

GEORG SIMMEL

Religião

ensaios – volume 2/2

 Wondershare™

PDF Editor

Prefácio
Leopoldo Waizbort

OLHO



Na década final dos anos 1980, como no Brasil, uma abertura mais ampla ao pensamento de Simmel e a partir de então, e mais somente um autor em meio a outros, outros, mais outros que merecem atenção por si mesmos, basicamente nos desenvolvimentos da sociologia indicativamente o empurramento dessa passagem.

1. A tese de livre docência de Gabriel Colm na Universidade de São Paulo - USP, em 1977, publicada em 1979 com o título *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. Embora a obra seja dedicada a Weber, contém um capítulo sobre Georg Simmel que é um marco no tratamento dado a Simmel no Brasil, devido à penetração com que é abordado e o destaque que recebe no curso de argumentação.

2. A coletânea *Georg Simmel: Sociologia*, organizada por Evandro de Moraes Filho e publicada em 1983 na coleção *Grandes Cientistas Sociais*, dirigida por Homero Fernandes. A coletânea reúne estes variados um artigo introdutório e 11 fragmentos de livros.

3. Uma série de investigações de Gilberto Velho, que se inicia na passagem dos anos 1970 para os anos 1980 e que perdura até o presente, nos quais Simmel é uma referência fundamental, no centro dessas investigações está o problema do indivíduo na modernidade e da socialidade, onde, de Simmel é o autor por excelência, embora não o único, que tomamos as primeiras investigações de Gilberto. Apenas o título de investigação, entre os livros *Indivíduo e Sociedade* (1981) e *Indivíduo e Sociedade* (1982) e *Subjetividade e Sociedade* (1983) e *Experiência de Criação de Tensão* (1984) (Gopoldo Weyfandt).

dershare™

ditor

PREFÁCIO

SIMMEL NO BRASILⁱ

Leopoldo Waizbortⁱⁱ

Dedicado ao Octávio Ianni, *in memoriam*

Apresentação

Desde quando se pode detectar a presença das ideias e dos escritos de Georg Simmel (1858-1918) no Brasil? Esta é a primeira questão que orienta este texto. Procuo indicar e investigar os primórdios da recepção de Simmel no Brasil, localizar autores e obras nos quais sua presença se faz sentir e indicar variadas modalidades de recepção, importação, apropriação e discussão das ideias de Simmel neste país. A isso acrescenta-se uma ponderação crítica acerca das modalidades indicadas, de sorte a oferecer, como uma primeira abordagem de uma questão ainda inexplorada, não apenas um mapeamento inicial, mas também subsídios

- i. Texto originalmente publicado em DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 50, nº 1, 2007, p. 11 a 48. O Autor agradece a colaboração preciosa de Gláucia Villas Bôas, Otávio Velho, Gilberto Velho, Gabriel Cohn, Fernanda Peixoto, Juri Jakob e Federico Nelburg, assim como dos participantes do simpósio internacional Simmel e a Modernidade (Belém, novembro de 2006) e do 3º Seminário de Sociologia da Cultura do Núcleo de Pesquisa em Sociologia da Cultura (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, dezembro de 2006).
- ii. Leopoldo Waizbort é professor de sociologia da Universidade de São Paulo – USP e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. É autor de *As Aventuras de Georg Simmel* (São Paulo: Editora 34, 2006, 2. ed.) e *A Passagem do Três ao Um. Sociologia – Crítica Literária – Filologia* (São Paulo: Cosac Naify, 2007) (E-mail: waizbort@usp.br).

wondershare™

PDF Editor

para uma valoração que possa indicar os pontos mais fortes e mais fracos, mais amplos e mais restritos, mais ou menos literais, mais ou menos articulados nos modos de lidar e pensar com Simmel, e as consequências disso para as pesquisas e disciplinas envolvidas. Sob certo ponto de vista, a investigação faculta acompanhar uma história da sociologia no Brasil.

Entretanto, é preciso, antes de tudo, destacar o caráter antissimmelio de tal investigação acerca de sua fortuna crítica ou acrítica no Brasil, pois é preciso inventariar e classificar com um ímpeto bastante estranho ao pensamento de Simmel. Além disso, esta investigação — que não pretende completude, apenas exemplaridade em sua diversidade — nada tem do empolgante, do cativante e do sedutor que costuma caracterizar Simmel e, rumando na direção oposta, é monótona, cansativa e de resultados rarefeitos. Tal rarefação, contudo, é de interesse sociológico e necessita de entendimento.

Falar de recepção, de *cultural transfers*, de apropriações, de circulação de ideias exige, com relação a Georg Simmel, lembrar sua célebre afirmação acerca de sua herança:

Sei que irei morrer sem herdeiros espirituais (e é bom que seja assim). Meu espólio é como uma herança em dinheiro vivo, que é dividida entre muitos herdeiros: cada um converte a sua parte em alguma aquisição de acordo com a *sua* natureza, de modo que não se pode enxergar a sua proveniência daquele espólio. (Simmel, 1967 [s.d.]: 1, ênfase no original, tradução do autor)

Para quem escreveu uma filosofia do dinheiro, a analogia é plena de sentidos. Podemos ler no livro de 1900: “[...] a transação com dinheiro tem aquele caráter de uma relação absolutamente momentânea, que não deixa nenhum rastro [...]” (Simmel, 1991 [1900]: 513, tradução do autor). Assim se compreende por que a recepção de Simmel é, em algumas de suas vertentes mais instigantes, subterrânea, oculta e ocultada. De meu lado, lembro apenas que outras formas de propriedade que não o dinheiro trazem consigo vestígios de sua origem — Simmel diria: vestígios que não se deixam apagar, vestígios objetivos ou psicológicos — que fazem com que o proprietário *se lembre* da origem de tal propriedade — enquanto com relação ao dinheiro não há vestígios que se deixem rastrear.

E, de fato, os herdeiros lidaram de modos bem variados com a herança, e uma pequena, quase insignificante, ramificação disso tudo é o que se pode esperar de um texto intitulado “Simmel no Brasil”. Ademais, tratarei de Simmel no Brasil no âmbito das ciências sociais, sobretudo da socio-

logia e antropologia; uma possível investigação a esse respeito com relação à filosofia e à história deixo a cargo dos colegas especialistas¹.

Ainda no domínio dos prolegômenos, cabe lembrar que Simmel, nascido em Berlim há quase 150 anos, tinha por *Muttersprache* (língua mãe) o alemão, e em alemão sempre escreveu. Por essa razão, em certa medida, que é preciso ponderar, o conhecimento, a recepção e a circulação de seus textos dependeram do acesso a essa língua. Mas não exclusivamente, pois desde cedo ele foi bastante traduzido em duas das grandes metrópoles da sociologia da virada do século, Paris e Chicago. Desde cedo, portanto, além do Simmel berlinense, existiu um Simmel parisiense e um Simmel chicaguense. Além, claro está, de alguns outros em outras línguas, que nunca cresceram tanto, ao menos em seus inícios.

Circulação de livros e periódicos, acesso a línguas estrangeiras, agentes de transmissão, fontes de divulgação, instituições de reprodução e assim por diante são sempre elementos fundamentais para que se possa falar de recepção e circulação, assim como dessa casta mal-paga e mal-amada, os tradutores. Simmel no Brasil, certamente, depende disto tudo e de algo mais. Pensemos nos agentes e centros de difusão:

- não há sociólogos brasileiros que estudaram com Simmel;
- não há, entre nós, uma instituição a partir da qual a recepção de Simmel se irradiou inicialmente;
- não há, praticamente, publicação de textos de Simmel em português.

Começemos por este último ponto, e aqui vai a lista das traduções de textos — em grande maioria fragmentos de texto — de Simmel que consegui fazer; ela vai apenas até a virada para os anos 1980, por razões que explicarei mais adiante.

1. “As Formas Sociais como Objeto da Sociologia”, em 1940, na coletânea *Leituras Sociológicas*, organizada por Romano Barreto e Emilio Willems (1940: 7-12. Trata-se de excerto do início da *Soziologie* de 1908).
2. “O Indivíduo e a Díade”, em 1961, na coletânea *Homem e Sociedade*, organizada por Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni (1961)².
3. “A Metrópole e a Vida Mental”, em 1967, na coletânea *O Fenômeno Urbano*, organizada por Otávio Velho (1967: 13-28)³.

1. Colegas historiadores e filósofos que consultei não souberam identificar uma possível recepção de Simmel em seus respectivos campos disciplinares.
2. Novamente, trata-se de excerto do início da *Soziologie* de 1908 e é traduzido da coletânea organizada por Wolff, *The Sociology of Georg Simmel*, por Robert Schwarz e cotejada com o alemão.
3. O texto foi traduzido da coletânea organizada por Wolff (1950).

4. "Requisitos Universais e Axiomáticos da Sociedade", em 1969, na coletânea *Comunidade e Sociedade*, organizada por Florestan Fernandes (1969: 62-81).
5. "O Problema da Sociologia", em 1977, na coletânea *Teoria Sociológica*, organizada por P. Birbaum e F. Chazel (1977: 18-21).
6. Variados artigos, preponderantemente da *Soziologie* de 1908, em uma coletânea de textos de Simmel na coleção *Grandes Cientistas Sociais*, em 1983, organizada por Evaristo de Moraes Filho (1983)⁴.

