UNIVERSIDADE FEDERAL DO PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

RODRIGO MOTA ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

OS DUALISMOS DA VIDA SOCIAL: um estudo sobre o caráter dualista e relacional da teoria social de Georg Simmel

Recife
2021

RODRIGO MOTA ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

OS DUALISMOS DA VIDA SOCIAL: um estudo sobre o caráter dualista e relacional da teoria social de Georg Simmel

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título Doutor em Sociologia. Área de concentração: Mudança Social

Orientadora: Profª Dra. Cynthia de Carvalho Lins Hamlin.

Recife

2021

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

O48d Oliveira, Rodrigo Mota Albuquerque de.
Os dualismos da vida social : um estudo sobre o caráter dualista e relacional da teoria social de Georg Simmel / Rodrigo Mota Albuquerque de Oliveira. – 2021.
237 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Profª. Drª. Cynthia de Carvalho Lins Hamlin.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2021.
Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Simmel, Georg, 1858-1918. 3. Dualismo. 4. Individualismo. 5. Vitalismo. I. Hamlin, Cynthia de Carvalho Lins (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2021-034)

RODRIGO MOTA ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

OS DUALISMOS DA VIDA SOCIAL: um estudo sobre o caráter dualista e relacional da teoria social de Georg Simmel

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovada em: 11/01/2021.

BANCA EXAMINADORA

Participação via videoconferência

Profa. Dra. Cynthia de Carvalho Lins Hamlin (Presidente/Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Morais (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Prof. Dr. Fréderic Raoul Nadine Marie Vandenberghe (Examinador Externo)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Participação via videoconferência

Profa. Dra. Simone Magalhães Brito (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Escrever esses agradecimentos após um período de quase cinco anos, no qual tanta coisa aconteceu, tanto em minha vida quanto no Brasil e no mundo, pedia uma atenção especial. Por isso decidi não os escrever logo após o fim da elaboração da tese, no meio de tanta correria e ansiedade. Todavia, a ausência da seção dos agradecimentos levou a um comentário do professor Vandenberghe durante a defesa que me fez pensar ainda mais sobre a importância dessas palavras. Ele explicou que sentiu falta dos agradecimentos por tê-los como uma fonte "de onde vem o autor", quais valores norteiam seu pensamento etc. Por exemplo, o comum agradecimento a Deus, à esposa e ao filho indicam que o autor acredita numa deidade que age no mundo, é casado e pai. De fato, como Simmel expôs em suas análises sociológicas, os círculos sociais aos quais o indivíduo pertence determinam sua individualidade sociológica, sua combinação particular e única de características potencialmente compartilhadas entre todos. Isso também fornece um lugar ao indivíduo numa determinada sociedade e em determinada época, seus papéis e seu status que influenciam nas suas decisões e nos seus posicionamentos. Esses últimos aspectos são os mais relevantes nessa revelação biográfica fornecida pelos agradecimentos. Pois mesmo as tradições que defendem a neutralidade axiológica reconhecem que na escolha dos objetos a serem estudados o pesquisador necessariamente carrega os seus valores. Nesse sentido, os valores insinuados pelo meu *Homo sociologicus* particular servem para indicar a razão da escolha de certos objetos e sua ênfase em detrimento de outros. Veremos neste trabalho a defesa simmeliana da análise dos objetos a partir de diversas perspectivas, evitando a todo custo visões unidimensionais e monismos. Por isso, caso meus papéis sociais e valores sejam distantes e estranhos ao leitor, ainda melhor. Isso indica que ele irá ver neste trabalho nuances e problemáticas que talvez não veria em um autor com as mesmas molduras valorativas, mas de alguém que é católico, marido e pai.

Dito isso, agradeço a Deus e à Imaculada Conceição, por cuja fé consegui meus pontos de fixidez em meio à fluidez da realidade caótica em que vivemos, a permanência sobre a constante mutação, e o remédio contra o desespero. Agradeço à minha esposa Macela, que conheci durante o doutorado, não imaginando como o teria terminado sem seu amor, seu carinho e suas invocações que me tiraram da apatia e me estimularam ao trabalho. Agradeço ao nosso filho Bernardo, cujo sorriso faz suspender todas as preocupações mundanas e lembra que existe algo que importa muito mais do que elas. Agradeço aos meus pais pelo amor incondicional que me sustentou desde o útero, sem o qual não haveria chegado até aqui.

Agradeço ao meu irmão, minha cunhada e aos meus amigos, por sua torcida e pelas orações. Agradeço especialmente à professora Cynthia Hamlin, minha orientadora, um modelo para mim desde a graduação, que acreditou em mim em momentos nos quais tudo parecia que ia desandar e eu mesmo começava a me desacreditar. Sem sua análise detalhada, com uma medida precisa de crítica e estímulos, este trabalho não existiria ou teria uma qualidade muito inferior. Agradeço ao professor Frédéric Vandenberghe, à professora Simone Brito, ao professor Jorge Ventura e ao professor Artur Perrusi pela aceitação em participar da minha banca de defesa do doutorado e pelas contribuições durante a escrita da tese e nas críticas e elogios feitos a este trabalho durante a defesa. Agradeço ao PPGS-UFPE por nos blindar da precariedade estrutural da educação no Brasil, fornecendo um ensino de qualidade e um apoio atencioso aos seus estudantes. Agradeço ao CNPq pela bolsa de estudos que permitiu minha dedicação exclusiva ao doutorado, principalmente num período de escassez de recursos. Por fim, agradeço àqueles que não foram contemplados anteriormente, mas que contribuíram para que eu chegasse até aqui. Minha memória é falha, mas seus lugares estão reservados no meu coração.

Ut In Omnibus Glorificetur Deus.

RESUMO

A sociologia relacional desponta como uma virada teórica promissora na teoria social. Entre seu cânon de influências, se destaca o pensamento de Georg Simmel. Todavia, algo distingue esse autor da maioria dos sociólogos relacionais, tanto os clássicos quanto os contemporâneos: o seu recurso a dualismos. Buscamos neste trabalho entender o papel dos dualismos na sociologia e até na filosofia de Simmel para analisar se eles são incompatíveis com um pensamento relacional. Encontramos dualismos por toda sua obra, desde sociológicos a ontológicos, ao lado da defesa de um pluralismo metodológico e de uma teoria multidimensional. Esses dualismos são essenciais para questões centrais à sociologia, como a relação entre indivíduo e sociedade, com sua síntese moderna em individualismos. A aparente contradição vem de uma noção equivocada do que é o dualismo simmeliano, um dualismo vitalista, formado por uma dialética do inconciliável. Esse dualismo não é formado por substâncias separadas, mas por polos opostos de uma unidade original. Uma exceção surge com sua metafísica dos sexos, a qual tem sua contaminação pelo senso comum exposta pela crítica de Marianne Weber. No entanto, confrontada com o histórico metodológico do sociólogo alemão, essa metafísica surge como ponto fora da curva, não sendo suficiente para descaracterizar sua sociologia relacional. Concluímos com a afirmação do relacionismo simmeliano como composto pela relação dualista entre polos opostos, fundamentais para seu método, por consistirem em pontos fixos a serem superados em novas sínteses historicamente observáveis.

Palavras-chave: Simmel. Dualismo. Relacional. Individualismo. Vitalismo.

ABSTRACT

Relational sociology emerges as a promising theoretical turning point in Social Theory. Among its canon of influences, Georg Simmel's thought stands out. However, something distinguishes this author from most relational sociologists, both classical and contemporary: his recourse to dualisms. In this work we seek to understand the role of dualisms in his sociology and even in Simmel's philosophy to analyze whether they are incompatible with relational thinking. We find dualisms throughout his work, from sociological to ontological, alongside the defense of a methodological pluralism and multidimensional theory. These dualisms are essential to questions central to sociology, such as the relationship between the individual and society, with its modern synthesis in individualisms. The apparent contradiction comes from a mistaken notion of what the simmelian dualism is, a vitalist dualism formed by a dialectic of the irreconcilable. This dualism is not formed by separate substances, but by opposite poles of an original unity. An exception is his metaphysics of the sexes, which had its contamination by common sense exposed by Marianne Weber's criticism. However, confronted with the methodological history of the German sociologist, this metaphysics emerges as a point outside the curve, not being enough to disfigure its relational sociology. We conclude with the affirmation of the simmelian relationism as composed of the dualistic relationship between opposite poles, fundamental to his method, because they consist of fixed points to be overcome in new historically observable syntheses.

Keywords: Simmel. Dualism. Relational. Individualism. Vitalism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 10

2 SIMMEL E A SOCIOLOGIA RELACIONAL 19

2.1 O GUARDA-CHUVA RELACIONAL 20

2.2 SIMMEL RELACIONAL 22

2.3 SIMMEL E A TEORIA SOCIAL 26

2.4 O INDIVÍDUO SIMMELIANO 38

3 SIMMEL E OS DUALISMOS 41

3.1 DUALISMOS SOCIOLÓGICOS 44

3.2 DIFERENÇA E IGUALDADE 54

3.3 VALOR E RELATIVIDADE 67

3.4 DUALIDADE SOCIOLÓGICA FUNDAMENTAL: A *DÍADE* E A *TRÍADE* 78

3.5 O CONFLITO ENQUANTO SÍNTESE DE DUALISMOS 85

3.6 A TRAGÉDIA DA CULTURA: SUBJETIVO *VERSUS* OBJETIVO 93

4 OS DUALISMOS E A *LEBENSPHILOSOPHIE* 103

4.1 EXCURSO SOBRE O NEOKANTISMO 111

4.2 BERGSON E OS DUALISMOS 120

4.3 DUALISMO OU MONISMO? 136

5 INDIVÍDUO E SOCIEDADE 140

5.1 A SUPERAÇÃO DO MODO INDIVIDUALISTA DE VER 141

5.2 INDIVIDUALISMOS 143

5.3 INDIVIDUALIDADES 148

5.4 *HOMO DUPLEX SIMMELIANUS* 152

5.4.1 *Homo sociologicus* 153

5.4.2 *Homo philosophicus* 190

6 O DUALISMO METAFÍSICO-SOCIOLÓGICO DOS SEXOS 202

6.1 A TRAGÉDIA FEMININA DA CULTURA 213

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS 227

REFERÊNCIAS 230

1 INTRODUÇÃO

O interesse pelo pensamento de Georg Simmel vem se ampliando nos últimos anos. Uma das razões é que suas análises parecem sobreviver aos avanços da modernidade como em poucos pensadores. Como demonstrou Elizabeth S. Goodstein (2017), Simmel é um exemplo de pensador modernista, no sentido literário, que desafia as convenções ditadas pelo imaginário disciplinar contemporâneo. Isso tanto no conjunto da obra, por transitar com facilidade entre filosofia e sociologia, além da possibilidade de extrair dos seus trabalhos conteúdos para as mais diversas disciplinas das humanidades, quanto pelo seu método dialético relacional e multidimensional, que trata os objetos como fundamentalmente indissociáveis entre si, para além de uma causalidade mecânica, e que podem ser analisados pelas mais diversas perspectivas. Essas características o fizeram ser incluído entre os precursores de uma virada teórica em desenvolvimento, chamada sociologia relacional. Todavia, um ponto que é essencial no pensador berlinense o destaca da maior parte dos outros autores relacionais: o seu uso de dualismos, tanto como método quanto como princípio ontológico. Por essa razão, compreender a natureza dos dualismos em Simmel é central para entender seu pensamento, seja para incluí-lo entre os sociólogos relacionais com ressalva, ou mostrar como essa visão dualista não é contrária a um pensamento relacional, podendo inclusive contribuir para ampliar os fundamentos desse movimento teórico.

A principal rejeição aos dualismos vem da ideia de que eles trazem consigo uma visão substancialista, ou seja, que a realidade é determinada por substâncias fixas, eternas e imutáveis, o que viria de encontro a um pensamento relacional. Dentro desse pensamento, a realidade é formada antes por processos, difíceis de captar conceitualmente, que estão em constante mudança pela complexa relação entre infinitas variáveis, as quais também são formadas por processos e são também mutáveis. No entanto, como veremos, Simmel se destaca entre os clássicos da sociologia justamente por sua aversão a conceitos prontos, fruto principalmente da sua *Lebensphilosophie*, sob a influência de Friedrich Nietzsche e, posteriormente, Henri Bergson. Ademais, do neokantismo ele absorveu principalmente o historicismo, a realidade como estando em constante mudança manifesta na história. Por isso, ele não apenas nega a ideia tradicional de substâncias como também afirma a natureza processual da realidade em geral, e da realidade social em particular. A diferença, inclusive de Bergson, é que ele enxerga a importância de momentos de fixidez, que no seu pensamento se manifestam em dualismos ou

em tentativas de sínteses desses, particularmente nas formas de sociação [*Vergesellschaftung*]. Isso de maneira alguma é uma contradição, como buscaremos mostrar. Como afirmava o próprio Bergson, quando a realidade é reconhecida enquanto mudança constante, a fixidez, a ordem, a institucionalização é que se torna o "problema". Vemos na sociologia como esse foco é normalmente invertido, quando "mudança social" consiste em uma área de estudos específica para compreender e, muitas vezes, propor essa mudança, quando, de fato, é a constância que deve ser compreendida. Como uma realidade que é essencialmente mudança parece mudar tão pouco, ou tão lentamente?

As formas sociais características da sociologia simmeliana, com seus dualismos, visam justamente responder a essas questões. Igualmente, os dualismos mostram como essas formações costumam oscilar entre dois polos, que se relacionam de uma maneira dialética, com um se impondo sobre o outro, se tornando o absoluto, o universal, enquanto o outro parece se definir pelo primeiro, relativo a este, como uma ausência, um negativo. Em discussões metafísicas sobre o mal como a ausência do bem, sendo o Bem absoluto a síntese dos dois, ou o feio como a supressão do belo, com a Beleza abarcando ambos nessa dialética, o debate segue com o charme das contemplações gregas. Mas quando se trata do dualismo entre os sexos, do masculino e do feminino, a querela envolve movimentos sociais e políticas públicas, além de questões sobre identidade e diferença. Então, o que parece explicar a dominação masculina, parece igualmente naturalizar essa diferença e isolar a mulher criação de cultura. Tal diferença se justificaria tanto pela forma do nosso pensamento quanto pela manifestação empírica dos fenômenos. Já a dominação é explicada pela relação dialética entre os polos, enquanto forma, cujo conteúdo é variável historicamente, ou seja, poderia ser outro, nesse caso, o feminino representando a Humanidade, enquanto o masculino seria o que se destaca desse universal. Todavia, se tentamos superar esse pensamento, é difícil, se não impossível, não cair numa ideia de humanidade abstrata, absolutamente igual, do individualismo quantitativo, na qual as diferenças sexuais seriam apenas acidentais, socialmente determinadas tanto na forma quanto no conteúdo.

Recorrer ao puro devir também não resolve o problema. A própria natureza do nosso conhecimento requer pontos fixos, ainda que provisórios, tanto para compreender a realidade quanto para agir nela. Enquanto eliminar toda diferença cai num individualismo quantitativo do liberalismo clássico e do Iluminismo, a pura diferença de um individualismo qualitativo do romantismo se torna insuportável, criando essencialismos agora sociologicamente determinados, ainda sob o fundo oculto do indivíduo abstrato, como uma tábula rasa que recebe ou escolhe as diferenças, reunido em grupos sob a convergência de "acidentes" semelhantes. O

fato é que nosso centro pessoal e o social em nós são indissociáveis. Como disse um ex-aluno de Simmel, "eu sou eu e minha circunstância [*yo soy yo y mi circunstancia*]" (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 322). A ideia de que podemos olhar o social como se pudéssemos pairar sobre ele, abarcá-lo em toda sua complexidade e modificá-lo ao nosso gosto é contrária a um pensamento relacional, particularmente em Simmel. Mas o fato mesmo de refletir sobre ele, mesmo que de dentro, já modifica o mundo e a nós mesmos. Afinal, o social, nossas circunstâncias, são feitas por nossas interações com os outros indivíduos. Assim reproduzimos o que nos foi herdado e produzimos novidades impossíveis de serem antecipadas ou planejadas, particularmente em nível macro.

Os dualismos em Simmel são, ademais, um excelente exemplo da interdisciplinaridade desse autor, por transitarem entre sua sociologia e sua filosofia. Isso mostra a importância cada vez mais ressaltada pelos seus comentadores do estudo de sua filosofia entre os sociólogos, ainda mais porque esse filósofo, uma das grandes influências ocultas no pensamento de Martin Heidegger entre outros, está no cânon dessa disciplina como uma figura menor, restando à sociologia suprir essa lacuna. Tratando de filósofos ignorados, há uma ênfase neste trabalho na influência de Bergson na *Lebensphilosophie* simmeliana, mostrando a importância desse filósofo, também relativamente pouco estudado, na teoria de um dos pais da sociologia. Além da influência mútua relativamente tardia, eles convergiram no pensamento a partir de caminhos algo distintos, o que possibilita o uso da filosofia bergsoniana para auxiliar a compreensão de aspectos de Simmel que não estão tão claros nas suas obras da fase vitalista. Ademais, os dualismos estão presentes e são centrais a ambos os autores, mas com ênfases diferentes, possibilitando o entendimento do destaque simmeliano desses dualismos, em particular da dialética entre forma e conteúdo, o mais central à teoria do alemão. Inclusive considero um dos *insights* mais atuais de Simmel a sua observação da tendência moderna da ampliação progressiva da capacidade de absorção de conteúdos pelas formas institucionalizadas, no que poderíamos chamar de uma democratização das formas. Quem buscar música hoje nas redes irá encontrar Johann Sebastian Bach ao lado de Wesley Safadão.

O dualismo forma e conteúdo é uma espécie de curinga na teoria simmeliana. Além de em si explicar, em abstrato, como se dá a dialética entre as dualidades, outros dualismos são analisados sob essa moldura. A própria vida, cujo caráter de constante devir serve de exemplar nas filosofias vitalistas, é analisada enquanto forma e enquanto conteúdo, para entendermos o processo de criação de formas e de sua superação, o mais-vida e o mais-que-vida. A famosa "tragédia da cultura" simmeliana mostra como a cultura enquanto forma objetificada adquire vida própria e se volta contra seus criadores num processo de crescente alienação. A sociologia

formal de Simmel é um exemplo de um processo de institucionalização de conteúdos sociais em formas que ultrapassam a vida individual que as opera. Essa persistência das formas no tempo servirá para explicar a sobrevivência de certas relações, apesar da mutabilidade histórica dos seus conteúdos, como no caso do dualismo sexual. Inclusive uma das principais rejeições dessa análise simmeliana está na afirmação da impossibilidade potencial das mulheres criarem formas culturais sob uma cultura masculina, restando apenas a geração de conteúdo. O surgimento e a manutenção das formas fixas em uma realidade que é essencialmente mutável será um tema perseguido por Simmel durante toda sua carreira, das análises de processos de individuação a uma ética da lei individual.

Por falar em indivíduo, esse claramente foi também um dos temas caros ao pensador berlinense. A própria motivação para o estudo do social parece ter vindo de uma preocupação com a manutenção da individualidade na modernidade cada vez mais objetificada e da busca por educar os indivíduos de maneira que pudessem enfrentar a crescente cultura objetiva. O indivíduo é também "um 'conceito fronteira' entre sociologia e filosofia" (PYYHTINEN, 2008, p. 281) em Simmel, por essa razão é essencialmente dualista em ao menos esses dois níveis. O senso comum sociológico traz logo à mente a dualidade indivíduo e sociedade, considerando entre os dois uma separação radical, com a existência de características puramente individuais, psicológicas, e uma realidade social *sui generis* que se insere no indivíduo através de coerção. Mas o indivíduo em Simmel é primeiramente um *Homo sociologicus*, é individual-social por natureza, e é esse o indivíduo de que trata sua sociologia. Como Heidegger (1962) irá reafirmar posteriormente, o *Dasein* já é ser-no-mundo, não surge isolado para depois ser integrado artificialmente. Por isso, o que sobressai nas análises simmelianas sobre o indivíduo são os estudos que ele fez do que chamaremos de processos de individuação, da formação social de indivíduos e de tipos individuais. Isso vai contra o pensamento corrente, inclusive entre algumas sociologias, de que a sociedade seria apenas um nome para o conjunto de indivíduos, ou que seria formada pela simples soma de indivíduos independentes e autônomos, o que Simmel chamou do modo individualista de ver.

Sobre individualismos, a percepção de Simmel dessa tendência moderna é de importância capital e conta como mais um dos seus pioneirismos e de seus *insights* que não envelheceram. Os individualismos analisados por ele são modos, historicamente localizados na modernidade, da relação dualista entre indivíduo e sociedade. Servem tanto para compreender os valores que norteiam as sociedades modernas quanto o modo em que os indivíduos são formados nelas. Foram dois individualismos manifestos na modernidade analisados pelo sociólogo alemão, que trazem consigo dois tipos de individualidades: o individualismo

quantitativo, do indivíduo abstrato igualitário e o individualismo qualitativo, do indivíduo autônomo singular. Mas quem não se aventura por sua *Lebensphilosophie* não encontrará uma individualidade diferente dessas duas, socialmente formadas, que é a individualidade pessoal, do indivíduo irrepetível, cujo centro transcende o social. Essa individualidade pessoal é um exemplo de um dualismo ontológico em Simmel, que se relaciona diretamente com o dualismo sociológico fundamental entre indivíduo e sociedade. Tomando de empréstimo o termo *Homo duplex* de Émile Durkheim (2005), unimos as noções de individualidade no pensador berlinense para pensar num *Homo duplex simmelianus*, formado pelo dualismo sociológico indivíduo-social e sociedade mais o dualismo metafísico indivíduo único e o social, que inclui a sociedade e os aspectos individuais-sociais. Esses estudos fazem de Simmel não apenas um precursor da sociologia relacional, mas também da sociologia do indivíduo.

Daí a centralidade desse conceito ao lado dos dualismos no título deste trabalho: "Dualidades e individualidades". O indivíduo em Simmel consegue ao mesmo tempo unir dualismos sociológicos com aqueles metafísico-ontológicos nesse autor, permitindo deduzir uma antropologia filosófica simmeliana que possibilita uma maior compreensão da existência ou não de substancialismo no seu pensamento. Ele também abre a porta para a discussão dos dualismos sexuais, que oferecem a mesma interdisciplinaridade, numa discussão muito em voga na teoria social. Esse debate servirá como exemplo claro do método dialético simmeliano, mais especificamente do que chamo "dialética do inconciliável", baseado na afirmação de Michael Landmann (1987, p. 16) "*Dialektik ohne Versöhnung*", no seu prefácio à edição GSG [*Georg Simmel Gesamtausgabe*] de "*Das individuelle Gesetz*" [A lei individual]. Essa dialética consiste numa unidade de dualidades diametralmente opostas, na qual um dos polos rege a relação no papel de absoluto, enquanto o outro se torna o relativo. No dualismo sexual, o masculino possui as qualidades de humanidade, a síntese, enquanto o feminino é definido em relação a ele, naquilo que difere do homem. Isso teria efeitos na cultura objetiva, hegemonicamente masculina, fazendo com que às mulheres restasse se "masculinizar", de certa forma, para se integrarem na produção cultural.

Para analisar tudo isso, este trabalho foi dividido em cinco capítulos. No primeiro, irei apresentar o estado da arte dos estudos simmelianos, colocando-os sob o ponto de vista de comentadores recentes envolvidos no movimento teórico da sociologia relacional. A questão aí é entender como Simmel se encaixa nesse movimento, como um dos seus precursores, com destaque para seu uso extenso de dualismos. Como o termo denuncia, a sociologia relacional concebe a realidade social como composta por relações entre indivíduos, entre esses e a coletividade e até mesmo o papel dos artefatos culturais nessas relações. Pensar relacionalmente

é reconhecer o caráter processual da realidade, a influência mútua indissociável que os elementos têm entre si, afastando-se de uma compreensão causal-mecânica, na qual uma causa gera um efeito numa via de mão única. Isso elimina a possibilidade de leis sociais gerais semelhantes àquelas das ciências da natureza, que oferecem certa previsibilidade aos fenômenos. O máximo que pode haver é a constatação de tendências sociais que apontam para um possível desfecho, mas que envolve incontáveis variáveis que tornam as hipóteses provisórias e falseáveis, sem, no entanto, anulá-las. Como um subproduto dessa apresentação, será possível uma introdução ao pensamento simmeliano para quem não o conhece e um reforço para os já familiarizados.

No segundo capítulo iremos direto a Simmel e sua sociologia para perceber a importância dos dualismos para sua teoria social, através do seu uso fundamental para o objeto da ciência do social, as formas de sociação, que consiste em tentativas institucionalizadas de sínteses para equilibrar a relação entre indivíduo e sociedade. A centralidade dos dualismos fica evidente, o que é corroborado pela observação de alguns dos mais célebres intérpretes do pensador berlinense. Ainda através de sua sociologia, podemos pinçar elementos para uma antropologia social simmeliana, na qual o próprio ser humano se encontra diante de dualismos, sendo o fundamental para a vida social aquele entre o "eu" e o "tu", a *díade*. Nela, uma dialética do inconciliável ocorre entre meu centro pessoal e aquele do outro, que é meu próximo por ser um outro "eu", mas também ontologicamente distante, justamente por ser um outro "eu". Puras díades podem ser pensadas abstratamente como a origem do social, mas empiricamente elas não existem sem um terceiro, ainda que oculto. Daí a análise da *tríade*, a interação regida pelas formas de sociação institucionalizadas historicamente por um sem fim de sínteses operadas nos mais diversos contextos, como frutos dos conflitos entre os polos dicotômicos. O conflito surge, assim, como um fenômeno positivo, como mecanismo de possibilidade da geração de sínteses onde parecia menos provável. Todavia, a vitória nos conflitos costuma favorecer o terceiro, a sociedade mais que os indivíduos e, em um caso caro a Simmel, a cultura objetiva frente à cultura subjetiva. Daí sua preocupação com o que chamou de "tragédia da cultura", o crescimento desproporcional da cultura objetiva sufocando a cultura subjetiva, fazendo dos indivíduos meras engrenagens de uma grande máquina. Esse dualismo trágico já aponta na direção dos dualismos metafísicos no sociólogo alemão.

Esses dualismos metafísicos serão apresentados no terceiro capítulo, no qual também será ressaltada a *Lebensphilosophie* de Simmel e seu paralelo com o vitalismo de Henri Bergson. A evolução do pensamento simmeliano não é composta por partes isoladas, mas é contínua. Vemos ele se complementando e ganhando forma, do evolucionismo, do

neokantismo, até achar sua morada no vitalismo, da *Lebensphilophie* de Goethe, Schopenhauer e Nietzsche ao bergsonismo. Uma pequena digressão sobre o neokantismo, corrente na qual ele se aproximou por muito tempo até a filosofia da vida, mostrará as preocupações convergentes sempre presentes nas suas reflexões. Sua *Lebensphilosophie*, muitas vezes ignorada pelos sociólogos, terá forte presença na sua sociologia, como no paralelo entre os processos vitais de mais-vida e mais-que-vida com a mencionada tragédia da cultura. Ainda nessas contemplações metafísicas, Simmel nunca se afasta totalmente de suas preocupações de teoria social, particularmente com uma antropologia filosófica que irá definir o indivíduo como existencialmente social. Recorreremos a Bergson para ter uma ideia melhor do que é uma cosmovisão vitalista, particularmente no que ela coincide com o pensador berlinense e onde se afasta, na sua ênfase nos dualismos, preocupação principal deste trabalho. Veremos que, diante de Simmel e esse foco dualista, Bergson chega a se assemelhar a um monista. Mas para não chegarmos a tanto, é preciso compreender no que consiste esse dualismo vitalista, diferente do que estamos habituados, distinto do dualismo substancial.

Com os contornos do dualismo simmeliano em grande parte desenhados, iremos retornar a sua sociologia para ver a operação das dualidades nos processos de individuação, sob o dualismo fundamental da sociologia na relação entre indivíduo e sociedade, no quarto capítulo. O próprio olhar de Simmel sobre o indivíduo tem uma dupla perspectiva, uma sociológica e uma ética. Seus estudos sociológicos sobre os processos sociais que historicamente moldam os tipos individuais e a forma de ser-com na modernidade vieram da preocupação com a alienação do indivíduo diante das próprias criações, da cultura objetiva, como expresso na "tragédia da cultura". Por isso a relação entre o indivíduo e seu meio social é sempre um conflito e uma busca por uma síntese da dialética desses polos antagônicos. Isso não quer dizer, no entanto, que o pensador berlinense pense, como alguns dos seus pares, que indivíduo e sociedade são realidades separadas. Não existe indivíduo isolado do social ou sociedade sem indivíduos, mas o indivíduo é sempre já social e a sociedade é a combinação das interações entre indivíduos. Por isso Simmel combatia o modo individualista de pensar. Ademais, ele também analisou os tipos e as origens dos individualismos manifestos na modernidade, que ele chamou de quantitativo e qualitativo. Esses individualismos são modos particulares que o dualismo indivíduo e sociedade tomou na modernidade, que se relacionam dialeticamente com a economia, com as artes, com o direito etc., numa influência mútua.

Nesses estudos de processos de individuação se observa algumas peculiaridades do *Homo duplex* simmeliano. O ser humano é duplo, primeiramente, na relação entre indivíduo e sociedade, mas não como entre partes isoladas, indivíduo puro *versus* sociedade pura. É entre

o indivíduo-social mais a sociedade dos indivíduos, sob um todo social absoluto; é o *Homo sociologicus*. Todavia, há um elemento no indivíduo que não se reduz ao social, que sentimos em nosso próprio centro pessoal e imaginamos nos outros por analogia. Esse novo modo de relacionar indivíduo e sociedade só pode ser compreendido no contexto da *Lebensphilosophie*, pois o processo da vida individual absoluta se assemelha a da vida absoluta. Esse centro individual único, fonte da ética simmeliana, vem compor com o indivíduo-social a individualidade absoluta. Para Simmel, é apenas quando toca esse centro pessoal único que um ato é moral ou não. Ainda assim, o indivíduo para ele jamais é visto isolado, mesmo esse centro pessoal está cercado de cultura e, em mais uma dialética, é influenciado e influencia esse meio. Vemos que é esse centro pessoal que Simmel quer salvar quando propõe sua ética e igualmente já quando criticava a perda de um cultivo pessoal pela sobrecarga dos elementos periféricos da personalidade pela cultura objetiva.

Com os dualismos em Simmel caracterizados, aplicaremos no último capítulo o que foi estudado até então a um dualismo que reúne sociologia e filosofia, além de ser um debate contemporâneo no qual o sociólogo alemão entra como um dos primeiros clássicos das ciências sociais a tratá-lo com um pouco mais de cuidado: o masculino e o feminino. Muito vem sendo discutido sobre as afirmações simmelianas, particularmente sobre o papel passivo das mulheres no desenvolvimento da cultura. Por outro lado, o pensador berlinense reconhece o domínio masculino na história, que coloca o feminino como o negativo, o relativo. O problema desse dualismo em particular é que, da forma que ele é colocado por Simmel, tem consequências demasiado deterministas, numa aparente contradição com o relacionismo do autor. Confrontado com o conjunto deste trabalho, percebe-se que ele é antes uma exceção, fruto de sua fundamentação no senso comum da época. Como se dá essa "dialética do inconciliável", para além dos determinismos, busca responder à tese central desse trabalho, a saber, o papel dos dualismos no pensamento simmeliano. A apresentação dos argumentos do autor aplicados a um tema tão quente, salvo os preconceitos, serve também para uma compreensão do seu tratamento então e hoje. É possível pensar a relação entre os sexos sem os dualismos? É possível pensar os dualismos sem essa dialética? E como pensar nessa dialética sem relegar ao feminino um papel secundário na história?

Para nos auxiliar nessas questões, recorremos à crítica que Marianne Weber fez da metafísica dos sexos simmeliana. Distintamente de outras interpretações, vemos entre os dois autores mais aproximações que distanciamento. Weber aceita o dualismo sexual, inclusive com as diferenças que tornam particularmente mais difícil a produção cultural objetiva para as mulheres. Mas ela o faz diminuindo a radical distância entre o masculino e o feminino proposta

por Simmel em favor de uma mulher dualista, composta pelo feminino e pelo humano em geral, este último não mais estritamente masculino. Dessa forma, as perspectivas para a contribuição feminina na cultura objetiva ficam mais abertas. A leitura weberiana de Simmel mostra que também ela adota o dualismo em suas explicações, sendo, especificamente nessa questão do feminino, duplamente dualista, ou seja, mais dualista que o berlinense. Esperamos, se não responder a essas difíceis questões, ao menos colocá-las em termos que contribuam para os debates contemporâneos, ao mesmo tempo que mostramos a atualidade do pensamento desse grande pensador que foi Georg Simmel.

2 SIMMEL E A SOCIOLOGIA RELACIONAL

> [Em] toda classe de coisas, como na natureza como um todo, encontramos dois fatores envolvidos, uma matéria que é potencialmente todos os particulares incluídos na classe e uma causa que é produtiva, no sentido que faz todos esses[1].
>
> Aristóteles, "*De anima*".

Assim como a descoberta do indivíduo engendrou o estudo da sociedade, através de um incremento na autorreflexividade e na separação, ainda que em nível abstrato, de indivíduo e sociedade, a intensificação da efemeridade nas relações sociais, a maior fluidez dos conceitos tradicionais e a alta relativização dos valores morais nos últimos anos levou a teoria social a buscar novos métodos que fossem capazes de captar a vida social nesse fluxo contínuo de mudanças e de paradas, oferecendo interpretações ao mesmo tempo mais precisas e menos pretensiosas. Ao mesmo tempo em que pesquisadores e grupos de pesquisa se deparavam com essas evidências, um resgate de autores clássicos, que já alertavam para a fraqueza de conceitos pré-concebidos e visões unilaterais no estudo social, foi sendo realizado, com destaque para o aumento do interesse em Georg Simmel, na sociologia. Nesse contexto, uma nova virada teórica vem tomando corpo nas ciências sociais com a chamada *sociologia relacional*. O contato com esse movimento foi de extrema influência para este trabalho. A primeira vez que tomei consciência da ligação de Simmel com o termo "relacional" foi na obra do sociólogo finlandês Olli Pyyhtinen, como uma substituição mais adequada, porque menos carregada de ambiguidades, do termo "relativo" usado pelo próprio autor alemão para se referir à sua teoria. Foi no *XIX ISA World Congress of Sociology: Power, Violence and Justice: Reflections, Responses and Responsibilities* [XIX Congresso da Associação Internacional de Sociologia (ISA)], na cidade de Toronto, Canadá, em sessões dedicadas ao próprio Simmel, por conta do centenário de seu falecimento, e em outras dedicadas à "virada relacional" que pude conhecer a existência e algumas discussões desse movimento teórico, incluindo a do próprio Pyyhtinen.

O que une os diversos pesquisadores nessa corrente não é uma teoria única, nem sequer um conjunto de conceitos, mas alguns pressupostos e preocupações em comum. Foram esses pressupostos, como uma ontologia social baseada na ideia de um caráter processual da

[1] ARISTOTLE, 1995, p. 684 [430ª1 10-12].

realidade, uma crítica a reducionismos que impõem uma variável como determinante estrutural do social, além do interesse renovado por autores clássicos que, explícita ou implicitamente, compartilhavam desse pensamento, que despertaram meu interesse por essa "virada sociológica". Esses pressupostos compartilhados unem teorias distintas, desde um realismo crítico, um pragmatismo, até teorias do sistema, sob a categoria central de relação social, ou seja, da realidade social como composta por teias de relações entre um complexo de variáveis, num constante movimento, o que torna a institucionalização, a fixidez de formas dessas relações, como o fenômeno a ser explicado. Essa é uma das razões da posição de destaque de Simmel como um dos precursores de uma sociologia relacional. No entanto, como veremos, ele se diferencia da maioria dos autores qualificados enquanto relacionais pelo seu uso de dualismos, algo que tradicionalmente se apresenta como contrário à ideia de uma realidade processual, na qual "substâncias são, no máximo, abstrações" (MANTERYS, 2014, p. 68). Este capítulo pretende apresentar, em linhas gerais, a sociologia relacional, além de oferecer um instantâneo do estado da arte do estudo simmeliano, tendo como consequência paralela a apresentação das principais ideias desse autor, servindo como base para a interpretação que seguirá no decorrer deste trabalho.

2.1 O GUARDA-CHUVA RELACIONAL

O recém falecido sociólogo canadense François Dépelteau era um dos líderes desse novo movimento teórico e nos legou contribuições fundamentais para sua compreensão e aplicação. A mais acessível dessas contribuições foi a edição de um manual no qual diversos pesquisadores ligados ao relacionismo expuseram as distintas visões presentes na unidade dessa virada teórica, *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, publicado em 2018. Dépelteau tinha concepções próprias de como entender o social, distinta de outros autores relacionais, mas o fazia sob o guarda-chuva formado por certos pressupostos, o que propicia o diálogo entre distintas teorias sociais, permitindo o desenvolvimento do conhecimento sociológico sem eliminar os constantes debates que acompanham a disciplina desde seu nascimento. Pesquisando entre sociólogos relacionais atuais e nas obras de clássicos inseridos nesse movimento, ele encontrou os principais pontos que os ligavam, oferecendo uma certa gramática que nos permite comparar os distintos posicionamentos diante de uma realidade social

percebida como relacional. Apresentarei os pontos de convergência destacados pelo sociólogo canadense, para ressaltar o pertencimento de Simmel nesse movimento, com a ajuda de pesquisadores que centralizaram as atenções nesse pai fundador da sociologia, para também ressaltar o ponto de divergência que norteará este trabalho, a saber, o papel dos dualismos na teoria social simmeliana.

Entender a sociedade estudando as relações entre os interagentes, assim resumia Dépelteau a essência da sociologia relacional (DÉPELTEAU, 2018). Essas relações representam o modo de produção dos fenômenos propriamente sociais, que podem inclusive transcender o humano, sendo possível pensar em relações entre pessoas e animais, pessoas e dispositivos etc. Pensar relacionalmente é ter consciência do mundo como composto por processos de interações, reconhecendo, inclusive, a impossibilidade empírica de um controle social efetivo. Isso implica afirmar, como fazia Niklas Luhmann, um dos sociólogos incluídos *a posteriori* no cânon relacional, que nenhuma sociedade foi capaz de escolher as próprias estruturas; nenhuma sociedade pode ser planejada (LUHMANN, 1990). Não há nessa afirmação, no entanto, uma interdição à busca por uma sociedade idealizada como melhor. Podemos nos inteirar da relação entre estruturas e suas consequências negativas, tornando essa consciência de como funcionam os mecanismos que operam nessa relação uma possibilidade factual de mudança numa direção menos prejudicial à convivência humana, ainda que em pequena escala. Reconhecer a impossibilidade do controle social é pensar numa agência humana relacional, uma agência trespassada por diversas teias que representam inúmeras possibilidades não realizadas, bilhões de indivíduos distintos de nós, variáveis das quais sequer temos consciência.

Baseada em pressupostos derivados dessa primazia das relações sobre as substâncias, a sociologia relacional pretende uma reformulação da disciplina. Segundo Dépelteau, "retornamos às fundações da sociologia através da reinterpretação e de novas críticas dos trabalhos de fundadores como G. Simmel, K. Marx, G.H. Mead, M. Weber, M. Mauss, E. Durkheim e G. Tarde" (DÉPELTEAU, 2018, p. 05). Ele afirma ainda que essa renovação não tem uma autoridade central, uma figura mestra que a todos guie, mas é um movimento diverso e internacional de pesquisadores independentes. O desafio que os une é a crítica à aplicação de teorias rígidas a fenômenos fluidos. Tudo isso sob cinco princípios fundamentais, aos quais se encaixam, se não em todos, na maior parte deles, os sociólogos considerados relacionais: I – O princípio da interdependência, das entidades interdependentes; II – Da rejeição de substâncias, contra essências prévias; III – O pensamento processual, o universo como dinâmico e fluido;

IV – A rejeição de dualismos; V – O princípio da coprodução, segundo o qual nada que se cria e é feito do nada, por uma única via.

Outro grande teórico contemporâneo que olha criticamente para a sociologia relacional é Frédéric Vandenberghe. Ele diferencia o que seria um paradigma de uma virada teórica, caso que crê se aplicar à sociologia relacional. Falar de paradigma, no sentido dado por Thomas Kuhn, é, pela natureza das próprias disciplinas, problemático entre as ciências sociais. Além disso, a sociologia relacional parece demasiado dispersa e, entre algumas correntes – como a relacional-estruturalista e a processual-pragmática – até antagônica entre si para se assemelhar a um novo paradigma. Já a virada se dá com um retorno à teoria, um giro de preocupações com o *quê*, o objeto propriamente dito, para o *como* se pode enxergar melhor os pretendidos objetos da ciência. É a chamada observação de segunda ordem. "A Sociologia Relacional não é uma teoria ou um paradigma, mas um aglomerado difuso de teorias com afinidades seletivas" (VANDENBERGHE, 2018, p. 38). Vandenberghe identifica entre essas afinidades que ligam os sociólogos relacionais a influência do que ele chama de "O Quarteto Relacional", formado pelos clássicos Karl Marx, Georg Simmel, Gabriel Tarde e Marcel Mauss, todos com um ponto de vista sociológico oposto ao de outro pai da disciplina, Émile Durkheim, e sua visão por vezes substancialista dos fatos sociais. Além desse quarteto, a Sociologia Relacional também possui um quadrângulo metateórico que expõe algumas das divergências entre os distintos pesquisadores, demonstrando os distintos pressupostos de cada grupo. Esse quadrângulo é formado por correntes do estruturalismo, do processualismo, do interacionismo e do simbolismo. Assim, a Sociologia Relacional seria uma teoria geral apenas pela união dessas visões numa tentativa de relacionar duas ordens de realidade: "a rede de relações objetivas entre posições (integração sistêmica) e a rede de relações subjetivas entre pessoas (integração social)" (Ibidem, p. 45).

2.2 SIMMEL RELACIONAL

Ainda que não se encaixe em todos os cinco princípios fundamentais da Sociologia Relacional, como propostos por Dépelteau, Georg Simmel parece ser entre os fundadores da ciência do social aquele mais ligado à essa corrente de pensamento. Isso pode ser demonstrado pelo seu tratamento explícito das relações como objetos próprios da sociologia, em particular

sua solidificação em formas sociais, e por sua influência direta em sociólogos relacionais atuais, como Christian Papilloud, Natalia Cantó-Milá e Olli Pyyhtinen, ou por sua influência indireta, através da transmissão do seu pensamento em outros "clássicos" relacionais, como Norbert Elias e Niklas Luhmann. Esses três sociólogos relacionais atuais mencionados estão entre os principais continuadores dos estudos simmelianos, seguindo as pegadas de David Frisby (1992), Donald Levine (1971), Otthein Rammstedt (2015), entre outros. Além do interesse comum por Simmel, os une a participação na virada teórica relacional, fundamental para suas releituras do autor alemão. Por essa dupla ligação, simmeliana e relacional, é importante apresentar algumas de suas reflexões sobre o pensamento do sociólogo berlinense, tanto como uma introdução ao estado da arte do "simmelianismo", quanto como um auxílio prático antes de entrarmos nos textos do próprio autor.

Um desses autores da Sociologia Relacional atual influenciado por Simmel é Christian Papilloud, da Universidade de Halle, Alemanha. Para Papilloud, "relativismo é um relacionismo. A sociologia de Simmel é relativista, não no sentido comum ligado ao termo relativismo (tudo é relativo), mas no sentido de que a realidade social é feita de relações" (PAPILLOUD, 2018, p. 202). Ele encontra, ademais, três estágios desse relacionismo na evolução dos trabalhos do autor alemão. No início de sua carreira, o relacionismo surge na sua análise de processos de atração e repulsão entre atores sociais, influenciado ainda pelos seus estudos kantianos. Em seguida a sociologia começa a tomar forma em Simmel através do desenvolvimento de três conceitos fundamentais em sua teoria social, os conceitos de interação [*Wechselwirkung*], de sociação [*Vergesellchaftung*] e de troca (*Tausch*). Tudo isso irá culminar no terceiro estágio, já perto do fim da sua vida, no qual o autor irá desenvolver sua *Lebensphilosophie*, numa passagem do social para o metafísico. "Essa virada da sociologia relacional para a filosofia da vida é frequentemente atribuída à influência de Henri Bergson nos escritos de Simmel, particularmente a concepção de Bergson do tempo como duração" (Ibidem, p. 202).

Apesar da fama de assistemático e fragmentário, fruto em parte por sua própria linguagem e temática, mas principalmente por sua recepção fragmentária fora da Alemanha, Simmel tinha método: um método dialético. Como afirmam os pesquisadores britânicos da Universidade de Staffordshire, Henry Schermer e David Jary, "consideramos Simmel como buscando continuamente uma filosofia e uma sociologia que explora a unidade dos extremos" (SCHERMER & JARY, 2013, p. 25). O método simmeliano pode ser resumido como o modelo geral da operação de polaridades representando formas de sociação. Todos os âmbitos trabalhados pelo pensador alemão em suas obras, seja a vida, a sociedade ou a cultura, eram

vistos por ele como se movendo entre dos polos irreconciliáveis, numa "Dialética da Inconciliabilidade" (PAPILLOUD, 2018, p. 203). A maneira como os sujeitos lidam com esses paradoxos, as formas desenvolvidas para operarem entre esses polos e as relações que escapam às formas concretas se tornam seus objetos de estudo. A sociologia se converte na ciência que estuda a pluralidade das formas sociais, ou formas de se fazer social, de sociação.

Com esse método e esses pressupostos, o conceito de *Wechselwirkung* é central na teoria de Simmel. Traduzida como interação, o sentido simmeliano se assemelha mais a uma ideia de "tendências recíprocas". É a forma social que a energia vital adquire. Sua operação se dá através da atração e repulsão, que são condições de possibilidade das relações sociais, por ligarem os atores entre si. Dessa interação recíproca de atração ou repulsão um resíduo vai ficando para trás, se solidificando, e é essa materialização que representa a *Vergesellschaftung*, o tornar-se social. Ela coordena as relações concretas, o que se espera e o que é esperado nelas, formalizando as relações sociais, estruturando as interações através dessa geração de expectativas mútuas. A *confiança*, por exemplo, estrutura as relações por possibilitar as ações quando o conhecimento completo do outro, ou seu desconhecimento total, tornariam a interação inviável (MOTA, 2017). A confiança é apresentada como a "hipótese de uma situação intermediária entre saber e não-saber em torno dos seres humanos. Aquele que conhece completamente não precisa *confiar*, aquele que *não* conhece nada não pode racionalmente confiar" (SIMMEL, 1992, p. 393).

Objeto de estudo do sociólogo alemão, as formas de sociação configuram uma espécie de memória social que ordena os diversos conteúdos variáveis. O que diferencia a sociedade moderna das anteriores é a maior capacidade de contenção de conteúdos que as formas passam a ter. Nesse contexto, o dinheiro surge como o vaso perfeito para essa função. Esses conteúdos estão em constante mudança e as formas servem como cristalizações momentâneas deles. A relação entre forma e conteúdo, forma e vida com a *Lebensphilosophie*, é central para a sociologia relacional simmeliana e, diante disso, a forma mais pura e desenvolvida da *Wechselwirkung* é a troca. A troca [*Tausch*] representa a interação em movimento e evidencia o caráter dual das interações enquanto trocas, pois até mesmo a passividade é interação. Já a *Vergesellschaftung* é um momento distinto da *Wechselwirkung*. A "sociação é o crescimento quantitativo dos relacionamentos sociais como formas sociais", enquanto "a troca é as relações entre essas formas sociais levando a algo mais que as próprias relações – a uma sociedade" (PAPILLOUD, 2018, p. 205). A concretização das relações sociais, a *Vergesellschaftung*, é, portanto, o objeto próprio da sociologia. Os atores, os grupos ou a sociedade como o conjunto dessas relações são apenas perspectivas investigativas. Entender e explicar os tipos de relações

a partir de cada perspectiva é a tarefa do sociólogo. Nessa explicação entram os diversos tipos sociais estudados por Simmel, os quais não representam o melhor exemplar de cada relação, mas "a maneira em que relações sociais específicas são desenvolvidas em contextos específicos correspondentes" (Ibidem, p. 205-206). O particular, o tipo, explica a lógica do todo. No exemplo do *blasé*, um indivíduo caracterizado por uma alta impessoalidade, mas que promove para si uma subjetividade altamente pessoal, fruto direto da rápida mudança de estímulos contrastantes nos nervos, esse tipo social explica a lógica da vida social nos grandes espaços urbanos modernos.

Voltando ao método simmeliano, além da "Dialética do Inconciliável", e o que há de propriamente relacional nele, temos o abandono da busca por leis sociais em favor da diversidade de relações e de uma ontologia processual, na qual a realidade é pensada como em constante mudança, sendo a fixidez o fenômeno que se sobressai e que, portanto, deve ser investigado. Ademais, Simmel se encontrava na Alemanha no contexto acadêmico do método *Verstehen* dos neokantianos, com a diferença que no berlinense compreender estava ligado à criação de hipóteses mais que uma espécie de introspecção.

> Como um método, a sociologia compreensiva de Simmel tem, portanto, dois estágios complementares: investigar os fenômenos relacionais desde suas condições de possibilidade em diante; investigar o relacionamento entre formas e conteúdos, usando o exemplo de fenômenos relacionais típicos (Ibidem, p. 207).

O objetivo do método simmeliano era, enfim, analisar a relação entre as formas e os processos que as geraram. A objetividade era buscada através de um distanciamento, aproximando-se da ideia de outro neokantiano, Hans Vaihinger (1925), de pensar os fenômenos como ficções, *como se* eles se comportassem de tal maneira, independentemente da posição valorativa do pesquisador sobre o fenômeno estudado. O método "como se" [*als ob*] visava garantir distanciamento e generalidade e servia como instrumento complementar de sua sociologia compreensiva.

Outra socióloga relacional influenciada por Simmel, Natália Cantó-Milá, da Universidade Aberta da Catalunha, considera a sociologia relacional simmeliana como fundamentalmente uma tentativa de superar as dicotomias agência e estrutura, além do individualismo e holismo metodológicos.

> Na virada do século XX, Simmel já reivindicava que o objeto da sociologia não poderia ser o indivíduo ou o todo societal, mas o que torna a sociedade e os indivíduos possíveis: as relações sociais e, particularmente, relações sociais que se cristalizam em 'formas de sociação' mais duráveis (CANTÓ-MILÁ, 2018, p. 217).

Através dessa dessubstancialização no relacionismo do pensador alemão, a sociologia se torna a ciência do "*in between*", daquilo que liga indivíduos entre si, grupos entre si, indivíduos e grupos etc.

2.3 SIMMEL E A TEORIA SOCIAL

Entre esses novos expoentes da sociologia relacional contemporânea influenciados por Simmel e que, em retorno, nos legaram uma nova forma de interpretar os escritos do sociólogo berlinense, o que mais vem se destacando é o sociólogo finlandês Olli Pyyhtinen, "autor de um dos mais instigantes livros sobre Simmel escritos no século XXI" (WAIZBORT, 2015, p. 11). Pyyhtinen publicou em 2010 sua interpretação relacional da obra de Georg Simmel, intitulada "Simmel e o social". Sua preocupação nesse trabalho foi compreender o que esse conceito básico para qualquer sociologia, tomado como pressuposto em análises nas mais diversas temáticas, significou para o sociólogo alemão e, principalmente, como a visão desse clássico da disciplina pode contribuir para a teoria social do nosso tempo. Um destaque do trabalho de Pyyhtinen, além desse presentismo, que é a aplicação renovada de teorias passadas para o presente, é a compreensão de que não se pode entender a sociologia simmeliana sem ter uma boa noção da sua filosofia, em particular da sua *Lebensphilosophie*. Essa compreensão nos ajuda a analisar o que significa definir o social como algo composto por processos e relações, defendido por Simmel e de extrema relevância para os dias atuais. A sociologia de Simmel é, como temos visto até aqui, uma sociologia do devir, naturalmente antissubstancialista. Uma sociologia substancialista, por sua vez, geralmente pende para um dos lados do clássico dualismo indivíduo e sociedade. Seria aquela sociologia que vê o mundo social ou como um conjunto de indivíduos independentes ou como composto por estruturas e sistemas com realidade separada desses indivíduos. Contra isso e para resolver esse dualismo, Simmel propôs essa sociologia processualista e relacional, cujo conceito chave é a *reciprocidade*

(*Wechselwirkung*) e o principal tema é a *sociação* ou *societalização* (*Vergesellschaftung*), forma verbalizada do substantivo "sociedade" (*Gesellschaft*), já visando denotar uma ideia de processo. "A verbalização expressa melhor a natureza dinâmica da sociedade" (PYYHTINEN, 2010, p. 07).

O relativismo simmeliano visava enfrentar as consequências do "mau relativismo"[2], que se manifesta em subjetivismo e ceticismo. Ademais, ele acreditava que uma teoria relativista, ou relacional, levando em conta a mutabilidade dos fenômenos no tempo e no espaço, sempre os pensando como processos, teria uma autoproteção contra falseabilidades ou refutações, posto que é naturalmente menos pretensiosa que as outras. "Somente o princípio relativista do conhecimento não exige para si mesmo alguma contradição consigo mesmo: por isso, ele não será destruído, pois ele também tem apenas uma validade relativa" (SIMMEL, 1989, p. 117). Ou seja, uma teoria é falseada quando vai de encontro a seus princípios fundamentais, normalmente absolutos, fundacionais ou substanciais; no caso do relativismo simmeliano, como esses princípios mesmos são relativos, isto é, cambiáveis, provisórios, ou ficções, uma contradição com eles não torna as evidências ou as análises de um fenômeno automaticamente falsas.

A premissa do trabalho de Pyyhtinen é que o social aparece como já dado de antemão na sociologia contemporânea, quando na realidade deveria ser o ponto de partida nos estudos de uma teoria social. "O social é tratado como uma variável explicativa estável que é externa aos objetos estudados" (PYYHTINEN, 2010, p. 22). No entanto, é necessária uma teoria social que analise em que consiste esse conceito-chave para as ciências sociais, ou ficaremos no vazio de explicar tudo por "causas sociais" sem sabermos o que isso significa. Historicamente, o social foi subsumido pela "sociedade nacional", e tudo se explicaria como efeitos intrínsecos a uma abstrata "sociedade brasileira", por exemplo. Esta sociedade seria um container, no qual tudo aquilo que não é "natural", no sentido físico-biológico, ficaria contido. Um dos pontos fundamentais para a contribuição de Simmel no estudo do social é justamente questionar o papel da "sociedade" como objeto próprio da sociologia. Para o autor alemão, sociedade é um nome para a soma de interações. A questão, então, se desloca para o que gera unidade nesse conjunto chamado sociedade. Daí a importância da relação entre forma e conteúdo, conteúdos psicossociais e tipos de conexões intersubjetivas. As formas sob as quais estão submetidas as

[2] Segundo o sociólogo francês Raymond Boudon (2008, p. 03), "o bom relativismo chamou a atenção para o fato que as representações, as normas e os valores variam segundo os meios sociais, as culturas e as épocas. O mau conclui disso que as representações, as normas e os valores são desprovidos de fundamento".

interações sociais se tornam aquilo que é propriamente social. Sociedade equivaleria a formas de reciprocidade, nas quais se dão as interações, um produto, portanto, das relações sociais. Sem interação não haveria sociedade. Não seria tampouco a normatividade que geraria a emergência da sociedade, sendo seu papel principal a manutenção do conjunto.

O social, entretanto, permanece, pelos motivos apontados acima, um conceito poroso, sobre o qual é mais fácil dizer o que não é do que o que é. É um conceito de áreas limítrofes, com já apontava Simmel. Esse é um dos motivos que faz do autor alemão uma fonte adequada para buscar o sentido do social, já que a história de vida dele é também a de um pensador limítrofe e multifacetado. Essas características fazem também com que ele relute, de certa forma, em expor sua própria posição filosófica, pois estava sempre buscando analisar as relações entre as coisas por diversos ângulos, visando em cada um deles um aspecto do total. Totalidade, para o autor alemão, não deve ser confundida com absoluto no sentido tradicional, mas como conjunto de conexões relacionais. Na sociologia, isso significa que não se deve ter por objeto nem indivíduos isolados, nem uma sociedade que os conteria.

> O social corresponde a relações entre indivíduos. Na visão de Simmel, a sociologia deveria ser antes de mais nada e fundamentalmente um estudo de relações e suas formas. O indivíduo mesmo é apenas uma intersecção, uma encruzilhada, 'o lugar em que os fios sociais se enodam' (*der Ort, an dem sich sociale Fäden verknüpfen*). O indivíduo, assim, não é um absoluto, um elemento final, mas um 'ser agregado' (*zusammengesetzte Wesen*), atravessado e nos dado através de uma série específica de relações (PYYHTINEN, 2010, p. 39).

O conceito fundamental para a sociologia, portanto, se torna o de relação: "Efeito recíproco / *Wechselwirkung*, a noção chave da sociologia de Simmel é também a base do seu *relacionismo*" (Ibidem, p. 41). Até mesmo no ato aparentemente unilateral de dar algo a alguém existe intrinsicamente a reciprocidade, como muito bem será exposto nos estudos socioantropológicos sobre a dádiva. Mesmo em nossa percepção das coisas, há uma relatividade relacional: "quanto maior a quantidade de sentidos com os quais um objeto físico se relaciona, mais real aparece para nós" (Ibidem, p. 41). A percepção, dessa forma, não está puramente nas coisas nem em nós, mas na relação mesma, como também demonstrou o filósofo francês Henri Bergson, em sua obra "Matéria e Memória" (2010). A realidade, portanto, para Simmel, é ela mesma relacional, composta de efeitos recíprocos e processos. Nada existe fora de relações.

Até mesmo a ideia de exterior e de interior é relacional, como no exemplo das roupas que usamos, particularmente os óculos para quem os usa, que acabam se tornando parte de nós, não mais um objeto exterior como outros. Com isso em vista, para Simmel, segundo Pyyhtinen (2010, p. 44), "apenas quando a sociedade for dissolvida em relações constitutivas complexas é que a sociologia pode esperar ganhar fundação sólida".

Pensar os fenômenos como processos significa pensá-los como vivos, para o pensador berlinense. Com isso, Simmel participa de uma tradição filosófica que coloca a vida, ou a vitalidade das coisas, em primeiro plano. O pensador alemão, pouco afeito a referências explícitas sobre outros pensadores, escreveu textos sobre três dos maiores representantes da corrente filosófica denominada *vitalista*: Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche e o seu contemporâneo Henri Bergson. Além de uma nova visão da realidade, o vitalismo também pretendia reformar a filosofia, inclusive, ou talvez principalmente, a filosofia de Immanuel Kant, a qual exerceu forte influência em Simmel. Para ele, a substituição dos fins pelos meios, uma característica própria da modernidade, também atingiu a filosofia kantiana. O forte racionalismo presente no positivismo, por exemplo, parece ser um exemplo desse fenômeno. Para o sociólogo alemão, a vida deveria ser buscada como fim absoluto, ficando a razão como um meio para isso. "A extensão da noção de vida ao nível cósmico é o que Simmel absorve de Bergson" (PYYHTINEN, 2010, p. 54). Ele não rejeitava a substituição de conceitos tradicionais da filosofia pela intuição, no sentido bergsoniano de uma possibilidade de acesso pré-intelectual às coisas. Simmel rejeitava sim o acesso direto à vida, e não se utilizou da ideia de evolução como modelo, como fez o filósofo francês.

Semelhante a Bergson, entretanto, a vida em Simmel é retratada como um fluxo pré-individual, como devir, como virtualidade. Há, igualmente, a constatação de que ela só pode ser apreendida indiretamente, através das formas nas quais se solidifica. Um ponto importante nisso é que, ainda nessas formas isoladas, em cada detalhe está presente a totalidade da realidade. Como as coisas não estão soltas, isoladas, tudo se conecta nesse grande fluxo. A vida não se reduz ao indivíduo, mas a vida apenas se manifesta em indivíduos, em vivências ou experiências [*Erlebnissen*]. Vida e vivência precedem a razão. Daí a rejeição a um intelectualismo de matiz kantiana, do qual sofria Émile Durkheim e de onde vinham suas críticas tanto a Simmel quanto a Bergson. Nesse contexto vitalista simmel-bergsoniano, há a ideia de uma consciência "primeira", anterior à razão, que representa um *a priori* de experiências, revisitando a clássica constatação aristotélica de que as coisas passam pelos sentidos antes de chegarem ao intelecto: "é apenas por ter sido primeiro experienciado em vivências que um objeto se torna conhecido" (Ibidem, p. 56).

O que há de originalmente simmeliano aí é o já mencionado conceito-chave de *Wechselwirkung* (reciprocidade ou, mais sociologicamente, *interação*). A vida existe como interações, reside nelas mesmas, não há vida fora delas. É uma Teoria Social que transcende a própria sociologia, possuindo consequências metafísicas, diferenciando Ser e Devir: "a falha em ligar a lacuna entre fluxo e fixidez é precisamente o que Simmel vê como a limitação da filosofia de Bergson" (Ibidem, p. 58). A filosofia bergsoniana depositava tanta ênfase na realidade como fluxo que deixava a ideia de fixidez quase como uma ilusão do intelecto. O pensador alemão pretendeu preencher essa lacuna na vida humana com um tratamento especial à ideia de indivíduo. Para ele, "a vida humana consciente não é mero fluxo absoluto, mas é manifestada na forma limitada, auto-fechada, do indivíduo" (Ibidem, p. 59). Para ser justo com Bergson, ele já via o indivíduo humano como um centro especial de ação no mundo, com a capacidade oferecida pelo intelecto de modificar a matéria, criando artefatos e, como consequência do acúmulo desse conhecimento, a cultura. Simmel partilha dessa ideia do indivíduo como centro, como forma corpórea limitada que cria objetos, tanto materiais como imateriais. "A criação e assimilação de objetos é um ponto de passagem obrigatória para tornar-se sujeito" (Ibidem, p. 59).

Esse acúmulo de objetos materiais e imateriais acaba por transcender a vida dos indivíduos, gerando o que Simmel chamava de "mais-que-vida" [*Mehr-als-Leben*], como veremos posteriormente em mais detalhes. Dessa forma, a vida humana se expressa por formas que independem dos indivíduos criadores. A vida espiritual e cultural, *mais-que-vida*, se une ao fluxo da vida orgânica, capaz apenas de "mais-vida" [*Mehr-Leben*], para formar o que Simmel considerou a vida absoluta, unificação da vida como forma e da vida como fluxo, numa síntese ainda pré-analítica. Um conceito chave para esses tipos de vida é o de fronteira [*Grenze*]. Afinal, apenas se pode ser "mais-que-algo" quando se tem um ponto a transcender. Esse ponto é justamente uma fronteira. Essa transgressão, no entanto, não elimina as fronteiras, pois ao ultrapassá-las, criamos outras. Na vida absoluta, combinação da vida social e da vida individual no sentido metafísico, a transcendência é, portanto, imanente. Na reforma da filosofia pretendida por Simmel, isso significa que pensamento e filosofia também devem ser vistos como processos, ao invés de pertencentes a sistemas fechados. O pensamento é vivo, criador, e a filosofia se distingue das outras disciplinas por ter a si mesma como primeiro problema. Se as fronteiras fossem fixas, não haveria incertezas e nada seria problemático. De fato, fronteiras fixas seriam invisíveis para um observador, pois para serem vistas como tais, seria necessária a possibilidade de haver algo além e, por consequência, de ultrapassá-las. É o paradoxo do ilimitado que limita.

Portanto, como a vida é processo, toda filosofia deve ser uma *Lebensphilosophie*. As entidades devem deixar de ser pensadas como substâncias e serem substituídas por eventos (momentos, em Bergson), enfatizando a ideia de processo. Na teoria social, Simmel operou a transformação da Sociedade [*Gesellschaft*] em Sociação [*Vergesellschaftung*], o processo de tornar social. Tanto a matéria, no campo das ciências físicas, quanto a sociedade, nas ciências sociais, não são produtos finalizados, mas esses eventos. Segundo Pyyhtinen (2010, p. 71), "ele não considera a sociedade nem como entidade com propriedades próprias, nem como mero nome para um agregado de indivíduos", como um nominalista. Simmel chama sua posição de realístico-dinâmica [*realistisch-dynamisch*]. É uma ontologia cujo insight parte de uma teoria social, se expandindo para toda realidade, pois, "dado que a matéria só pode ser relacional, pode-se argumentar que as relações entre corpos materiais são *sociais*" (Ibidem, p. 72). O social, dessa forma, acontece, não *é*. É uma virtualidade que se atualiza nas relações. Parte de sua complexidade está em que o social não pode ser programado, pois perderia a "surpresa" e deixaria de ser um evento. Essa complexidade tem como consequência a ausência de leis sociais, posto que não se comporta como uma simples causalidade. Nas interações, as causas frequentemente se tornam ou se confundem com os efeitos, e vice-versa. Um não pode ser reduzido ao outro.

O social tampouco pode ser visto apenas como uma atividade, como aparece muitas vezes nas teorias da ação desde Max Weber. Para Simmel, ele também se apresenta na passividade. A "passividade é, portanto, um elemento 'positivo' da *Wechselwirkung*, não meramente uma contraparte negativa de um efeito. Por isso *Wechselwirkung* nem sempre pode ser traduzido simplesmente como 'interação'" (Ibidem, p. 76). Podemos também pensar que não interagir é já interagir. A ideia de evento remove a centralidade do ator como fonte da ação e dos indivíduos como pontos do processo social. A realidade é uma teia de relações entre os polos individuais, com a causalidade caminhando em linha, enquanto a *Wechselwirkung* anda em círculos. Isso faz com que até mesmo a reação ou a passividade de uma plateia entre nessa reciprocidade, por exemplo.

É importante enfatizar um ponto já mencionado como crítica de Simmel à filosofia de Bergson, qual seja, o risco de esquecer o fixo ao superestimar o fluido. Para o pensador alemão, o social não é um absoluto tornar-se, mas solidifica-se, fundamentalmente se objetificando em instituições. Assim, pode ser considerado ao mesmo tempo um "tornado forma" [*werdende Form*] e um "formado tornar-se" [*geformtes Werden*]. "Formas institucionalizadas são caracterizadas por relativa permanência e independência do individual" (Ibidem, p. 80). De fato, é raro que nenhuma relação social possua alguma durabilidade, sendo um caso extremo de

durabilidade mínima uma piscadela, por exemplo. Um estranho piscando para outro na rua é uma relação social que geralmente desaparece após o evento. A estabilização do social se dá através da objetificação das formas, as quais, após emergirem, se tornam independentes dos indivíduos. Um desses processos de estabilização se dá na passagem de funções práticas, como o conhecimento, a linguagem, para formas autônomas, fins em si mesmos, como a ciência e a poesia, respectivamente. A economia é um caso especial, posto que passou de uma das práticas mais básicas, a troca, para a forma institucionalizada mais independente de todas.

Dessa divisão entre fluxo vital e forma estável Pyyhtinen (2010), com ajuda de Scott Lash (2005), chega a duas noções distintas do social em Simmel: uma ligada à vida; outra na direção da negação da vida. A primeira, parte de uma interação pré-social, "uma intersubjetividade primária e até mesmo primordial" (LASH, 2005, p. 10). Como a vida é fluxo, tudo que representa uma parada é contrário a ela, como as formas autônomas, que, ademais, são secundárias, derivadas das interações entre os indivíduos. "Simmel descreve as formas como atualidade, superfície, atemporalidade e impotência, em contraste com a vida, a qual ele dá os epítetos de potencialidade, corrente interna, temporalidade e força" (PYYHTINEN, 2010, p. 84). A vida sempre busca transcender as formas, escalar suas fronteiras, mas eventualmente acaba criando formas novas a partir das antigas. É um processo dialético, no qual a vida tornada forma gera vida *tornada da forma*, representada no social pelas mudanças culturais, num ciclo sem fim. A sociação [*Vergesellschaftung*] é vida tornando forma, numa atualização das formas sociais institucionalizadas; já processos de mudanças históricas representam a destruição das antigas formas e a criação de novas. A sociologia de Simmel, como se deduz do subtítulo da sua "*Soziologie*" - *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* – dá ênfase especial às formas sociais. Para ele (Ibidem, p. 86), "sociologia é a ciência do típico". Simmel, no entanto, não era (apenas) sociólogo e por isso o ciclo vital do fluxo para as formas sociais, seguido pelo devir histórico que as quebra, é completado no seu pensamento por sua filosofia. "A noção de sociação como devir em forma só nos é útil quando é suplementado com a outra noção central do devir na filosofia da cultura de Simmel, a saber, o devir das formas designado pela transformação histórica das formas" (Ibidem, p. 87). O vitalismo simmeliano salienta que a atualização do social pela sociação não o exaure. Tampouco, vale ressaltar, se trata de uma relação causal. Causas e efeitos não importam nessa relação, mas sim o evento da atualização da forma.

Baseado no que vimos até agora, Pyyhtinen chega à definição mais básica do social em Simmel, como a "associação processual de indivíduos" (Ibidem, p. 89). O social não apenas elimina um atomismo de indivíduos ao colocar o "*in between*" como base da sociedade, como

também considera as estruturas sociais já estabilizadas como parte da interação, principalmente quando considera as formações sociais objetificadas e suas determinações quantitativas. O tipo de "atuação" das estruturas sociais irá variar de acordo com a quantidade de indivíduos envolvidos. Para entender isso, o sociólogo alemão desenvolve uma "aritmética social" com as noções de *díade* [*Zweizahl*] e *tríade* [*Dreizahl*]. Segundo o sociólogo finlandês (Ibidem, p. 90), "Simmel argumenta que, sociologicamente, as diferenças típicas entre todas as constelações sociais podem ser apresentadas olhando as diferenças entre as formações de dois elementos e o 'terceiro' [*der Dritte*]". As formações mais simples de interação social ocorrem entre dois elementos (dois seres humanos, por exemplo). Nem mesmo a solidão foge a essa regra. Ela é, na realidade, secundária em relação à díade, pois é a presença das relações sociais mais sua remoção[3]. "No estar-só, a influência dos outros é apenas cortada e sua presença é transformada de atual em 'ideal'" (Ibidem, p. 90). Existência é coexistência.

Há evidências que o filósofo alemão Martin Heidegger teve contato com a obra de Simmel[4] e esse aspecto da existência como coexistência pode ter sido fundamental para sua ideia de "Ser-com" [*Mitdasein*] como "condição ontológica básica da existência humana" (Ibidem, p. 91). Sob essa premissa ontológica, a sociologia se torna, portanto, "a investigação das condições e formas de ser junto com outros" (Ibidem, p. 92). O autor finlandês usa uma diferenciação nas interpretações desse Ser-com que separa filosofias transcendentalistas, que veem o outro como um "eu estranho" e filosofias dialógicas, nas quais o outro é um "tu", concreto, não mais alienado. O pensamento simmeliano se encaixa nessa última corrente, pois seu *Ser-com-outro* é um *Ser-com-tu* (ou *Ser-contigo*, em bom português). O "tu" é específico, singular e ao mesmo tempo tipificado, como categoria ou posição social. Há uma igualdade ontológica entre o "eu" e o "tu" através da certeza ontológica do "fato do tu", que é uma experiência primária, imediata. Além da quantidade de participantes, a *distância* tem também relevância na teoria social simmeliana. A distância, não apenas espacial, mas psicológica, torna-se a principal dimensão do social. É por conta dela que o Ser-com não se torna apenas um Ser como substância comum. O "tu", o nosso mais próximo, é também a entidade mais independente de nós em todo o cosmo. Por essa distância ontológica, "enquanto estar só é um mero modo deficiente de Ser-com, em alguma medida somos solitários mesmo quando estamos com outros" (Ibidem, p. 94). É o abismo metafísico entre nós que faz das nossas relações um

[3] Essa definição do "estar só" se assemelha ao que Bergson pensa sobre a ideia do não-Ser e das afirmações negativas em geral. Elas pressupõem a coisa e o ato mental de sua remoção.
[4] Seu mentor Edmund Husserl era amigo e correspondente do berlinense, além de haver relatos do filósofo Hans Georg Gadamer sobre elogios a Simmel proferidos por Heidegger já em 1923 (PYYHTINEN, 2010).

problema fundamental. Daí a pergunta kantiana no primeiro capítulo da *Soziologie* de Simmel: Como a sociedade é possível [*Wie ist Gesellschaft möglich*]? Kant fez essa questão sobre a natureza e nossa capacidade de conhecê-la. Entretanto, diferente da natureza, que para o filósofo de Königsberg é sintetizada por um sujeito, o social é "sintético-ativo", ou seja, não depende de um terceiro observador para operar a síntese. Nesse caso, os elementos se determinam mutuamente, numa mútua causação dialógica entre o "eu" e o "tu".

Essa síntese ativa determina as condições de percepção entre sujeitos. A primeira dessas determinações é a tipificada, na qual a combinação de distintos tipos sociais em um único "tu" forma sua individualidade. A disponibilidade dos diferentes tipos numa mesma sociedade e sua manifestação no "tu" faz com que a percepção do outro seja experienciada como a de um coabitante do mesmo mundo compartilhado, diminuindo a sensação de estranhamento. A segunda condição de percepção entre sujeitos se fundamenta no fato de que o "tu" não se limita aos tipos, não é mero produto social. Para Simmel (1992, p. 53), "o *a priori* da vida social empírica é que a vida não é completamente social". Esse elemento não-social do indivíduo é o que possibilita sua autodeterminação e personalidade própria. A terceira condição de percepção entre sujeitos na relação eu-tu se configura pela harmonia do propriamente social e do puramente individual, "a relação do indivíduo com a sociedade como um todo social autossustentado" (PYYHTINEN, 2010, p. 96). Assim, continua Pyyhtinen (Ibidem), "quando considerado do ponto de vista do indivíduo, o nexo causal que produz a rede externa da sociedade é transformado em um comprometimento, uma convicção e um sentimento de propósito (por exemplo, como expresso na 'vocação')". Isso representa a transposição da individualidade do indivíduo na estrutura social geral, tornando-o também indivíduo-para-os-outros.

Diferente do que pensava Émile Durkheim, para Simmel, a simples contiguidade não faz um fenômeno automaticamente social, como, por exemplo, o número de pessoas se suicidando por ano, mas o que liga as configurações sociais é a conexão através de práticas comuns, o estar propriamente juntos [*Miteinander*]. Simmel considera, reiteramos, a existência do social fora das simples consciências individuais, no "espaço entre" os indivíduos. Esse espaço é conceitual, não é um lugar, mas um "através" localizado nos dois elementos como função. "O social é nada além do que, num sentido espacial, se dá entre os elementos interativos, no não-lugar do intermediário [*in-between*]" (Ibidem, p. 99). A conceitualização funcional do intermediário está ligada a dessubstancialização presente na teoria simmeliana. É função no sentido matemático de relação entre elementos. A própria noção de espaço em Simmel parece se assemelhar à de Henri Bergson, ou seja, a de que não existe espaço absoluto, mas apenas

uma projeção mental sob as interconexões entre as coisas. Por isso, da mesma forma que não existe espaço absoluto, não existe interação social absoluta, mas apenas realizada em formas concretas. A sociologia é fundamentalmente o estudo dessas formas concretas.