Ao lado disso, é preciso destacar a relevância das traduções para o espanhol das obras de Simmel, pois muitas vezes foi através dessas traduções que Simmel foi lido no Brasil. Em termos mais gerais, é um fenômeno que teve uma importância que ainda está por ser avaliada no âmbito das nossas ciências sociais, e no caso particular de Simmel isso foi tanto mais relevante quanto parcas foram as traduções nacionais e variadas as espanholas – publicadas sobretudo em Madri e Buenos Aires (cf. Vernik, 2006).

A simplês listagem das traduções brasileiras revela o fato de Simmel estar presente desde os primórdios da institucionalização das ciências sociais no Brasil, como foi o caso da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo⁵. Foi ali que se gestou a primeira das traduções e publicações, concebida como material didático pelos professores Barreto e Willems, em uma antologia que retém ainda hoje, passados 65 anos, seu interesse. Naquela ocasião, a relação com Simmel era ainda uma relação direta com a obra em alemão, língua nativa de Willems. Embora a presença das ideias e dos autores de Chicago não fosse de menor importância, as duas vertentes confluíram em uma escola que juntou professores vindos dos Estados Unidos e da Alemanha — embora por mero acaso. Mas, a partir de então, a relação passa a ser predominantemente intermediada por Chicago, e mesmo as traduções passam a ser de segunda mão, realizadas a partir de traduções norte-americanas — nos melhores casos, coteja-se com o original alemão. Isto não se alterará nem mesmo em 1983.

4. A coletânea (192 p.) reúne 12 "textos" de Simmel, sete deles excertos da *Soziologie* de 1908, dois deles da pequena *Sociologia* de 1917, além de três outros textos. Alguns deles foram traduzidos diretamente do alemão, outros de traduções norte-americanas, e revistos pelo organizador. Além disso: Simmel (1992b), tradução de uma coletânea realizada na França, e Souza e Oelze (1999), coletânea com textos de Simmel e sobre Simmel; assim como a edição portuguesa (Simmel, 1970 [1910]).
5. Cf. em geral Miceli (1989/1995), em especial, no vol. 1, Limongi (1959/1945: 217-233).

Dada a importância da recepção de Simmel em Chicago, o centro irradiador da sociologia nos EUA desde a virada do século até o Entre-Guerras, convém lembrar alguns fatos de base: não somente Albion Small como colega de Simmel em Berlim, e Robert Park como seu aluno na Alemanha, para nomear apenas os dois mais conhecidos e influentes, mas também as traduções no *American Journal of Sociology*, e o papel, que dificilmente se pode exagerar, desempenhado por Robert Park e seu colega Ernst W. Burgess que, em 1921, publicaram, pela University of Chicago Press, sua *Introduction to the Science of Sociology*, uma das coletâneas-manuais de sociologia de maior penetração não só nos EUA, mas no mundo todo. Nesse volume, Simmel é o autor com o maior número de trechos selecionados (dez) e a presença e importância de Simmel nessa introdução — conhecida mundo afora como "Park and Burgess" — foi decisiva para a presença duradoura de Simmel na sociologia norte-americana e para sua maior difusão por toda a sociologia ocidental. E, em 1936, Edward A. Shils, também em Chicago, traduziu "The Metropolis and Mental Life"⁶, um texto que propiciará, mais que todos os outros, uma certa divulgação e penetração de Simmel nas ciências sociais brasileiras.

Quis destacar essas duas publicações norte-americanas porque elas revelam algo muito significativo para o tema e problema Simmel no Brasil, ao corresponderem, *grosso modo*, a dois momentos da recepção por aqui. Nesse sentido, gostaria de parafrasear um estudo clássico sobre a recepção de Simmel nos EUA, tendo em vista a nossa situação local: "A transmissão das ideias de Simmel na sociologia americana [brasileira, LW] ocorreu na verdade em tempos diferentes, em locais diferentes, de modos diferentes e por diferentes razões" (Levine, Carter e Gorman, 1976: 178).

Se conseguirmos ganhar alguma clareza com relação a essas variáveis, creio que poderemos começar a formar uma ideia da recepção de Simmel no Brasil. Vejamos:

Um primeiro momento pode ser caracterizado do mesmo modo como o fizeram os autores americanos, Levine, Carter e Gorman: "Estabelecendo o domínio sociológico". Segundo eles,

Durante aqueles anos, Simmel aparecia como alguém que levou especialmente a sério a questão de estabelecer um domínio analítico claramente demarcado para a sociologia, e sua delimitação decidida do campo ajudou a promover um sentido de identidade profissional para

6. Mas o texto só terá ampla divulgação, nos EUA, a partir de 1950, com sua publicação em Wolff (1950), em tradução de Hans Gerth e C. Wright Mills.

alguns daqueles que aprenderam com ele (*idem*: 178-179, tradução do autor).

Exatamente o mesmo processo ocorre no Brasil, no período que vem de aproximadamente meados dos anos 1930 até a virada para os anos 1980:

1. Simmel é incorporado nos manuais e introduções à sociologia de vários autores, como se vê nos casos citados das antologias-manuais de Barreto e Willems (1940), Fernando Henrique Cardoso e Ianni (1961), e Florestan Fernandes (1969), produzidas no Brasil; e no caso da coletânea de Birnbaum e Chazel (1977), estrangeira, mas traduzida.
2. Simmel aparece como um sociólogo importante ou muito importante, ao lado de outros, no processo de definição, circunscrição, constituição e legitimação da sociologia como ciência e/ou campo autônomo de problematização e investigação. Simmel é reconhecido como um dos patriarcas da disciplina, que precisa, portanto, ser de algum modo minimamente conhecido por todos, e que muitas vezes fornecerá aportes mais ou menos importantes para os sociólogos brasileiros em suas investigações.
3. Por outro lado, não há espaço, interesse, maturação e adensamento intelectual e acadêmico para um aprofundamento na sociologia e no pensamento de Simmel: ele aparece, já o disse, como um importante sociólogo, entre outros, no processo de constituição da disciplina.

O segundo momento já se deixa entrever por contraste com o anterior: a legitimação do domínio sociológico, o crescente adensamento das ciências sociais no Brasil, a institucionalização crescente da disciplina e dos cursos de graduação e pós-graduação, das agências e dos programas de pesquisa: em suma, adensamento e diferenciação disciplinar possibilitam uma atenção mais detida ao pensamento de Simmel, e a partir de então ele não é mais somente um autor em meio a vários outros, mas um autor que merece atenção por si mesmo. Esse fenômeno possui evidentemente duas dimensões: representa, por um lado, uma diminuição da relevância de Simmel e, por outro, um aumento desta relevância; ou Simmel está fora de um campo de interesse, e nesse sentido deixa de existir, ou torna-se precisamente um foco significativo em outro campo de interesse, e então torna-se um autor e um pensamento que se precisa conhecer mais e melhor. Por outras palavras, Simmel deixa de ser um autor obrigatoriamente conhecido e é progressivamente relegado; mas, no polo oposto, quando aparece, é como um autor que possui uma relevância especial para o estudo em pauta.

A partir desse momento pode-se, embora esquematicamente, apontar duas vertentes, não necessariamente excludentes, nas quais a pesquisa e

a presença de Simmel se desdobram: por um lado, sua presença como um clássico da sociologia, vale dizer como uma referência presente e viva na história da disciplina; por outro lado, como um autor que fornece pontos de partida importantes para a realização de pesquisas e investigações variadas, e nesse sentido firma-se como uma referência intelectual de fundo (em conjunto, o mais das vezes, com outros desenvolvimentos).

Como já indiquei, é na virada para os anos 1980 que, creio eu, se pode localizar cronologicamente essa passagem, que nada tem de brusca, mas se realiza de modo gradual. Basicamente três acontecimentos fornecem indicativamente o enquadramento dessa passagem:

1. A tese de livre-docência de Gabriel Cohn na Universidade de São Paulo – USP, em 1977, publicada em 1979 com o título *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. Embora o livro seja dedicado a Weber, contém um capítulo sobre Georg Simmel que é um marco no tratamento dado a Simmel no Brasil, em razão da penetração com que é abordado e do destaque que recebe no curso do argumento. A simples possibilidade de adensamento intelectual e acadêmico que veio a possibilitar a concepção, escrita, submissão, aprovação, publicação e reconhecimento de tal tese já é um índice seguro de que as ciências sociais, no Brasil, comportavam naquele momento um trabalho daquele gênero.
2. A coletânea *Georg Simmel: Sociologia*, organizada por Evaristo de Moraes Filho e publicada em 1983 na coleção *Grandes Cientistas Sociais*, dirigida por Florestan Fernandes. Como já assinala, a coletânea reúne textos variados: um artigo inteiro e 11 fragmentos de livros, grande parte deles extraídos da *Soziologie* de 1908. Vale notar que o volume dedicado a Simmel na coleção é o de número 34, o que significa que antes dele se publicaram 33 volumes dedicados a outros autores, e essa posição reflete, embora não de modo absoluto, a importância que então se atribui ao sociólogo de Berlim (a coleção foi inaugurada, como não poderia deixar de ser, com o volume dedicado a Émile Durkheim).
3. Uma série de investigações de Gilberto Velho, que se inicia na passagem dos anos 1970 para os anos 1980 e perdura até o presente, nas quais Simmel é uma referência fundamental: no centro dessas investigações está o problema do indivíduo/individualismo e da sociabilidade, e Simmel é o autor por excelência, embora não o único, que orienta as problematizações de Gilberto. Apenas a título de ilustração — pois aqui se trata menos de publicações e mais de algo que se poderia mesmo denominar um programa de investigação, de que as publicações são um resultado — posso nomear os livros *Individualismo e Cultura. Notas para*

uma *Antropologia da Sociedade Contemporânea*, de 1981, e *Subjetividade e Sociedade. Uma Experiência de Geração*, de 1986.