As relações mais básicas nas quais se concretizam essas formas são entre o "eu" e o "tu", como vimos. No mais das vezes, entretanto, paira uma terceira pessoa que marca o exterior da relação. O "estrangeiro" retratado na clássica *Exkurs* de Simmel é um tipo social que ressalta a fronteira entre o interior e o exterior do grupo. Isso se reflete no caráter objetivo que o estrangeiro carrega em relação aos nativos. Ele é quase um *terceiro* encarnado em indivíduo. Frequentemente, no entanto, a terceira pessoa é formada pelo todo supraindividual, é a relação da forma básica eu-tu (a díade) com a fonte de objetividade dela própria. "Através da sociológica da díade e da tríade, Simmel é capaz de dar conta de que maneira o social como uma 'coisa', tanto coletiva quanto objetiva, *emerge*" (Ibidem, p. 103). A tríade, formada pela díade mais um terceiro oculto, dissolve a individualidade dos membros. Como um mediador imparcial, isto é, objetivo, o terceiro torna a tríade menos conflituosa, menos subjetiva. É a determinação mútua entre interação e sociedade, pois "a possibilidade da díade é condicionada pelo terceiro e as ações do terceiro, por sua vez, sempre pressupõem a díade" (Ibidem, p. 105). Ou seja, a interação precisa da sociedade para funcionar e a sociedade precisa das interações para se realizar ou se atualizar.

Disso se conclui que, apesar da díade ser a mais básica forma de sociação, com o desenvolvimento de interações mais complexas, se exige a intercessão de um terceiro "elemento", ainda que seja oculto ou excluído. O grande exemplo de díade com um terceiro excluído são as relações íntimas. Nelas há um limite numérico subentendido em dois elementos e a deliberada exclusão de todo o resto. Já o maior exemplo de interferência do terceiro na díade é a morte. Ela é um terceiro que interrompe e elimina a ligação e os laços da díade; esta termina com o fim de um de seus elementos. Por outro lado, em relações de tríade, mais complexas e objetivas, como as vividas nas metrópoles, nos é oferecida certa imortalidade, posto que as relações sociais entre o conjunto dos membros não são destruídas pela morte de um deles. Essa característica faz com que a influência da metrópole, por exemplo, sobreviva à morte dos seus indivíduos ilustres, como mostrou Simmel no ensaio "*Die Großstädte und das Geistesleben*", de 1903. O mesmo não acontece nas pequenas cidades e nem nas relações diádicas. "Para sua vida, 'a díade precisa de dois, mas para sua morte, apenas um'" (Ibidem, p. 106). A morte é um terceiro sempre presente; é imanente à própria vida.

As ideias de díade e tríade em Simmel possuem forte ligação com uma ontologia do sujeito como "Ser-com", que será desenvolvida, como vimos, por Martin Heidegger. Na díade,

o Ser-com é imanente aos indivíduos relacionados, enquanto na tríade ele toma uma forma autossustentável. O que há de comum entre essas duas formas de sociação é a determinação quantitativa dos elementos. A díade possui uma determinação quantitativa negativa, ao determinar um limite numérico de elementos. Já a tríade exibe uma determinação quantitativa positiva graças a emergência da transcendência trazida pelo terceiro. "Terceiros, como o estrangeiro, o pobre e o inimigo, todos importam qualidades para formações sociais que não surgem dessas mesmas formações" (Ibidem, p. 108). De fato, é o terceiro que traz o elemento propriamente social à díade, conectando-a ao todo de estruturas e instituições. Por isso, o grande paradoxo da díade é o de ser já tríade, com o terceiro excluído. "Para a díade ser possível, o intermediário deve, ao mesmo tempo, ser incluído (para haver um eu *e/com* tu) e excluído como terceiro (para haver dois e apenas dois)" (Ibidem, p. 109). Esse ocultamento do terceiro torna a díade uma "não-relação", no sentido de não problemática e, portanto, irrefletida. Ela só é evidenciada como relação se a mediação falha e, assim, se expõe e se revela.

Como vimos na interação da díade, o Ser-com é impedido de se unir completamente ao outro pela separação ontológica limitada pela morte. Portanto, nessa como em outras relações a separação é um pressuposto. Só podemos relacionar duas coisas se elas estiverem em princípio separadas. Na natureza, no entanto, a separação é um ato mental. Na nossa percepção imediata, como afirmava Bergson (2010), as coisas estão interconectadas de uma maneira que seria arbitrária qualquer separação radical. Da mesma forma, o filósofo parisiense considerava a realidade como movimento e o ser humano o único capaz de transformar movimento em forma permanente, por uma síntese mental. Sob esta influência, Simmel dedicou vários artigos àqueles objetos que servem para interconectar aquilo que foi por nós separado, como o caminho, a ponte e a porta. A porta, por exemplo, representa os dois lados de um mesmo ato, ela fecha, limitando, e abre, ligando. Mas entre todos os objetos estudados pelo pensador alemão, a nenhum outro foi dedicado tantas páginas e dado tanta importância como ao *dinheiro*. O dinheiro é o "objeto relacional por excelência. [...] Símbolo último da relatividade de todo Ser" (PYYHTINEN, p. 119). O dinheiro é o mediador, o "terceiro" por excelência, fonte de objetividade. "Via dinheiro, o valor se torna 'fato social' objetivo" (Ibidem, p. 120). Ele é praticamente a forma substancial de uma relação, pois os objetos "por si só têm quase nenhum significado para o indivíduo singular, mas apenas um sentido nas relações entre pessoas e grupos de pessoas que estão cristalizados neles" (SIMMEL, 1989, p. 136). Ainda nesse aspecto o dinheiro se destaca dos outros objetos, posto que é uma ideia abstrata e uma relação mais que propriamente um objeto. Ele é todos os objetos e nenhum ao mesmo tempo, por isso é neutro. Daí a confiança necessária à economia monetária e no dinheiro como mero geral de trocas. No processo histórico-social

pelo qual passou o dinheiro se vê claramente essa transformação de objeto em ideia. No início, ele estava intimamente ligado a substâncias particulares e seus valores, como o ouro e a prata. Com o tempo, ocorreu a dissolução dessas substâncias em funções. Disso se passa para o fato de o valor não estar "no que o dinheiro é, mas para qual finalidade ele serve" (Ibidem, p. 251).

É inegável esse processo "natural" pelo qual o dinheiro passou, de metais preciosos ao dinheiro eletrônico que vemos ganhar força cada vez maior com o surgimento das chamadas criptomoedas. No entanto, Simmel alerta que o dinheiro nunca está completamente sem lastro, mas segue se adaptando a qualquer "sólido" como um fluído. Também, como um "motor imovido" da economia, o dinheiro deve permanecer com certa estabilidade, para não perder sua característica de medida objetiva. A falha nesse ponto se observa em sociedades nas quais a inflação, por exemplo, retirou esse papel da moeda, trazendo o retorno de práticas "primitivas" de trocas, com fortes consequências práticas. Nossa existência é primariamente o Ser-com, por isso somos definidos pelas relações que temos. Sendo o dinheiro praticamente a relação incarnada, ele se torna um forte determinante dos indivíduos, na modernidade. "Sem dinheiro, não seríamos os sujeitos que somos" (PYYHTINEN, 2010, p. 124). O sociólogo finlandês afirma que, "para Simmel, um sujeito não é algo que existe somente por e em si mesmo. Ao contrário, é um produto de relações com múltiplos outros, tanto sujeitos quanto objetos" (Ibidem, p. 127). Sujeitos e objetos emergem de uma mútua determinação e o sujeito se forma produzindo objetos e, como efeito disso, um mundo histórico-cultural.

A cultura situa os conteúdos da vida entre sujeitos e objetos, na relação entre eles. Os objetos, ou as coisas, segundo o pensamento do sociólogo alemão, possuem uma dupla natureza: eles são construídos por humanos, mas têm realidade objetiva, a qual por sua vez tem influência sobre nós. O aumento da importância do papel do dinheiro e dos objetos materiais em geral em nossa existência, no entanto, não chega sem efeitos perigosos. Um dos mais alertados por Simmel em seus escritos é que a sobrevaloração dos meios sobre os fins é uma das consequências desse aumento no número e na importância dos objetos na nossa vida. O corolário é que as coisas acabam por perder o valor que possuiriam em si mesmas. Essa é uma das causas da tragédia da cultura frequentemente referida por Simmel. Ela representa a separação cada vez maior entre cultura subjetiva e cultura objetiva, através da alienação dos objetos e seus propósitos.

Na ontologia simmeliana não existem átomos isolados, a relação possui primazia frente a seus elementos, as entidades não preexistem as relações. O fato é que, para Simmel, só conhecemos entidades *em relações*. No entanto, há também o externo dessas relações, o elemento desconectado, o *indivíduo*. Mais uma vez o ponto definidor dessa fronteira entre a

relação e a transcendência é a morte. A morte é algo pelo qual o indivíduo tem de passar inevitavelmente sozinho. "Morrer é a possibilidade mais própria, não-relacional, de uma existência" (Ibidem, p. 134). Daí a centralidade da ideia de indivíduo em Simmel para compreender os limites de do social e do relacional.

2.4 O INDIVÍDUO SIMMELIANO

O problema do indivíduo, do individualismo e da individualidade perpassa toda a carreira do pensador alemão desde sua primeira obra sociológica, *Über soziale Differenzierung*, de 1890. Então, Simmel via o "indivíduo como intersecção de círculos sociais" e a "individualidade resultante de um conjunto de relações que é específico em cada indivíduo. [...] o indivíduo *é* suas relações" (Ibidem, p. 135 e 140). Entre o puramente social, relacional, e o puramente único, se desenha uma natureza dualista nos seres humanos. "Para Simmel, o indivíduo é, em última instância, um *conceito síntese*" (Ibidem, p. 142). Ele utiliza no seu método dualismos para ressaltar características aparentemente contraditórias presentes em um mesmo fenômeno. Essa separação, entretanto, não se apresenta de forma pura na realidade. Sob esse aspecto, o indivíduo representa a realização dessas determinações dicotômicas, no caso em particular, do social e do que o transcende. Nesse aspecto, o indivíduo é um "terceiro" que reconcilia a dualidade. Ele é relação e além da relação. Em mais uma sintonia com o pensamento de Henri Bergson, o sociólogo alemão via essa união das dualidades na unidade do indivíduo, na formação da sua identidade, que é seu passado se estendendo ao seu presente. A totalidade do indivíduo é, por isso, sempre um "ainda não" se atualizando. Sem passado, não há identidade. "Quando uma vida se torna a vida do indivíduo, seus processos se tornam 'mais conscientes e espirituais' e recebem um novo centro: o eu individual" (Ibidem, p. 147). Os tipos individuais catalogados por Simmel ajudam a conectar analiticamente o indivíduo-relação próprio da sociologia com esse indivíduo-todo mais filosófico. Os conceitos gerais, aplicáveis a cada caso particular são diferentes do tipo, apenas exemplificado no indivíduo.

Sociologicamente, o indivíduo é formado por diversos tipos. Filosoficamente, o indivíduo é aquilo que não é típico. Por exemplo, sociologicamente Arthur Schopenhauer foi um filósofo alemão, misantropo e solitário. Esses tipos podem ser aplicados a qualquer indivíduo que se encaixe neles. Entretanto, filosoficamente, Schopenhauer foi o autor de "*Die*

Welt als Wille und Vorstellung", sendo assim, único. "Todas as qualidades individuais são tipicidades; é 'apenas a totalidade do ser humano' como um processo vital único, não-repetível, que é 'única'" (Ibidem, p. 149). O "tipo" filosófico é o nosso mais próprio, no entanto, apenas idealmente, atualizado em nossas atitudes. Somos tipos sociais, mas também "tipos próprios" fragmentados. "Enquanto o tipo social é feito típico pelo fato de ser *distribuído*, o que faz nosso próprio tipo típico é sua natureza *ideal*. [...] aquilo que é típico de um indivíduo em sua existência singular" (Ibidem, p. 150). Nesse sentido, a ideia de gênio está ligada a uma personalidade que cria um estilo próprio, cuja tipicidade reside nas obras. A partir disso, Simmel desenvolve a ideia de uma "lei individual", uma espécie de dever moral específico a um indivíduo em contraponto ao dever moral geral apresentado por Kant. "A noção de uma lei individual representa uma doutrina de uma ética 'vitalizada' e 'individualizada'" (Ibidem, p. 152).

A individualidade no sentido propriamente sociológico, seja ela uma individualidade de unicidade ou de diferença, é fundamentalmente negativa, pois se baseia na comparação com os outros indivíduos e com tipos gerais presentes no grupo social, não trazendo nenhuma qualidade positiva para o indivíduo singular. Essa individualidade sociológica da *Einzelheit* [singularidade] e da *Einzigkeit* [unicidade] se diferencia daquela que se pode dizer propriamente individual, a *Eigenheit* [peculiaridade], a individualidade realmente *pertencente* ao indivíduo. Entretanto, o que torna uma individualidade de fato própria é a morte que, como já mencionamos, pode ser vivenciada apenas individualmente. "Quando um indivíduo morre, experienciamos a perda do tipo próprio de uma pessoa" (Ibidem, p. 154). A morte é uma qualidade intrinsecamente ligada ao indivíduo. Tanto que Simmel pensava, como fará de forma semelhante Heidegger, que a morte não é externa, mas imanente à vida. "Apenas indivíduos são capazes de morrer (Ibidem, p. 157); não-indivíduos, como os animais, que não possuem a consciência da finitude, são mortos. "Onde os indivíduos não se diferenciam, a imortalidade da espécie devora a mortalidade do indivíduo" (SIMMEL, 2010, p. 82). No ser humano, o indivíduo sociológico, cuja unicidade se baseia numa comparação tácita com os outros, se une ao indivíduo da filosofia vitalista simmeliana, no qual a singularidade está para além de similaridades ou diferenças, formando uma espécie de "ser paradoxal". Tudo isso faz, para Simmel, da individualidade o "mais profundo mistério de *nossa* visão de mundo" (apud PYYHTINEN, 2010, p. 162).

Por essas razões, o dualismo fundamental “indivíduo e sociedade” é um ponto de partida privilegiado para compreendermos o uso que Simmel faz dos dualismos e da dinâmica dessas dualidades com sua teoria relacional, particularmente me seu caráter processual. O próprio

indivíduo é um ponto de intersecção de dualidades, inclusive do próprio dualismo “indivíduo e sociedade”, por conter em si elementos sociais, relativos, e uma parte de si que é completamente única, que transcende o social e atinge o absoluto. Mas antes de entrarmos nesse caso específico temos de entender em que consistem os dualismos, quais as razões do seu uso em Simmel, e como esse uso poderia entrar em contradição, ou não, com uma teoria relacional processual.

3 SIMMEL E OS DUALISMOS

> *It was on the moral side, and in my own person, that I learned to recognise the thorough and primitive duality of man*.
>
> R. L. Stevenson,
> "*Dr Jekyll and Mr Hyde*[5]".

Vimos no capítulo anterior a absorção de Simmel pelo movimento teórico da sociologia relacional e como ele se diferencia da maioria dos pesquisadores agrupados aí por sua insistência no uso de dualismos, aparentemente essencialistas, na sua teoria. Cabe agora buscar a natureza dessa utilização e seu papel no pensamento simmeliano. O dualismo será tratado aqui na sua conceituação mais ampla, para apenas no final do trabalho juntar, apenas se necessário, qualquer qualificativo como "de substância", "de propriedade", "relacional" etc. Esse sentido lato é o de "uma doutrina que, num domínio determinado, admite dois princípios irredutíveis. Em metafísica, doutrina que admite dois princípios primeiros e irredutíveis das coisas: a matéria e o espírito" (VIEILLARD-BARON, 2009, p. 107). Uma pesquisa rápida sobre o termo será dominada pela versão contemporânea dessa dicotomia – corpo e mente – nos debates da corrente da filosofia analítica chamada "filosofia da mente". O oposto do dualismo é o monismo, cuja versão materialista se tornou um consenso científico e até definidor de políticas públicas (LAVAZZA e ROBINSON, 2013), doutrina que afirma ser um dos polos o definidor do outro, este reduzido àquele. Na filosofia da mente isso implica, por exemplo, na concepção do pensamento como subproduto do cérebro, como uma de suas funções, da mesma forma que a digestão é a função do estômago. O monismo espiritualista é mais raro de se encontrar, sendo o maior exemplo o idealismo de George Berkeley, cuja noção de matéria coincidia "com nosso próprio espírito" (BERGSON, 2010, p. 03). Os monismos se opõem aos dualismos, mas não necessariamente às dualidades. Podemos, então, entender dualidade como a concepção de um fenômeno composto por dois polos, cujo caráter ontológico ou epistemológico é afirmado pelo dualismo ou negado pelo monismo. Por exemplo, um pensador pode afirmar que a realidade apenas pode ser apreendida em dualidades dicotômicas, mas possui uma natureza única de fato. Seria, então, um monismo ontológico mesclado a um dualismo epistemológico.

[5] STEVENSON, 1993, p. 42.

Na sociologia, a dualidade fundamental é aquela entre o indivíduo e a sociedade, afirmada pelo dualismo, como duas naturezas distintas, ou negada pelo monismo, com um dos polos definindo totalmente a relação. Há também uma terceira via, daqueles que veem a dicotomia como ilusória, dissolvendo a relação em puros processos, puro devir. Essa parece ser a posição de boa parte dos sociólogos relacionais, incluindo o próprio François Dépelteau, citado no capítulo anterior. Daí o problema com o uso de dualismos por Simmel enquanto pensador relacional. A rejeição aos dualismos se dá por sua conexão aparente com um *fundacionismo* (FISH, 2013), com a ideia de que há fundações sólidas para o conhecimento, imutáveis e dadas de antemão, *a priori*. A partir dessa posição, o dualismo aparece como uma visão simplista, como se a realidade se reduzisse a um preto e branco. Entretanto, veremos que, ao menos em Simmel, essa caracterização não se aplica. Nesse autor, o dualismo se encontra no mais alto nível de abstração, não se manifestando de forma pura na realidade. As dualidades estão no centro de toda forma de sociação, sua aplicação empírica frequentemente se dá através de uma conciliação provisória, numa síntese. Ademais, diferentemente dos outros sociólogos dualistas, como Émile Durkheim, Simmel faz um uso não-dicotômico, uma aplicação dialética dos dualismos (SHERMER e JARY, 2013).

Os principais intérpretes de Simmel destacam o papel dos dualismos em seu método. Donald Levine (1971), um dos mais célebres, coloca os dualismos como um dos quatro pressupostos básicos das análises simmelianas, junto com as formas de sociação, o conceito de reciprocidade e de distância social. Para ele (LEVINE, 1971), o dualismo em Simmel significa a coexistência do elemento oposto como condição de existência de um dado elemento, como o belo absoluto, que seria composto do belo relativo mais seu contrário, o feio. As dualidades que compõem os dualismos podem: partir de uma mesma unidade indiferenciada; formar juntas uma síntese ou um meio-termo; aparecer como variações inversas um do outro. Uma das razões do surgimento dessas dualidades vem do fato da existência humana ser permeada por conflitos, tanto internos ao indivíduo, quanto entre este e a sociedade, ou entre grupos sociais. Um desses conflitos irá formar uma das "tragédias simmelianas", a "tragédia sociológica" da tendência que leva o indivíduo à mediocridade na convivência, necessária, em massa, puxando-o para baixo, pois o que iguala uma massa de indivíduos são os mais simples denominadores comuns, as mais rasteiras concepções de mundo. É um fenômeno que coloca em lados opostos a individualidade e a coletividade. A manutenção da individualidade numa sociedade cada vez mais de massa era uma das preocupações que levaram Simmel ao estudo do social.

Frédéric Vandenberghe (2009) coloca como um dos *a priori* constitutivos da vida, em Simmel, a existência de elementos que se complementam sem perder a oposição. Ele ressalta a

negligência com a filosofia de Simmel por seus leitores sociólogos como um dos entraves para melhor compreender esse autor. Analisando a história do pensamento simmeliano, comumente se diferenciam três fases distintas, uma spenceriana, uma neokantiana e uma vitalista. No entanto, diante da evidente intersecção desses pensamentos no autor alemão, é mais apropriado falar em direções principais que divisões rígidas. Fica clara a intersecção dessas linhas de pensamento no dualismo simmeliano. Ele parte de uma origem kantiana, com a centralidade da dualidade entre forma e conteúdo, mas desde cedo se percebe um matiz vitalista, através da inserção do conceito de interação entre esses elementos. Vandenberghe (2009) encontrou três manifestações dos dualismos em Simmel, a saber, uma sintética, uma heurística e uma trágica. Os dualismos sintéticos são centrais na sociologia formal simmeliana, deles se originam as formas sociais, compondo um inventário de polaridades e suas aplicações sintéticas empíricas. Esse inventário de polaridades cria uma espécie de gramática generativa dessas formas sociais, como nas dualidades fundamentais do absoluto e do relativo, do sujeito e do objeto, do masculino e do feminino etc. (SHERMER & JARY, 2013, p. 44).

Os dualismos heurísticos estão ligados à epistemologia relacional de Simmel. Diante da hipercomplexidade da realidade social, os dualismos heurísticos surgem como contraponto aos monismos, que impõem ao real um princípio único. Esse relacionismo em Simmel faz com que cada perspectiva possa contribuir para o entendimento do todo, considerado como mais que a simples soma das partes, contanto que a variável estudada não tenha a pretensão de definir o conjunto sozinha, ainda que cada parte tenha algo do todo em si. Assim surge o pluralismo metodológico simmeliano, considerado por Vandenberghe a ideia mais importante do pensador alemão. Ela consiste em transformar o que seriam primeiros princípios em princípios reguladores, de maneira que a realidade possa ser vista por distintas perspectivas. Dessa maneira, a realidade histórica surge como multidimensional, numa marcha na qual se alternam influências ideais e materiais, coletivas e individuais. Os dualismos trágicos, por sua vez, são os mais fortemente vitalistas e fazem do conflito dos inconciliáveis um princípio cósmico, que abarca toda a realidade para além do social. É a dicotomia fundamental entre vida e forma, entre a fluidez e a fixidez, numa dialética do transcendente no imanente. Na vida social isso se manifesta na mais famosa das tragédias simmelianas, a "tragédia da cultura", da qual trataremos com mais detalhes posteriormente, segundo a qual a cultura subjetiva e a cultura objetiva criam um abismo cada vez maior entre si, gerando alienação progressiva dos indivíduos em relação às suas próprias criações materiais.

Na minha análise dos dualismos em Simmel irei dividi-los em dois blocos, ao invés de três, como fez Vandenberghe, para dar um destaque particular para ao seu caráter metafísico.

Um grupo, composto pelos dualismos sintéticos, serão os dualismos propriamente sociológicos, aqueles cuja síntese se opera nas formas sociais. Farei uma análise dos usos desses dualismos pelo autor alemão, buscando particularmente sua justificativa para essa operação. O outro conjunto de dualismos está ligado aos chamados "trágicos", que carregarão dessa palavra a ideia de uma inevitabilidade imanente. Essa imanência viria da própria natureza tanto do objeto, o mundo, quanto do sujeito, o ser humano. Para auxiliar a demonstrar isso, irei recorrer, no próximo capítulo, à cosmovisão e à antropologia filosófica de Henri Bergson, pela clareza com a qual desenvolveu suas ideias e por sua aproximação pessoal e filosófica com Simmel. Veremos como a filosofia bergsoniana também está repleta de dualismos, particularmente em obras cujo título já é dualista, como "Matéria e Memória". Não cansamos de ver semelhanças entre o pensamento do sociólogo alemão e do filósofo francês, o que torna legítima a tentativa de usar um para ajudar a entender o outro. Quanto aos dualismos heurísticos, por serem parte fundamental do método simmeliano, estarão presentes em ambas as análises, tanto para verificar as sínteses operadas no social, quanto para observar os dualismos inerentes ao mundo e ao ser humano.

3.1 DUALISMOS SOCIOLÓGICOS

Na epistemologia social de Simmel, a centralidade do dualismo indivíduo e sociedade está presente desde sua primeira obra sociológica – "Sobre a diferenciação social: Investigações sociológicas e psicológicas" [*Über Sociale Differenzierung: Sociologische Und Psychologische Untersuchungen*] – publicada em 1890. Essa obra é importante não só pelo seu pioneirismo, mas por conter preocupações que irão percorrer os estudos sociológicos posteriores do pensador berlinense, sendo vários destes estudos reedições daqueles contidos nesse trabalho. No entanto, talvez também por essa razão, essa é certamente a obra sociológica simmeliana menos estudada, não havendo tradução completa dela sequer para a língua inglesa. Uma honrosa exceção é a tradução para o espanhol feita recentemente pelo sociólogo argentino Lionel Lewkow (2017). Mais do que pensar na "evolução" do pensamento social simmeliano ou ver nessa obra os resquícios spencerianos no autor, enxergo nela já os elementos relacionais, processuais, em suma, vitalistas, que irão diferenciar Simmel dos outros mais célebres clássicos da sociologia. Sua primeira tentativa de definir a disciplina no primeiro capítulo dessa obra, com o germe do

seu pluralismo metodológico, evitando os monismos individualistas ou coletivistas, evidencia o desenvolvimento inicial de sua *Lebenssoziologie*. É-nos particularmente interessante essa análise do "jovem Simmel" pela centralidade do dualismo indivíduo e sociedade, nosso foco no quarto capítulo.

O conhecimento humano em geral, para Simmel (2009), tem origem pragmática. Vem da necessidade básica de sobrevivência em um ambiente hostil, evoluindo posteriormente para um fim em si mesmo, que caracteriza a história do pensamento. Por isso é também com um tom pragmático que ele inicia seus estudos sobre a ciência do social. Para ele, ao invés de perdermo-nos em batalhas sobre conceitos já prontos, devemos ir aos problemas mais imediatos. Esses já possuem um nível de complexidade extremamente alto para serem deixados em segundo plano. "A tarefa da sociologia é descrever a forma de conviver dos humanos e encontrar as regras pelas quais o indivíduo, enquanto membro de um grupo, e os grupos uns com os outros se comportam" (SIMMEL, 1989, p. 118). Os efeitos nocivos à ciência que podem advir da priorização de uma busca pela essência do seu objeto antes dos problemas imediatos são o da ocorrência de teorias e afirmações diametralmente opostas, com validade equivalente. Isso já ocorreu, segundo o autor alemão, com a metafisica e a psicologia no passado. Por exemplo, um mesmo fenômeno podia ser explicado por causas materiais ou por causas espirituais, sem essas explicações necessariamente se chocarem, ambas contendo algo de verdade. Emoções, por exemplo, poderiam ser explicadas por movimentos cerebrais ou, por outro lado, movimentos cerebrais serem vistos como efeitos das emoções. Tudo isso vem da extrema amplitude que esses conceitos acabam por possuir, englobando em si diversas nuances ao mesmo tempo. Quando um lado adota esses conceitos, o faz negligenciando diferenças específicas que variam de caso a caso. O que vale para um tipo de fenômeno, não vale necessariamente para explicar o todo da realidade à qual pertence. Segundo Simmel (Ibidem, p. 121), "uma determinada nuance do primeiro enfraquece uma determinada nuance do último". Como exemplo, ele nos descreve a confusão gerada entre a afirmação quantitativa contida numa declaração de renda bruta e a constatação qualitativa de se ter uma renda baixa. A inversão de qualidades por quantidades é uma entre outras manifestações do estado de coisas para o qual a sociologia parecia caminhar no *fin de siècle*.

A complexidade dos fenômenos sociais é o que torna manifesta a fraqueza dessas teorias unilaterais, criticadas por Simmel. Tantas causas e efeitos estão em jogo que a seleção de uma pode ser contraposta pela seleção de outra causa diferente e oposta. "Essa é a razão por que a psicologia não pode alcançar nenhuma lei no sentido das ciências da natureza" (Ibidem, p. 122-123). A psicologia, a metafisica e a sociologia podem não ser conhecimentos exatos, no sentido

exigido para as ciências da natureza, mas "ainda são precursores desse" (Ibidem, p. 123) conhecimento. Eles se aproximam da verdade sob seus diversos pontos de vista. Portanto, a sociologia, como a metafisica e a psicologia, tem de ter como princípio o fato de que cada fenômeno estudado tem uma diversidade de causas trabalhando simultaneamente. Isso se observa melhor quanto mais complexo é o fenômeno, e aí também será onde os erros das teorias, cujas causas "próprias" creem definitivas, se tornam mais evidentes. Por isso, para Simmel, não se pode falar em leis sociais, principalmente para o todo social. Isso porque, vale ressaltar, uma regra que funciona em um elemento não funciona necessariamente no todo. Esse alerta vale até mesmo para o fenômeno da diferenciação social, ao qual o pensador alemão particularmente se dedica em sua primeira obra sociológica. Ela "emerge dos efeitos de forças elementares reais" (Ibidem, p. 125).

Outra objeção epistemológica contra a sociologia da época estava na própria definição de sociedade. Para uma ciência do social, segundo Simmel, sociedade só tem sentido quando não significa apenas a mera soma de indivíduos. Defini-la assim seria para ele como chamar a astronomia de "o estudo do céu estrelado", ao invés do conhecimento dos astros e das leis que os regem. Há que se buscar qual é o elemento que compõe a sociedade. Se a unidade elementar fosse o indivíduo, este seria o objeto da nova ciência. Mas nem sequer o indivíduo é uma unidade. Poderíamos dividi-lo em diversas partes, sejam fisiológicas ou psicológicas, ou em fases da vida. Nenhuma dessas partes teria o direito de se afirmar a essencial. O fato é que o indivíduo só se compreende e se enxerga como tal através da pluralidade. Essa constatação é um requisito para a fundamentação racional da sociologia. Quando o ser humano era pensado como um ente pronto, era natural pensá-lo como uma unidade fechada, materializada em um corpo. Para Simmel, é impossível ainda pensar assim. O indivíduo na modernidade se revelou como muito mais uma soma e um produto de diversos fatores, do que como essa unidade. "Quando se leva de fato o individualismo às últimas consequências, todos os seres reais permanecem apenas átomos pontuais" (Ibidem, p. 128). É contra essa definição individualista da sociedade que o autor alemão constrói sua metodologia.

São tantas mudanças e oposições presentes em um mesmo indivíduo que é impossível encontrar um ponto que defina sua unidade. "Que nós resumamos a história de um 'indivíduo' a uma soma de movimentos de átomos e representações singulares é desde já inexato e subjetivo" (Ibidem, p. 128). O pensador alemão enxerga apenas a interação [*Wechselwirkung*] das partes como o elemento objetivo, quando se analisa um todo orgânico. A unidade, então, se torna a relação dinâmica entre as partes, com a manutenção de uma totalidade, mesmo na ausência de algum desses elementos. O objetivo de uma ciência se torna, portanto, o de buscar

interações frequentes e fortes o suficiente para serem tipificadas. Essa ideia de uma unidade na soma de interações estava, para Simmel, em consonância com o espírito moderno, que vinha experienciando uma mudança de concepções fixas sobre o mundo pela ideia de processos. “A sociedade, ainda menos que o indivíduo, não é nem um ser completamente fechado em si mesmo, nem uma unidade absoluta (Ibidem, p. 130). Dentro dessa nova percepção da realidade, as antigas unidades como A Sociedade ou O Indivíduo são secundárias, vistas como resultados das interações. Por isso, tampouco a sociedade deve ser vista como determinadora absoluta dos indivíduos. O que há na realidade são relações entre elementos que, apesar de não o serem de fato, se comportam como unidades em relação ao todo. Essas pseudo-unidades podem ser tanto pessoas como grupos inteiros. “Nesse sentido, relativo em ambos os lados, pode-se dizer que a sociedade é uma unidade de unidades” (Ibidem, p. 131). Assim, Simmel reafirma o conselho aristotélico segundo o qual “o que a coisa é primeiramente, é a última para nosso conhecimento” (Ibidem, p. 117). Ou seja, é a partir dos dados da realidade que chegamos aos primeiros princípios, ainda que o façamos naturalmente de uma maneira pré-científica. “O resultado mais fácil do pensamento não é o resultado do pensamento mais fácil” (Ibidem, p. 118). Não se deve, então, começar pelo conceito de sociedade em si, mas pelas relações de cuja soma ela é formada. Por isso, sociedade surge como um conceito gradual, variando de acordo com a quantidade ou o nível de intimidade das interações presentes nela.

As evidências que pesam contra o que Simmel chama de a definição individualista de sociedade, portanto, são de duas naturezas: uma é a complexidade do fenômeno, causada pelo imenso número de variáveis atuando sobre um determinado fenômeno, no caso em questão, a relação entre indivíduo e sociedade; o outro, que é uma consequência desse último, é a fluidez das fronteiras que definem o que é uma unidade ou um conceito fechado sobre alguma coisa. Em um conceito assim fechado, o conteúdo é como que dado de antemão, restando ao pesquisador apenas destacá-los e revelá-los. Para o sociólogo alemão, o trabalho teórico deveria se assemelhar muito mais a um esboço, nos quais as linhas ainda não estão totalmente definidas e pode-se modificar os conceitos de acordo como eles se apresentam na realidade. Nesse sentido, o conceito de sociedade deve ser mais flexível, menos quantitativo, não se limitando ao número de participantes, por exemplo. Para ele, duas pessoas, ainda que em uma relação efêmera, já constituem uma sociedade. O que vai mudar com a quantidade de participantes é uma diferenciação de graus e de tipos de relações sociais, não uma mudança de natureza do conceito. No entanto, para efeitos heurísticos, um maior número de membros fará a observação da objetividade do social e de suas fronteiras mais clara.

O problema é que, ao pensar fenômenos externos e em larga medida independentes dos indivíduos, surge simultaneamente uma tendência oposta ao que hoje se concebe como individualismo metodológico, mas com as mesmas origens, que é a de pensar o coletivo como uma causa geral que rege os indivíduos. É a ideia de uma sociedade como uma unidade mística existindo para além dos seus elementos. Uma das origens desse problema tem relação com nossa própria linguagem. Essa hipóstase presente nas nossas categorias e nas definições das coisas tem origem em tempos remotos, nos quais o coletivo se manifestava quase literalmente como uma unidade mística supraindividual. Estamos tão distantes desse tempo que essas origens se perderam, restando apenas a forma vazia das categorias.

> A dependência da espécie e da sociedade, nomeadamente, na qual o indivíduo permanece nos conteúdos e relacionamentos básicos e essenciais, é tão consistente e inquebravelmente válida, que ele apenas com dificuldade e com uma consciência particular e clara adquire consciência dela (Ibidem, p. 137).

Na sociedade somos como um peixe dentro d'água. Apenas com o chocante reconhecimento de que não somos apenas sociedade, que há algo além dela, podemos percebê-la como algo diferente, estranho, e, assim, termos consciência dela. O ser humano se mostra, já em suas primeiras percepções, um ser da diferença. O movimento natural pelo qual buscamos as coisas na realidade já parte de uma percepção pela diferença, em um dualismo cognitivo fundamental, no qual uma coisa vem acompanhada pela sua ideia contrária. Por isso, o dualismo diferença e igualdade é, como forma e conteúdo, ao mesmo tempo um dualismo como outros e um *modus operandi* dos dualismos em geral. Simmel quer nos mostrar que nossa dificuldade em rompermos antigos hábitos de pensamento vem de sermos, na maior parte do tempo, esses peixes n'água que não percebem o líquido que os rodeia, até que algo esteja errado. No âmbito social, por exemplo, nossa primeira conscientização se dá na prática política, através da diferenciação entre grupos, famílias, clãs etc. Esse fenômeno do processo de diferenciação é um objeto sobre o qual o pensador alemão se debruçou desde o desenvolvimento inicial de sua sociologia.

Quase duas décadas de estudos desenvolveram, a partir daí, a famosa "sociologia formal" em Simmel. Como o nome já diz, ela se baseia no dualismo fundamental entre forma e conteúdo. Apesar da centralidade de outro dualismo, nomeadamente aquele entre absoluto e relativo, como reforçam Schermer e Jary (2013), é difícil negar a supremacia da forma e conteúdo no pensamento simmeliano. No seu manual de filosofia e *best-seller* ainda em sua

vida, “Problemas fundamentais da filosofia” [*Hauptprobleme der Philosophie*], de 1910, Simmel afirma que “talvez não exista, para o pensamento, uma necessidade – embora esta não contenha uma compulsão lógica ou da realidade sensível – a que possamos subtrair-nos menos do que à divisão das coisas em conteúdo e forma (SIMMEL, 1970, p. 14). Essa divisão, em Simmel, é de origem kantiana, para quem “o nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito” (KANT, 2010, p. 88), basicamente a afetação dos sentidos pelas coisas (conteúdo) e a representação abstrata dessas coisas (forma). No entanto, segundo o próprio Simmel (1970), sua ideia se distancia do mestre prussiano, já que suas formas variam na história, evoluem num sentido lato, não teleológico, enquanto para Kant as formas puras são universais e imutáveis. Todavia, permanece no pensador berlinense o principal da análise kantiana, que o conhecimento não nos é infundido passivamente de fora para dentro, mas é “uma atividade do espírito” (Ibidem, p. 17).

Aplicado à sociologia, o dualismo forma e conteúdo serve como método para analisar o objeto próprio dessa ciência, as formas de sociação, os modos de interação aplicados na vida social para a regular e tornar a sociedade possível. É a interação entre seus elementos que torna a massa puramente quantitativa em uma unidade. Os conteúdos são formados basicamente por impulsos fisiológicos, psicológicos etc., postos em interação sob a orientação das formas; “Em todo fenômeno social existente, conteúdo e forma social constroem uma realidade unida” (SIMMEL, 2009, p. 23). Conteúdos e formas são, entretanto, indissolúveis na realidade, sendo essa separação puramente analítica. Isso é reforçado pela natureza do próprio objeto social, cujas formas são mutáveis. Ademais, não há na vida social uma separação tão aparentemente radical quanto entre o sujeito que observa a natureza tornada objeto. Há na união intersubjetiva do social uma unidade maior que aquela observada na realidade material. Nesta última, as coisas são muito mais separáveis em suas representações, enquanto sobre as interações sociais paira o fato do “eu” e do “tu” enquanto mais que pura representação. A percepção inata da unidade de si no “eu” é aplicada ao outro enquanto outro “eu”, de existência própria. Por essa união indissolúvel entre o “eu” e o “tu” na interação social, os *a priori* sociais, as condições de possibilidade da realidade social, estão nos próprios elementos, não em um observador externo operando a síntese, como em Kant.

São três os *a priori* que tornam a sociedade possível, segundo Simmel (2009). O primeiro é a tendência à generalização da nossa representação do outro. Baseando-nos nas nossas interações prévias, na nossa socialização e internalização das formas de sociação, enxergamos no outro as similaridades com essas experiencias prévias e formamos um composto de tipos sociais dessa individualidade, cuja profundidade não podemos atingir. A mais geral

dessas generalizações é a do “humano”, foco do ideal de igualdade dos Iluministas, que formará o individualismo quantitativo analisado por Simmel, como veremos no quarto capítulo. O indivíduo assim generalizado é um amalgamado dos tipos sociais e de sua própria individualidade, inclusive para si mesmo. É uma síntese *a priori* dos elementos societais e individuais, baseada nos círculos sociais dos quais se faz parte. O segundo *a priori* é o mais importante para este trabalho. Ele poderia ser chamado o *a priori* dualista, pois seu pressuposto é que em cada um de nós há o social e, simultaneamente, algo além do social. No sentido sociológico presente na *Soziologie* de Simmel, esse social significa os grupos sociais, os círculos nos quais convivemos. Mas veremos na sua *Lebensphilosophie* um elemento extra-social que de fato transcende o social propriamente dito. O fato é que há uma parte do indivíduo que é totalmente externa à sociedade e que determina a parte social desse indivíduo. Ao nível sociológico, a figura do estrangeiro é exemplar desse *a priori*.

O estrangeiro é "o andarilho em potencial" (SIMMEL, 1950, p. 470), está presente, mas a qualquer momento pode não estar mais. É um dualismo ambulante por seu pertencimento simultâneo ao não pertencimento à sociedade hóspede. Está perto, mas também longe; longe, mas também perto. É, todavia, de fato um elemento do grupo, diferente dos estrangeiros distantes, abstratos, com os quais nunca temos contato. Ele é representado originalmente pelo mercador, pois o comércio é mais aberto ao movimento do que a produção. O grande exemplo histórico do estrangeiro no sentido simmeliano são os judeus europeus, que não tinham nem terra nem status na hierarquia social medieval. Tinham de viver do comércio, pois, além de impedidos de cultivar a terra, poderiam ser expulsos a qualquer momento. O estrangeiro possui, ademais, a característica potencial de entrar em contato com todos, por estar "fora" dos estratos sociais, mas igualmente não tem laço estável com ninguém, como os outros membros do grupo. Por essa razão, o estrangeiro possui uma objetividade que os locais não têm. É a soma da sua distância com sua aproximação, uma indiferença somada a um envolvimento. Ele conhece as normas, mas não particularmente os envolvidos nelas, tanto que certas cidades italianas, segundo Simmel (1950), traziam seus juízes de outros lugares, como garantia de neutralidade. Essa situação do estrangeiro é tão singular que algumas pessoas passavam a se confidenciar com ele, por conta da abertura que sua objetividade, seu distanciamento, representa. Essa objetividade não significa não participação, não é a simples passividade de uma tábula rasa. É uma participação positiva específica através da eliminação dos vieses. Tal objetividade é libertadora, pois o estrangeiro não se compromete com as coisas locais. O externo à sociedade, portanto, determina sua posição naquela sociedade, numa analogia com o nosso centro individual pessoal e único, que estudaremos no final do quarto capítulo.

Por outro lado, ele é visto pelos outros também de uma forma objetiva, apenas nas qualidades gerais que tem em comum com a ideia de estrangeiro em geral. Essas qualidades gerais, as generalizações do primeiro *a priori*, mas em um nível menos individualizado, trazem um elemento de frieza à relação com o estrangeiro, através da ideia de que ele poderia ser qualquer um, sua forma poderia receber qualquer conteúdo. Ele se aproxima de nós por essas qualidades gerais, mas ao mesmo tempo se afasta de nós, pois essas qualidades se estendem para além dele, permanecendo demasiado abstratas. É o oposto do que acontece nas relações eróticas: "os amantes pensam que nunca houve um amor como o deles" (Ibidem, p. 406). Aí, a individualidade é ressaltada. Nas relações de amor e de amizade, os elementos do lado externo ao puramente social são compartilhados entre os sujeitos. No entanto, quando esse tipo de amor esfria, vem o sentimento de estranhamento, o de que poderia aí também ser qualquer um. No ciúme também há a percepção de certa objetividade, já que se vê que nem as similaridades entre o casal são exclusivas, ocorrem com outros. A relação dos antigos gregos com os bárbaros é de natureza bem distinta da do estrangeiro. Os bárbaros não compartilhavam com eles sequer os atributos gerais; era uma não relação. Por manifestarem essas generalizações, o estrangeiro não é visto como indivíduo, mas como tipo particular, situação que se assemelha, em certa medida, à das mulheres, como veremos no último capítulo deste trabalho. Isso se refletiu no imposto cobrado aos judeus na Frankfurt medieval: Enquanto para os cristãos havia uma diferença de valores de acordo com as posses, para os judeus era um valor único, como se todos fossem absolutamente iguais. Isso pode chegar ao extremo quando nem sequer a etnia ou nacionalidade é diferenciada e todo estrangeiro é tratado da mesma forma, como o “estrangeiro em geral”. Em resumo, apesar de apreendido inorganicamente, o estrangeiro é membro orgânico da sociedade local, com proporção especial da tensão entre próximo e distante.

Outro *insight* simmeliano sobre a relação entre estrangeiros e objetividade é de que também quando olhamos para todo um povo estrangeiro tendemos a captar o que neles há de mais comum, chegando ao ponto de ser difícil pensar em uma individualidade entre eles. Com a convivência entre estrangeiros, entretanto, nos acostumamos às suas peculiaridades gerais e passamos a vê-los como vemos nosso próprio povo, heterogêneos entre si. Após esse reconhecimento, nos vemos ligados a eles por uma igualdade geral mais ampla, a da humanidade em geral, através da constatação dessa sua individualidade. Esse processo da busca por padrões e uniformidade é análogo ao que ocorre com nossa cognição ao conceituarmos os objetos, de acordo com Simmel. Primeiro identificamos características comuns a uma massa de fenômenos, em seguida contrastamos esse grupo aparentemente homogêneo com outros conjuntos formados por distintas características comuns. Dessa maneira vemos ocorrer na

mente um processo similar ao que acontece com sociedades: homogeneidade interna, heterogeneidade externa. Da mesma forma, o passo seguinte do pensamento é perceber a individualidade no grupo, tornando-o parte de um todo conceitualmente mais amplo, sob leis universais.

> Quem for capaz de trazer os elementos gerais e eternos do ser para a consciência também deve perceber nitidamente a forma individual em que eles se unem, porque é precisamente a percepção mais exata da aparência individual que revela as leis e condições gerais que se cruzam nela (Ibidem, p. 196).

A figura do sacerdote católico é o exemplo de um tipo cujos aspectos subjetivos e objetivos referidos no segundo *a priori* – individual e social, próximo e distante – se misturam. É-se padre todo momento, como representa a regra do uso de hábitos eclesiais para os diferenciar dos leigos. É um exemplo do social, objetivo, se impondo quase totalmente ao puramente individual, subjetivo. Algo análogo acontece com a objetificação da cultura moderna, sob a economia monetária, na qual tudo passa a ser precificado com base na referência mais objetiva, o dinheiro, forma com potencial de absorver qualquer conteúdo. Há uma espécie de colonização do subjetivo pelo objetivo, do individual pelo social. Esse antagonismo entre indivíduo e sociedade, apesar de nunca ser completo, está sempre presente, em alguma medida. Simmel (2009) vê uma analogia com a relação do crente para com Deus. Essa relação se caracteriza num sentimento de ser um com Deus, mas ao mesmo tempo de ser outro em relação a Deus. Sem a proximidade oferecida pelo primeiro sentimento, Deus se tornaria algo completamente inatingível; sem o distanciamento do último, Deus não poderia se tornar objetivo. Algo similar acontece com nossa relação com a natureza. Enquanto membros do mundo natural, estamos sujeitos às suas leis. Entretanto, possuímos a misteriosa sensação de liberdade, a qual nos coloca em oposição à natureza. É o "dualismo do próximo e distante" referido assim por Simmel numa de suas profundas notas de rodapé, o qual "pertence em algum grau às formas básicas da nossa vida e é problemático" (Ibidem, p. 61).

Na vida social, o indivíduo é o receptáculo das determinações herdadas dos seus antepassados, sentindo aí sua individualidade como uma ínfima coprodutora dessas determinações, como totalmente interdependente das relações com os outros. Ao mesmo tempo, o indivíduo é uma personalidade única, para além da mera reserva privada que esconde da maioria da sociedade, é uma vida individual de fato, experiencia única. Essas duas perspectivas

compõem conteúdos distintos para a mesma categoria de indivíduo, gerando o dualismo aparente entre o externo e o interno à pessoa, o qual não representa uma simultaneidade, um lado a lado, a não ser em abstrato. Em resumo, o segundo *a priori* da sociedade empírica, o que chamei aqui de *a priori* dualista, expõe uma dualidade fundamental da interação social: "que o indivíduo está envolvido nela e ao mesmo tempo se opõe a ela, é um membro do seu organismo e ao mesmo tempo ele mesmo um todo orgânico completo, um ser para isso e um ser para si mesmo" (SIMMEL, 2009, p. 48). Isso, que aparece como um antagonismo ou um paradoxo ao intelecto, forma a integralidade do ser social, uma realidade indivisível em sua manifestação empírica.

> Uma unidade que podemos apenas expressar através da síntese ou da simultaneidade das duas posições determinantes, logicamente contrárias uma a outra, como um membro e como um ser-por-si-mesmo – como um ser produzido e ocupado pela sociedade e uma vida partindo do seu próprio centro e por causa do seu próprio centro. A sociedade não existe como se apenas emergisse de seres que são em parte não socializados, mas desde tais seres que se sentem, por um lado, como entidades completamente sociais e, por outro, enquanto mantendo o mesmo conteúdo, como entidades inteiramente pessoais (Ibidem, p. 49).

Já o terceiro *a priori* social poderia ser chamado de *a priori* funcionalista. Em primeiro lugar, por ser o pressuposto básico das teorias sociais funcionalistas, desde a ênfase no caráter *sui generis* do social em Durkheim às teorias do sistema de Parsons e Luhmann. Além disso, a ideia de função é fundamental para o seu entendimento. Isso porque esse *a priori* é mais bem observado quando se desconsidera analiticamente o "eu" por trás de cada elemento do social, considerando a sociedade como um todo orgânico. Dessa maneira, a sociedade se assemelha a um arranjo, no qual cada indivíduo ocupa um lugar – uma função – no todo. "A vida em sociedade procede – vista não psicologicamente, mas fenomenologicamente puramente em termos dos seus conteúdos sociais – como se cada elemento fosse predeterminado em seu lugar na totalidade" (Ibidem, p. 50). Esse *a priori* da possibilidade de pertencimento na sociedade percebido por Simmel deu origem aos conceitos de *status* e de papéis sociais, cuja paternidade é atribuída a ele (PYYHTINEN, 2008). Ele dá conta da posição que cada um ocupa no meio social e representa a individualidade-na-sociedade. O conjunto que compõe o que se entende como sociedade aparece ao indivíduo como se houvesse sido formado por uma harmonia

preestabelecida, consciente ou não. Isso se dá, segundo o pensador berlinense, de maneira análoga à harmonia preestabelecida entre formas mentais e conteúdos objetivos na epistemologia. Nesse caso, no lugar de forma e conteúdo, indivíduo e sociedade são os polos da síntese dualista. Todavia, essa harmonia nunca é absoluta na realidade empírica. Se assim fosse, teríamos a perfeita sociedade (não necessariamente a sociedade perfeita).

A maior manifestação desse *a priori* na vida social é a ideia de vocação. Vocação, do latim *vocatio* [chamada], significa precisamente a ideia de um chamado interno ao indivíduo para cumprir determinada função na sociedade. É a ideia de uma atividade social funcional harmonizada com capacidade pessoal. Vocação se torna, assim, um conceito síntese ao converter em objetiva uma experiencia subjetiva, através da função social que promete absorver um sentimento pessoal. A divisão social do trabalho praticamente institucionalizou essa objetificação, mas Simmel observa que já na antiguidade havia uma ideia semelhante, considerando que "seu princípio aparece no dito aristotélico segundo o qual algumas pessoas estavam destinadas, por sua natureza, a servir (δουλεύειν), outras, a governar (δεσπόζειν)" (SIMMEL, 2009, p. 51). Essa ideia de vocação traz consigo um paradoxo que é o de uma posição distinta, individual, fonte de diferenciação social, mas que poderia, a princípio, ser ocupada por qualquer um, sendo anônima e universal. Ainda assim, o indivíduo a toma como esse chamado interior, pessoal. Tal chamado não existira sem a pressuposição, outra vez consciente ou inconsciente, de uma harmonia entre a estrutura social e predisposições individuais. De todo modo, esse *a priori* representa a consciência do indivíduo enquanto elemento social.

3.2 DIFERENÇA E IGUALDADE

Como vimos, semelhante aos dualismos forma e conteúdo, absoluto e relativo, a dualidade diferença e igualdade é ao mesmo tempo um dualismo social empírico e um modo da relação dialética entre os dualismos em geral, se ligando ao segundo *a priori* social, aquele segundo o qual somos ao mesmo tempo particulares e universais em diversos aspectos. Nos estudos sobre a relação entre indivíduo e sociedade, o dualismo fundante da sociologia, também entra em jogo o sentimento que um indivíduo ou uma cultura tem sobre aquilo que é comum a todos e sobre aquilo que é raro. O raro possui uma atração especial quando se apresenta a nós,

primeiramente por uma inversão de valores. Pois aquilo que é bom geralmente é raro; daí invertemos equivocadamente a lógica para o que é raro, deve ser bom. Essa inversão lógica, no entanto, deriva de uma necessidade da nossa própria percepção de destacar o diferente, fazendo-o mais importante que as semelhanças. Esse balanço entre o comum e o diferente é, para Simmel, uma tendência e um princípio para o desenvolvimento da cultura que, por sua vez, orienta nossas ações. "A diferenciação com outros seres é o que em grande parte desafia e determina nossa atividade; dependemos da observação de suas diferenças se quisermos usá-las e tomar a posição correta diante elas" (SIMMEL, 1989, p. 200). São as diferenças que primeiro despertam nossa atenção, enquanto as semelhanças permanecem em estado latente, no inconsciente. Dessa disposição da nossa percepção deriva a inclinação para buscar a diferença pela diferença, quase como um fim em si mesmo. Como exemplo disso, o sociólogo alemão nos conta das disputas internas entre os protestantes, após conseguirem a separação da Igreja Católica. Eles teriam iniciado querelas entre si por detalhes fúteis, como que numa busca por produzir diferenças. Também entre os partidos políticos o pensador berlinense observou esse fenômeno. Apesar de começarem com uma forte homogeneidade, ao se expandirem, os partidos tendem a se dividir em distintas facções que disputam internamente o poder umas com as outras, separadas por pequenas diferenças. "É como se cada indivíduo sentisse tanto seu significado apenas em oposição aos outros, que essa oposição é artificialmente criada, não está desde o início lá" (Ibidem, p. 201).

O diferente ou o raro não significa, naturalmente, o melhor. Essa busca pelo diferente pode se converter em um mal-uso, particularmente na ética e na estética. Nesta última vemos isso se manifestar com muita clareza em algumas obras da arte contemporânea, que desviaram o antigo desejo pela beleza por uma busca pela novidade enquanto tal. "O novo é aquilo diferenciado da massa do familiar, é aquilo que aparece em seu conteúdo como algo raro na forma do tempo" (Ibidem, p. 202). No entanto, há também indivíduos e grupos que vão na contramão dessa tendência e visam preservar o tradicional e o que há de comum a todos. Para o autor alemão, isso evidencia que essa tendência pelo novo ou pelo antigo não é uma lei natural e, portanto, nunca deve ser tomada como tal pelo cientista social. Mais uma vez o sociólogo alemão ressalta a importância da multideterminação dos fenômenos por uma diversidade de causas primárias. "Tais princípios gerais são, antes, as consequências da interação de forças primárias, nada além de uma expressão sumária de fenômenos, cada um dos quais surge de causas a serem particularmente investigadas" (Ibidem, p. 203). Dessa multiplicidade de causas interagindo também surge a frequente discrepância entre as convicções teóricas de alguém e seu comportamento ético. Isso ocorre porque esses dois componentes da formação individual

não surgem ao mesmo tempo, nem necessariamente da mesma forma. Herdamos já primordialmente os valores éticos da sociedade na qual vivemos, por isso eles já estão impressos em nosso caráter quando alcançamos um conhecimento teórico que pode vir a chocar com eles.

Além disso, essa formação teórica e sua combinação particular com o caráter de cada um torna mais difícil, em uma sociedade muito diferenciada, uma homogeneidade de pensamentos e valores. "Quanto mais estreito é o âmbito, mais seguramente se pode contar em ser compreendido por todos; isso se torna ainda mais duvidoso quanto mais o indivíduo sobe, porque o campo se torna mais diferenciado, mais individualizado na mesma proporção" (Ibidem, p. 205). Por isso até mesmo pessoas muito bem educadas se comportam como massa quando estão em uma multidão. Elas agem a partir do que é comum a todos, não mais daquilo que os diferencia. Segundo Simmel, o comportamento de massa parte das representações mais simples que compartilhamos.

> Uma vez que, em vista da complexidade de nossos comportamentos, toda ideia simples, negando muitas outras reivindicações, deve ser radical, entendemos daí o poder dos partidos radicais, em tempos em que as grandes massas são colocadas em movimento, e a fraqueza da mediação, exigindo para ambos os lados o direito de oposição, e também entendemos porque precisamente aquelas religiões que rejeitam toda mediação e toda a ingestão de diferentes ingredientes de forma mais abrupta e unilateral, ganharam o maior controle sobre as mentes das massas (Ibidem, p. 206).

Quanto mais largo for o círculo social, menores serão as características comuns entre os membros. O crescimento do círculo, portanto, ao aumentar as diferenças, diminui as semelhanças em uma proporção desigual. É comparável, segundo Simmel, a um crescimento econômico que melhora as condições do proletariado, mas também a sua distância dos mais abastados. Ele também faz uma analogia com o desenvolvimento da educação na modernidade. Apesar de os jovens acumularem mais conhecimento que os adultos de antes, seu caminho para completar a formação é muito mais longo. Assim como com as características comuns entre os indivíduos e suas diferenças, há um crescimento qualitativo, à custa do quantitativo dos primeiros em relação aos segundos. Esse exemplo do longo espaço de tempo necessário à formação educacional do indivíduo moderno tem relação inversa com outra característica peculiar dos grupos pequenos. Neles é muito mais fácil ascender socialmente do que nos

maiores, pois há muito mais membros dentro da média, fazendo com que qualquer destaque mínimo já faça o indivíduo sobressair entre os demais. “É ainda mais difícil elevar-se acima de uma sociedade altamente diferenciada, porque, mesmo que exceda a média em certos aspectos, há sempre outros que foram treinados de outras maneiras a fazer isso” (Ibidem, p. 209). Em grupos menores, os mais inteligentes e, por isso, destacados acumulam diversas tarefas importantes ao círculo social de uma só vez. Basta uma distinção como essa para fazer deles multifacetados, ainda que apenas superficialmente em cada tarefa. Não necessitam se especializar, mas apenas serem um pouco acima da média. A estreiteza do grupo, portanto, destaca mais facilmente indivíduos extraordinários. Além disso, é igualmente mais fácil impor um pensamento homogêneo e fazê-lo ser adotado com paixão em grupos estreitos assim como entre pessoas menos cultas, menos psicologicamente diferenciadas. “Quanto menor o grupo, mais notável é qualquer diferenciação, porque a mediocridade implica igualdade contínua dos indivíduos e, portanto, cada particularidade provoca em muitos uma posição excepcional” (Ibidem, p. 210).

A partir disso, Simmel desenvolve uma reflexão sobre o comportamento de massa, seus reflexos políticos e psicológicos, que acredito ser mais um dos seus pioneirismos nas ciências sociais, além de atualíssimo. Segundo ele, se um líder busca nivelar o pensamento e a unidade das ações de uma massa, deve fazê-lo apelando para os sentimentos e as características mais básicas, aquelas que carregamos desde tempos imemoriáveis. Mesmo tendo origens intelectuais, não se deve começar pelo convencimento do intelecto, o qual pode não estar totalmente separado, isto é, diferenciado desses sentimentos mais básicos. Ao focar naquilo que é comum a todos, atingir-se-á tanto os menos educados quanto os eruditos, puxando estes últimos para baixo. “O nivelamento só é possível de tal forma que os mais altos sejam empurrados mais para baixo, do que os inferiores sejam puxados para cima. O usurpador, portanto, encontra nos últimos apoiadores mais dispostos” (Ibidem, p. 210). Exibindo ainda a influência do evolucionismo no seu pensamento, o sociólogo alemão faz uma analogia com uma árvore filogenética, na qual os sentimentos mais básicos do ser humano estão no tronco, que, com a diferenciação da sociedade, se ramificará em pensamentos conceituais mais complexos. As camadas filogenéticas mais baixas são mais difundidas na diferenciação das forças mentais.

Outra característica importante do comportamento de massas tem a ver com seus efeitos sobre os indivíduos. Simmel chama a atenção para o efeito ampliador de sentimentos e de atitudes que a massa exerce naqueles que estão nela. Há um evidente aumento nas impressões e nos impulsos vivenciados quando em público, como nas risadas ao ver determinado ato

cômico em um espetáculo que talvez não passasse de uma indiferença se estivéssemos sós. “Algum impulso que em cada indivíduo seguiria apenas de forma muito limitada, assim que estiver em uma grande multidão, o levará a participar dos comportamentos mais entusiásticas, louváveis ou repreensíveis” (Ibidem, p. 211). Mesmo que para o indivíduo, subjetivamente, pareça um simples despertar de uma passividade, “existe aqui a mais pura interação; cada indivíduo contribui para o humor geral, o que, naturalmente, afeta-o com um *quantum* em que sua própria contribuição se esconde” (Ibidem, p. 211). Um exemplo que, para o pensador alemão, liga esse comportamento de massa entre os humanos e nos animais é o pânico generalizado que, nesses últimos, o voo repentino de um pássaro causa ao bando, por exemplo, fazendo com que todos voem juntos para longe do possível perigo. Entre nós, casos de histeria coletiva estão presente por toda a história. Simmel utiliza os Quakers como exemplo da atração que o estar em comunidade exerce, já que eles possuem princípios religiosos extremamente individualistas. De acordo com ele, entre essa corrente religiosa individualista existe o costume de atender ao culto em conjunto, ainda que cada um fique apenas em silêncio ao lado do outro, acreditando que assim se aproximam mais de Deus. Ademais, há casos de indivíduos em estado de transe que contagiam os próximos, como se observa com frequência também entre os neopentecostais no Brasil. A ida a uma partida de futebol é também um exemplo desse efeito poderoso que a dissolução num conjunto nos causa.

Simmel nos escreve que com um maior desenvolvimento intelectual ocorre uma maior diferenciação entre os elementos psicológicos. Essa separação passa a exigir, na relação entre esses elementos, conexões lógicas que os justifiquem.

> Quanto mais baixo o nível intelectual, quanto mais insegura é a limitação do conteúdo de cada um deles de alguma forma ligado a cada um, mais excitáveis são os sentimentos e menos serão as expressões de vontade causadas por uma série de ideias bem delimitadas e organizadas logicamente, mas sim por essa excitação total da mente na propagação de um determinado impulso, bem como a causa e consequência de flutuações de sentimento. [...] onde a ambiguidade dos conceitos dá à vida emocional uma ampla latitude, então, na interação, o sentimento exercerá uma maior influência sobre as outras funções superiores, e decisões que de outro modo surgem de um processo teleológico de consciência claramente articulado se tornarão aquelas considerações muito mais obscuras e brotarão impulsos da excitação das emoções (Ibidem, p. 213).

Uma consciência mais "primitiva" e menos diferenciada tem, portanto, menos capacidade de bloquear os impulsos que brotam tanto em interações simples quanto em comportamentos de massa. Como esse comportamento de rebanho, por características próprias, como já vimos, tem de despertar esses impulsos mais generalizados, é natural se observar as contradições e as rápidas mudanças de humor das massas. Para o pensador alemão, é como se só houvesse espaço para um pensamento por vez, sem serem justapostos como faria uma mente mais diferenciada.

Um fenômeno muito interessante que também se manifesta no comportamento de massa, mas não apenas nele, é o da simpatia irrefletida. Essa simpatia, como já escreveu o filósofo escocês Adam Smith, no seu "*The Theory of Moral Sentiments*" (SMITH, 2006), é nossa capacidade de nos colocarmos no lugar do outro, no seu sofrimento ou alegria. Mas também, e aí entramos no sentido utilizado aqui por Simmel como *Kollektivnervosität* [nervosismo coletivo], nos transportarmos para a "pele" do outro de tal forma que imitamos seus movimentos, fazendo-nos capazes de, também através desses gestos, sentirmos como sentem. Segundo Simmel (1989, p. 214) "compreendemos daí genericamente o aumento da vida nervosa trazido pela sociação [*Vergesellschaftung*], e que ele deve ser tão maior quanto mais diversas são as impressões e sugestões que emanam dela, ou seja, quanto mais avançada e mais diferenciada for nossa cultura". Essa simpatia, essa imitação inconsciente de movimentos e comportamentos dos outros, natural em nós, se sobrecarrega quando estamos diante de uma multidão. Como o sociólogo alemão iria mostrar na figura do *blasé* nas grandes metrópoles, essa sobrecarga muitas vezes tem como reação um certo desligamento ou atenuação dessa simpatia. Isso se dá porque a simpatia não se encerra na simples imitação dos movimentos, mas desperta em nós algo do sentimento psicológico associado a esses. Os bons atores, escreve o sociólogo berlinense, fazem bom uso dessa simpatia ao incorporarem os sentimentos de um personagem, ao interpretarem seus gestos, provocando também no público a mesma reação, ainda que em menor grau. Voltando ao comportamento de massa, isso significa que, em um público que compartilha nossos sentimentos, esses tenderão a ser ampliados. "A interação dos indivíduos entre si esforça-se para conduzir qualquer força da sensação para além de si mesma" (Ibidem, p. 215).

Essa potência adquirida no compartilhamento de sentimentos não significa, entretanto, um aumento da individualidade sob um grupo homogêneo. Como vimos, nesses grupos estreitos acontece o contrário. Todavia, o que é diminuído no indivíduo aí é sua completa formação enquanto tal, a qual permanece em potência, podendo aflorar em sociedades mais diferenciadas. O que estabelece a homogeneidade no caso do comportamento de massa é a

imitação dos comportamentos, através da simpatia. A imitação consiste em uma função mental simples, mas extremamente importante para o social. Ela serve como uma espécie de acesso ao aspecto subjetivo das ações dos outros, o que servirá de base para o método neokantiano chamado *Verstehen*, do qual falaremos no próximo capítulo. "A imitação é um dos principais meios de compreensão mútua; em virtude da associação acima enfatizada entre a ação externa e o processo subjacente da consciência, a imitação da ação do outro frequentemente nos dá a chave para sua compreensão interior" (Ibidem, p. 216). A metáfora de se colocar na pele do outro possui um estatuto de quase verdade, nesse contexto. Ademais, a imitação é responsável por grande parte das nossas ações inconscientes, pois as ações conscientes são geralmente reservadas àquelas que nos interessam em particular, às originais. No entanto, há o risco de tomarmos a imitação como a principal norma para as ações, o que representa para Simmel um sinal de baixeza espiritual e trivialidade. Em maior ou menor grau, todavia, a regra representada pela imitação inconsciente das ações dos outros deve valer para todos, até para os indivíduos internamente mais diferenciados das sociedades mais amplas e representa um dos elos entre indivíduo e sociedade.

Uma solução encontrada em sociedades diferenciadas para unir imitação e diferenciação, sem prejuízo à individualidade, foi a moda. Através da moda, para o indivíduo que a segue, "a agonia da escolha, a responsabilidade dele para com outros, é poupada; com a conveniência do fazer se combina a segurança do endosso comum" (Ibidem, p. 217). A moda, assim, dissimula a imitação ao forçar uma individualização. Essa agonia da escolha apontada por Simmel, a qual é amenizada pela moda, aponta para uma característica peculiar do comportamento de massa e das ações coletivas em geral em relação às ações individuais: sua maior eficácia. Agir como os outros agem alivia nossas escolhas e torna essas ações comuns muito mais efetivas. Ademais,

> O indivíduo é atraído de um lado para o outro por sensações, impulsos e pensamentos contraditórios, e sua mente oferece a todo momento múltiplas possibilidades de ação, entre as quais ele nem sempre sabe como escolher com correção objetiva, ou mesmo com certeza subjetiva; o grupo social, por outro lado, é sempre claro sobre quem considera ser seu amigo e quem é seu inimigo, não tanto em um sentido teórico, mas quando se trata de ação (Ibidem, p. 217).

Dessa eficácia das ações da sociedade em conjunto não se deve, no entanto, buscar uma lei natural para o comportamento de massa. O comportamento da natureza não possui eficácia no sentido que se usa para o comportamento humano, a saber, com um determinado fim em vista. O natural chega a uma "eficácia" aos nossos olhos mecanicamente, pois tem de operar de uma determinada forma e não de outra. Adaptar o que ocorre na natureza ao comportamento social seria crer que a união entre vontade e ação e a efetivação dessa última é um milagre, segundo o sociólogo alemão. Essa harmonia e eficácia da vontade com a ação da massa está ligada a metas mais primitivas que aquelas confrontadas pelos indivíduos. Como vimos, o que une a massa é o que há de mais comum entre seus membros, isto é, as características mais básicas e simples. Também nos indivíduos esses interesses que estão no nível mais básico se realizam em ações mais simples e, portanto, requerem menos reflexividade, tornando-se mais efetivas. "Como o indivíduo não escolhe nem vacila nessas inclinações básicas, a inclinação social que os une também não conhece escolha ou variação" (Ibidem, p. 219). A principal fonte da hesitação nas ações do indivíduo tem origem moral: está no dualismo entre impulsos egoístas e exigências altruístas.

A massa não conhece esse dualismo, por isso não hesita. No entanto, por conta dele e da diversidade de fins presentes em uma sociedade mais diferenciada, disputas internas tendem a ocorrer no grupo, exigindo uma grande necessidade de inserir uma maior parte dos membros no *telos* desse grupo. Portanto, nesses grandes círculos sociais o papel de instituições sólidas e objetivas é fundamental para fornecer segurança ao conjunto diferenciado de ações. Elas devem cumprir esse papel com o mínimo possível de erros, para não fomentar as disputas internas. Disso Simmel extrai uma interessante teoria sobre a origem da objetividade:

> Toda objetividade surge apenas da intersecção e limitação mútua de representações individuais, nenhuma das quais se pode considerar em si e por si, senão é meramente subjetiva; tanto na relação real quanto na epistemológica, o exagero, a subjetividade falsa, a unilateralidade não são atingidos pela súbita intervenção de um objetivo absolutamente diferente, mas apenas pela confluência de um grande número de representações subjetivas que corrigem e paralisam mutuamente suas unilaterais para estabelecer o objetivo como uma espécie de condensação do subjetivo. (Ibidem, p. 220-221).

Mesmo nas ações individuais com interesses egoístas, há uma busca por uma pretensão de objetividade para não ferir a subjetividade dos outros, o que prejudicaria a efetividade da ação. Essa busca, ao nível institucional, gera um maior formalismo e uma diminuição no conteúdo propositivo das normas. Essa é uma outra razão da aparente maior efetividade das ações coletivas em comparação com as ações individuais: é que delas saem as normas que regem as ações desses últimos.

Simmel também observou, relativamente ao dualismo indivíduo e sociedade, uma característica sociocognitiva humana que engendra uma noção de verdade assemelhada àquela defendida por alguns pensadores pragmáticos. Temos a tendência a crer que aquilo que é verdade deve convir ao maior número de mentes, potencialmente a todas. Essa crença é tão forte que aquilo aceito por muitos tende a se sedimentar e se independentizar como leis lógicas que se tornam normas para o pensamento e para a ação. Mesmo quando para um indivíduo o restante do público está em erro, deve haver a possibilidade de que, uma vez mais bem informados, passarão todos a crer naquilo que somente um ou uns poucos pensam. Como observava Kant (2007) em relação aos gostos, mesmo os mais subjetivos têm a pretensão de universalidade. O mesmo ocorre com a moral: se acreditamos estar agindo certo, apesar da oposição do resto da sociedade, cremos que com o devido conhecimento um dia nosso comportamento será aceitável por todos. Ou seja, a verdade e a moralidade estão intimamente ligadas no nível psicossocial ao seu compartilhamento por muitos, ainda que em potência, localizando-os em um coletivo ideal. A ligação estreita entre os fins do indivíduo e sua participação numa coletividade é tamanha que o isolamento completo tornaria esses mesmos fins sem sentido, pois perderíamos a segurança mínima de que estamos ou podemos estar certos sem termos com quem compartilhá-los. “O sentimento subjetivo de segurança na relação teórica e ética coincide com a consciência mais ou menos clara da correspondência com uma totalidade” (SIMMEL, 1989, p. 223).

Isso explica, segundo Simmel, a tranquilidade mental alcançada através das certezas dogmáticas, independente do seu conteúdo. Além de fornecerem uma base sólida para as escolhas da vida, os dogmas também têm uma pretensão de universalidade. O pensador berlinense enxerga aí o sucesso duradouro da Igreja Católica. Além disso, ele nos conta que escutou de uma figura proeminente da Igreja que o fiel mais firme é aquele que antes de se converter errou muito, e agora busca nessa instituição e em seus dogmas um solo firme para agir no mundo. “O princípio subjetivo individualista provou ser tão inadequado para ele que ele agora busca o nível que o concede a segurança e calma da conformidade com a totalidade” (Ibidem, p. 224). No entanto, como já vimos, a igualdade com a totalidade é formada pelo mais

básico daquilo que temos em comum. Por isso, para Simmel, essa necessidade de "baixar o nível" para adequar-se com o grupo diminui a força do indivíduo. Isso ocorre menos quanto mais diferenciado for o grupo. Quanto mais membros, maior é a chance do crescimento do nível do grupo pela maior competição entre os indivíduos, numa espécie de darwinismo social.

> Disso também se esclarece que classes sociais socialmente unilaterais têm menos vantagens em tempos ativos e variáveis do que aquelas com menos em comum; assim, nos movimentos da cultura mais moderna, as chances do campesinato e da aristocracia voltam-se para as da classe média industrial e mercantil, que não tem nenhum paládio social tão firme e distintamente diferenciado quanto esses" (Ibidem, p. 226).

Outro aspecto da relação entre indivíduo e sociedade trazido por Simmel são os dois sentidos que ela tem sob o ponto de vista do conjunto de propriedades compartilhadas entre os elementos. Há a ideia de uma sociedade na qual as propriedades pertencem a cada indivíduo em particular e aquelas cujas propriedades são compartilhadas por todos, sem que nenhum indivíduo as tome para si. Essa última ele chama de comunhão real, enquanto a primeira seria uma comunhão ideal. Ele observou um primeiro movimento na direção de uma diminuição da igualdade com vistas à propriedade coletiva. No entanto, essa correspondência tem um limite pela necessidade de se manter um nível básico de igualdade para que cada componente possa aproveitar essas propriedades comuns. "Certamente, com a extensão desta última, sua unidade deve sofrer no sentido estrito e se decompor em muitas partes, cuja unidade, ao invés de substancial, se torna cada vez mais meramente dinâmica" (Ibidem, p. 227). Um exemplo disso é o sistema legal, o qual deve ter uma mínima unidade para poder abarcar um todo diverso. Igualmente, para haver esse mínimo de homogeneidade necessário ao compartilhamento de propriedades, deve haver uma certa injunção de similaridades na coletividade, como no caso da imposição de uma língua comum em províncias historicamente distintas dos centros de poder, como ocorreu por toda a Europa Ocidental. Com o tempo, houve uma diminuição progressiva das diferenças e um maior balanceamento entre os grupos distintos. Um exemplo trazido pelo sociólogo berlinense desse balanceamento de características distintas em uma unidade comum é o de velhos casais que, com o passar dos anos, acabam se assemelhando no conjunto, possuindo menos qualidades individuais que definiriam cada um separado. "A condição para isso, claro, é que as diferenças individuais não tenham sido excessivamente grandes desde o início, porque, do contrário, a formação desse nível objetivamente comum encontraria

dificuldades" (Ibidem, p. 228). Esse amalgamento varia de grau dependendo da quantidade de membros, diminuindo as semelhanças pela variedade de contatos com pessoas distintas.