Esses três fenômenos, um paulista, um paulista-carioca e um carioca, são indicativos; assim como é indicativo que se trate de protagonistas sociólogo, juriconsulto, antropólogo. Como quer que seja, minha proposta é indagar um pouco pelo primeiro momento, e a forma para tanto é a do inventário.

Um manual dos anos 1930 e um protagonista importante:
Fernando de Azevedo

Fernando de Azevedo publica, em 1935, os seus *Princípios de Sociologia. Pequena Introdução ao Estudo de Sociologia Geral*, um manual com cerca de dezena e meia de referências a Simmel (Azevedo, 1935)⁷. O livro é bastante amplo e arrola um grande número de vertentes da sociologia e de autores (preponderantemente franceses, norte-americanos, ingleses, alemães e italianos); Simmel aparece no manual em variados momentos:

1. Na defesa da objetividade do conhecimento dos fatos e fenômenos sociais, na busca de uma imparcialidade, embora não deixe de reconhecer que o sujeito do conhecimento carece estar em uma relação íntima com o objeto que almeja compreender (*idem*: 23).
2. Em um capítulo sobre a importância da sociologia dos grupos sociais, Azevedo retoma e destaca a compreensão simmeliana da relação entre a formação de uma personalidade individual e independente e os diferentes e múltiplos círculos sociais (*idem*: 66).
3. Azevedo também destaca a questão das "formas sociais", compreendidas como "tipos de interação dos indivíduos nas suas relações recíprocas" (*idem*: 69). Na investigação de tais formas, o interesse deve recair sobre as modalidades de relações que estão ali em jogo, tais como conflito, cooperação, imitação, subordinação etc., pois é nessas relações que "os homens se tornam sociedade" (*idem*: 69 e 150). Vê-se aqui uma compreensão acurada, por Fernando de Azevedo, de um nexos fundante da sociologia e do pensamento de Simmel.

7. Referências a Simmel nas p. 23, 47, 66, 69, 72, 76, 78, 83, 84, 86, 140, 150-154, 158, 166, 377-378, 386-387.

4. Azevedo destaca a importância dada por Simmel à grandeza dos grupos sociais, como um fator significativo para a análise das formas sociais. Nesse sentido, Azevedo também pontua, através de Bouglé (uma figura central na história da recepção de Simmel na França), o tema simmeliano da grandeza da cidade como um fator importante na análise das relações sociais que então se estabelecem, sobretudo no que diz respeito às dimensões de dependência-independência do indivíduo (*idem*: 72 e 82-84).
5. Azevedo retoma a crítica, feita por Durkheim, das insuficiências da sociologia simmeliana enquanto estudo das formas, que resultaria em uma fundamentação equivocada e errônea da sociologia, pois o processo de abstração operado por Simmel não é suficientemente disciplinado no que concerne ao método (*idem*: 78, 151 e 154).
6. Em capítulo intitulado "A Luta pela Autonomia da Sociologia como Ciência", Azevedo reserva um item para "A Sociologia Formal de G. Simmel" (*idem*: 14, 141 e 150-151), publicando inclusive um retrato de Simmel (*idem*: 153).
Aqui vale citar um pouco mais extensamente Azevedo, pois talvez seja a primeira vez, no Brasil, em que Simmel é glossado:

Nessa luta pela emancipação da sociologia, G. Simmel, filósofo e sociólogo, tomou posição, procurando nas suas obras, em que apresenta uma teoria sociológica sem dúvida das mais originais, estabelecer o objeto da sociologia e libertá-la das analogias mecânicas, biológicas e psicológicas. Ele via, na sua "teoria das formas sociais", o único meio de desprender dessas analogias a nova ciência e de torná-la ciência substantiva e independente e, portanto, "a única maneira de impedir esta ciência de respigar perpetuamente no campo dos vizinhos". Para encontrar esse objeto, apresenta o sociólogo alemão uma noção preliminar de "sociedade" que é, para ele, "a ação recíproca dos indivíduos", passando em seguida a estabelecer a distinção (por abstração científica) entre as diversas "formas de associação" e o "conteúdo" material da associação [...] (*idem*: 150).

Azevedo prossegue, discriminando as ideias de "conteúdo" e "forma" e retomando a crítica de Durkheim a Simmel; alinha-se ao primeiro e termina por afirmar: "É, de fato, com É. Durkheim que a sociologia se apresenta sob uma forma verdadeiramente científica [...]" (*idem*: 151). A embocadura geral do livro e da sociologia professada por Fernando de Azevedo é de fato baseada em Durkheim, e nesse sentido a reprodução da crítica de Durkheim a Simmel nada mais faz do que reforçar as posições do autor, em um jogo tautológico que é característico das relações de filiação.

7. Azevedo discute o processo de autonomização da sociologia enquanto ciência na Alemanha e, nesse contexto, retoma as proposições do Simmel da década de 1890, em seu esforço de delimitar a nascente sociologia (*idem*: 377-378).
8. Em um subcapítulo intitulado "A Moderna Sociologia na Alemanha", Azevedo oferece curtos verbetes de alguns dos mais significativos sociólogos alemães, dentre eles Simmel (*idem*: 386-387).

São basicamente estes oito tópicos que atestam a presença de Simmel nesse manual dos anos 1930 (tomado aqui como representativo de uma série de manuais e similares). É de interesse sublinhar que, em Fernando de Azevedo, Simmel chega ao Brasil pela via francesa, e não pela via norte-americana. Como na França, Simmel, após a Grande Guerra, praticamente desaparece, essa via de acesso utilizada por Azevedo murcha e não encontra continuidade, uma vez que se fazia em sintonia com os desenvolvimentos franceses. Reveladora, nesse mesmo sentido, são as apreciações de Simmel por Durkheim e Bouglé, que informam em grande parte os desenvolvimentos de Fernando de Azevedo⁸.

Além disso, também é de suma importância a sistematização de Leopold von Wiese (cf. Azevedo, 1935: 386-387)⁹. A sociologia formal de von Wiese é sempre vista — e não somente em Azevedo — em unidade com a sociologia formal de Simmel, como um continuador que sistematiza o que em Simmel ainda está desordenado e apenas sugerido. Logo depois será possível perceber como isso aflora com toda clareza; na revista *Sociologia*, em cujos inícios von Wiese aparece com destaque, ele é explicitamente caracterizado como sistematizador da sociologia simmeliana e como um continuador seu, como por exemplo no que diz respeito ao conceito de "socialização"; em mesma medida, quando Simmel é criticado, ele o é em conjunto com von Wiese¹⁰.

8. Textos de Simmel citados por Azevedo (1935): "Le Problème de la Sociologie" (1894); "Das Problem der Soziologie" (1894); "Comment les Formes Sociales se Mantiennent" (1898); "Superiority and Subordination as Subject Matter of Sociology" (1896); *Sociologia*, trad. *Revista de Occidente*, Madri (p. 76 e 86); e um texto não discriminado, publicado na *Révue de Sociologie*, em março de 1908. Sobre Simmel, Azevedo recomenda e utiliza: C. Bouglé, *Les Sciences Sociales en Allemagne*; F. Squillace, *Dicionário de Sociologia*; *I Problemi Costituzionali della Sociologia*; *Le Dottrine Sociologiche*; e L. von Wiese, *Sociologia, Historia y Principales Problemas*.
9. Azevedo cita de Leopold von Wiese, *Sociologia, Historia y Principales Problemas*; Wiese e H. Becker, *Systematic Sociology*.
10. Por exemplo, na crítica de Costa Pinto (1947) à disjunção de forma e conteúdo em seu texto "Sociologia e Mudança Social". Cf. Luna (1998: 41-42).

Revista *Sociologia*, Emilio Willems, Donald Pierson

Já fiz menção à empreitada fundadora de Antenor Romano Barreto e Emilio Willems em 1940, ao comporem a coletânea *Leituras Sociológicas*, na qual aparece, pela primeira vez no Brasil, um texto de Simmel, ou melhor, um fragmento do início de sua grande *Soziologie*. A mesma dupla já havia, ademais, fundado no ano anterior a revista *Sociologia*, primeira revista específica de sociologia no Brasil, confirmando a vocação pioneira dessa década¹¹.

Segundo uma investigação de Andrea Alves, já em seu primeiro ano a revista *Sociologia* revela a importância de Simmel para Willems, interessado em temas como "sociabilidade", "assimilação" etc. Dentre os autores alemães mais citados no triênio 1939-1941, Simmel aparece em primeiro lugar (Alves, 1993: 15, 17 e anexo não paginado). Destarte, quando se trata de definir sociologia, no número inaugural da revista, Simmel oferece vários aportes importantes: por um lado, com a ideia de sociabilidade, em um sentido na verdade não propriamente simmeliano (há inclusive a possibilidade dos ruídos de tradução infiltrados aqui: que conceito simmeliano se verte de fato por "sociabilidade"? Provavelmente *Vergesellschaftung*, e não *Geselligkeit*). Segundo Alves, a ideia de "sociologia formal" também aparece como fundante, donde sua conclusão: o interesse morfológico presente nos fundadores da revista encontraria em Simmel uma fonte de legitimação, nomeadamente na ideia de uma sociologia formal, operante por meio de conceitos como "interação", "associação" e "assimilação", direcionados para uma pesquisa eminentemente empírica (*idem*: 20)¹².

Além disso, Alves afirma que os enfoques de inspiração simmeliana são combinados com o pragmatismo norte-americano: "Se a concepção de sociologia é retirada de Simmel, a forma de estudá-la é essencialmente inspirada na tradição sociológica dos Estados Unidos. [...] Esse processo conflituoso de apropriação da perspectiva simmeliana e sua adaptação ao viés pragmatista reflete-se na leitura de *Sociologia*" (*idem*: 21). A revista funciona como uma instância de institucionalização, legitimação e divulgação do pensamento e prática sociológica, e nesse movimento põe em circulação

11. Sobre Emilio Willems, ver Villas Bôas (2006), assim como seu próprio depoimento, "Dezoito Anos no Brasil. Resumo de Atividades Didáticas e Científicas" (Willems, 1988).
12. Vale a pena conferir os respectivos verbetes nos dicionários de Baldus e Willems (1939) e de Willems (1950). Dicionários, como mecanismos de definição, fixação, legitimação e reprodução, são elementos-chave em processos como o que pretendo examinar.



PDF Editor

ideias de proveniência simmeliana, mas deglutidas e digeridas por Park e seus colegas — basta pensar na presença de Simmel no estudo de Park sobre o homem marginal, o uso que faz das ideias de distância social, “estrangeiro”, interação. Tudo isso evidencia o já mencionado processo de apropriação da sociologia simmeliana nos EUA.

Mas, observando a revista como um todo, no período que vai de 1939 a 1955, Simmel é dos autores que aparecem com maior frequência. Ele “foi o autor de língua alemã citado mais vezes no periódico durante o período sob análise, tendo sido mencionado em 16 artigos”, diz outra pesquisadora, Naara Luna (1998: 20). No registro de artigos que Luna classifica como didáticos, ele é mencionado em basicamente três contextos: a) na definição de sociologia; b) na concepção de sociologia formal; c) na discussão dos grupos sociais. Em geral, pode-se dizer que Simmel aparece como um dos mais importantes fundadores da disciplina (*idem*: 21-22).

Além desse aspecto didático, Simmel aparece como interlocução e/ou legitimação em alguns artigos, de variados autores:

- a) Mário Lins (1940), que procurou desenvolver, nos anos 1940, uma sociologia do espaço, encontra em Simmel um importante ponto de apoio, nomeadamente na noção de distância social e na utilização dos conceitos de “socialização” e “socialidade” — atestando a recepção da *Soziologie* de 1908, via tradução espanhola.
- b) Costa Pinto, em artigo intitulado “Sociologia e Mudança Social”, de 1947, utiliza o Simmel da sociologia formalista como elemento de contraposição à sua preconizada sociologia histórica (Luna, 1998: 23-24).
- c) Oracy Nogueira, em “A História de Vida como Técnica de Pesquisa”, de 1952, lança mão da ideia de “estranho sociológico” na fundamentação da relação que se estabelece entre entrevistador e entrevistado, citando Simmel a partir de Burgess (*idem*: 24).

Do levantamento das ocorrências de menção a Simmel na revista, Luna sintetiza sua investigação, no que diz respeito a Simmel:

A recepção de Simmel, ao contrário da que ocorre com os demais autores, desde o princípio ultrapassa a simples apresentação e classificação em artigos didáticos, mas coincide com a introdução da ciência sociológica e se confunde com ela. Desta forma, nos primeiros artigos a Sociologia é apresentada através de conceitos simmelianos e, embora essas noções sejam debatidas, chega-se ao ponto de usar sua distinção de forma social e conteúdo para classificar escolas sociológicas em sociologia formal e sociologia cultural. [...] O tema mais presente a princípio é a questão da sociologia formal, formas e conteúdos sociais variando independentemente [...]. No processo de recepção, Simmel respondeu muitas perguntas sobre o fazer sociedade e grupos

sociais e o papel da interação social [...]. Não há unidade nas seleções feitas pelos autores dos textos quando fazem sua busca na obra de Simmel [...]. A tese simmeliana de o objeto da Sociologia ser as formas sociais é festejada nos primeiros anos e depois rebatida e deixada de lado. Sua abordagem da interação social como o tecido da sociedade também é muito discutida de início, mas deixa de figurar nos artigos a partir de 1944. De fato, se a medida do interesse nesse autor forem as menções feitas a ele, há um grande interesse nos dois primeiros anos da revista, o número de citações diminui, mas ocorre anualmente de 1941 a 1944, tornando-se irregular, surge em 1947 e depois apenas em 1952. Parece haver um decréscimo da leitura de Simmel, particularmente no tocante à temática da sociologia geral, continuando a responder perguntas mais restritas como as do conflito e a da situação de estrangeiro (*idem*: 24-25, cf. 45-46).

Essa afirmação corresponde, como se vê, a algo que já antes se sugeriu, a saber, que a importância de Simmel, nos anos 1930 e 1940, estaria ligada ao processo mesmo de delimitação do saber sociológico, da definição da disciplina e de sua institucionalização e legitimação; uma vez que isso avança, perde-se o interesse naquilo que fora uma fonte e referência importante.

Creio que a importância de Simmel para Willems também não deixa de ir na mesma direção. Willems, que chega ao Brasil em 1931 e a São Paulo em 1936, atua a partir de 1937 na USP e na Escola Livre de Sociologia e Política – ELSP. A análise de Luna sobre os trabalhos de Willems na revista *Sociologia* mostra que Simmel não foi um autor especialmente citado (*idem*: 18), mas, por outro lado, o texto fulminante sobre a sociologia do esnobismo, publicado na *Revista do Arquivo Municipal*¹³, em 1939, é claramente devedor, e em profundidade, de Simmel — embora, paradoxalmente, ele não seja então mencionado.

No *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, outra realização pioneira de Willems, desta vez em parceria com seu compatriota Herbert Baldus, publicado em 1939, Simmel é naturalmente mencionado, e inúmeros conceitos de impregnação simmeliana são elencados: interação, conflito, acomodação, competição, assimilação, espaço social etc.¹⁴.

13. Sobre a revista e o seu contexto, ver Silvana Rubino (1989/1995: 479-521, esp. 494-499). O texto de Willems é provavelmente uma retomada de seu texto anterior, “Essai über den Snobismus”, publicado no início dos anos 1930 na Alemanha.

14. O mesmo ocorre no *Dicionário de Sociologia*, dessa vez sob a responsabilidade exclusiva de Willems, publicado em 1950.

Alguns anos depois, em 1947-1948, Willems publica *Cunha: Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil*, no qual não se vê menção a Simmel. Mas na reedição do livro em 1961 (com o título: *Uma Vila Brasileira. Tradição e Transição*), expurgado da ampla parte final antropométrica, o autor menciona, na nova introdução, a sociologia simmeliana do conflito como uma das contribuições decisivas para o tipo de investigação que pretendia levar a cabo (Willems, 1961: 11). Ilusão retrospectiva ou ocultamento germânico em uma investigação em tempo de guerra? De qualquer forma, revelador.

Companheiro de Willems na ELSP foi Donald Pierson, aluno de Mead, Park, Redfield & Cia. em Chicago¹⁵. Pierson, para quem a ideia/conceito de “interação”, vinda da vertente Chicago, desempenha um papel importante, escreve no início dos anos 1940 um manual de sociologia, *Teoria e Pesquisa em Sociologia*, publicado em 1945, no qual indica Simmel e Durkheim como os “pioneiros da Sociologia”, em seu estabelecimento como disciplina científica (Pierson, 1945: 18, 48 e 71)¹⁶. Especificamente nesse sentido, seu manual alinha-se com o de Fernando de Azevedo; mas em um ponto importante, destacado já desde o título, os dois divergem: na ênfase que dão às pesquisas empíricas e à formação do pesquisador em sociologia. A formação norte-americana de Pierson modula desde o âmago sua concepção do sociólogo como pesquisador, mas — dado importante e muito interessante — isso não se faz à custa de um menor interesse e aplicação com relação aos fundamentos teóricos da disciplina. Assim, para mencionar um exemplo, na discussão da relação da história com a sociologia, Pierson reporta-se ao livro de Simmel *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cuja 2ª edição aparecera em 1915 (*idem*: 48-49). Isso revela a formação sólida do pesquisador e a impregnação do ambiente de Chicago por Simmel nos anos de formação de Pierson, não somente no que diz respeito às suas obras mais conhecidas e específicas de sociologia, mas também com relação à questão das condições de possibilidade do conhecimento histórico, um tema cuja importância dificilmente se pode exagerar no processo de fundamentação das ciências sociais.