Na economia, esses dois sentidos do nível social, a saber, o da propriedade individual e o da propriedade coletiva, manifestam sua influência no funcionamento da sociedade através da concorrência ou de sua eliminação. Para um comerciante que deseja vender uma determinada mercadoria que já é vendida por outros no mercado, ele deverá buscar um modo de se diferenciar de alguma maneira da concorrência para que o possível comprador se interesse por ele em particular. Deve-se afastar do que entre ele e os outros tem em comum para chegar a uma maior diferenciação de personalidade. Indo na outra direção, no entanto, a igualdade de interesses pode levar a uma amenização ou eliminação da concorrência através da formação de carteis, cooperativas ou guildas, por exemplo. Isso fornece uma certa proteção aos envolvidos ao custo de um menor desenvolvimento de outras facetas de suas personalidades e de uma maior diferenciação no interior da sociedade. A diferenciação dos indivíduos aumenta o nível social ao mesmo tempo em que, para melhor desenvolver suas habilidades, o indivíduo necessita de um amplo campo social. É um processo que se autoalimenta, no qual indivíduos diferenciados, produzidos em sociedades que alcançaram um nível maior de diferenciação que em outras épocas, produzem um incremento na diferenciação social.

Simmel viu as épocas de grandes gênios como um exemplo desse fenômeno. O despertar desses talentos especiais foi promovido pela descoberta, por outros, de novas técnicas, não apenas no sentido material, mas também novos valores e formas de organização. Um bom exemplo disso é a biografia sociológica de Mozart escrita por Norbert Elias. Lá, não somente o grande sociólogo nos mostra como as circunstâncias sociais forneceram elementos para o despertar desse talento, mas também como outros depois dele, com as novas vias abertas por seu trabalho, se beneficiaram, como Ludwig van Beethoven, por exemplo (ELIAS, 1994). "Inúmeras vezes nos dizem como as pessoas que estavam em uma posição subordinada e indiferenciada, contemplando um produto artístico ou técnico, de repente abriram seus olhos para suas habilidades e sua profissão, e como de lá eles avançaram para uma formação individual" (SIMMEL, 1989, p. 231).

A oposição entre esses dois níveis sociais, o da propriedade individual e o da propriedade coletiva, permanece até certo ponto, no qual ambos atingem seu máximo. Então, há uma certa convergência entre eles. Para uma maior posse coletiva é necessário também um maior nível de igualdade, na qual cada um doa partes iguais de suas posses ao todo, de modo que o máximo de membros fique em igual situação. A máxima igualdade de posse entre os indivíduos levaria, então, à máxima posse social. Pelo princípio da economia de energia as

atividades de cada um seriam jogadas para o público, com a igualdade abolindo a oposição de determinado membro a esse dever. Essa maximização dos dois níveis sociais é o que, segundo Simmel, pretende o socialismo: gerar igualdade através da eliminação da competição e da centralização da economia no Estado. Ele, no entanto, monstra duvidar se o investimento nos distintos níveis é de fato contrário à diferenciação, pois não apenas nos humanos, mas até mesmo nos animais, se observa a tendência de cada indivíduo buscar uma melhora na sua situação. A maioria oprimida, por exemplo, não deseja que todos desçam ao seu nível, mas, ao contrário, que eles se igualem à minoria que está em melhor situação. De acordo com o sociólogo alemão, "a igualdade com o superior é o primeiro conteúdo apresentado com o qual o instinto de autoaperfeiçoamento é preenchido, como aparece em qualquer círculo mais estreito, seja uma classe escolar, uma classe mercantil ou uma hierarquia de funcionários públicos" (Ibidem, p. 232-233).

Ele busca demonstrar que nem uma mudança social na direção da maximização da igualdade pode conter certos instintos naturais humanos, como a eterna busca por ascensão. O proletariado, segundo ele, não se ressente tanto da classe mais alta, mas da burguesia que está em seu caminho até aquela. Ainda assim, se o ponto mais alto fosse alcançado, seria apenas mais um ponto de partida para ir mais longe. Simmel observou já em 1890 que essa é a razão das tentativas de equalização forçada dos indivíduos levarem à tirania. Seu exemplo, anterior à Revolução Russa de 1917 e às demais revoluções sangrentas do século XX, é a Revolução Francesa.

> Na França, onde desde a Grande Revolução as ideias de igualdade ainda funcionavam mais energicamente, e onde a Revolução de Julho havia refrescado essas tradições, emergiu logo após esta última, além da pleonexia indiscriminada dos indivíduos, um desejo por ordem e um desejo insaciável de se destacar perante a grande multidão, através de uma fita na botoeira (Ibidem, p. 233).

A inveja humana é a variável que ao mesmo tempo estimula a busca por uma igualdade forçada e que a destrói. É a fonte, segundo Simmel, da contradição na aplicação do socialismo entre teoria e prática: a igualdade como ideal autojustificado se torna, na prática uma etapa para a pleonexia da massa. "Não há nenhum interesse distinto pelo qual as camadas baixas procurem fazer valer a igualdade do que os superiores têm pela preservação da desigualdade" (Ibidem, p. 234). Ademais, o pensador alemão vê ao menos três objeções à tese do direito lógico à demanda

por igualdade. A primeira é a clássica oposição entre ser e dever ser; do que algo é, de uma questão de fato, não pode logicamente derivar o que esse algo deva ser, uma questão de valor. Ou seja, do fato de haver desigualdade, ou mesmo do fato de haver uma mínima igualdade na humanidade dos indivíduos, não deriva que se deva buscar uma igualdade absoluta. Para tanto, deve entrar uma vontade que direciona o encadeamento lógico. A segunda objeção, derivada da primeira, é que "não há regra lógica segundo a qual a igualdade substancial dos seres deva resultar em sua igualdade funcional" (Ibidem, p. 234). A terceira objeção diz que não se pode negligenciar as diferenças entre os indivíduos, ainda que haja entre eles uma camada de igualdade. Esse tipo de pensamento seria derivado de um realismo extremo, que considera a existência dos universais, nesse caso a humanidade enquanto tal, superior ou até como única realidade frente aos indivíduos. "A ideia toda do direito autoevidente de exigência de igualdade é apenas um exemplo da tendência da mente humana de considerar os resultados dos processos históricos, se eles existirem apenas por tempo suficiente, como necessidades lógicas" (Ibidem, p. 234).

O instinto psicológico humano pela maior satisfação não tem limites, vai ao infinito. A posse coletiva máxima vai de encontro a uma das fontes dessa satisfação, que são as condições para a diferenciação social. O poder da diferenciação é tanto que Simmel afirma não ser o tamanho do objeto o que chama primeiro a atenção, mas sua diferença relativa ao seu ambiente. Nossos olhos, quando no escuro, buscam ao máximo ressaltar essas diferenças entre os objetos para poder captar algo que possa nos ferir ou nos interessar de alguma forma. Isso está intimamente ligado à questão da inveja, pois a mínima diferença entre indivíduos ou grupos poderá gerar cobiça. Curiosamente, como vimos, a igualdade tende a jogar em favor da inveja, pois quanto maior a igualdade, mais se ressaltam as pequenas diferenças. "Por isso, por um lado, essas consequências da diferenciação, que parecem ao socialismo como prejudiciais e a serem eliminadas, não são de modo algum abolidas por ele" (Ibidem, p. 235). Vemos, portanto, como o dualismo diferença e igualdade é multifacetado, em Simmel. Ele serve tanto como parte da dialética dos dualismos, nos quais um polo é determinado pela existência do outro diferente, quanto como um exemplo de dualismo sociológico, regulando as relações sociais nos mais diversos contextos. Ideias como a satisfação dos desejos, a igualdade e a diferença, subjetividade e objetividade, entre outros dualismos, serão analisados agora em torno do conceito de valor e daquilo que em nossa realidade social encarna a noção de relação, o fenômeno do dinheiro.

3.3 VALOR E RELATIVIDADE

Considerada por muitos sua obra prima, a “Filosofia do Dinheiro”, publicada em 1900, é fundamental para compreender o caráter relacional da teoria social simmeliana. Central em seu argumento está a análise da ideia de valor, que de uma suposta qualidade intrínseca das coisas passa a ser vista como fruto de interações, como uma categoria relacional. O primeiro passo para nos afastarmos de uma visão substancialista do valor é diferenciá-lo da ordem do real, na qual as coisas estão sob uma única lei, com as diferenças sob uma igualdade absoluta. Na ordem do valor há uma eliminação dessa igualdade, sendo a diferença a qualidade fundamental das coisas sob seu prisma. A relação entre a ordem do real e a ordem do valor é apenas acidental, elas são de fato mutuamente indiferentes. Elas são parte de uma mesma experiência, com sentidos diferentes. Inclui-se frequentemente o valor na ordem do real pelo fato da valoração ser algo natural, ou seja, algo que ocorre no real. No entanto, seu significado não é parte da ordem do real, é o mundo sob uma outra perspectiva. O valor é o oposto equivalente ao Ser e ambos se unem nessa radical oposição por não serem qualidades do objeto. Assim como a existência de algo não é parte necessária desse objeto, tampouco o é o valor. Ser e valor são formas que tiram sua matéria dos objetos.

Essa dependência da matéria que é fornecida pelos objetos já é uma mostra do caráter relacional dessas categorias. A existência, por exemplo, não pode ser inferida logicamente, mas tem de se referir a algo vivenciado, sentido ou acreditado. De maneira similar, a prova do valor de algo se tira em referência a outro. “O que consideramos uma prova de valor é apenas a transferência de um valor existente a um objeto novo” (SIMMEL, 2011, p. 64). A ideia de valor, separada da matéria, não tem sentido. O que é valor, da mesma forma que o que é Ser, não tem reposta. Essas duas categorias possuem a mesma relação formal com as coisas, mas como pontos de vista completamente diferentes. “Esse paralelismo disjuntivo da realidade e do valor não divide o mundo em uma dualidade estéril, que a mente com sua necessidade de unidade nunca poderia aceitar” (Ibidem, p. 64). O sujeito pensante realiza a unificação dessas perspectivas opostas. Todavia, subjetividade de valor é diferente da subjetividade da percepção; ela é subjetividade num sentido negativo, pois o valor não se liga aos objetos da mesma forma que as qualidades o fazem, a saber, como juízo inerente ao sujeito. Ademais, como deve ser sempre reforçado por uma teoria relacional, a separação entre sujeito e objeto não é tão radical como se acredita, mas esse dualismo parte de uma unidade indiferenciada primordial. Após essa

separação, costumamos chamar a nova unidade de subjetiva, por falta de um termo melhor, dando a ideia de um caráter essencialmente egoísta da ação humana.

A interdependência dos polos do dualismo sujeito e objeto é um exemplar de um dualismo relacional, no qual um possui sentido apenas em relação ao outro. Como será posteriormente bem desenvolvido por G H. Mead (2011), nós nos percebemos enquanto sujeitos ao nos objetificarmos e projetamos essa ideia de sujeito ao outro por analogia. Nas palavras de Simmel (2011, p. 76), "a consciência de ser um sujeito já é uma objetificação". Observamos nosso *ego* como uma unidade e o separamos em seguida entre observador e observado, reafirmando nessa dualidade a unidade. A unidade fundamental da qual saem sujeito e objeto é observada na nossa fruição de um objeto. Nela, a consciência foca na satisfação, no ato em si, não na pessoa ou na coisa, num processo que precede o dualismo sujeito e objeto. Nas artes, essa fruição nos dá a sensação de esquecermos de nós mesmos diante dessa representação. Essa unidade originária é rompida com o desejo. "Ao desejarmos o que ainda não possuímos ou não desfrutamos, colocamos o conteúdo do nosso desejo fora de nós mesmos" (Ibidem, p. 68), ou seja, o objetificamos. Essa resistência imposta pelos objetos sobre nosso centro subjetivo é o que forma a realidade objetiva, como esse desejo de algo que não se tem. Ao resistir ao nosso desejo, esse objeto se torna um valor.

O valor desaparece no momento da fruição e só retorna com a separação entre sujeito e objeto. Não sendo parte dessa unidade originária que se apresenta no momento da fruição, o valor de algo é dado apenas posteriormente, com a separação. "Os objetos não são difíceis de adquirir porque são valiosos, mas chamamos de valiosos esses objetos que resistem ao nosso desejo de os possuir" (Ibidem, p. 69). A diferença entre a ordem do real e a ordem do valor se mostra aí na analogia que esses objetos desejados têm com os objetos ideais representados teoricamente. Eles possuem significado e valor mesmo se não se realizam empiricamente, além de possuírem um potencial de universalidade. "Da mesma forma que representamos algumas afirmações como verdadeiras enquanto reconhecemos que sua verdade é independente de nossa representação, também sentimos que objetos, pessoas e eventos não são apenas apreciados como valiosos por nós, mas também seriam ainda valiosos se ninguém os apreciasse" (Ibidem, p. 70). Nossa mente separa o ideal da representação real e dá a esses objetos um valor independente e sua manifestação material, como ocorre com os objetos de valor econômico. O valor é, assim, um "terceiro" acima da dualidade sujeito e objeto, independente deles, apesar de se originar desse dualismo. É uma forma social que se manifesta numa demanda, num reconhecimento do objeto enquanto desejável. Não deriva do sujeito que o experiencia nem do objeto que o afeta, mas está entre nós e as coisas, ou seja, é relacional por natureza.

Representamos o valor como algo independente, como uma reinvindicação sobre nosso desejo. “Esse valor, que concebemos como sendo independente de seu reconhecimento, é uma categoria metafísica, e como tal está tão além do dualismo do sujeito e objeto como a fruição imediata está abaixo dele” (Ibidem, p. 71). Assim como o Ser se manifesta em representação o valor se revela na demanda. Esta, por sua vez, pode focar apenas na fruição em si, ignorando o objeto. Nesse caso ela é propriamente subjetiva. Quando, no entanto, essa satisfação é rejeitada em outros objetos com a exceção de um, há uma reorientação do sujeito ao objeto. Como vimos anteriormente, na pura fruição o valor se oculta, ressurgindo apenas nessa separação entre sujeito e objeto, fruto do desejo. Tanto que o sujeito dominado por seus impulsos se relaciona com o mundo na forma de uma substância indiferenciada, como uma extensão sua, no qual qualquer coisa vale para satisfazer suas necessidades. Quando essas necessidades se diferenciam há um refinamento na escolha dos objetos, uma especialização. Essa representação mais clara do objeto desejado gera um maior controle das emoções, pois o distanciamento do objeto o torna independente da nossa vontade. Simmel vê na fruição irrefletida uma analogia com a unidade da percepção nas crianças, que é pré-dualista, e o despertar do *ego* nelas pela consciência da significação das coisas ao serem essas removidas ou interditadas a elas. Diante desse universo de coisas que vem e vão contra nossa vontade, o *ego* surge como a entidade constante em meio às mudanças.

A distância do objeto é o que gera valor além da pura fruição. O valor depende, portanto, de uma demanda que não é meramente instintiva. No valor econômico essa distância que gera valor é limitada, pois se é grande ou pequena demais, perde-se esse valor. Essa distância deve estar entre a escassez e a abundância. É uma manifestação de uma tendência da vida em geral, que se passa entre a variedade e a familiaridade. Essa relação entre valor e distância caracteriza também a diferença entre um valor sensual e um valor estético. O primeiro é um valor puramente prático, trata de coisas mais banais e próximas a nós. Já o valor estético lida com a contemplação de algo distante. A beleza é, para Simmel, um exemplo da passagem de um valor sensual a um valor estético. Em algum momento da nossa história houve uma perda do valor utilitário do objeto, permanecendo a beleza como um valor em si. Isso configura um aumento da objetificação e da independência das necessidades imediatas do sujeito. Todo esse processo da fruição pré-dualista, da separação dualista e da reunificação pós-dualista está presente na metáfora bíblica do paraíso, como nos escreve o sociólogo alemão. No paraíso, não há a diferenciação entre sujeitos e objetos, o desejo e sua satisfação são indivisos. Com a perda do paraíso, que representa uma renúncia dessa satisfação imediata, há uma busca por uma reconciliação, um retorno ao paraíso perdido, uma reaproximação após o afastamento.

"Retirada e aproximação são, na prática, noções complementares, cada uma pressupondo a outra; elas são dois lados de nossa relação com os objetos, a qual chamamos subjetivamente nossos desejos e objetivamente seu valor" (Ibidem, p. 79).

O desejo é a primeira relação ideal do sujeito com o objeto distante. Simmel relembra a ideia platônica do amor como esse desejo por algo que nos é interditado, o que mostra a importância da combinação de distância e proximidade que há no surgimento do valor. Aquilo que está muito próximo não possui esse valor, assim como o que está fora do nosso alcance está descartado como desejável. O pensador berlinense enxerga aí uma analogia com o processo histórico de diferenciação na cultura, cujas consequências para o sujeito veremos na "tragédia da cultura". Esse processo de diferenciação gera uma maior amplitude e um distanciamento dos interesses do *ego*; por outro lado, há uma maior aproximação com os objetos pela quantidade e variedade de possibilidades de aquisição. Aquilo que para um escravo ou um servo era proibido ou inacessível, torna-se uma possibilidade para o trabalhador moderno, ainda que distante. Essa possibilidade expressa a aproximação, enquanto a manutenção de certo afastamento mantém a distância, ambas necessárias para a geração de valor. Essa combinação de aproximação e distância é sintetizada no sacrifício necessário para superar os obstáculos para a fruição do objeto desejado, que no valor econômico se manifesta no preço. A precificação de algo o coloca como possibilidade ao mesmo tempo que mede a distância entre ele e o sujeito, além de mostrar sacrifício exigido para a transposição dessa distância.

O preço aponta para a objetividade do valor e está tão ligado a este que são quase conceitos intercambiáveis. E quanto à subjetividade dos valores? Simmel vê aí uma confusão entre subjetividade e individualidade do valor. No processo de valoração é indiferente se os conteúdos não são iguais para todos os sujeitos. No intercâmbio de objetos de valor, a referência será por um valor objetivo, mesmo se um dos indivíduos acredite que esse valor é baixo. Novamente entra aí a diferença entre Ser e valor, entre o objeto da representação e o da volição. Na representação o papel da subjetividade é maior. O valor, por outro lado, produz objetividade ao retirar o objeto desejado do subjetivo. A economia compartilha valor pela troca entre valores, numa "determinação *recíproca* de valor pelos objetos" (Ibidem, p. 81). Na troca, o valor transcende o dualismo objetividade e subjetividade e se torna supraindividual; o *ego* é removido dos objetos. O objeto econômico é inserido no processo de troca, do qual sai multiplicado pelo confronto impessoal entre os valores, num processo com dinâmica própria, novamente semelhante ao que ocorre com a cultura.

Em resumo, do processo subjetivo de fruição, passa-se à negação do objeto e o desejo por ele, surgindo o valor objetivo, que por sua vez cria uma relação suprapessoal entre os

objetos. Na economia, essa troca de valores, na qual determinada quantidade de um objeto corresponde a determinada quantidade de outro, opera como um mecanismo automático, que o indivíduo tem de aceitar quando participa dele. “A relatividade da valoração significa sua objetificação” (Ibidem, p. 83). Essa relatividade opera através da negociação de quanto vale o sacrifício necessário para a aquisição dos bens desejados. Cada negociante tem de tratar esse sacrifício de forma objetiva, a saber, fazendo referência ao objeto e não à sua experiência particular. O significado subjetivo do objeto está integrado a esse processo, senão não seria uma relação. Todavia, o processo objetivo domina essa relação, tratando da igualdade de valores. Assim como a geometria e a sociologia formal simmeliana, a economia é constituída por abstrações de conteúdos reais. As abstrações separam uma realidade que é dada de imediato como unida, para agirmos nela, desde a ciência aos sentimentos mais íntimos. “Tanto nossa prática como nossa teoria continuamente abstraem elementos singulares da absoluta unidade e entrelaçamento dos objetos, na qual cada objeto sustenta o outro e todos têm direitos iguais, e forma esses elementos em entidades relativas e todos” (Ibidem, p. 85).

Nisso a economia se assemelha a outras esferas da vida social. O interesse particular nela que Simmel traz é sua capacidade de transcendência do sujeito individual. Essa transcendência se dá na objetividade, que é a validade universal para os sujeitos, e se processa através da troca, a “medição objetiva de valorações subjetivas” (Ibidem, p. 85). A troca se torna, assim, um conceito fundamental para a sociologia relacional simmeliana. Ela é quiçá o conceito relacional por excelência, sendo mais do que pura interação, pois na interação já há um processo de troca. Por isso, toda relação humana pode ser pensada como troca, até as atividades aparentemente unilaterais; essas também são relação, logo, são trocas. Essa transcendência do sujeito, por sua vez, não significa que a troca exista fora dos sujeitos; ela existe na relação em si, gerando mudanças nesses mesmos sujeitos. Nela é oferecida energia pessoal em troca da gratificação de um sentimento. Essa troca envolve perdas e ganhos, como no exemplo claro da economia, mas também pode representar um ganho para todos, como no amor e na troca intelectual. Vimos que a precificação representa a materialização de um sacrifício, por isso o sacrifício será o objeto abstrato da troca econômica. A troca econômica é, portanto, uma relação entre sacrifício e aquisição, este é seu processo básico.

A troca é um processo de aumento de valor. Cedemos algo para colocar no lugar outro algo que cremos ser mais valiosos, seja algo da natureza ou do humano. Nossa vida é guiada por tais processos de valoração, nesse esquema de troca entre sacrifício e aquisição, dos aspectos mais materiais e práticos ao espiritual. O sacrifício é a forma básica, a condição interna para o fim almejado e para os meios de sua aquisição. “Esquecemos que o fim não seria o

mesmo sem impedimentos a superar" (Ibidem, p. 89). Esse sacrifício é condição do valor. Isso indica uma característica importante do valor que muitas vezes é fonte de confusão, a saber, que este não é dado pelo objeto. Um valor é medido em relação a outro valor, não antes de entrar nessa troca. Isso é a relatividade dos valores de que trata Simmel. O valor padrão de medição de outros encarna o conceito abstraído já das trocas, parecendo-nos absoluto porque os outros se tornam relativos a ele. Ademais, o valor de algo irá sempre variar de acordo com o contexto. Numa grande fome, por exemplo, joias podem ser trocadas por pão. A valoração é, portanto, um processo fluido e mutante de um complexo de sentimentos.

O sacrifício disposto a ser sofrido é o impulsionador do valor, daí vem a atração de atividades difíceis como escalar uma montanha ou colecionar raridades. Semelhante também é o valor moral como uma conquista sobre impulsos e desejos difíceis de resistir. Já na economia, os objetos adquirem valor quando seu consumo requer a troca por outro objeto, ou seja, pelo sacrifício de um outro considerado equivalente. Por isso, o consumo em si não é um ato econômico, como se costuma pensar, mas sim a troca de sacrifícios. O objeto tem de ganhar distância do puro consumo, através do processo de desejo somado aos obstáculos para sua aquisição, para assim obter valor e entrar na econômica pela troca. A troca surge como um terceiro que faz do processo de dar e receber simultaneamente causa e efeito um do outro. Uma outra confusão apontada por Simmel sobre as interpretações das relações econômicas gira em torno da dualidade utilidade e escassez, estreitamente relacionada com a dualidade demanda e oferta. Pensa-se que a utilidade é anterior ao sistema econômico e que ela é a fonte dos valores. No entanto, essa utilidade tem de trazer uma demanda antes de entrar na economia. O desejo entra aí novamente em jogo, sendo um fato evidente que desejamos coisas que não são úteis, mas que possuem demanda. Mas a demanda se torna valor econômico apenas quando é comparada com outras demandas, ou seja, é medida relativamente a outras. Sobre essa relatividade original das coisas, o pensador alemão escreve algo que reflete também a importância das dualidades de que tratam este trabalho. Diz ele que "não existe originalmente no mundo da prática nenhum valor singular, igualmente como não existe originalmente no mundo da consciência um número 'um'. Frequentemente tem se afirmado que o conceito de 'dois' existe anteriormente ao conceito de 'um'" (Ibidem, p. 96-96).

Um elemento interessante que é fundamental no processo da troca é a igualdade entre os objetos, igualdade tanto de demanda quanto de valor, que se traduz perfeitamente na palavra *equivalência*. Os objetos devem ser equivalentes pela troca real ou hipotética. A medida que possibilita a equivalência surge apenas na troca, a demanda por si só não gera o valor econômico fora da relação. "Equivalência e intercambialidade são noções recíprocas, que expressam o

mesmo estado de coisas em duas formas diferentes, numa condição de descanso e em movimento, por assim dizer" (Ibidem, p. 98). O preço representa essa equivalência, representando também o valor econômico objetivo, que divide a valoração objetiva e a fruição subjetiva. Isso porque objetivamente se assume uma equivalência entre os objetos, mas não subjetivamente. O preço age como um terceiro que sintetiza esse dualismo subjetivo e objetivo. O lado subjetivo, sem a equivalência, mostra que nem sempre a troca é considerada vantajosa. Um grande exemplo disso foram os espelhos trocados por metais preciosos pelos europeus e os indígenas no início da colonização nas Américas. Em casos como esse, como também o de pessoas pródigas, não há objetificação do próprio desejo, ele não sai do imediato. "O sacrifício do outro objeto não aparece a ele como uma redução da gratificação desejada, ou seja, como um preço" (Ibidem, p. 99).

A equivalência é fruto de experiencias sucessivas de troca, desconsiderando perdas e ganhos, até a satisfação do desejo amenizar os impulsos e pacificar a mente. Esse processo vai do impulso subjetivo à relatividade dos valores. Valor e preço frequentemente coincidem, mas sua equivalência objetiva e justa só é válida em determinadas circunstâncias. Se elas mudam, muda a relação. Tradições, hábitos e necessidade lógica se somam a situações individuais, necessidades momentâneas e a força das circunstâncias para influenciar a relação. O roubo, por exemplo, é uma relação de valor puramente subjetiva, diferente da objetividade da troca. Já a reciprocidade da dádiva surge como um intermediário. Outro ato intermediário entre a subjetividade dos impulsos e a objetividade da troca é a barganha. Ela é a manifestação de um estágio primitivo de adequação entre preço e valor. O que há em comum entre todos esses processos é que são constituídos por interação, ainda que à força no caso do roubo. Segundo Simmel (2011, p. 105), "todas as formas de vida mais fundamentais que emergem e dominam em um grupo, e que por muito tempo pareciam ser explicáveis apenas como a invenção de indivíduos", são fruto da interação entre eles, da troca interindividual. Dessas interações se forma uma supraindividualidade que se desenvolverá em uma real objetividade. A troca é, portanto, um "fenômeno sociológico *sui generis*, uma forma original e função da vida social" (Ibidem, p. 106). É apenas no sacrifício de um bem por outro através da troca que conceitos consagrados da economia como utilidade e escassez se tornam valor. A escassez está ligada antes à dificuldade em adquirir o objeto do que em sua quantidade.

Diante de toda essa realidade processual e fluida da relatividade, Simmel reconhece nossa tendência física e psicológica de buscar estabilidade, algo que subsista no meio das mudanças, um absoluto diante do relativo, indo da interdependência relacional para uma

autossuficiência. Esse é o movimento natural que manifesta em nosso pensamento o dualismo absoluto e relativo e a valorização da substância frente aos acidentes.

> Embora o movimento e a quietude, a atividade externa e a contemplação interna possam estar interligados de modo que ganhem importância e significância apenas um através do outro, consideramos, no entanto, um deste par de opostos – a quietude, a substância, a estabilidade interna do conteúdo de nossa vida – como o essencialmente valioso e definitivo em contraste com o que está mudando, inquieto, externo. [...] Desta forma, atingimos os pontos fixos que podem nos guiar através do labirinto de fenômenos e que representam a contrapartida do que concebemos em nós mesmos como valioso e definitivo (Ibidem, p. 108).

O pensador alemão enxerga, todavia, uma tendência inversa a essa do pensamento, de buscar estruturas fixas, na ciência moderna. Esta já estaria reconhecendo e trabalhando com a realidade movente, privilegiando as qualidades ao invés das quantidades, numa relação entre as coisas e a mente do ponto de vista da mente. "Mas tudo isso, mesmo se levado até sua conclusão, ainda permitiria, ou mesmo exigiria, um ponto fixo, uma verdade absoluta. O próprio reconhecimento, que realiza essa dissolução, parece iludir o fluxo da mudança eterna e a determinação meramente relativa de seu conteúdo" (Ibidem, p. 109). Permanece, portanto, a necessidade de axiomas independentes do subjetivo ou psicológico, numa série hierárquica de cognição a partir de uma autoridade suprema que não necessita se legitimar. Nessa série, a regressão vai ao infinito. Por isso, a proposição considerada absoluta tem de ser tratada como se fosse a penúltima, como se estivesse ainda aberta a possibilidade de haver outra que a fundamente. Essa é a ideia proposta pelo relativismo simmeliano, se distinguindo assim do ceticismo, que não aceita qualquer parada, nem sequer provisória. "O curso de nossa investigação mostrará que um absoluto não é necessário como contrapartida conceitual da relatividade das coisas. Tal postulado envolve uma transferência da esfera das circunstâncias empíricas [...] para uma esfera que diz respeito à base de todo empirismo" (Ibidem, p. 110).

A postura de uma teoria relativista ou relacional deve ser, portanto, a de assumir a existência de um absoluto ao mesmo tempo em que reconhece os conteúdos em constante fluxo. O conhecimento relativo depende de primeiros princípios indemonstráveis, até que esses sejam ultrapassados por outros ao serem demonstrados. Visto como um todo, nosso pensamento é circular, mas o raciocínio tem de ser longo o suficiente para parecer retilíneo. "A interrelação

que assumimos em nosso conhecimento do mundo – que a partir de cada ponto podemos alcançar por meio de demonstração todos os outros pontos – parece tornar isso plausível" (Ibidem, p. 112). Sob esse princípio, o sociólogo alemão faz uma analogia entre a relatividade do conceito de peso e de verdade. Como o conceito de peso para a massa, que é determinado pelas relações recíprocas, a verdade é relativa no sentido de ser concebida em relação a outra verdade. O todo dessas relações transcende a ideia de verdade da mesma forma que o todo das massas não tem peso próprio. Outro aspecto da relatividade da verdade apontado por Simmel é que nossas representações não correspondem exatamente ao que o objeto é em si. Apesar disso, nossas ações sobre eles funcionam *como se* correspondessem, de forma pragmática. "A verdade não é útil porque é verdade, mas vice-versa. Nós dignificamos com o nome de 'verdade' aquelas representações que, ativas dentro de nós como forças ou movimentos reais, nos incitam a um comportamento útil" (Ibidem, p. 113).

Isso expõe um modo de representação que inclui e exclui baseado na utilidade, ou seja, se tal ação sobre o objeto leva à consequência desejada ou não. A unidade que forma um objeto, por sua vez, é composta por impressões do fluxo contínuo que percebemos como funcionalmente interdependentes. "Da mesma forma que a unidade do organismo social [...] significa apenas as forças de atração e coesão entre seus membros individuais, também a unidade do objeto singular [...] é apenas a interação entre os elementos que entram em sua percepção" (Ibidem, p. 115). Simmel se utiliza de uma de suas analogias favoritas, com a arte, para ilustrar essa relação entre verdade interna, entre os elementos, e a verdade da totalidade. Uma obra de arte, em sua unidade, está acima do conceito de verdade, mas internamente seus elementos devem estar submetidos a uma verdade interior, que os dá coesão. Os elementos regulam sua interrelacionalidade por *necessidade*, um conceito relacional que liga o Ser e as leis. Em outras palavras, o Ser e as leis são independentes, mas se tornam unidade em sua relação por necessidade. Essa ideia se assemelha ao funcionamento mais básico do raciocínio humano, segundo o qual, dada uma premissa, o todo das relações lógicas internas deve necessariamente obedecer a uma mesma lei, possuir uma verdade própria, ainda que essa verdade, na unidade formada pela totalidade do raciocínio, não corresponda com outras verdades fora desse conjunto.

Essas são as bases para Simmel formar seu relativismo epistemológico, que troca esses princípios constitutivos absolutos por princípios reguladores. Aceitamos esses princípios como se fossem absolutos, apesar de reconhecer sua mutabilidade potencial. Isso possibilita que uma diversidade de pontos de vista possa ser aceita, contanto que nenhum deles defina unilateralmente as coisas, mas que sejam complementados por outros. "O monismo leva ao

dualismo ou ao pluralismo, mas esses também criam um desejo por unidade; e então o desenvolvimento da filosofia e do pensamento individual se move da multiplicidade à unidade e da unidade à multiplicidade" (Ibidem, p. 117). Nosso autor propõe um afastamento da rigidez dogmática em favor do processo vital, da exclusão mútua de explicações e variáveis à complementariedade entre elas. Veremos com clareza, então, a interdependência mútua, na qual cada princípio toma sua forma em contraste com outro, de maneira similar à nossa compreensão do presente em contraste com o passado. Operamos da mesma forma quando formamos a ideia do outro enquanto ser pensante confrontando-o com nós mesmos e quando desenvolvemos nosso autoconhecimento através do conhecimento do outro *self*. "Portanto, o conhecimento dos fenômenos mentais é uma interação entre o Eu e o Tu. Cada um se refere ao outro, em um constante intercâmbio e troca de elementos um confrontado com o outro, através do qual a verdade, não menos que o valor econômico, é produzida" (Ibidem, p. 119).

Esse pensamento relacional simmeliano pretende também superar o dualismo idealismo *versus* realismo, ou mente e mundo, considerando um como fonte do outro de qualquer um dos polos que se parta. Dessa forma saímos da negação mútua para a interação infinita. A um nível mais sociológico, a dicotomia entre leis universais e história cambiante deve ser superada reconhecendo ao mesmo tempo a necessidade geral das normas e a contingência histórica dos seus conteúdos. Analogamente, o relativismo epistemológico muda a relação entre categorias *a priori* e os conteúdos da experiência. Em ainda outro dualismo, temos um processo de legitimação pelo outro entre subjetividade e objetividade. Isso resume muito da importância e do tratamento dos dualismos por Simmel, central para este trabalho. Em suas palavras, "os conteúdos do pensamento oferecem um pano de fundo um ao outro, de forma que cada um adquire seu sentido e sua coloração do outro; eles são pares de opostos mutuamente exclusivos e, todavia, postulam um ao outro para a criação de uma visão de mundo possível" (Ibidem, p. 122). Nosso pensamento é um círculo que se move em ordem cronológica e o que nos parece ilusório no particular, uma mera ficção ou arbitrariedade, é possível no geral. Dessa forma, a relatividade da verdade na forma proposta por Simmel não é uma qualificação de um determinado fenômeno ou afirmação, mas sim uma característica essencial da verdade mesma. "Relatividade é o modo no qual representações se tornam verdade, como é o modo no qual objetos de demanda se tornam valores. [...] A verdade é válida, não apesar da sua relatividade, mas justamente por conta dela" (Ibidem, p. 123).

De acordo com o pensador alemão, apenas uma epistemologia relativista não entre em contradição com seu próprio princípio, pois seu relacionamento com o princípio oposto é apenas relativo. Todo absoluto é, portanto, dissolvido em relações, permitindo à mente elevar-se sobre

si, ora sobre um polo, ora sobre outro. Isso porque a mente já é uma unidade formada pela interação entre sujeito e objeto, como demonstrado no processo de desenvolvimento do *self*, no qual, por um movimento circular, o sujeito se vê como objeto e vê os objetos como sujeitos, num característico processo relacional. Apenas a dissolução das separações rígidas por interações dá conta da unidade da totalidade do real e de uma real infinitude, segundo o pensador alemão. Essa fundamentação metafísica do relativismo simmeliano é análoga ao processo de formação do valor econômico e serve como base para compreender o papel do dinheiro como sua expressão mais pura. "Se o valor econômico dos objetos é constituído por sua relação mútua de intercambialidade, o dinheiro é, então, a expressão autônoma dessa relação. O dinheiro é o representante do valor abstrato" (Ibidem, p. 127). O dinheiro relaciona uma mercadoria com o conjunto de todas as outras mercadorias e o seu preço indica seu grau de intercambialidade. A precificação de algo remove dele tudo o que não é econômico, ou seja, intercambiável. O dinheiro "é valor tornado substância, o valor das coisas sem as coisas mesmas" (Ibidem, p. 128).

Por abarcar a relatividade em si, o dinheiro a transcende. Ademais, o dinheiro carrega em si um aspecto dual: representa as normas que regem as trocas econômicas e é, ao mesmo tempo, submisso a essas mesmas normas, como explicitado na relação de dinheiro com dinheiro na forma de juros ou pela referência a moedas estrangeiras. O valor, como vimos, é gerado pelas trocas e o dinheiro é apenas sua expressão. Um aumento no preço de uma mercadoria não afeta o dinheiro em si, mas expressa uma mudança naquela relação específica desse objeto com todos os outros. Nesse sentido, o dinheiro é neutro. Essa neutralidade se reflete na ausência de individualidade dos objetos precificados. Objetos com valor afetivo não podem ser trocados por outros de igual valor monetário. "Essa forma individual do valor é negada ao ponto dos objetos se tornarem intercambiáveis, tanto que o dinheiro – o representante e a expressão da intercambialidade – é a criação menos individual de nosso mundo prático" (Ibidem, p. 131). Isso apresenta um novo dualismo nas relações de valor, que transitam entre dois polos extremos, a saber, o valor absolutamente individual, daqueles objetos cujo afeto e apego é tanto que torna impossível sua precificação, e o valor por intercambialidade. Mas como costuma ocorrer com os dualismos em Simmel, a realidade raramente alcança um dos extremos, havendo sempre uma mistura dessa dualidade nas coisas.

O dinheiro possui também uma função de estabilizador da relação entre valor e inflação, mostrando um reflexo da submissão do dinheiro às normas que ele mesmo representa e que o torna igualmente relativo. Quanto mais ele se afasta dessa relatividade que ele mesmo oferece aos outros objetos, maior estabilidade ele alcança. "Somente na medida em que o dinheiro, fiel

à sua essência, é isolado de tais influências ele tem um valor estável; do que se segue que a flutuação de preços não significa uma mudança nas relações do dinheiro com os objetos, mas apenas relações mutáveis entre os próprios objetos" (Ibidem, p. 133). Esse afastamento entre valor, dinheiro e objeto alcança sua plenitude em economias desenvolvidas. Antes, em sociedades mais simples, há ainda a crença do valor como qualidade intrínseca ao objeto, típico de uma economia de escambo, na qual se busca encontrar um "valor justo" para a mercadoria, uma relação tipicamente substancialista. A transição de uma economia de escambo para uma economia monetária ocorre quando um objeto específico passa a ser trocado por vários outros, como historicamente ocorreu com os metais preciosos. Nesse processo, o dinheiro primeiramente distancia o *ego* do objeto, para depois reaproximá-los através do uso contínuo.

> A significância filosófica do dinheiro é que ele representa no mundo prático a imagem mais certa e a mais clara encarnação da fórmula de todo ser, de acordo com a qual as coisas recebem seus sentidos umas através das outras, e tem seu ser determinado por sua relação mútua. É um fato básico da vida mental que simbolizamos as relações entre os vários elementos de nossa existência por objetos particulares; esses são em si entidades substanciais, mas sua significância para nós é apenas como os representantes visíveis de uma relação que é mais ou menos aproximadamente associada com eles. [...] Todo objeto sacramental encarna numa forma substancial a relação entre o homem e seu Deus (Ibidem, p. 137).

Nossa vida mental constantemente simboliza relações através desses objetos tangíveis, os quais enriquecem e tornam mais compreensível nossas atividades. O dinheiro é o auge desse processo, a forma pura da pura interação. É através de um fenômeno avançado como o dinheiro que compreendemos os mais simples e vemos com clareza o caráter relacional da teoria social de Georg Simmel. Iremos agora avançar com nosso estudo analisando como as relações sociais são dualistas já nos seus fundamentos, nessa relação entre diferença e igualdade entre mim e o outro (eu), na *díade*, e entre nós e o social, na *tríade*.

3.4 DUALIDADE SOCIOLÓGICA FUNDAMENTAL: A *DÍADE* E A *TRÍADE*

Para compreender a importância do uso de dualismos no pensamento simmeliano vale a pena seguir seu modo de pensar e partir do mais elementar antes de chegar às estruturas complexas. A mais elementar das formas de relação social tem a ver com o tamanho do grupo e é composta por uma dualidade. Simmel percebeu o quanto a extensão de uma coletividade influencia os tipos de relações dentro e fora dela. Existem grupos cuja observação histórica nos apresenta uma alteração em seu caráter sociológico por conta da expansão numérica dos membros, como a passagem do cristianismo primitivo para uma religião de alcance universal. Há também modos de organização social que, por sua própria dinâmica, funcionam apenas em grupos pequenos, como o socialismo, pois, segundo ele, as necessidades humanas não podem ser racionalizadas como uma produção industrial; há demasiada imprevisibilidade nas relações sociais. O grupo grande deve, portanto, promover um maior distanciamento entre suas estruturas e os indivíduos, as normas têm de ser universais para abarcar o máximo de elementos através do mais comum entre eles, tentando, assim, garantir uma unidade, como vimos anteriormente. Uma dualidade rege essa relação entre indivíduo e sociedade tanto em grupos grandes quanto em grupos pequenos: a lei e a moral. Ambas derivando do costume, a lei pertence ao círculo maior de relações, ao todo social, enquanto a moral é, na sua aplicação, absolutamente individual, segundo Simmel. Quanto maior o círculo, mais universais são as leis, permitindo maior liberdade e individualidade. Apesar da maior amplitude, entretanto, as leis que dominam em grupos grandes possuem uma menor abrangência na personalidade de cada um. Por serem universais, atingem apenas uma pequena parte da pessoa, oferecendo maior latitude para as escolhas individuais.

O pensador alemão buscou em sua carreira notadamente entender o funcionamento das relações sociais mais básicas, pois é sobre essas que as mais complexas se desenvolvem. Numericamente, a forma de interação social mais simples é aquela composta por dois elementos: a *díade*. Mas e quanto ao indivíduo isolado? O processo que forma essa relação singular é, na verdade, mais complexo que aquele que compõe a dualidade de elementos. Quando pensamos em indivíduos isolados, dois fenômenos vêm à baila: a solitude e a liberdade. A primeira, o indivíduo em solidão, não representa simplesmente uma não-interação, mas a consciência da interação, isto é, do social, mais a sua negação, voluntária ou não. O solitário é determinado por essa interação social negada. A valorização positiva ou negativa desse estado é social, ou seja, é influenciada por experiências passadas, vividas ou aprendidas. Um indivíduo hipotético, que nunca houvesse interagido, não teria como conceber a solidão. Hoje, mais ainda que na época de Simmel, conhecemos outra manifestação aparentemente paradoxal desse estado: a solidão em meio à multidão. Para o indivíduo nas metrópoles modernas, é

praticamente impossível viver *fisicamente só* de fato. Isso expõe a não relação da solidão com o isolamento físico, corporal, pois é inegável a sobrevivência e até o florescimento da solidão em nossas grandes cidades. A expansão numérica e o consequente descolamento dos círculos sociais da personalidade individual fomentam essa sensação de isolamento sociopsicológica. Comunidades mais íntimas não permitem que se forme esse vácuo.

O outro modo de pensar o indivíduo isolado está ligado à ideia de liberdade. O indivíduo nesse estado é pensado como estando em união consigo mesmo, livre e independente de relações. É, no fundo, o indivíduo abstrato dos liberais. Empiricamente, ele se manifesta em certo grau na figura dos eremitas cristãos ou dos renunciantes indianos, o exemplar de "indivíduo-fora-do-mundo" em Louis Dumont (1991). Sua manifestação em sociedade possui um sentido diferente. Trata-se de um contínuo processo de liberação, uma luta para manter o livre-arbítrio nas relações, além do sentido negativo de preservação do que chamamos hoje de esfera privada. Todavia, segundo Simmel (2009, p. 81), "a liberdade não é uma existência solipsista, mas um evento sociológico, não é uma situação confinada à singularidade do sujeito, mas um relacionamento, embora visto definitivamente do ponto de vista de um sujeito". Aqui, mais uma vez, o autor alemão pretende desmistificar a ideia de uma existência humana puramente não-social. Um caso ainda mais ativamente social da liberdade é a liberdade de dominação, de estender sua vontade aos outros. Diferente da liberdade em relação aos outros, essa é a liberdade sobre os outros[6]. Assim como com a solidão, o sentido que damos à liberdade é socialmente herdado. Portanto, ainda outra vez Simmel mostra que na realidade não existe tal coisa como um indivíduo isolado, sempre carregamos conosco a dualidade indivíduo e sociedade. Assim, "*metodologicamente* a formação sociológica mais simples permanece efetivamente aquela entre *dois* participantes" (Ibidem, p. 82).

A dualidade da díade é a base de toda interação social. Essa dualidade é composta fundamentalmente pelo dualismo complementar entre o "eu" e o "tu", o *ego* e o *alter* do processo de interação. Essa dualidade, principalmente quando vista de fora, opera uma síntese, forma uma unidade que se destrói na ocasião da perda de um dos seus elementos. A morte,

[6] É interessante comparar essas duas liberdades definidas por Simmel com os dois conceitos de liberdade posteriormente apresentados por Isaiah Berlin (2008), a saber, a liberdade negativa e a liberdade positiva. A liberdade negativa é aquela que permite que o sujeito seja deixado livre para agir, como a liberdade de expressão, de locomoção, de religião, de pensamento etc. Já a liberdade positiva, mais próxima dessa última mencionada em Simmel, é aquela segundo a qual o indivíduo deve ser pensado como sujeito e não um objeto. O sujeito deve ser capaz de escolher por si (*self*) mesmo. Portanto, na teoria política de Berlin, o que define a autonomia é o *locus* desse *self*, o qual pode ser deslocado para o coletivo em regimes políticos totalitários, por exemplo. Portanto, para ele (BERLIN, 2008, p. 181), "Essa concepção de liberdade deriva diretamente de visões do que constitui um self, uma pessoa, um homem. Manipulação suficiente da definição de homem e liberdade pode ser feita significar qualquer coisa que o manipulador deseje".

portanto, paira também sobre as relações sociais, ainda mais fortemente e determinante quando se trata de uma díade. Já em grupos com múltiplos membros, a sobrevivência à morte de um deles está mais bem assegurada. Nesses grupos, nos quais uma objetividade, um "terceiro" se forma, há uma imortalidade ideal. Já a díade, que necessita de dois elementos para viver, basta a perda de apenas um para morrer, numa espécie de tragédia sociológica anunciada. Isso porque na díade não se forma um todo supraindividual que garantiria à unidade uma sobrevivência independente dos membros, uma objetividade em relação às subjetividades componentes. As relações íntimas são os maiores exemplos disso. Nelas, a unicidade de cada participante é compartilhada com o outro. De fato, toda relação social mistura componentes únicos individuais com formas gerais dos indivíduos, como previsto no segundo *a priori* simmeliano. A relação íntima diverge na centralidade dos componentes únicos. Outras relações podem até compartilhar esses mesmos conteúdos únicos, mas se esses não formarem o centro, a relação não é íntima. Quando, ainda, uma unidade objetiva é formada, outro elemento entra em jogo, a intimidade é comprometida e uma tríade surge.

Vemos no exemplo da díade como uma dualidade dá forma ao nosso conteúdo vital e pressiona por reconciliação, cujo sucesso ou fracasso o torna mais visível, mais ou menos dicotômico. No caso emblemático do masculino e feminino, essa dualidade complementar pressiona por uma unificação pelo contraste, em um desejo pelo inatingível, como já definia Sócrates tratando do amor n'O Banquete. "Que permaneça negado ao 'eu' apreender o 'não eu' real e absolutamente se torna em nenhum lugar mais profundamente sentido que aqui, onde opostos parecem criados para complementariedade e fusão" (Ibidem, p. 87). O "amor como paixão", para usar o título da obra de Luhmann (1994) sobre as relações íntimas, surge, assim, como uma busca por fusão do 'eu' com o outro, cuja união factual em uma entidade só é atingida através de um ente novo e externo: a criança. A criança encarna essa busca pela união, mas sob condições ainda dualistas. É uma proximidade que permanece distanciamento. Seu papel na relação íntima da díade é o de aproximar os que estão mais distantes, como num casamento frio, ou distanciar aqueles demasiado próximos, como em um casamento cheio de paixão. No primeiro, a criança é um terceiro que objetiva a relação através de uma união materializada; no segundo, a criança é um terceiro que objetiva a relação fora dela própria.

O casamento é, portanto, um caso exemplar de díade. Ele possui esse potencial de se tornar uma tríade peculiar através da chegada das crianças – no plural, pois tanto uma como várias compõem o "terceiro" elemento – e de operar sob uma entidade supraindividual que é o próprio matrimônio enquanto instituição. Casamentos na Igreja Católica, por exemplo, que não reconhece o mecanismo do divórcio, podem permanecer enquanto união apesar dos desejos dos

indivíduos componentes, contanto que vivos, numa preocupação suprapessoal com a relação enquanto tal. Nessa situação, "o relacionamento pode se cristalizar em uma essência fora dele que é mais e melhor – sob algumas circunstâncias, também pior – que o próprio indivíduo, uma essência para a qual se tem obrigações, e da qual bens e fortuna vem como se de um ente objetivo" (Ibidem, p. 88). Outro fator para isso, para além do casamento enquanto instituição indissolúvel, é a proximidade incomparável formada pela ligação estreita entre duas essências fundamentalmente diferentes, para Simmel (2009), como a do homem e da mulher. Por conta desse dualismo complementar – e radical – entre os sexos, o egoísmo de cada um é forçado a ceder em nome do interesse e da manutenção do todo dessa unidade, principalmente ante interesses comuns, que têm no cuidado dos filhos seu apogeu. Para mitigar o dualismo do "eu" e do "tu" é preciso eliminar no máximo possível aquele do egoísmo e do altruísmo. Por isso, o matrimônio possui essa estrutura sociológica única: "o mais pessoal de todos os relacionamentos, tanto em relação aos interesses substantivos e à configuração formal, é apropriado e direcionado por entidades puramente suprapessoais e sócio-históricas" (Ibidem, p. 88-89). O casamento enquanto instituição é em si também uma dualidade, pois é simultaneamente uma relação entre pessoas e uma relação com o coletivo, através dos papéis sociais e das tradições que carrega.

Um fenômeno particular da modernidade, o qual considero um dos maiores *insights* de Simmel, pode ser observado também no casamento. É a tendência moderna da amplificação das formas, que passam a abarcar mais conteúdos, através de uma maior abstração e universalidade, pelo menor denominador comum. Vemos essa mudança na ideia católica de uma união indissolúvel entre homem e mulher, com vistas à reprodução da espécie e à segurança da própria união e dos envolvidos, para um contrato civil, rompível, entre duas pessoas, com função basicamente legal, enquanto for do interesse das partes. Essa maior amplitude da forma do matrimônio, como em outras formas sociais, permite uma maior diferenciação interna, por ser menos invasivo na personalidade dos membros. É parte do processo de maior objetificação das relações sociais na modernidade. A característica mais simples e universal que Simmel encontrou no casamento é uma espécie de forma especial que ele dá à pura reprodução da espécie. Para ele, a relação sexual está sim de alguma maneira na base do matrimonio, mas esse tipo especial de relação dual é irredutível ao puro coito. Em mais uma densa nota de rodapé, o pensador alemão constata sobre a relação entre sexo e matrimonio que essa é "uma formação sociológica quase única: que o ponto que sozinho é comum a todas as formas de casamento é ao mesmo tempo justamente aquela que ele deve transcender para resultar em casamento" (Ibidem, p. 90). O que ocorre aí seria para ele análogo à transcendência da natureza operada

pelo artista em sua obra ou à transformação da necessidade básica de alimentação em uma arte, pela gastronomia. Ainda assim, o casamento permanece como o mais puro exemplar de uma forma que transcende a natureza do seu conteúdo.

Quando um grupo forma uma entidade objetiva sobre si, se observa muitas vezes a assunção de responsabilidades que seriam individuais por essa mesma entidade. Um funcionário público, por exemplo, pode deixar de realizar uma tarefa simples, que poderia ajudar um cidadão, argumentando que as normas da instituição não a permitem, quando o que há é preguiça e má vontade. Da mesma forma, alguém pode impor a responsabilidade por um ato criminoso às condições desfavoráveis que ocupa ou crê ocupar na coletividade da qual é membro. Isso é possível por essa objetivação adquirida pelo todo, que passa a se tornar mais que a soma das partes, passando ele mesmo a ser um dos elementos da interação. Numa díade isso não ocorre. As díades favorecem as individualidades pela ausência de uma entidade supraindividual pairando sobre elas e porque nelas não há supressão por uma maioria. Quando há a imposição de uma norma ou de um pensamento por uma maioria, a minoria derrotada sente com muito mais força o peso da entidade objetiva sobre sua individualidade. A reação das individualidades assim pressionadas varia de acordo com dois tipos observados por Simmel. Uma é a individualidade definitiva, qualitativa, que se protege da imposição da maioria evitando essa oposição sempre que possível. Prefere se isolar do grupo que o enfrentar. A outra é a individualidade forte, intensiva, aquela que prefere enfrentar a oposição da maioria. Ambas são tentativas de preservar a individualidade diante da oposição da sociedade.

Quando entra em jogo um terceiro elemento, seja uma pessoa ou uma instituição, há uma mudança qualitativa na relação social. De díade passa-se para uma tríade, cujo nome carrega o três por ser o seu número mínimo de membros, mas que poderia ser trinta ou trezentos. Em um casamento, como vimos, pode ser uma criança ou uma dúzia delas; se entra algo além dos dois da díade, surge a tríade. Por essa diluição da individualidade causada pela objetividade trazida pela tríade, esse tipo de relação tende a ser menos conflituosa que a díade. Simmel cita o comentário de Voltaire sobre os efeitos benéficos da anarquia de religiões na Inglaterra. Para o francês, se fosse apenas uma religião, seria tirania; duas, estariam constantemente se matando; como são trinta, vivem em paz e harmonia. Daí o uso, em alguns povos, de soberanos binários, posto que é bem mais difícil convencer um outro com igual poder e estabelecer uma tirania. Quando há três, basta um com personalidade mais forte convencer outro que a maioria está formada. As relações de dominação se alteram com um terceiro elemento. A chegada de um sindicato altera a relação entre patrão e empregado, favorecendo a manutenção do emprego desse último, mas o surgimento de um competidor por sua vaga tem o efeito contrário. Outra

prova da natureza conflituosa das dualidades é a famosa polarização "nós" contra "eles". Nela, há uma dinâmica do dualismo inclusão e exclusão, quando ou se está comigo ou se está contra mim. Com a terceira via, o conflito é amenizado, passando pela tolerância até um centrismo "mais ou menos".

Os movimentos de massa também carregam consigo esse dualismo da inclusão e exclusão. "A *simplicidade* das ideias pelas quais esses são guiados força um definitivo 'sim' ou 'não'" (Ibidem, p. 99). Simmel vê ainda as massas guiadas por indivíduos determinados, fazendo com que esses cheguem até a mudá-las o lado dos extremos. Ainda com a amenização do conflito nos grupos com um terceiro, a tendência da disputa permanece dentro do espectro dualista. Para o pensador alemão, "em geral, todo movimento *vital* dentro de um grupo – do familial, passando por todos os grupos de interesse, ao político – será disposto em sua própria divisão num puro dualismo" (Ibidem, p. 100). O terceiro elemento, numa disputa dualista, pode servir como objetivador dos pontos disputados, idealmente analisando sem paixão os pressupostos e argumentos de um e do outro, sem apego prévio a nenhum, como o "estrangeiro" previamente exposto. Esse ponto traz outra análise interessante de Simmel sobre a objetividade em geral, particularmente para a ciência social. Diz ele (Ibidem, p. 113):

> Dentro do método social não há nada que serviria à unificação de grupos conflituosos tão efetivamente como sua objetividade, ou seja, a tentativa de deixar o conteúdo puramente fatual de agravos e demandas falar – filosoficamente posto: o espírito objetivo da posição do grupo – para que as pessoas mesmas apareçam apenas como portadores irrelevantes dessa.

O terceiro, assim, enquanto mediador, deve buscar reduzir sentimentos a intelecto, a razão representando o objetivo, com fins à unidade no conflito. Numa tríade simples, composta por três pessoas, qualquer um pode, potencialmente, mediar o conflito dos dois restantes. O critério da imparcialidade é estar fora dos interesses em jogo, ou compartilhando ambos os interesses em disputa. Um paradoxo curioso observado por Simmel é que, apesar do intelecto representar a objetividade mediadora, as pessoas mais inteligentes são evitadas enquanto árbitros, pois são mais capazes de enxergar as nuances no espectro dualista do conflito, podendo ter em conta até o fim ambas posições, permanecendo neutras, como o asno de Buridan[7]. Um

[7] Trata-se de um paradoxo atribuído ao filósofo francês Jean Buridan, do século XIV. O paradoxo afirma que, se supormos um asno com igual intensidade de fome e sede, em igual distância entre um balde d'água e uma porção de feno, morrerá de sede e fome, pois não terá critério para tomar a decisão de qual necessidade suprir primeiro (MOTA, 2015).

tipo particularmente nocivo de mediador é aquele interessado em vender a sua posição a quem oferecer mais, uma espécie de "centrão" da tríade, pensando no exemplo oferecido pelo parlamento brasileiro. Há também o terceiro que provoca o conflito, como no dito *divide et impera*, utilizado como método de controle de poder. A eliminação desse, como de outros terceiros, pode se dar com a união dos outros dois num consenso ou num dualismo complementar, como nos casais. Então, o terceiro desaparece e a relação se torna uma díade. Afinal, nem sempre um conflito deve ser resolvido com um vencedor, podendo uma diferença qualitativa ser positiva para a união, introduzindo a possibilidade talvez de um "dualismo qualitativo". De toda forma, o terceiro elemento introduz à discussão esse fenômeno intimamente ligado à dialética interna aos dualismos e à constante busca por sínteses entre os polos: o conflito.

3.5 O CONFLITO ENQUANTO SÍNTESE DE DUALISMOS

Quando se pensa em dualismos e dualidades com polos opostos é natural pensar que nem sempre a relação aí é harmônica, como veremos na síntese operada pela cultura entre subjetivo e objetivo. Um dos polos poderá se impor como o dominante e daí surgir um conflito. Com isso, poderia se pensar que o conflito é disruptivo, desagregador, quando na verdade ele é um mecanismo para operar sínteses nos dualismos. Parece um paradoxo, mas a disputa, a luta [outras traduções possíveis para o alemão *Der Streit* e *Der Kampf* utilizado por Simmel (1992)] ou o conflito é uma forma de sociação [*Vergesellschaftung*] e, como tal, promotora de interação. Retornando ao dualismo forma e conteúdo, podemos dizer que os conteúdos são a origem da dissociação, enquanto o conflito é uma maneira de gerar uma unidade no dualismo com a forma, mesmo que em alguns isso signifique destruir um dos polos. O conflito, enquanto relação e interação, já representa em seu surgimento uma unidade; a dissolução completa se daria na indiferença mútua, na não relação de fato. Numa teoria social repleta de dualismos como a de Simmel, não é de se estranhar a sua percepção da onipresença do conflito, não só nas relações sociais, mas nos próprios indivíduos.

> Da mesma forma que os indivíduos não atingem simplesmente a unificação das suas personalidades harmonizando seus conteúdos completamente de acordo com normas lógicas ou objetivas, religiosas ou éticas, mas tal como a

> oposição e o conflito precedem não apenas dita unidade, mas estão operando nela a cada momento das suas vidas – tal que não poderia haver qualquer tipo de unidade social na qual as direções convergentes dos elementos não seriam permeadas inextrincavelmente pelas divergentes (SIMMEL, 2009, p. 228).

Teorias sociais que tratam a sociedade ou o indivíduo como unidades fechadas não encontram esse espaço do conflito enquanto síntese. Essa operação é fundamental principalmente quando se constata no social um processo, como o fazem as sociologias relacionais, como a simmeliana. Sem conflito, não há processo vital, não há dinâmica e o que resta é uma paralisia. "Da mesma forma que o cosmos precisa de 'amor e ódio', forças atrativas e repulsivas, para tomar forma, a sociedade também necessita de alguma proporção de harmonia e desarmonia, associação e competição, boa e má vontade, para chegar a uma formação específica" (Ibidem, p. 228). Como a sombra dá forma aos objetos em um desenho, a sociedade pede essas duas categorias de interação, unidade e conflito, ambas positivas, para existir. A rejeição nociva do papel sintético do conflito vem também de um mal-entendido sobre o sentido duplo de unidade. O primeiro sentido é o de consenso, aquele que leva a uma contradição imediata com a ideia de desarmonia, impulsionada pelo fato do conflito muitas vezes se manifestar destrutivo entre os elementos da unidade. Daí se projeta a disputa como destrutiva ao todo. Mas unidade também significa uma síntese numa totalidade, que inclui as relações dualistas. Esse sentido integrativo representa a possibilidade daquilo que por vezes é disruptivo entre as partes ser construtivo ao todo. "O que entre indivíduos é considerado como algo negativo de um ângulo particular e em isolamento, às vezes prejudicial, não precisa funcionar da mesma maneira dentro de uma totalidade de relacionamentos" (Ibidem, p. 230).

O maior exemplo de conflitos entre elementos que no fim das contas beneficiam o todo é o da competição, particularmente na economia. A forma desse conflito é o de disputas entre elementos por valores externos a eles, cujo resultado traz frequentemente novidades, efeitos inesperados, à sociedade enquanto todo. Isso se aplica não apenas à economia, mas igualmente à ciência, à moral etc. "Aí está, portanto, o enorme valor da competição para o círculo social" (Ibidem, p. 260). Para os indivíduos vistos isoladamente, nem sempre o resultado é positivo. Ainda que, no exemplo de uma competição comercial, o sujeito vencedor tenha obtido sucesso e lucro nas vendas, pode perder parte de sua dignidade quando a competição é pela captação das massas. Como Simmel sempre enfatiza, as massas se igualam por aquilo que compartilham de mais básico, que é, portanto, de maior amplitude e universalidade. A submissão aos desejos da massa leva, então, a um rebaixamento ao mais ordinário. "*Substantivamente* uma inversão

da ordem hierárquica e da valoração social é criada, mas isso não diminui a importância da competição para a síntese da sociedade" (Ibidem, p. 261-262). A competição pelas massas é simultaneamente de todos contra todos e de todos por todos, cada um compete para prever os gostos da massa e, como consequência, trabalha para a massa, da qual se é membro junto com os rivais. "Um entrelaçamento de milhares de fios sociais pela concentração da consciência no desejo e emoções, pensando no seu semelhante" (Ibidem, p. 262), mesmo que a origem desse pensamento seja originalmente egoísta.

As castas indianas, cuja repulsa mútua mantém a clareza das divisões, fundamental para o funcionamento do sistema, é outro exemplo do papel positivo mais amplo do conflito enquanto relação, que também entra no fortalecimento do todo. Nesse contexto, a oposição se torna uma relação possível para com pessoas desagradáveis ou com ideias diametralmente opostas às nossas, o que é melhor para o conjunto da sociedade do que um isolamento, uma não-relação. A oposição também traz benefícios para os elementos, como o efeito psicológico de um alívio sob uma situação de opressão. Nesses casos, a oposição "não é apenas um *meio* de preservar o relacionamento como um todo, mas uma das funções concretas na qual esse relacionamento consiste na realidade" (Ibidem, p. 231-232). Uma manifestação do conflito serve, inclusive, para tornar possível um dos fenômenos modernos por cujos estudos o pensador alemão é célebre: a vida urbana. Esse conflito "passivo" é a aversão. Vivemos quotidianamente experienciando diversos graus de simpatia, indiferença e aversão para com os múltiplos encontros que a vida numa metrópole nos força. Entre esses sentimentos, a indiferença possui menor espaço, segundo Simmel, o restante se dividindo em simpatia e aversão ou antipatia. Enquanto a simpatia aproxima, a antipatia assegura a distância interpessoal nas metrópoles, sem a qual seria insuportável viver numa grande cidade. Por isso, por mais paradoxal que seja, a aversão assegura a unidade do todo.

Esse aparente paradoxo dos conflitos que unem espanta também por conta da eterna discussão sobre se a humanidade é naturalmente boa e se corrompe pelas instituições sociais ou se é naturalmente má, com as instituições servindo como freios. No primeiro pensamento, o conflito aparece como algo externo e negativo. No entanto, segundo Simmel, a humanidade se mostra empiricamente como majoritariamente egoísta, sendo o altruísmo algo inesperado. "Portanto, uma oposição ocorrendo naturalmente parece se apresentar como uma forma de fundação das relações humanas, estando ao menos em paralelo a outro, à simpatia entre os seres humanos" (Ibidem, p. 238). O interesse natural no sofrimento do outro, o que se convencionou chamar de empatia, aparece como uma mistura de ambas formas, egoísmo ou simpatia, pois pode surgir como a satisfação de uma simples curiosidade individual, como vemos

quotidianamente quando ocorre um acidente, ou de um real interesse em ajudar o próximo. Para o pensador alemão, à pessoa média é mais fácil desconfiar e antipatizar a partir de um sentimento neutro do que o contrário. É como se houvesse uma "necessidade primordial por animosidade" (Ibidem, p. 240) entre os seres humanos. Um preconceito favorável em relação ao outro requer fontes mais próximas de informação sobre a pessoa. Afinal, como dito em outro trabalho (MOTA, 2017), a confiança para Simmel está entre a ignorância completa e o conhecimento total. Necessária às relações humanas, o autor berlinense também vê em nós um mecanismo favorável à confiabilidade, como uma forma de predisposição a confiar semelhante à fé do crente em Deus ou do amante no objeto do seu amor. É uma busca por um objeto que satisfaça esse desejo.

Uma das formas de conflito que mais exige paradoxalmente união é o esporte. Na competição esportiva, além de ter o conflito em sua própria natureza, os competidores devem concordar previamente com uma série de normas, além do fim comum que é a vitória. Portanto, há aí uma união prévia *para* o conflito que não necessariamente é destruída com seu termo. Dessa forma, o esporte carrega consigo um dos exemplos mais claros da função sintética do conflito. "Precisamente esse mais completo dualismo pressupõe na sua atualização formas sociológicas no sentido estrito, padronização: *alia*-se para lutar e se luta sob a dominação mutuamente reconhecida de normas e regras" (Ibidem, p. 243). O litígio judicial funciona de maneira semelhante. Sob o estímulo de uma preservação da personalidade invadida pela ação do outro, os litigantes aceitam previamente as normas do direito em vigor e devem aceitar de antemão o resultado do terceiro, do juiz da causa, seja qual for. Segundo Simmel, as disputas judiciais podem, inclusive, tomar a forma de um conflito absoluto, no qual nada entra nele que não faça parte da disputa. Apenas entra nesse conflito o que é relativo a ele, todo o resto é excluído. Esse conflito se objetifica de uma maneira tal que os personagens ativos da disputa passam a ser os advogados enquanto operadores legítimos da instituição do direito, formando a unidade e o consenso da disputa legal. Todo o subjetivo, as personalidades, deve ficar de fora e dar lugar ao objetivo, a disputa em si. Quando essa separação entre o subjetivo e o objetivo é cumprida, uma disputa judicial pode levar até à união de inimigos pessoais em busca de uma causa comum. "O relacionamento interativo entre o dualismo e a unidade da relação sociológica é manifesta, portanto, na disputa legal não menos que na competição esportiva" (Ibidem, p. 245).

Outra situação de conflito no qual o subjetivo dá lugar ao objetivo é no radicalismo dos idealistas. Revolucionários ou reacionários, os idealistas radicais creem defender demandas que são supraindividuais, estão além das personalidades envolvidas, são objetivas e com dinâmica

própria. Isso leva a uma pouca consideração de si mesmos entre esses tipos e uma consequente pouca consideração pelos outros, suas vidas e individualidades. O resultante disso é o auto-sacrifício simultâneo a uma disposição para a matança. A definição de nobreza de Simmel traz igualmente esse forte componente objetivo que força o subjetivo para o segundo plano. De acordo com ele (Ibidem, p. 246), "a pessoa nobre é a completamente pessoal que, todavia, sabe conter sua personalidade inteiramente em reserva; portanto, objetividade funciona como *noblesse*". Referindo-se à influência de Karl Marx, ele nos mostra como a partir dela a luta de classes passa a ser vista também como objetificada. Não haveria, a princípio, uma animosidade pessoal entre os trabalhadores enquanto indivíduos e os detentores de capital, também enquanto tais. O conflito é sobre estruturas que estão além das simples vontades individuais e da personalidade de cada um. Aí também o conflito mantém a dinâmica da relação, numa certa complementaridade dos opostos. Como no popular "os opostos se atraem", é falsa a ideia segundo a qual relacionamentos sem diferenças são mais fortes.

A estrutura do grupo irá regular o grau de hostilidade tolerável entre seus elementos. Em coletividades mais amplas, como as sociedades modernas, há uma maior simplificação das normas para se adequarem ao maior número de pessoas. Por isso, há no Estado moderno uma maior leniência às hostilidades internas, com o código penal invocado quando o limite é ultrapassado. A estrutura peculiar do matrimônio, como vimos, permite simultaneamente uma maior condescendência de um elemento para com o outro, por sua natureza de complementaridade, e uma possibilidade de rompimento por muito pouco, característica comum de relacionamentos muito próximos. Uma das principais causas de conflito no casamento é o ciúme, que traz consigo uma síntese forçada à união, através da interpretação unilateral dessa união por um dos elementos. Por essa razão, qualquer causa arbitrária apontada pelo ciumento é motivo para o conflito. "O ciúme é talvez aquele fenômeno social no qual a construção de antagonismo por meio de união atinge sua forma subjetivamente mais radical" (Ibidem, p. 258). O matrimonio é também um exemplo de uma união sob o princípio da família, o qual faz a síntese dos elementos se assemelhar a um organismo vivo, dentro do qual cada um opera em benefício do todo. É por isso que "o conflito de família é uma forma de conflito *sui generis*" (Ibidem, p. 266), mais intenso nos embates e mais aberto à reconciliação.

Essa referência à preocupação com o bem-estar do todo traz de volta o tema da competição, mas agora com referência aos tipos de interação nas quais esse modo de conflito está ausente por natureza. A religião é um exemplo de instituição na qual o conflito é, por princípio, sem competição, já que o bem a ser alcançado, a graça de Deus no caso cristão, tem o potencial de ser compartilhado por todos sem por isso se tornar escasso. Aí, cada um tem

igual possibilidade de alcançar a vitória e depende apenas de si, sem referência à performance do outro, a não ser como modelo. É da essência da competição "a diferença nas energias individuais como base para ganhar ou perder" (Ibidem, p. 267). Diferente da religião ou do matrimonio, ambos sob o princípio orgânico da família, a competição é regida sob o princípio do individualismo, segundo o qual os interesses individuais tornam-se o fim em si mesmos. No entanto, como referido anteriormente, Simmel observa a paradoxal operação de um princípio social da subordinação das individualidades ao interesse do todo como o termo da competição, como na mão invisível de Adam Smith.

> Os competidores individuais são certamente fins em si mesmos; eles aplicam suas energias para a vitória dos *seus* interesses. Todavia, porque o conflito da competição é mantido por meio de esforços objetivos e tende a produzir algum tipo de resultado valioso para um terceiro, o interesse puramente social [...] pode não apenas permitir a competição, mas diretamente provocá-la (Ibidem, p. 269).

O socialismo é uma tentativa de atingir esses mesmos fins que na competição são subprodutos, o efeito benéfico à sociedade como um todo pela disputa entre indivíduos, sem os desgastes da competição. Simmel considera a competição uma tecnologia, por ser essencialmente indiferente em relação ao conteúdo do fim concreto, e o socialismo como a tecnologia oposta, com vistas ao mesmo fim abstrato, mas organizada de maneira a excluir o conflito entre os elementos provocado pela outra. Segundo ele, o socialismo é inspirado no modelo fabril, no qual cada um contribui com seu trabalho para a produção do todo, na direção de um fim comum. Fora de um círculo pequeno e fechado como a fábrica, tal modelo enfrentaria muita dificuldade de ser aplicado nas grandes sociedades modernas com sua diversidade de personalidades e valores. Assim, é praticamente impossível conseguir a adesão de cada um ao fim almejado sem recorrer à força e sem efeitos colaterais indesejados, pois tudo teria de ser dirigido por "um plano racional unificado que exclui qualquer tensão entre os elementos, qualquer gasto de energia com competição, qualquer chance de pura iniciativa pessoal" (Ibidem, p. 269). Em última instância se pretende aí atingir o máximo possível de igualdade entre os indivíduos, enquanto a competição, por outro lado, pressupõe a possibilidade de desigualdade de meios entre os competidores. As guildas medievais também buscavam eliminar a competição prevenindo essa desigualdade através de regras que impediam entre seus membros a diferenciação de meios de produção. "A mentalidade da época social ou o temperamento dos

indivíduos, frequentemente além de todo cálculo racional, irá decidir por um ou pelo outro" (Ibidem, p. 272), ou seja, se permite ou freia a competição.

Na competição sem dolo, diferente da competição desleal, a ruína do outro competidor é um mero efeito colateral. Por isso esse é um tipo de conflito não punível penalmente, posto que a sociedade protege as vantagens que a competição entre indivíduos tem para o todo. Já a concorrência desleal é vista socialmente como uma pura busca por interesses próprios, sem se importar minimente com bem do todo. É por isso, segundo Simmel, uma não competição no sentido sociológico. Todavia, o fato mesmo indireto do possível arruinamento do outro faz com que a moralidade seja um meio de reduzir o quanto possível a competição. Uma das soluções para isso, desenvolvida no seio da moralidade europeia, segundo Simmel mais tolerável à competição, foi torná-la mais objetiva. Assim, o indivíduo não coloca toda sua personalidade no conflito e qualquer efeito colateral negativo recai sobre a instituição em si, não nos seus operadores. A objetivação da competição faz parte da tendência moderna da separação entre cultura subjetiva e objetiva, uma das principais preocupações simmelianas, como veremos no próximo tópico. Por essa razão, "essa indiferença para com o subjetivo, característica da lógica, da lei e da economia monetária, permite a personalidades que não são cruéis em absoluto cometer todas as severidades da competição – e com consciência limpa, de fato não desejando o mal" (Ibidem, p. 278). A objetividade, portanto, alivia a consciência moral e a competição acaba ganhando através das ações mais individualistas. O distanciamento progressivo experienciado na modernidade entre cultura subjetiva e cultura objetiva faz com que a competição assim objetificada se destaque nesse período histórico quase como se fora criada para os modernos.