Além disso, Pierson destaca os problemas da interação e das formas que esta assume na sociedade (*idem*: 58, 106-107 e 191-279), indicando

15. Sobre Donald Pierson, ver seu depoimento, “Algumas Atividades no Brasil em Prol da Antropologia e Outras Ciências Sociais” (Pierson, 1988).

16. O mesmo já ocorrera em artigo publicado em 1942 na revista *Sociologia*, “Estudo e Ensino da Sociologia”.

como tipos fundamentais de interação a competição, o conflito, a acomodação e a assimilação (*idem*: 106-107 e 228-279) — aproximando-se portanto do que foi indicado com relação a Emilio Willems. Dessa maneira, *Teoria e Pesquisa em Sociologia* tem passagens inteiras dedicadas a discutir “o processo de interação: conceito básico nas ciências sociais” (*idem*: 191 ss.), sempre tendo em vista as “profundas e penetrantes análises do pensador alemão Georg Simmel” (*idem*: 71), cuja *Soziologie* de 1908 é indicada como um dos livros “indispensáveis” para o sociólogo (cf. *idem*: 58)¹⁷.

Outro tema de grande importância para Pierson e no qual Simmel também é fundamental é o do “estranho sociológico”, que Pierson toma da *Soziologie* de 1908 (*idem*: 178, 181-182 e 448) e desenvolve em mais de um estudo, como por exemplo em texto na revista *Sociologia*, “Um Sistema de Referência para o Estudo de Contatos Raciais e Culturais”, de 1941, o que será também retomado, em 1947, em um estudo empírico sobre uma comunidade do interior paulista, Icapara, quando fala do “forasteiro” (cf. Pierson e Teixeira, 1947).

Portanto, não é somente em *Teoria e Pesquisa em Sociologia*, mas também em variados artigos de Pierson que Simmel aparece com destaque. Por exemplo, no artigo “Competição e Conflito”, publicado na revista *Sociologia* em 1943, em que Simmel surge com as ideias de interação, conflito, competição (Luna, 1998: 23). E é importante sublinhar que essa visão de Pierson é a repetição literal da incorporação de Simmel por Park e por ele difundida em sua (em conjunto com Burgess) *Introduction to the Science of Sociology*, de 1921. Ou seja: Pierson chega a Simmel por intermédio de Park e reproduzindo o modo como Park recebe e “organiza” Simmel. Em *Park and Burgess*, interação é identificada em suas quatro grandes modalidades, que são as apontadas por Pierson. E quando indica a bibliografia “indispensável” o primeiro livro que Pierson cita é *Park and Burgess* — no qual, como já disse de início, Simmel tem lugar de honra (Pierson, 1945: 108, 231, 430 e 431; 1988: 33-34). Aliás, é o próprio Pierson quem, em seu manual, relata a importância da presença de Simmel nos cursos que frequentou em Chicago em seus anos de formação, como que repetindo, em chave autobiográfica, o que assinalaria, anos depois, com relação à importância de Simmel para o estudante Park (Pierson, 1945: 94; 1988: 91).

17. E como literatura suplementar Pierson indica Simmel (1903-1904: 798; 1905).

Roger Bastide

Há pouco um periódico paulista republicou um artigo de Roger Bastide dos idos de 1951, "Variações sobre a Porta Barroca", acompanhado de um par de fotografias de Pierre Verger. Tivesse sido possível publicar em conjunto o célebre texto de Georg Simmel sobre "A Ponte e a Porta", aparecido em 1909, e não poderia haver dúvida do tributo de um a outro, tamanha a similitude de perspectiva, procedimento de análise e interpretação (cf. Bastide, 2006 [1951]; Simmel, 2001 [1909])¹⁸. E, não obstante, são muito raras as referências de Bastide a Simmel, como a revelar que, sob certos aspectos, as feridas e diferenças da Grande Guerra eram bem vivas no Entre-Guerras e que as fissuras no desenvolvimento do campo intelectual francês e suas diferenças de origem e institucionalização também permaneceram bastante vivas, mesmo após a morte de seus protagonistas de primeira hora.

Como disse, as referências explícitas de Bastide a Simmel são raras, e elas somente não permitem fundamentar uma relação forte e significativa de recepção. É preciso deixar-se afogar nos textos de Bastide para perceber quanto alguns deles são próximos e, ao que parece, tributários de Simmel. E isto se revela por conta de uma simples pergunta: em que tradição ou vertente da sociologia francesa poderia ter bebido Bastide, ao procurar e propor uma sociologia que tomasse a poesia como método? Não me parece haver. Mas, se lembrarmos quanto Simmel foi traduzido na França no período que chega até agosto de 1914, não poderemos duvidar da presença do filósofo berlinense no ambiente francês interessado em sociologia — e isso sem deixar de lembrar que, em 1919, Bastide vai estudar em Estrasburgo, uma universidade que acabara de ser reconquistada pelos franceses e na qual Simmel havia lecionado nos últimos anos, até sua morte em 1918, ou seja, pouco antes da retomada da cidade, do final da guerra e da chegada de Bastide.

Com isso sugiro que, para um jovem interessado em sociologia ao final dos anos 1910, e que não parecia afinar totalmente com a doxa durkheimiana, Simmel era com muita probabilidade uma leitura instigante, estimulante e até mesmo obrigatória, apesar de maculada pela origem germânica¹⁹.

18. Para uma leitura de Bastide que se aproxima das questões aqui tratadas, ver Peixoto (2000: esp. 15-43).

19. É de supor que Bastide, como interessado em sociologia, conhecesse as publicações de Simmel em francês, para nada dizer das em alemão: "La Différenciation Sociale"

Se há uma rubrica que permite sintetizar a poesia como método sociológico para Bastide, ela é a ideia de uma "estética sociológica", ou de uma "sociologia estética". Ambas as fórmulas são utilizadas de modo intercambiável por Bastide, conforme lhe interessa enfatizar a estética ou a sociologia, ou mesmo sem critério algum na diferenciação. No fim das contas, as duas coisas são uma coisa só²⁰. E, com isso, também não há como não se recordar do importante texto de Simmel, "Soziologische Ästhetik" (cf. Simmel, 1992a [1896])²¹.

Se o leitor compara os dois textos sobre a porta, pode dizer que um é desenvolvimento do outro. O de Simmel é mais genérico e abstrato, e possui mesmo essa intenção, pois tem em vista a dimensão metafísica, em sentido simmeliano, da ponte e da porta, vale dizer, identificar "as formas que dominam a dinâmica de nossa vida" (Simmel, 2001[1909]: 60). No caso de Bastide, a visada metafísica é imediatamente sociologizada, na busca da função social da porta (isto é, no âmbito da discussão de Simmel, um aspecto particular do amplo nexos que ele pretende sugerir, não mais que sugerir) e, a seguir, direcionada para a porta no barroco brasileiro. Por essa razão, pode-se afirmar que o ensaio de Bastide é uma paráfrase, extremamente bem-sucedida, do texto de Simmel, pois o enquadra em um contexto específico e nele o problematiza e desenvolve — um aluno à altura do mestre, poderíamos dizer. De sorte que sou tentado a afirmar que temos em Bastide, ocasionalmente, a mais rica e multifacetada, criativa e instigante recepção de Simmel em terras brasileiras — e assu-

(1894), "Le Problème de la Sociologie" (1894), "Influence du Nombre des Unités Sociales sur les Caractères des Sociétés" (1895), "Sur quelques Relations de la Pensée avec les Intérêts Pratiques" (1896), "Comment les Formes Sociales se Maintiennent" (1898), "De la Religion au Point de Vue de la Théorie de la Connaissance" (1903), "Quelques Considérations sur la Philosophie de l'Histoire" (1909), e sobretudo as *Mélanges de Philosophie Relativiste*, publicadas por Alcan, em Paris, em 1912.

20. Tratei dessa questão em Waizbort (2003) e Waizbort (2007). Críticamente à postura de Bastide manifestou-se, à época, Florestan Fernandes, em sua resenha do livro de Bastide *Arte e Sociedade* (Fernandes, 1945).

21. Charles Lalo foi uma referência muito importante para Bastide, e Lalo desenvolve, desde os anos 1920, a ideia de uma "esthétique sociologique". Cf. Lalo (1927; 1946) (em que cita os *Mélanges* de Simmel); Bastide o considera o "fundador da estética sociológica" (Bastide, 1945: 48). Em *Arte e Sociedade* há apenas uma menção a Simmel (*idem*: 121), que não é mais referido nem mesmo quando Bastide aborda temas desenvolvidos por Simmel, como, por exemplo, a moda (cf. *idem*: 231). Por outro lado, quando fala em "estilos de vida" parece se referir a Simmel (*idem*: 227, utilizando inclusive a expressão em alemão, *Lebensstil*).

mo assim, interessadamente, Bastide como brasileiro, o que naturalmente não se faz sem um grão de sal²².

É de notar, contudo, que a poesia como método sociológico se constitui, ao menos em sua vindicação apaixonada, no Bastide brasileiro²³. Caracteriza seu procedimento por meio daquele “princípio dos projetores convergentes, que iluminam o objeto estudado, como num teatro a dançarina é aprisionada nos múltiplos fachos luminosos que jorram de todos os cantos da sala” (Bastide, 1977[1946]: 79). Não por acaso, Bastide precisa lançar mão de uma *analogia* — precisamente a mesma figura da analogia, tão recorrente e tão reveladora do procedimento simmeliano (cf. Kracauer, 1977) —, e essa ideia da iluminação múltipla do objeto coincide com inúmeras descrições e depoimentos dos alunos de Simmel, como o procedimento por excelência do filósofo berlinense no trato de seus variados objetos (Waizbort, 2000: 11-34 e 571-588). Não é o caso de inventariar os objetos de inquirição comum de um e de outro; apenas quero apontar mais alguns outros, além da porta: o segredo, a paisagem, o salão, a refeição, as cidades etc., sem falar, é claro, nos temas sociológicos mais usuais (basta lembrar que Simmel foi um dos fundadores da especialidade “sociologia da religião”)²⁴.

O resultado disso se deixa ver na conclusão de sua aluna Gilda de Mello e Souza: “desentranhar o fenômeno estético do cotidiano, dos fatos insignificantes e sem foros de grandeza, que compõem, no entanto, o tecido de nossa vida” (Souza, 1980: 34). Como se percebe, tal afirmação também poderia caber, sem violência alguma, a Simmel. Mas esse desentranhar, no fim das contas, remete ao que há de mais significativo, àquela substância da vida que Simmel não titubeou em denominar metafísica.

22. “Roger Bastide pode ser considerado desde o momento de sua chegada, em 1938, um brasileiro em potencial” (Souza, 1980: 18).
23. Programaticamente em textos como “Carta sobre a Crítica Sociológica” (1944) e “A Propósito da Poesia como Método Sociológico” (1946), Bastide professa uma sociologia de clara inspiração simmeliana, embora não o mencione uma vez sequer. Há de se notar, contudo, que naquela quadra e contexto não era mesmo indispensável indicar e explicitar as proveniências, empréstimos e influências. Por outro lado, é possível argumentar que há aqui a presença do pensamento do “Colège de Sociologie”, de que Bastide foi próximo (cf. Peixoto, 2000). Uma coisa não invalida a outra, e ambas pedem investigação detida.
24. No artigo “A Teoria Sociológica do Conhecimento”, publicado na revista *Sociologia* em 1944, Bastide lança mão da ideia simmeliana do indivíduo como ponto de cruzamento dos círculos sociais (cf. Luna, 1998: 23).

A ausência de alusão mais frequente e mais explícita a Simmel em Bastide faculta uma observação acerca dos procedimentos e padrões de alusão e citação na literatura científica, eles mesmos intrinsecamente históricos e relativos ao contexto, o que já aponta para o fulcro do problema: que nem sempre se alude e cita do mesmo modo, com a mesma precisão, com o mesmo ímpeto; bem ao contrário. Os padrões definem-se em processos complexos de diferenciação inter e intradisciplinar, de configuração de públicos leitores, de formação e existência de comunidades de interesse, e outras coisas mais, de modo que muitas vezes se cita sem citar, pois se trata de referência conhecida, ou de referência que já se constituiu em patrimônio comum, ou de referência que não se quer revelar. As razões são quase tantas quantos os casos. Assim, qual não foi a minha surpresa, anos atrás, ao ler um artigo em que um colega demonstrava, com brilho, quanto Simmel “plagiara” uma literatura científica de seu tempo, sem citar nem mencionar. Mas, naquele contexto, o que hoje seria um plágio era apenas um procedimento comum da lide acadêmica. As fronteiras entre citação, paráfrase, plágio, cópia são tênues e, como disse, sobretudo históricas, relacionadas ao contexto. Daí a necessidade de que o pesquisador, a cada vez, na tentativa de reconstituição de um processo de recepção, remonte ao contexto, no sentido indicado por Pierre Bourdieu: “quanto maior a ignorância do contexto de origem, mais prováveis as deformações do texto” (Bourdieu, 2002: 7).

Gilberto Freyre

Embora esteja há muito para reter a “Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil” para fazer uma cata miúda do que podem ser as “influências” e “afinidades” de Freyre com Simmel, ainda não cheguei a tanto. Por ora só me é possível assinalar as ocorrências explícitas, que ademais são as indicadas nos índices finais dos volumes. Assim, se no primeiro volume não há ocorrências, no segundo — *Sobrados e Mocambos* — aparece a referência a *Philosophische Kultur*, nomeadamente ao ensaio sobre “O Relativo e o Absoluto no Problema dos Sexos”, que é mencionado, em chave crítica, quando Freyre discute “A Mulher e o Homem”. Naquela altura, para quem não se lembra, Freyre abordava o problema dos atributos caracteristicamente masculinos ou femininos, na sugestão de uma diferença de fundo e irredutível entre os sexos (Freyre, 2000 [1952]: 138-139, 174 e 836). Por fim, no último volume concretizado da planejada tetralogia, embora haja

menção a Simmel, trata-se de menções de pouca importância, pois se referem a possíveis leituras, e da falta delas, por parte de figuras do mundo da ordem e do progresso.

É de fato frustrante, em uma obra na qual o perfume de Simmel parece exalar em variados momentos, não poder indicar de modo mais concreto as possíveis “influências” e “afinidades”. Nesse sentido, gostaria apenas de dar uma prova daquilo que uma pesquisa mais detida ainda poderá oferecer. A certa altura, Freyre discute a questão da “interpenetração de feudalismo e capitalismo” na América Latina e no Brasil e então afirma:

Em 1822, em *Memórias Econopolíticas sobre a Administração Pública no Brasil* (Rio de Janeiro, 1822-23), escrevia à página 4 da “Primeira Memória” “Hum Portuguez” que a organização colonial no Brasil “não diferia do feudalismo” senão na substituição dos “pequenos senhorios” pelos “pretos escravos” que lavravam para si e não apenas para os senhores. “Hum Portuguez” percebia *que dentro das mesmas formas podem variar os conteúdos, sem alteração sociológica das formas* (*idem*: 94; ênfases do autor).

Como se vê, uma tomada literal de uma dimensão, certamente a não menos influente, da sociologia simmeliana, e que sugere mesmo que essa tomada, se não advinda do contato direto com os textos de Simmel — pois como se viu ele leu o sociólogo berlinense —, coincide com a tópica de sua sociologia que melhor frutificou no âmbito específico das sociologias do Entre-Guerras, seja na *formal sociology* recebida nos EUA, seja na *Beziehungs- und Gebildelehre* de von Wiese (que foi amplamente recebida nos EUA em função do trabalho conjunto de von Wiese e Howard Becker). De todo modo, aqui também se precisa aferir um pouco as variações do texto nas sucessivas edições de Freyre, caso se pretenda indicar com alguma segurança a cronologia dos acontecimentos.

Voltando: a distinção de forma e conteúdo é operada em pleno espírito simmeliano, como que seguindo a cartilha esboçada por Simmel ainda ao final do século XIX, em seu texto programático sobre “O Problema da Sociologia”, e que retornaria sempre em seus escritos, nomeadamente na grande *Sociologia* de 1908. Que Gilberto Freyre assim formule, e mais ainda, assim afirme, indica, creio, uma recepção forte, que aguarda, como disse, o estudo em profundidade. De resto, as afinidades temáticas são mais do que evidentes: moda, posição da mulher, espaço social, distinção, alimentação, em suma: a atenção aos detalhes e ao inusitado inscreve, ou ao menos parece inscrever, Gilberto Freyre na galeria dos simmelianos de espírito e de letra.

Não haveria portanto de ser surpresa encontrar Georg Simmel amplamente referido no manual de sociologia de Freyre, publicado em 1945 (cf. Freyre, 1957[1945])²⁵. A própria definição do sociólogo parece ter sido cortada e moldada segundo o figurino simmeliano: o sociólogo deve valorizar os

[...] *insights* na realidade social de que são capazes grandes inteligências ou mesmo gênios do tipo denominado “perceptivo”; e cujo próprio “impressionismo” pode abrir caminhos a verificações o mais possível objetivas que venham realizar eles próprios ou outros observadores. E neste particular a própria sensibilidade ao pitoresco, quer da parte de observador menos estranho ao meio, quer da parte de nativo aguçado em sua percepção regional pela permanência mais ou menos longa no estrangeiro e pelo estudo, em meio científico estrangeiro, não só do seu próprio grupo mas de outros grupos, pode ser estimulante e até fecunda para a Sociologia científica (*idem*: 42).