O processo social envolvido no conflito, com suas antíteses e sínteses, gera frequentemente mudanças na estrutura interna das próprias partes envolvidas. Segundo Simmel, isso se reflete na nossa própria linguagem, como quando algo nos abala e nos é exigido que nos recomponhamos. Recompor aí significa reorganizar nossa estrutura interna remexida. Sem essa reunião, não há como conseguir a vitória no conflito. É por isso que os militares são a organização mais centralizada, pois a união sob um mesmo eixo é o meio mais eficiente de conseguir a vitória. Daí também se deduz a tendência à polarização dualista no conflito, pois as partes são forçadas a se aliarem com outros através de denominadores comuns para a luta. Um conflito com um inimigo externo pode igualmente unir o grupo, dissolvendo os antagonismos internos ou os desintegrando pela saída forçada dos dissidentes. "Por essa razão, grupos que se encontram em algum estado de guerra não são tolerantes; eles podem apenas tolerar desvios individuais da unidade do princípio de coesão até uma extensão criticamente limitada" (Ibidem,

p. 283). Instituições globalizantes, por outro lado, devem ser o mais abertas possível para abarcar o máximo de componentes. A Igreja Católica, por exemplo, é flexível e tolerável com os divergentes até o limite possível, segundo o autor alemão. Uma medida drástica como a excomunhão é, de fato, frequentemente precedida de diversos alertas. Ademais, as heresias servem no fim das contas para reafirmar a ortodoxia, traçando a fronteira mais definida que engloba os católicos. Paradoxalmente, o descentralizado protestantismo, talvez por estar em constante busca por autoafirmação, é menos tolerante com a divergência, se multiplicando continuamente em novas denominações. A falta de heresias parece dividir ainda mais o protestantismo.

Como temos visto, o fenômeno do conflito é fundamental para entender o uso que Simmel faz de dualismos para compreender a realidade. Esta se manifesta ao nosso intelecto como uma multiplicidade bipolar, repleta de paradoxos que só conseguem ser resolvidos com uma síntese mental posterior aos fatos. Isso ocorre desde os conflitos internos aos indivíduos, de natureza psicossocial ou puramente psicológica (se tal existe), até às disputas estruturais no decorrer da história. Para o autor alemão, há uma dialética no próprio movimento histórico que igualmente apenas aparece como linear por uma síntese a partir de uma perspectiva particular. O que ocorre na realidade é uma mudança contínua em pares periódicos, na qual cada polo ora se desenvolve, ora dá lugar a sua antítese. O mais comum, no entanto, é que a história seja vista sob o prisma de uma interpretação teleológica de um processo regular de materialização, o momento de desenvolvimento do par periódico preferido, e dispersão desse material, no seu ocaso e no desenvolvimento do par antitético. Daí surge uma ideia que, como veremos no próximo capítulo, foi também bem trabalhada por Henri Bergson, aquela segundo a qual a multiplicidade se origina do uniforme. Para Simmel, como em Bergson, o mais correto objetivamente é uma origem numa oposição original, no múltiplo, no movente, não no descanso como estado original e definitivo.

Ao destacar os dualismos, Simmel os apresenta como unidades de multiplicidades, com centralidade na dialética interna. O oposto disso é reduzir um polo pelo outro, não satisfeito com a alternância em si revelada pelo próprio fenômeno, a qual, para o sociólogo alemão, não autoriza por si uma hierarquização.

> O humano é simplesmente um ser demasiado diferenciador, valorativo e resoluto para não subdividir o fluxo ininterrupto de períodos alternados por tais ênfases e os interpretaria de acordo com a forma, por assim dizer, do

> mestre e do escravo, ou da preparação e do cumprimento, ou estados intermediários e definitivos (Ibidem, p. 295).

Um exemplo, talvez o maior, de um dualismo conflituoso se manifestando na história é o processo que Simmel chamou da "tragédia da cultura". É o afastamento cada vez maior entre os sujeitos e suas criações objetivas, que adquirem uma dinâmica própria, independência e até certo controle sobre os seus criadores, daí o termo tragédia.

3.6 A TRAGÉDIA DA CULTURA: SUBJETIVO *VERSUS* OBJETIVO

Talvez uma das mais famosas expressões cunhadas por Simmel seja a "tragédia da cultura" [*Tragödie der Kultur*]. Ela é citada nas mais importantes obras simmelianas, nominalmente ou através de sua descrição, como no início do livro sobre Schopenhauer e Nietzsche, quando trata da perda do fim último do cultivo humano pela infinidade de meios (SIMMEL, 2004), ou na discussão sobre estilos de vida na "Filosofia do Dinheiro" (SIMMEL, 2011). Isso porque ela significa não apenas um achado das reflexões do pensador alemão, mas sua real preocupação com a situação do indivíduo na modernidade. Simmel temia a perda da *Bildung* romântica – tipicamente alemã – representada por um Goethe, um homem completo em sua formação e, por isso, livre, substituído por um indivíduo enroscado nas diversas teias originadas por suas próprias criações, perdendo a direção do seu aperfeiçoamento. Como veremos, é uma preocupação que ele compartilha explicitamente com Karl Marx, este também com forte componente romântico, quando sonha com o homem livre no comunismo, sem a divisão do trabalho imposta pelo modo de produção capitalista, que poderia "hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico" (MARX, 2001, p. 28-29).

A cultura em Simmel, ademais, figura entre os maiores exemplos de uma relação dualista, nesse caso entre o dualismo subjetividade e objetividade, de cujo conflito surge a tragédia da cultura. Mas para entender o que é cultura, é preciso iniciar com um dualismo no qual ela mesma é polo, aquele que a coloca em oposição à natureza. A natureza, no sentido de um desenvolvimento natural, é aquilo que pertence aos animais, enquanto a cultura é o modo particular de desenvolvimento entre os seres humanos, que não deixam de ser animais,

entretanto, originando o primeiro conflito. O desenvolvimento natural, como o sentido que o próprio termo adquiriu no senso comum, refere-se a uma forma de integração consigo e com o meio mais harmônica, enquanto o desenvolvimento cultural se dá na através do confronto, pela dialética inconciliável entre dois opostos. "É com esse primeiro grande dualismo [natureza e cultura] que o interminável processo entre sujeito e objeto surge" (SIMMEL, 1997, p. 55). O ser humano enquanto animal se desenvolve naturalmente, metafisicamente poderíamos dizer imanentemente, através de suas próprias forças, providas de nutrição; enquanto ser cultural, necessita de algo externo a ele para o seu cultivo, precisa sair de si e ir até os objetos para se ver também como um objeto a ser aperfeiçoado. Esse externo, por outro lado, parte dos próprios sujeitos e vai se acumulando num conjunto de artefatos e tecnologias que, numa segunda fase do processo, que se dá dentro desse próprio universo espiritual, se autonomiza em instituições. A vida subjetiva, que sozinha é um fluxo contínuo, se choca com os conteúdos próprios agora solidificados, já não mais temporais, porém com validade potencialmente eterna e universal, mas que devem ainda assim serem alcançados e superados. "No meio desse dualismo reside a ideia de cultura" (Ibidem, p. 55).

Essa relação entre subjetividade fluida e objetividade fixa se assemelha ao processo vital central para uma teoria relacional vitalista, que veremos com mais detalhes no próximo capítulo, no qual a vida absoluta é formada pelo passado – fixo, imutável, inorgânico – seguindo para o futuro, que é possibilidade, "mais-que-vida" [*mehr-als-Leben*]. No indivíduo, o futuro representa as potencialidades a serem realizadas na própria personalidade através do cultivo, cujo fim é o aperfeiçoamento pessoal através da aquisição de habilidades, que constituem os meios. "Não são todas essas [habilidades], com suas perfeições individuais, que fazem uma pessoa cultivada, mas apenas sua significância para ou seu desenvolvimento da indefinível unidade pessoal do indivíduo" (Ibidem, p. 56). A distinção entre natureza e cultura não quer dizer que uma personalidade cultivada é aquela na qual apenas externalidades são adicionadas. Pelo contrário, há cultivo apenas onde mesmo as externalidades sirvam para o desenvolvimento interno. Ao cultivar uma árvore, espera-se o seu desenvolvimento natural até o fruto, através de suas próprias forças. Quando se deseja construir um mastro com o tronco dessa mesma árvore, adiciona-se a ela algo estranho à sua natureza, não há cultivo. "Precisamente no mesmo sentido, todo conhecimento possível, virtuosidades e refinamentos de uma pessoa não nos podem levar a creditar essa pessoa com uma cultivação genuína se eles agem simplesmente como adição" (Ibidem, p. 57). O inverso também é verdadeiro, pois não há cultivo sem a adição do externo. Nesse sentido a cultura surge como síntese possível do dualismo, como solução da equação subjetivo-objetivo, quando um precisa necessariamente do outro. Não há cultivo sem cultura,

ou seja, quando o desenvolvimento da personalidade vem apenas de si, como em um auto-sacrifício moral ou religioso, sem esse elemento relativamente externo que é a cultura objetiva. "A mecânica específica da cultura é cumprida apenas onde uma pessoa adiciona algo externo àquele desenvolvimento, onde o caminho da alma conduz através de valores e escalas que não são em si subjetivamente psicológicos" (Ibidem, p. 57).

Aí está o grande paradoxo da cultura, pois a vida subjetiva só alcança a perfeição cultural fora de si mesma, nas formas cristalizadas que saíram dela e que se tornaram estranhas a ela. A união desse dualismo da alma subjetiva com o produto intelectual objetivo forma a cultura absoluta. Sob si essa cultura agrega atividades humanas que buscam incessantemente construir pontes entre o subjetivo e o objetivo, como o trabalho, a ciência, a arte, a religião etc.[8], pontes que são logo derrubadas pelo peso de um dos lados, no caso da modernidade, do lado da cultura objetiva. Mas a tentativa de união permanece. "Na formação dos conceitos de 'sujeito' e 'objeto' como correlatos, cada qual achando sentido apenas no outro, já há o desejo e a antecipação de uma transcendência desse rígido e definitivo dualismo" (Ibidem, p. 58). A organização interna desse dualismo se dá com o abandono de certa subjetividade pelo próprio sujeito, visando seu cultivo. O sujeito se doa em parte (seria mais preciso falar em partes) ao mundo objetivo e ao mesmo tempo contribui para seu crescimento e consolidação. Há uma objetificação do sujeito e uma subjetificação do objeto. O sofrimento, e daí a tragédia, vem da sensação da interrupção do movimento criativo por seu próprio produto, que se independentiza do criador e persiste numa ordem objetiva de valores, independente do sujeito.

Esse espírito objetivo se origina na consciência subjetiva, mas já aí começa a ser referido como algo além dessa consciência, pois, com a exceção de um momento originário ideal, as criações subjetivas já são realizadas com referência a essa ordem objetiva. A importância dessa ordem vem da sensação de segurança que a fixidez de um mundo externo oferece, principalmente se confrontado com os diversos universos que cada subjetividade está pronta a apresentar. "A solidez e a quase química insolubilidade de tudo isso, confrontado com a dinâmica incansável do processo psicológico subjetivo, exibe um dualismo problemático" (Ibidem, p. 59). A felicidade da criatividade individual por ter enriquecido esse reino dos objetos valorosos vem do prazer paradoxal na objetificação dos nossos conteúdos subjetivos. Sentimos que estamos contribuindo para algo maior que nós, algo transcendente e imortal. Desse fato vem também o contentamento com a existência em si de uma obra de arte, muito além do mero prazer subjetivo momentâneo. Nos alegramos por existir tal coisa como a Capela

[8] Chama a atenção a semelhança com os subsistemas sociais da teoria de Luhmann. Não por acaso, Gabriel Cohn (1998) coloca a Teoria dos Sistemas luhmanniana como uma radicalização dessas ideias simmelianas.

Sistina, sem necessariamente termos a oportunidade de contemplá-la. Há aí uma diferença fundamental em relação aos objetos puramente naturais. Esses objetos naturalmente objetivos, segundo Simmel, oferecem apenas o prazer subjetivo, pois sua existência se dilui no todo natural. Apenas a alma humana individualiza e concede valor estético. Uma montanha, por exemplo, nos causa prazer por sua beleza e imponência, mas uma montanha pintada por Turner ou Friedrich nos traz, além disso, essa impressão subjetiva única, organizada numa ordem objetiva cultural. Em resumo, objetos puramente objetivos são apenas valorizados subjetivamente e produtos subjetivos são objetivamente valorizados.

> Um nascer do sol não visto por qualquer olho humano de forma alguma faz o mundo mais valoroso ou sublime [...]. Quando um pintor investiu seu humor, seu sentido de forma e cor e suas habilidades expressivas num quadro dessa aurora, aí nós consideramos esse trabalho [...] como sendo um enriquecimento, uma elevação do valor da existência em geral (Ibidem, p. 61).

A alma humana é, na cultura, a fonte de todo valor. Por isso esse objeto puramente natural não possui valor em si, mas apenas quando passa pelo processo de subjetificação e de objetificação absoluta. Já a obra de arte é um objeto completo, pois já é subjetificado, isto é, valorizado. Todavia, paradoxalmente, essa valorização é regulada pela cultura objetiva. Consequentemente, um produto subjetivo só é valorizado se contribui com esse reino suprapessoal. A arte contemporânea, posterior a Simmel, acaba servindo como um exemplo mais claro disso, pois nela a representação do objeto através de um quadro ou uma escultura, por exemplo, é muitas vezes substituída pelo próprio objeto, em estado natural, sendo adicionada apenas a assinatura do artista, o que confere, nesse contexto, o elemento de subjetivação objetiva. Esse mesmo reino suprapessoal é que fornece o material para o cultivo pessoal que conduz do estado natural ao cultural. O sujeito criador se dissolve em parte na ordem objetiva para se desenvolver, engrandecendo a ambos, ainda que de maneira desigual. O maior exemplo de síntese desse processo é a figura do gênio. “O desenvolvimento do espírito subjetivo para o seu próprio fim, para o bem dos seus poderes urgentes, é indistintamente unido, para o gênio, com a devoção completamente autonegada da tarefa objetiva” (Ibidem, p. 63). Ou seja, o gênio lida com a produção e com o material objetivo com uma desenvoltura que nele sujeito e objeto parecem se fundir na criação. “A cultura é sempre uma síntese” (Ibidem), mas no gênio essa síntese atinge outro nível. Como sói ser com os dualismos em Simmel, a síntese da cultura representa uma unidade realizada após uma separação analítica, que por sua vez foi

feita sobre uma unidade prévia indiferenciada, nesse caso entre espírito e mundo. No gênio criativo essa unidade entre o subjetivo e o objetivo se assemelha àquela originária.

Fora dos casos extraordinários, todavia, a cultura objetiva opera como numa existência separada ideal, na qual seus valores se autorregulam. Da mesma forma que os objetos, os valores saem da fonte original que é o sujeito e se tornam independentes dele. Segundo Simmel, isso se manifesta na existência de revoltosos contra a cultura, como santos ascetas ou especialistas fanáticos, que ou negam a ordem objetiva, no primeiro caso, ou rejeitam o *input* subjetivo, no último. Isso porque "a cultura de fato sempre implica apenas a *síntese* de um desenvolvimento subjetivo e um valor objetivo espiritual, e o advogar por qualquer um desses elementos, se for exclusivo, deve rejeitar o entrelaçamento de ambos" (Ibidem, p. 64). Apesar do peso do valor objetivo, inclusive sendo esse o centro da tragédia da cultura, o aspecto subjetivo da cultura consegue se manifestar, por exemplo, na escolha de obras de valor cultural objetivo medíocre como escada para as obras mais sublimes, menos acessíveis. Outro desses exemplos trazidos por Simmel é o das antiguidades que, apesar de muitas vezes terem valor cultural objetivo baixo, são valorizadas subjetivamente como representação de um objeto com natureza autossuficiente e fechada, já testado pelo passado e afastado do arbítrio da cultura objetiva contemporânea.

Essas rebeldias do sujeito contra a ordem objetiva vêm do fato de que o valor objetivo dos produtos desta última por si só não necessariamente desenvolve a personalidade, exceto nos aspectos objetivos dela, ou seja, na sua periferia, como na grande diferença entre ter um diploma e ter sabedoria de fato. Esses aspectos objetivos são singularidades que, vistas isoladamente, compartilhamos com muitos outros. Eles servem para nos ligar ao mundo objetivo, são meios, portanto, não fins. Há uma notável discrepância na formação subjetiva quando essa periferia perde o sentido que vem do lado interno do sujeito, do seu centro. Investindo somente nela, "nos tornamos cultos, mais eficientes, mais ricos em deleites, talvez até mais 'cultivados', mas nosso cultivo não consegue manter o passo, pois dessa forma passamos de um estado mais baixo de posses e habilidades para um mais alto, mas não de nós enquanto inferiores a nós enquanto superiores a nós mesmos" (Ibidem, p. 66). Não há a transcendência de si, a *mais-que-vida* característica do cultivo pessoal. Isso expõe a dinâmica única entre sujeito e objeto que ocorre na cultura. O cultivo pessoal, de origem subjetiva, requer a utilização de elementos objetivos como meios para uma perfeição individual potencialmente infinita. Esses meios, todavia, são objetos culturais bem definidos, a arte, a religião, a ciência etc., cuja forma cria novas barreiras no fluxo do desenvolvimento subjetivo.

Quando o desenvolvimento subjetivo é interrompido numa dessas barreiras, o represamento transforma o indivíduo num especialista. Ao contrário, quando o fluxo não se fixa em um ponto determinado, como no indivíduo cultivado, essa especialidade torna-se uma habilidade concomitante ao cultivo ou, na pior das hipóteses, em um cultivo unilateral. O critério para diferenciar o cultivo de uma simples especialização é a finalidade, ou seja, é a contribuição para o todo da personalidade, não apenas para a superfície ou periferia. Como vimos, a cultura pressupõe a síntese sujeito-objeto, não podendo ser apenas unilateral. "O dualismo do sujeito e objeto que é pressuposto por sua síntese é, afinal, não meramente substancial, por assim dizer, que afeta o ser de ambos. Ao invés disso, a lógica interna, segundo a qual cada um dos dois se desenvolve, não coincide autoevidentemente com aquela do outro" (Ibidem, p. 66). Nessa dialética, nesse desenvolvimento dualista, o subjetivo e o objetivo podem, por isso, se estranhar. Por exemplo, o meio mais fundamental oferecido pela cultura objetiva para seu acesso pelo sujeito, a linguagem, ao mesmo tempo que abre infinitas possibilidades para o cultivo da personalidade, pode distorcer nossas intenções íntimas, por não conseguir expressá-las adequadamente[9]. Até a religião, segundo Simmel, que nasce de uma busca da alma por si mesma, acaba seguindo seu próprio caminho, nesse processo de objetificação, se distanciando do sujeito.

Como veremos posteriormente neste trabalho, o indivíduo é também uma entidade sintética, englobando o propriamente individual e o social, em Simmel. Na sua relação com a cultura, isso representa o "eu" enquanto objeto, o que em sociologia após Mead se convencionou chamar de *self*, formado por aqueles conteúdos periféricos que fazem o contato direto com a cultura objetiva, ligado ao centro propriamente subjetivo, gerando uma ideia de totalidade unificada na personalidade. Esses conteúdos que compõem o "outro generalizado" (MEAD, 2011), o *self*, a periferia da personalidade, são compartilhados com outros indivíduos, são propriamente sociológicos, na linguagem simmeliana. É através desses conteúdos que o mundo externo puxa o *self* para si, afastando-o do seu próprio centro, na tragédia da cultura. Nesse ponto, a dialética entre subjetivo e objetivo se encontra com aquela entre indivíduo e sociedade. Em ambas o sujeito ou o indivíduo se encontra dividido entre uma parte de si que lhe é própria e outra que é compartilhada. A maior manifestação disso Simmel atribui à relação conflituosa do religioso entre seu livre-arbítrio e sua integração na ordem divina. "Esse é apenas *um* caso daquele dualismo puramente formal, no qual o fato de que nosso conteúdo vital

[9] Um debate antigo que remete ao "Fedro", de Platão, no qual Sócrates critica a forma escrita.

pertence a outros grupos além do nosso próprio inevitavelmente nos envolve" (SIMMEL, 1997, p. 67).

Essa interseção entre si mesmo e uma esfera estranha de demandas faz parte da natureza humana. Portanto, é um dos principais pressupostos da antropologia filosófica simmeliana e coloca nela uma relação dualista fundamental. A cultura opera a síntese desse dualismo numa dependência mútua entre o subjetivo e o objetivo, apenas para iniciar uma nova divisão. "O dualismo metafísico do sujeito e objeto, que essa estrutura havia superado a princípio, revive como uma discordância dos conteúdos empíricos do indivíduo de desenvolvimentos objetivos e subjetivos" (Ibidem, p. 68). Ou seja, de uma solução metafísica para o dualismo subjetivo e objetivo, a cultura opera na prática um novo dualismo, agora entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva. O abismo entre essas culturas fica mais evidente com a independência e a impessoalidade progressiva da cultura objetiva. Na divisão do trabalho, em mais uma aproximação entre Simmel e Marx, os produtos dessa cultura tornam-se frutos de contribuições parciais de cada indivíduo, fomentando a alienação, o estranhamento, entre eles e os objetos que ajudam a produzir. Essa alienação na divisão do trabalho é uma radicalização de uma tendência inerente ao produto cultural. É da natureza de todo objeto cultural conter em si algo que não foi posto ali pelo sujeito, mas é resquício da ordem objetiva independente, chegando ao ponto de causar surpresa ao próprio autor. Esse é o fundamento metafísico da autonomização das esferas culturais. "O 'caráter fetichista' que Marx atribuiu aos objetos econômicos na época da produção de comodities é apenas uma instância particularmente modificada desse destino geral dos conteúdos da nossa cultura" (Ibidem, p. 70).

Uma das mais claras manifestações desse processo, da cultura objetiva seguindo sua própria lógica, a despeito dos sujeitos, é o das tecnologias que criam demandas por objetos para servirem a outros objetos já existentes, cuja necessidade material é mais diretamente ligada aos sujeitos, que não eram originalmente, ou realmente, necessários. Simmel talvez não ficasse tão espantado com a quantidade e variedade de bugigangas que nos cercam, uma puxando uma outra, e que com o tempo nos parecem tão essenciais e necessárias quanto nossos alimentos. Isso mostra a alienação da produção cultural sobre os consumidores, quando anteriormente tratávamos dos produtores. Retornando à produção, o que também estimula essa proliferação de supérfluos é a necessidade de utilizar ao máximo as instalações fabris já existentes. A crescente família dos *smarts*, de celulares, passando por televisores, até relógios, exemplifica tanto a criação de novas necessidades quanto a reutilização de componentes originalmente de um produto em diversos outros. A explosão tecnológica ligada às guerras é igualmente uma manifestação desse processo. Quantos produtos foram criados ou ao menos propagados em

situações bélicas e que, findado o conflito, invadiram os mercados, tanto como novas utilidades práticas para o dia-a-dia, quanto para escoar a produção das fábricas da guerra?

O brilhantismo de Simmel consegue enxergar esse fenômeno aparentemente restrito à economia numa das mais fundamentais esferas culturais, a ciência. Também na ciência ocorre o tratamento do supérfluo por métodos cientificamente excelentes. Os métodos científicos fazem aí a vezes da produção, cuja sede de criação realiza um domínio quase absoluto da forma sobre o conteúdo. Importa menos do que se trata a pesquisa, contanto que o método seja aquele determinado pela ordem objetiva científica. Objetos absurdos aos olhos do senso comum podem se tornar científicos para suprir a necessidade de escoamento da produção, criando demandas a partir desses novos objetos. Nas palavras de Simmel (Ibidem, p. 71):

> A enorme oferta de pessoas querendo se engajar na produção intelectual e frequentemente com talento para tal, uma oferta favorecida por fatores econômicos, levou a uma valorização autônoma de *todos* os trabalhos acadêmicos, cujo valor é de fato frequentemente apenas uma convenção, quase uma conspiração da casta erudita.

A partir daí, justifica-se absurdos pela eficácia do método. Pode parecer dura essa crítica simmeliana, mas não podemos esquecer que ele possui um critério valorativo muito claro. Para o filósofo alemão, o fim da cultura é enriquecer a personalidade. Um puro formalismo na ciência favorece apenas aqueles aspectos periféricos que já discutimos, não o centro do sujeito. Alimenta apenas a própria ciência, aumentando ainda mais seu distanciamento dos indivíduos agora sobrecarregados de informações.

Ao exemplo da economia e da ciência podemos ainda acrescentar o das artes, constante na obra simmeliana, cuja técnica também se emancipa dos sujeitos para buscar sua própria perfeição, a despeito deles. É essa tendência comum das esferas culturais que culmina na especialização em cada uma dessas áreas. Ela é o desenvolvimento lógico próprio da cultura objetiva, afastando-a cada vez mais do fim último, que é o cultivo subjetivo. Com esse afastamento, o ser humano acaba sendo levado pela correnteza determinada pelos objetos culturais. Aqui chegamos a uma definição mais completa da "tragédia da cultura", inclusive a razão do termo "tragédia", como uma fatalidade imanente, que remete aos gregos antigos e à influência de Nietzsche no pensamento simmeliano. Simmel escreve (Ibidem, p. 72):

> Poderíamos provavelmente caracterizar o seguinte como um destino trágico, em oposição a um triste ou, visto desde fora, um destrutivo, o fato de que as forças aniquiladoras miradas contra a entidade brotam das mais profundas camadas dessa mesma entidade; quando ela é destruída, um destino é completado, que é planejado dentro de si mesmo e é o desenvolvimento lógico, por assim dizer, das mesmas estruturas com as quais a entidade constrói sua própria natureza positiva. O conceito de toda cultura é que o espírito cria algo independente e objetivo, pelo qual o desenvolvimento do sujeito faz seu caminho de si para si. Mas, ao assim fazer, esse elemento culturalmente determinado e integrador é predestinado a um desenvolvimento autônomo, o qual ainda consume as forças dos sujeitos humanos e puxa tais sujeitos para sua órbita, sem elevá-los à sua própria altura: o desenvolvimento dos sujeitos agora não pode mais tomar o caminho seguido pelos objetos.

Esse sufocamento da cultura subjetiva pela cultura objetiva é favorecido também pela falta de limites para o crescimento desta última. Há um constante acúmulo de contribuições para a cultura objetiva, que mistura supérfluos e profundos, se não indiscriminadamente, com relativa igualdade valorativa, como vimos na questão do método científico. "Não há razão para não expandir indefinidamente, para não estocar livro após livro, obra de arte após obra de arte, descoberta após descoberta: a forma de objetividade enquanto tal possui uma capacidade ilimitada para a realização" (Ibidem, p. 73). Por outro lado, a capacidade de absorção da personalidade subjetiva é limitada, não apenas "espacialmente", por não poder conter em si as infinitas técnicas acumuladas na cultura objetiva, mas também temporalmente, pela morte. O indivíduo deve, portanto, fazer uma seleção do que pode receber. Todavia, isso não resolve o problema da incomensurabilidade. A cultura objetiva cria demandas e aspirações que o sujeito não pode jamais conter, assombrando-o com sentimento de insegurança. Numa inversão do lema inspirador dos primeiros franciscanos submetidos voluntariamente à pobreza extrema, *nihil habentes omnia possidentes*, tirada da segunda carta de São Paulo aos coríntios, "nada tendo, embora tudo possuamos" (2Cor 6, 10), Simmel vê a situação do sujeito moderno, numa sociedade cheia de abundâncias, diante desse sufocamento pela cultura objetiva, dessa tragédia da cultura, como "*omnia habientes, nihil possidentes* [tudo tendo, nada possuindo]" (SIMMEL, 1997, p. 73). Com uma infinidade de produtos culturais e tecnologias ao seu dispor, o sujeito moderno fica paralisado, sem saber por onde começar, para onde ir, como se morresse de fome dentro de um supermercado.

Essa é a célebre "tragédia da cultura" alertada por Simmel. Em resumo, as construções culturais são a resposta histórica à questão metafísica da integração do dualismo sujeito e objeto. Diferente da resposta metafísica, no entanto, que invalida a oposição sujeito-objeto ao expor sua origem comum na realidade imediata, a cultura mantém o confronto entre os dois polos. A cultura é a mente se destacando de si, se confrontando como um terceiro, que retorna ao sujeito para aperfeiçoá-lo. Esse mesmo processo leva à divisão do trabalho, a operação de diversos especialistas sobre um produto, sem levar em conta o desenvolvimento pessoal de cada um. Nesse contexto, todavia, a obra de arte importa para a cultura enquanto valor porque não permite essa divisão, preservando em grande medida a individualidade do criador. Ela oferece um alívio na tragédia, quase como um verdadeiro remédio para suas angústias.

> O que é criticado como a sobrecarga e a superabundância da nossa vida com mil coisas supérfluas das quais, de facto, não somos capazes de nos libertar, como 'estímulo' contínuo da pessoa culta, que não é estimulado por tudo isso na sua própria criatividade, como o mero conhecimento ou gozo de milhares de coisas diferentes que o nosso desenvolvimento não pode assimilar para si mesmo e que ficam para trás como lastro, todas essas coisas frequentemente formuladas como doenças específicas da cultura nada mais são do que o fenómeno da emancipação desse espírito objetivado. O facto deste último existir implica simplesmente que os conteúdos da cultura acabam por seguir uma lógica independente da sua finalidade *cultural* e que se afaste cada vez mais dela, mas sem o caminho do sujeito humano ser aliviado de todas essas coisas que se tornaram tão qualitativa e quantitativamente inadequadas (Ibidem, p. 75).

Essas reflexões, que já beiram o metafísico, servem como transição para o próximo tópico, que tratará das origens e implicações mais filosóficas, especificamente ontológicas e epistemológicas, dos dualismos no pensamento simmeliano. Ligado analogamente à tragédia da cultura veremos o processo de *mais-vida* e *mais-que-vida*, da criação e superação das formas pelos conteúdos. Virá para nosso auxílio o seu colega francês Henri Bergson, pela semelhança entre suas ideias e sua influência mútua. Usarei Bergson para, além de expor os pressupostos comuns, complementar Simmel naquilo que neste não estiver tão claro ou tão pormenorizado. Um salto para o testamento filosófico simmeliano, o *Lebensanschauung*, possibilitará também uma vista privilegiada sobre o pensamento do autor alemão, a partir do cume.

4 OS DUALISMOS E A *LEBENSPHILOSOPHIE*

> *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indigent conceptu alteris rei, a quo formari debeat*[10].
>
> Spinoza, "Ética".

No capítulo anterior fiz referência à divisão, comum entre alguns intérpretes de Simmel, de três fases distintas no pensamento do pensador berlinense. Como dito então, vejo essa divisão como muito mais tênue. Parece-me que há uma linha principal ligando essas fases, com sua preocupação com temas como a individualidade na modernidade, ora buscando um lar adequado em Spencer, ora em Kant, até se encontrar na *Lebensphilosophie* com Schopenhauer, Nietzsche e, principalmente, Bergson. Em Henri Bergson ele teve contato a ideia da vida como categoria metafísica básica, análoga à substância para os gregos e a criação entre os medievais. "Simmel viu essa concepção como uma abertura ao seu próprio projeto de articular o mundo do ponto de vista da vida" (LEVINE e SILVER, 2010, p. xxvi). Todavia, o filósofo francês seria insuficientemente dialético para o alemão, pois priorizava a fluidez em detrimento da fixidez, vista quase como uma completa ficção, como extravital e contrária à vida, dificultando a união dos dualismos inerentes a ela. Donald Levine e Daniel Silver enxergam a influência de Nietzsche nessa diferença entre os dois. Segundo eles (Ibidem, p. xxvi), "pode-se considerar a hipótese de que a própria concepção de Simmel da vida infunde a metafísica de Bergson com o sentido aguçado de Nietzsche da estrutura trágica da vida". Essa estrutura trágica significa colocar os paradoxos, as contradições aparentes, os dualismos na essência do processo vital, enquanto o filósofo francês os coloca nas limitações do intelecto humano. Esse ponto é o de maior relevância para este trabalho, pois nos ajuda a entender a importância dos dualismos no pensamento simmeliano.

A dualidade é um dado fundamental da existência humana. Segundo Simmel (2010), o ser humano sempre se encontra ontologicamente entre duas fronteiras, em juízos como alto e baixo, sábio e tolo, extenso e limitado etc. Essa é a estrutura formal da nossa existência. Além de duplamente limitados, também nós mesmos somos limites. Limitamos os conteúdos vitais,

[10] "Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado (SPINOZA, 2013, p. 13).

de fluxo ininterrupto, a um dos polos contínuos, direcionando-os para um ou para outro. Esses limites, que representam a fixidez, os fechamentos, as paragens do fluxo vital, são intrínsecos à vida absoluta, mas são ultrapassáveis, criando em seguida novos limites imprevistos. Isso constitui a essência do processo vital e criativo. Esse par incondicional, a necessidade dos limites, e condicional, a possibilidade de sua ultrapassagem, forma a unidade interna da ação vital. Isso é evidenciado na própria dinâmica da nossa ação, sobre a qual conhecemos as consequências, refletida na nossa intencionalidade, mas também desconhecemos suas consequências, dado que, ao ser realizada, ela adquiriu uma dinâmica própria, em conjunto com uma infinidade de variáveis imprevistas que podem alterar a configuração da ação. Como em um jogo de xadrez, seria impossível agir ou jogar sem uma ideia das consequências dos nossos movimentos, mas o jogo também seria impossível se fôssemos oniscientes. Essa nossa essência é expressa por Simmel em um paradoxo: "nós somos limitados em todas as direções e nós não somos limitados em direção alguma" (SIMMEL, 2010, p. 02).

A capacidade de ultrapassar os limites nos dá a consciência dessas barreiras, justamente por podermos estar como que fora delas, possibilitando a autorreflexão. A especulação surge, assim, como a ultrapassagem após o reconhecimento desses limites, olhando-os "desde fora", sendo a abstração ao mesmo tempo uma transcendência e uma confirmação da limitação, ou seja, da imanência dessa transcendência. "A vida agarra a barreira, coloca-se neste lado dela – e no mesmo ato se coloca no outro lado dela e a vê simultaneamente de dentro e de fora" (Ibidem, p. 03). Essa ascensão das barreiras que contém o fluxo vital poderia se dar ao infinito, pois a cada ultrapassagem, uma nova limitação é criada, a qual poderia também ser ultrapassada, criando uma nova. Mas nossa imaginação e nossa percepção se encarregam de limitar aquilo que podemos apreender da realidade infinita, restando o suficiente para a nossa prática, em um dos diversos tons de pragmatismo na filosofia simmeliana. Nosso olhar pode, todavia, ser alargado, principalmente a partir de novos conhecimentos e novas tecnologias, como no exemplo da invenção do microscópio e do telescópio, que transcenderam as barreiras dos sentidos. No campo da pura especulação, há a possibilidade de uma transcendência mental, ao ultrapassarmos as formas *a priori* da cognição imaginando coisas a princípio impensáveis.

Ao mesmo tempo que é impossível viver "sem limites" – necessitamos de um solo firme para a ação e até para o pensamento – é igualmente inconcebível não imaginarmos algo além dessa limitação, junto com uma possibilidade de ultrapassá-la. Por isso não nos desesperamos por muito tempo ao nos depararmos com essas barreiras, como nossa própria finitude e mortalidade, porque as ultrapassamos no mesmo instante que as reconhecemos, sem deixarmos de estar dentro desses limites. "Todo limite é aqui transcendido, mas, claro, apenas pelo fato de

que é posto; isto é, que existe algo a transcender" (Ibidem, p. 05). Segundo Simmel, isso é expresso na implicação ética da ideia do indivíduo se superar, ou seja, de ascender acima de si mesmo. Isso gera mais um paradoxo, segundo o qual aquele que se supera é o vencedor, mas ao mesmo tempo é o derrotado. É uma interessante dialética, na qual o "velho homem" deve perecer para dar lugar ao novo, sem com isso deixar de ser ele mesmo. Essa essência paradoxal do ser humano é resumida pelo pensador alemão com a afirmação que "o homem é o ser limitado que não tem limite" (Ibidem, p. 06). Esse caminho leva ao debate filosófico sobre a identidade do Ser, que se divide entre aqueles que creem na sua unidade eterna e imutável, desde Parmênides, ou na sua constante mutação, desde Heráclito. A dificuldade sempre esteve em unir as duas ideias: como estar em constante mudança e manter a mesma essência? O dualismo mudança e permanência leva a um tema filosófico dos mais complexos, sobre o qual "se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei" (AGOSTINHO, 1997, p. 342): o *tempo*, tema fundamental para o vitalismo ou *Lebensphilosophie*, para os alemães.

O tema do tempo ganhou um novo impulso e uma nova importância inédita desde Santo Agostinho com os trabalhos de Henri Bergson, a partir do *fin de siècle*. Essa foi, sem dúvida, uma das maiores contribuições do filósofo francês ao colega alemão, mas também um ponto de divergência fundamental. Para Simmel (2010), seguindo Bergson, o presente é tomado pelo pensamento como a absoluta inextensividade de um momento, como um ponto no espaço. Pensa-se comumente que o presente é o tempo real, quando de fato o tempo propriamente dito ocorre no passado e no futuro. Como a realidade se dá nesse tempo espacializado que se define como presente, entre o "não mais" e o "ainda não", ela não é algo temporal. "O tempo não está na realidade e a realidade não é tempo" (Ibidem, p. 06), em mais um paradoxo que expõe a diferença entre realidade objetiva e vida subjetivamente vivida. Nesta última, o presente é composto por um pouco do passado e do futuro. No passado mecânico objetivo, um efeito é sempre precedido por uma causa, numa sucessão bem definida. O passado vital se comporta de maneira distinta. Nele, elementos individuais levam a essa individualidade específica que é vivida. Enquanto cada causa mecânica poderia ser substituída por outra, outra variável que leva ao mesmo efeito, os elementos individuais são insubstituíveis. São, portanto, duas expressões distintas do passado, uma formada por conceitos e estruturas e a outra vivida subjetivamente, que é a memória.

Sem citar Bergson, Simmel reproduz quase *ipsis litteris* a definição de memória do filósofo francês. A memória é para ambos a continuação do passado no presente, não enquanto causa que se transforma em efeito, mas em um processo contínuo. O presente, portanto, vai do

momento atual ao passado, estendendo-se para o futuro. Como não há interrupção nesse processo, não há vácuo, o futuro é o prosseguimento desse contínuo, uma constante transcendência do presente. Isso é distinto do futuro pensado enquanto meta a alcançar, como um ponto fixo distante, num tempo espacializado. O tempo vivido é diferente. "A vida *é* realmente tanto passado quanto futuro; [...] O tempo é real apenas para a vida" (Ibidem, p. 08). A separação radical do passado, presente e futuro feita pelo intelecto elimina o tempo real em favor do presente atemporal. "O tempo é a vida vista à parte dos seus conteúdos, pois somente a vida transcende em ambas direções do ponto-presente atemporal de todas as outras realidades e apenas assim realiza, por si só, a dimensão temporal" (Ibidem, p. 08). A essência da vida é, portanto, esse "se estender" da atualidade à potencialidade. É a presença real do passado no presente e do presente no futuro. "Esse modo de existência é o que chamamos vida" (Ibidem, p. 08). Mas a vida não é apenas fluxo, e o foco quase exclusivo nessa forma da vida por Bergson será o ponto de divergência através do qual a *Lebensphilosophie* de Simmel trará sua contribuição original, na qual o papel dos dualismos é fundamental.

Assim como o ponto de partida do debate medieval sobre os universais se dá a partir do fato desses se manifestarem na realidade apenas em indivíduos, a divergência simmeliana assume o dado de que os indivíduos são os portadores desse processo vital. Neles, o fluxo é barrado, tornando-se forma definida. "Cada indivíduo se afirma enquanto uma entidade completa, tanto contra outros indivíduos da sua espécie quanto contra todo o ambiente, com todos os seus conteúdos, e não tolera quaisquer embaçamento da sua periferia" (Ibidem, p. 09). A vida é, assim, tanto continuidade ininterrupta quanto fechamento num ego determinado. Mas o fluxo não para, sangra a barragem, gerando mais vida. Assim como com o sujeito moral que supera a si mesmo, a vida usa essa barreira para se transpor, na direção da "mais-vida". Com a unidade e centralidade no indivíduo, o fluxo que se estende além da atualidade recebe um sujeito que lhe dá forma, mas que vai além dele. No indivíduo, isso se manifesta no dualismo central da forma e conteúdo, quando a vida enquanto fluxo ininterrupto se torna o conteúdo que se individualiza, isto é, se limita, tornando-se forma a ser transcendida. "Na medida em que a essência da vida segue, a transcendência lhe é imanente (não é algo que possa ser adicionado ao seu ser, mas, ao invés disso, é constitutivo do seu ser)" (Ibidem, p. 09).

Esse processo de transcendência na imanência se manifesta na autoconsciência individual e em um dos fenômenos fundamentais para a sociologia, aquele mencionado no capítulo anterior, que G. H. Mead (2011) descreveu como a formação do *self*. Nele, o sujeito se coloca acima de si mesmo, transcendendo-se, observando a si mesmo enquanto objeto, mas ao mesmo tempo permanecendo si mesmo. Nesse processo, o indivíduo é ao mesmo tempo sujeito

e objeto, imanência e transcendência. O sujeito que se observa objetificado pode também ele se tornar objeto de uma observação de segunda ordem, e este último de uma terceira, ao infinito, numa sucessão de transposições de barreiras. Diferente do que o intelecto apreende *ex post facto*, a identidade sujeito-objeto não é mutilada nesse processo de autoconsciência, esse dualismo é constituinte de uma unidade fundamental. "Por conta da nossa mais alta e auto-transcendente consciência a qualquer dado momento, somos o absoluto acima da nossa relatividade" (Ibidem, p. 10), numa sequência de relativização desse absoluto pela transcendência, cuja unidade na transcendência da vida se torna o verdadeiro absoluto, que unifica as múltiplas dualidades. Com a evidência desse caráter absoluto da transcendência da vida, o eterno conflito entre transcendência e imanência, absoluto e relativo, se resolve, para Simmel. A vida contém em si todos esses conflitos. O que acontece com o sujeito na autoconsciência, acontece também com a vontade na ética. A diferença é que os conteúdos que compõem as formas a serem transcendidas se tornam dicotômicos, exigindo uma escolha do sujeito da vontade. No campo metafísico, esse processo remete à questão da liberdade, que é dificultada pela substancialização, que significa interrupção do fluxo vital contínuo, natural da linguagem, dos estágios desse processo de transcendência imanente. As escolhas aparecem ao nosso intelecto como pontos equidistantes e simultâneos, paralisados, quando o processo se assemelha muito mais a uma sucessão linear unidirecional e ininterrupta.

Com a separação analítica da unidade vital, surge essa contradição no dualismo entre forma e conteúdo, que no processo vital se manifesta como limite e fluxo contínuo. A forma aparece como aquilo que é eterno e invariável, como individualidade que pode ser reproduzida em outros conteúdos, mas a qual não há duas iguais em sua forma pura, como no exemplo das formas geométricas. Um quadrado pode ser reproduzido em um azulejo ou em uma janela, mas não existem duas formas quadradas na ideia pura de um quadrado. Essa forma empresta seu caráter individualizante à matéria, retirando-a da continuidade da simultaneidade e da sucessão. Por isso, a forma se mostra à primeira vista como oposta à vida, pois é paragem e fixidez. Todavia, como vimos, a vida abraça a forma, compondo uma individualidade viva e uma vida individualizada. Simmel se questiona se esse paradoxo é fruto puramente de uma incompatibilidade do intelecto para compreender a unidade na sua imediatez, como cria Bergson; a resposta do pensador alemão é negativa, a contradição é essencialmente parte da vida absoluta. "Essa dualidade está embutida nas próprias profundezas do sentimento de vida" (Ibidem, p. 12), mas circundada pela unidade fundamental. A contradição só é dada ao intelecto como problema quando a dualidade passa do limite da unidade, o que ocorre em determinadas situações históricas e culturais, como a quebra da unidade indivíduo-sociedade na modernidade.

O intelecto, então, tenta solucionar a antinomia restaurando a unidade perdida numa reconstrução que é, de fato, algo que vai além da dualidade e unidade imediata. Nas palavras de Simmel (Ibidem, p. 13),

> a essência fundamental da vida é precisamente essa função internamente unificada, a qual, embora simbolicamente e inadequadamente eu tenha denominado a transcendência de si, e que imediatamente se atualiza como *uma* vida, que é então partida – por sentimentos, destinos e conceptualizações – em um dualismo de fluxo vital contínuo e forma fechada individualizada.

O dualismo é, portanto, inerente ao conceito amplo de vida, da mesma forma que a ideia do Bem contém o bem propriamente dito e sua antítese, o mal, e a ideia do Belo absorve a sua afirmação e sua negação, com o feio. A vida absoluta é, por conseguinte, a vida relativa mais seu oposto, a forma. Simmel menciona como duas de suas maiores referencias dividiram o foco em um dos dois polos do dualismo, Schopenhauer no fluxo vital e Nietzsche na forma fixada. Para o sociólogo berlinense, a união dessas duas ideias é composta pela *mehr-Leben* [mais-vida], fluxo natural da vida relativa e *mehr-als-Leben* [mais-que-vida], a forma objetiva, que transcende a vida pura, criando um processo vital próprio, novo. O "mais" presente em ambos não designa um acidente, algo que se soma desde fora, mas é o próprio processo inerente à vida; nem é função da vida, pois constitui o próprio Ser da vida. Do nascimento e crescimento até à velhice e morte, a vida absoluta é sempre mais-vida. Diferente da noção dos dualismos imanentes à vida como ilusões da razão, a dificuldade lógica de compreender os processos de mais-vida e mais-que-vida é, de fato, intelectual. O intelecto é forçado a dividi-los em dois, que aparecem então como mutuamente excludentes e cuja união se daria *a posteriori*. "Uma vez que essas partes são fixadas em oposição mútua, a dualidade evidentemente gera uma contradição" (Ibidem, p. 14).

O processo de mais-que-vida está ligado à questão da "Tragédia da Cultura", tratada no capítulo anterior. Nela, como vimos, a cultura objetiva, os artefatos culturais criados pelos seres humanos, adquirem uma dinâmica própria, tornando-se independente dos seus criadores e se desenvolvendo numa velocidade que não é mais alcançada pela cultura subjetiva. Segundo Simmel, a origem desse processo está na necessidade da vida espiritual de se manifestar em formas, as quais se objetificam e ganham vida própria, e que vêm confrontar a vida enquanto fluxo contínuo que as criou e que também é forma, mas que não pode permanecer forma. "Enquanto vida, ela necessita de forma; enquanto vida, ela necessita de mais que uma forma

determinada. A vida é então arrebatada na contradição na qual ela só pode ser alojada em formas e, todavia, não pode ser alojada em formas, que ela atravessa e destrói cada uma que criou" (Ibidem, p. 15). Outra vez a contradição é intelectual, pois a vida experienciada imediatamente é a unidade do "sendo forma" e do "fluindo além da forma". A mais-que-vida também está ligada ao fenômeno da criatividade. É a produção de algo que adquire dinâmica própria, independente do ser produzido, de forma semelhante à geração de filhos. Ambos, criação espiritual e biológica, são imanentes ao processo de mais-que-vida. É a transcendência em conteúdos objetivos, que, somada à vida relativa enquanto fluxo, forma a vida absoluta que tudo engloba. Simmel resume a dificuldade de conceber esse processo de um modo bem bergsoniano:

> Essa auto-alienação da vida, esse confronto de si numa forma autônoma, só pode aparecer como uma contradição quando uma fronteira rígida é estabelecida entre seu dentro e fora, como se fossem duas substâncias autocentradas, ao invés de concebê-las como um contínuo movimento, cuja unidade, a cada ponto, é dividida entre essas direções opostas apenas pelo simbolismo espacial da nossa expressão (Ibidem, p. 16).

Esse movimento de transcendência na imanência, que é a essência mesma do processo vital, leva o sujeito na direção de uma alteridade absoluta. É a vida como a contínua extensão do sujeito para algo estranho a ele, independente dele, para mais-que-vida. Essa alteridade absoluta é condição para a vida e é o que faz do movimento de transcendência sê-lo de fato transcendente. Outra vez, o aparente paradoxo dificulta a compreensão da unidade, dividindo-a em dualismos, entre dentro e fora, *ego* e *alter*, sujeito e objeto. Entretanto, no fim das contas, a vida é esse mesmo paradoxo. "Esse dualismo, sustentado em toda nitidez, não apenas falha em contradizer a unidade da vida, mas é, de fato, a própria maneira na qual sua unidade existe" (Ibidem, p. 16). Na moral cristã, isso é manifestado no "seja feita a vossa vontade" – isto é, não a minha própria – do "Pai Nosso". Para Simmel isso simboliza que a vida alcançou tal autonomia estrutural que o sujeito reconhece – ou seja, *quer* – aquela vontade "externa" a ele como a apropriada, não a sua vontade, tomada agora como uma vontade inferior, diferente da vontade do alvedrio da alteridade. Esse paradoxo da vontade também é expresso na carta de São Paulo aos romanos, quando ele diz que "o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero" (Rom 7:18-19). No sujeito, portanto, isso é a consciência da sua transcendência pela adoção da vontade do

objeto transcendente como a sua. É o desejo de ir além de si que está no núcleo mesmo do processo vital.

A ideia das dualidades como inerentes à existência humana já se encontrava em momentos de reflexão antropológico-filosóficas e epistemológicas nos escritos sociológicos de Simmel. Notadamente, ele tratava do assunto muitas vezes em notas de rodapé, presentes na sua *Soziologie*, talvez para marcar a diferença entre uma reflexão metafísica e uma sociológica. Por exemplo, sobre a natureza do nosso conhecimento, ele afirma na nota 12 do segundo capítulo dessa obra que "a real unidade do ser não está disponível a nós, mas necessitamos quebrá-la em uma dualidade de elementos, nenhum dos quais a cobre completamente, para a emergi-la do entrelaçamento das duas (SIMMEL, 2009, p.78). Tratando do dilema de estar próximo o suficiente ao objeto para conhecê-lo enquanto vivência, como no famoso "lugar de fala", ou distanciado de tal forma que entre o mínimo de subjetividade no juízo do fenômeno, Simmel escreve em outra nota que "esse dualismo do perto e longe, o qual é necessário para a ação uniformemente apropriada, pertence em algum grau às formas básicas da nossa vida e é problemático" (Ibidem, p. 61). Antecipando a ideia que inicia sua última obra, "Visão da vida: quatro capítulos metafísicos" [*Lebensanschauung: vier metaphysische Kapitel*], segundo a qual estamos ontologicamente localizados entre duas fronteiras, ele aponta que estamos constantemente dividindo nosso ser em pares opostos, a partir de momentos de alegria ou sofrimento, sensações de pessimismo ou otimismos, que faz de um dos polos ser pensado enquanto vida autêntica e o outro como sua negação. Para ele (Ibidem, p. 229), "estamos por todos os lados implicados nesse dualismo [...]: nós temos ou somos uma totalidade ou unidade que se separa em dois fatores logicamente ou factualmente contrários".

Simmel igualmente já levantava a questão se a unidade preexiste à dualidade ou é resultado de uma síntese posterior. O fato é que a unidade nas interações sociais não é captável em si, mas como combinação funcional de pluralidades. Ou seja, a questão ontológica é suspensa em nome da análise sociológica, baseada numa fenomenologia no sentido estrito, de tratar os fenômenos como eles se dão à nossa consciência. Isso também vem em defesa do já mencionado pluralismo metodológico simmeliano. Segundo ele (Ibidem, p. 232), é da "essência dos espíritos humanos não se permitirem serem atados por *um* fio, da mesma maneira que a análise científica não se interrompe com as unidades elementares em suas específicas forças de ligação". Ou seja, tanto nas relações sociais quanto no próprio indivíduo, o entendimento apenas apreende a unidade enquanto resultado de múltiplos elementos. Ainda que a realidade se manifeste em unidade numa apreensão imediata, nosso intelecto a separa em dualismos. "O que o observador ou mesmo o próprio sujeito interpreta como duas correntes combinadas é na

realidade frequentemente apenas uma delas" (Ibidem, p. 233). Descrevemos as relações como se seus polos duais operassem isolados. Como vimos ressaltando, essas posições foram fortalecidas com a inserção de Simmel no movimento teórico vitalista, a *Lebensphilosophie*. Todavia, antes de apresentarmos o pensamento que despertou a centralidade da ideia de vida no pensador berlinense, a filosofia do francês Henri Bergson, vale a pena uma curta digressão sobre o movimento ao qual Simmel se relacionava antes da virada vitalista, o neokantismo.

4.1 EXCURSO SOBRE O NEOKANTISMO

Simmel foi uma figura destacada no movimento que viria ser conhecido como Neokantismo[11]. Como o nome já sugere, o que esses grupos distintos de pesquisadores tinham em comum era o interesse no legado filosófico de Immanuel Kant, particularmente em sua epistemologia. As dificuldades vindas da separação entre mundo fenomênico e as coisas-em-si deixadas por Kant (2010) deram origem ao idealismo alemão, cujo maior representante foi G.W.F. Hegel. O declínio do idealismo, somado a uma revolta contra o positivismo, levou a esse retorno a Kant no pensamento alemão. O círculo neokantiano de Heidelberg (ou Escola de Baden) reinseriu Hegel no debate filosófico, para salvar o mundo numênico da incognoscibilidade que um sentido rígido da doutrina kantiana poderia trazer. No campo do conhecimento científico, eles propuseram uma divisão entre ciências naturais e ciências "espirituais" – mentais ou culturais, a depender do autor. Desse movimento vem a fundação da chamada tradição humanista nas ciências sociais. A principal disputa entre os neokantianos passou a ser se essa divisão é baseada na natureza dos objetos ou nos métodos utilizados para o acesso a eles. Em seus trabalhos iniciais, tanto Simmel quanto seu célebre colega Wilhelm Dilthey, que também como ele desenvolverá uma *Lebensphilosophie*, apostavam na diferença de natureza do objeto espiritual, na vida interior reflexiva (BENTON, 2015). Dilthey buscava entender as condições de possibilidade do mundo espiritual, objeto da introspecção, captado através da analogia da experiência dos outros com as nossas: o método chamado *Verstehen*

[11] O Neokantismo tem uma relevância indiscutível no desenvolvimento do pensamento simmeliano, como exposto por diversos comentadores. Neste trabalho decidi enfatizar sua *Lebensphilosophie*, inclusive vendo elementos dela nos escritos ainda da fase neokantiana de Simmel, pois ela é mais claramente relacional e apenas recentemente tem ganhado destaque especial dos comentadores. Por essa razão, este trabalho poderá parecer parcial em favor da *Lebensphilosophie* e deficitário em relação ao neokantismo. Esta seção visa preencher em parte essa lacuna.

[compreensão]. Esse método surgiu como uma ferramenta não positivista para as ciências humanas, utilizando a compreensão (*Verstehen* em alemão, daí o nome), que Simmel chamou de "relação entre duas mentes" (SIMMEL, 2011, p. 27). O método consiste em colocar-se no lugar do outro através de uma vivência [*Erleben*] mental das atitudes dele, "uma indução que deriva um contexto a partir dos pormenores que determinamos parcialmente, o qual determina o todo" (DILTHEY, 1981, p. 278). Posteriormente Dilthey diminuiu o psicologismo do seu método através de sua hermenêutica e da ideia de uma cultura comum, semelhante ao espírito absoluto hegeliano.

Simmel tinha um pensamento semelhante ao de Dilthey, em sua fase neokantiana. Seu *Verstehen* também evoluiu do psicológico ao complexo relacional e se dividia na compreensão objetiva, do que foi dito, e subjetiva, quem disse, ou seja, na investigação dos motivos que levaram à ação do sujeito. Na sua interpretação, primeiro deveria vir o sentido objetivo, aquilo que foi dito pela pessoa, por exemplo. Depois viria o sentido da personalidade, aquilo que há de peculiar naquela que falou. A reconstrução dos motivos e emoções de um sujeito se daria através de um "*ego* imaginário" composto por aquilo que é típico, ou seja, se aplica em grande parte das situações semelhantes, reconhecendo-os como tipos ideais, aquilo que é propriamente social, generalizável, o que será de grande influência na construção metodológica de Max weber (OUTHWAITE, 1975). Simmel rejeitava o *Verstehen* inicial de Dilthey por se basear fundamentalmente em interpretação psicológica, que seriam para ele apenas uma possível diante uma pluralidade de interpretações. O método compreensivo foi trabalhado por Simmel principalmente nos seus estudos de teoria da história, visando solucionar o problema de distinguir a atividade constitutiva do historiador, sua síntese, da atividade criativa do ator histórico (OUTHWAITE, 2011). Ele partia de uma crítica ao realismo histórico, a saber, da ideia segundo a qual o historiador descreveria a realidade tal qual ela era, sem sua influência subjetiva. Simmel aplicava na história o que Kant observou nas ciências da natureza, ou seja, a síntese mental subjetiva. Assim como com a sociologia, a história deve muito mais a essa síntese, já que seu próprio conteúdo é mental. Isso somado a uma visão neokantiana ortodoxa do conhecimento, composto por uma realidade hipercomplexa captada por pontos de vista múltiplos, tornava a intepretação histórica essencialmente problemática. Para Simmel, portanto, a história é uma síntese de interpretações parciais do mundo e a sociologia é, nesse contexto, uma ciência de segunda ordem, por ser uma síntese das sínteses, reunindo as diversas ciências que lidam com a sociedade, como vimos no capítulo anterior.

Figura destacada da escola neokantiana de Baden, Wilhelm Windelband dividia as ciências entre generalizadoras e individualizadoras, além de se ocupar da problemática dos valores nas

ciências históricas. As ciências da natureza se preocupariam com o geral, com leis causais, enquanto as ciências históricas se ocupavam do singular, do histórico no sentido estrito, aquilo que deixa marcas numa sociedade. É a diferença entre aquilo "que sempre existe" e "o que existiu uma vez", o nomotético e o idiográfico. O foco de Windelband é no tratamento dos objetos, não em sua natureza, ou seja, no método. Ele buscava uma solução de compromisso para salvar as ciências históricas do positivismo naturalista em ascensão. Ao contrário do que pensavam os positivistas, as ciências históricas buscariam reavivar uma experiência particular, de forma análoga às artes: a "reprodução do objeto na sua integridade individual" (COHN, 1979, p. 53). Como posteriormente seu aluno Heinrich Rickert, Windelband via um juízo de valor presente na seleção dos fatos considerados singulares e únicos. Em relação à causalidade, Windelband afirmava que a cadeia causal não tem fim e haveria sempre um resíduo de incompreensível no real, que seria a liberdade individual. Em resumo, para Windelband "a diferença entre as ciências da natureza e da história é fundamentalmente de caráter *formal*, e diz respeito à perspectiva pela qual nos aproximamos do objeto" (Ibidem, p. 55). Uma convergência entre Simmel, Windelband e Rickert era uma preocupação comum da Escola Neokantiana de Baden, a saber, "estender o apriorismo kantiano do domínio do conhecimento da natureza para o da história" (Ibidem). Ou seja, descobrir as condições de possibilidade do conhecimento histórico-cultural contra o historicismo, o psicologismo e o naturalismo positivista.

Windelband tentava ainda conciliar Kant e Hegel considerando que a razão era imanente ao mundo, não transcendental, algo que também o aproxima de Simmel, ainda que este chegue aí principalmente pelo vitalismo. Partindo dessa premissa, as condições *a priori* se confrontavam com sistemas normativos dados de fato, embora com validade universal. A filosofia transcendental kantiana nos daria apenas os fundamentos da cultura, não sua explicação, e seu legado variava entre um psicologismo (Fries) e um historicismo (Hegel). Ambos acabariam, no entanto, em relativismo. Windelband pregava uma separação entre ser e dever, entre existência e validade: o normativo não pode derivar do empírico, de que algo é, não segue que deva ser assim. É "a filosofia como ciência crítica dos valores, entendidos esses não em termos de *existência*, mas de *vigência*" (Ibidem, p. 58). Assim como as formas da razão em Kant selecionam os fenômenos da natureza, os fatos históricos devem ser selecionados entre os mais relevantes de acordo com essa ideia de vigência, como uma espécie de *a priori* histórico. "São incontáveis as coisas que 'acontecem' e que jamais entrarão na 'história'" (Ibidem, p. 59), ou seja, que não despertam o interesse do cientista. Essa seleção é feita por relações de valor, pela

importância para a memória da espécie: são "valores necessários e de vigência necessária" (Ibidem, p. 59).

Outro neokantiano proeminente, Heinrich Rickert rejeitou o psicologismo e a diferenciação *a priori* pela natureza dos objetos entre as ciências da natureza e da cultura. Ele trocou o termo *Geist* por *Kultur* para se diferenciar de Dilthey. "Para Rickert, portanto, a filosofia não está preocupada com as diferenças materiais entre os objetos, mas diferenças formais ou epistemológicas da abordagem metodológica" (BENTON, 2015, p. 107). A diferença entre os objetos não é intrínseca à realidade, mas conforme os interesses do sujeito, e podem ser generalizadores ou individualizadores. A fonte dessa diferença metodológica está no nosso interesse nos objetos: os objetos da natureza são desprovidos de valor e sentido, moralmente falando, enquanto os objetos culturais são significativos e valorativos. Daí a distinção entre a busca por conceitos gerais, universais e conceitos individuais, peculiares. A cultura é um "acontecer significativo e pleno de sentido" (RICKERT apud COHN, 1979, p. 61) e "refere-se, então, ao universo significativo em que os homens vivem, e se manifesta através de realizações individuais e irrepetíveis, na história, de valores universais" (COHN, 1979, p. 61). Concordando com Kant e naquilo que acima chamamos, com Outhwaite (2011), de visão ortodoxa neokantiana do conhecimento, Rickert via o mundo como demasiado complexo para ser captado em sua totalidade e os conceitos como sendo seleções e simplificações da realidade, não cópias. A realidade é como um "'contínuo heterogêneo' de eventos discretos" (COHN, 1979, p. 60). São apreensíveis, portanto, apenas eventos individuais e únicos. O princípio da seleção dos eventos relevantes se baseia naquilo que é essencial ao conhecimento científico: nas ciências naturais, os fenômenos individuais interessam apenas como representantes de uma lei geral; nas ciências culturais, os fenômenos individuais têm valor por si próprios. Esses valores que selecionam os fenômenos históricos relevantes [*Wertbeziehung*] são diferentes da valoração moral [*Wertung*]. É uma "relação com um valor universal para cuja realização contribui mediante sua estruturação individual" (RICKERT apud COHN, 1979, p. 62).

Ainda segundo Rickert (apud OUTHWAITE, 1975, p. 40), "a ciência da história também deve evitar fazer julgamentos práticos sobre seus objetos e avaliá-los como maus ou bons, mas não pode nunca perder de vista as relações dos objetos com valores em geral". Distintas daquelas ciências que se restringem ao "mundo das percepções sensoriais como a totalidade de todo evento físico *e psíquico*' são aquelas ciências que 'levam em consideração aquilo que tem 'significado' ou 'sentido' no mundo e aquilo que não pode ser captado nem por experiências sensoriais 'externas' nem 'internas', mas pode ser 'entendido' apenas de uma maneira não sensorial" (BENTON, 2015, p. 108). Aquilo que tem interesse pela relevância valorativa é o

que é único, individual, peculiar. Esse *Verstehen* de Rickert não é incompatível com a causalidade, mas privilegia causas culturalmente significantes. O *Verstehen* psicológico de Dilthey é irrelevante para ele, mas o método da *Nacherleben* [revivência] da experiência mental do outro pode auxiliar na compreensão. O método de Rickert consistia, portanto, na interpretação dos fenômenos em termos do seu valor e significado, contanto que se encaixe nessas regras: "1. não conflitar com uma explicação em termos de causa eficiente. 2. fazer uso ou incorporar tais explicações. 3. ser parte essencial de tais explicações, servindo para selecionar a causa de um dado fenômeno de todo o quadro de seus antecedentes causais" (OUTHWAITE, 1975, p. 42). As dificuldades dessa abordagem estão na impossibilidade kantiana da causalidade entre os *númenos*, as coisas-em-si, que seria uma causalidade de algo único, a princípio irrepetível, uma conceituação sem generalização. Apesar de tentar fugir do positivismo e do historicismo, Rickert acaba caindo neste último, se assemelhando a Hegel e sua ideia de um "espírito" como realidade já estruturada, fornecendo a imanência dos valores que orientam o próprio objeto. "Em suma, constrói uma espécie de 'historicismo sem história', ao identificar a realização dos valores na história com a noção de sistemas culturais" (COHN, 1979, p. 64). Em resumo:

> o grande problema com que Windelband e Rickert se defrontam é o da relação entre o particular e o geral, entre o individual e o universal. Sua solução para isso é a mais radical possível: fazem um corte entre ambas essas dimensões, criando duas ordens heterogêneas entre si de conceitos e domínios do conhecimento correspondentes, e levam seu dualismo até a sua consequência última, que é a de postular dois universos separados, o do ser e o do dever, entre os quais não há conciliação possível" (Ibidem, p. 65).

Vale mencionar outro grande sociólogo alinhado com a Escola Neokantiana de Baden: Max Weber. Ele era eclético, tomando um pouco de cada um desses autores, preocupando-se mais com uma filosofia do *Verstehen* do que com o seu papel de método (OUTHWAITE, 1975). Weber se questionava sob que condições um julgamento do entendimento pode ser universalmente válido. Era a solução para o dualismo das regularidades observáveis e da empatia como um entendimento direto não-problemático, da compreensão objetiva e subjetiva simmeliana. Esse entendimento direto deveria ainda, todavia, ser confrontado com o entendimento motivacional para se chegar aos significados objetivos das ações. Por isso, para Weber, uma explicação sociológica causal sem o *Verstehen* seria deficiente. Daí sua rejeição

ao naturalismo positivista. Além desses, haveria ainda, segundo a interpretação de Alexander von Schelting (Ibidem, p. 52), o "entendimento ideal não-causal das estruturas de significado concreto", em Weber, como o exemplo do "espírito do capitalismo", que o forçou a ir além do entendimento motivacional para explicar as origens protestantes do capitalismo.

Após essa panorâmica do neokantismo, um aprofundamento na trajetória de Simmel nesse movimento se faz necessária para compreendermos seu posterior afastamento na direção de uma *Lebensphilosophie*. Ademais, essa análise nos mostra como uma preocupação com a união de dualismos foi um motor tanto para o neokantismo simmeliano quanto para o seu vitalismo. Isso porque, segundo Efraim Podoksik (2014), a vida intelectual alemã no período da formação do sociólogo alemão se pautava na busca pela solução da disputa entre uma ideia de harmonia universal e de independência, isto é, heteronomia *versus* autonomia, todo e parte, a unidade na diversidade. Kant havia explicado a harmonia pelas categorias do pensamento, impressas na realidade pela mente subjetiva, mas a liberdade havia sido atirada na misteriosa "coisa-em-si", demasiado metafísica para a segunda metade do século XIX. A primeira geração de seguidores do filósofo prussiano, Schelling, Hegel e Schopenhauer, buscavam já essa unidade perdida, no caso, entre o mundo númenal e o mundo fenomenal. O neokantismo surge posteriormente, com um foco na eliminação no mundo númenal, o da coisa-em-si. Deveríamos, pensavam eles, rejeitar a metafísica de Kant em favor de sua crítica, de sua epistemologia em particular. A coisa-em-si seria, portanto, apenas um limite da experiência possível. O foco dessa nova leitura de Kant se voltaria para o que eles achavam sua ideia mais relevante, aquela segundo a qual a mente tem papel ativo na percepção, alimentada por categorias *a priori*.

Nesse contexto, Simmel constrói sua carreira intelectual se debruçando sobre o mestre de Königsberg, que para ele era inicialmente a única base adequada para as contradições da modernidade. Mas essa base consistia na rejeição da metafísica em favor da teoria do conhecimento, seguindo o movimento neokantiano anterior a ele, como vimos. "Para Simmel, a filosofia de Kant é fundamentalmente a filosofia do conhecimento e experiência" (PODOKSIK, 2014, p. 8). A ideia de uma incomensurabilidade entre a mente e a coisa-em-si seria falsa, e teria levado a diversas aporias e falsos problemas. A realidade já nos é dada de forma sensível, o pensamento puro, portanto, não conhece, apenas abstrai o conhecimento adquirido. A ordem sensível já é, portanto, realidade, não uma ilusão construída pelo pensamento. Na interpretação simmeliana de Kant é interessante observar a inversão na qual o subjetivismo radical kantiano se torna objetividade, quando o mundo enquanto representação é colocado como a única realidade, ainda que determinada dentro dos limites das formas mentais. "De acordo com a interpretação de Simmel, da qual ele nunca se afastou, a questão da existência

de algo além do reino da experiência é simplesmente irrelevante à crítica kantiana da razão" (Ibidem, p. 9). Essas questões metafísicas levantadas por Kant através do uso da coisa-em-si se tornaram irrelevantes também para a modernidade em geral, foi um equívoco que levou a uma substancialização da realidade, que passou a ser percebida como muito mais dinâmica posteriormente.

Só restava de Kant em Simmel, portanto, sua crítica, à qual ele acrescentou um empirismo, sob a influência da ideia de que a ciência moderna substituiu a matéria enquanto substância pela matéria como energia. Assim, os juízos lógicos da epistemologia kantiana se uniram à percepção empírica da realidade dinâmica para compor os dois polos da experiência possível. O conhecimento consistiria na mistura de ambos, semelhante à ideia bergsoniana da percepção pura somada à memória, como veremos posteriormente. Esse empirismo convivia com uma radicalização do papel ativo da mente na percepção, que passou a incluir o tempo e o espaço, que em Kant eram intuitivos, como funções da mente. Indo novamente na direção de Bergson, o espaço passa a ser pensado por Simmel como o englobamento da realidade e o tempo como autopercepção. Tudo isso fruto desse papel mais ativo da mente. Do "mundo como representação" schopenhauriano, Simmel cria o "mundo como meu representar", como atividade dinâmica, da mesma forma que fará com o social ao pensá-lo como sociação [*Vergesellschaftung*]. Essa radicalização do papel ativo da mente não caracterizaria, no entanto, uma intensificação do subjetivismo. A objetividade estaria garantida porque, para Simmel, segundo Podoksik (2014), o sujeito kantiano não é pessoal, é uma combinação do subjetivo e do objetivo num todo coerente. Da mesma forma, a consciência na experiencia não é individual, mas uma unidade da consciência enquanto tal. Dessa forma, "o mundo é intelectualizado, não subjetivado" (SIMMEL apud PODOKSIK, 2014, p. 11).

A interpretação que Simmel oferece de Kant será fundamental para sua posterior sociologia da cultura, como vimos desenvolvida na discussão sobre a tragédia da cultura, já que a unidade na diversidade que ele buscou no filósofo prussiano era fundamentalmente a unidade do dualismo subjetividade e objetividade. Segundo ele escreveu na sua obra sobre Kant, "estamos acostumados a apresentar nossos elementos do conhecimento como a áspera e estranha alternativa: subjetivo e objetivo. De fato, essa estrutura pertence a uma terceira camada, a qual não pode ser dividida nessas duas, mas é, ao contrário, uma unidade sintética autossuficiente delas" (SIMMEL apud PODOKSIK, 2014, p. 11). A filosofia de Kant seria, assim, uma mistura de duas tendências da história do conhecimento. Uma, chamada de "instinto arquitetônico", buscava encontrar na realidade um sistema fechado que a explicasse, o que, no caso kantiano, seria o papel da estrutura da mente. A outra tendência via na realidade um processo linear

infinito, captado pela experiência sensorial, com potencial igualmente infinito de conhecimento. A parte arquitetônica já não mais satisfazia a mentalidade moderna, por isso os *a priori* que impõem sua forma à matéria que é o conhecimento sensorial deveriam se tornar mais flexíveis, adaptando-se à nova realidade. Daí se originarão os *a priori* históricos e sociais da teoria simmeliana.

A questão da origem desses *a priori*, que entre os neokantianos oscilava entre psicológica ou lógica, passou a ser pragmática em Simmel: a verdade é determinada por aquilo que é útil. Essa utilidade não seria, todavia, subjetivamente determinada, mas definida pela subjetividade tornada objetiva e autônoma na cultura, formada pelo conjunto das práticas individuais. Segundo Simmel (apud PODOKSIK, 2014, p. 13),

> O dualismo entre o mundo como aparência, como ele existe para nós lógico-teoricamente, e o mundo como aquela realidade que responde às nossas ações práticas é removido pelo fato de que aquelas formas do pensamento que produzem o mundo como representação são também determinadas pelas ações e reações práticas que são formadas, de acordo com necessidades evolucionárias, por nossa constituição mental e também corporal.

Vista dessa forma, a teoria de Kant na releitura de Simmel se transformaria na unificadora de dualismos antes inconciliáveis e, adequando-se às novas descobertas científicas, a filosofia própria da modernidade.

Nessa fase inicial do neokantismo simmeliano, quando Kant ainda era visto como solução para os dilemas da modernidade, havia ainda outra dualidade na sua teoria que deveria ser superada: entre sua epistemologia e sua ética. A incompatibilidade entre a ética e a epistemologia kantiana havia sido percebido pelo movimento neokantiano e sua unidade teria de ser realizada levando em conta o pluralismo de formas de experiência e da cultura. O tratamento dessa questão é o que diferenciava a escola neokantiana de Marburg da escola neokantiana de Baden, segundo Podoksik (2014). A primeira tinha uma resposta mais otimista para a questão, enquanto em Heidelberg o caminho era mais pessimista. Baden teria vencido a disputa por conter em seus quadros um maior número de intelectuais públicos, enquanto Marburg permanecia demasiada acadêmica. A resposta pessimista tratava a unidade kantiana como vencida, favorecendo o reconhecimento da pluralidade radical das esferas culturais na modernidade. Simmel, que não pertencia a nenhuma dessas duas escolas e tinha um neokantismo próprio, reconhece uma divisão radical entre epistemologia e ética em Kant, a

primeira estabelecendo os princípios do conhecimento, enquanto a segunda guiaria nossa conduta. “A solução é atingida criando uma grande síntese de duas tendências contraditórias” (PODOKSIK, 2014, p. 18). Internamente à epistemologia, essa síntese se dava entre o racionalismo e o sensualismo; já na ética, acercando-se à sociologia, a unidade seria formada pelo social e o individual. Esta última síntese seria operada através do imperativo categórico, segundo o qual o indivíduo deveria agir como se sua ação tivesse valor universal, ou seja, seria a ação livre somada a uma autodeterminação guiada pelo bem estar coletivo.