É evidente que tal formulação é modelada sobretudo para descrever, sem nomear, o próprio Gilberto Freyre; mas quantos atributos não indicam precisamente o fulcro da experiência da sociologia simmeliana? *Insight*, impressionismo, abrir caminhos: não são precisamente caracterizações de Simmel? Não por acaso, logo a seguir Gilberto Freyre destaca Simmel dentre aqueles “cientistas sociais” que valorizam a expressão e “se vêm exprimindo de modo a serem considerados escritores” (*idem*: 43) — novamente um modo de falar de si por meio do outro, e esse outro é Simmel. Freyre, é preciso reconhecer, jamais quer “correr o risco de desprezar tudo o que seja impura ou difusamente sociológico”, morrer em “castidade sociológica” (*idem*: 58). Para ele, como para Simmel, método é *insight* — o que não significa de modo algum descuido ou desinteresse quanto ao rigor interpretativo.

Além disso, em alguns outros aspectos, Simmel aparece com destaque na *Sociologia*:

1. Na própria definição do que há de ser a sociologia:

[do] mundo enorme de vida social, podemos dizer que a Sociologia procura retirar para estudo seu: a) os fatos, no seu aspecto de so-

25. Simmel é referido nas páginas 43, 61, 69, 79, 84, 88, 110, 113-114, 117, 126, 141, 151, 175, 187, 188, 193, 209, 280, 287-88, 298, 321, 446, 452, 453, 483, 484, 502, 505, 506, 517, 524, 525, 580, 586, 590, 620, 636, 651 e 704. Não me foi possível consultar a primeira edição, de 1945. Obras de Simmel citadas na *Sociologia* de Freyre: *Soziologie* (1908); *Über soziale Differenzierung* (1890); *Lebensanschauung* (1918); *I Problemi Fondamentali della Filosofia* (trad. de *Grundprobleme der Philosophie*); assim como Nicholas Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel* (1925).

cialidade — de *societalização*, diria Simmel para acentuar o caráter dinâmico desses fatos; isto é, os fatos de *dependência do indivíduo*, da organização social e da cultura e os de *dependência* — através da mesma socialidade — *da organização social e da cultura*, do indivíduo; b) o *processo* ou a *forma* de interação por que se realiza essa interdependência e mercê do qual o indivíduo perde de início a pureza individual para tornar-se, através de *funções*, homem social, *pessoa social* ou *socius*: indivíduo com *status* ou com situação na vida social (*idem*: 113, ênfases no original)²⁶.

Pode-se dizer que essa formulação é devedora de Simmel não somente em sua superfície terminológica, mas também em sua profundidade de concepção. Com efeito, está aqui sobretudo em jogo uma concepção de sociedade e da relação de indivíduo e sociedade que destaca o caráter relacional que as articula, e que se pretende enfaticamente processual (*idem*: 113-114, 146 e 280). Ainda veremos ao final como isso foi percebido na própria atividade intelectual de Gilberto Freyre e que sentidos a isto se atribuíram.

2. Na importância da questão da distância social (sobre a qual Freyre, já em 1936, escrevera um artigo), quando remete ao capítulo da *Soziologie* de Simmel sobre o espaço (*idem*: 193, 241-242 e 298).
3. Na importância dada ao problema dos “tipos” sociais (*idem*: 126).
4. No interesse pela moda (neste caso sem nomear Simmel) (*idem*: 135, 547-553 e 578).
5. No reconhecimento dado ao problema da constituição social do tempo (neste caso sem nomear Simmel) (*idem*: 185-186 e 241-242).
6. Nas variadas discussões sobre o papel social, ligado à questão dos grupos sociais²⁷.
7. Na importância dada a diferenciação, conflito, competição, acomodação, assimilação como processos sociais básicos (nisto em parte coincidindo com a visão de Pierson, vinda de Chicago) (*idem*: 380-390).
8. Sobreordenação e subordinação (“superiores” e “inferiores” sociais”, na tradução de Gilberto Freyre) como processos sociais (*idem*: 453 e 483). Aqui vale uma citação representativa:

Também no Brasil, a civilização patriarcal, ou antes, a sociedade agrária, escravocrata e latifundiária [...] acabou de tal modo influencia-

26. Cf. ainda Freyre (1957 [1945]: 116-17, 141, 151, 209, 538 e 651-652 [aqui Freyre aproxima bastante sua posição da de Simmel] e, marcando certa distância, p. 517).

27. O problema é recorrente na *Sociologia* de Freyre, p. ex. p. 116-117, com referência a Simmel.

da pelo escravo africano que se pode hoje falar [...], com Simmel, de uma formação social brasileira em que o domínio do senhor lusitano, ou do patriarca de origem europeia, sob mais de um aspecto se apresenta comprometido, amolecido e em algumas de suas zonas até neutralizado pela “influência inversa” do escravo; ou do ‘inferior’ sobre o “superior” (*idem*: 451-452)²⁸.

Parece evidente, para os leitores de Freyre, a importância que recebe essa apropriação de Simmel.

9. Na crítica à determinação da infraestrutura econômica diante de outras dimensões da vida social (p. ex. *idem*: 506-508), Freyre apoia-se fortemente em Simmel, defendendo o caráter múltiplo e complexo das “interpenetrações de influências” (*idem*: 506 e 586)²⁹. Tal ideia oferece, ademais, uma embocadura sugestiva para pensar o próprio problema de Simmel em meio às interpenetrações de influências que modelam o pensamento e a escrita de Gilberto Freyre.
10. Na importância dada aos mecanismos, os mais variados, de distinção social, como uma chave privilegiada para a compreensão da sociedade e seus variados processos (neste caso sem nomear Simmel) (cf., p. ex., *idem*: 545-570).
11. Afirmando a ideia de interação como base de sua sociologia, Freyre formula, a seu modo, um dos fundamentos da sociologia simmeliana (*idem*: 611-625).

Com razão pode-se e deve-se objetar que tais temas, problemas e visadas não são específicos nem exclusivos da sociologia simmeliana, mas patrimônio sociológico comum. Entretanto, cabe sugerir que talvez algo da sensibilidade de Gilberto Freyre para esses temas e problemas possa ter passado pela recepção do pensamento de Simmel. É cabível tal sugestão, uma vez que, como espero ter indicado antes, o nexos forte com Simmel já está comprovado, embora não demonstrado em toda a sua extensão.

Por outro lado, em sua *Sociologia*, Freyre, a certa altura, buscou marcar as diferenças que o afastavam do sociólogo de Berlim, quando considera — seguindo nisso uma vertente da recepção norte-americana de Simmel — a sociologia simmeliana exclusivamente como uma sociologia formal. Não se trata absolutamente de questionar a crítica que Freyre faz

28. Freyre remete ao cap. 3 da *Soziologie* de 1908: “Sobreordenação e subordinação”. Cf. Freyre (1957: 483): “O subordinado recebe influência do dominador mas exerce sobre este influência”.

29. Freyre faz remissão a Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892: 94-101).

à sociologia formal, pois isto é um aspecto significativo da recepção do pensamento de Simmel, isto é, sua conversão em sociologia formal. Nesse sentido, é bastante elucidativo lembrar que Freyre recebe Simmel por vários lados: pelas bandas de Chicago, e pela via alemã de von Wiese (aí inclusa a via teuto-americana no trabalho conjunto de von Wiese e H. Becker), e mesmo, como já assinalai, diretamente. Mas, parece-me, a fórmula e a rubrica da sociologia formal enquadraram em grandes linhas a compreensão e recepção de Simmel por Freyre. Vale citar:

Tão numerosos são os fatos de interação que em face deles a Sociologia é cada vez mais interacionista nas suas tentativas de generalização e de síntese. Pelo interacionismo a Sociologia foge aos simplismos de toda espécie [...]. E procura analisar, compreender e explicar a realidade social considerada em toda a sua complexidade e na sua totalidade quanto possível viva de situações e formas em que os elementos chamados "materiais" e os "ideológicos" interpenetram-se e completam-se e, através de processos peculiares ao que é social e cultural, formam não só bolos socioculturais como combinações ou complexos sociológicos. Essas combinações ou complexos o observador não pode apalpar, tocar, cheirar. Nem por isso estamos impedidos de considerá-los, em Sociologia científica, à parte dos *processos* especiais, ou do *processo* geral, pelos quais eles se realizam. É aqui que nos afastamos da teoria da sociologia exclusivamente formal de Simmel, para incluir entre os objetos de estudo sociológico tais combinações e seus processos e as situações que criam à parte de suas formas (*idem*: 620, ênfases no original).

Os leitores de Simmel sabem muito bem que ele jamais se limitou à doutrina da sociologia formal, que de resto só se sedimentou nas mãos de um von Wiese — um sociólogo que Freyre também recebeu³⁰.