A conciliação entre a ética e a epistemologia kantiana se dá para Simmel novamente por um caminho pragmático, pela irrelevância prática de uma para com a outra. Elas convivem contanto que não se toquem. Todavia, nessa dialética sobressairia em Kant o elemento intelectual. Haveria uma primazia do pensamento em detrimento da vontade, o que fazia da leitura simmeliana uma exceção entre os intérpretes do filósofo de Königsberg. Segundo essa visão intelectualista de Kant, era a lógica interna das ações o critério para seu valor moral. Seria “o pensamento puramente especulativo mais importante em Kant” (SIMMEL apud PODOKSIK, 2014, p. 21). A lógica operaria a síntese do dualismo pensamento e ação ao estruturar também a moral. Essa leitura ousada de Kant por Simmel não significava uma adesão, no entanto. Esse intelectualismo no pensador prussiano era para o berlinense algo negativo, era justamente o aspecto kantiano datado, que não servia para a modernidade e sua diversidade de experiências. Principalmente na ética, formulações lógicas, engessadas, não serviam à vida, à qual a ética pertence de fato. Esse foi o ponto de inflexão para o neokantismo de Simmel. Antes do rompimento, todavia, houve uma tentativa de conciliação através do pragmatismo. Para Simmel (apud PODOKSIK, 2014, p. 23),

> o pragmatismo moderno, independente do que se pense dele, ao menos viu que as limitações da crítica da razão e de todo o intelectualismo está nisso: que o conhecimento, mesmo se é no entronamento kantiano do empírico, não pode se proteger por si só quando a questão da legitimidade é colocada na experiência, e, portanto, é apenas na estrutura total da vida que se deve buscar os outros elementos que trazem tal legitimação.

A distância entre o kantismo e o pragmatismo se mostrou intransponível quando a vida se tornou o centro do pensamento simmeliano. Simmel percebeu que não valeria mais a pena tentar transformar a filosofia de Kant, seria melhor abandoná-la em favor de um vitalismo. Daí surgiu um neokantismo repudiando Kant. O que restou do pensador de Königsberg foi a ênfase

na variedade das formas da experiência, sendo agora cada uma autônoma, como vimos sobre as esferas culturais. Ao fim e ao cabo, Kant falhou na busca pela unidade na diversidade e Simmel encontrou em Goethe uma nova síntese vitalista, após um flerte com Nietzsche buscando a mesma via. “Ele acreditava que o movimento de Kant a Goethe refletia a situação cultural geral do seu tempo. Toda civilização avançada, ele sustentava, forma dualismos a partir da unidade original e a principal tarefa cultural de tal civilização era reestabelecer essa unidade” (PODOKSIK, 2014, p. 25). Ademais, Goethe trouxe o componente estético que faltava à síntese intelectualista de Kant. Com ele, a transcendência kantiana foi substituída por uma realidade imanente à natureza; a unidade que era dada em Kant numa síntese *post factum* foi deixada de lado em favor da ideia de uma unidade originária, da qual partem os dualismos que comporão aquela unidade; essa unidade que se encontrava na forma, passou a fazer parte de uma existência que unia forma e conteúdo; enfim, o mecanicismo deu lugar ao vitalismo. Após essa transformação na sua teoria, Simmel encontrou em Bergson um pensamento afim.

4.2 BERGSON E OS DUALISMOS

Após apresentar alguns dos principais dualismos na metafísica de Simmel, acredito ser uma forte contribuição para seu melhor entendimento confrontá-la com a de alguém que se aprofundou ainda mais nesse campo e que foi de grande influência para o pensador alemão. Ver como Henri Bergson trabalhou os paradoxos dos dualismos na sua filosofia vitalista poderá esclarecer alguns pontos que não ficaram tão claros em Simmel. Além disso, será possível fazer sobressair o foco do autor berlinense mais na fixidez das formas sobre a insistência bergsoniana na realidade enquanto fluxo e nos dualismos como ilusões do intelecto. A aproximação entre os dois se justifica para além da influência mútua. Não havia duas figuras da intelectualidade europeia “mais intimamente unidas nas mentes dos contemporâneos” (HUGHES, 1977 apud BISTIS, 2005, p. 395) que esses dois. Simmel chegou, inclusive, a ser conhecido como “o Bergson alemão” (BISTIS, 2005, p. 396). Além dessa popularidade entre os pares, os dois pensadores compartilhavam posição de destaque no movimento filosófico chamado vitalismo, ou *Lebensphilosophie*, como anteriormente mencionado. Esta corrente de pensamento, cujas origens remontam aos séculos XVIII e XIX (FRASER *et al*, 2005, p. 01), surge primeiramente como um contraponto ao mecanicismo de Isaac Newton e Immanuel Kant, chegando à

concepção da realidade como um devir contínuo e da vida (daí o termo vitalismo) como a manifestação por excelência deste devir. As origens da *Lebensphilosophie* alemã remontam a Johann Wolfgang von Goethe, passando por Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. Bergson, por sua vez, pode ser considerado "o fundador francês de uma verdadeira teoria da vida" (DELITZ, 2014, p. 44) e Simmel chegou a afirmar, num artigo sobre o filósofo francês, que o conceito de vida é o terceiro estágio da filosofia ocidental, a qual passou pela ideia de substância nos gregos e das formas mecânicas na filosofia moderna (BLEICHER, 2006; SIMMEL, 1922). Para Bergson (1964), tanto os antigos quanto os modernos cometeram o equívoco ignorar a realidade como esse devir contínuo que é o tempo real, chamado por ele de *durée* [duração], que abarca em si o dualismo do uno e do múltiplo.

A trajetória intelectual de Simmel e de Bergson guarda relevantes semelhanças. Assim como Simmel, Bergson conheceu e foi influenciado inicialmente pelo evolucionismo de Herbert Spencer, cujas ideias lhe pareciam garantir um tão almejado rigor à filosofia, numa época na qual a ciência alcançava patamares nunca imaginados e prometia, com o positivismo, acabar com a metafísica. Aprofundando-se nessa teoria, Bergson descobriu que aquilo que a ideia de evolução traz de novo é uma percepção do tempo real, que escapa à matemática (BERGSON, 2006). Essa novidade observada pelo filósofo francês teria passado ao largo até mesmo do pensamento do evolucionista inglês. A partir desse instante, Bergson se afasta desse evolucionismo mecânico para pensar esse tempo real, essa duração pura. Ele desenvolve suas novas ideias primeiramente na sua tese de doutorado, depois publicada sob o nome de *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensaio sobre os dados imediatos da consciência], em 1889. Nela, o autor aplica sua nascente teoria a um problema metafísico aparentemente insolúvel: a liberdade. Para ele, o erro dos filósofos até aquele momento, particularmente em problemas como o da liberdade, foi justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço. Esse equívoco é normal ao senso comum, que busca resolver problemas práticos, mas não ao pensamento especulativo. A partir desse *insight*, Bergson irá produzir uma série de monografias, artigos e conferências defendendo um novo modo de pensar, que não aplica conceitos já prontos à realidade, mas a segue no seu mover, que é sua própria essência.

Seu segundo livro – "Matéria e Memória", publicado em 1896 – irá aplicar esse novo pensamento a outro problema aporético da filosofia, o dualismo epistemológico do idealismo e empirismo. É importante notar que Bergson chama o empirismo de "realismo", provavelmente seguindo uma tendência que vem desde a virada epistemológica para o sujeito, a partir de Descartes (WATT, 1957). Não confundir com o realismo no sentido estrito, que assume a realidade do mundo material independente do sujeito, posição em grande medida bergsoniana,

como veremos com mais detalhes. De fato, o que ele pretende com essa segunda obra é provar a realidade do espírito e da matéria, utilizando o exemplo da memória. Em suas próprias palavras, já no início do prefácio da sétima edição, esse trabalho "é claramente dualista" (BERGSON, 2010, p. 01). Ele visa atenuar e suprimir "as dificuldades teóricas que o dualismo sempre provocou e que fazem que, sugerido pela consciência imediata, adotada pelo senso comum, ele seja pouco estimado pelos filósofos" (Ibidem, p. 01). Esse é o primeiro desafio que o trabalho de Bergson nos coloca, aceitar que o senso comum pode estar mais correto que alguns dos grandes sistemas filosóficos, ao menos na percepção das coisas, cujas imagens se apresentam como de fato são. A teoria da percepção que o pensador francês nos apresenta irá nos ajudar a ver o dualismo na própria realidade, como Simmel também defendia, ainda que em Bergson ele tome um ar muito mais de ilusão que de parte essencial das coisas. Além disso, essa teoria no francês nos ajuda compreender as razões de cairmos frequentemente em monismos, como do empirismo e do idealismo, ou do materialismo e do espiritualismo.

O movimento que Bergson segue para chegar a essas conclusões se inicia com uma suspensão das teorias idealistas e realistas. Removendo quaisquer dessas ideias preconcebidas e observando o mundo como ele se apresenta, o que nossa percepção capta é um conjunto de imagens dividido em dois grupos. O primeiro grupo é formado pelas imagens exteriores, estreitamente ligadas entre si e regidas por leis causais, o que significa que aí o futuro já está predeterminado no presente; dada a causa, segue o efeito, sem novidades. O outro grupo é composto por uma imagem que se destaca do conjunto e da qual nós temos acesso imediato, o nosso corpo, fonte de ação, mudança e novidade no mundo. Ele recebe afecções sob estímulos desde fora, seguidas de movimentos a executar. Esses estímulos também formam uma espécie de convite a agir, autorizado a ser suspenso se assim desejado. Em resumo, nessa primeira observação "*tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo*" (Ibidem, p. 12). Um exame fisiológico de corpos como os nossos veria nervos que seguem para um centro, o cérebro, e nervos que partem desse centro. Como se verá com mais detalhes posteriormente, o primeiro movimento, centrípeto, forma nossas representações exteriores; o segundo, centrífugo, corresponde ao nosso deslocamento no espaço. Ainda sob esse ponto de vista fisiológico, nessa observação do corpo humano, o cérebro é ele mesmo também uma imagem, faz parte, portanto, do mundo material. Por isso, o cérebro não pode, sendo parte do mundo material, contê-lo todo em si. Num silogismo básico, Bergson nos faz ver que na ausência do mundo material, digamos na sua

destruição, o cérebro seria igualmente eliminado. Por essa razão, "fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente contradizer a si mesmo" (Ibidem, p. 13-14).

O corpo, enquanto parte do mundo material, também sofre os efeitos recíprocos do contato com as outras imagens. Nas formas de vida mais básicas, a ação externa é seguida de uma reação imediata. Já os corpos com sistema nervoso desenvolvido se diferenciam na relação com o conjunto do mundo material por poder escolher como devolver o movimento recebido. A ação externa chega pelos nervos até o cérebro, que seleciona a melhor maneira de reagir ou de suspender a reação. Esse modo de se relacionar com a matéria mostra também, segundo Bergson, que o mundo não é pura representação, como querem os idealistas mais radicais. "*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação: ele não poderia fazer nascer uma representação*" (Ibidem, p. 14). A distância entre nosso corpo e os objetos será determinante na imediatez ou não das suas ações. Quando longes, os objetos nos aparecem com maior uniformidade e indiferença, aumentando nossa capacidade de discernir o que fazer com eles. Por isso, e esse é o ponto central da teoria da percepção bergsoniana, os objetos "refletem a ação possível de meu corpo sobre eles" (Ibidem, p. 16). Rompendo os nervos do corpo, a ação, o movimento centrípeto ou centrífugo, é interrompido e, junto com ele, perde-se a percepção do mundo. Essa percepção representa somente as ações virtuais do nosso corpo sobre a matéria. Com esses danos nos nervos, ou seja, com o desaparecimento da percepção, o resto do mundo permanece como é. Nosso acesso a ele é que foi comprometido. A partir dessas constatações, Bergson elabora duas definições que servirão de base para sua crítica: "*Chamo de* matéria *o conjunto das imagens, e de* percepção da matéria *essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo*" (Ibidem, p. 17).

A percepção é função dos movimentos moleculares nervosos, enquanto a representação do mundo ultrapassa esses mesmos movimentos. Esses movimentos são também imagens e crer que daí sai a representação do mundo seria um salto miraculoso. O que ocorre com as grandes teorias epistemológicas é que se separa representação e matéria e se conclui que a matéria é irrepresentável, inacessível em si. Cria-se a "matéria sem forma" e o "pensamento sem matéria". Consequentemente, os movimentos moleculares nervosos, "sendo eles próprios imagens, não podem criar imagens; mas marcam a todo momento, como uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam" (Ibidem, p. 18). Aí está sua participação no mundo como representação. Ao não enxergarem isso, tanto o materialismo quanto alguns tipos de dualismos pensam o cérebro como algo isolado do resto do universo. Ambos veem, assim, na percepção uma tradução dos movimentos do sistema nervoso. Para o filósofo francês, tal isolamento é absurdamente falso,

como quaisquer isolamentos para uma teoria relacional, como em Simmel, pois o sistema nervoso se relaciona estreitamente com o resto do corpo e com todo o ambiente em volta; devendo, por isso, sua própria existência a essas relações. Sendo assim, os movimentos nervosos são inseparáveis do mundo material, variam com ele. A solução das questões epistemológicas parece caminhar para uma solução dual. Nas palavras de Bergson (2010, p. 20-21):

> O problema pendente entre o realismo e o idealismo, talvez mesmo entre o materialismo e o espiritualismo, coloca-se portanto, em nossa opinião, nos seguintes termos: *Como se explica que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia em função dela mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens vizinhas, o outro onde todas variam em função de uma única, e na medida variável em que elas refletem a ação possível dessa imagem privilegiada?*.

Esse sistema dualista de apreensão da realidade é formado pela ciência e pela consciência, o mundo objetivo das coisas independente de nós e nossa vivência subjetiva. Discutir essa divisão em termos de o mundo dentro e o mundo fora de nós é contraproducente, no entanto. Interioridade e exterioridade são relações entre imagens, não suas posições no sujeito. Assim, o conceito de imagem se torna o denominador comum para o debate. São as imagens percebidas impressas no sujeito a partir do objeto ou projetadas no objeto pelo sujeito? Tanto o empirismo quanto o idealismo tentam responder à essa questão, que é a questão da relação entre o sistema científico e o sistema consciente. Todavia, ambas doutrinas acabam no monismo de derivar um sistema do outro, ou derivam a percepção a partir do universo ou a derivam do sujeito. Os empiristas olham para a ciência e veem a previsibilidade do futuro contida nas leis da natureza, uma hipótese que, para Bergson, naturalmente não é arbitrária. Enquanto o empirismo vive no presente, o idealismo liga passado, presente e futuro através da consciência. Mas diante da evidência da ciência, o idealismo pressupõe uma ideia arbitrária de harmonia preestabelecida entre o mundo independente de nós e nossa consciência, da qual partiria, fazendo da ciência um mistério. Destarte, empirismo e idealismo não se complementam, bastam-se a si mesmos.

No centro do sistema nervoso e no centro dessa controvérsia está o cérebro. Com base no equívoco mencionado acima, acredita-se que esse órgão tem o poder miraculoso de se

transformar em representação das coisas, quando na realidade seu poder é apenas o de escolher o efeito do estímulo recebido. Bergson, notável pelo uso de metáforas na sua metodologia, escolhe uma ótima analogia para o cérebro, o qual, segundo ele, assemelha-se muito mais a uma antiga central telefônica, com o mister de comunicar a ação recebida para os nervos e os músculos, ou ficar e aguardo. "O cérebro nos parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado" (Ibidem, p. 27). Não é, portanto, conhecimento que esse órgão produz, mas o desenho de ações possíveis. Nesse processo, nada de novo é acrescentado, o cérebro não fabrica representações. Nos organismos rudimentares, o que se concebe como percepção está diretamente ligado ao contato direto com o objeto; é o que o filosofo francês chamará de *afecção*. Com o desenvolvimento da audição e da visão há um aumento da zona de indeterminação, já não é mais necessário o contato tátil, esses sentidos operam remotamente. Consequentemente, a ação deixa de ser obrigatoriamente imediata, como com o tato; a distância oferece mais alternativas à ação. Ademais, o contato com o ambiente é multiplicado e, junto com ele, as ações possíveis a serem realizadas. A partir dessas observações, Bergson formula uma lei para a sua teoria da percepção. Segundo ele (Ibidem, p. 29), "*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*".

Essa percepção que Bergson vem tratando é, no entanto, o que ele chama de percepção pura, que constitui no fim das contas apenas uma pequena parte da percepção usual. Isso porque a essa percepção imediata se unem lembranças de ações passadas, signos que trazem à memória antigas imagens, que servem para orientar as ações futuras e terminam por imprimir na percepção pura outras já abstraídas. Daí a ideia segundo a qual a percepção cria representações originárias de uma visão interior e subjetiva. Mas a função da memória não se limita a essas lembranças convocadas pela percepção pura, essa mesma percepção tem duração e por isso usa a memória como prolongamento, como contração do real. Portanto,

> a memória sob estas duas formas, enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas (Ibidem, p. 31).

Até então Bergson havia feito uma análise dessa percepção pura, a qual segundo ele existe mais de direito que de fato, imediata e instantânea, para explicar essa percepção

consciente, que inclui a memória nessas duas formas. Com o tempo e o consequente maior acúmulo de lembranças, resta ao papel da percepção pura nesse processo da matéria à percepção consciente dela, ao menos a constatação da presença do objeto, da imagem não percebida, na sua representação. Para o filósofo francês, se essa passagem da matéria à representação acrescentasse algo, seria um mistério; se, todavia, é uma diminuição, é fácil compreender que nesse processo se perde algo. Essa percepção pura é a fonte de nossa objetividade, que se mistura com o que há de mais subjetivo, nossa memória, para criar a percepção consciente.

O total das imagens se apresenta como uma unidade no espaço e uma continuidade no tempo. A primeira coisa que se perde na percepção de algo é, portanto, essa unidade e continuidade. “Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais que sua crosta exterior, sua película superficial” (Ibidem, p. 33). Um objeto qualquer captado por nossa percepção, de um caminho por onde passam as redes de relações recíprocas do universo, torna-se um ponto de parada da nossa atenção. É antes um obscurecimento do entorno do objeto que propriamente sua iluminação; é, de fato, uma diminuição, um enquadramento. Semelhante à lente de uma câmera, que borra o resto ao focar numa imagem, nossa percepção é a remoção das partes que não interessam à ação do sujeito. Isso que foi isolado será o objeto percebido. “Nossa representação das coisas nasceria portanto, em última análise, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade” (Ibidem, p. 34). Bergson faz uma analogia da percepção com um raio de luz que é refletido ao encontrar uma superfície suficientemente densa, impossibilitando-o de continuar seu caminho, como um reflexo no espelho.

Na realidade, reforcemos, o mundo nos é dado em sua totalidade, mas aquilo que não nos interessa nos atravessa e o resto que permanece é nossa percepção. Portanto, diferente do que supõe as teorias empiristas e idealistas, entre o ser e o ser percebido conscientemente há uma diferença de grau, não de natureza. Não é um “fenômeno” que muito provavelmente é completamente diferente da coisa em si, mas é uma parte dessa mesma coisa, é ela em um grau diminuído. “A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos” (Ibidem, p. 35). Essa totalidade é evidenciada por aquilo que as teorias relacionais têm como pressuposto principal, a saber, que as coisas no mundo estão em relação entre elas e com o todo, de todos os pontos, de todas as perspectivas possíveis. A percepção consciente é apenas um desses ângulos possíveis, é uma diminuição efetuada por um discernimento de nossa ação possível, mas as epistemologias tradicionais fazem do mundo e da sua representação coisas de

naturezas distintas. Após dispensarem o mundo material relacional, “como que através de uma varinha mágica faz-se surgir, à maneira de uma coisa absolutamente nova, a representação daquilo que se havia colocado inicialmente” (Ibidem, p. 37).

Após essa separação radical entre matéria e representação, entre os dois sistemas de imagens, torna-se difícil reconciliá-los. Para explicar as qualidades da matéria que inegavelmente independe de nós, como a ciência o demonstra, transferem-nas ao sujeito. Bergson propõe que, ao invés de dar esse salto mágico da matéria à percepção, “prossiga até o fim. O movimento irá atravessar a substância cerebral, não sem ter aí permanecido, e se manifestará então em ação voluntária. Eis aí todo o mecanismo da percepção” (Ibidem, p. 38). A questão converte-se, então, não em como a percepção surge, mas como se limita do todo a uma perspectiva particular, àquela que nos interessa. É essa “indeterminação do querer” que forma nossa percepção e que também se manifesta nas modificações operadas no cérebro, das quais algumas teorias materialistas retiram a própria percepção. Mas, como vimos, de uma imagem, que é o cérebro, não podem sair todas as imagens. Esse necessário foco científico na parte material do processo, nos elementos nervosos, acaba por ser outra razão para o salto da matéria à percepção operado pelas epistemologias tradicionais. Todavia, Bergson ressalta que a indeterminação da ação, que forma a percepção, foge ao cálculo e à experimentação científica. O fato é que o processo envolvido aí é um contínuo, não permitindo recortes analíticos sem perder sua essência. Não há um salto do objeto aos órgãos perceptivos, mas uma ação recíproca, uma interação, para usar um termo simmeliano. De fato, nos escreve Bergson (Ibidem, p. 41),

> não há uma imagem inextensiva que se formaria na consciência e se projetaria a seguir em *P*. A verdade é que o ponto *P*, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto *P* faz parte desse todo, e que é exatamente em *P*, e não em outro lugar, que a imagem de *P* é formada e percebida.

O objeto é, portanto, percebido nele mesmo, não em nós, nem como uma impressão na nossa *tábula rasa*, como poderia dizer um empirista, nem como uma projeção da nossa mente, como pensaria um idealista. Isso, que parece uma obviedade ao senso comum, é o que defende Bergson. Todavia, como há situações nas quais as imagens se apresentam sem a presença do objeto material, como nas alucinações e nos sonhos, pensa-se que o cérebro sozinho é suficiente para as representações. O que há aí, no entanto, é simplesmente o trabalho da memória. Como vimos, o papel da parte material do corpo na percepção é de transmitir o estímulo para o centro

e do centro, este último sendo capaz de escolher a maneira de agir, entre os vertebrados superiores. A prova disso é que lesões nos nervos rompem o estímulo, comprometendo a percepção, tornando-a impotente. Essa percepção impotente é o que Bergson chama de inconsciência. Perde-se aí parte das solicitações que os objetos demandam ao nosso movimento, à nossa ação. Esse movimento do objeto a nós traz algo que acredito ser fundamental para a teoria social e, como já vimos, ser um dos pressupostos de Simmel, que é o fato de sermos *no mundo* e, como constata o desenvolvimento da percepção das crianças, que passa de impessoal a pessoal, da periferia ao centro, o mundo nos ser dado antes até mesmo do nosso próprio centro. "A distinção do interior e do exterior se reduzirá assim à da parte e do todo" (Ibidem, p. 47). Não é por acaso que isso soa como o *Dasein* de Martin Heidegger enquanto ser-no-mundo. Como mencionamos, os comentadores de Simmel apontam evidências da sua influência no filósofo de Freiburg e, além disso, citações deste último sobre Bergson demonstram uma leitura do filósofo da *durée*.

Outra evidência da primazia do mundo objetivo sobre o sujeito vem do fato de que os sentidos têm de ser educados para a percepção desse mundo. Através de induções e da coordenação entre os distintos órgãos, nossa percepção vai se formando e se adequando ao meio. Cada percepção dada por cada um dos sentidos não construirá "a imagem completa do objeto; permanecerão separadas uma das outras por intervalos que medem, de certo modo, muitos vazios em minhas necessidades: é para preencher tais intervalos que uma educação dos sentidos é necessária" (Ibidem, p. 49). Essa imagem completa do objeto não é construída, porque ela já é dada de antemão, mas é logo diminuída e dividida com vistas à ação. A educação dos sentidos vem para restaurar a continuidade rompida por nossas necessidades. É a reunião da separação realizada pela abstração. Essas sensações não podem, portanto, produzir os objetos do mundo compartilhado. Se passarmos a ver a realidade sob esses princípios, segundo Bergson, "nossa percepção da matéria já não é relativa nem subjetiva" (Ibidem, p. 50). A realidade se dá no imediato como uma unidade, mas uma unidade que contém um dualismo fundamental. O filósofo francês busca distinguir espírito e matéria, afirmando esse dualismo, e ao mesmo tempo reaproximá-los. As linhas gerais da crítica bergsoniana são contra a redução de um pelo outro, do espírito pela matéria ou vice-versa; ou seja, contra os monismos reducionistas que Simmel também combateu.

Como temos visto, a análise de Bergson consiste em apontar os equívocos das epistemologias tradicionais, demonstrar as causas desses erros e, anulando essas causas, mostrar o caminho correto para compreender a origem da nossa representação do mundo. Mais uma das causas desses equívocos é a confusão entre afecção e percepção. Outra vez, tanto o

empirismo quanto o idealismo veem aí uma diferença de graus, enquanto o que há é uma distinção de naturezas. Dessa maneira, tenta-se explicar a extensão da matéria no mundo pela inextensão do nosso pensamento, parte-se do nosso centro para o mundo, numa inversão da realidade. “Tanto uns como outros concluem, da passagem gradual da afecção à representação, que a representação do universo material é relativa, subjetiva, e, por assim dizer, que ela sai de nós, em vez de sermos nós a sair primeiramente dela” (Ibidem, p. 55). Nosso centro de ação não é, todavia, um ponto matemático, isolado no vácuo, mas um corpo que está em relação recíproca com a natureza, agindo e reagindo constantemente. A percepção é o desenho de nossa ação possível; a afecção é a absorção da ação alheia devolvida em ação *real*. “A ação virtual concerne aos outros objetos e se desenha nesses objetos; a ação real concerne ao próprio corpo e se desenha por consequência nele” (Ibidem, p. 58-59). A superfície do corpo se torna, assim, a única parte dessa relação “dentro e fora” “ao mesmo tempo percebida e sentida” (Ibidem, p. 59). À imagem fora do corpo corresponde a percepção e dá origem ao que concebemos como o exterior do corpo; já o estado interior, as sensações, se dão no corpo. Como o primeiro passo da percepção é o objeto nos chamando à atenção, “não há percepção sem afecção. [...] A verdade é que a afecção não é a matéria-prima de que é feita a percepção; é antes a impureza que aí se mistura” (Ibidem, p. 60).

Ao não enxergar essa mistura, tomando a afecção como a fonte primária, a psicologia crê que as sensações são inextensas e formam a percepção. Quando se parte desse princípio equivocado, explicar a extensão, a localização espacial dos objetos, se torna um trabalho hercúleo. Deve-se fazer o caminho inverso, do conjunto das coisas ao centro de ação e afecção que é o nosso corpo, para conseguir compreender a extensão. A hipótese bergsoniana se resume assim: “em vez de partir da *afecção*, da qual não se pode dizer nada já que não há nenhuma razão para que ela seja o que é e não outra coisa, partimos da *ação*, isto é, da faculdade atestada pela consciência e para a qual parecem convergir todas as capacidades do corpo organizado” (Ibidem, p. 66). Todavia, da coincidência das sensações visuais com o ponto no espaço se faz uma analogia com as sensações táteis, nas quais a afecção tem maior papel, tornando a ordem objetiva independente distinta dessas sensações e a matéria algo misterioso. São as imagens exteriores, esse mundo material, que devem ser o ponto de partida, não as afecções do corpo. Sobre essas imagens, a consciência terá o papel de ligar, pela memória, sua continuidade e pelas lembranças determinar qual ação ou reação tomar, pois essa escolha não se dá ao acaso. “A memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade” (Ibidem, p. 68).

Com a entrada da memória na percepção, fica evidente o que há de subjetivo nas representações, o caminho do centro à periferia que ocorre posteriormente àquele do mundo ao sujeito. O que confunde é que a experiência passada completa e até mesmo substitui a experiência presente. Como irá escrever Niklas Luhmann, o passado nos serve assim porque já é complexidade reduzida (LUHMANN, 2000; MOTA, 2016), ou seja, já aconteceu e por isso sabemos o resultado. Dessa forma projetamos na situação presente essa complexidade reduzida, esperando que aconteça algo semelhante ao passado. O papel da percepção pura, aquela primordial, acaba sendo o de acionar a lembrança útil ao presente, atualizando-a. Essa lembrança, com vistas à utilidade prática, é composta mais por signos do real que da própria realidade. Ela vai de dentro para fora, do centro de ação para o mundo, fazendo da exterioridade "um fundo impessoal que permanece, onde a percepção coincide com o objeto percebido" (BERGSON, 2010, p. 70). Mais uma vez a confusão das teorias do conhecimento está em não ver que entre a percepção pura e a lembrança há uma diferença de natureza. Por essa falta, a psicologia e a metafísica tradicional reduzem essa mistura dual que é a percepção do mundo – percepção pura mais lembrança – em estados simples. "O mesmo erro, que se exprime em psicologia por uma incapacidade radical de explicar o mecanismo da memória, irá impregnar profundamente, em metafísica, as concepções idealista e realista da matéria" (Ibidem, p. 71), fazendo da percepção uma espécie de alucinação do sujeito fora dele. Outro erro comum, cuja crítica servirá como um dos pressupostos fundamentais da teoria bergsoniana, é pensar a percepção como contemplativa e não ativa. Como a lembrança é pura ideia, o que significa na prática atividade já passada, pensa-se que é uma percepção diminuída, ou seja, em grau menor, permanecendo no sujeito.

Um elemento que é fundamental na filosofia bergsoniana e cuja negligência é também fonte de falsos problemas na epistemologia é o papel da memória ainda na percepção pura, a *intuição*. A intuição é a duração (*dureé*) da percepção pura, uma forma de contato direto com as coisas em si, desde dentro e não na sua superfície, como nas ciências. Caracterizar essa duração como a união de instantâneos, todavia, é um erro, pois tais recortes não existem na realidade, o que será um ponto de divergência com Simmel, como veremos em seguida. O que há é um contínuo indivisível, captado apenas por essa intuição. Segundo Bergson, o empirismo divide essa sucessão qualitativa da percepção em uma multiplicidade de momentos, eliminando o papel da memória e, dessa forma, homogeneizando a matéria em partes iguais sempre divisíveis, separando radicalmente sujeito e objeto ao pensar que entre eles há um abismo intransponível, duas realidades inconciliáveis. No entanto, "*há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado*" (Ibidem, p. 75). Nesse caso, há uma diferença

de graus e não de natureza entre matéria e percepção. Com essa separação radical entre percepção do sujeito e matéria objetivamente dada, especialmente no materialismo, reduz-se a consciência à matéria, como se fora um efeito dos elementos nervosos, materiais. "É portanto da essência do materialismo afirmar a perfeita relatividade das qualidades sensíveis" (Ibidem, p. 76). Ao reconhecer que a matéria é absolutamente o que parece ser para nós, como demonstra Bergson, o próprio materialismo é refutado, pois não seria mais possível reduzir os fenômenos do espírito a um poder oculto da matéria. É a memória que imprime o caráter subjetivo da percepção, ela é o *locus* do espírito, não um efeito cerebral. Isto posto, conseguimos identificar os dualismos em Bergson, particularmente na divisão objetivo e subjetivo, e sua origem na percepção consciente. Veremos agora as consequências disso e sua manifestação no dualismo absoluto e relativo, que permitirá um confronto maior com o pensamento simmeliano.

Na sua origem, o próprio conhecimento é dividido por esse dualismo fundamental, que Bergson compartilha com Simmel na sua centralidade, representando duas maneiras de conhecer, a saber, a relativa, que conhece as coisas na superfície, e a absoluta, que apreende as coisas desde dentro. O dualismo absoluto e relativo une e ao mesmo tempo distância os dois pensadores, já que em Bergson o foco é na busca pelo conhecimento absoluto, enquanto para Simmel devemos nos atentar para a relatividade, ou relacionalidade, da realidade; nele, absoluto é a união entre o relativo e uma espécie de absoluto-relativo. Para o autor francês, o conhecimento relativo opera a partir de pontos de referências, perspectivas – para usar um termo afeito à filosofia alemã –, e sobre esses pontos são feitas relações com símbolos já conhecidos, para os expressar de forma mais compreensiva. Já o conhecimento do absoluto se dá através de uma simpatia[12] com o objeto, à qual se une a imaginação do filósofo, numa maneira de expressar que não engessa o objeto, como o faz o conceito pronto. A partir dessa divisão, o ponto central da teoria do conhecimento bergsoniana é que os acidentes acrescentados ao conceito de algo nunca farão chegar ao que esse algo é na realidade, na sua integralidade imediata. Em outras palavras, é uma releitura da afirmação aristotélica da superioridade do todo sobre as partes. A soma de todas as perspectivas não reconstrói o real e pensar o contrário foi o erro da metafísica até então. "Descrição, história e análise deixam-me aqui no relativo. Apenas a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto. É nesse e apenas nesse sentido que *absoluto* é sinônimo de *perfeição*" (BERGSON, 2006, p. 186).

[12] "Simpatia, tomado no sentido etimológico: *syn-pathein*, co-sentir as coisas, sentir a uma com as coisas mesmas, por uma estrita simbiose com elas que nos permite precisamente apreendê-las intuitivamente". (ZUBIRI, 2010, p. 167).

O absoluto comporta em si ainda outro dualismo fundamental, o uno e o múltiplo. Ele é simples quando apreendido por dentro e complexo quando visto desde fora. Bergson distingue aí o movimento, que em si é um ato completo, indivisível, dos pontos no espaço que ele supostamente deixaria sob si, que se dividem ao infinito. Esses pontos são os objetos da análise, método da ciência, enquanto o movimento em si, na sua unidade, seria captado por aquilo que Bergson chama de *intuição*, método próprio da metafisica. Em suas palavras,

> chamamos aqui de intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela" (Ibidem, p. 187).

Ou seja, analisar é relacionar. Já o primeiro contato com esse tipo de conhecimento propriamente metafísico, a intuição, se dá em nós mesmos, através do conhecimento por dentro do *eu* que dura, a unidade indivisível da multiplicidade dos nossos estados psicológicos. Simpatizamos primeiramente com nós mesmos. Desde nosso próprio interior, percebemos a sucessão de estados múltiplos em unidade, que se assemelha antes a um elástico esticado que a um fio estático. Vistos desde fora, esses estados nos parecem como objetos justapostos no espaço. Esses dois pontos de vista, interno e externo, dão à duração esse caráter dualista. "O desenrolamento de nossa duração se assemelha por certos lados à unidade de um movimento que progride, por outros a uma multiplicidade de estados que se esparramam, e nenhuma metáfora pode restituir um dos dois aspectos sem sacrificar o outro" (Ibidem, p. 191).

Ainda que metáforas não sejam capazes de expressar o conhecimento intuitivo em sua imediatez, muito menos para essa tarefa nos servem os conceitos já prontos. A solução bergsoniana é que várias imagens combinadas podem nos ajudar a chegar a um estado semelhante à intuição originária e, assim, chamá-la à consciência. O conceito, por outro lado, guarda do objeto aquilo que ele tem de semelhante a outros, faz comparações entre eles. Dito isto, podemos pensar o conceito como a vista do objeto em suas *relações* com outros. Mais uma vez parece que Bergson e Simmel se aproximam para depois se afastarem; pressupõem as mesmas divisões dualistas da realidade, mas privilegiando cada um o polo oposto do outro, Simmel o relativo e Bergson o absoluto. Para o filósofo francês, o uso e abuso de conceitos pela filosofia, que nada mais são para ele que diversos pontos de vista exteriores, gerou a multidão

de sistemas filosóficos que chegaram até a modernidade. Para ele, a metafísica deve ultrapassar os conceitos, criando representações flexíveis que possam se moldar à realidade movente. Essa mesma realidade que, quando vista desde fora, nos surge como unidade ou multiplicidade, tem de ser pensada enquanto duração. Seu método é, portanto, a intuição, não a análise. Esta última substitui "a organização real e interior da coisa por uma reconstituição exterior e esquemática" (Ibidem, p. 198).

O erro da metafísica, segundo Bergson, é pensar que a análise recorta o objeto em partes que poderiam, juntadas novamente, o reconstruir. Aí o autor parisiense traz uma nova definição dessa divisão analítica para diferenciá-la de uma divisão real. Para ele, o que é retirado do todo pela análise "não é uma parte, mas um elemento" (Ibidem, p. 198). Nesse ponto, creio ser importante trazer o Simmel vitalista de "*Rembrandt*" (2005 [1916]) para o confronto. O pensador berlinense segue o parisiense na concepção da vida como um fluxo contínuo indivisível, que a divisão entre todo e partes não se aplica a ela, sendo impossível sua reconstrução por fragmentos. Todavia, aqui também a ênfase simmeliana parece divergir da bergsoniana, centrando sua definição naquele que é, como já apontamos, seu dualismo mais fundamental, o da forma e conteúdo. Para ele, a vida é "um processo unificado cuja natureza é existir apenas em momentos que podem ser diferenciados por suas qualidades ou conteúdos" (SIMMEL, 2005, p. 06). Ou seja, a vida pode ser dividida em momentos e cada um desses momentos reflete o todo, que é "o absoluto da mente e do eu" (Ibidem). Rembradt se destaca nesse estudo por ter sido capaz de representar em sua arte momentos que surgem como a culminação de toda uma vida, formas nas quais uma vida inteira se realiza, expressa em um momento. No entanto, enquanto Bergson se distancia da ideia de parte, usando o termo elemento, Simmel chama esses momentos individuais, fora dos quais a totalidade da vida não existe, de partes. Portanto, para ele cada parte da duração contínua contém em si a totalidade, o que foi dado até então mais a direção futura. Já para Bergson (2006, p. 199), "não lidamos com *partes* do todo, mas com *notas* tomadas do conjunto" na análise. São como letras de um poema, cuja simples disposição aleatória num papel não formam a unidade da composição. A diferença entre os dois autores é sutil, mas relevante.

Em ambos os autores, o "eu" é nosso ponto de contato com a realidade. De uma perspectiva analítica, esse "eu" que dura é visto através de conceitos prontos de unidade e multiplicidade, ao invés de sua unidade múltipla na duração. Isso expõe uma relação estrita entre o conceito e os dualismos. Os conceitos, segundo Bergson (2006, p. 205), "apresentam-se normalmente aos pares e representam os dois contrários. Não há de fato realidade concreta da qual não se possa tomar ao mesmo tempo as duas vistas opostas, que não se subsuma, por

conseguinte, aos dois conceitos antagonistas". Todavia, enquanto Simmel reconhecendo isso parece abraçar a realidade dos dualismos e trabalhar com eles, Bergson os trata quase como ficções. Diferente do alemão, para o francês não há possibilidade de reconciliação da tese e da antítese, pois apesar de serem diferentes pontos de vista de uma mesma coisa, sua união jamais reconstituirá a coisa em si. Para Simmel, como temos visto, os dualismos são partes fundamentais das coisas, não apenas ilusões do intelecto, e, por isso, abarcam a coisa a partir de um determinado ponto de vista; naturalmente, com o cuidado de não tomar o ponto de vista particular como explicação do todo, como a matéria para os materialistas ou o espírito para os espiritualistas. Em Bergson, os dualismos parecem estar apenas nos olhos de quem vê o estado conciliado originário, captado pela intuição, como uma dualidade que não pode ser reunida logicamente. Isso acontece quando se vai dos conceitos às coisas, caminho natural do pensamento, e não das coisas aos conceitos, como ele propõe.

Esse caminho natural do pensamento foi constatado por Bergson junto com sua descoberta do tempo real, da *durée*. Seu movimento, dos conceitos às coisas, é fruto da natureza pragmática da inteligência. Para o filósofo francês, portanto, o conhecimento não é desinteressado, ao contrário, é prático. É muito útil para o dia a dia, e até mesmo para a ciência, mas é nocivo à filosofia. Como ele já observava em "Matéria e Memória", a razão dos equívocos e da incompatibilidade das duas doutrinas da epistemologia – empirismo e idealismo – é o pressuposto comum de que "*a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro*" (BERGSON, 2010, p. 24). Perceber seria, dessa forma, igual a conhecer, como uma espécie de protociência ou um absoluto. O pensador parisiense vê nas evidências fisiológicas provas em contrário. Do reino monera aos vertebrados superiores há uma crescente complexificação do sistema nervoso, que vai de uma reação mecânica imediata nos primeiros até a capacidade de suspenção da ação nos últimos. Essa suspensão, operada pelo cérebro, gera uma maior variação da reação aos estímulos exteriores. O caminho que percorre a vida, dos organismos unicelulares até os vertebrados superiores, vai de um automatismo até uma atividade voluntária. "Poder-se-ia imaginar que a impressão recebida, em vez de desenvolver-se apenas em movimentos, espiritualiza-se em conhecimento" (Ibidem, p. 25). Todavia, o que há nessa passagem é uma maior complexificação, não uma diferença de natureza. Como vimos, parte fundamental do método bergsoniano, ainda não plenamente desenvolvido no "Matéria e Memória", consistia em combater o que ele chamava de falsos problemas, cujas fontes tinham como uma das origens o enxergar diferenças de natureza onde há apenas diferenças de graus, ou vice versa. Ver a ação e reação imediata dos microrganismos se tornar conhecimento desinteressado com a complexificação nos vertebrados é um desses equívocos. A análise vai,

na prática, do imutável tentar chegar à duração, que é o passado continuando no presente, mudança constante. “Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade” (BERGSON, 2006, p. 208).

A imobilidade nos é mais útil, pois é necessário um solo firme para agir no mundo. Por isso ela nos parece mais clara que a mobilidade, que escorrega quando nosso pensamento tenta apreendê-la. Daí provem o erro de colocar a imobilidade como anterior ao movimento, como origem e estado natural do Ser. Também vem daí o erro de tentar recompor o real através dos esquemas imóveis oferecidos pelos conceitos prontos. Toma-se a mobilidade pelos pontos de parada que ela supostamente deixaria no caminho e se percebe que entre um ponto e outro deveria haver um número infinito de pontos para completar a passagem. Todavia, “os pontos não estão *no* movimento, como partes, nem mesmo *sob* o movimento, como lugares do móvel. São simplesmente projetados por nós por sob o movimento, como lugares onde estaria, caso parasse” (Ibidem, p. 210). São suposições antes de posições, frutos do ponto de vista imóvel sobre o móvel que é a definição bergsoniana de pensamento. Deve-se ir da intuição à análise, não o contrário. E é essa característica do pensamento e do conceito que nos faz ver dualismos onde há unidade de multiplicidade. “Se procuro *analisar* a duração, isto é, resolvê-la em conceitos já prontos, sou de um modo ou de outros obrigado, pela própria natureza do conceito e da análise, a tomar duas vistas opostas da duração em geral com as quais pretenderei recompô-la” (Ibidem, p. 214).

Como essa tentativa de recomposição da duração dividida em dois polos não funciona, o dualismo sintetizado na duração real parece um mistério. Seria uma multiplicidade infinitesimal de momentos somada a uma unidade que seria como um substrato imóvel do movente, a eternidade. Daí do dualismo do uno e do múltiplo saírem duas metafisicas opostas, dois pontos de vista da realidade. Já na metafísica proposta por Bergson, a intuição se moveria nos dois caminhos da duração, iria de um polo a outro sem quebrar a corrente. Num instante veria a materialidade, que se expressa em repetição do mesmo; no outro instante estaria na eternidade, agora viva e não mais imóvel. Para chegar a isso são necessários alguns pressupostos que já tocamos neste trabalho e retomaremos como resumo e conclusão dessa apresentação do pensamento bergsoniano. A primeira premissa é a facticidade da realidade exterior, em favor do senso comum e contra o idealismo e o empirismo. Esse pressuposto foi o objeto de “Matéria e Memória”, como vimos. Dada essa realidade, cabe agora ao filósofo reconhecê-la como essencialmente mobilidade. Só assim teremos acesso ao conhecimento do absoluto, posto que o repouso é sempre relativo a algo. Deve-se, assim, tratar de tendências ao invés de uma causalidade fechada, como também irá propor Simmel. Outro fruto dos estudos

bergsonianos que se torna pressuposto para sua metafísica é a constatação da natureza prática do pensamento. O intelecto trata fundamentalmente do imóvel, é feito para operar sobre a matéria. Por isso busca o sólido, o estável. As dificuldades metafísicas vêm do uso desse imóvel encontrado pelo pensamento para conhecer o móvel. Nas palavras de Bergson (Ibidem, p. 220):

> *As demonstrações que foram dadas da relatividade de nosso conhecimento estão portanto maculadas por um vício original: supõem, como o dogmatismo que atacam, que todo conhecimento deve necessariamente partir de conceitos de contornos definidos para agarrar com eles a realidade que flui.*

Sob a orientação desses pressupostos, a *philosophie nouvelle* proposta por Bergson deve ter como método a intuição, que é a inversão dos hábitos do pensamento. Para ele, somente dessa forma a filosofia poderá se tornar verdadeiramente progressiva, composta pela soma e continuação do trabalho de diversos pensadores. A evidência tanto para a intuição quanto para essa possibilidade de união dos sistemas filosóficos sob ela é o fato de toda grande ciência e toda grande filosofia ter em sua origem algo da intuição. O problema foi na sua deturpação pela necessidade de se comunicar por conceitos. "Do esquecimento dessa intuição procede tudo aquilo que foi dito pelos filósofos e pelos próprios cientistas acerca da 'relatividade' do conhecimento científico" (Ibidem, p. 224). Através da intuição seria possível igualmente uma união da ciência com a metafísica, com a matemática moderna, que já expressa algo dessa intuição pela descoberta do cálculo infinitesimal, tratando do lado quantitativo da realidade e a metafísica orientada pelo método intuitivo cuidando do que há de qualitativo nessa mesma realidade, ambas sem o erro da filosofia antiga de ir do imutável ao movente e considerando a realidade da mobilidade. "O entendimento, que tem por função operar sobre elementos estáveis, pode procurar a estabilidade quer em *relações*, quer em *coisas*" (Ibidem, p. 227), ou seja, na ciência ou na metafísica. É a pretensão da metafísica bergsoniana romper com o arranjo artificial de símbolos que provêm daí.

4.3 DUALISMO OU MONISMO?

Com essa comparação entre os dois autores podemos perceber como partem de pressupostos comuns para bifurcar em ênfases distintas. Vimos como Bergson saiu de um

evolucionismo mecanicista spenceriano ao descobrir a duração, o tempo real, psicológico, indivisível. Todavia, parece que o criador se apaixonou pela criatura e o fascínio do francês por sua descoberta fez que visse a realidade movente como a única de fato. O sólido, o imóvel, as formas recebem um tom de ficção, o delírio de uma inteligência impotente. Essa crítica pesada à inteligência, isto é, à razão, estampou em Bergson a pecha de irracionalista entre seus desafetos, Durkheim sendo um dos mais odientos (DELITZ, 2014). A duração não poderia ser alcançada pela inteligência, mas somente pela intuição. Na sua obra "A Evolução Criadora" veremos o desenvolvimento evolutivo da separação entre inteligência e instinto, a primeira própria dos humanos e o último presente entre os animais, principalmente os himenópteros (BERGSON, 1964). O instinto seria capaz de responder todas as perguntas, sem poder fazê-las; a inteligência sendo capaz de fazê-las todas, mas incapaz de respondê-las adequadamente. Essa caracterização da inteligência e do instinto foi considerada por Simmel como a maior contribuição do filósofo francês, no seu artigo sobre ele (SIMMEL, 1922). Nesse panorama, a intuição seria uma espécie de resquício de instinto na inteligência. Sendo a metafísica o conhecimento mais nobre, como já dizia Aristóteles (1995), e a intuição sendo o instrumento próprio da metafísica, segundo Bergson (2006), é difícil não enxergar mais uma evidência da preferência desse autor pelo móvel ao invés do imóvel, pelo fluxo contra o fixo, e até pelo instinto, tornado intuição, diante da inteligência. Esta última característica faz Bertrand Russel destilar seu sarcasmo britânico em um artigo duro sobre o francês, já em 1912, afirmando que nele "instinto e intelecto se tornam mais ou menos separados. Eles não estão nunca completamente sem o outro, mas no essencial o intelecto é o infortúnio do homem, enquanto o instinto é visto em seu melhor nas formigas, nas abelhas e em Bergson" (RUSSELL, 1912, p. 323).

Já Simmel, ao abraçar a ideia de uma realidade movente, indivisível, una e múltipla, o faz com ressalvas, valorizando a fixidez, particularmente com as formas. É como se Bergson se deixasse levar pelo fluxo do rio heraclitiano, enquanto Simmel mantém ainda um pé na margem parmenídica. Vimos com ele como as formas são fundamentais, tanto enquanto objeto próprio da sociologia na *Vergesellschaftung*, quanto em sua filosofia, constituindo, junto com a vida relativa, a vida absoluta. Assim o pensador alemão vê o dualismo forma e conteúdo como constituindo de fato a unidade múltipla do absoluto, não como miragens do intelecto. Nesse sentido, portanto, Simmel parece ser mais dualista que Bergson. Em relação aos dualismos, poderíamos até dizer que o alemão é um realista, enquanto o francês cai num certo nominalismo. A mão pesada de Bergson sobre a realidade enquanto fluxo em comparação com o dualismo realista simmeliano chega a parecer um monismo, que tem na duração sua única

realidade, sua única substância: seria o "monismo duracional". Alguns intérpretes de Bergson, incluindo o mais famoso, Gilles Deleuze (2012), reconheceram esse monismo e buscaram contorná-lo, removendo as contradições ao custo do dualismo, "componente crucial da filosofia de Bergson" (KEBEDE, 2016, p. 117). Há, no entanto, algo de peculiar nesse monismo bergsoniano e no dualismo vitalista em geral, incluindo o simmeliano, que tem de ser destacado.

O dualismo clássico é, de fato, composto por polos opostos de tal forma que torna qualquer síntese impossível. Seriam duas substâncias completamente distintas: é o dualismo de substâncias. Se virmos mais atentamente, notaremos que disso pode se tirar a conclusão de que o "dualismo clássico não é o oposto ao monismo" (FRANÇOIS apud KEBEDE, 2016, p. 108). Ele divide a realidade em duas substâncias fundamentais e inconciliáveis, o monismo faz apenas tomar uma como derivada da outra. Ambos são avessos à mistura, às nuances. É, como vimos, enxergar diferenças de natureza onde as há apenas em graus. O dualismo vitalista considera as diferenças reais, os polos opostos, mas não salta de um para o outro, percebe entre eles transições gradativas. Nele, tudo é relacionado e distinto, ao mesmo tempo. Entre os polos do dualismo espírito e matéria, por exemplo, ocorre algo semelhante a um cone, no qual um maior relaxamento gera separação, simultaneidade, repetição, ou seja, matéria, e a ponta menor é uma contração, um impulso para o alto, união, espírito. Daí a impressão de um monismo, pois tanto um como o outro seriam parte de uma mesma substância, una e múltipla, que é a *durée* [duração]. "Quanto mais a duração é tida como o atributo comum da matéria e do espírito, menos espaço resta para o dualismo. Todavia, Bergson nunca rejeitou o dualismo" (KEBEDE, 2016, p. 115).

Ao contrário do que possa parecer, graças inclusive à própria ênfase bergsoniana, os dualismos são fundamentais e definem seu sistema. Seu dualismo de naturezas, com diferenças de graus os intermediando, evita a separação radical do dualismo de substâncias separadas. É um dualismo dos diferentes ritmos da duração, a saber, relaxamento e contração. O fundamental para compreender a distinção do dualismo vitalista, bergsoniano ou simmeliano, do dualismo tradicional é que este último parte da oposição para tentar encontrar a unidade perdida, enquanto a *Lebesphilosophie* parte de uma unidade fundamental, o monismo duracional, e somente como termo chega ao dualismo. Como veremos posteriormente em Simmel, há nesse dualismo uma dialética, distinta da dialética hegeliana da negação da negação, esta última na qual "o dualismo primeiramente nega o monismo ao mesmo tempo em que se afirma e se desenvolve, até que é negado e integrado num monismo desenvolvido" (Ibidem, p. 118). Bergson rejeita essa dialética em favor da diferença gerada pela criação do novo, como também o faz Simmel com seu processo da mais-vida e da mais-que-vida. Não é uma negação, mas a criação do novo, uma

acumulação. A oposição radical que também compõe essa dialética da negação é formada por uma oposição de natureza abstrata, que ignora as nuances e polariza. É diferente da oposição pela inversão da mesma substância, a duração, um novo conceito de substância trazido por Bergson, dual na sua unidade, mas aquilo que de fato subsiste. “A conclusão é que Bergson transcende o monismo e o dualismo por essa noção de movimento inverso. Ao invés de opor o monismo ao dualismo, a inversão mostra como o monismo por sua própria natureza produz o dualismo” (Ibidem, p. 122). Percebendo a peculiaridade do dualismo vitalista podemos entender melhor os dualismos simmelianos e reconciliá-los com o aparente monismo bergsoniano. Estabelecida a natureza do dualismo vitalista em Simmel, veremos agora sua aplicação num dualismo fundamental, aquele formador da sociologia: o do indivíduo e da sociedade.

5 INDIVÍDUO E SOCIEDADE

> [Na] *Soziale Differenzierung*, de Simmel, [...] não se trata da divisão do trabalho especialmente, mas do *processo* de individuação, de uma maneira geral.
>
> Émile Durkheim, "Da divisão do trabalho social"[13].

Enquanto o dualismo forma e conteúdo, seguido de perto pela absoluto e relativo, é o mais fundamental para a filosofia e para a ontologia social de Georg Simmel, o dualismo indivíduo e sociedade é aquele que tem o protagonismo na sua sociologia. Além das razões óbvias de nomenclatura, esse dualismo é central pela aguda observação do sociólogo alemão da singularidade dessa relação indivíduo e sociedade na modernidade e dos tipos de individualidades daí advindos. Ele fluidificou o conceito de sociedade pelo conjunto de formas de sociação [*Vergesellschaftung*] e pelas interações baseadas nelas. Isso deu um maior protagonismo aos indivíduos, os portadores dessas formas, mas sem negar a natureza social deles, ou seja, sem cair num individualismo. Isso faz com que hoje Simmel esteja não apenas no cânon da sociologia relacional, mas também da chamada sociologia do indivíduo. Nesse novo ramo da ciência social, os sociólogos "releram e releem sobretudo a Simmel, quem, desde o começo do século XX propunha uma teoria sociológica do individualismo" (MARTUCCELLI & SINGLY, 2012, p. 12). Ademais, com a mudança na relação do dualismo indivíduo e sociedade na modernidade podemos observar um processo novo de síntese desses opostos no fenômeno do individualismo, um processo que se mostra inverso ao anterior, com o indivíduo dominando a relação. Neste capítulo iremos estudar esses individualismos identificados por Simmel como modos de sintetizar o dualismo indivíduo e sociedade. Em seguida, mostraremos os diversos processos de individuação que formaram o indivíduo moderno, com seus tipos sociais peculiares. Continuando com a lente dualista, essa história social do indivíduo reforçará a ideia simmeliana de uma dupla relação de dualidades manifestadas nessa síntese que é o próprio indivíduo, sendo ele ao mesmo tempo indivíduo e sociedade, com o social como o absoluto regulador da relação, e indivíduo social, síntese do dualismo anterior, mais indivíduo único, individualidade pessoal, cujo centro transcende o social, sob a vida individual absoluta.

[13] DURKHEIM, 2015, p. 438.

5.1 A SUPERAÇÃO DO MODO INDIVIDUALISTA DE VER

O ser humano é um ser social. Esse truísmo indicava que todo membro dessa espécie nascia carregado de história, valores, laços etc., os quais ele reproduzia e passava adiante, junto com sua ínfima contribuição própria, para as gerações seguintes. Essa história e esses valores lhes eram introjetados através da interação com os outros membros do grupo, até que ele alcançasse a maturidade, o que significava certa independência, mas dentro das normas estabelecidas. Hoje, o significado desse pressuposto, que é de fato a conclusão de qualquer atenta observação empírica objetiva, ganhou outra roupagem. O ser humano enquanto ser social simboliza antes uma capacidade inata à convivência em grupos, a interdependência voluntária numa divisão do trabalho, a associação consciente de indivíduos pensados como já formados, perfeitamente racionais e, fundamentalmente, independentes *a priori* do social e autônomos na determinação dos seus próprios valores e normas. Essa mudança de sentido se deu antes pela imposição de um valor que pela observação dos fatos. Esse valor é a primazia de tal indivíduo, independente e autônomo, sobre todo o resto; é o indivíduo como a medida de todas as coisas; é o que chamamos de *individualismo*. O surgimento do individualismo tem lugar no ocidente e temporalmente se espalhou com o advento do que se convencionou chamar de *modernidade*, a configuração do mundo pós Iluminismo, passando pela Revolução Industrial, pela Revolução Francesa, se difundindo com o Romantismo, apesar de ter suas raízes em períodos anteriores. Em nossos dias, o conjunto de valores trazidos pelo individualismo se espalhou pela sociedade, agora global em seu sentido mais amplo.

Vivemos, assim, como que num mundo composto por mônadas sociais, átomos ligados por convenções a princípio moldáveis, por relações frágeis garantidas por contratos e arbitradas pelo Estado. Com tanto poder, muito nos é exigido. A vasta literatura sobre sucesso e fracasso, o mercado literário da autoajuda, o oceano de medicamentos para o ajuste da performance ou para o tratamento de patologias de origem social são evidências dos desajustes causados pela aplicação de valores que não condizem com a realidade vivida. Nesse contexto, a sociologia deveria intervir para salvaguardar a natureza social do ser humano, atestando-a com base em estudos teóricos e empíricos, desmascarando o individualismo. De fato, essa ciência nasceu como reação ao individualismo, mas frequentemente sucumbiu ao seu feitiço, seja na busca

inicial por leis sociais que garantiriam o controle futuro das determinações coletivas ou pelo excessivo caráter normativo de algumas teorias, prescrevendo remédios amargos que deveriam remodelar a sociedade à força. Simmel ao mesmo tempo percebeu as mudanças realizadas sob o individualismo e desenvolveu uma teoria social capaz de superar os ruídos causados por sua influência.

Pioneiro entre os pensadores que passaram de uma filosofia moral para a nova ciência do social, Simmel tem como ponto central da sua sociologia, desde o princípio, "a superação do modo individualista de ver" [*die Überwindung der individualistischen Anschauungsart*] (SIMMEL, 1987, p. 41), um deslocamento do foco das mudanças históricas pelos feitos individuais para forças sociais. Isso não significa o desaparecimento do indivíduo, que socialmente surge como ponto de convergência de distintos círculos sociais, mas tampouco quer expressar a reificação da sociedade como entidade totalmente independente. A sociedade num sentido amplo não é, como vimos, sequer o objeto próprio da sociologia, já que, a rigor, toda ciência humana estuda algum aspecto dela. Devemos direcionar o nosso olhar para a unidade elementar de uma sociedade, para aquilo liga um indivíduo a outro, para as interações. Mais especificamente, o objeto da sociologia são as formas que essas interações tomam, se solidificando, criando uma gramática que compõe o social e que faz surgir ao mesmo tempo o indivíduo social e a sociedade dos indivíduos. A sociologia, para superar a forma individualista de ver, deve, portanto, estudar as formas do social enquanto processo, as formas de sociação [*Vergesellschaftung*]. A partir daí podemos, inclusive, voltar nosso olhar para o próprio fenômeno que quer fazer do indivíduo o centro do universo como uma forma particular de ser social da modernidade e que é um modo particular, historicamente localizado, de relação entre os polos do dualismo indivíduo e sociedade.

Retornaremos neste capítulo a esse clássico da sociologia para saber como ele tratou da questão do indivíduo na modernidade a partir de sua teoria social relacional, tendo em mente, particularmente, o fenômeno do individualismo e das individualidades daí originadas. Veremos suas observações do próprio individualismo, em sua manifestação em duas tendências distintas e, em grande parte, contraditórias, mas que convivem num amálgama repleto de paradoxos. É importante, todavia, separar analiticamente os tipos de individualismos observados por Simmel das individualidades que eles contribuíram para fomentar. Nos textos, ambos costumam vir mesclados, mas é importante a diferenciação para compreender os individualismos como uma nova visão de mundo ou, como em Louis Dumont (1991), "a ideologia moderna", e as individualidades como sua aplicação prática, nos tipos de indivíduos por eles promovidos, como processos de individuação. Ademais, como a diferença entre dualismo e dualidade expõe

o primeiro como carregado de uma ontologia que separa a realidade em duas, enquanto a segunda apenas atesta uma duplicidade que não é necessariamente parte do real, o individualismo traz consigo um “modelo de representação da vida social que instaura o indivíduo como valor central da sociedade [...e] coloca seus interesses e sua autonomia no fundamento do pacto social" (MARTUCCELLI, 2010, p. 77). Ou seja, todo dualismo é uma dualidade, mas nem toda dualidade é dualista; todo individualismo carrega uma individualidade, um tipo próprio de concepção de indivíduo, mas nem toda individualidade é individualista. Isso é fundamental para termos em mente que havia individualidade antes da modernidade e fora da concepção moderna de indivíduo.

5.2 INDIVIDUALISMOS

O individualismo não somente serviu de impulso para o novo olhar sociológico trazido por Simmel, mas foi também objeto de suas análises. Em pequenos ensaios tratando diretamente desse tema, o pensador berlinense encontrou manifesta na sociedade ocidental a convivência de dois tipos distintos de individualismos. O primeiro individualismo ele chamou quantitativo, pois os indivíduos seriam pensados nele mais como partes submetidas ao todo, a sociedade sendo a soma desses átomos. O segundo individualismo ele chamou de qualitativo, posto que as qualidades próprias de cada indivíduo eram sobrepostas ao que compartilhavam em comum. Essas duas expressões de modos de individualismo compartilham algo em comum com toda forma de individualidade: uma tentativa de unir a dualidade parte e todo, indivíduo e sociedade. Seja com o indivíduo visto como "independente" do seu meio social, seja ele visto em comparação aos outros, sempre é, para Simmel, uma relação entre centro interior individual e a sociedade. "A civilização europeia produziu duas soluções diferentes para o conceito do indivíduo como um espelhamento do ego de do mundo" (SIMMEL, 2007b, p. 71). Uma, o individualismo quantitativo ou *românico*, relacionava o indivíduo com a sociedade através da ideia de um tipo humano único universal; a outra, o individualismo qualitativo ou *germânico*, focava na ideia da unicidade de cada indivíduo.

Os dois individualismos, evidentemente, representam apenas formas extremas, não existem de um modo puro na realidade. O individualismo qualitativo, por exemplo, se amalgamou com o individualismo quantitativo, até mesmo na filosofia de Immanuel Kant. Kant

colocou na consciência individual o fim último da moralidade, mas ainda assim esperava que, através da razão, daí surgissem leis gerais válidas para todo sujeito racional, buscando garantir uma universalidade. O sujeito kantiano era visto por Simmel como extremamente solitário, minimamente influenciado pela história ou por Deus, mas ainda assim sujeito a leis universais na forma de uma máxima impessoal que todos deveriam seguir. Kant buscava, assim, excluir a possibilidade de que a particularidade de cada um informasse a própria moralidade. Goethe, um dos maiores representantes do individualismo germânico, também teria se latinizado após sua famosa viagem pela Itália. Esse empréstimo do individualismo quantitativo pelo qualitativo também reflete um problema inerente a este último: viver germanicamente é mais duro, segundo Simmel (2007b), o indivíduo é sobrecarregado de responsabilidades, é constantemente forçado a ser "autêntico". Diluir o peso da existência numa humanidade abstrata aliviaria consideravelmente essa responsabilização. O sujeito sob o individualismo quantitativo é, dessa forma, dependente de uma *raison d'être* independente da sua vontade, enquanto sob o individualismo qualitativo sua existência se define por suas realizações de vida, por seus feitos (*die Tat*). Solitário, sem recurso ao supraindividual, o germânico tem de se afirmar através dessas realizações. Poderíamos, baseados na leitura de Simmel, considerar esse individualismo qualitativo como composto por ares mais artísticos, pois para o próprio sociólogo alemão uma característica dos artistas é uma espécie de poder subjetivo emanando da unicidade da sua individualidade (SIMMEL, 1971). Já o individualismo quantitativo tem a curiosa característica de um viés sociológico, pois a diferença e distinção são vistas através da comparação com os outros, pressupondo algo geral, normativo, como medida de comparação, a saber, a ideia de uma humanidade abstrata universal.

Em sociedades mais alargadas, nas quais o indivíduo é visto mais como propriamente tal do que como um elemento do todo social, será onde irá surgir essa ideia de uma unidade da humanidade. "Em comunidades menores, não há necessidade de separar o direito público do privado, porque nelas o indivíduo está mais intimamente ligado ao todo" (SIMMEL, 1989, p. 181). Essa passagem da individuação para a humanidade já se observava, de certa forma, entre os estoicos, segundo o autor. Por pregarem um desenvolvimento altamente pessoal, independente de nacionalidade ou status, esses filósofos gregos acabaram por seguir um caminho com características individualistas e cosmopolitas. Simmel observou na história desde então um expediente duplo para um problema que passa a ser evidente a partir dessa igualdade da humanidade enquanto tal e que se tornou o combustível para boa parte das teorias sociológicas: a desigualdade social. Uma solução segue o caminho do direito do indivíduo enquanto pessoa humana; outra a da tentativa de buscar uma igualdade geral empírica. Ambas

se materializam no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Ademais, a evolução histórica da noção de uma educação formal mostra também uma tendência com vias a igualar as diferenças acidentais entre as pessoas ao mesmo tempo que visa desenvolver o potencial individual de cada uma.

> Eu acredito inclusive que a ideia de igualdade universal pode ser promovida psicologicamente por nada além de uma aguda consciência da natureza e do valor da individualidade, do fato de que todo ser humano é, não obstante, um indivíduo com características que, precisamente nessa composição, não possuem propriedades localizáveis uma segunda vez (Ibidem, p. 183).

Aí temos um fenômeno que à primeira vista parece paradoxal: a igualdade universal através da unicidade de cada indivíduo, do fato de cada um ser essencialmente diferente um do outro. Quando isso ocorre, essa metafísica da personalidade, ou seja, o fato de que somos todos iguais enquanto pessoas, deve superar o conteúdo empírico das diferenças acidentais. Quando isso não ocorre, observamos práticas que se relacionam com a individualidade ampliada de uma forma significativamente distinta, como no exemplo de movimentos revolucionários como o da Revolução Francesa, nos quais a igualdade de cada um sob uma humanidade abstrata anula a individualidade pessoal, fazendo com que os indivíduos sejam vistos como peças substituíveis. "Movimentos revolucionários, como os anabatistas ou os de 1789, chegam às suas impossibilidades lógicas e éticas, abolindo a universalidade inferior em favor de uma superior, mas sem preservar, ao mesmo tempo, o direito à individualidade" (Ibidem, p. 184).

Muitos desses efeitos que tendem a abolir a individualidade ao invés de fomentá-la derivam do receio do aumento do egoísmo ligado ao individualismo. O patriotismo, com características de sociedade fechada, surge assim como um contraponto ao cosmopolitismo aberto, com cada um por si, sendo mais ligado ao individualismo qualitativo[14]. Nas relações comerciais isso se manifesta também na passagem de uma economia entre círculos menores, na qual a relação do produtor com o consumidor é mais personalizada, importando mais a qualidade e a destinação do produto do que seu valor quantitativo, para uma relação impessoal

[14] O estudo da sociedade tradicional indiana permitiu a Louis Dumont, entre outras coisas, desfazer uma distinção do discurso ordinário e até sociológico sobre o individualismo, segundo o qual este seria oposto ao nacionalismo. "A nação é precisamente o tipo de sociedade global correspondente ao reino do individualismo como valor" (DUMONT, 1991, p. 22). São conceitos interdependentes. A verdadeira oposição ao individualismo é o holismo, a ideia segundo a qual o todo social tem primazia sobre as partes, que é característico tanto da sociedade tradicional indiana, quanto do ocidente pré-moderno.

"egoísta" focada no dinheiro. A mercadoria, assim impessoal, passa a ter uma maior objetividade, já que é compartilhada por todos, independente de quem sejam esses, por se aproximar de uma forma pura na qual os mais diversos conteúdos podem ser inseridos. Simmel parece sugerir daí uma origem intersubjetiva de uma objetividade. "Como no teórico, o que parece ser verdade objetiva, que é verdade para a espécie, da qual esta deve ser persuadida para além de obstáculos psicológicos transitórios, ideais e interesses parecem objetivos na mesma medida que valem para um grande círculo de pessoas interessadas" (Ibidem, p. 185). Ideais coletivos parecem assim serem formados pela reciprocidade do máximo de interesses, adquirindo um caráter impessoal. Se não há um interesse geral amplamente compartilhado, as práticas tornam-se sem sentido. "De muitas maneiras, a natureza humana e as relações humanas são tais que, quando as relações do indivíduo excedem um certo tamanho de magnitude, mais são rejeitadas por si mesmas" (Ibidem, p. 186).

Uma reflexão particularmente interessante de Simmel sobre as origens dos individualismos é a de como o individualismo quantitativo, que defende a ideia de uma igualdade abstrata entre as pessoas, se origina, na realidade, de uma busca por liberdade. É frequente nos debates políticos opor liberdade e igualdade, mas, para o sociólogo alemão, ambas têm uma origem comum, na busca dos pensadores do século XVIII por libertar os indivíduos das "amarras sociais". Em Kant, por exemplo, havia uma contraposição do ego ao mundo conhecível e a sua autonomia absoluta se tornou o valor moral por excelência. A pressão das instituições estabelecidas aparecia, nesse contexto, como um freio a essa autonomia, o que deu origem à ideia da liberdade pura e do indivíduo suprassocial, refletido nos filósofos contratualistas. Esses pensadores defendiam suas hipóteses utilizando a ideia de um contrato social entre pessoas adultas, racionais, sem valores prévios além de uma liberdade natural, que os garantiria certos direitos naturais *a priori*. Libertado dessas instituições que o oprimiam, o indivíduo, já a princípio esvaziado das condições sociais, se via numa igualdade absoluta e natural com os outros. Isso também estava em acordo com a concepção mecanicista de natureza propagada pelos estudos de Isaac Newton. A natureza seria, então, regida por leis gerais eternas e imutáveis e o indivíduo ia na mesma direção, o singular apenas como manifestação do ser humano em geral regido por leis semelhantes. Nos diz Simmel que

> é nesse ponto que liberdade e igualdade podem ser vistas como juntas por direito, desde o princípio. Pois se a humanidade universal – o homem da lei natural – existe como o núcleo essencial de cada homem, que é individualizado por traços empíricos, posição social e configuração acidental,

> tudo o que se tem de fazer é libertá-lo de todas estas influências históricas e desvios que devastam sua essência mais profunda e, então, o que é comum a todos, o homem propriamente dito, pode emergir nele como essa essência (SIMMEL, 1971, p. 219-220).

O sociólogo britânico Steven Lukes (2006) percebeu, em sua obra seminal sobre o tema do individualismo, como essas duas faces principais do individualismo expostas dessa maneira pela primeira vez por Simmel – o individualismo quantitativo e o individualismo qualitativo – parecem, à primeira vista, serem incompatíveis, assim como os conceitos de liberdade e igualdade presentes neles. O individualismo quantitativo, aquele dos indivíduos inseridos num universal de humanidade, parece favorecer a igualdade, enquanto o individualismo qualitativo, o que prega a unicidade de cada um, privilegiaria a liberdade. Por sua vez, igualdade e liberdade, em teoria política, são muitas vezes pensados como inversamente proporcionais. No entanto, Lukes nos mostra como essas duas ideias fundamentais ao individualismo em geral são compatíveis e até mesmo necessárias em conjunto. Apesar dessas ideias terem sido adotadas ou rejeitadas dependendo do pensador em questão, elas guardam estreitas afinidades. De Locke a Bertrand Russel foi desenvolvido um liberalismo moral e político, concomitantemente a uma epistemologia empirista, que pregava a primazia do indivíduo sobre a sociedade, da qual seria a princípio apartado, numa liberdade e igualdade abstratas e potencialmente absolutas. Liberdade e igualdade representam, portanto, mais um dualismo que se mescla e se sintetiza nos individualismos.

A essência própria encontrada pelo indivíduo livre da sociedade é, dessa forma, a igualdade universal, seja igualdade de natureza, seja centralizada na razão ou na humanidade em si mesma. Como exemplo desse novo dogma, Simmel menciona novamente Kant, para quem o ser humano seria "certamente profano, mas a humanidade nele é sagrada" (SIMMEL, 1971, p. 221). A ficção dessa igualdade, segundo o sociólogo alemão, foi percebida por alguns pelo óbvio fato de que na realidade empírica as pessoas são desiguais. Mas a desigualdade material, a que mais preocupava e preocupa até hoje os cientistas sociais, é intensificada pela própria liberdade sob a qual nasceu a igualdade absoluta. Talvez esse paradoxo gerado pela igualdade filha da liberdade ajude a explicar o porquê de tanto genocídio, particularmente no século XX, em nome da "humanidade" em abstrato, de forçar uma igualdade abstrata à realidade empírica desigual. Outro paradoxo presente nessas dualidades é como esse ideal de igualdade universal engendra divisões identitárias e até mesmo estimula o racismo, pois, como constatou

o antropólogo social Louis Dumont, onde todos são iguais e idênticos, a diferença passa a ser "concebida como procedente de caracteres somáticos, é o racismo" (DUMONT, 2008, p. 64).

O outro individualismo, o qualitativo, reconfigura essa síntese de liberdade e igualdade. A liberdade ainda permanece como denominador comum dos dois, mas agora é com a valorização da própria diferença, seu efeito empírico. Após o processo de independência das instituições que nivela a todos, os indivíduos passam a querer se distinguir uns dos outros, serem únicos. No fundo, o impulso é o mesmo de antes: a busca por um *self* fixo, um ponto de referência. Esse impulso se desenvolve e ganha força graças à perda daquelas instituições que antes julgavam empecilhos. A partir de então, os indivíduos não conseguem mais encontrar essa referência fora de si. Com a ausência desses valores comuns, no individualismo quantitativo a humanidade se tornou o absoluto; no individualismo qualitativo, é a própria individualidade que cumprirá este papel. Em ambos, e esse é um dos grandes problemas sociais trazidos pelo individualismo, todo o resto se torna relativo. O relativismo moderno é alimentado, entre outras coisas, por essa ideia. Daí vem o fato que "o individualismo tende a impor a ideia de que tudo é opinião e que toda opinião merece respeito" (BOUDON, 2008, p. 04). Ademais, como já vimos, o ser humano como ser social alivia o peso jogado no indivíduo "isolado" de carregar todo o fardo da responsabilidade por sua existência, fonte de angústias e da medicalização exagerada da sociedade contemporânea. Livrar completamente o indivíduo de suas responsabilidades, entretanto, reação comum contra o individualismo, contribui para uma apatia e sensação de impotência, entre outros males sociais.

5.3 INDIVIDUALIDADES

Malgrado a aparente oposição, ambos os individualismos apontados por Simmel possuem em comum sua maturação nessa busca pelos ideais de liberdade e igualdade dos iluministas e dos revolucionários de 1789 na França. O Iluminismo e a Revolução serão, a partir do século XVIII, os grandes difusores do individualismo quantitativo, espalhando a nova individualidade pelo ocidente. Como mencionamos, os ideais da Revolução Francesa são frequentemente vistos como opostos pelo pensamento político, particularmente pela consequente exacerbação das diferenças pela liberdade, pensada como o desenvolvimento desinibidos de qualidades individuais. Unidos, liberdade e igualdade deveriam diminuir as

desigualdades exteriores aos indivíduos, aumentando apenas as diferenças pessoais. Mas como limite é um conceito avesso à liberdade, ela acaba por contribuir também para o aumento das diferenças exteriores. Por isso, dizia Simmel, houve essa necessidade de incluir a fraternidade no ideário revolucionário, uma espécie de altruísmo que deveria controlar os avanços "irracionais" da liberdade. Pois seria "apenas através de um ato voluntário de renúncia como expresso nesse conceito que seria possível prevenir a *liberté* de ser acompanhada pelo total oposto da *egalité*" (SIMMEL, 1971, p. 222). A Revolução Francesa iria descambar, no entanto, em terror e tirania, frustrando os idealistas do indivíduo livre e igual. Mas a nova individualidade desse século XVIII, nascida para enfrentar as formas sociais históricas que prendiam esse indivíduo, não terminou aí.

A crença que foi decepcionada pela experiência francesa era aquela segundo a qual, derrubando as instituições sociais tradicionais, desapareceriam as desigualdades fomentadas por elas. Havia aí uma mistura dos conceitos de diferença e de desigualdade, fazendo com que essa última fosse explicada pela primeira. Daí deriva a ideia de que todos os seres humanos partilham um núcleo comum, idêntico, o qual se chegaria com a abolição das diferenças, gerando a almejada igualdade, sem a qual ninguém poderia ser realmente livre. No contexto do racionalismo, esse núcleo comum a todos seria a Razão, sendo ela também o caminho para a solução de todos os problemas. Aí nasce a ideia da humanidade abstrata que irá alimentar o individualismo quantitativo. Nessa ideia também se evidencia a unidade, não clara no início, entre liberdade e igualdade, pois somente com a libertação do indivíduo das amarras sociais que o prendiam, fonte das desigualdades empíricas, é que se poderia alcançar a igualdade plena. É esvaziando-a do conteúdo "externo" das instituições sociais que encontraríamos a forma pura do indivíduo abstrato. A difusão desse pensamento é exemplificada por Simmel com falas do rei da Prússia Frederico, o grande, segundo o qual o príncipe seria "o primeiro cavaleiro, o primeiro financista, o primeiro ministro da sociedade, [...] um homem como o menor de seus súditos" (SIMMEL, 2012, p. 1831). Ou seja, até o mais poderoso entre todos seria, no fundo, apenas mais uma manifestação da humanidade abstrata, dessa nova individualidade.

Esse ser humano abstrato pretende se encarnar no mundo como o indivíduo autossuficiente e responsável único por sua fortuna ou infortúnio. É nesse contexto, principalmente a partir do século XVIII, que o sentido da essência social do ser humano passa de uma coletividade enquanto fusão social para o de um elemento isolado de um todo fragmentado. Essa ideia fornece as bases tanto para o liberalismo político e econômico quanto para o "eu" transcendental kantiano. Como vimos, a principal contribuição da análise de Simmel sobre esse tema foi sua percepção da formação de duas correntes divergentes saídas

dessa ideia fundamental, a partir do século XIX, das quais irão emergir as duas formas de individualismo. Vendo esse fenômeno sob o ponto de vista das individualidades, uma dessas correntes era a tendência de pregar uma igualdade sem individualidade; a outra corrente se inclinava para uma individualidade sem igualdade. Segundo o pensador alemão, a primeira será a base do socialismo; a segunda passa por Goethe e os românticos, alcançando sua maturidade no pensamento de Friedrich Nietzsche. Simmel caracteriza essa segunda corrente como um prosseguimento da ideia de individualidade abstrata e, assim, como aquela especificamente moderna. Os indivíduos, após serem pensados como independentes das amarras sociais, querem agora se diferenciar uns dos outros: é o individualismo da unicidade.

Com a mudança do foco na igualdade pura para a unicidade de cada um, trazida pelo individualismo qualitativo, aquilo que unia cada indivíduo num conjunto que compõe uma sociedade também foi alterado. Os indivíduos isolados e essencialmente iguais dos pensadores do século XVIII eram ligados entre si por leis racionais, aquelas que todo ser racional ratificaria, e pela harmonia dos seus interesses próprios, cuja soma seria benéfica ao todo. Nessa nova tendência do século XIX a divisão do trabalho foi o que passou a unir os indivíduos, particularmente através das organizações. Os dois individualismos, no entanto, se unem para formar a realidade econômica moderna, um com a ética baseada na busca do interesse próprio e o outro com a especialização da divisão do trabalho. O que ocorreu nessa passagem do século XVIII para o XIX foi que o ser humano puro do primeiro encontrou no segundo um mundo pela primeira vez organizado *para o indivíduo*. Simmel mostra que, no campo das ideias, enquanto Kant e Fichte expressavam o "eu" livre sob a igualdade da lei, essa passagem de um individualismo a outro está refletida no filósofo alemão Friedrich Schleiermacher, para quem todo humano é uma expressão da humanidade em geral, mas em uma forma incomparável. A unicidade passa a integrar o topo da hierarquia de valores moderna, de modo que quem não quiser ser singular vai de encontro à própria vida. A diversidade como exigência moral representa um valor completamente novo e, por isso, o individualismo qualitativo é mais apropriadamente propriamente moderno e podemos acrescentar que hoje, cem anos após Simmel, parece haver suplantado seu irmão siamês, exceto em algumas teorias economicistas.

Em uma sociedade na qual a igualdade entre todos é um pressuposto, a existência da diferença deve ser explicada, seja para combatê-la ou para operar a partir dela. Em Kant, as diferenças entre os indivíduos se explicavam pela vontade individual, a qual se torna a responsável pela desigualdade social. No liberalismo, essas diferenças são justificadas pela posição inicial que cada um ocupa na estratificação social. Isso coloca a diferença fora da essência humana, já que esta última é, por princípio, igual em todos, deslocando-a para a ação

no mundo. Por outro lado, com a diferença trazida para o centro da ética, a desigualdade não mais se explica pela vontade individual, mas pelo próprio Ser de cada um, já que cada indivíduo seria absolutamente e radicalmente único. As diferenças individuais aí são, portanto, dadas de início. Para Simmel, Nietzsche é a expressão filosófico-moral mais absoluta desse pensamento, o que explica também o ódio desse filósofo à ética kantiana, seu nêmesis. O amálgama dessas duas individualidades com o desenrolar da modernidade até os nossos dias manifesta o paradoxo do indivíduo igual a todos em sua humanidade abstrata, devendo ser tratado de acordo, mas absolutamente diferente em sua unicidade, exigindo também aí tratamento adequado. Outro paradoxo que podemos apontar, derivado disso, é o da convivência da independência do indivíduo em relação ao contexto social, pregado pelo individualismo quantitativo, e a determinação quase absoluta do indivíduo das circunstâncias sociais, derivada da diferenciação colocada na essência, a partir do individualismo qualitativo, com a essência posicionada depois da existência, a partir de Martin Heidegger (1962). Ou seja, desde então a essência humana passa a ser determinada externamente, isto é, desde as circunstâncias sociais que ele encontra existindo no mundo. Reconhecendo esses paradoxos e essas dificuldades na aplicação desses ideais na realidade mesmo antes de Heidegger e do existencialismo francês, Simmel afirma ser nossa tarefa futura encontrar uma síntese positiva de ambas as individualidades.

Outra forma de destacar as diferenças entre essas duas manifestações desse fenômeno da individualidade moderna realizada por Simmel foi através das artes, particularmente das artes plásticas, um dos seus assuntos favoritos. Segundo ele (SIMMEL, 2007a), nos países europeus de cultura latina (ou românica, como ele chama) há uma tendência a buscar formas gerais ao invés de figuras únicas. Isso se manifesta mais claramente quando vemos que a arte desses povos tende ela própria a seguir um padrão, um estilo próprio reproduzido entre os artistas. Dentro desse estilo, manifestando um certo "platonismo" nas artes, observamos que, nos quadros ou nas esculturas, as figuras individuais representadas buscavam destacar características gerais de um ideal de humanidade, ao invés de traços singulares. Quando o artista queria destacar alguma dessas figuras, usava recursos para acentuá-la em relação ao conjunto da obra, mas sempre com referência a esse todo. Aí, a unicidade individual serve apenas para expor uma qualidade geral. Das artes para a vida social, essas características do sul europeu tendem também a fazer com que os indivíduos se preocupem mais com o que os outros pensam deles e se destaquem geralmente no conjunto mais que do conjunto. Nem o exemplo – frequentemente fornecido por Simmel – dos florentinos da renascença, que se vestiam de maneira tão distinta que praticamente não se podia identificar uma moda específica entre eles,

quebra esse padrão latino. Havia, para o autor berlinense, um *ethos* comum entre as pessoas de Florença, elas ainda carregavam um tipo. A própria diferenciação entre os indivíduos, símbolo desse início de uma suposta libertação das instituições medievais, exibia uma tendência geral, ou seja, igual em todos. Isso mostra que, mais que serem diferentes, os florentinos queriam chamar a atenção uns dos outros. "Toda liberdade individual, distinção e excelência são buscadas dentro desses limites" (SIMMEL, 2007b, p. 67).

Já entre os povos germânicos, o sociólogo observou que "nenhum esquema geral se abstrai da individualidade: cada quadro retém sua própria forma, [...] uma forma geral seria sem sentido" (SIMMEL, 2007a, p. 49). Não se podia falar da arte germânica como estilizada, portanto. Seu principal representante, o holandês Rembrandt Harmenszoon van Rijn, fazia-nos enxergar a vida através da forma. As figuras alemãs não estavam "nem aí" para o espectador, diferente da necessidade de "se mostrar" que se encontrava entre os românicos. As particularidades dos indivíduos não transcendem em abstrações, mas são imanentes à própria individualidade. Até a clássica relação das artes com o belo é abalada nesse contexto. Enquanto, desde os gregos, era exigido do artista representar um ideal de beleza em suas obras, para os germânicos, em particular no exemplo de Rembrandt, isso não mais importava. Frequentemente eram retratadas nas suas obras pessoas consideradas feias, ainda que tornadas belas imagens. Isso se expressaria socialmente, segundo Simmel, numa dificuldade dos alemães em compreenderem outros povos, já que lhes falta essa noção de universalidade abstrata humana contida na individualidade latina. Esses povos do norte da Europa "se tornam eles exclusivamente através deles mesmos" (SIMMEL, 2007b, p. 69), ou seja, como vimos, através dos feitos pessoais mais que em referência a uma essência universalmente compartilhada. O individualismo qualitativo exemplificado aí se manifesta até hoje justamente nessa incessante busca por uma “autenticidade”, como nota Axel Honneth: "mais e mais a apresentação de um 'self autêntico' é uma das demandas postas aos indivíduos" (HONNETH, 2004, p. 467).

5.4 *HOMO DUPLEX SIMMELIANUS*

Como vimos nos capítulos precedentes, a antropologia filosófica de Simmel, sua ideia de humanidade, é também dualista. O indivíduo sociológico é composto por generalidades abstraídas do conjunto dos papéis sociais presentes numa coletividade, e por sua unicidade, seja

pela configuração particular desses papéis e dos círculos sociais nos quais participa, seja por sua unicidade que transcende o social, o indivíduo filosófico, digamos assim. Vemos aí já duas dualidades possíveis na concepção simmeliana de indivíduo, um dualismo social, entre as generalidades, aquilo que compartilha com os outros indivíduos, e a composição particular dessas generalidades, sua individualidade social propriamente dita, e um dualismo ontológico formado por essa dualidade sociológica diante da singularidade vital representada pela vida individual única, irrepetível. Esse dualismo no indivíduo simmeliano é chamado por Pyyhtinen (2008) da individualidade do "quê", daquilo que o indivíduo possui de determinações sociais, e da individualidade do "quem", aquilo que o indivíduo é e somente ele pode ser. Além de expor esses dualismos, isso mostra como em Simmel indivíduo é um conceito fronteiriço entre sua sociologia e sua filosofia. Por isso, o *Homo sociologicus* simmeliano tem de se unir a seu *Homo philosophicus* para formar a unidade múltipla do *Homo duplex simmelianus*.

5.4.1 *Homo sociologicus*

A dinâmica da relação entre indivíduo e sociedade é o motor que leva Simmel a enveredar pela sociologia. Desde cedo ele observa como essa relação entre os polos desse dualismo possui a característica de ser inversamente proporcional à de um organismo vivo com seus nutrientes. Para este último, quanto mais nutrientes estiverem disponíveis, melhor será sua harmonia. Já para um organismo "social", para manter uma maior solidariedade entre as partes, quanto menos, melhor. Por isso a determinação do tamanho do grupo no tipo de relação entre indivíduo e sociedade é o ponto de partida da sociologia simmeliana. Essa analogia do organismo social com o organismo vivo, muito frequente entre os primeiros sociólogos, existe por conta da evidência de que a coesão e a força que o primeiro exerce sobre os indivíduos se assemelha à relação das partes do último com seu todo. Disso, no entanto, vem o outro equívoco teórico já mencionado, o qual, apesar de parecer antípoda do individualismo, possui as mesmas raízes, a saber: a ideia do social como uma mística harmonia de um agente pairando sobre seus elementos. Isso vem, como vimos anteriormente, da dificuldade de se ver o conjunto de interações como formadores do que se concebe como a sociedade. "Quanto mais alta, mais trabalhada e mais refinada é uma estrutura, mais parece ser dirigida por uma força peculiar a ela, válida apenas para o todo enquanto todo, e menos reconhecida se torna a participação dos

elementos na existência e desenvolvimento do todo" (SIMMEL, 1989, p. 142). Quando um organismo é mais simples, essa força da operação das interações entre os elementos é observada macroscopicamente. Quando, no entanto, uma multidão de forças opera, as partes não precisam se dar por inteiro ao coletivo, ganhando assim maior independência relativa perante o todo. Aí é aumentada a objetividade exterior, os aspectos periféricos do social no indivíduo, e a subjetividade interior dos sujeitos.

Os povos ditos primitivos, por conta do número restrito de membros, fazem do indivíduo muito mais dependente do grupo. "Assim, o fato do dever mais forte do indivíduo para com o grupo menor e da sua união mais estreita com ele do que com o maior deve ser considerada apenas como um caso especial de uma norma geral válida para o contexto das coisas" (Ibidem, p. 143). Nesse caso particular da coesão maior entre povos menos populosos, a diferenciação entre os indivíduos é tão pequena que os interesses das partes se confundem com o interesse geral. Isso se dá em tão alto grau que até os próprios juízos individuais são influenciados pela vontade do grupo. "De vontade própria ou inconscientemente, os membros de um grupo pequeno amalgamam seus interesses com aqueles do coletivo, e, portanto, não apenas se tornam seus os interesses daquele, mas também os interesses daquele se tornam seus" (Ibidem, p. 145). Essa associação das representações individuais presente nos grupos pequenos representa não apenas uma igualdade de interesses, mas também uma conexão real entre eles. Daí a identificação de quem é amigo ou inimigo vir através da representação dos grupos e de características peculiares suas muito mais do que particularidades individuais. A responsabilização do grupo pela ação de um membro, consequência dessa conexão real, não vem apenas da comunhão característica entre os membros de um grupo rival, por exemplo, mas também de uma analogia de que o que aconteceu com meu vizinho poder vir a acontecer comigo, nos diz Simmel. "O contato do inimigo é coletivista em um grau muito maior do que o amigável e, por outro lado, as relações coletivistas entre os grupos tendem a ser predominantemente hostis por natureza até nas civilizações mais altas, pois mesmo nelas cada Estado é absolutamente egoísta" (Ibidem, p. 148).

Esse domínio coletivista se reflete no grande poder que as famílias importantes tinham em sociedades antigas. Por isso, nos escreveu Simmel, governos tirânicos centralizadores tinham, para firmar-se no poder, primeiramente de diminuir o poder das famílias previamente dominantes. Como uma consequência paradoxal disso, os indivíduos em tais situações de diminuição do poder familiar pelos tiranos tinham mais liberdade enquanto pessoas, sem importar a que grupo familiar pertenciam, quando antes essa liberdade se restringia ao peso do sobrenome. Essa ligação estreita entre o indivíduo e seu grupo familiar tem relação direta não

apenas com possíveis privilégios de se pertencer a uma família poderosa, ou os males de pertencer a uma casta baixa, também o pertencimento a esse grupo tem como herança a culpa pelos malfeitos dos antepassados. O interessante nesse ponto é que Simmel encontra causas pré-sociais para esse fenômeno. Para ele, está aí presente um instinto natural de autopreservação, que faz com que as mães entre os animais preservem o ovo ou o feto como se fossem parte de si. Simmel também vê a excitação que acompanha a reprodução também como um mecanismo natural que visa incluir esses processos na esfera individual dos envolvidos, fazendo-os fundir em uma unidade como parte do seu eu. "A fusão não decorre do esforço do indivíduo de proteger a si ou a outro, mas, pelo contrário, esse impulso se direciona para a proteção de toda a família" (Ibidem, p. 151).

Nesse fenômeno da hereditariedade do sentimento de unidade de uma família, com seus prós e contras, se evidencia uma causa natural e independente do "terceiro", ou seja, do social, que nos faz ver o indivíduo não enquanto tal, mas como membro de um grupo. A união biológica entre pais e filhos durante a concepção, e até mesmo durante a criação, suas semelhanças físicas e seus interesses comuns visando a sobrevivência, "tudo isso causa uma uniformidade que torna difícil para o terceiro reconhecer e tratar o indivíduo como individualidade" (Ibidem, p. 152). Disso Simmel conclui que o comportamento como unidade generalizada possui origens em necessidades práticas. E isso não somente em unidades coletivas,

> Mesmo dentro do indivíduo, aquilo que se denomina unidade da personalidade não é a fundamentação do seu Ser, do qual seguiria a unidade do comportamento para com pessoas e tarefas, mas, pelo contrário, isso possui frequentemente primeiro uma necessidade prática das diversas forças espirituais de se comportarem de forma homogênea para com um terceiro, para resultar em relações internas e unificação entre eles (Ibidem, p. 152).

As sociedades exibem uma tendência a caminhar na direção de uma maior responsabilização individual na medida em que vão acumulando mais conhecimento. Esse aumento de conhecimento seguido por uma menor responsabilização coletiva sobre as atitudes individuais primeiro surge com a culpabilização das condições nas quais a pessoa foi formada. Daí vem a responsabilização em sua criação, nos exemplos que ela teve na vida, no contexto em que nasceu etc. Indo mais além na direção da responsabilidade individual, Simmel nos escreve que pessoas mais cultas mostram maior independência em relação aos seus impulsos,

conseguindo, assim, separar a parte de si que cometeu alguma imoralidade perante a sociedade sem que isso atinja a personalidade inteira. “Quanto mais refinada for uma personalidade, quanto mais separados e autônomos estão postos seus impulsos, habilidades e interesses, mais cedo se adere a culpa a uma parte dela, sem atribuí-la ao todo” (Ibidem, p. 155). O caso dos crimes sexuais é um exemplo no qual a pessoa, nesse caso o homem, é responsabilizado pelo ato independente de suas origens, na maior parte das sociedades. E quando esse ato não toma a personalidade inteira, se inicia a separação do indivíduo do todo social. Como exemplo oferecido por Simmel, temos o dos temperamentos violentos, antes atribuídos a todo um gênero, começarem a se encaixar na ideia de uma má formação do caráter.

Dessa noção de uma criação inadequada vem a ideia da educação como supressão, ou até realocação, dos impulsos. Com a separação das ações e sentimentos individuais do todo da personalidade se tornou possível também separar os elementos nocivos sem ônus à totalidade. Simmel faz aí uma analogia com a evolução da medicina, que passou de amputar membros inteiros a tratar localmente os ferimentos. E da responsabilização do coletivo ao individual, também se passou naturalmente da punição ao indivíduo e não a todos os membros do clã. E ainda ao nível individual, quando se percebeu que era apenas de uma parte da unidade de uma alma que saia o ato imoral, essa parte também deve ser o destino da punição, com vistas ao arrependimento e à supressão dos maus impulsos, sob o peso da desonra.

> Também a melhora das pessoas punidas, que é um dos principais objetivos de culturas superiores, será capaz de basear sua perspectiva de sucesso fundamentalmente no mesmo pressuposto psicológico de que a alma criminosa é diferenciada o suficiente para incluir impulsos saudáveis além dos corrompidos (Ibidem, p. 157).

Simmel, no entanto, também percebeu que mesmo entre as altas culturas havia uma tendência, recente em sua época, mas que ainda hoje se faz sentir, de um retorno à culpabilidade da sociedade pelos atos dos indivíduos. Esse retorno foi claramente estimulado por teorias que, na divisão artificial entre indivíduos e sociedade, reificam esta última, fazendo com que suas impressões e influências sobre os indivíduos portem superpoderes, em detrimento da liberdade desses mesmos sujeitos e da consequente responsabilização pelos seus atos.

Nesse caso, o antigo equilíbrio entre uma causalidade natural e o livre-arbítrio humano é substituído pela agência sobrevalorizada das influências sociais. “Na medida em que a antiga visão de mundo individualista é substituída pela histórico-sociológica, que vê o indivíduo

apenas como uma intercessão de fios sociais, no lugar da culpa do indivíduo deve entrar novamente a culpa coletiva" (Ibidem, p. 158). A objeção a essa ideia, para o sociólogo alemão, é que a constituição da sociedade, que determinaria os indivíduos, deve sair ela mesma de indivíduos. Assim como com os realistas moderados medievais, que afirmavam que os universais existem de fato, mas se manifestam apenas em indivíduos, se dá o mesmo com o social. "A sociedade consiste em indivíduos e, portanto, não poderia ser culpada" (Ibidem, p. 158). Por isso, todo vício que herdamos não foi dado de uma vez para sempre, mas teve início no comportamento de indivíduos. Fica sob nossa responsabilidade não os repetir, posto que da mesma forma que o passado tem influência na formação e nas ações dos indivíduos, estes têm responsabilidade sobre as consequências das suas ações para gerações futuras. Essa é uma interessante ética da responsabilidade individual que Simmel deriva de suas observações sociológicas. A reciprocidade operante em uma sociedade é tão fundamental "que nenhuma ação permanece sem consequências dentro do cosmo social, que o efeito de uma imoralidade individual se estende ao milésimo membro" (Ibidem, p. 159). Ou seja, o indivíduo é moralmente responsável por suas ações, pois, mesmo que sobre elas pairem causas supraindividuais, é seu dever não as reproduzir e não as propagar para as gerações futuras.

Ao pesquisar a responsabilização social e individual, Simmel extraiu uma tendência que parece ocorrer em toda configuração social, e que tem muitas consequências para a formação do indivíduo: que o aumento no número de membros tem como consequência uma mudança qualitativa na responsabilidade moral. Como exemplo ele cita o fenômeno da poliandria ainda existente no Tibete da sua época. Nesse caso, condições geográficas e climáticas severas forçavam a comunidade a permanecer com um número pequeno de membros, devido à dificuldade em obter recursos. Ademais, a posição estratégica dessa região tornava as invasões estrangeiras frequentes e, por isso, a necessidade de sempre haver homens para a defesa, enquanto outros viajavam para comercializar. Portanto, que uma mulher pudesse ter vários maridos ao mesmo tempo teria sido uma solução social encontrada tanto para o controle populacional quanto para a proteção das famílias. No entanto, com o aumento populacional, esse costume começava a entrar em desuso e, de tradição, se tornava imoralidade. Para Simmel, quando uma mudança brusca de costumes como essa ocorre, os comportamentos tornados repreensíveis não podem mais ser imputados nem sobre a sociedade, receptáculo tanto do antigo quanto do novo costume, nem sobre os indivíduos que herdaram a tradição. Segundo o pensador berlinense, a mudança quantitativa é, entre os diversos fatores envolvidos, aquela que aparece como a causa mais clara das mudanças qualitativas na responsabilização moral.

A socialização serve para manter as imoralidades latentes, no pior dos casos, aumentando assim a moralidade e a culpabilidade individual. Numa sociedade mais diferenciada, quando distintos comportamento tem de conviver, alguns que em certos contextos seriam vistos como imorais em outros são relocados para melhor cumprir certas tarefas, como no caso mencionado por Simmel de uma freira que, com sua frieza e certa sede por sangue, podia realizar tarefas como enfermeira que fariam outras pessoas paralisarem. Isso evidencia que "o crescimento puramente numérico do grupo pode, de acordo com o acima exposto, tornar uma ação correta do indivíduo errada, inversamente pode transformar a tendência imoral inata ou transmitida em uma socialmente útil" (Ibidem, p. 164). Essa mudança na responsabilização do social ao individual e a maior abertura a comportamentos excêntricos está diretamente ligada ao aumento na diferenciação intersubjetiva dentro de um grupo. Quanto maior é essa diferenciação, mais novas metas individuais surgirão e, para alcançá-las, distintos meios devem ser empregados, incluindo o aproveitamento de extravagâncias nas inclinações individuais. Em pequenos grupos é mais fácil ao indivíduo conseguir suas metas tanto egoístas quanto altruístas. Quanto maior for o círculo social, no entanto, mais difícil fica para o indivíduo atingir essas metas, por conta dos diversos outros interesses estranhos que se interpõem.

> A consequência de tudo isso é que, para o logro do objetivo propriamente egoísta em círculos maiores, devemos fazer muitas coisas que não são imediatamente egoístas, colocando em ação muitas forças que seguem suas próprias leis e propósitos, mesmo que em última instância fomentem as nossas" (Ibidem, p. 165).

Disso decorre que, frequentemente, finalidades egoístas resultam em atitudes altruístas. "Quanto maior é o círculo social, quanto mais desenvolvidas forem as relações econômicas, mais frequentemente devo servir aos interesses dos outros se eu quiser que eles sirvam aos meus" (Ibidem, p. 165). Essa interação de diferentes interesses gera uma mobilização da sociedade através dos fins egoístas inconscientes dos indivíduos. São fins egoístas que são forçados a serem alcançados por meios altruístas, isto é, levando em consideração os outros e seus interesses. Nas palavras de Simmel (1989, p. 166), "os resultados factuais devem ser chamados morais na medida em que carregam consigo o incentivo de outros". É notável aí novamente a semelhança com a clássica teoria da mão invisível de Adam Smith. Não se chega até aí apenas através de sentimentos morais ou de interesses puramente econômicos, mas como consequência do aumento no número de membros de uma sociedade e seus interesses

conflitantes, fruto da maior diferenciação social. A moral advinda daí não aumenta, no entanto, a moralidade interna do indivíduo, só o faz apenas na superfície. O que fomenta de fato a moralidade da ação individual, através da moralidade coletiva, é o fortalecimento das instituições que essa diferenciação motiva. Isso ocorre porque o uso de instituições coletivamente reconhecidas é necessário até para cumprir com os interesses mais egoístas, incentivando, assim, as instituições e forçando uma espécie de tributo à moralidade pública. "É tarefa da progressiva socialização [*Socialisierung*] aumentar sempre esse imposto, de modo que o caminho para a imoralidade [...] deva pelo menos passar por tantas áreas da moral quanto possível e assim ampliar e consolidar seu caminho através dela". (Ibidem, p. 166).

Até mesmo bandidos e hipócritas devem seguir certas normas para atingir seus objetivos, dessa forma fortalecendo as instituições, mesmo a contragosto. "A propósito, a transferência discutida de culpa individual para a sociedade é uma dessas ideias cuja disseminação da pedagogia social pode tonar questionável" (Ibidem, p. 167). Colocar a culpa no "social", portanto, oferece uma espécie de indulgência ao indivíduo, o que torna o ato imoral sedutor a ele pela leveza dada à consciência, gerando efeitos negativos à mencionada manutenção das instituições e à ordem social. Simmel nos oferece como exemplo a empresa pública, cuja proteção contra a responsabilização dos seus membros se dá por uma falta clara de regulação sobre os efeitos negativos de suas ações. Por tratarem do dinheiro dos outros em operações de risco, o ônus das escolhas mal sucedidas recai sobre a impessoalidade da empresa, enquanto o bônus do sucesso ainda pode ser aproveitado por seus membros. Ganham quando se ganha, mas nada perdem quando se perde. Todavia, as consequências dessas ações continuam agindo na sociedade, independente de quem assume a culpa. "Enquanto, por um lado, o reconhecimento de nossa dependência social pode cegar a consciência individual, por outro lado, deve afiá-la, porque ensina que todo ser humano está na intersecção de inúmeros fios sociais" (Ibidem, p. 168). Não há "sementes nas rochas" no social, nos diz Simmel, aludindo à parábola do semeador do Novo Testamento, ou seja, não existem atos sem frutos quando se trata de interações recíprocas. Ainda que esses frutos não surjam de imediato, as futuras gerações hão de colhê-lo em algum momento.

Avançando no tema do crescimento do grupo e sua relação com a formação da individualidade, Simmel desenvolve com mais profundidade um estudo sobre os efeitos da extensão dos interesses e da expansão dos círculos sociais sobre essa individualidade. Segundo ele, quanto maior for a diferenciação em um grupo, mais meios próprios serão empregados para os fins almejados, gerando, através da concorrência entre esses meios e interesses, uma maior especialização dos indivíduos. Um tópico particularmente interessante é a relação que ele faz

entre homogeneidade interna com diferenciação externa e diferenciação interna com homogeneidade externa. Dois grupos homogêneos internamente e distintos entre si externamente, como ocorre em comunidades menores, tendem a se igualar externamente com a diferenciação interna entre os indivíduos nas sociedades maiores. Uma maior diferenciação em apenas um desses grupos já os farão mais parecidos, pois essa diversidade de formações gerará indivíduos com características semelhantes no grupo diferenciado àqueles do grupo homogêneo. Um exemplo disso, para o pensador berlinense, é a simpatia mútua que os grupos aristocráticos de distintas sociedades têm entre si. Isso ocorre "porque entre grupos sociais tão diferentes, as formas de diferenciação são as mesmas ou similares: as simples condições de competição, a união de muitos fracos contra um forte, a pleonexia dos indivíduos, a progressão nas relações individuais outrora estabelecidas etc." (Ibidem, p. 169-170).

Desse fenômeno universal de diferenciação Simmel também conclui que há uma tendência e até uma necessidade de relações entre grupos distintos passarem de centrípetas, fechadas em si, para centrífugas, abertas para o exterior, criando uma ponte entre os grupos através da individualização dos seus membros. Como efeito econômico dessa abertura, a homogeneidade e a consequente restrição no volume de negócios, juntamente com a limitação na produtividade, não são mais viáveis após o aumento da diferenciação social. "Primeiramente a massa originalmente homogênea de membros da guilda teve de se diferenciar com crescente determinação em ricos e pobres, capitalistas e trabalhadores" (Ibidem, p. 170). As capacidades pessoais tiveram de ser direcionadas para uma maior especialização e individualização, por conta dessas mudanças no mercado. Tanto que "o produtor e o comerciante, anteriormente unidos em *uma* pessoa, diferiam uns dos outros" (Ibidem, p. 171) agora. O desapego dos indivíduos a determinado trabalho ou território mudou também a localização do trabalhador, que a partir de então pôde se estabelecer, a princípio, em qualquer lugar. Aí estão as origens da mudança do tribal ao global: "A diferenciação e individualização solta o laço com o próximo, a fim de tecer um novo – real e ideal – para com os distantes" (Ibidem, p. 172). Essa desassociação com o próximo e a nova associação com o geral tem, segundo Simmel, uma analogia com nossa relação com os animais domésticos. Enquanto os animais selvagens parecem para nós como apenas partes de uma espécie, os animais domésticos possuem uma individualidade elevada, fazendo-os únicos entre si, pertencendo apenas à categoria geral de cachorro ou gatos, por exemplo. Essa transformação cultural passa da comunidade à humanidade, da homogeneidade tribal, com uma maior diferenciação em relação aos de fora, à maior diferenciação individual, com uma menor distinção com a totalidade. "Como as cores

extremamente diferentes compõem a luz branca incolor, o mesmo acontece com uma variedade de personalidades muito diferentes e ativas" (Ibidem, p. 173).

Uma conclusão comum aos estudos sociológicos da individualidade em Simmel é que a diferenciação social da modernidade tem a tendência de dar mais liberdade aos indivíduos, fazendo, por isso, sua individualidade sobressair mais que em outras épocas. Isso não nega de forma alguma a existência de individualidades pré-modernas. Em sociedades mais fechadas, o círculo social é tão estreito que se confunde com a própria individualidade. "Quanto mais estreito é o círculo ao qual nos entregamos, menos liberdade de individualidade temos; mas este círculo em si é algo individual, distingue-se precisamente porque é menor, com um limite agudo contra os outros" (Ibidem, p. 173-174). Isso se observa até mesmo em grupos que pregam uma alta subjetividade e individualidade entre seus membros, como algumas denominações protestantes. Nesses grupos, cada indivíduo tem um direito igual de participação, até mesmo na liturgia, podendo cada um fazer um sermão próprio perante os outros fiéis. Mas quando se trata de lidar com grupos externos, formam uma unidade. "Eles são individuais apenas em conjunto, mas vinculados socialmente individualmente", ou seja, "se o círculo em que operamos e ao qual nosso interesse se aplica se expande, há mais espaço para o desenvolvimento de nossa individualidade; mas como partes desse todo temos menos peculiaridade (Ibidem, p. 174). Em pequenos grupos, há mais unidade no grupo enquanto tal, enquanto com a extensão dos círculos sociais, há mais individualidade dos indivíduos à custa da individualidade do grupo, sua unidade homogênea. Em outras palavras, em grupos menores, como em sociedades pré-modernas, a individualidade se dá mais pelo pertencimento ao grupo, é-se mais individual em relação ao exterior; em grupos maiores, como nas sociedades modernas, há uma maior individualidade interna e uma relativamente menor individualidade enquanto membro do grupo, daí a característica cosmopolita da modernidade.

Disso Simmel observou uma tendência das sociedades humanas derivada da relação entre individualização e diferenciação: essa diferenciação ou se dá entre os indivíduos membros do grupo, que consequentemente se dissolvem em numa humanidade ou individualidade geral, ou no coletivo em si, se diferenciando diante dos outros grupos, com maior homogeneidade interna. Nesse último caso, os indivíduos se relacionam entre si dentro do grupo com menos liberdade, mas como coletivo com maior liberdade perante o todo social ou político. Por isso os interesses entre os indivíduos nos grupos menores tendem a convergir. "Os círculos de interesses sociais são concêntricos em torno de nós: quanto mais próximos eles nos cercam, menores devem ser." (Ibidem, p. 175). Enquanto um círculo pequeno constrange a individuação, esta pode aflorar nos maiores com a ajuda do pertencimento a grupos menores,

como a família. A família tem o poder de promover ainda mais a individualidade, pois aí a pessoa, que nunca é nem totalmente individual nem totalmente coletiva, partilha seu eu mais próprio e absoluto com outros indivíduos, sem os constrangimentos que sofreria ainda em relação a um círculo grande. “Mesmo quando ele estende sua personalidade e seus interesses àqueles de várias outras pessoas, ele se opõe ao resto do todo, por assim dizer, em maior medida” (Ibidem, p. 176).

Uma outra característica derivada da relação entre individualização e diferenciação observada por Simmel é essa tendência a uma postura mais cosmopolita entre os povos que desenvolveram uma maior individualidade interior, como no exemplo da Renascença Italiana. Dela deriva um notável desprezo pela nobreza e uma atenção à humanidade abstrata, do já tratado individualismo quantitativo. Uma outra fonte desse desprezo é o fato do egoísmo que, como já vimos, aflora em sociedades mais amplas, aparecer com maior nitidez em pessoas poderosas. Isso vem da constatação de que as consequências das ações dessas figuras se refletem para além do seu círculo, na população em geral. Disso Simmel também observa que constrições instituídas sob círculos pequenos, como de uma aristocracia ou burguesia, operam em círculos maiores duas tendências reativas: a de uma busca por unificação ou de uma erradicação das diferenças. Essas tendências podem, inclusive, surgir simultaneamente, como no exemplo dos Jesuítas, que pregavam uma certa demagogia contra a aristocracia eclesial ao mesmo tempo que defendiam um absolutismo papal. “Por isso o nivelamento das massas é geralmente o correlato do despotismo” (Ibidem, p. 180). É também por fenômenos como esse que podemos observar que o caminho para a ampliação dos círculos sociais não leva diretamente ou necessariamente a um individualismo, podendo ter um caráter coletivista, pelo nivelamento das personalidades sob uma personalidade superior, que pode ser Deus ou o Estado, dependendo do contexto.

A mudança operada na moralidade com a expansão dos círculos sociais e da individualidade segue na direção da objetividade. Aquilo que foi um dos principais motores e tema da nascente ciência social se torna consciente a partir daí, a saber, a coerção social ou, como Simmel (1989) chama, os “deveres contra si mesmo”. Esses deveres que coagem o indivíduo de “fora” para “dentro” são os deveres que potencialmente valem para a humanidade em geral, nascida do processo de individuação pela diferenciação. São contra si mesmos porque tem como fim o autodomínio das paixões individuais em favor de uma ordem coletiva, em grupos nos quais diversos interesses se chocam. “Precisamente porque estamos acostumados a que o dever seja apenas um dever para com outro, ele é apresentado como uma obrigação para si mesmo assim que é percebido, sem que seja tangivelmente relacionado a outras pessoas”

(Ibidem, p. 187). Ou seja, não se age sob esses deveres coletivos necessariamente consciente em nome da ordem geral, mas porque eles valem para todos, para os outros e para mim como um *self,* um eu objetificado. Essa heteronomia, regra externa dos deveres para com o outro, é fruto de um longo processo histórico introjetado nos indivíduos pela socialização. Nesse processo os deveres adquirem cada vez mais independência pelo esquecimento das suas origens e pela mescla com outros fatores que os naturalizam. Um desses fatores é a frequência com que a coerção age sobre nós, tornando-se um impulso independente ao virar hábito, nossa segunda natureza. "A moralidade autônoma contém aquilo que é 'bom em si mesmo'; mas isso é apenas o que é bom para o ser humano, isto é, para a máxima generalidade" (Ibidem, p. 188-189). Com o alargamento dos círculos sociais essa moralidade estatutária, por mandamentos externos, vai se convertendo em autonomia, que age de forma semelhante, mas internamente ao indivíduo, visando cumprir um dever moral na sua própria consciência.

Esse desenvolvimento da personalidade e a singularização do indivíduo tem consequências muito fortes para o surgimento da noção de um *ego* ou de um *self*. O aumento da diferenciação social faz emergir a unicidade de cada um, tanto perante o todo, representado pela humanidade em geral, quanto internamente, na própria reflexão subjetiva, como nos mostra Simmel (Ibidem, 191).

> Assim como a duração só é verificada pela mudança, assim como é a mudança dos acidentes que faz sobressair a persistência da substância, também se evidencia que o ego é o elemento permanente em todas as mudanças de conteúdo psicológico quando se lhe dá uma oportunidade particularmente rica para tal. Enquanto as sugestões psíquicas, especialmente os sentimentos, ocorrem apenas em pequenos números, o Eu se funde com eles, permanece latente neles; eleva-se acima deles apenas na medida em que, precisamente através da plenitude da variedade, nossa consciência se torna consciente do que é comum a tudo isso, assim como a noção mais elevada de fenômenos individuais não surge quando temos primeiro uma ou algumas modalidades, mas somente através do conhecimento de muitas delas.

Os círculos sociais maiores, através da diferenciação e da especialização, fazem surgir do indivíduo, o sujeito. Isso parece diferir radicalmente de algumas interpretações que fazem do indivíduo uma espécie de perversão do sujeito.

Por exemplo, o filósofo francês Alain Renaut, na sua obra "*L'ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*" [A era do indivíduo: contribuição a uma história

da subjetividade], de 1989, também separa os individualismos em duas correntes, de forma semelhante a Simmel. Entretanto, ele chama apenas um propriamente de individualismo, aquele que, em termos simmelianos, seria o qualitativo. O outro, o quantitativo, seria *subjetivismo*, cuja expressão cultural é o humanismo. Ele faz essa separação fundamentalmente como uma crítica à interpretação da história da filosofia moderna feita por Martin Heidegger, para quem a modernidade seria a história da consolidação da subjetividade, e como uma crítica às teorias que preconizam a "morte do sujeito". Essa homogeneização operada pelo filósofo alemão seria um desserviço para com os pontos positivos do humanismo, segundo a interpretação de Renaut, que faz essa separação como forma de salvar esse "bom individualismo" – que não seria sequer individualismo de fato – e depositar toda a culpa dos males desse fenômeno no colo da sua outra manifestação. Para ele, é "com o advento do indivíduo, [que] o sujeito morre" (RENAUT, 1997, p. XXXI). Segundo a ideia da "metafísica do sujeito" permeando a filosofia moderna, tese defendida por Heidegger, a humanidade se colocaria como capaz de fundar seus próprios atos, representações, história e leis. O ser humano seria, então, o "'*sub-jectum'*, a realidade subjacente da qual todo o resto depende" (Ibidem, p. 03). O filósofo francês concorda basicamente com essa tese, mas se opõe fortemente à ideia de uma linha única homogênea, que viria de Descartes, chegando até Nietzsche essencialmente a mesma. Renaut crê ter sido o surgimento da noção de sujeito um evento positivo na história das ideias e que o individualismo foi uma perversão dessa ideia. Colocando todos no mesmo barco, e estendendo a crítica devida ao individualismo à subjetividade, Heidegger e outros estariam jogando o bebê fora junto com a água do banho.

O que teria ocorrido nesse processo de subjetivação, segundo a leitura renautiana de Heidegger, seria a perda dos deuses, que culminou na "morte de Deus" nietzscheana e o desencantamento do mundo, diagnosticado por quase todos os clássicos da sociologia. Após isso, o ser humano ocupou o papel de Deus, puxando para si as características propriamente divinas da onisciência e onipotência. Como a metafísica determina a relação do Ser com a realidade de uma época, as atitudes perante o mundo, ela determina o curso da história, como ideologia. De acordo com Renaut, a interpretação leibniziana de Descartes seria essa metafísica dominante. "Para Heidegger, a verdade do sujeito cartesiano se encontrou no sujeito leibniziano. O projeto de Leibniz era de reinterpretar subjetividade como uma mônada, o *cogito monadológico* demonstrando a verdade do *cogito racionalista*" (Ibidem, p. 05). O problema da homogeneização da interpretação heideggeriana seria de atacar apenas um modo particular de sujeito, esse indivíduo monadológico, pensando atacar o sujeito enquanto tal. Segundo Renaut, Leibniz seria o causador dessa mudança radical – e para ele trágica – do sujeito ao indivíduo.

Portanto, para o autor francês, a história criticada por Heidegger deveria ser antes uma história da individualização do que uma história da subjetivação.

A mônada leibniziana é única, individualidade como indivisibilidade, como substância simples, irredutível a qualquer outra. "Ao invés de marcar um momento decisivo no humanismo moderno, a emergência da perspectiva monadológica pode ser mais bem considerada como uma das primeiras prefigurações da 'morte do homem'" (Ibidem, p. 14). Contra a ainda influente escolástica, Leibniz não considerava a individuação como mero acidente da condição material e, portanto, externa à essência das coisas. Contribuía para isso sua teoria dos indiscerníveis, segundo a qual não pode existir nada absolutamente igual a outra coisa, já que, por maior que fosse a semelhança, haveria uma diferença de tempo e espaço. Se não houvesse essa diferença, seria a mesma coisa, não outra igual. Se a identidade dos indiscerníveis requer a individualidade no sentido leibniziano de indivisibilidade e irredutibilidade, então a mônada não poderá sofrer modificações desde fora, pois significaria mudar parte da sua própria substância, indivisível por natureza. A mônada, portanto, não tem janelas, é um mundo em si mesmo. Entretanto, como há mudanças perceptíveis na realidade, a mais imediata e clara para nós sendo nossa autopercepção dos nossos estados de consciência, a mônada deveria, então, ser concebida como produzindo suas próprias mudanças ao mesmo tempo que permanece a mesma, "similar à mente" (Ibidem, p. 15). Vendo assim a mônada, temos praticamente a concepção moderna de identidade como uma unidade autoproduzida.

Como mencionamos anteriormente, Renaut quer "corrigir" os equívocos da interpretação heideggeriana do pensamento moderno, primeiramente separando sujeito e indivíduo, e suas expressões culturais no humanismo e individualismo, respectivamente. Ele afirma ter havido uma virada individualista no humanismo, o que seria "a grande divisão da modernidade" (Ibidem, p. 17). O individualismo teria se originado no próprio humanismo e, em seguida, se separado dele. Mas seria o individualismo o único caminho possível a sair do humanismo, nos questiona o pensador francês. O humanismo está ligado à ideia de autonomia, da forma como Renaut a conceitualiza, ou seja, o ser humano como fonte dos próprios atos e representações. É distinto da pura independência, que seria o fundamento do individualismo. A independência pressupõe autonomia, a habilidade de escolher com verdadeira independência como viver a própria vida. "O valor da autonomia deve ter sido já estabelecido, e aceito o princípio que os homens determinam os poderes para os quais se sujeitam" (Ibidem, p. 19). O filósofo francês argumenta ainda que

> enquanto a noção de autonomia é perfeitamente compatível com a ideia de pessoas se submetendo a leis ou normas, contanto que estas sejam aceitas livremente (o esquema contratualista expressa precisamente esta noção de submissão à lei que se deu a si mesmo), o ideal de independência não pode mais tolerar tal limitação do self; pelo contrário, ele visa à pura e simples afirmação do self como um valor (Ibidem, p. 19).

Essa ideia de autonomia está no cerne da sua noção de sujeito. Heidegger, portanto, teria ao menos acertado ao colocar o início da filosofia moderna no advento da subjetividade. Ernst Cassirer (2000) já havia estudado os antecedentes desse fenômeno, que se inicia ainda na Idade Média com a separação entre sujeito e objeto. Com essa primeira libertação, o sujeito ganha um valor próprio, à parte das condições objetivas nas quais se encontra. Deixa de ser, segundo Renaut, apenas uma parte perante um todo. Também é importante nessa linha histórica lembrar a associação feita por Dumont (1991) entre a filosofia nominalista, particularmente com Guilherme de Ockham, e o surgimento e difusão do individualismo. O individualismo seria, para Renaut, apenas um momento do humanismo daí advindo, um mero instante passageiro da história do sujeito, "*cuja própria substância ele causa a desaparição*" (Ibidem, p. 21). O humanismo é a "esfera de normatividade supraindividual sobre a qual a humanidade se constitui e a intersubjetividade se reconhece" (Ibidem, p. 22). Diferiria, dessa forma, radicalmente do individualismo, que pregaria a eliminação de todos os valores fora aqueles que afirmam o próprio *self*.

Nesse processo chave da passagem do humanismo para o individualismo, Renaut enxerga três estágios distintos: o primeiro é a versão empirista da mônada leibniziana, particularmente nos escritos de George Berkeley até os de David Hume; o segundo é um historicismo somado à ideia de uma harmonia preestabelecida, presente já em Leibniz, transformada agora na metáfora da "mão invisível" de Adam Smith; o terceiro e mais recente estágio é a "verdadeira expressão do individualismo contemporâneo" (Ibidem, p. 21), o perspectivismo de Friedrich Nietzsche. Com isso exposto, Renaut volta a questionar se esse desvio do humanismo ao individualismo era mesmo necessário, inevitável, intrínseco a ele próprio. Para negar essa determinação, o filósofo francês aponta para o que talvez seja o grande problema causado pela ideologia individualista: o que ele chama de "transcendência imanente". É o paradoxo da imanência da subjetividade frente à transcendência das normas sociais, paradoxo que parece pacificado em Simmel com o processo de mais-que-vida, da transcendência imanente das formas, como já vimos anteriormente. Sem normas, não há como

existir intersubjetividade. Como, então, preservar essa transcendência numa sociedade de mônadas, na qual cada uma se autorregularia? Para Renaut, um retorno às instituições tradicionais como fornecedoras dos valores comuns não é "nem possível, nem, devido a sua incompatibilidade com a ideia democrática de uma ordem autoimposta, desejável" (Ibidem, p. 23). É dessa forma que o individualismo se liga diretamente ao relativismo. "O que passou desapercebido é que o individualismo contemporâneo tendeu a dissolver a objetividade em um puro relativismo – puro niilismo, de fato, o qual poderia ser resumido pela breve fórmula: a cada um sua própria opinião, fins e gostos" (Ibidem, p. 25).

O argumento do autor francês contra a tese do individualismo como efeito necessário do humanismo parece ser de que algo tão negativo não poderia sair de algo tão positivo. A solução contra esse paradoxo causado pela ideologia individualista, para o pensador francês, poderia passar pelo kantismo. No entanto, o próprio Kant se viu preso em aporias ao tentar consolidar subjetivismo com valores universais. Para o filósofo de Königsberg, "o julgamento de gosto [...] não é cognitivo, e então, não é lógico, mas estético" – o que para ele significa justamente subjetivo – "cuja base determinante *não pode ser outra que subjetiva*" (KANT, 2007, p. 35). O grande problema da terceira crítica kantiana é como ligar esse julgamento subjetivo ao juízo de valor proferido com o gosto, que tem pretensão de universalidade. Somos nossa última referência para nossos gostos, o belo não faria parte do objeto, mas seria lá posto por nós. No entanto, quando contemplamos algo belo, pretendemos que todos os seres racionais também o contemplem como nós. É a diferença entre a sensação, objetiva, o reconhecimento da presença do objeto que nos está a provocar, e o sentimento, puramente subjetivo. Por isso, parece ser em Kant, como havia observado Simmel, que primeiramente os dois individualismos tentaram conviver, o quantitativo na pretensão de universalidade e o qualitativo no aspecto subjetivista. Entretanto, o que saiu daí parece apenas alimentar o relativismo criticado por Renaut. O fato é que a passagem de uma visão estreita de um grupo para a ideia de uma humanidade e uma natureza regida por leis universais mudou o nosso modo de lidar com o mundo tanto socialmente quanto cognitivamente e aí está a contribuição fundamental de Simmel para essa discussão. Essa unidade do convívio com os outros fenômenos do mundo é a fonte de uma metafisica da unidade geral da realidade, sob a qual tudo se liga a tudo, em um conjunto de relações recíprocas, contra a ideia de um mundo composto por átomos absolutamente independentes e autônomos.

Há uma diferença entre pensamentos mais primários e aqueles mais avançados que está, segundo Simmel (1989), na diferença dos motivos que os provocam, os quais são moldados pela associação particular de representações contidas neles. Essa conexão particular de ideias é

dada primeiramente pelo pertencimento mútuo delas em um tempo e um espaço. Vista de fora, essa associação se apresenta como unidade, apesar de conter representações contraditórias no seu interior. Cada conteúdo singular, no entanto, se destaca apenas por sua conexão com outros. Essa operação cognitiva do desenvolvimento das ideias é apresentada pelo sociólogo berlinense como uma analogia ao desenvolvimento da individualidade. “O indivíduo primeiro se vê em um ambiente que, relativamente indiferente à sua individualidade, o cativa para seu destino e lhe impõe uma relação próxima com aqueles a quem o acidente de nascimento colocou” (Ibidem, p. 237). Somos no mundo, particularmente no mundo social, isto é, somos com outros, e essa reciprocidade de intersubjetividades é o primeiro fato que determina que tipo de indivíduos tenderemos a ser. Todos presentes nesse tempo e espaço compartilham um comportamento associativo de componentes homogêneos, por aquilo mais básico que temos em comum, de círculos heterogêneos, aqueles cuja combinação será propriamente nossa. Nossos primeiros círculos sociais são os mais intimamente ligados às condições em que viemos ao mundo, aqueles sobre os quais temos muito pouco ou nenhuma escolha, como a família. Deles passaremos com o tempo e com nossa própria diferenciação interna às associações externas, seja por local, inclinação etc.

As relações serão formadas por conteúdos comuns compartilhados. Esses aspectos práticos unem indivíduos diversos naquilo que têm em comum, de forma semelhante à produção cognitiva de um conceito, que seleciona aspectos comuns de vários objetos particulares em uma abstração generalizante. A Renascença é mais uma vez o caso historicamente localizável que serve de exemplo para o argumento de Simmel da passagem coletiva de círculos “por nascimento” aos círculos diversos. Segundo ele, durante o Renascimento, se passou do isolamento medieval de círculos e status à união de diversos pontos de partida intercruzados. Indivíduos de distintas castas, de diversas vocações e interesses se uniram em um ideal comum humanista. Isso se manifestou em uma maior independência da vida espiritual, que antes correspondia ao centro da vida social. Havia uma maior indiferença às coisas transcendentes e um foco maior naquilo que é propriamente humano. Com isso, o número de distintos campos nos quais os indivíduos podiam transitar sofreu um aumento quantitativo significante. Para o sociólogo alemão, isso é um sinal cultural evolutivo: “o número de círculos diferentes em que o indivíduo se encontra é um dos parâmetros da cultura” (Ibidem, p. 239). Com o aumento da diferenciação na sociedade, os indivíduos se afastaram cada vez mais do círculo originário pelo pertencimento a diversos outros, aumentando sua liberdade no interior do grupo social.

Essa diversidade de círculos sociais aos quais pertence o indivíduo faz dele o centro de um sistema coordenado de distintos grupos e cada adição de um novo torna esse centro mais

preciso. Isso é fundamental para compreender o *Homo sociologicus* simmeliano. “Pertencer a cada um deles deixa à individualidade um espaço ainda maior; mas quanto mais são, menos provável é que outras pessoas tenham a mesma combinação de grupos, que esses círculos se cruzem novamente em um ponto” (Ibidem, p. 240). Novamente Simmel recorre a uma analogia com a formação de conceitos para explicar o processo de individualização. Haveria uma dinâmica semelhante a um objeto concreto que perde a individualidade quando uma propriedade sua é abstraída em um conceito universal, mas ganha singularidade quanto maior a combinação de conceitos presente na sua definição. Citando David Hume, o pensador berlinense afirma ser a objetividade uma experiência subjetiva repetida, ou seja, do fato da recorrência de algo, extraímos sua generalidade. Do conjunto de subjetividades se chega à objetividade e do conjunto formado por essa objetividade atingimos um sujeito mais elevado, no caso do social, ao indivíduo cada vez mais singularizado pela peculiar configuração de grupos sociais que agrega em torno de si. É o processo de criação de formas que retornam sobre o criador, que vimos anteriormente; nesse caso, individualidade objetiva saída de individualidades subjetivas, redefinindo-as. “Como a personalidade se rende ao círculo social e perde-se nele, e então recupera sua individualidade através da intersecção individual dos círculos sociais” (Ibidem, p. 241).

Além do aspecto quantitativo dos grupos, que impulsiona a individualidade, há também um lado qualitativo. Começamos com círculos herdados, os quais nos fornecem as bases por onde começar a agir em sociedade, mas ganhamos maior individualidade pela diversidade daqueles que o próprio indivíduo escolhe ou nos quais é inserido por qualidades que lhes são próprias. Nesses casos, que ocorrem em sociedades com maior diferenciação, os círculos se tornam cada vez mais justapostos, em oposição àqueles aos quais pertence o indivíduo de sociedades mais restritas, os quais se formam concentricamente em torno dele, fazendo que não apenas uma parte de seu Ser participe em cada um, mas o seu Ser inteiro. Nesse caso, os círculos tendem a derivar uns dos outros, por exemplo, o trabalho esperado pelo pertencimento a uma determinada família, ou esta última dependente de uma identidade tribal. Então, os círculos são menos individualizados, fundamentalmente porque são compartilhados com muitos outros. “Quanto menos a participação em um círculo direcionar a participação em outro, mais definida é a pessoa designada, por estar em uma intersecção entre ambos” (Ibidem, p. 241). Portanto, maior será a individualização com o pertencimento simultâneo justaposto dos grupos.

Outra característica que influencia na individualidade oferecida pelo pertencimento a diversos grupos é que cada círculo tem, ademais de qualidades comuns compartilhadas por seus membros, suas próprias diferenciações internas. A mais básica dessas diferenças é entre líderes

e liderados. Por isso, os círculos, que existem pela comunhão de interesses entre os membros, os igualando em um primeiro momento, os torna novamente desiguais em seguida. Essas posições internas de cada círculo independem, no geral, das posições externas dos seus membros, fazendo com que alguém possa ser ao mesmo tempo um grande intelectual e um soldado raso, por exemplo, ou o Rei do Mendigos de Paris, citado por Simmel. Portanto, apesar de ser visto como uma unidade, principalmente sob a ótica de um terceiro externo a ele, o círculo social possui uma forte concorrência interna. Esse dualismo do círculo entre unidade externa e concorrência interna leva a outros paradoxos do seu pertencimento, como o desse ser uma fonte de ligação ao mesmo tempo que de isolamento e o de ter como fim a busca por uma igualdade e por uma singularidade simultaneamente, ambos refletindo o dualismo da diferença e igualdade anteriormente mencionado, fundamental nas relações sociais.

Os conflitos da concorrência interna nos círculos, nos quais o indivíduo deve se comportar ao mesmo tempo como coletivo e isolado, é mais uma fonte de individuação. Isso se dá pelo aumento da diferenciação social através soma dos círculos justapostos mais a posição que o indivíduo ocupa no interior de cada um. Ademais, "em um círculo onde domina uma forte concorrência, os membros buscarão os outros círculos que tem menos concorrência possível" (Ibidem, p. 243). Os comerciantes, por exemplo, para quem o fenômeno da concorrência é mais acentuado, buscarão em suas horas livres relações em grupos mais sociáveis, mais leves. Há inclusive casos nos quais a intersecção dos círculos leva a situações conflituosas e até mesmo paradoxais, como quando partidos políticos se dividem não apenas por interesses políticos comuns, mas também por tendências artísticas, religiosas etc. Simmel exemplifica isso com o caso de grupos religiosamente opostos, como os católicos e os protestantes, se unindo politicamente contra outras correntes antirreligiosas. Isso também demonstra que, para cada inclinação sua, o indivíduo encontra uma associação para o oferecer suporte, aumentando sua individualidade pela combinação de várias delas, em uma curiosa mistura de coletivismo e individualismo.

Semelhante à diferenciação social que a engendra, a diversidade de círculos em culturas mais sofisticadas, agora justapostas e não mais concêntricas, diminui a proteção que era até então oferecida pelos grupos mais estreitos. Antes, o indivíduo se entregava por inteiro aos grupos que pertencia e esses em retorno o acolhiam por inteiro. A estreiteza da união trazia consigo uma forma de honra coletiva e uma proteção contra círculos mais amplos. Agora, entregando-se parcialmente a uma multiplicidade de círculos, o indivíduo se encontra cada vez mais isolado. Cabe a cada qual tomar as rédeas da sua vida privada, recebendo algum suporte apenas na união em grupos por propósitos comuns. Os círculos antes concêntricos, que

centralizavam em si o poder de conduzir a vida do indivíduo, agora "restringe[m] cada vez mais suas regulações aos interesses necessários da generalidade; a liberdade do indivíduo ganha mais e mais áreas para si" (Ibidem, p. 245). Essa maior liberdade possibilita, além de outras coisas, uma maior personalização na escolha dos novos círculos sociais, fomentando ainda mais a individualidade. Isso é bem distinto do que ocorre em sociedades menos diferenciadas. Nelas, o indivíduo deve se submeter inteiramente ao coletivo, tendo apenas certa liberdade na relação com aqueles fora do grupo.

Nas situações nas quais há muita liberdade individual, há uma busca por uma conexão coletiva através de associações. "A liberdade e o apego são mais uniformemente distribuídos quando, ao invés de forçar os constituintes heterogêneos da personalidade em um círculo unificado, a socialização concede a possibilidade de que a homogeneidade de círculos heterogêneos se una" (Ibidem, p. 247). Essa diferenciação quantitativa de círculos leva a uma unidade qualitativa, formada pela diversidade de grupos justapostos, que elevam o indivíduo enquanto tal. Um exemplo prático disso é a administração do Estados modernos, segundo Simmel (1989). Ao invés de tudo sair de um centro único, especialistas são designados para cuidar de determinado aspecto da governança, formando uma unidade de secretarias heterogêneas. Por outro lado, novos grupos homogêneos são formados a partir de categorias que no geral não se relacionam entre si, como a união dos trabalhadores assalariados independente do trabalho que exercem. Isso se dá a partir da consciência das semelhanças que os unem na categoria de trabalhadores enquanto tais. É pela diferenciação, por contraste, que melhor se observa os aspectos em comum. Por isso os movimentos de emancipação das mulheres foram ganhando mais força na medida em que elas se inseriram no mercado de trabalho e, portanto, mais claramente se diferenciaram.

Como vimos anteriormente, é também através dessa maior diferenciação social que adquirimos a noção de uma humanidade em geral. Personalidades diferenciadas tendem a ser mais cosmopolitas que aquelas mais limitadas, pois conseguem perceber a generalidade e, assim, se colocam no lugar do outro mais facilmente. "As consequências práticas do surgimento de mais altas generalidades nem sempre são apresentadas cronologicamente enquanto tais, mas muitas vezes também interativamente formam o estímulo que ajuda a despertar a consciência da comunalidade social" (Ibidem, p. 250). Essa consciência permanecia adormecida em situações como a dos aprendizes das guildas medievais, as quais forçavam o indivíduo à subordinação completa a seu mestre, até mesmo em assuntos familiares, privados, e em temas políticos. Com a dissolução desse tipo de relação laboral pela divisão do trabalho, houve uma diminuição no escopo do círculo formado pela labuta. Isso facilitou a diversificação dos grupos,

a maior individualidade e liberdade individual e, consequentemente, a ampliação da consciência para noções como a de uma humanidade em geral. A divisão do trabalho, ademais, estimulou a especialização, que faz com que o trabalho exija menos da personalidade do indivíduo. “E como a ocupação mais unilateral e, portanto, mais mecânica, permite mais espaço na consciência para essas outras relações, seu valor e sua independência também devem crescer” (Ibidem, p. 252). Com essa separação e independência dos interesses e dos círculos sociais de cada indivíduo foi possível conciliar distintos grupos através de uma mínima base comum. Por exemplo, diferentes grupos religiosos tiveram a possibilidade de se unirem dentro de uma sociedade por uma moralidade básica compartilhada. Ademais, como vimos, indivíduos de distintos círculos se unem em outros com base nos interesses comuns. Para a manutenção dessas relações foi necessário que certas instituições, que antes eram repletas de sentido que englobavam a vida dos seus componentes, se tornassem mais mecanizadas na modernidade, como o exemplo da passagem do cavaleiro medieval, que envolvia o indivíduo por inteiro, para o soldado moderno, serviço temporário.

Mecanização, especialização e até mesmo individuação são reflexos de uma “economia de esforço”, que é uma vantagem evolutiva ligada à diferenciação, para o sociólogo alemão. Essa diferenciação, no entanto, não pode ser absoluta, mas mediada por uma gramática que a ordena, assim como ocorre com a separação das categorias e conceitos na linguagem. Não ter de lidar com categorias absolutamente separadas gera um alívio psicológico que economiza esforço. Essa forma de diferenciação é uma divisão com reconciliação, diferente de um monismo. É formada por elementos individuais ligados por transições graduais, formando um todo uno. Essa síntese unificadora é realizada pelo sujeito, como já observou Kant, e sem ela o monismo somado à tendência a economia de esforço leva a uma inércia, segundo Simmel (1989). Esse monismo que leva à paralisia se assemelha às divisões partidárias, as quais ganham força quando os indivíduos se sentem enfraquecidos. Nesses casos, a economia de esforço é buscada numa maior ressonância dos interesses do indivíduo canalizados pelo partido. Outro fenômeno que liga a diferenciação social com a economia no gasto energético se manifesta em uma divisão qualitativa do trabalho, na qual a especialização tende cada vez mais a priorizar o trabalho mental ao corporal. Daí a incessante busca humana por tecnologia e maquinário que possa substituir esse último em favor do anterior.

O pensamento lógico também é um fenômeno ligado à economia de esforço por ordenar o raciocínio sob um caráter sumário, através de conexões *a priori* ligando os distintos conceitos. “O pensamento oscila entre atividades mecânicas como o dinheiro entre valores e processos econômicos reais, concentrando, mediando, facilitando” (Ibidem, p. 266). Dessa maneira, as

normas, a lógica e o dinheiro se assemelham por concentrarem funções individuais em uma força central. Ainda segundo Simmel (Ibidem, p. 266), "tal centralização é sempre baseada na diferenciação, que, para economizar esforço, não precisa resumir os fenômenos da aparência em sua totalidade, mas sempre apenas resumindo seus lados". A diferenciação leva, através desses mecanismos, à formação de um panorama mais amplo da realidade. É como se uma competição interna ao indivíduo regida por gramáticas como as normas, a lógica e o dinheiro desse um tom básico à complexidade dos fenômenos, fornecendo um objetivo mais claro, reduzindo os conflitos possíveis, funcionando como os "terceiros" mencionados no segundo capítulo. O Estado moderno também opera dessa maneira, gerando economia de energia pela adoção de funções que anteriormente cabiam aos indivíduos. Assim, o Estado se torna semelhante a um organismo composto pela totalidade dos interesses individuais. O problema é sua tendência ao crescimento e ao abarcamento cada vez maior dessas funções, que se reflete em um excesso de gastos supérfluos e na vida privilegiada dos seus altos funcionários. Simmel sugere que deve haver uma busca por equilíbrio, pois a mesma economia de esforço que causa a transferência de responsabilidades individuais para o Estado, deve ser a fonte dos seus limites.

Como se conclui do que temos visto até agora, diferenciação, individualização e economia de esforço estão intimamente ligadas. As sociedades tendem a ir na direção da economia de esforço através da maior diferenciação entre seus membros, fomentada pela individualização que permite aos membros dedicarem cada vez menos de si a uma determinada tarefa ou posição social, se dividindo em diversos círculos. "A diferenciação foi transferida da justaposição dentro da totalidade para a sucessão dos períodos de vida do indivíduo" (Ibidem, 279). Essa diferenciação em sucessão se manifesta na vida individual das sociedades mais diversificadas no aumento do tempo que se leva para a maturidade e para o desenvolvimento intelectual. Quanto mais desenvolvido é um indivíduo (ou uma espécie), mais lenta será sua formação. Historicamente isso se manifesta em sociedades diferenciadas que permitem a alguns indivíduos o tempo livre suficiente para esse desenvolvimento. O afastamento cada vez maior das necessidades naturais mais imediatas é condição para o surgimento de mentes brilhantes. "O poder das personalidades únicas certamente não é explicado por eles terem desde o início uma força sobrenatural, mas que sejam poupados da inibição e exaustão inúteis de esforço através da diversidade de interesses e aspirações" (Ibidem, p. 281).

Esse fenômeno do distanciamento das necessidades imediatas e sua relação com o desenvolvimento de uma "alta cultura" seria trabalhado por Pierre Bourdieu na clássica "A Distinção: crítica social do julgamento" (BOURDIEU, 2007). Segundo o sociólogo francês, na relação capital escolar e apreciação artística "independente do conteúdo" não basta o

fornecimento de instrumentos e referências. Há uma relação com estilos de vida, "relação global com o mundo e com os outros" (Ibidem, p. 54). Esse estilo de vida se reflete nessa suspensão da necessidade econômica e um distanciamento da urgência prática. Para atingir esta "seriedade lúdica" (Platão), é necessário uma espécie de prolongamento da infância (toda criança é burguesa, segundo o francês), como esse mencionado por Simmel, caracterizado por um distanciamento do mundo. À ação pedagógica da família e da escola se somam as condições econômicas e sociais. Como as mulheres burguesas, os adolescentes burgueses se sentiriam excluídos economicamente e buscariam refúgio em atividades desinteressadas, como o prazer estético. "O poder econômico é, antes de tudo, o poder de colocar a necessidade econômica à distância" (Ibidem, p. 55). Ele se expressa na gastança supérflua, da qual o consumo da obra de arte é uma das manifestações supremas. Vai-se de um estilo de vida à uma "estilização da vida" (Weber). É uma forma de superioridade diante daqueles que permanecem presos às urgências comuns.

Isso é uma clara manifestação do dualismo liberdade e necessidade. Aqueles presos às necessidades humanas mais básicas acabam privados de diversas outras coisas, por não terem recursos e tempo para buscá-las, como muito bem exposto pelo economista indiano e prêmio Nobel Amartya Sen (2000), no capítulo "Pobreza como privação de capacidades", na obra "Desenvolvimento como liberdade". Essa relação inversamente proporcional entre pobreza e bom gosto reforça a ideia da disposição estética como distanciamento, o qual pressupõe segurança financeira somada a "expressão distinta de uma posição privilegiada [...]. Como toda espécie de gosto, ela une e separa" (BOURDIEU, 2007, p. 56) as classes sociais. "Os gostos (ou seja, as preferências manifestas) são a afirmação prática de uma diferença inevitável" (Ibidem, p. 56). Manifestam-se fundamentalmente de forma negativa, pela recusa a outros gostos. É antes de tudo aversão. Esses gostos são, por sua vez, incorporados como segunda natureza através dos *habitus* de classe, colocando os outros gostos como contranaturalidade, como já alertado por Ortega y Gasset (1966), gerando repulsa também aos estilos de vida correspondentes. Todas as lutas a propósito de arte representam a "imposição de uma arte de viver" (BOURDIEU, 2007, p. 57). Tomadas de posição estéticas – como os vestuários, como veremos na análise de Simmel sobre a moda – afirmam posições de classe. Isso é bem mais fácil para as classes mais abastadas, "os únicos em condições de transformar sua arte de viver em uma das belas artes" (Ibidem, p. 57). As classes populares tornam-se ponto de referência negativo. As escolhas estéticas de uma classe se dão em forte oposição às do grupo mais próximo.

Esse desenvolvimento temporal dos indivíduos expõe ainda outra possível contradição da relação economia de esforço e diferenciação. Um desenvolvimento por sucessão no tempo produz mais efeitos com menos esforço, além de uma sociedade mais diferenciada pela divisão do trabalho. Para Simmel, esse processo se assemelha ao cultivo de um solo por uma monocultura. No entanto, como na monocultura, o solo pode se exaurir dos nutrientes necessários para esse cultivo específico e necessita de variedade para recuperá-los. Na vida social, mudanças e inovações fornecem esses nutrientes não utilizados anteriormente e impedem que a economia de esforço se transforme em seu contrário, pois insistir em algo já rodado pode ser mais penoso para uma sociedade que experimentar alternativas. Nesse sentido, "a diferenciação do grupo social está obviamente em oposição direta à do indivíduo" (SIMMEL, 1989, p. 283), pois ela força a especialização individual, a monocultura em cada um, a tornar-se cada vez mais diferenciada e fértil diante do todo. Ao indivíduo cabe ser regido por um tom único para ser o mais singular possível. Ele deve renunciar a diversidade em si próprio para que o todo possa desfrutá-la. "Não se pode construir uma casa a partir de casas" (Ibidem, p. 284), ou seja, não pode haver um todo formado de todos, cada um deve desempenhar um papel específico. Isso está no cerne da já mencionada tragédia da cultura, a separação cada vez maior entre cultura subjetiva e cultura objetiva, em favor dessa última.

A oposição entre os interesses individuais e os coletivos não é absoluta, é uma tendência para um lado que tende a limitar a tendência para o outro, dependendo do contexto. O equilíbrio entre diversidade interior do indivíduo e sociedade especializada ocorre quando os membros tomam suas circunstâncias como naturais. Para Simmel (1989, p. 285), "de toda forma, é tarefa da cultura estender sempre esses limites e tornar as tarefas sociais e individuais cada vez mais de tal forma que o mesmo grau de diferenciação seja necessário para ambos". Esse equilíbrio, portanto, vem na forma de mais um paradoxo, com a diferenciação social criando novas e diversas possibilidades ao indivíduo ao mesmo tempo em que limita sua escolha a umas poucas. Isso é certamente uma fonte para grande parte das angústias do indivíduo moderno, pois cada escolha elimina automaticamente milhares de outras, atirando um peso grande sobre suas costas. Quando a diferenciação se dá por grupos – castas, guildas etc. – as possibilidades já são limitadas de antemão, já é complexidade reduzida, para usar um termo luhmanniano (LUHMANN, 2000; MOTA, 2016). "Pois é somente quando o macrocosmo social está crescendo fortemente que a mistura de seus elementos ocorre, e é justamente esse crescimento que o obriga a exigir uma especialização cada vez maior de seus membros" (SIMMEL, 1989, p. 286).

Esse paradoxo angustiante já era percebido nos primórdios da modernidade por Goethe, segundo Simmel. Disso saiam o que o grande polímata chamou de “naturezas problemáticas”, aquelas que não estariam satisfeitas em nenhuma situação nas quais eram postas ou naquelas que elas próprias se colocavam. A resistência a essa situação viria através da posse de um caráter forte que controlaria os impulsos inadequados à situação, conformando os que lhes são próprios. É uma solução por adaptação, que veio a substituir a solução por hereditariedade das sociedades menos diferenciadas. É, novamente, a troca da sucessão pela justaposição. Esse dualismo da sucessão e justaposição, também presente com força na filosofia de Bergson, como vimos, é observado por Simmel em diversos fenômenos sociais. Por exemplo, em uma empresa, um funcionário pode ser treinado para exercer uma gama de atividades, como costuma acontecer com posições de gerência, para possibilitar a substituição do serviço de um outro que está ausente (justaposição); ou ser treinado para realizar uma tarefa em série que deverá ser continuada por ele ou por outros (sucessão), como num processo fabril. No mercado financeiro, por exemplo, temos investidores que diversificam seu portfólio em nome de maior estabilidade e segurança (justaposição); ou investidores que mantem todo seu capital em um único investimento, arriscando mais e esperando ganhar mais (sucessão). Esses fenômenos que expõem o conflito entre indivíduo e sociedade estão reunidos em suas formas mais extremadas nas grandes cidades modernas.

A mais famosa caracterização sociológica do indivíduo em Simmel está presente no ensaio intitulado "*Die Großstädte und das Geistesleben*"[15], de 1903, sobre o processo de individuação na sociedade urbana moderna. Tendo vivido quase toda sua vida na Berlin imperial, Simmel teve uma visão privilegiada do palco onde este processo ocorre: a cidade grande. É um padrão histórico que ocorre nas metrópoles primeiramente porque a individualidade "aumenta na medida em que o círculo social envolvendo o indivíduo expande" (SIMMEL, 1971, p. 252). Os indivíduos não mais pertencem em seu todo a seus pequenos círculos, como nas eras pré-modernas, de acordo com o que vimos. Agora eles apenas entregam uma parte do seu ser a cada um dos círculos sociais, ficando livres para transitar entre eles e, consequentemente, ampliar sua gama de possibilidades de ação. Quanto maiores os círculos sociais, também maior a possibilidade de desenvolvimento da vida interior. O objetivo do pensador alemão nesse ensaio é estudar como a metrópole estrutura essa relação, essa associação entre alargamento do círculo social através do surgimento das metrópoles e seus efeitos na vida social dos indivíduos: "Como a personalidade se acomoda no ajuste a forças

[15] "A cidade grande e a vida espiritual", numa tradução literal, ou "A metrópole e a vida mental", na tradução inglesa popularizada.

externas" (SIMMEL, 1950, p. 409). Primeiramente, no nível psicológico, há uma intensificação dos estímulos nervosos, gerada por mudanças súbitas de estímulos internos e externos, com muitos dados a processar. "O ser humano é uma criatura diferenciadora" (Ibidem, p. 410), opera pela diferença entre a impressão do momento e as impressões anteriores. As impressões repetitivas, solidificam-se na memória tornando-se hábito, operando no inconsciente. É diferente do que passa a ocorrer na vida metropolitana, na qual há constantemente impressões novas, exigindo novas e rápidas atitudes. A vida rural é naturalmente mais lenta, mais habitual e com relacionamentos mais emocionais.

Na metrópole há a exigência de uma maior consciência, que é o *locus* do intelecto, por conta da maior possibilidade de ação e comportamento. Por isso, ao indivíduo da grande cidade moderna é exigida a tomada constante de decisões conscientes sobre como se comportar, como agir, muito mais que em outros lugares e em outras épocas. Na metrópole se "reage com a cabeça ao invés do coração. [...] uma atentividade aumentada e uma predominância de inteligência" (Ibidem, p. 410). O uso do intelecto é, por outro lado, o que ajuda a preservar a subjetividade diante do poder das forças sociais. A consciência despertada percebe também o aumento das possibilidades de novas escolhas abertas pela ampliação dos círculos sociais, garantida pelo grande centro urbano, e a consequente liberação dos antigos laços e determinações sociais. Como reação às exigências do estilo de vida metropolitano, surge o que o sociólogo alemão chamou da atitude *blasé*: uma estrutura de alta impessoalidade, mas que promove uma subjetividade altamente pessoal. O indivíduo *blasé* é fruto direto da rápida mudança de estímulos contrastantes nos nervos, característica da metrópole. É uma sobrecarga do intelecto, por isso "gente estúpida, que não é intelectualmente viva inicialmente, normalmente não é exatamente blasé" (SIMMEL, 1950, p. 414). O sujeito blasé também se caracteriza por uma vida hedonista, de busca por prazer sem limite, que chega ao extremo de tal forma que acaba parando de reagir aos próprios estímulos buscados, gerando uma incapacidade de "reagir a novas sensações com energia apropriada" (Ibidem, p. 414). Os sentidos das coisas e elas próprias são vividas como insubstanciais, numa insensibilidade a discriminações. Como o dinheiro, o *blasé* nivela tudo por igual, removendo a unicidade das coisas. Por isso a metrópole é o ambiente ideal para o blasé, é economia monetária somada à grande quantidade de estímulos nervosos, a primeira como uma das formas de anular esse último, numa autoproteção do indivíduo através da indiferença.

Dinheiro, metrópole e intelecto estão conectados. Todos têm uma atitude fatual com coisas e pessoas, um posicionamento objetivo. Como vimos com a “tragédia da cultura”, a objetificação da realidade social cresce num ritmo muito superior às capacidades dos sujeitos.

A pessoa intelectualmente sofisticada, por exemplo, acaba sendo de tal modo envolvida pela cultura objetiva que, segundo Simmel, se torna indiferente diante da genuína individualidade e subjetividade, pois estas não se encaixam nas operações puramente lógicas. A personalidade, dessa forma, reage à vida na metrópole ao custo da desvalorização do mundo objetivo que o havia envolvido inicialmente, o que acaba por levá-lo também a uma sensação de desvalorização de si próprio, pela ausência de referências com as quais formar sua identidade. Isso se opera como uma mentalidade reservada perante os outros, estimulada pela desconfiança natural à vida metropolitana gerada pelo tipo de relação objetiva que a vida urbana reforça. É por isso que os metropolitanos são vistos como "frios" pelos indivíduos das cidades pequenas. Essa reserva diante dos próximos também se manifesta em repulsa e estranhamento, podendo chegar até a violência física. Vive-se numa hierarquia de simpatias e antipatias, a antipatia nos protegendo tanto da indiferença, por já ser uma tomada de posição frente ao outro, quanto do fluxo indiscriminado de novas sugestões, já que é um *pré-conceito*, servindo, dessa forma, como um filtro ao fluxo constante de novas informações. A antipatia parece dissociação, mas é na verdade uma forma elementar de *sociação* na vida metropolitana. Ela é um tipo de relação, enquanto a indiferença total seria a não-relação. Ela e a reserva perante os outros garantem, ademais, uma liberdade pessoal única aos indivíduos na metrópole.

Essa característica da metrópole de exclusão e inclusão é análoga à fase mais básica de formação social, os pequenos grupos: "um círculo relativamente pequeno, firmemente fechado contra círculos vizinhos, estranhos ou antagonistas de alguma forma" (Ibidem, p. 416). Dentro do círculo há menos liberdade individual, em nome da coerência interna, como no exemplo do parentesco e dos grupos religiosos ou políticos. Com o aumento numérico e espacial do grupo, o indivíduo vai ganhando em liberdade e individualidade específica sua. Nas pequenas cidades da antiguidade e do medievo o indivíduo era extremamente limitado espacialmente. A grandeza de uma Atenas surgiu, para Simmel, como fruto da tensão entre grandes personalidades e a polis "fechada". Por isso foi em Atenas que, ainda de acordo com o pensador alemão, se viu "o caráter humano geral" (Ibidem, p. 418), indivíduos com formas de vida de conteúdo mais extenso e geral, em contraste com a especialização exigida pela vida metropolitana moderna. A relação do nível de liberdade individual distinto entre a metrópole e a cidade pequena se assemelha à diferença do grau de liberdade de um servo e de um homem livre medieval: o servo era limitado a obedecer às regras do feudo onde vivia; o homem livre era limitado às leis da região na qual se encontrava. Era uma questão de maior órbita de liberdade, maior campo de escolhas. Não é, no entanto, simplesmente o tamanho geográfico ou a população que faz da grande cidade mais livre, mas essencialmente a transcendência que tem do horizonte visível. É

assim que ela se torna cosmopolita. Esta característica também faz com que a influência da metrópole sobreviva à morte dos seus indivíduos ilustres, o que não acontece com cidades menores, como no exemplo de Weimar, que não foi muito mais que referência histórica após Goethe e seus outros ilustres moradores.

A liberdade fornecida pela metrópole também não é apenas a liberdade negativa, como a de mobilidade ou de expressão, mas "que a particularidade e incomparabilidade, as quais todo ser humano possui, sejam expressas de alguma forma na elaboração de um estilo de vida. Que sigamos as leis da nossa própria natureza" (Ibidem, p. 420). Essa será uma das exigências trazidas pelo individualismo chamado pelo autor de qualitativo, ao qual o sociólogo alemão liga à divisão do trabalho, como vimos. Na medida que se expande, a metrópole oferece mais condições para a divisão do trabalho. A humanidade teria passado, assim, de uma luta pela sobrevivência com a natureza para uma batalha inter-humana por ganhos, exigindo a maior especialização entre os indivíduos. Ambos, divisão do trabalho e elaboração de um estilo de vida próprio, estão ligados a esse individualismo qualitativo, pois o processo de especialização com vistas às necessidades dos consumidores promove também diferenciação interpessoal e individualização dos traços mentais, como no exemplo da extravagância. A extravagância é um investimento das diferenças qualitativas para se sobressair à igualdade quantitativa. A ideia é mesmo ser diferente, chamar a atenção, numa forma de salvação da autoestima e preenchimento de alguma posição social através do reconhecimento dos outros.

A sobrevalorização do espírito objetivo frente ao espírito subjetivo gera na modernidade o paradoxo do maior conforto material, manifestado pelo aumento dos utensílios tecnológicos e do conhecimento, junto com uma diminuição dos valores de uma cultura espiritual e idealista nos indivíduos. Essa manifestação da “tragédia da cultura” é para Simmel também fruto do aumento da divisão do trabalho e da economia monetária. O avanço da especialização gera uma escassez de personalidade. "Pessoas muito expostas à vida em grandes massas facilmente caem numa certa ausência de caráter" (SIMMEL, 2007a, p. 50), como vimos ao analisarmos o dualismo sociológico entre diferença e igualdade. O indivíduo é tornado engrenagem sem valor, uma pura forma objetiva: "A metrópole é a arena genuína dessa cultura que ultrapassa toda vida pessoal" (SIMMEL, 1950, p. 422). Poderíamos acrescentar ainda que a autoafirmação exigida pelo individualismo qualitativo se torna frequentemente subjetivismo, no qual os valores são relativizados e cada indivíduo tem, paradoxalmente, sua opinião como valor absoluto. Na modernidade são oferecidas muitas facilidades materiais aos indivíduos, mas esse excesso de impessoalidade desloca as verdadeiras incomparabilidades pessoais. "Isso resulta na invocação pelo indivíduo de uma máxima unicidade e particularização, para preservar seu núcleo mais

pessoal. Ele tem de exagerar este elemento pessoal para permanecer audível até para si mesmo" (Ibidem, p. 422).

Essa tendência à impessoalidade é outra causa do ódio de Nietzsche, um extremo individualista segundo Simmel, à metrópole, além de uma razão de sua popularidade e adoração entre as pessoas da nossa época. É o ódio à metrópole e à economia de mercado daqueles que descobriram o valor da vida numa existência sem esquemas, como o exemplo oferecido por Simmel do próprio Nietzsche e do autor inglês John Ruskin. O sociólogo berlinense vê exatamente nessa relação particular do indivíduo com a sociedade a manifestação dos dois tipos de individualismos já mencionados, a saber, o individualismo quantitativo e o individualismo qualitativo: o primeiro, o individualismo da independência perante as forças históricas e sociais, surgido com os iluministas e o segundo fruto do processo mesmo de individualidade, de diferenciação perante os outros, fomentado pelo romantismo, personalizado em Goethe, somado à divisão do trabalho. A metrópole funciona como arena para a batalha entre esses dois individualismos e para sua possível reconciliação, posto que são duas correntes opostas com direitos iguais. Como esses fenômenos estão enraizados em nós, para Simmel "não é nossa tarefa nem acusar, nem perdoar, mas apenas entender" (Ibidem, p. 424).

Outro fenômeno que se une à grande cidade nesse processo de individualização é a economia monetária. O dinheiro, como o intelecto, regula tudo pelo que há de comum, reduz qualidades individuais a questões de custo. Num grupo pequeno, a relação entre consumidor e produtor é mais próxima, o que é encomendado é o que é produzido. O dinheiro, relacionado a questões objetivas, não de valor (no sentido moral), deixa o egoísmo tanto do consumidor quanto do produtor correr mais solto. Todavia, a proximidade entre dinheiro e intelecto não pode ser explicada como de simples causa e efeito: "ninguém pode dizer se a mentalidade intelectualista promoveu primeiro a economia monetária ou esta última determinou a anterior" (SIMMEL, 1950, p. 412). Não é possível reduzir a explicação a uma coisa ou a outra. O que se vê é que "a mentalidade moderna se tornou mais e mais calculadora" (Ibidem, p. 412). É um ideal das ciências naturais que se realiza: tudo é tido como problema aritmético, valores qualitativos são reduzidos a valores quantitativos, inclusive pessoas. Isso tudo se torna causa e igualmente efeito da exigência de maior definição de identidades e diferenças entre os indivíduos, além de uma maior precisão nos acordos, como, por exemplo, o cumprimento dos horários, materializado no relógio de bolso, posteriormente de pulso e, hoje em dia, nos aparelhos celulares. As relações são tão complexas na metrópole que a pontualidade se torna uma necessidade. Sem isso, haveria o caos, como na hipótese de Simmel de uma Berlim com todos os relógios atrasados. Seria uma perda de tempo intolerável para o indivíduo moderno. A

pressão é tanta que os estilos de vida têm de se adaptar, recebendo esquematização desde fora, tendo de controlar instintos e excluir "irracionalidades".

Essa maior impessoalidade que a metrópole traz se une à economia monetária para aumentar a sensação de liberdade entre os indivíduos, como Simmel mostrou bem na sua "Filosofia do Dinheiro" (2011 [1900]). Ele traz nessa discussão um conceito de liberdade que se conecta diretamente a este trabalho. A liberdade é, na verdade, uma obrigação diminuída. Numa relação dialética entre os polos, é como se a liberdade fosse apenas o polo relativo da obrigação, com a obrigação absoluta regendo o dualismo obrigação e liberdade. Nos sentimos livres quando passamos de uma obrigação pesada a uma mais leve. Algumas obrigações em particular de fato permitem um sentimento de alívio associado à liberdade que dura por mais tempo, sendo as obrigações sob a regulação do dinheiro são as mais livres. Isso porque, nesse dualismo vitalista simmeliano, de um polo a outro não se passa por um salto, mas por gradações. Simmel define três etapas dessas gradações, indo do comprometimento da pessoa inteira, passando pela obrigação sobre o trabalho ou o produto desse trabalho pessoal, chegando até o compromisso monetário objetivo. A obrigação que mais pesa é aquela que nos compromete inteiramente a alguém, cujo exemplo extremo é a escravidão. O escravo tem de estar disponível ao seu mestre a qualquer momento e para qualquer fim. Uma diminuição dessa dependência é a limitação por tempo, a pessoa tendo seu trabalho comprometido apenas por um determinado período. Temos também, na gradação para o dinheiro, o comprometimento do produto do trabalho, como nos servos medievais, que deviam aos senhores feudais uma parte do que colhiam.

As coisas mudam sensivelmente quando, ao invés de dever ao senhor uma determinada proporção de trigo, por exemplo, o servo deve uma quantia em dinheiro. Assim ele está livre para conseguir esse valor da forma que desejar, podendo não mais plantar trigo se encontrar outro meio mais rentável. O dinheiro traz aí uma mudança de um princípio de personalidade para um princípio de objetividade. O valor fixo, independentemente do modo de aquisição, traz um ganho considerável de liberdade. Por isso nosso autor apresenta a hesitação de senhores germânicos no medievo com essa mudança justamente pela maior independência que garantia aos servos, além dele enxergar na manutenção da pobreza na modernidade uma forma de deixar essa população sempre dependente dos favores dos poderosos. Numa relação monetária, a personalidade passa a ser excluída da obrigação. É por isso também que na era industrial muitos vão trocar o trabalho doméstico nas casas dos nobres por empregos em firmas impessoais, ainda que muitas vezes com soldo menor. Isso é muito bem encenado na série britânica "*Downton Abbey*", que mostra o ocaso da relação pessoal de trabalho doméstico em larga escala para a

objetificação das relações laborais e produtivas. Vemos nela ao mesmo tempo o desejo de alguns jovens de se libertarem dessa relação personalista com a família, visando a independência do trabalho assalariado na cidade grande, e a angústia dos mais velhos com a perda da segurança, mais emocional até do que financeira, que a ligação pessoal com a casa oferecia.

Ainda quando conflitos como esses não se resolvem em uma harmonia, a união das pessoas em um todo mais amplo permanece sendo a fonte da individualidade e da conscientização dela. Quando, por exemplo, os indivíduos decidem romper com um padrão institucionalizado de vestimenta, decidindo cada um usar o que bem entender, eles o fazem sob um todo mais amplo que o permite. A moda, como Simmel irá mostrar em um ensaio tornado clássico, é uma excelente medida da relação entre indivíduo e sociedade, podendo servir tanto para mostrar o poder dessa última em impor um padrão para seus membros, quanto um sinal de individualidade. O pensador berlinense costuma citar a Itália renascentista como grande exemplo disso, mas pudemos constatar um fenômeno interessante em uma visita ao *Wallraf-Richartz Museum*, em Colônia, Alemanha. Na coleção de arte medieval desse museu, que contém diversas obras de arte produzidas em Colônia no século XIV e XV, observamos o costume de retratarem os financiadores dessas obras, que geralmente faziam parte do adorno de igrejas e capelas, pintando-os em algum canto do quadro. Uma descrição das obras informava que a exatidão das feições desses mecenas importava muito menos que o tipo de roupa que vestiam. As roupas, suas cores, formas e tipos, serviam muito mais como definidoras da individualidade do que o próprio rosto. Supõe-se que qualquer cidadão da época saberia identificar o doador pelas vestes que trazia.

Como vimos, a natureza humana para Simmel é dualista. É composta por uma disputa de pares de forças antagônicas, duas tendências distintas que, na dualidade que concerne a este capítulo, se dividem em individuais e sociais. O conflito entre os polos não implica numa supressão de um em favor do outro, devemos reforçar, há sempre a presença da oposta mesmo sob a prevalência de uma determinada tendência, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo. O dualismo indivíduo e sociedade é uma faceta de tendências duais mais amplas. “Esse tipo de dualidade aplicada à nossa natureza espiritual causa esta última ser guiada pela aspiração à generalização, por um lado, e por outro lado pelo desejo de descrever o elemento singular, especial” (SIMMEL, 1957, p. 542). A generalização oferece descanso à mente, enquanto os singulares permitem o movimento. Na história da relação entre indivíduo e sociedade, como vimos no início deste capítulo, os polos se dividem entre socialismos e individualismos, um puxando o outro para o seu lado, num balanço que impede a realização completa de um ou do

outro. Na biologia, essa mesma relação se reflete em hereditariedade, do lado generalizante, e variação, do lado individualizante. Para a postura do indivíduo perante a sociedade, essas tendências se dividem em imitação e independência. É aí que entra a moda como síntese de dualismos.

A *imitação* significa a transferência da ação criativa e da responsabilidade por essa ação a outros. Ela retira o peso que agir por conta própria carrega. "O indivíduo é liberado da preocupação de escolher e aparece simplesmente como uma criatura do grupo, como um recipiente dos conteúdos sociais" (Ibidem, p. 543). Essa leveza da alma concedida pela imitação vem também do fato desta ser uma repetição do passado, daquilo já abalizado, oferecendo uma expansão da existência através da suspensão do momento presente. O indivíduo imitador é, assim, passivo, voltado para o passado, buscando similaridades. Ele é o oposto do que Simmel chama de atitude teleológica, ativa, experimentadora, convicta e com o olhar no futuro. Nessa relação entre a tendência imitadora e a tendência teleológica está mais uma vez refletido o dualismo geral e singular, respectivamente. A vida social é uma constante batalha entre essas tendências, entre o generalizante e o individualizante, e as instituições surgem como "tratados de paz" para possibilitar a ação e a cooperação. Temos visto que as formas de sociação servem igualmente como uma síntese provisória de dualismos, sem a qual a vida em sociedade seria intolerável. A moda é um fenômeno universal da história humana que lida com essa disputa entre imitação e diferenciação. Ela "é a imitação de um dado exemplo e satisfaz a demanda por adaptação social; leva o indivíduo pela estrada que todos trafegam, fornece uma condição geral que resolve a conduta de cada indivíduo num mero exemplo" (Ibidem, p. 543).

Por essa capacidade de simultaneamente generalizar e individualizar, a moda está intimamente ligada à estratificação social. Nas classes sociais, a moda tem a dupla função de homogeneizar um determinado círculo ao mesmo tempo que o diferencia dos outros, refletindo essa diferenciação nos seus membros em relação ao conjunto mais amplo da sociedade. Simmel compara essa função da moda àquela da moldura de um quadro, ela limita ao mesmo tempo que destaca a obra; é união e ao mesmo tempo segregação. É assim que a moda vai adquirindo um caráter de necessidade não-material. A aceitação geral da moda a desassocia de justificação material, sendo por essa aceitação geral que o indivíduo se apropria dela e se sente compelido a se adaptar a ela. O poder de autodeterminação da moda é exposto na ocasião em que coisas feias a são incorporadas. Ela coage o indivíduo à revelia do seu senso pessoal de estética. A referência de uma moda se dá antes pelo uso por pessoas consideradas elegantes, sendo essa uma exigência apenas formal, indiferente às condições materiais envolvidas. Essa independência da moda em relação à outras instituições sociais desenha a maneira como ela se

apropria da política, por exemplo. Esse envolvimento político da moda funciona apenas quando vem esvaziado das motivações profundas da política, pois o campo de atuação da moda é o externo dos indivíduos, não seu centro psicológico, pois essa periferia da personalidade é mais adequada à simples imitação. Talvez o maior exemplo dessa relação nos nossos dias seja o uso *burguês* das camisetas com imagens de Che Guevara.

Na dinâmica das classes sociais, quem puxa a novidade na moda são as classes mais altas, numa interessante disputa circular com as classes mais baixas. Isso porque, assim que uma nova moda é adotada pela elite, buscando aumentar sua distinção perante a plebe, esta última procede com a imitação, diminuindo as diferenças superficiais e destruindo a demarcação. Como reação a isso, um novo ciclo se inicia, num dualismo de demarcação e imitação, com a introdução de uma nova moda pelas classes altas e sua posterior adoção pelas classes baixas. Essas classes subalternas almejam os estratos superiores e a pura imitação é o meio mais fácil de aproximá-los. Entre os povos chamados por Simmel de primitivos, sociedades menos estratificadas, a demarcação é horizontal, com maior uniformidade interna e diferenciação externa, frente a outros grupos. Essas comunidades são, por isso, avessas à importação de moda do exterior, posto que interior e exterior é seu principal meio de distinção. Elas consideram essa importação um mal, o que se reflete na pouca mudança da moda entre eles e um medo daquilo que não é familiar. Nas sociedades mais complexas ocorre o contrário, a importação da moda é muito valorizada, justamente por não ter se originado dentro do círculo social, favorecendo a exclusividade do grupo que a adota em relação aos outros na mesma sociedade. A moda exterior tem as vantagens práticas da imitação, mas carregada de um ar de novidade. Diferentemente das sociedades ditas primitivas, os civilizados são seduzidos por aquilo que foge das normas vigentes. Suas sociedades mais economicamente desiguais veem na moda um meio de acentuar externamente essa diferença. “Duas tendências sociais são essenciais para o estabelecimento da moda, a saber, a necessidade da união, por um lado, e a necessidade de isolamento, do outro. Se algum desses elementos está ausente, a moda não será formada” (Ibidem, p. 546).

Os povos pré-modernos favorecem o elemento unitário, os modernos irão focar na diferença. Simmel vê na uniformidade da dança entre os primeiros uma evidência da mesma tendência coletivista observada na moda. Em razão desse acomodamento em relação a mudanças, essas comunidades seriam menos “nervosas” que as sociedades modernas, pois nelas há menos pressão por novas formas de vida. “Quanto mais nervosa a época, mais rapidamente muda sua moda, simplesmente porque o desejo por diferenciação, um dos elementos mais importantes de toda moda, vem de mãos dadas com o enfraquecimento da energia nervosa”

(Ibidem, p. 547). O dualismo da união e do isolamento, que mencionamos como o necessário que compõe a moda, encontra-se sempre misturado, sintetizado em um equilíbrio precário. Algumas vezes o peso maior de um ou de outro polo se sobressai, como nos exemplos da Florença e da Veneza renascentistas. Segundo Simmel (1957), enquanto em Florença cada indivíduo buscava se vestir de um modo mais distinto possível, para se destacar no conjunto, os nobres venezianos se impuseram como norma todos vestirem preto, para que a plebe não enxergasse sua superioridade numérica através da distinção entre classes. Num caso como no outro, ocorre quase a eliminação da moda pelo peso desproporcional da união ou do isolamento. A moda requer a distinção entre classes e só existe quando é adotada por uma porção da sociedade, não extremamente individualizada como em Florença ou extremamente universalizada como em Veneza. Se todos praticam, ainda que de forma individualizada, já não se trata de moda.

Disso se observa uma das características singulares da moda, a saber, que seu alastramento a arrasta para seu fim. Esse é justamente um dos grandes atrativos da moda, uma união paradoxal entre novidade e transitoriedade. Ela é, assim, ao mesmo tempo um início e um fim; é momento. "A moda sempre ocupa a linha divisória entre o passado e o futuro e, consequentemente, transmite um sentimento mais forte do presente, ao menos enquanto está no seu auge, do que a maioria dos outros fenômenos" (Ibidem, p. 547). A transitoriedade é determinante para a moda. Existe algo como uma curva de consciência, cujo pico, a maior disseminação e, consequentemente, maior conscientização dos indivíduos sobre a moda, inicia o processo de transformação da moda em "modinha", uma moda com sua artificialidade exposta. Na modernidade, essa transitoriedade se manifesta não apenas nas vestimentas, mas até mesmo em crenças antes consolidadas. Acreditar em determinado algo ou pensar de determinada forma também é moda. De fato, seguindo aquilo apontado anteriormente como uma das maiores constatações simmelianas, é característico do processo de intensificação da modernidade uma ampliação progressiva dos conteúdos que uma forma é capaz de abarcar. Por isso, na modernidade tudo potencialmente é moda e a moda, enquanto um mecanismo que regula a provisoriedade dos conteúdos, está em tudo. Para Simmel (1957), essa transitoriedade característica da moda foi estimulada pelo pensamento Iluminista, que rompe com o passado, focando no presente e enfatizando a mudança.

Um fenômeno social de consequências geralmente negativas, a inveja, consegue ter seus efeitos amenizados através do mecanismo modal. A moda, nesse sentido, é a inveja individual com aprovação social. Ela permite tornar a inveja uma relação, como uma coparticipação na coisa invejada através da imitação, impedindo a exclusão total do acesso do invejado pelo

invejoso. Nessa relação entre inveja e moda, um mesmo conteúdo mental consegue ser compartilhado sem necessariamente o prejuízo das partes. Assim a moda se torna um antídoto para os efeitos negativos da inveja. “Os conteúdos da moda oferecem uma chance especialmente boa para o desenvolvimento desse tom conciliatório da inveja, o qual também dá à pessoa invejada uma melhor consciência, por conta da sua satisfação com sua boa sorte” (Ibidem, p. 548). Isso porque, como foi mencionado na relação entre as classes, a moda é tomada como um objeto que não é totalmente negado a ninguém, pois ainda que se manifeste materialmente custosa em algumas ocasiões, há sempre uma possibilidade de mudança de condições e, consequentemente, de acesso à moda. Essas mudanças podem se dar tanto nas condições materiais do próprio indivíduo quanto nas exigências materiais da própria moda, por conta do seu caráter fugaz.

Vimos que essa efemeridade da moda está ligada à consciência que se tem dela, fruto da ampliação da sua utilização. A vida útil de uma moda é inversamente proporcional à sua conscientização. Outra forma de trazer a moda à consciência é pela desobediência a ela. Essa característica expõe semelhanças sociopsicológicas entre a moda e as normas sociais. Leis e normas sociais são tornadas conscientes pelos indivíduos não quando são seguidas, mas quando são rompidas. Da mesma forma, o não seguimento de uma moda por um indivíduo do grupo traz para o seu meio o sentimento do estranho, do diferente, do “estrangeiro”, podemos dizer, lembrando o tipo social simmeliano. Por outro lado, vista do ponto de vista do grupo em relação à sociedade em geral, é a obediência que se liga à diferenciação individual. O indivíduo que segue a moda do grupo é o estranho em relação ao conjunto mais amplo. A moda torna, assim, o mais irrelevante indivíduo num representante de uma classe. Daí o caráter exclusivista da moda, obediência para homogeneidade interna e diferenciação externa, ela não pode ser adotada por todos de uma sociedade. É, assim, uma forma positiva de obediência a regras, ou seja, cujo seguir dá destaque ao indivíduo, reforça sua individualidade, não apenas a desobediência, que daria apenas uma individualidade interna através da exclusão, do estranhamento.

Dessa relação entre moda e individualização surge a figura do *dândi*. O dândi é um tipo social caracterizado pela adoção individualista da moda através do exagero. Em outras palavras, ele aceita as normas sociais que regulam a moda, o que representa uma cessão da individualidade à coletividade, mas garantindo essa individualidade através da intensificação quantitativa de elementos qualitativos de uma determinada classe. Através desse exagero dos elementos que caracterizam a moda do momento, ele ganha o papel de condutor dessa moda perante os outros, ou como Simmel (1957) coloca, ele marcha na frente da procissão da moda. “Na realidade, todavia, o que é frequentemente verdade da relação entre indivíduos e grupos

também se aplica a ele: de fato, o líder se permite ser liderado" (Ibidem, p. 549). Conduzido pela moda corrente, o dândi conduz por sua exacerbação, torna-se seu porta-estandarte. Segundo o pensador berlinense, isso é característico de tempos democráticos, nos quais aqueles que levam a massa são concomitantemente levados por ela. Dessa forma, o dândi representa um equilíbrio original no dualismo dos impulsos sociais e das disposições individuais. É uma mistura de liderança e submissão, princípios masculinos e femininos[16], segundo Simmel (1957). Esses dualismos representam formas que se constroem ou se destroem, cujo conteúdo lhes é indiferente. Os sinais poderiam estar trocados, a ordem dos fatores não altera o produto.

Por conta dessa indiferença em relação ao conteúdo, existe o fenômeno da moda da *antimoda*. São aqueles grupos, muito mais comuns hoje do que na época de Simmel, que numa rebeldia contra o *mainstream* acabam criando uma moda oposta, mas que ainda é moda. A forma permanece, ainda que o conteúdo pretenda ser oposto. "Quem quer que evite conscientemente seguir a moda não atinge a consequente sensação de individualização através de qualquer qualificação individual real, mas, ao invés disso, através da mera negação do exemplo social" (Ibidem, p. 549). Ainda é a imitação social que caracteriza a moda, apenas com o sinal trocado: é o extremo oposto do dândi, o exagero da adoção *versus* o exagero da negação, os extremos que se tocam. O tipo social que representa esse antípoda do dândi é o *demimonde*, que podemos interpretar como o pária. Ele também influencia a moda pelo exagero, mas fruto do desprezo à ordem da qual foi ou se sente excluído. O paradoxo que representa essa moda do contra é também exemplificado por Simmel pelos ateus fanáticos ou pelos liberais tirânicos, ambos adotando as formas das quais supõem se oporem. A disposição para seguir esse caminho pode vir tanto de um desejo individualista de se sobressair no meio da massa quanto de um medo de perder a individualidade no meio da multidão. Com isso, a moda em suas diversas manifestações continua a sintetizar dualismos, une equalização e individualização, imitação e conspicuidade.

Outra forma pela qual a moda consegue sintetizar união e individualidade é seu uso enquanto escudo protetor do centro da personalidade diante das pressões sociais. A moda não engloba o todo da personalidade, permanece na superfície, seu lugar próprio, como vimos. Por isso, pessoas sensíveis a usam como uma espécie de máscara diante dos outros, é como se dissessem "vejam, eu obedeço às convenções; agora me deixem em paz!". Essa observância externa às convenções serve para proteger os sentimentos pessoais, reservados apenas a eles próprios. Revela-se frequentemente em um acatamento discreto, representado pela modéstia.

[16] Sobre os quais trataremos com mais detalhes no último capítulo deste trabalho.

“Temos aqui um triunfo da alma sobre as circunstâncias reais da existência, que deve ser considerado uma das maiores e melhores vitórias, [...] o próprio inimigo é transformado em servo” (Ibidem, p. 552). Simmel faz uma analogia com as conversas triviais das pessoas sensíveis e reclusas, especialmente entre as mulheres, que servem como forma de dissimular a profundeza da alma. Essas conversas desviam o assunto quando este se torna mais íntimo e profundo, servindo como uma “barricada da alma, uma máscara de ferro que oculta as reais feições e pode fornecer esse serviço apenas por meio de uma separação completamente descompromissada das sentimentos e das externalidades da vida” (Ibidem, p. 553).

Os exageros na moda podem levar a um papel de liderança ou à criação de uma moda alternativa, como temos visto. Todavia, uma dose errada pode levar ao sentimento de vergonha, que é uma espécie de isolamento no grupo, ainda que por vezes seja apenas um sentimento interno ao indivíduo. A vergonha representa uma centralização incongruente do ego individual, percebido no próprio sujeito ou através de sinais emitidos pelos outros. Nesse último caso, a vergonha chega como uma reprovação por se destacar do grupo por algo que nem todos são capazes de realizar, o que chamamos no dialeto nordestino de “se (a)mostrar”. Para se proteger disso, a extravagância tem de estar dentro dos limites impostos pela moda ou claramente fora dela, no caso da antimoda. Nesses limites, a ação coletiva representada pela imitação na moda libera o indivíduo do sentimento de vergonha. Esse poder das ações coletivas é tanto que, numa massa, o indivíduo age de maneiras que o fariam vergonha se estivesse agindo só. Para ficarmos na questão da vestimenta, por exemplo, as roupas de banho são naturais a uma praia porque todos as usam, mas em outros ambientes essas mesmas vestes representam uma quebra radical da modéstia e, portanto, vergonha. “O sentimento da vergonha é erradicado em questões de moda, porque representam uma ação unida, da mesma forma que o sentimento de responsabilidade é extinto entre os participantes de um crime cometido por uma turba” (Ibidem, p. 553).

Outro dualismo em constante dinâmica nos indivíduos e sintetizado pela moda é o da liberdade e dependência. Como no uso da moda para dissimular, essa dinâmica se dá no interior e no exterior da personalidade. A moda joga a liberdade para o interior da personalidade enquanto deixa a dependência para seu exterior. Como em toda dialética dualista, o equilíbrio mais favorável nem sempre é alcançado. Um meio de dividir esse balanço em favor da personalidade é com a alta cultura, segundo Simmel (1957). Nesse equilíbrio, a dependência é quase completamente atirada na periferia da personalidade. Goethe seria um exemplar de pessoa que alcançou esse objetivo, respeitando a moda e costumes até o ponto de favorecimento da sua liberdade. A sabedoria não está em descobrir a “artificialidade” dos costumes e se rebelar

contra eles, mas, a partir dessa constatação, fazer uso desses mecanismos para o favorecimento da personalidade. Mas há também nos elementos psíquicos internos ao indivíduo a dialética da união e individualização, cujo desequilíbrio pode ser nocivo. Nessa dialética interna, o indivíduo pode usar sua liberdade para desenvolver uma moda pessoal paralela à moda social, realizando exteriormente uma espécie de imitação de si mesmo. Todavia, quando essa moda pessoal ultrapassa seu limite, que é o da referência a um estilo próprio, o indivíduo passa a submeter as coisas exteriores a ela, causando uma perda da individualidade dos objetos, sob o molde do ego inflado. A virtude está no meio, no reconhecimento da individualidade das coisas e o bom uso delas. Do contrário, "o *ego* não ganhou realmente controle das coisas, mas apenas de sua própria concepção falsa e fantasiosa delas" (Ibidem, p. 555).

Tal uniformidade da atitude do ego em relação ao mundo não indica sua maior consistência. Uma adaptação às diferentes circunstâncias é essencial para o ego prevalecer uniformemente, ou seja, ceder seu exterior à moda e manter seu interior livre. As formas dessa adaptação variam tanto entre indivíduos como entre grupos sociais. Seguindo o que temos dito sobre a relação da moda com as classes sociais, Simmel percebe a natureza desse ritmo como sendo mais conservador entre as classes mais baixas, a saber, uma maior reticência a mudanças, enquanto nas classes mais altas é intensa a operação da novidade. No entanto, na cúpula, nas classes dominantes de fato, há uma aversão à mudança, pois elas podem indicar um câmbio desfavorável a eles, uma mudança concomitante do *status quo*. Por isso, a real variedade na moda está nas classes médias. A democracia liberal, que significou acima de tudo a acessão da burguesia, favoreceu a disseminação da variabilidade da moda. "Pois o homem requer um tirano efêmero no momento que ele se livrou daquele absoluto e permanente. A frequente mudança da moda representa uma tremenda subjugação do indivíduo" (Ibidem, p. 556). Esse tirano mutável que é a moda, a qual quando alcança o ápice do poder inicia seu declínio, acabando, no quadro geral, favorecendo a liberdade individual, por essa efemeridade. O indivíduo está sujeito à moda, mas não àquela moda específica por muito tempo.

A democratização da moda também é favorecida por fatores econômicos. Essa rápida mutabilidade favorece uma busca pela diminuição dos custos dos materiais da moda em voga, pois seria inviável até para as classes com recursos sustentar esse ritmo frenético. Paradoxalmente, apesar da natureza efêmera, os artigos de moda surgem com a pretensão de serem eternos. Ademais, os indivíduos também os adquirem pensando que vão durar um bom tempo, senão o resto de suas vidas. Isso porque, malgrado sua transitoriedade individual, "alguma moda sempre existe e a moda *per se* é, de fato, imortal [...]. O fato da mudança em si nunca mudar, nessa instância, confere a cada objeto que ela afeta uma aparência psicológica de

duração" (Ibidem, p. 556-557). Essa duração da moda em geral às vezes tem ares de eterno retorno. Fazendo valer o mecanismo da economia de energia, muito caro a Simmel na sua fase mais evolucionista, a moda pode andar em círculos, voltando a costumes antigos para não ter o trabalho de os criar. Esse dualismo da eternidade e da efemeridade é paralelo ao do natural e do artificial, na moda. Da mesma forma que a moda é eterna e as modas são efêmeras, a moda é natural, no sentido de estar sempre presente em nós enquanto seres sociais, mas as modas em si são artificiais. São essas dialéticas que permitem fazer da moda uma sintetizadora peculiar do dualismo indivíduo e sociedade e um componente fundamental do *Homo sociologicus*.

5.4.2 *Homo philosophicus*

O melhor caminho para encontrarmos a individualidade filosófica em Simmel é através de sua ética tardia, fortemente vitalista, representada pela ideia de "lei individual". Para apresentar essa ética que pretende superar as aporias trazidas pelas anteriores, aquelas chamadas por ele de "racionalistas", cujo alvo principal é Immanuel Kant e seu imperativo categórico, o pensador berlinense apresenta um tipo de singularidade diferente daquelas anteriormente catalogadas. Vimos como Simmel se destaca, inclusive diante dos outros clássicos da sociologia, como pensando um indivíduo estritamente social, ainda quando se confronta com a sociedade. O indivíduo do individualismo quantitativo tem sobre si a ideia de uma humanidade geral, abstrata, que o iguala a todos, fazendo com que ele se destaque somente nesse todo; o indivíduo do individualismo qualitativo é único, mas apenas relativamente, sobressaindo do restante pela combinação única daquilo que o social oferece. Já esse terceiro individualismo[17], composto pelo que chamarei de "individualidade pessoal", termo que Simmel deixa escapar por um instante (SIMMEL, 2010, p. 130), traz de fato um elemento de individualidade única, irrepetível, cujo social toca apenas a periferia. Diante dessa individualidade tão forte, as outras se tornam meras tipicalidades. Isso porque, como vimos no segundo capítulo, há dois modos de conhecer o ser humano: pelo seu tipo, formado por generalizações, aquilo que ele compartilha com outros, aplicando conceitos prontos; e o conhecimento imediato, o conhecimento da

[17] Efraim Podoksik é um dos raros comentadores que destaca esse terceiro individualismo. Em suas palavras, "é essa última guinada da sua compreensão do individualismo que escapa a atenção da maioria dos comentadores" (PODOKSIK, 2010, p. 124).

pessoa, da presença da unicidade corporal somada à unidade inexpressiva de sua existência. A diferença é entre o "quê" e o "quem" do indivíduo, ou nos termos latinos usados por Simmel, o *terminus ad quo* e o *terminus ad quem* (SIMMEL, 2005, SIMMEL, 2010, PYYHTINEN, 2008). Esse "quem" é o indivíduo enquanto totalidade, enquanto o "quê" é formado por aquilo que é abstraível e generalizável nele.

O "tipo" opõe observado e observador, enquanto essa compreensão imediata da totalidade os funde numa empatia que une sujeito e objeto. Essa capacidade que todos temos de absorção da totalidade é exposta nas obras de Rembrandt, quem Simmel cria possuí-la em um altíssimo grau. Segundo o sociólogo alemão, "dos seus retratos reluzem sobre toda essencialidade aquilo que sabemos sobre uma pessoa à primeira vista, como algo completamente inexpressível, como a unidade de sua existência. Pois apenas a totalidade do ser humano [...] é única" (SIMMEL, 2005, p. 67). É a individualidade de fato, contra aquilo que é geral, que ele chama de supraindividualidade. É a vida própria, a forma própria daquela vida, que engloba sua realidade e sua idealidade. É dessa idealidade própria de cada vida que será observado o Dever que guia a lei individual. Diferente da individualidade qualitativa, a existência única absorve o que o mundo oferece, mas permanece intercambiável. "Sua forma e seus conteúdos podem ser comparáveis, mas seu processo está além da alternativa da comparabilidade e da incomparabilidade" (Ibidem, p. 68). A forma dessa individualidade não se dissolve na generalidade, ela é sua própria generalidade. Enquanto as formas gerais sobrevivem aos indivíduos particulares, essa forma pessoal é limitada pela morte, é ela que torna essa vida uma totalidade. Somos seres que irão morrer e isso molda nossa vida desde o princípio. Apesar de expressa no futuro, a morte não é "destino", ela está sempre presente. A vida absoluta da qual parte a individualidade pessoal é a síntese do dualismo vida e morte. Como costuma ser nos dualismos simmelianos, essa síntese abarca os dois polos opostos e inconciliáveis quando isolados, mas na qual um não existe sem o outro, ambos se determinam mutuamente[18]. Apenas quando a morte é pensada como imanente à vida, não como um

[18] Como forma de sintetizar o que foi dito até aqui e fundamentar o que será tratado especialmente no capítulo seguinte, aqui vale todo um parágrafo do *Rembrandt* de Simmel (2005, p. 72): "Uma das mais profundas condições típicas da nossa visão de mundo se torna válida aqui. Muitas das nossas determinações essenciais de ser se ordenam em dicotomias tais que um conceito encontra seu significado na correlação com o outro: bem e mal, masculino e feminino, crédito e débito, progresso e estagnação e numerosos outros. A relatividade de um encontra seu limite e forma na do outro. Mas agora essas duas relatividades são frequentemente mais de uma vez abarcadas pelo *sentido absoluto* que um deles logra. Certamente, bem e mal, enquanto termos relativos, são mutuamente exclusivos. Talvez o ser num sentido divino absoluto é absolutamente bom, todavia. E esse bem contém em si o bem relativo e o mal relativo. Certamente, progresso mental e estagnação mental lutam entre si inconciliavelmente. Entretanto, talvez o processo-mundo da mente é uma absoluta progressão na qual aquilo que é empiricamente designado como tal é algo relativo, e no qual aquilo que chamamos de estagnação também se alinha como um modo de progressão. E então talvez vida e morte – na medida em que parecem excluírem um ao outro logicamente e fisicamente – são

esqueleto com foice na mão aguardando ao nosso lado, percebe-se essa individualidade "pura" da ética simmeliana. "É como se a vida dessa pessoa fosse admitidamente absolutamente sua própria, e não distanciada dela, erguida por sobre todas as *coisas individuais* que se pode falar sobre ela" (Ibidem, p. 91).

Nem essa individualidade especial escapa da análise dualista de Simmel. Para sua compreensão, é necessária a divisão da personalidade entre real e ideal, divisão que imediatamente chama outros dualismos, como o particular e o universal, além da dualidade central à ética, o ser e o tornar-se. Isso porque, como veremos, o Dever para Simmel é a nossa vida sob a categoria da idealidade. A realidade, por outro lado, é a atribuição de uma espécie de absoluto, de uma existência autodeterminada. Dessa realidade primária derivam as outras categorias. Com a vida individual a categoria de realidade adquire contornos especiais. "A forma da realidade parece tão organicamente enraizada que esse objeto, mesmo quando seus conteúdos aparecem sob outra categoria, não podem separar-se dele" (SIMMEL, 2010, p. 99). No geral, portanto, realidade é apenas uma das diversas formas de se apreender conteúdo, sem privilégio sobre outras, exceto para a própria vida do sujeito, da qual é inseparável. Essa separação ocorre apenas quando a vida é vista externamente, analisada e dissecada, diferente do que é a vida realmente vivida, da qual se tira o Dever. Assim, a dicotomia básica da ética simmeliana não é vida *versus* Dever, mas vida como é, realidade, e vida como deveria ser, idealidade. Para ele, o sujeito é consciente de ambas. "O Dever não paira completamente acima da vida nem contra ela, mas ao invés disso é precisamente um modo pelo qual a vida se torna consciente de si mesma, da mesma forma que ser real é um tal modo" (Ibidem, p. 100-101).

Há na ideia de Dever apresentada por Simmel uma espécie de separação entre sujeito e objeto realizada subjetivamente, de uma maneira análoga ao processo de reflexividade do *self* em G. H. Mead, ou seja, o "eu" se observando como um "tu". Nesse "esquema geral do Espírito consciente", "a vida como Dever também se alinha opondo um mandamento objetivo ao seu processo subjetivo. Esse é o dualismo particular da vida como Dever, da mesma forma que a consciência de si mesmo é o dualismo da vida como realidade" (Ibidem, p. 101). Dessa forma do Dever não se pode deduzir o conteúdo, como querem as éticas racionalistas, pois o Dever como forma é uma categoria primária do sujeito, não fonte de normatividade. O que aquelas éticas fazem é abstrair esse dever subjetivo para depois juntá-lo aos deveres ético-metafísicos e ao dever em geral. O que ocorre a partir daí é uma objetificação do espírito, o qual adquire

---

ainda apenas opostos relativos, abarcados pela vida no seu sentido absoluto que fundamenta e abarca a limitação e o condicionamento mútuo da vida e da morte".

uma lógica própria que entra em conflito com a vida que o criou, como no processo da tragédia da cultura tratado no segundo capítulo, numa dialética entre vida e formas culturais. Como naquele caso, a vida não pode fugir desse processo, pois necessita das formas. "Como a vida se define conscientemente espiritualmente ou culturalmente, criativamente ou historicamente, é também compelida a existir somente na forma do seu oposto, produzido imediatamente por ela – na forma de *formas*" (Ibidem, p. 104). A vida é forçada, portanto, a existir também como essa objetificação, inclusive na categoria do Dever. Quando, todavia, há contradição entre a ética exterior com o Dever vivido, a consequência é uma insatisfação dos princípios morais pregados por ela. Esse conflito se dá porque a vida enquanto Devir sofre da mesma autocontradição do mais-vida e do mais-que-vida, e da tragédia da cultura, a saber, essa independência e lógica própria das formas que cria, que vêm se chocar com o fluxo vital contínuo.

Segundo Simmel (2010), Kant tentou criar uma ética do indivíduo autônomo, mas como não via o Dever como intrínseco à vida, retirou o mandamento moral da parte supraindividual do indivíduo. Ele não conseguiu evitar a heteronomia, apenas a transferiu para o interior do indivíduo, através da separação entre razão e sensação. O "eu" racional seria o real, enquanto o "eu" sensual seria o acidental. O mau é jogado todo para o sensual, pensado como algo externo ao "eu" verdadeiro, o racional, que permanece o bom. Na vida real, no entanto, o que ocorre é que até as ações morais mais socialmente positivas não são regidas por leis abstratas, mas ocorrem de maneira fluida, intuitiva. Para o pensador berlinense, essa é uma demonstração do Dever enquanto modo de vida, imanente a ela. Essa "boa vontade" em agir moralmente viria, portanto, sem obrigação à obediência a leis e sem discrepância entre a forma real da vida e a forma do Dever. Sua separação entre vida real e leis abstratas gera dualismos conflituosos para a ética, por exemplo "uma tensão dualista é produzida quando cognições [*Erkenntnisse*] nos chegam intuitivamente e, em alguma medida, espontaneamente, cujo desenvolvimento e arranjo posterior requer deles uma separação entre a forma do problema proposto e solução encontrada" (Ibidem, p. 108). Isso expõe a distinção entre lei e legalidade que, semelhante a religião e religiosidade, caracteriza conteúdos e formas sem conteúdo necessário. A formação de leis morais é, dessa forma, secundária, um desvio da vida que se torna estranho a ela. O Dever individual traz legalidade, mas nem sempre na forma de leis. Essa forma sem conteúdo necessário que é a legalidade é antes uma atitude perante a vida que uma obediência a regras.

Há que salientar a distinção entre uma espécie de evolução teleológica presente nas éticas racionalistas, por um lado, e uma evolução vitalista, por outro. Nessa última, o que vale é o processo em si, no qual um momento influencia o outro, enquanto na primeira existe uma separação radical entre eles, sob uma causalidade mecânica, para atingir o fim previamente

estabelecido. É a distinção dualista entre leis abstratas e ação particular. Os objetos da ação moral sob essas leis são gerados retirando da unidade fluida e indivisível da realidade certos elementos que são combinados em uma nova unidade. Ocorre o mesmo com a ação moral em relação ao fluxo contínuo de nossas ações, a criação ou importação de conceitos e a geração de uma nova unidade objetiva sob eles. "Nossa percepção e pensamento tem apenas disponível esse meio supraindividual de organizar e formar em objetos individuais a continuidade do fluxo eterno que é dada na objetividade primária. Nessa objetividade primária não há de fato unidade alguma, consequentemente nenhum 'objeto', exceto a totalidade do Ser" (Ibidem, p. 111). Esse dualismo subjetivo e objetivo é visto por Simmel como caracteristicamente distinto entre os seres orgânicos. Sua objetividade é imanente e eles possuem um centro que os destaca do fluxo contínuo. Por isso esses seres estariam menos submissos à conceituação que os inorgânicos, pois "sua essência não é exaurida pelo conceito" (Ibidem, p. 112), como nesses. Em linguagem bergsoniana, seres orgânicos e inorgânicos possuem ritmos de duração fundamentalmente distintos.

O organismo autodetermina sua unidade e isso também se aplica ao ato. Essa unidade não pode ser definida por um esquema prévio, já que é um processo em constante mutação, sua essência advinda do interior da vida, suas delimitações é que são externas e acidentais. Simmel resume sua proposta da seguinte maneira: "que o objeto da normatização ética seja livrado sobretudo daquela servidão ao conceito, que é definitiva para todas as éticas racionais, de Sócrates a Kant e além, e de sua fundação última num 'princípio moral'" (Ibidem, p. 112). A ética kantiana é universal, é da humanidade em geral, não individualizada, tendo esse *ego* generalizado como fundamento. Isso vem da separação análoga àquela entre sujeito e objeto, que faz com que a individualidade esteja estreitamente ligada à atualidade, restando à idealidade o caráter universal. De fato, é o *ego* empírico que é submetido às generalizações sociológicas e metafísicas, o que cria nele a individualidade qualitativa que estudamos. Mas Simmel rejeita a separação desse *ego* de um *ego superempírico*, isolado e solitário, que estaria por cima das mudanças históricas, e que seria o *locus* da ética. Ainda que a ideia de uma personalidade transcendental, que determina o ego empírico a priori, não seja totalmente absurda, já que "no sentido último – ou original – o homem faz as 'circunstâncias' [*Verhältnisse*], ainda que as circunstâncias subsequentemente façam o homem" (Ibidem, p. 114). Todavia, isso só demonstra que o ego generalizado kantiano tem essas generalizações determinadas pelas circunstâncias do momento, as mesmas que afetam o ego empírico, no fim das contas.

Numa crítica à unidade das virtudes, Simmel consegue enxergar indícios da individualização da ética que ele busca. O egoísmo, por exemplo, é naturalmente descentrado

do sujeito, pois consiste precisamente num desejo desregrado por algo externo a ele. Isso mostra que o pecado é mais universal, ou seja, "desindividual", que o Bem, e a evidência de que este último é mais individualizado vem do fato de comportamentos morais serem frequentemente caracterizados por um "torne-se o que se é! Como um retorno ao self mais característico e genuíno" (Ibidem, p. 115). A ética kantiana, por outro lado, tem origem num tipo específico de valoração, a da moral como universal e do imoral como individual, colocando as qualidades positivas como unitárias e as negativas como diferenciadas. Simmel recorre a um ditado judeu para apontar a contradição desse tipo de moralidade. Segundo o dito, Deus teria criado inúmeras doenças, mas apenas uma saúde. Todavia, na realidade é a saúde que é individualizada, enquanto a doença é universal, voltada para a morte, a eliminadora de todas as diferenças. O mesmo ocorre com a dicotomia entre felicidade e sofrimento, felicidade universal e sofrimento individual. Entretanto, se desconsiderarmos as causas externas da felicidade, ela é fortemente subjetiva, diferente do que pregam os utilitaristas, enquanto o sofrimento possui fontes muito mais generalizáveis, ainda que nem sempre visivelmente palpáveis. "Ao contrário, a felicidade é na maior parte algo muito mais delicado, indefinível e dependente do favorecimento de combinações incomuns, que me parece em maior medida como algo especial, individual e, por assim dizer, acidental que a infelicidade" (Ibidem, p. 116).

Do que temos visto, percebe-se como a ideia de *ato* é central para a moralidade sob a análise simmeliana. Na moral kantiana, o ato moral está submetido a leis universais, que são iguais em todos os casos. Na visão do pensador berlinense, no entanto, o ato deve ser visto como partindo de uma existência contínua, nunca isolado, pois apenas quando o ato é retirado da corrente vital do indivíduo é que pode se tornar normativo, universal. Isso ocorreria em todos os princípios morais gerais, que, isolando o ato, não conseguem captá-lo desde o centro da vida individual. Nessas éticas tradicionais, a vida moral consiste numa sequência de atos com fronteiras definidas entre eles, legíveis conceitualmente, os quais, assim como a nossa percepção das coisas, foram retirados do fluxo contínuo indivisível e apresentados como unidades isoladas. O mesmo ocorre com o Dever abstrato, uma separação dos atos em universais, válidos para todos e em qualquer circunstância. "Mas assim que a forma da própria vida é reconhecida no Dever, tal descontinuidade é excluída; o fluxo do Dever acompanha [...] aquele da vida real, cuja firmeza não se refugia em conceitos precisamente recortados e rejeita a hierarquia lógica de tais conceitos" (Ibidem, p. 118). O ato moral individual, portanto, pulsa da vida inteira do sujeito e é dela que tira sua significância ética, este é o axioma fundamental da ética simmeliana. Uma "lei" moral deve vir desse desenrolar individual, somente assim se alcançaria verdadeira responsabilidade e objetividade éticas, para o sociólogo alemão.

Essa verdadeira objetividade presente na ética simmeliana é tão interessante quanto fugidia ao pensamento habitual. Para começar, ela é uma objetividade aumentada, ou seja, mais objetiva que aquela comumente pensada como tal, e isso justamente por ser individualizada. É uma objetividade autorreferente, representada pelo ideal de conduta pessoal desse ou daquele indivíduo em particular, daquela vida tomada *in toto*. Todavia, esses deveres da totalidade daquela vida em particular não são conceituáveis, "em sua totalidade ou em suas nuances só podem ser experienciados, não formulados" (Ibidem, p. 125). O caminho natural para uma crítica a esse pensamento é acusar nele um subjetivismo dos mais radicais. Afinal, se a fonte da ética e de sua objetividade é o próprio indivíduo, caímos no subjetivismo e no mau relativismo, pois o que é virtuoso em uma pessoa pode ser pecaminoso em outra. Simmel tem consciência disso, por isso escreve que não se pode utilizar conceitos externos para afirmar que um ato é virtuoso ou pecaminoso para um, mas não para outro. A própria ideia de objeto moral pode ser distinta em cada caso. Apenas os efeitos externos são comparáveis, são universais e objetivos no sentido comum. "Entretanto, precisamente pela latitude que demandei aqui na concepção e sentido de individualidade, pode-se justificadamente manter o conceito de 'universalidade' que prescreve a cada ato particular sua lei: todavia, essa não é a universalidade de todo homem, mas aquela desse indivíduo específico" (Ibidem, p. 127). Simmel chega a essa nova universalidade ao constatar que uma lei universal deve se aplicar a todos para valer como tal, inclusive a mim, se não, não é válida. Ele crê que isso não acontece na realidade, nem toda lei universal se aplica a cada indivíduo em particular. Portanto, a única lei universalmente válida para mim é aquela que cobre o indivíduo específico.

Essa lei universal individual não funciona da forma indutiva das leis científicas, isto é, por abstrações das qualidades visando o que é comum e repetível. Isso seria apenas a consequência de uma visão externa dos atos. "A universalidade do indivíduo não paira sobre suas ações como uma abstração, mas sob elas como uma raiz" (Ibidem, p. 127). O dualismo todo e parte é aí regido pelo todo. A unidade do indivíduo não se dá pela totalidade justaposta das partes, sob o risco de se conceber algo distinto dele mesmo. Cada ato moral ou imoral visto por essa justaposição, ou seja, desde fora, corresponde a uma atualidade do contínuo de uma vida inteira. Como havíamos apontado desde o segundo capítulo deste trabalho, cada parte contém em si toda a totalidade na visão simmeliana, não tendo sentido próprio isoladamente. Como vimos, o ato isolado se opõe à vida individual vista no todo, é o conceitual universal contra o vital-individual, é a ideia de "cometer um ato" em abstrato, das éticas racionalistas, diante *deste* ato por *esta* pessoa. O princípio por traz desse pensamento simmeliano é que "em todo comportamento humano *todo* o ser humano é produtivo" (Ibidem, p. 131), ou seja, nós nos

damos por inteiro em qualquer de nossas ações, pois representam, naquele momento, a culminação de toda uma vida. Nas éticas tradicionais, ao contrário, a pessoa é julgada pelo ato, não o ato julgado pela pessoa, ambos sofrendo uma separação radical que só existe em abstrato. O isolamento do ato e a criação de leis universais representam, portanto, a exclusão da pessoa pela criação de um ego transcendente, separado do ato.

Em cada momento da vida é a vida inteira que é dada, enquanto processo, cada particular expressa o todo da existência individual. "Eu sou *realmente e completamente* forte em um instante, fraco em outro; isto é, meu ser tem essa qualidade agora, independente de se teve outra em um tempo diferente" (Ibidem, p. 132). Não existe momento privilegiado para ser qualificado como verdadeira natureza dessa vida em particular, a não ser o momento atual. Até ideias de caráter ou temperamento inatos valem apenas se considerados mutáveis, provisórios. Isso é parte da compreensão relacional que vimos apontando em Simmel neste trabalho. Ela implica uma ideia de causalidade diferente da mecânica, considerando a realidade em toda sua extrema complexidade e pela influência mútua entre os elementos e entre eles e o todo, em cada momento. No caso da vida individual apresentada por Simmel, um elemento pode ter sido influenciado pelo todo enquanto tal, sem aparentar relação com outros elementos tomados em particular. Quando qualificamos uma pessoa como idiota, por exemplo, não fazemos nada além de uma sinédoque, tomando a parte pelo todo. A diferença entre os dois tipos de ética se nota em qualificações como essa. Quando consideramos uma pessoa corajosa, numa ética racionalista isso significa a atualização nesse indivíduo da ideia conceitual-universal de coragem; já numa ética vital-individual, o que ocorre é a realização do indivíduo enquanto corajoso. Ou seja, isso significa coragem não segundo uma lei universal, mas em relação a essa vida em particular enquanto fonte dos valores. "A ação individual é agora moralmente determinada pela pessoa inteira – não pela atual, mas pela obrigada, a qual é dada com a vida individual da mesma forma que a atual" (Ibidem, p. 139). Como numa obra de arte, a relação entre parte e todo na vida é diferente desse mesmo dualismo entre objetos inanimados. Naquela, cada parte é o que é porque as outras são o que são. Para a unidade dos dualismos, isso significa que um polo é conceitualmente apenas uma parte que forma um todo somente na união com o outro, o individualismo com o coletivismo, o absoluto com o relativo etc.

Como explicar mudanças radicais de vida, conversões no sentido literal da palavra, se a fonte da ética está no próprio indivíduo? Primeiramente, apenas quando considerado o ato como saído da personalidade inteira é que se pode pensar numa mudança de vida. É sempre uma mudança, por mais radical que seja, que mantém o núcleo pessoal, ou seja, mudando e continuando o mesmo. É esse núcleo que irá absorver as influências externas que podem

provocar essas mudanças de vida, influência esta que Simmel não nega de maneira alguma. Na sua ética, as ligações externas influenciam a vida em seu todo e o Dever individual se forma sob essas influências. O ponto da ética simmeliana não é tanto o centro individual como provedor de conteúdo moral, mas como agente último e definitivo. As influências externas têm de passar por essa vida em particular e dela saírem em atos ou secarem como sementes ao sol. "Ainda que eu possa deduzir o que eu tenho de fazer com precisão das relações materiais com as coisas e de leis que venham de fora de mim – em última instância ou primariamente *Eu* tenho de fazê-lo, isso pertence ao meu círculo de deveres e a minha imagem-vida [*Daseinsbild*] é mais ou menos valorosa por sua realização ou negligência" (Ibidem, p. 140). Todavia, essas influências externas não são capazes de tornar o Dever individual teleológico, apesar de parecer assim quando queremos obedecer externamente a um mandamento e a instituições que servimos. Nesses casos, somos como meios para esses fins através de nossos atos. Entretanto, para Simmel os atos não podem ser meios e algo demandado externamente não pode ser ético, sem a consequente separação abstrata desses atos e de suas raízes individuais. Parece, no entanto, que o pensador berlinense não leva em consideração a possibilidade desses atos demandados serem em si meios para atingir uma *Metanoia*, uma mudança radical de vida. Talvez seu foco em atingir a ética kantiana e as leis universais elimina, no fim das contas, a ideia de uma verdadeira fonte externa da moralidade. Para o pensador berlinense, as sanções racionais sociais só se tornam nosso dever pela incorporação na nossa *Daseinsbild* [imagem-vida].

Simmel parece tentar contornar o velho argumento contra uma ética universal, segundo o qual do fato de nem todos seguirem o mandamento, ele não é válido para todos. De um fato, a arbitrariedade da obediência, se tira um valor, a relatividade das normas éticas. Ele faz isso alterando a ideia de objetividade envolvida na ética, para não cair no subjetivismo que é a consequência desse velho argumento. Para Simmel (2010, p. 142), "o indivíduo não tem de ser subjetivo, nem o objetivo transindividual", criando assim o conceito central de "objetividade do individual". O Dever individual ideal é essa objetividade, que é muito distinta de uma consciência individual subjetiva ou de uma lei moral objetiva. Esse Dever ideal é o sujeito objetificado para o próprio indivíduo e para os outros sujeitos, é nossa verdadeira consciência que pesa quando nos afastamos desse ideal. Num exercício muito interessante para provar a diferença entre uma consciência subjetiva e esse Dever ideal, Simmel propõe o caso de um pacifista que se recusa ao alistamento para a guerra por conta dos seus princípios. Ainda que ele o faça com paz na consciência por seguir seus princípios, não há como não se abalar com a demanda pública para cumprir o dever ético de se alistar. O fato é que nossa vida intelectual

não surge no éter, ela está circundada por cultura e história. Por isso, o sociólogo alemão considera que essa obrigação de alistamento ainda é dever para o antimilitarista, apesar da condenação de sua consciência subjetiva.

> A individualidade que vive na forma do Dever não é algo a-histórico, não-material, ou consistindo no chamado caráter. Ela é muito mais determinada pelo, ou inclui como um elemento inelutável, que essa pessoa é (supomos) um cidadão de um Estado específico. Tudo que a circunda e que ela nunca experienciou, os mais fortes impulsos do seu temperamento junto com as mais efêmeras impressões – tudo isso forma a personalidade nessa vida que flui e disso tudo cresce, como uma realidade, um Dever (Ibidem, p. 143).

A partir dessas considerações, Simmel opera uma dissolução de conceitos para formar novas sínteses com polos à primeira vista completamente contraditórios. Nessa dissolução, ocorre também uma inversão daquilo que Alain Renaut propôs, como mostramos acima, numa separação entre subjetividade e individualidade em favor dessa última.

> A vida individual não é algo subjetivo, mas ao invés disso – sem de alguma forma perder sua limitação a esse indivíduo – é integralmente objetiva como um Dever ético. A falsa fusão entre individualidade e subjetividade tem de ser dissolvida, da mesma forma que entre universalidade e legalidade. Os conceitos se tornarão assim livres para formar uma nova síntese entre individualidade e legalidade (Ibidem, p. 143-144).

Assim, um individualismo no sentido estreito, que rejeita toda obrigação objetiva e se isola no puramente individual, como os individualismos quantitativos e qualitativos expostos neste capítulo, não obedece à verdadeira *lei individual*; esse sim cai na mera subjetividade. Reforçando, essa individualidade da lei individual não é a individualidade qualitativa, aquela da unicidade social, mas é uma individualidade que abarca todas, uma individualidade absoluta. "Nós estamos preocupados não com a unicidade, mas com ao verdadeiro caráter em cuja forma toda vida orgânica, e sobretudo toda vida psíquica, procede" (Ibidem, 147). Ele está para além do dualismo universal e individual, pois, enquanto unidade viva, é autorreferente, é a pessoa em sua totalidade, não aquilo que sobra dela, retirado o que há de comum com outros.

Essa individualidade, portanto, possui uma dupla incomparabilidade: a solidão da autoconsciência, inacessível aos outros, e o todo que tudo abarca e que em parte compartilha

com muitos, a parte que está nas camadas médias da personalidade. Mas tanto o centro quanto essa totalidade são incomparáveis e irrepetíveis, Até mesmo uma ética baseada no individualismo qualitativo, como a dos Românticos, por exemplo, na qual cada um deveria se comportar de uma forma única, há uma universalidade externa pressuposta, pois essa mesma norma supostamente individual é imposta em um nível abstrato, externamente ao indivíduo, distinta da lei individual simmeliana. A distinção deve ser feita, segundo nos escreve Simmel (2010, p. 148),

> não entre uniformidade ou universalidade e individualidade, no sentido de particularidade, mas ao invés disso entre conteúdo e individualidade, no sentido de vida. Pois toda questão é se a norma deve ser determinada por onde a ação se origina, pela vida, ou por onde a ação se direciona, por um ideal exterior à vida, pelo conteúdo.

O Dever como totalidade ultrapassa, assim, a objetividade comumente concebida, indo igualmente contra o subjetivismo e uma ideia de interesse próprio como *telos* utilitarista, pois aí o foco é no resultado possível da ação, enquanto a lei individual olha para a ação em si mesma, fluindo do todo da vida, independente do objetivo externo. "Ao invés do desolador pensamento nietzscheano – 'podes desejar que a sua ação recorra com frequência infinita?' – eu proponho: 'podes desejar que essa sua ação deva definir sua vida inteira?'" (Ibidem, p. 151). Como todo conceito relacional, o Dever que "determina" a ação moral é também modificado por essa mesma ação simultaneamente, não são fenômenos radicalmente separados ou estanques. Esse Dever individual ideal é gerado não pelos conteúdos da vida, mas pelo próprio processo vital.

Esse voo metafísico neste capítulo, dentro do estudo da especificidade do dualismo indivíduo e sociedade no pensamento simmeliano, é necessário, ademais, para introduzir o debate do próximo capítulo, que se centrará em um dualismo que também toca na sociologia e na metafísica, através desse dualismo entre indivíduo e sociedade e do dualismo absoluto e relativo, a saber, a dualidade sexual entre masculino e feminino. Esse é inclusive um ponto da sociologia de Simmel que é muito debatido hoje em dia, particularmente nas teorias feministas. Algumas críticas recaem sobre a ideia de que as mulheres para o pensador alemão seriam menos individuais que os homens, daí a importância de entender o que é o indivíduo para esse autor. Além disso, já no campo mais metafísico, a constatação dele de que na relação entre os sexos o homem toma o lugar do absoluto no conceito de humanidade, ao mesmo tempo que se conecta

à ideia de uma dominação masculina na sociedade, transmite um certo substancialismo, o que se liga à análise central dos dualismos neste trabalho. Entraremos nesse debate para ver se essas críticas procedem, o que nos auxiliará a definir melhor a natureza dos dualismos no pensamento simmeliano, além de poder avaliar melhor o alcance contemporâneo de suas análises, em um tema rico e polêmico.

6 O DUALISMO METAFÍSICO-SOCIOLÓGICO DOS SEXOS

> *Keine menschliche Beziehung ist derart folgenschwer wie die geschlechtliche. […] Und nichts prägt den Menschen entscheidender als sein Verhalten in dieser Sphäre*.
>
> Marianne Weber, "*Max Weber: Ein Lebensbild*"[19].

Simmel foi o clássico da sociologia que mais se preocupou com a "questão feminina". Entre 1890 e 1911 ele publicou quinze ensaios relacionados de alguma forma ao tema, pensando nas dinâmicas distintas e nas dimensões assimétricas na relação entre os sexos. Nos seus estudos sociológicos, como vimos, ele percebeu a relação do aumento e da horizontalização dos círculos sociais na modernidade com uma maior individualidade e liberdade. Mas, como as críticas aos seus estudos sobre as mulheres apontam, esse processo ocorreria apenas com os homens. No seu primeiro texto sobre o tema dos sexos, "Sobre a psicologia das mulheres", de 1890, Simmel desenvolve sua ideia da diferenciação entre o masculino e o feminino como um processo de uma unidade homogênea a uma unidade heterogênea, que seria de influência spenceriana, segundo Theresa Wobbe (2004). Nessa visão, o homem é o diferenciado e especializado enquanto a mulher é o sexo unificado e indiferenciado. Na vida social, essa divisão se reflete numa evolução a partir da divisão do trabalho: os homens se especializaram no mercado em diversas funções enquanto as mulheres permaneceram cuidando da casa, numa função comum a todas. Um processo paralelo a esse é o da dissociação e associação das mulheres. Da associação inicial entre desiguais, aquela doméstica com os homens, chega-se à solidariedade entre as mulheres pela diferença comum com os homens, a partir da modernização no século XIX.

Como vimos implicitamente nos estudos sobre os individualismos e sobre a tragédia da cultura, Simmel via na modernidade uma dupla tendência contraditória, entre uma generalidade, através da racionalização e da objetificação, e uma individualidade, pela acentuação das diferenças. A primeira leva à cultura objetiva, a segunda à cultura subjetiva. Essa dicotomia também tem reflexos na relação entre os sexos. "Enquanto cultura objetiva denota o complexo de produtos ideais e atualizados, cultura subjetiva designa a extensão pela qual os indivíduos podem integrar essa objetificação na sua órbita pessoal" (Ibidem, p. 63). A

[19] "Nenhum relacionamento humano é tão importante quanto a relação entre os sexos […] E nada molda uma pessoa de forma mais decisiva do que seu comportamento nessa esfera" (WEBER, 1950, p. 410).

tragédia da cultura, como vimos, significava um crescimento aritmético da cultura subjetiva diante de um crescimento geométrico da cultura objetiva, parafraseando Thomas Malthus. Na relação entre os sexos, a cultura objetiva seria predominantemente masculina, com o homem fragmentado em distintos papéis e círculos sociais, enquanto a mulher permaneceria majoritariamente indiferenciada. De acordo com Wobbe (2004), Simmel veria a mulher como uma potencial redutora dessa fragmentação do indivíduo masculino. Segundo uma interpretação desde Marianne Weber (2011), Simmel teria partido de uma diferenciação social de gênero para uma diferenciação ontológica problemática. Ele teria dado a entender que a individualização deveria ser restrita entre as mulheres em nome da sua função redentora. "Torna-se claro que para Simmel o indivíduo masculino e uma cultura masculina deve necessariamente tomar a posição central" (WOBBE, 2004, p. 65). Todavia, como veremos em seguida, essa necessidade da dominação masculina não fica assim tão clara nos escritos simmelianos, mas sim a forma da dominação em geral por um dos polos, na dialética do inconciliável. O problema será a consequente exclusão da mulher da cultura objetiva e até mesmo da noção objetiva de humanidade, a qual carrega um determinismo que não condiz com a dialética do inconciliável e o dualismo vitalista que vimos anteriormente.

O principal escrito simmeliano envolto na polêmica sobre o papel das mulheres na cultura é também estritamente ligado ao tema deste trabalho: "*Das relative und das Absolute im Geschlechterproblem*" [o relativo e o absoluto no problema dos sexos], publicado originalmente em 1911. Ele utiliza seu entendimento da relação dialética presente nos dualismos para analisar as diferenças sociais empíricas entre os homens e as mulheres, sob um fundamento de diferença radical entre ambos. A base que sustenta essa dialética é a observação de uma tendência humana geral de captar o sentido e o valor de um elemento na sua relação com outro. Nesse processo, um desses elementos sai da pura relatividade e se torna um absoluto, que irá governar a relação. Segundo Simmel, isso ocorre em todas as dicotomias, mas tem destaque especial na relação entre os sexos. "A relatividade fundamental na vida da nossa espécie está no relacionamento entre masculinidade e feminilidade; esse relacionamento também exibe o processo típico pelo qual um dos pares dos elementos relativos se torna absoluto" (SIMMEL, 1984, p. 102). As normas que regulam essa relação, portanto, não são neutras no sentido de uma pura objetividade governando a relação desde fora, são de natureza masculina. Em outras palavras, no dualismo sexual do modo que se apresenta empiricamente para nós, o masculino é o objetivo, é o "neutro".

As formas e pretensões das normas que regulam a relação são universalistas, mas sua formação histórica é masculina. Esse universal é, por isso, também masculino; o masculino é o

humano em geral. Na posição do absoluto, o masculino esquece sua condição, essencialmente não-problemática, mas o mesmo não acontece com o feminino. As posições de poder nesse tipo de relação se assemelham à do mestre e do escravo: o escravo nunca esquece sua posição. A mulher, por isso, nunca esquece que é mulher, "todo conteúdo da sua vida transpira nessa base" (Ibidem, p. 103). Essa situação não-problemática do homem, de aparecer como o neutro, o objetivo, se reflete numa tendência, baseada nesse domínio masculino, de transformar poder em direito e justificar objetivamente seu domínio. "Essas expressões da natureza masculina reivindicam significância normativa sob o fundamento de que elas exibem a verdade objetiva e a retitude que são igualmente validas para todos, masculino ou feminino" (Ibidem, p. 103). A natureza feminina, julgada por normas masculinas, se torna estranha, tanto endeusada quanto desprezada. Consequentemente, nas discussões sobre as relações entre os sexos, o sentido dado tradicionalmente ao feminino tem sido orientado para o homem, como menos ou mais que ele. O masculino é, assim, visto como modelo e o feminino como seu correlato oposto. "Não há ponto de referência do qual as mulheres podem ser valorizadas incondicionalmente" (Ibidem, p. 105).

A forma de diferenciação em geral, observada nos dualismos como temos visto, se dá pelo diferente complementar somado ao igual universal, são dois conjuntos abarcados por um maior. É daí, segundo Simmel, que se origina a tragédia dos relacionamentos: o homem deseja para si um ser individualizado, isto é, diferenciado, e ao mesmo tempo que forme uma unidade com ele. Ou seja, às mulheres é exigida uma síntese de diferença e igualdade. "Essa habilidade parece ser dada apenas àquelas mulheres que são dotadas do dom do gênio da feminilidade. É comparável à grande obra de arte, cujo efeito é produzido precisamente nessa dualidade" (Ibidem, p. 106). A constatação da dominação masculina no dualismo sexual é empiricamente observável, é ponto pacífico. Mas a questão que as evidências clamam é sobre a origem dessa dominação. Inclusive isso envolve o cerne da discussão deste trabalho, pois se poderia pensar que há duas substâncias essencialmente distintas, uma masculina e uma feminina, e que a primeira é, por natureza, superior à última. Simmel deixa a entender que a origem do dualismo é biológica ou mais precisamente, com suas palavras, "provavelmente fundamentado na base trans-histórica da diferença sexual" (Ibidem, p. 106). Sobre essa diferenciação biológica, origem do dualismo, se inicia o processo dialético que divide os polos em relativo e absoluto.

Essa diferença se reflete, primeiramente, em duas partes polarizadas e logicamente equivalentes, que serão logo regidas pelo polo dominante. Como o dominante já tem sua identidade definida pelo universal, o dominado tem de definir sua identidade ressaltando as diferenças. Uma expressão disso é que o relacionamento é mais importante para a mulher

porque a sexualidade nela é um modo de ser, enquanto para o homem a sexualidade é um modo de agir. Por essa razão, o feminino se manifestaria para a mulher como uma essência absoluta, independentemente da existência dos homens. A sexualidade masculina, ao contrário, está ligada intimamente à sua relação com a mulher. Ou seja, em relação à sexualidade propriamente dita, é o feminino que impera. A crença contrária, que o feminino é determinado apenas na sua relação com o homem, é ingênua e prejudica a compreensão do fenômeno. De acordo com Simmel, a gravidez é um grande exemplo da autonomia sexual da mulher, evidenciado pela primitiva não associação entre gestação e ato sexual e, portanto, a não participação do homem. "A mulher vive na mais profunda identidade de ser e ser-uma-mulher, na absolutez da sexualidade *imanentemente* definida, cuja essência característica não presume da relação com o outro sexo" (Ibidem, p. 107). Como a sexualidade masculina se atualiza apenas no relacionamento, é apenas para o homem um modo de existir entre outros. Por isso, essa mesma relação não tem importância vital para o homem. "Evidentemente a situação típica é essa: a satisfação do desejo sexual tende a livrar o homem do relacionamento e vincular a mulher a esse" (Ibidem, p. 107). É exterior à personalidade dele e interior à personalidade dela.

Para as mulheres, portanto, a sexualidade e o relacionamento são um absoluto. No entanto, a entrega nunca é completa, pois a mulher é *intrinsicamente* sexual, independente do relacionamento, elas possuem um "*self secreto*" próprio. Porque a sexualidade feminina lhe é intrínseca e se atualiza no relacionamento, se acreditou que sua natureza coincide com ele. O homem se excita facilmente porque a sexualidade corresponde a apenas uma parte do seu ser, isto é, atinge apenas a periferia de sua pessoa, não a personalidade inteira, como nos exemplos mostrados de processos de objetificação neste trabalho. Por isso, "a mulher é mais dependente do homem individual e o homem mais dependente das mulheres em geral" (Ibidem, p. 109).

> Com base nessa estrutura fundamental, se torna compreensível, por um lado, que um instinto psicológico sempre caracterizou a mulher como o ser sexual e, por outro lado, que as próprias mulheres frequentemente resistam a essa caracterização e sentem que ela é de alguma forma equivocada. Isso se dá porque nós geralmente entendemos um ser sexual – do ponto de vista masculino – como primariamente e fundamentalmente orientado para o outro sexo (Ibidem, p. 109).

Um exemplo disso é que as mulheres mais velhas perderiam a atratividade erótica, mas de forma alguma sua feminilidade. A relação entre mãe e filhos também não exaure o feminino,

pois ele é o que é em si, não através de uma heterogeneidade. Por essa razão, a mulher é mais autocentrada: "sua essência repousa sobre esse ponto central inextensivo, retirado de todas as ordens externas" (Ibidem, p. 111). Já o indivíduo masculino seria movido por dois impulsos: um puramente sensual, o desejo de absorver e dominar, e um espiritual, para a transcendência. A mulher seria autocontida, gravita em torno do seu próprio centro.

> Na medida em que a mulher se encontra além de ambas essas tendências – as quais são de fato excêntricas, aquela do desejo sensual e da forma transcendente – ela pode até ser descrita como o "ser humano" autêntico, como o ser que está situado no humano no sentido mais incondicional. O homem, por outro lado, permanece "meio animal, meio anjo" (Ibidem, p. 111-112).

O masculino possui também uma dupla relação com as coisas: uma forma objetiva (um certo realismo naturalista) e uma energia subjetiva para moldar o mundo. O fruto disso é a objetificação do sujeito, pois essa relação de conhecimento e criação desloca a existência masculina dela mesma, um deslocamento centrífugo, contrário ao que ocorre com o feminino. "A forma de existência dela [da mulher] não concerne àquela diferenciação específica de sujeito e objeto que readquire sua síntese apenas na forma específica de conhecimento e produção" (Ibidem, p. 113). A feminilidade não é designada apenas pela relação, portanto, mas constitui seu ser a princípio, num absoluto que transcende a oposição sexual. O homem separa de antemão a realidade em dualismos, como o subjetivo e objetivo, fragmentando a unidade da vida. Isso parte da "relação entre feitos finitos e desafios infinitos" (Ibidem, p. 114), entre o *self* que quer transcender-se e o mundo que oferece resistência, como mostrado no processo de mais-vida e mais-que-vida. Para o feminino a "vida é vivida e experienciada como um valor que se assenta em si" (Ibidem, 115), por isso sua tragédia é de outra natureza, externa. Até afirmar que para as mulheres a vida é um fim em si mesmo é problemático, pois a "categoria de fins e meios, a qual é profundamente enraizada na natureza masculina, simplesmente não se aplica no mesmo nível de profundidade à natureza feminina" (Ibidem, p. 115).

Para Simmel, o *pathos* (poderíamos dizer a condição) feminino é o de serem seres tratados como meros instrumentos. Não é trágico no sentido estrito mencionado na "tragédia da cultura", pois a tragédia requer uma atitude original interna à pessoa, não pode ser puramente externa. O homem justapõe e se opõe às ideias; para a mulher, existencial e ideal são uma única coisa, ser e dever não se afastam. "Como essa justaposição e oposição representam a única forma pela

qual o homem concebe e experiencia uma ideia, parece a ele como se as mulheres fossem 'incapazes de terem quaisquer ideias' (Goethe)" (Ibidem, p. 116). A mulher está sempre em casa consigo mesma, o lar do homem está para além dele. Por isso é naturalmente mais solitário e entediado. Afirmações depreciativas às mulheres viriam dessas diferenças bio-ontológicas, segundo Simmel, como aquela do filósofo e célebre misógino Arthur Schopenhauer, segundo a qual as mulheres são seres de cabelos longos e ideias curtas ou são como crianças crescidas. Isso seria fruto tanto de supostas semelhanças físicas quanto psíquicas entre mulheres e crianças, como a disposição perante a vida enquanto "vida em si". Para as mulheres a vida teria um sentido tão homogêneo que processo e forma não se distinguem para elas. Talvez por isso sua "deficiência lógica" (Ibidem, p. 117). As exigências da lógica separam a ideia e a realidade. "É por isso que o esforço masculino de unificar existência e ideia nas mais diversas áreas substantivas é frequentemente ininteligível para a mulher. Em vários casos, ela possui diretamente o que para o homem é resultado de abstração: em outras palavras, um resultado da reconstituição daquilo que foi anteriormente dividido" (Ibidem, p. 118). Essa espécie de "instinto feminino" que o pensador berlinense atribui às mulheres se assemelha à intuição bergsoniana, que vimos no capítulo terceiro, que capta a realidade em sua imediatez, antes das separações analíticas.

Essa unidade entre vida e ideia é algo que há em comum entre os gênios e a mulher. Ambos têm uma relação a princípio imediata com as coisas. Disso também decorre o papel secundário que as evidências, as provas, têm no tratamento feminino da realidade, segundo Simmel. Toda prova é indireta, se refere apenas em última instância a fundamentos. O instinto feminino vai direto aos princípios. A partir dessas características, o pensador berlinense oferece uma definição metafísica do feminino e sua apreensão do mundo: "A significância puramente imanente da sua estrutura subjetiva, a qual não se estende para além dos limites da psique, possui, como tal e imediatamente, uma conexão ou união metafísica com a existência em geral, com algo que somos obrigados a chamar o fundamento das coisas" (Ibidem, p. 120). Para o masculino, por outro lado, a verdade é transcendente, está justaposta a ele, não nele mesmo. A mulher, por sua vez, está situada nas coisas mesmas, não precisa de lógica ou método para acessá-las. É a transcendência na imanência típica da *Lebensphilosophie*. Essa diferença ontológica entre os sexos fica ainda mais evidente na ética. Na busca pela "bela alma", sem o conflito entre impulso natural e imperativo externo, o masculino é trans-dualista, cuja síntese se dá no termo, e o feminino é pré-dualista, com essa união desde o princípio. "Nas profundezas da sua submersão em si mesmas, as mulheres estão unidas à base mesma da vida" (Ibidem, p. 122).

No entanto, fatores psicológicos e históricos empurram frequentemente o dualismo sintético masculino também para as mulheres, mas ainda assim é mais observado nelas uma unidade subjetiva, além delas serem mais conscientes dessa unidade que os homens. O que a ética dualista aponta como a inferioridade da mulher seria evidência dessa unidade da existência e da norma entre elas; daí a suposta ingenuidade e conscienciosidade delas. Nesse contexto, a moralidade torna-se mais segura subjetivamente, mas mais perigosa objetivamente para as mulheres. Protege a mulher individual, que segue sua intuição, mas prejudica as mulheres em geral por confrontá-las com a ética objetiva. Apesar de algumas associações fazerem parecer que ele diminui as mulheres, Simmel defende fortemente haver uma existência feminina própria, contra os que fazem dessa simplesmente dependente da masculina. Todavia, vale salientar que a fonte das afirmações sobre a natureza feminina e a natureza masculina feitas por Simmel é uma certa "concordância universal" mencionada por ele, um senso comum. Ao mesmo tempo, ele pretende mostrar a natureza masculina do mundo objetivo, justaposto, teórico e normativo, o absoluto que engloba a relação. Não há nesse dualismo uma hierarquia, um melhor e um pior, mas duas perspectivas distintas sobre a realidade. Os dois sexos apreendem o mesmo conteúdo em formas distintas; possuem um *a priori* diferente para cada síntese. O problema da dialética dos sexos está no campo do objetivo, associado ao masculino, que faz das características femininas excêntricas por não se encaixarem na própria ideia de humanidade objetiva.

O que torna a relação problemática para as mulheres é que o domínio masculino faz com que as características do humano em geral sejam estabelecidas a partir das diferenças com o especificamente feminino e, consequentemente, o feminino não seja considerado o padrão de comportamento humano. O masculino em geral é mais difícil de definir, por sua sobreposição com o humano em geral. Por isso as características pessoais de um indivíduo masculino são tomadas muito mais como individuais, peculiaridades do indivíduo somadas às generalizações humanas. Já a natureza feminina é mais fácil definir por aquilo que é específico das mulheres em geral diante desse humano em geral, por aquilo que não é o padrão. Por outro lado, por essa mesma razão, definir o *indivíduo* feminino é mais difícil, como consequência da predominância da coloração masculina na conceituação linguística, que não consegue expressar essas peculiaridades sem colocá-las na generalização do diferente, e por ser o indivíduo feminino, ao mesmo tempo, mulher e ser humano, uma dupla generalização. Em outras palavras, é mais difícil definir a mulher individualmente justamente porque é mais fácil definir o gênero feminino. Por esse conceito geral ser definido com tanta especificidade, a partir do que não é masculino, a individualização é incorporada a essa definição, tornando estreito o espaço para a

mulher singular. Por conta disso, segundo a análise de Simmel, a mulher individual quase coincide com o gênero. Como o masculino se tornou o humano em geral, sobrou mais espaço para o homem e sua individualidade. “Da relatividade ou interdefinibilidade pela qual a natureza masculina e feminina é exibida, a natureza masculina se arroga a categoria do absoluto, e, portanto, domina completamente a relatividade da qual também é parte” (Ibidem, p. 127).

A moralidade, definida por Simmel como forma da vida da esfera social, parece fluir dos instintos na natureza feminina. “Ela ‘aspira a moralidade’, o que frequentemente é um obstáculo à mobilidade do masculino” (Ibidem, p. 126). Nesse sentido, a moralidade na mulher seria menos coercitiva à sua liberdade. Isso possui ecos com a lei individual da ética simmeliana da qual tratamos no capítulo anterior. Na ética, para Simmel (Ibidem, p. 126), “liberdade significa que a lei da nossa conduta é a expressão da nossa natureza”. Toda dicotomia, toda relação dualista, transcende em uma existência autônoma e absoluta que contém os dois polos. No dualismo dos sexos, o feminino vive diretamente dessa fonte; o masculino a vive apenas “objetivamente”, como algo externo a si. Lembrando os processos da vida no sociólogo alemão, ele afirma que o homem é “mais-que-masculino” por essa objetividade, na qual repousa sua independência da relação entre os sexos. Já a mulher é “mais-que-feminino” por representar “o fundamento universal que compreende os sexos substancialmente ou geneticamente. É porque ela é a mãe” (Ibidem, p. 127-128). A maternidade é a expressão primária e imediata do feminino. O feminino como absoluto na geração de vida é a base do masculino e do feminino enquanto relativos nessa esfera. Na leitura simmeliana feita por Marianne Weber (2011, p. 134), “ele é um absoluto enquanto portador da ideia, ela é um absoluto como portadora do ser, tanto masculino como do feminino”

Isso se liga a um pressuposto metafísico difícil de provar, mas presente em toda a história do pensamento, segundo o autor alemão: a experiência mística de união com o cosmo, que se associa com a tradicional analogia do feminino e do masculino com o dualismo entre natureza e cultura. “No que concerne a sua natureza mais autêntica, a mulher vive com base no seu próprio fundamento mais que o homem – na medida em que sua natureza não é desviada pelas violações e deslocamentos da história e pelas influências que a afetam como resultado do *relacionamento* entre os sexos” (SIMMEL, 1984, p. 129). Por conta disso, o homem experiencia a mulher como um ser mais completo do que ele. Simmel compara a mulher a uma obra de arte diante do caos do mundo: ambos representam uma unidade no fragmentário. “Apesar de ser uma parte da totalidade do cosmos, a obra de arte existe como uma contraparte para o cosmo em virtude da sua completude autocontida” (Ibidem, p. 130). Daí vem o simbolismo cósmico que a mulher tem no decurso da história: “Apesar de todo o escárnio e maltrato das mulheres,

o sentimento que elas são ainda algo mais que meras mulheres se desencadeou por toda a história da cultura, dos tempos primitivos em diante: isto é, outra coisa que seres que existem meramente nas suas relações com os homens" (Ibidem, 130). Essa ideia das mulheres como possuidoras de relações especiais com o cosmos se manifestou nas representações de feiticeiras, bruxas e profetizas. Sua natureza é vista como tendo proximidade especial com o que quer que se considere o fundamento das coisas. "O sentido especial no qual a mulher é absoluta a submerge na unidade da existência. O caráter absoluto do homem, por outro lado, afasta-o da existência na direção da ideia" (Ibidem, p. 130).

Ambos representam uma união estática da realidade dinâmica, através dos dualismos no caso masculino, e como sua própria substância no feminino.

> Portanto, pode-se dizer que, quanto mais completamente e profundamente uma mulher é feminina nesse sentido absoluto, menos ela é uma mulher no sentido relativo, com referência ao seu relacionamento diferencial para com o homem. O mesmo relacionamento, o qual pode ser apenas expresso como um paradoxo, vale para o homem. Suponha que seja sua característica especificamente masculina construir o mundo do objetivo e do normativo acima do que pode ser chamado de vida unilinear e subjetiva, um mundo da perspectiva segundo a qual toda a dicotomia masculino-feminino é algo que seja, em princípio, arbitrário. Nesse caso, ele é menos um homem no sentido dessa relatividade sexual quanto mais ele é um homem no sentido daquela realização distintivamente masculina cuja meta é o absoluto (Ibidem, p. 131).

Cada polo da relação entre os sexos representa, portanto, dois sentidos de generalidade: o masculino como o abstrato, fora de si e do fluxo da vida na direção de uma objetividade neutra; e o feminino como a unidade anterior ao fenômeno individual, uma generalidade que poderíamos chamar de vitalista, por ser uma transcendência na imanência, análoga àquela da lei individual.

A polêmica com esse escrito simmeliano se inicia já pouco após sua publicação e através de duas mulheres muito próximas ao pensador berlinense. Marianne Weber, sua amiga e esposa do seu amigo e colega Max Weber, discutiu a obra de Simmel em público. Simmel teria desmerecido a crítica, segundo Theresa Wobbe (2004), alegando que ela se baseava em diferentes pontos de vista. Gertrud Simmel, esposa do sociólogo alemão, também expressou discordâncias com o pensamento do marido sobre as mulheres. "O que os homens falam de nós, [...] incluindo Georg" (apud WOBBE, 2004, p. 54), afastaria as mulheres do conjunto dos seres

humanos através da ideia de uma feminilidade exagerada, superdeterminada por uma orientação masculina. Vimos, no entanto, que o pensador berlinense tem uma preocupação em não cair nos mesmos equívocos dos poucos estudos desse início da sociologia sobre a "questão feminina", que giravam em torno de pensar o feminino apenas em referência ao masculino e, portanto, como uma humanidade diminuída. Para Simmel, ademais, o movimento feminista era uma evidência da mudança na relação entre os sexos. "Com seus conceitos de diferenciação social e diferenciação de gênero, ele estava propondo um conceito sociológico de homem e mulher que diferia do biológico" (WOBBE, 2004, p. 55), mas que foi contaminado por sua metafísica da diferenciação radical entre os sexos, pré-social.

Assim como Simmel, Marianne Weber estudou a interrelação entre modos de individuação do que entendemos hoje por gênero, de diferenciação social e de diferenciação de gênero. Segundo Wobbe (2004), o surgimento da sociologia como disciplina tem uma correlação com o ingresso das mulheres na academia[20]. Tanto um como o outro se encaixam na descrição do "estrangeiro" de Simmel, "Como recém-chegados, eles buscaram tornar-se parte da comunidade científica; como estrangeiros, eles desenvolveram perspectivas distintas sobre a ordem social" (Ibidem, p. 57). Marianne Weber publicou um estudo sociológico intitulado "Esposa e mãe no curso da codificação cambiante", em 1907, analisando a mudança no papel da mulher refletido nas mudanças de legislação. Segundo ela, a erosão da divisão hierárquica representou uma perda de função social para a mulher. Como cuidadora do lar e da família, seu papel era já pré-definido. "Weber descreveu o problema chave das mulheres na modernidade como o de descobrir alternativas funcionais à posição social anterior das mulheres sem forçá-las ao mesmo processo de racionalização ao qual os homens estão sujeitos" (Ibidem, p. 60). A "nova mulher" da modernidade pensada por ela se particulariza, assim, pela autodeterminação. A disputa de Weber com Simmel envolveu uma possível divisão da espécie humana em duas, segundo sua interpretação do pensamento do sociólogo alemão. Segundo essa leitura weberiana, ou haveria diferenças incompatíveis e, assim, a igualdade entre os sexos seria impossível, ou ambos são seres humanos e, dessa forma, comparáveis e possibilitando a igualdade. Assim, se seguimos o pensamento de Simmel às suas últimas consequências, a mulher não possuiria individualidade própria e nem transcendência potencial com o mundo

[20] Vale mencionar que a socióloga Viola Klein (1971), aluna de Karl Manheim e outra precursora dos estudos de gênero nas ciências sociais, também percebeu essas semelhanças entre o surgimento da sociologia enquanto ciência autônoma e do ingresso das mulheres na academia. Klein também, como Simmel e Weber, pensou o status das mulheres numa modernidade essencialmente masculina.

objetivo, de caráter masculino. A mulher seria, portanto, incapaz de competir dentro das normas masculinas, tornando-se um ser humano de segunda classe.

O texto no qual Marianne Weber analisa e critica os estudos simmelianos sobre a relação entre os sexos é o "A mulher e a cultura objetiva", de 1913. Nele ela resume as concepções filosóficas dessa relação entre aquelas que focam nos atributos semelhantes entre o masculino e o feminino e as que colocam a ênfase nas diferenças dessa dualidade. Ela observa como a essência do masculino desperta pouco interesse, justamente por sua natureza "não-problemática", como vimos com Simmel, fruto da identidade entre o ser humano e o homem. Entre os homens, portanto, há um foco muito menor na totalidade generalizada do masculino e uma atenção maior aos aspectos individuais de cada um. O que preocupa fundamentalmente Weber são as consequências éticas e normativas dessas determinações metafísicas. Se a ênfase é na semelhança entre homem e mulher e, portanto, na humanidade em geral, o ideal de ambos está em atingir o máximo possível esse ideal. Como ele é essencialmente masculino, restaria às mulheres se masculinizarem se desejarem prosperar nessa cultura. Quando a atenção é dada às diferenças, o dever da mulher é aproximar-se mais do ideal propriamente feminino. Esse ideal é composto pelo que sobra do conjunto da humanidade e do masculino, não da sua interseção com o feminino. A questão para a pensadora alemã se resume a esta: ou a mulher foca nas particularidades e, assim, deve buscar um modo totalmente distinto de ser no mundo, abrindo mão do suprassexual; ou adota o comum a todos e acessa o suprassexual, essencialmente masculino, no qual estará sempre em desvantagem. Ou seja, a mulher deve ser especificamente feminina ou um segundo sexo.

O pensamento que analisa o feminino em referência ao universal masculino é antigo e o mais difundido. Weber (2011) o enxerga desde Platão, que já via a mulher como igual, mas em um menor grau do ideal que o homem. De acordo com esse tipo de pensamento, a mulher deveria se livrar do especificamente feminino para poder galgar as mesmas posições que os homens. No lado daqueles pensadores que veem a unicidade do feminino, Simmel é figura de destaque, para a autora. Como vimos, ele percebe a natureza masculina da ideia de humanidade universal e vê no feminino um complemento no dualismo, não uma negação. O problema para Weber é que das agudas observações empíricas psicológicas, ele extrai uma metafísica com ares deterministas. Apesar disso, ela ressalta a preocupação constante de Simmel em evitar cair em essencialismos, mas acredita que ele acaba cedendo à ideia de uma essência feminina radicalmente separada da masculina a partir de sua caracterização metafísica dos sexos. "Já ao unir certar qualidades empíricas no propriamente 'essencial' se mistura o conhecimento normativo entre o empírico: o percebido como 'essência' é ao mesmo tempo sempre um dever"

(WEBER, 2011, p. 131). Afinal, se existe um ser feminino, uma demanda é posta sobre as mulheres por adotá-lo, rejeitá-lo ou assumir um meio-termo entre o masculino e o feminino.

Um conceito caro a Marianne Weber é o de autonomia. Ela acredita que o estudo de Simmel sobre o dualismo sexual, apesar de representar avanços, acaba recaindo na visão feminina a partir do masculino, colocando a autonomia metafísica da mulher por sua diferença do homem. Essa essência feminina faria da mulher autocentrada, representando um ideal de unidade, cujo *ethos* é simplesmente ser. O masculino, ao invés da unidade, forma dualismos, tendo sua ética sempre posta num devir, na criação objetiva. Ainda que no pensador berlinense a autonomia feminina tenha alterado seu *locus* do suprassexual, o universal masculino, para a diferença radical, ela enxerga nele um preenchimento do campo de liberdade feminino num dever composto pelas qualidades mais afastadas do propriamente masculino. O dever estaria, assim, estritamente ligado ao ser da mulher, por isso basta seguir seus instintos para cumpri-lo, deixando aos homens o papel de criadores do mundo objetivo. Weber (2011) lê em Simmel não apenas essa dispensa das mulheres da criação objetiva, mas até mesmo uma recomendação para tal, caso contrário deixariam de cumprir os papéis propriamente femininos. Com o "princípio masculino" como o criador, a abertura para as mulheres do papel de criadoras está na assunção das qualidades masculinas, criando uma espécie de "terceiro sexo", formas mistas. "As mulheres 'propriamente ditas' têm de se abster da participação criativa na cultura objetiva, porque tal participação não se adequa a seu ser e sua determinação" (WEBER, 2011, p. 137). Aí está o ponto principal de discórdia entre Simmel e Marianne Weber: o conflito entre o feminino e a cultura objetiva, consequência lógica da metafísica dos sexos simmeliana.

6.1 A TRAGÉDIA FEMININA DA CULTURA

Enquanto o ensaio sobre o absoluto e o relativo na questão dos sexos tratava fundamentalmente dessa relação metafísica entre o feminino e o masculino, o texto "Cultura Feminina" da mesma época lidou com as consequências sociológicas dessa ontologia. Ele é quase uma versão da tragédia da cultura para as mulheres. Como vimos, a cultura objetiva não é neutra, mas é dominada por qualidades essencialmente masculinas, o que aliena particularmente as mulheres da produção cultural. A grande questão de Simmel aí é sobre a possibilidade real do movimento feminino contribuir para essa cultura objetiva. Quando

estudamos a “tragédia”, vimos como a cultura é uma forma sintética, que une o objetivo e o subjetivo através do papel do aperfeiçoamento individual pelo espírito objetivo. O subjetivo, criador original da cultura, passa a adquirir valores objetivo dessa mesma cultura. O propósito é o enriquecimento intelectual dos indivíduos o que se dá, paradoxalmente, apenas através da autonomização dos valores objetivos, ou seja, da independência dos seus produtos culturais. Somente se afastando dos sujeitos pode o objetivo ganhar força e contribuir para a formação desses. O problema da tragédia da cultura “masculina” já era, portanto, como resguardar a cultura subjetiva do crescimento desproporcional da cultura objetiva. Em outras palavras, “em qual grau, tanto extensivamente quanto intensivamente, os indivíduos têm parte nos conteúdos da cultura objetiva” (SIMMEL, 1984, p. 65).

Assim, na modernidade, cultura objetiva e cultura subjetiva se tornaram conceitos independentes. Isso causou uma exclusão das massas na participação na cultura objetiva. Em detrimento de uma participação qualitativa, há uma ênfase no aspecto quantitativo da participação na cultura pelas massas. A cultura objetiva na modernidade atinge a muitos, mas tem de ceder profundidade para garantir essa disseminação e homogeneidade. Simultaneamente a essa recepção passiva da cultura, Simmel observa uma possibilidade de incremento da cultura subjetiva em um nível primitivo. Àqueles dedicados à produção cultural com vistas ao incremento da cultura objetiva, todavia, importa menos essa quantidade, essa frequência, do que o valor “atemporal” da criação. São esses que contribuem ativamente para o desenvolvimento da cultura objetiva. Essa relação entre a reprodução passiva da cultura objetiva e a participação ativa na sua criação é um dilema que enfrentaria o moderno movimento das mulheres, que inicialmente se restringia à cultura subjetiva, segundo o pensador berlinense. “Na medida em que as mulheres se propuseram a mover-se para as formas de vida e realizações dos homens, a questão para elas concernia sua participação pessoal em bens culturais que já existiam e para os quais lhes fora simplesmente negado o acesso” (Ibidem, p. 66).

O início dessa inclusão feminina na cultura moderna consistia em esforços individualizados que não transcendiam do pessoal na direção da criação de novos valores objetivos. No tempo em que Simmel escrevia, uma das questões em voga era sobre a possibilidade do surgimento da criação ao invés da mera reprodução cultural através do movimento das mulheres, ou seja, “as relações fundamentais da natureza feminina com a cultura objetiva” (Ibidem, p. 67). Como vimos, de acordo com Simmel a cultura humana não é assexuada, não está para além da relação entre os sexos, cabendo ao masculino o lugar do humano em geral e ao feminino uma forma de vivência particular, independente. Para o sociólogo alemão, nessa discussão da possibilidade do acesso criativo feminino à cultura

objetiva importa pouco se sua origem está na natureza dos sexos ou se é consequência da dominação do homem. Ele trabalha com o fato dado de que a associação do homem com o humano faz com que performances deficientes na cultura sejam consideradas femininas e o sucesso até mesmo de mulheres seja louvado como viril. É como se a atividade cultural ativasse qualidades especificamente masculinas. Ele dá como exemplo dessa natureza masculina da cultura tida como neutra o recurso à lei como ferramenta de regulação social, em contraste com uma antipatia feminina pelas normas legais. Todavia, essa antipatia "é apenas contra a lei *masculina*, que é a única que temos, e por isso nos parece ser a lei propriamente dita" (Ibidem, p. 68).

O senso feminino de justiça criaria uma legislação diferente, pois é esse senso que define os propósitos das leis e, consequentemente, produz suas próprias leis. Como o masculino é considerado como o objetivo, uma legislação baseada no senso de justiça feminino seria considerada por nossa sociedade como subjetivo. As causas desse caráter masculino da cultura e sua aparência de neutralidade são para o pensador berlinense uma configuração de razões históricas e psicológicas. As causas psicológicas estão ligadas à metafísica dos sexos exposta anteriormente e as causas históricas são parte do processo de independência da cultura objetiva frente à subjetiva, aquela tomada como cultura em geral. Essa tragédia da cultura afasta progressivamente a cultura objetiva da cultura subjetiva, perdendo a razão de ser original da cultura, que era o aperfeiçoamento pessoal, em favor do desenvolvimento dos objetos. Daí surge uma nova relação das partes com o todo na especialização, distanciando a criatura da criação. Um exemplo de um todo homogêneo não reconstruível pela soma das partes é a obra de arte, muito distante da alienação do trabalho causada pela objetificação da cultura e pela especialização, conceitos intercambiáveis. "Como toda a história demonstra, é óbvio que a divisão do trabalho é incomparavelmente mais congruente com a natureza masculina que com a feminina" (Ibidem, p. 70).

As atividades mais afins às mulheres, como as domésticas, são mais diversificadas e menos especializadas. O homem experiencia essas atividades como mais distanciadas de sua personalidade, ou seja, de forma objetiva, independente da intensidade de sua dedicação. As mulheres, ao contrário, pela uniformidade e autocentralidade de sua natureza psíquica, não conseguem isolar um ataque localizado em uma parte de um ataque à sua personalidade inteira, por isso se ofenderiam com mais facilidade, segundo Simmel. "Isso é porque elas têm uma natureza mais integral, na qual a parte não se diferenciou do todo e tomou uma vida autônoma" (Ibidem, p. 70). Isso se manifesta na virtude da fidelidade. Nela, o elemento é indissolúvel da totalidade, ou seja, o casal forma um todo e a traição atinge a união inteira. Por isso também as

mulheres são mais constantes que os homens. O homem, por sua vez, conseguiria separar o centro da periferia, tanto de sua própria personalidade como das outras pessoas e das coisas, o que favorece a infidelidade, pois cada circunstância da vida tem certa independência do todo para ele. Por isso trai sem que isso abale a união que tem com a mulher. “Da perspectiva da lógica da psicologia, diferenciação e objetividade são a antítese da fidelidade” (Ibidem, p. 71). Também por isso, uma cultura objetiva e especializada aliena a natureza constante da mulher.

Isso não significa uma deficiência, mas uma incongruência, pois a mulher se vê em volta de um círculo vicioso, no qual o masculino determina a relação, tanto o masculino relativo quanto o feminino relativo. É daí que vem a proposta inovadora de Simmel, como apontada por Marianne Weber, a independência do feminino frente ao masculino. Segundo ele (Ibidem, p. 76), “apenas um dualismo complementar radical pode nos ajudar aqui [...]: duas totalidades existenciais, cada uma estruturada de acordo com uma regra completamente autônoma”. A ilusão da neutralidade da cultura, que faz da mulher o segundo sexo, baseia-se em relações históricas de poder. Como vimos na metafísica dos sexos, o dualismo é essencial, o cambiável é qual dos polos rege a dialética, sendo a causa eficiente as configurações sócio-históricas, o que cria problemas para o caráter relacional da teoria simmeliana, como exposto por Marianne Weber. O que contribui para a exclusão da mulher da objetividade é uma confusão entre o sentido histórico de objetivo, que nos chega como o masculino, e o sentido trans-histórico de objetivo, aquilo que está para além das subjetividades e das individualidades. Quando se adota o sentido trans-histórico para a objetividade histórica, o feminino aparece como desvalorizado. O que parece defeito é, na visão de Simmel, qualidade positiva da natureza feminina, a saber, a integralidade da sua personalidade, a união pré-dualista entre todo e parte, entre centro e periferia.

Essa afirmação dos méritos próprios do feminino serve para dissipar a ideia da mulher como inferior ao homem. No entanto, permanece o fato de que a cultura objetiva moderna é masculina e sob essa dominação o feminino encontra barreiras a princípio intransponíveis. O sucesso de mulheres na cultura masculina consistiria majoritariamente nas artes reprodutivas, como nas artes cênicas e na música, segundo Simmel. Essas artes reproduzem um padrão já existente. O sociólogo alemão enxerga esse perfil reprodutor relegado à mulher no seu sucesso na ciência enquanto coletora de dados, ou como professora. O sucesso feminino na cultura objetiva consistiria, portanto, em trabalhar com o que lhe é fornecido e com a transmissão de conhecimento.

> Dentro dos limites da cultura existente até o momento, a mulher é mais bem sucedida na medida em que o material do seu trabalho já incorporou em si o espírito dessa cultura – isto é, o espírito masculino. Ela falha na medida em que um ato de produção original é demandado: em outras palavras, um ato que requer que ela empenhe suas energias originais, as quais são a priori bem diferentemente dispostas, exclusivamente para as formas que são requeridas pela cultura objetiva – e portanto, masculina (Ibidem, p. 78).

Outra dificuldade encontrada pelas mulheres tem a ver com as exigências da cultura objetiva de conformação com o ritmo propriamente masculino. Isso se conecta com o problema da criação para definir o papel secundário que a mulher acaba tendo nessa cultura. Para que elas se acomodem à cultura objetiva é esperado que realizem aquilo que os homens não conseguem, criando toda uma esfera de atividades especificamente femininas. Quando elas entraram em competição com os homens no mercado de trabalho, após a revolução industrial, como mão de obra mais barata, houve uma diminuição da média salarial nas fábricas inglesas, nos conta Simmel. A solução imposta foi a igualdade salarial, em favor deles, visando eliminar a competição por emprego. O resultado foi um monopólio feminino nas funções que se conformavam às suas habilidades e um monopólio masculino sob o mesmo princípio, reforçando a divisão sexual do trabalho. Em tais funções que mais se adequam ao feminino, as mulheres poderiam de fato contribuir para a cultura objetiva, segundo o pensador alemão. Simmel cita o exemplo da medicina, que teria aspectos seus desenvolvidos por características femininas, como no caso do diagnóstico e da terapia, especialidades que dependem de simpatia[21] com o paciente. "A conclusão, portanto, segue que, em relação às mulheres, a médica feminina irá frequentemente produzir um diagnóstico mais adequado e terá o sentido mais sutilmente refinado do tratamento correto do caso individual" (Ibidem, p. 81).

As principais contribuições da mulher à cultura objetiva se dão, portanto, através desse conhecimento privilegiado pela simpatia. É um modo diferente de conhecer, que vem de um modo distinto de existência. De forma semelhante à dualidade inteligência e intuição em Bergson, o masculino e o feminino seriam modos complementares de conhecimento, não há hierarquia entre eles. O problema, novamente, está na associação do masculino com o propriamente humano. Um exemplo relevante dessa colaboração do feminino é o que Simmel

[21] Apesar da tradução em inglês usar o termo "*empathy*", acredito que "simpatia" ou "simpatizar" traduza mais adequadamente *nachfühlen*, inclusive enquanto conceito filosófico presente no vitalismo bergsoniano como uma capacidade de reviver em si a ação ou o sentimento do outro, um modo especial de conhecimento imediato. Em Bergson, a simpatia está estreitamente relacionada ao seu método intuitivo, como vimos no capítulo terceiro.

chama da contribuição contra o "realismo histórico", a ideia de que os fatos históricos devem ser descritos da forma que nos aparecem, sem analisar as motivações por trás dos personagens e do historiador, desconsiderando a psicologia dos sujeitos históricos. Como vimos no terceiro capítulo, isso está diretamente relacionado ao método *Verstehen* da forma proposta por Simmel, que ressalta a dependência entre imagem histórica e estrutura espiritual do historiador, uma síntese dos fatos históricos por uma imaginação intuitiva. A capacidade feminina de simpatizar com o outro forma entre o sujeito e o objeto uma síntese de identidade e diferença que ajuda a interpretar as ações humanas.

> Até onde compreensão é uma recriação interna de um processo psíquico que não pode ser apreendido imediatamente, compreendemos um espírito na medida em que nos assemelhamos a ele. Mas isso não equivale a um paralelismo mecanicamente produzido. Não é necessário ser um César para entender César, nem se precisa ser um Agostinho para compreender Agostinho (Ibidem, p. 83).

Cada interpretação é uma perspectiva distinta do mesmo objeto, uma não seria mais verdadeira que a outra. É o que ocorre também no dualismo epistemológico sexual, derivado do ontológico. "Na medida em que a história é psicologia aplicada, parece-me que as relações indicadas aqui mostram que a natureza feminina poderia ser a base para uma realização bem original em história" (Ibidem, p. 80). Isso porque as mulheres têm a possibilidade de acessar o que os homens não veem e ver de outra maneira o que eles já observam, interpretando a existência a partir dos *a priori* de sua natureza, os quais poderiam contribuir com funções distintamente femininas nas ciências históricas, através das suas faculdades de simpatia [*Nachfühlungsorganen*]. Todavia, o campo mais propício para a objetificação da cultura feminina permanece nas artes, segundo o pensador berlinense. A literatura na época de Simmel já mostrava uma consolidação de grandes autoras. No entanto, ele expressou uma dificuldade de perceber a nuance propriamente feminina nessas obras, pois as formas gerais da literatura são ainda masculinas. As formas propriamente femininas permanecem uma utopia. Uma prova disso seriam certas incongruências entre o conteúdo e a forma da literatura feminina, numa mistura peculiar de se mostrar e se esconder. Ainda assim, ele vislumbra em algumas publicações o início da formação de um estilo lírico distintamente feminino.

A tragédia da cultura simmeliana é um fenômeno moderno. Em culturas pré-modernas, a objetificação não alcançou tamanho grau de independência. Por isso essas culturas são menos

diferenciadas sexualmente e as mulheres acabam por participar mais delas e de acordo com sua própria natureza. A matemática reproduz de certa forma esse estado de coisas, estando acima das diferenças sexuais. Por isso, é ela entre as ciências aquela na qual as mulheres foram mais bem sucedidas, de acordo com Simmel. Na já mencionada literatura, o romance é o estilo que menos dificuldades apresenta ao sucesso das mulheres, por não ser tão rígido quanto à forma e ao conteúdo. Ele permite, assim, criações distintamente femininas. Nas artes plásticas, os sinais do trabalho feminino ficam ainda mais claros. Como Simmel percebeu e vem se tornando cada vez mais claro nos nossos dias, as artes plásticas não se aderem tanto aos padrões tradicionais. Ademais, nessas artes a simpatia feminina se adequa sobremaneira, na reprodução dos contornos físicos e nas expressões psicológicas dos sujeitos. Já a dança mostraria como a relação da mulher com o espaço difere da do homem. “Isso pode ser apenas tanto uma consequência do caráter psicológico trans-histórico dela quanto da limitação histórica da sua esfera de atividade ao lar” (Ibidem, p. 84). Essa relação espacial nas mulheres é voltada para dentro, enquanto aquela dos homens se direciona para fora de sua personalidade.

Nas artes cênicas, a performance está muito ligada à totalidade da personalidade. Nelas, o subjetivo e o objetivo coincidem, de forma análoga à forma de vivência feminina. “Para a mulher, o ego e sua atividade, e o centro da personalidade e sua periferia, são muito mais estreitamente fundidos do que para o homem. A mulher traduz o processo interno [...] mais imediatamente em sua expressão” (Ibidem, p. 90). Essa característica que facilita o sucesso da mulher nas artes cênicas é a causa da tragédia feminina da cultura, pois a cultura objetiva exige um distanciamento e uma independência da criação. Ademais, por essa característica, a mulher não é um ser subjetivo, mas está para além do subjetivo e do objetivo, é um ser que ignora esse dualismo. Tratando de dualismos, há um outro posto por Simmel que se conecta com essa diferença entre os sexos e seus reflexos na cultura. É o da significância e da beleza. A significância é composta por uma relação para o exterior, para aquilo que está fora do objeto significativo, sua relação com outras coisas. Já a beleza possui um caráter autocentrado e harmonioso, existe em si mesma, sem buscar sentido fora de si. A beleza masculina é mais funcional, o homem belo está ligado ao homem forte, aquele capaz de realizar grandes tarefas. Como vemos nos nossos dias aplicado por publicitários e designers, Simmel vê a beleza masculina mais ligada a ângulos retos, enquanto a feminina se manifesta em curvas, nas quais a periferia está mais ligada ao centro.

Isso tudo mostra o impacto criativo feminino na cultura objetiva. Outra possível influência da mulher na cultura masculina seria seu papel no domínio do lar e a consequente influência sobre os homens através da criação e educação. Todavia, Simmel não enxerga aí a

fonte de uma nova forma cultural feminina em larga escala, já que os valores do lar estão ligados mais ao próprio lar do que à vida em geral. O lar é uma entidade cultural que é, ao mesmo tempo, uma parte do todo da vida e um todo em si mesmo, um mundo próprio com suas próprias normas, sob as quais todos os conteúdos vitais são experienciados, como que através de uma lente. Como mencionado no segundo capítulo, esse aspecto da teoria simmeliana se assemelha à ideia de sistemas sociais de Niklas Luhmann. A mais evidente dessas esferas ou sistemas sociais que são ao mesmo tempo parte e todo é o Estado, que tudo abarca sem ser necessariamente tudo. O lar é uma dessas esferas e seu domínio pela mulher é sua maior realização cultural, para o pensador berlinense. Ele possui qualidades e ritmo tipicamente femininos. A relação parte e todo no lar é peculiar, pois ele é mais parte para o homem e mais todo para a mulher. Isso porque o homem é dualista e precisa buscar fora de si suas realizações. Como se associa o humano ao homem, "poder-se-ia concluir que o ser humano em geral necessita de uma certa combinação ou proporção dessas duas tendências fundamentais: devir e ser, diferenciação e coerência, rendição ao processo temporal das coisas e libertação desse processo num reino ideal ou substancial" (Ibidem, p. 93). Todavia, a mulher é a antítese dessa combinação.

A mulher é ser, é integral, autocontida, representando um contramodelo e um equilíbrio ao humano em geral. Essa complementariedade dos opostos será centro da dialética dos sexos em Simmel. Para ele, por exemplo, o homem seria naturalmente transgressor das normas, enquanto a mulher se fecha em limites rígidos. Ainda nessas oposições complementares, o masculino e o feminino têm posições duplamente invertidas do dualismo processual fundamental do vitalismo, o da fluidez e da fixidez. O devir característico do homem se realiza paradoxalmente na fixidez, enquanto o ser da mulher, em outro paradoxo, busca a fluidez.

> A natureza profunda de um sexo está em um incessante processo de tornar-se e atividade expansiva. Isso está inextricavelmente implicado na interação temporal de um mais profundo dualismo. Sua autenticação, no entanto, dá-se no domínio do objetivo, do contínuo, do substancial. O outro sexo é concêntrico consigo mesmo. Ele repousa dentro dos seus próprios significados. Em relação à sua autenticação, entretanto, ele é devotado à experiencia efêmera. Não é orientado a qualquer resultado que poderia não ser reincorporado nesse fluxo de interesses e exigências reais (Ibidem, p. 94).

Por essa complementariedade de oposições, outra suposta contribuição de uma cultura feminina para a cultura objetiva não se confirma. É a ideia de que a formação da psiquê masculina seria feita pela mulher, no lar, em seu papel de mãe. O homem seria, assim, a obra da mulher e com esse pensamento a cultura masculina seria influenciada em sua gênese pelo estímulo do feminino. "Essa doutrina da significância cultural indireta da mulher comete um profundo erro categorial: o de confundir a transmissão de um conteúdo substantivo e espiritual [...] com uma influência direta nessa mesma vida" (Ibidem, p. 94). Aí também, portanto, à mulher resta a função de transmissora e reprodutora de cultura. Nem mesmo a abolição de crueldades na história da humanidade pode ser atribuída a um "toque feminino" através da compaixão e simpatia, mas sim à objetificação da cultura, segundo o autor alemão. A mulher transmite ao homem algo que ela mesma não possui, diferente do sentido contrário, do homem à mulher. Por isso, para Simmel o lar é ainda a maior conquista cultural feminina, "é uma entidade intermediária, estando entre a produção a partir do self supremamente criativo e a mera repetição de formas prescritas de atividade. Isso determina sua posição na escala social de valores" (Ibidem, p. 97). É o que Simmel chama de "originalidade secundária".

O futuro de uma cultura objetiva feminina permanecia incerto para Simmel. Na sua visão, o movimento das mulheres deveria ter como ideal uma "feminilidade independente" não uma "humanidade independente", já que o humano é igual ao masculino, na nossa cultura, o que é distinto de uma feminilidade verdadeiramente autônoma. Ele não nega, todavia, certa importância da hipótese contrária à sua, a da igualdade sexual, como um possível caminho mais imediato para a inclusão das mulheres na cultura. Dessa igualdade extravagante poderia, quiçá, surgir uma nova síntese do dualismo sexual, que ofereceria novas alternativas[22]. Mas permanece a questão inicial se a ideia de uma cultura feminina não seria uma contradição de termos, já que objetivo seria sinônimo de masculino. "A questão de se a objetificação dos seus conteúdos não contradiria a essência mais profunda da existência distintamente feminina" (Ibidem, p. 99). É evidente que mulheres contribuem individualmente para a cultura objetiva, mas se é de uma forma distintamente feminina permanece em questão. Segundo a metafísica dos sexos de Simmel, é provável que haja uma discrepância entre a natureza feminina e a forma da cultura

[22] Essa uma de diversas afirmações de Simmel, inclusive em textos que não tratam especificamente da mulher, nas quais ele demonstra a possibilidade de mudança histórica da situação feminina, amenizando a ideia de que seu dualismo seria determinista. Em uma nota de rodapé em sua *Soziologie*, em referência à fraqueza física, exploração e falta de direitos das mulheres, ele escreve que se refere "ao relacionamento como existiu na maior parte da história conhecida, e deixo de lado se isso de agora em diante se tornou ou se tornará parcialmente inválido através do desenvolvimento moderno de direitos e forças das mulheres" (SIMMEL, 2009, p. 284).

objetiva. A separação radical dos sexos diminuiria a degradação do feminino, segundo essa proposta, garantindo uma autonomia real às mulheres. Haveria, assim, duas culturas paralelas:

> Uma é dualista, orientada ao devir, ao conhecimento, à volição. Como resultado, ela objetifica os conteúdos de sua vida do processo da vida na forma de um mundo cultural. A outra está para além dessa dicotomia subjetivamente constituída e objetivamente desenvolvida. Por essa razão, os conteúdos de sua vida não são experienciados na forma do que externo a elas. Ao contrário, ela deve buscar uma perfeição que é imanente a elas (Ibidem, p. 101).

Essa busca não deve ser sequer por um mundo próprio, pois a ideia de mundo é de algo voltado para fora de si e, portanto, caracteristicamente masculino. É principalmente nesse ponto que Marianne Weber se afastará da dialética simmeliana dos sexos.

A crítica de Marianne Weber a essas ideias é muito interessante pois se conecta com o tema deste trabalho de uma forma curiosa. Quando comparamos Simmel com Henri Bergson, vimos que o alemão de certa maneira acentua o dualismo que também propunha o francês, enfatizando a importância dos polos de fixidez. Weber, por sua vez, suaviza o dualismo sexual, sem negá-lo, colocando a mulher como também dualista, distinto do que fez Simmel, como mostrado no parágrafo anterior. Ele colocou o lar como lugar próprio de uma certa cultura feminina, como mais adequado à sua essência. A pensadora alemã admite essa possibilidade, mas questiona a interdição ontológica do feminino à cultura objetiva. Qual é o valor e o sentido do trabalho da mulher fora do lar? A separação radical dos sexos proposta por Simmel isola a recepção da cultura objetiva pelas mulheres de sua participação criativa nela. Relegadas à originalidade secundária encarnada no lar, a ideia de uma ciência, uma arte, uma ética feminina surge apenas num sentido metafórico, não lógico. As criações de matiz especificamente femininas perderiam paradoxalmente o valor enquanto tal ao se tornarem supra-históricas, isto é, objetivas, uma característica eminentemente masculina, segundo o pensamento simmeliano. Isso gera uma proibição metafísica da contribuição cultural propriamente feminina, já que, qualquer tentativa de objetividade suprassexual se tornaria automaticamente masculina ao se objetificar. No entanto, "é a característica das criações perfeitas que se elevem do transcurso da vida de maneira supraindividual e supra-histórica, desligadas da pessoa, da época, da nacionalidade, da raça, do sexo de seu autor" (WEBER, 2011, p. 141).

O objetivo em geral seria, portanto, incompatível com a ideia de essência feminina da forma proposta por Simmel. Sobraria apenas o lar como perfeitamente compatível com o

feminino. Weber questiona essa compatibilidade automática, afirmando que "se o serviço doméstico fosse uma função lógica da natureza feminina, não necessitaria ser aprendido nem que se exorte constantemente a que se cumpra" (Ibidem, p. 145). Mais importante ainda, há um grande número de mulheres que não se contentam em apenas serem femininas, mas têm um impulso para criar conteúdos suprapessoais e força para tal. Sob esse determinismo sexual simmeliano, elas viveriam um "absurdo metafísico". A supressão desses impulsos gera angústias semelhantes àquelas da negação do cumprimento natural do propriamente feminino, como a maternidade. "Não há dúvida que a parte muito maior desse sexo sofre mais por renunciar a essa última possibilidade, porque a predisposição natural remete a maioria das mulheres mais ao desenvolvimento dessas partes especificamente femininas de sua essência que das outras" (Ibidem, p. 147). Todavia, a unidade do ser feminino não é alcançada sem luta, de uma maneira natural. O desenvolvimento intelectual das mulheres faz com que partes do sexo feminino sejam incorporadas no processo cultural. A mulher é, dessa forma, também dualista, é um ser natural e um ser intelectualmente consciente. "Agora, ao menos uma *parte* desse sexo se tornou *dualista* em um sentido ainda mais profundo e problemático que o sexo masculino, e as mulheres que apresentam essa predisposição sentem uma dupla determinação" (Ibidem, p. 148), a saber, a determinação feminina e a determinação suprapessoal.

Essa determinação para o suprapessoal em algumas mulheres representa um desenvolvimento interno, fruto de circunstâncias sócio-históricas, de forças humanas valiosas cuja perda representaria algo grave para a cultura em geral. Esse dualismo feminino é representado costumeiramente como uma divisão semelhante à das abelhas, entre a abelha rainha, a mãe que reproduz e rege a colmeia e as abelhas trabalhadoras, assexuadas, segundo Weber. No caso das mulheres, esse lado voltado ao trabalho fora do lar é visto como o não autêntico, restando ao lado puramente feminino esse papel. Para a pensadora alemã, ao contrário, a plenitude consiste justamente nesse impulso dualista entre o feminino e o suprapessoal, do qual saem as naturezas mais ricas. "É ante esses feitos de um processo de desenvolvimento intelectual, inevitável em consequência da cultura, que se demonstra totalmente a imperfeição de uma metafísica dos sexos que tem em conta *unicamente* o específico do ser mulher" (Ibidem, p. 148, grifo meu). Concordando em certa medida com o dualismo sexual simmeliano, Weber discorda de sua concepção do objetivo como essencialmente masculino. Esse impulso ao suprapessoal como uma característica masculina viria da outorga do homem de tomar para si os valores mais nobres. A ideia de feminilidade de Simmel, portanto, excluiria a mulher desse desenvolvimento de capacidades.

Marianne Weber reconhece, todavia, que a relação da mulher com o objetivo é muito mais problemática que a do homem, pois sua organização física e psíquica é orientada para a maternidade, ainda que permaneça latente em muitas delas. Por isso suas forças para o trabalho objetivo serão, em média, quantitativamente e qualitativamente menores que as do homem, ainda que o possa superar em casos individuais. Como Simmel expôs na sua análise da tragédia da cultura, até mesmo para os homens essa relação com a cultura objetiva e sua exigência de especialização unilateral é prejudicial ao aperfeiçoamento individual. Na mulher, essa tragédia age com ainda mais força, de acordo com Weber. "Para a mulher predisposta à atividade objetiva se trata, portanto, de dominar um *duplo dualismo*: entre sua perfeição individual e sua aprovação no objetivo, por um lado, e entre esta e o cumprimento de suas tarefas particulares do sexo, pelo outro" (Ibidem, p. 149). Daí vem a ideia de proteger a mulher dentro de suas atividades particulares, para que não sofra as angústias da alienação pela tragédia da cultura. Weber acredita que para aquelas mulheres com predisposição mais homogênea, ou seja, para as atividades propriamente femininas, é prudente tal proteção; mas não para a ainda minoritária porção feminina com impulso ao suprapessoal. Essas podem se arriscar, até mesmo com o sacrifício da maternidade.

Ocorre hoje, como no tempo de Georg Simmel e Marianne Weber, que mesmo a maioria das mulheres com tendência maior à homogeneidade tem de buscar trabalho fora do lar, por necessidade. Aí, o sacrifício de manter a performance no mundo objetivo e cuidar do lar e da maternidade é ampliado. Ao invés de pensar em um improvável e, talvez, indesejável retorno dessa massa exclusivamente para o lar, Weber cobra a criação de formas idôneas de atuação para essas mulheres. Para o bem das mulheres em geral, é necessário se descobrir uma forma de conciliar seu dualismo próprio com o dualismo sexual. "Trata-se de encontrar para a mulher de predisposição dualista, que é impulsionada desde seu interior à criação objetiva, os caminhos até uma homogeneidade superior mediante a unificação de duas tendências de vida" (Ibidem, p. 151). A partir disso, Weber ensaia uma sociologia do trabalho feminino, assumindo o dualismo sexual também nas escolhas e nos tipos de trabalho que cada sexo ocupa ou busca ocupar. Ela reconhece, por exemplo, que o trabalho com máquinas, impessoal, parece ser muito alheio às características femininas. Por outro lado, ela já enxergava no setor que chamamos de serviço uma forma de trabalho que inclui em sua atuação o pessoal. O trabalho doméstico e aqueles das áreas da saúde, da educação, da justiça etc. aceitam e até exigem um alto conteúdo pessoal, no qual o feminino tem muito a contribuir objetivamente. "Com todos esses campos de ação a mulher com sua personalidade feminina pode se familiarizar e desempenhar de modo específico" (Ibidem, p. 156).

Como vimos, o que hoje parece mais polêmico na análise do dualismo sexual em Simmel, a diferença radical entre o masculino e o feminino, não foi exatamente negada por Marianne Weber, mas suavizada em nome de uma unidade superior, de uma humanidade que não fosse sinônimo de masculinidade. Tanto que ela reconhece que características essencialmente femininas tornam mais difíceis para as mulheres a contribuição perene nas ciências e nas artes, que ela afirma ainda não existir, o que é estranho considerando que apenas dois anos antes desse texto Marie Curie recebia seu segundo prêmio Nobel, dessa vez em química e sozinha. Para ela, esse tipo de contribuição exige um sacrifício de toda uma vida, o que já é difícil para o homem, imagine para a mulher que tem, ademais, de conciliar dois tipos de vida por vezes conflitantes. "Talvez à mulher ficará negada para sempre essa espécie de criação [...], pois ela sentirá sempre, acima de tudo, como seu destino o *pôr em harmonia o ser e o agir*" (Ibidem, p. 160). É o dualismo radical transferido para o interior da mulher, entre o vivo e o objetivo, este último incluído para que mulheres como a própria Marianne Weber não sejam vistas como "aberrações metafísicas", mas como legítimas buscadoras do cultivo e da produção de cultura objetiva. A revisão da metafísica do sexo feminino de Simmel por Weber traz para a mulher um duplo *a priori*, análogo ao duplo *a priori* simmeliano da vida dividido entre os dois sexos, do propriamente feminino e do universal. Este último agora incluindo ambos os sexos numa síntese mais apropriada a uma dialética do inconciliável que, nesse caso, não encontramos em Simmel, provavelmente por sua assunção acrítica do senso comum da época. "Junto à ideia do especificamente masculino está a ideia de um dever universal humano da 'humanidade íntegra' – que não coincide totalmente com aquela, do mesmo modo que esta se encontra acima do especificamente feminino, que é distinto da masculinidade" (Ibidem, p. 163).

Encontramos na leitura de Marianne Weber muito mais aproximações que distanciamento do proposto por Simmel, apesar da adição da pensadora alemã trazer mudanças importantes sobre o que o berlinense havia pensado, principalmente em suas consequências normativas. Isso difere de análises desses dois autores como a feita por Lieteke van Vucht Tijssen (1991). Normalmente, enfatiza-se demasiado as diferenças entre ambos, com afirmações de que Marianne Weber "discorda completamente" (VAN VUCHT TIJSSEN, 1991) da divisão sexual simmeliana. A meu ver, a crítica weberiana vem para acrescentar algo que faltava em Simmel e que gerou como consequência o determinismo de uma impossibilidade ontológica da contribuição feminina na cultura objetiva. Ademais, Weber não apenas aceita o dualismo sexual simmeliano, mas avança um pensamento dualista ao apresentar a mulher sob dois *a priori*. Isso vale para este trabalho como evidência de uma aceitação de dualismos sem

cair necessariamente em substâncias eternas e imutáveis, mas como polos de processos em constante mutação. Inclusive vemos na autora alemã a menção frequente da categoria de "vida", referindo-se ao polo puramente feminino da mulher, ou seja, um certo tom de vitalismo também nela. Ela nos ajuda, portanto, a diluir o odor substancialista que o dualismo sexual simmeliano deixava exalar, fruto de um radicalismo das diferenças sexuais como uma solução para o problema da mulher na modernidade. Simmel era dualista e relacional, uma coisa não negava a outra, mas se complementavam. A metafísica dos sexos nele vem nos mostrar, todavia, que nem seu cuidado em enxergar a realidade como processos em constante mutação, seu pluralismo metodológico e sua teoria multidimensional o impediram de cair em no senso comum de sua época. E se o dualismo masculino exigia do homem a busca por pontos fixos, o dualismo feminino acrescentado por Weber traz a mesma exigência de polos de referência para um pensamento relacional para a mulher e, portanto, para a humanidade em geral agora integral. Polos que representam barreiras a serem ultrapassadas, não termos que tudo encerram.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dualismos centrais à teoria simmeliana não apenas não contradizem seu caráter relacional, mas o reforçam ao colocar pontos fixos nos quais os processos tomam impulso para a criação de novos processos e de novas barreiras a serem ultrapassadas. Isso é o que pretendi demonstrar neste trabalho. Para atingir esse objetivo, era preciso expor a importância e a natureza dos dualismos em Simmel, tanto para sua sociologia como para sua ontologia, sua ética e sua antropologia filosófica. Era preciso desfazer certas concepções comuns de dualismo, como uma rígida divisão de substâncias separadas unidas *a posteriori*, para chegar a um dualismo vitalista, algo próximo da ideia aristotélico-tomista de composto (SERTILLANGES, 2019), para a qual não é apropriado falar em união, quando nunca houve separação. É importante ter em mente que esse dualismo vitalista é formado por polos que surgem de uma unidade originária, mas que são captados por nosso intelecto em sua manifestação dual. A ênfase de Simmel nas dicotomias, que o diferencia em grau de Bergson, ressalta que essas diferenças radicais entre os opostos são reais, não uma simples ilusão do intelecto. Usando uma metáfora, podemos pensar esse dualismo como a água que sai de uma mangueira. Próximo à boca da mangueira, a água sai numa linha homogênea, mais limpa e transparente. Já no final da linha d'água, vemos formas se desenharem, como ondas que se separam, fazendo com que o líquido pareça heterogêneo. É como se a base da linha d'água fosse una e seu fim múltiplo. Mas podemos ver o processo completo e perceber que esse uno e esse múltiplo, reais em si mesmos, saem de uma mesma origem. Isso não ocorre com a imensa maioria dos fenômenos da realidade. Não temos a capacidade de enxergar o todo, mas apenas partes, perspectivas separadas da realidade, cuja reunificação, a síntese, cabe às formas do pensamento.

A resposta para a excepcional posição de Simmel entre os pensadores relacionais, devido ao uso de dualismos em sua teoria, é muito mais um equívoco sobre em que consiste um dualismo do que uma contradição entre essa ideia e uma visão relacional. No senso comum acadêmico esse conceito traz logo à mente a separação radical da realidade em Platão ou em Descartes. No entanto, como busquei demonstrar, esse tipo de dualismo está muito mais próximo a um monismo, porque há uma forte hierarquia entre essas realidades. Nesses dois casos o mundo das ideias e o pensamento tem primazia sobre a realidade material. Já o materialismo costuma ser mais explícito, subtendo completamente a realidade ideal à realidade material. Berkeley fez precisamente o caminho contrário, aplicando às últimas consequências a mesma lógica, para afirmar a realidade absoluta das ideias e a ilusão da matéria. Como vimos,

Simmel não apenas se afasta desse tipo de procedimento como o combate. Não somente nos dualismos, mas na sua visão geral sobre o real, ele rejeita explicações unilaterais, como as visões economicistas que dominavam a sociologia. Da mesma forma que a realidade não pode ser explicada por apenas uma perspectiva, as dualidades não se reduzem a um dos polos, mas existem na unidade formada pela relação entre eles. Mostrar a existência desse tipo de dualismo, ofuscado pelos dualismos de substância e que analogamente remonta ao hilemorfismo de Aristóteles, é uma das contribuições que este trabalho espera oferecer.

Quanto ao método utilizado por Simmel no tratamento dos dualismos, consiste numa revisitação da antiga tradição dialética, na qual opostos são confrontados para compreender como se dá a síntese, numa "dialética do inconciliável". A função do pensador é quebrar a síntese operada *a posteriori* pelo senso comum e analisar como ela se torna forma geral. Apenas recentemente, segundo (SCHERMER & JARY, 2013), a centralidade do método dialético é destacada na obra simmeliana. Simmel aplicou esse método, utilizando as dualidades, em toda uma gama diversa de objetos. Ao invés de abarcar tudo, sua abordagem preferia se circunscrever a diversos temas, para em cada um buscar um reflexo da totalidade. No clássico exemplo da moda, o pensador alemão via a busca por liberdade e autonomia típicas dos sujeitos modernos, ao mesmo tempo que percebia uma imposição de certa homogeneidade com a sociedade ao redor. Esse é o modelo geral dialético da moda: ela prende e liberta o indivíduo. Em dualismos como esses, a totalidade da vida se revela. Ainda no exemplo da moda, ela é vista como uma das formas de reconciliar o irreconciliável, juntar a aderência às normas com sua transgressão. Outros dualismos que ela encerra são o da imitação e criação e o do geral e único, numa tensão constante. O que parece acontecer com o aprofundamento da modernidade é uma maior efemeridade no conteúdo de instituições como a moda e uma maior capacidade de abarcar novos conteúdos, através de um nivelamento por baixo. Há uma impaciência generalizada, como na passagem do cuidadoso cachimbo para o rápido cigarro.

Reforçamos que dualismos radicais tendem a se tornar monismos, com um dos polos determinando absolutamente a dualidade. Isso acontece claramente em muitas conceituações do dualismo indivíduo e sociedade, as quais caem numa superdeterminação do individual, como nas teorias economicistas ou no individualismo metodológico, ou num exagerado sociologismo, como em certos funcionalismos ou estruturalismos. O próprio Simmel arriscou cair no mesmo destino ao radicalizar a separação entre os sexos. Ao tentar salvar o feminino, acabou por isolá-lo, o que foi amenizado na leitura de Marianne Weber de sua metafísica dos sexos e cujas possíveis consequências para os principais conceitos simmelianos, como o de sociação, valem uma nova tese. Tal isolamento monista se manifesta igualmente na vida social através da

ideologia moderna (DUMONT, 1991) que é o individualismo. O indivíduo independente do meio social e autônomo se viu o solitário responsável por uma realidade hipercomplexa, da qual não tem controle fora dos seus círculos mais estreitos, se tanto. O pensador berlinense esteve atento a esse fenômeno, que poderia servir como chave para entender a própria modernidade. Afinal, o que é o capitalismo se não uma economia individualista? E a arte que cada vez exalta a assinatura do célebre autor mais do que o conteúdo da obra, não é uma arte individualista? Nossas metrópoles ao mesmo tempo fomentam e são alimentadas por indivíduos cada vez mais isolados, apesar da proximidade física. No meio de milhões, nunca estivemos tão sós. Nossas interações ficam cada vez mais relegadas ao anonimato ou ao semi-anonimato da ausência do face-a-face, a díade mais básica, nas redes sociais. Questões como essas, atualíssimas, ganharão muito se ao serem analisadas se olharmos para este pensador, morto há 102 anos, que nos mostrou uma realidade composta por relações, amparadas por polos que, vistos isolados, parecem-nos contraditórios. Todavia, devemos enxergar em cada perspectiva uma amostra do todo. Assim, nossas teorias serão menos ambiciosas, mas estarão ancoradas na realidade processual, relacional, ou seja, social de fato.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

ARISTÓTELES. **The complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

BENTON, Ted. **Philosophical Foundations of the Three Sociologies**. New York: Routledge, 2015.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.

_____. **Matéria e memória**. 4ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **O pensamento e o movente**. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERLIN, Isaiah. **Liberty**. New York: Oxford University Press, 2008.

BISTIS, Margo. Simmel and Bergson: the theorist and the exemplar of the 'blasé person'. **Journal of European Studies**, Vol. 35, 2005.

BLEICHER, Josef. Leben. **Theory Culture Society**, London: Vol. 23, 2006.

BOUDON, Raymond. **Le relativisme**. Vendôme: PUF, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2007.

CANTÓ-MILÁ, Natàlia. Georg Simmel's Concept of Forms of Association as an Analytical Tool for Relational Sociology In.: DÉPELTEAU, François (ed.). **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

CASSIRER, Ernst. **The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy**. Courier Corporation, 2000.

COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T.A. Queiroz ed., 1979.

_____. As Diferenças finas: De Simmel a Luhmann. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13 (38), 1998.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 2a. Edição; São Paulo: Editora 34, 2012.

DELITZ, Heike. **Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2015.

DÉPELTEAU, François (ed.). **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

DILTHEY, Wilhelm. **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne**. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

_____. **Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações**. 2ª. Ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. The dualism of human nature and its Social Conditions. **Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes**, Vol. 11: 35–45, 2005.

ELIAS, Norbert. **Mozart: sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FISH, Jonathan S.. *Homo duplex* revisited: A defence of Émile Durkheim's theory of the moral self. **Journal of Classical Sociology**, vol. 13 (3), p. 338-358, 2013.

FRASER, Mariam; KEMBER, Sarah; LURY, Celia. Inventive Life: Approaches to the New Vitalism. Special Issue: **Theory, Culture and Society**, Vol. 22, 2005.

FRISBY, David. **Sociological impressionism: a reassessment of Georg Simmel's social theory**. 2nd Ed., Londres: Routledge, 1992.

GOODSTEIN, Elizabeth S.. **Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary**. Stanford: Stanford University Press, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Bondmin: Blackwell, 1962.

HONNETH, Axel. Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization. **European Journal of Social Theory** 7(4), p. 463–478, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 7ª. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **Critique of Judgement**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KEBEDE, Messay. Beyond Dualism and Monism: Bergson's Slanted Being. **Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française**, Vol XXIV, No 2, p. 106-130, 2016.

KLEIN, Viola. **The Feminine Character: History of an Ideology**. Urbana: University of Illinois Press, 1971.

LANDMANN, Michael. Einleitung des Herausgebers. In.: **Das individuelle Gesetz**: Philosophische Exkurse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

LASH, Scott. Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age. **Theory Culture Society**, London: Vol. 22, 2005.

LAVAZZA, Andrea; ROBINSON, Howard. **Contemporary Dualism: A Defense**. New York: Routledge, 2014.

LEVINE, Donald. Introduction. In.: **On Individuality and Social Form: Selected Writings**. Donald Levine (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

LEVINE, Donald; SILVER, Daniel. Introduction. In.: **The View of Life: Four Metaphysical Essays**, with Journal Aphorisms. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

LUHMANN, Niklas. **Liebe als Passion: zur Codierung von Intimität**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1124, 1994.

_____. **Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität**. Stuttgart: Lucius und Lucius, 2000.

LUKES, Steven. **Individualism**. Colchester: ECPR Press, 2006.

MARTUCCELLI, Danilo. **Existen Individuos en el Sur?** Santiago: Lom Ediciones, 2010.

MARTUCCELLI, Danilo; SINGLY, François de. **Las sociologías del individuo**. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MEAD, George Herbert. **G.H. Mead: a reader**. Felipe Carreira da Silva (ed.). Londres e Nova York: Routledge, 2011.

MOTA, Rodrigo. Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Vol. 6, n. 1, p. 155-170, 2015.

_____. Confiança e complexidade social em Niklas Luhmann. **Plural**, v. 23, n. 2, p.182-197, 2016.

_____. Simmel e a confiança. **Norus: Revista Novos Rumos Sociológicos** [Dossiê Simmel e as formas de vida], vol. 5, nº 7, p. 25-39, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas: Tomo III (1917-1928)**. 6a. Ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

OUTHWAITE, William. **Concept Formation in Social Science**. London: Routledge & Kegan Paul, 2011.

_____. **Understanding Social Life: The Method Called *Verstehen***. London: George Allen & Unwin Ltd, 1975.

PAPILLOUD, Christian. Georg Simmel and Relational Sociology. In.: DÉPELTEAU, François (ed.). **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

PODOKSIK, Efraim. Georg Simmel: Three Forms of Individualism and Historical Understanding. **New German Critique** 109, Vol. 37, N. 01, 2010.

_____. Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant. Cambridge: **Modern Intellectual History**, 2014, p. 1-26.

PYYHTINEN, Olli. Ambiguous Individuality: Georg Simmel on the ‘‘Who’’ and the ‘‘What’’ of the Individual. **Human Studies**, vol. 31(3), p. 279-298, 2008.

_____. **Simmel and "the Social"**. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2010.

RAMMSTEDT, Otthein. Como Georg Simmel chegou à modernidade e lhe permaneceu fiel?. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 53-73, 2015.

RENAUT, Alain. **The Era of the Individual**: contribution to a history of subjectivity. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1997.

RUSSELL, Bertrand. The Philosophy of Bergson. **The Monist**, Vol. XXIII, n. 3, 1912.

SCHERMER, Henry; JARY, David. **Form and Dialectic in Georg Simmel’s Sociology: A New Interpretation**. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2013.

SEN, Amartya Kunar. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SIMMEL, Georg. **Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie**. GSG 2. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1989.

_____. **Das individuelle Gesetz**: Philosophische Exkurse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

_____. Fashion. **American Journal of Sociology**. Vol. 62, 541–558, 1957.

_____. **Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love**. Guy Oakes (Trad.), New Haven: Yale University Press, 1984.

_____. Germanic and Classical Romanic Style. **Theory, Culture & Society**, Vol. 24 (7-8), 47-52, 2007a.

_____. Individualism. **Theory, Culture & Society**, Vol. 24 (7-8): 66-71, 2007b.

_____. **On Individuality and Social Form: Selected Writings**. Donald Levine (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

_____. **Problemas fundamentais da filosofia**. Coimbra: Atlântida, 1970.

_____. **Rembrandt: An Essay in the Philosophy of Art**. New York: Routledge, 2005.

_____. **Schopenhauer y Nietzsche**. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2004.

_____. **Simmel On Culture: Selected Writings**. Frisby, David; Featherstone, Mike (eds.). Nottingham: Sage Publications, 1997.

_____. **Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms**. Leiden: Brill, 2009.

_____. **Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

_____. **The Philosophy of Money**. London: Routledge Classics, 2011.

_____. **The Sociology of Georg Simmel**. Kurt Wolff (ed.), Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950.

_____. **The View of Life: Four Metaphysical Essays**, with Journal Aphorisms. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

_____. **Zur Philosophie der Kunst**. Potsdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1922.

_____. Über Soziale Differenzierung. In: **Georg Simmel: Sämtliche Werke, Band I**. Kindle Ed. Deutscher Literatur-Verlag, 2011.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. 6ª. Edição; Mineola: Dover Publications, INC, 2006.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3a. Ed., Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

STEVENSON, R. L. **Dr Jekyll and Mr Hyde with the Merry Men & Other Stories**. Ware: Wordswoth Editions Limited, 1993.

TIJSSEN, Lieteke van Vucht. Women and Øbjective Culture: Georg Simmel and Marianne Weber. **Theory Culture Society**, 1991.

VAIHINGER, Hans. **The Philosophy of As If: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind**. Harcourt, Brace and Company, 1925.

Vandenberghe, Frédéric. **A Philosophical History of German Sociology**. London: Routledge, 2009.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Compreender Bergson.** Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

WAIZBORT, Leopoldo. Simmel hoje: entrevista com Olli Pyyhtinen. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 05, n. 01, p. 11 – 30, 2015.

WATT, Ian. **The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding**. Berkeley: University of California Press, 1957.

WEBER, Marianne. La mujer y la cultura objetiva (1913). In. : **Marianne Weber : Ensayos Selectos**. Maya Aguiluz Ibargüen (Ed.). México: Universidad Autónoma de México, 2011.

_____. **Max Weber: Ein Lebensbild**. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1950.

WOBBE, Theresa. Elective Affinities: Georg Simmel and Marianne Weber on Gender and Modernity. In.: **Engendering the Social: Feminist Encounters with Sociological Theory**. Barbara L. Marshall and Anne Witz (eds.). Berkshire: Open University Press, 2004.

ZUBIRI, Xavier. **Cinco lecciones de filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.