Engata-se aqui um aspecto que permite tanto apontar para debates de época como salientar disputas no campo intelectual e, por fim, ressaltar em que medida Simmel era percebido em Freyre e que significados a isto se atribuíam. Refiro-me, claro está, a asserções polêmicas de Sérgio Buarque de Holanda a respeito da obra de Freyre, moduladas com relação à edição refundida de *Sobrados e Mocambos* (1952), aquela obra que anteriormen-

30. Freyre utiliza recorrentemente: L. von Wiese, *Allgemeine Soziologie* (Berlin, 1921-1929); *Allgemeine Soziologie* (Berlin, 1923); e L. von Wiese e Howard Becker, *Systematic Sociology on the Basis of the "Beziehungslehre" and "Gebildelehre" von Leopoldo von Wiese* (New York, 1932). Além disso, menciona o trabalho de Pinto Ferreira, *Von Wiese und die zeitgenössische Beziehungslehre* (Rio de Janeiro, 1941) (Freyre, 1957[1945]: 193).

te pus em destaque, assinalando a presença de Simmel em seu enquadramento de análise.

O argumento de Sérgio Buarque é desenvolvido de modo mais amplo do que cabe aqui reproduzir; quero apenas destacar uma passagem de sua crítica. Sérgio Buarque retoma a diferenciação gilbertiana de forma e conteúdo, de clara extração simmeliana, na qual a ideia da organização patriarcal da vida e da família se imporia como forma, a que se podem amalgamar variados conteúdos. Uma forma independente de um conteúdo — é exatamente isso que Freyre afirma, variadas vezes, ao longo do livro, como no seguinte passo, também destacado por Sérgio Buarque:

Do ponto de vista sociológico, pouco importa que variem não só designações como dimensões de casas nobres; ou o material, quase sempre precário, de construção das casas dos servos. Pouco importa que estes — os servos — fossem africanos ou indígenas, escravos ou "agregados" reduzidos à condição de servos. Ou mesmo que, em algumas áreas, chegasse a haver confraternização tal entre senhores de casas de telha e agregados de casas de palha que o caráter patriarcal das relações entre tais elementos deixasse de parecer "patriarcal" ou "feudal" para parecer — sem realmente ser — "democrático" e até "coletivista", como em certos trechos dos sertões pastoris e do Rio Grande do Sul.

Da denominação ou mesmo da condição específica de "escravo", em oposição a "senhor", seria um erro fazer condição indispensável à existência de um sistema sociologicamente patriarcal-feudal, isto é, patriarcal-feudal em suas formas e seus processos principais de relações entre dominadores e dominados: a dominação, a subordinação, a acomodação. O sistema pode existir ou funcionar sob aparências as mais suaves: simples "coronel" ou "major", o senhor; "morador", o servo. É o que parece ter sucedido em grande parte do Piauí, do Ceará, da área do São Francisco e do Rio Grande do Sul dando a esses Estados ou a essas áreas aparência de exceções puras e completas à predominância do sistema patriarcal-feudal, ou familiar-tutelar, característico da formação do Brasil em suas áreas de colonização mais antiga (Freyre, 2000 [1952]: 753-754)³¹.

Opera aqui, como se vê, uma distinção entre forma e conteúdo, de forte e clara inspiração simmeliana, e se afirma que uma mesma forma se concretiza historicamente em conteúdos que podem variar. Com relação a isso, então, Sérgio Buarque de Holanda desenvolve sua crítica:

31. Sérgio Buarque de Holanda cita um pedaço dessa passagem em Holanda (1979: 104).

Aquelas noções a que tanto se apega, de “forma” e de “conteúdo” ou substância, provinda, em última análise, da filosofia social de Simmel, retiram toda a sua força da própria indefinição. É verdade que em Simmel elas não passam, ao menos teoricamente, de simples metáforas. Na versão, porém, que lhes dá o autor de *Sobrados e Mocambos*, tende a dissipar-se, mesmo em teoria, esse nominalismo deliberado. De instrumentos de exposição, distinção, confronto, análise, convertem-se em realidades mais ou menos empíricas, servindo de base a julgamentos de valor que mal se disfarçam. Assim é que, nos seus escritos, as “formas” sociais se mudam com facilidade, ora em entidades reais, à maneira dos organismos biológicos — e então se confundem praticamente com os “processos” sociais, capazes de crescimento, maturação e morte — ora em “ideias” de sabor hegeliano — ideias de onde hão de emanar misteriosamente os próprios “objetos materiais” (Holanda, 1979: 106, cf. 102-108 e 207)³².

Independentemente da justeza ou não da crítica de Sérgio Buarque, o que é aqui interessante é a mobilização de Simmel como ponto de apoio. Há a mobilização de Simmel por parte de Gilberto Freyre e há a mobilização dessa mobilização freyriana por parte de Sérgio Buarque. A discussão se estabelece — dentre outros aspectos, claro está — tomando Simmel como um ponto de referência, a partir do qual se discute um problema e se faz a crítica a essa discussão.

Além disso, o que me parece central aqui é indicar a funcionalidade que essa visada simmeliana possui no argumento de Gilberto Freyre: ela permite guarnecer o argumento central da atenuação do conflito e da tensão e de um convívio entre as duas partes antagônicas e em oposição; permite dissolver uma relação de oposição forte em uma relação de coexistência, se não pacífica, ao menos suportável, simbiótica e até mesmo razoável. Dito por outras palavras, a relação forma-conteúdo é condizente e funcional para o modo como Gilberto Freyre dilui a tensão do conflito racial, harmonizando-o e conciliando-o. Nesse sentido, a presença de Simmel torna-se muito importante, facilitando o argumento do equilíbrio dos antagonismos.

O mesmo vale, creio, para a ideia da família patriarcal como forma de socialização: a família patriarcal pode assumir, e de fato assume, variados conteúdos e até mesmo perecer, mas a forma permanece. É nesse sentido que Simmel se torna, na “Introdução à 2ª Edição” de *Sobrados e Mocambos*, a fundamentação de base do argumento desenvolvido por Freyre.

32. Note-se que Sérgio atribui a Simmel não uma sociologia, mas sim uma “filosofia social”.

Com isso fica indicada, por vários lados, a presença de Simmel, e podemos passar ao próprio Sérgio Buarque.

Sérgio Buarque de Holanda

Muito já se disse e especulou acerca da presença e influência de autores alemães na obra de Sérgio Buarque de Holanda e sobretudo em *Raízes do Brasil*, em parte em virtude de confissão do próprio autor (Holanda, 1979: 29-30). Para nossa discussão, tem especial interesse a contribuição de Gabriel Cohn ao tema, desmistificando a importância de Max Weber e apontando — embora não seja nisso pioneiro — para uma aproximação muito mais substantiva e significativa, com relação a Georg Simmel. Ao contrário de uma literatura que se reproduz continuamente e insiste em ver tipos ideais weberianos em Sérgio Buarque, Gabriel Cohn não titubeia em afirmar que, se há algo como tipo ideal em *Raízes do Brasil*, isto só ocorre de modo muito torcido, pois “não o são na sua construção e, sobretudo, no modo como operam na análise” (Cohn, 2002: 11) — e são justamente essas duas dimensões, a *Begriffsbildung* e o método, as dimensões fundamentais para Weber. Com uma simples distinção, põe-se portanto a descoberto um vício de interpretação; e como contrapartida abre-se a perspectiva para uma nova visada, descompromissada, com o objeto, e o que se vê, então, é uma aproximação cheia de sentido a Simmel. Isso é afirmado como hipótese, e o autor assim busca sugerir-la com relação a *Raízes do Brasil*:

Um indício [...] está no próprio modo sinuoso e indireto como as questões vão aparecendo e sendo perseguidas na exposição. Nada dos duros recortes weberianos, mas sim do faro desse incansável perseguidor de significados fugidios que foi Simmel [...]. Ambos, o brasileiro e o alemão, são a seu modo pensadores do desterro, da inadequação, da distância entre o fluxo espontâneo dos impulsos vitais e a forma que ele assume na sua conformação pela força ordenadora da cultura (*idem*: 11).

Na verdade, pulsa por detrás de Sérgio Buarque uma teoria da cultura — não por acaso *Raízes do Brasil* chamava-se, antes de publicado, *Teoria da América* —, uma teoria da cultura que muito parece dever às discussões alemãs da virada do século, e de que Simmel formulou uma das versões mais poderosas e de maior fortuna.

Não é possível reconstruir o problema com a obra de Sérgio Buarque em tela, ao menos nesta ocasião: vale apenas destacar como o artigo-mãe de *Raízes do Brasil*, “Corpo e Alma do Brasil”, respira por inteiro essa teo-

ria (de modo algum homogênea), no interior da qual encontram solo a “estandardização das formas exteriores da cordialidade”, o “triumfo do espírito sobre a vida”, as bases para uma psicologia do homem cordial, o “caráter nacional”, o “fundo emocional”, a “maturidade precoce”, a “hipertrofia”, as “forças vitais”, o “processo formativo”, a “polaridade impersonalismo-caudilhismo”, “o predomínio do elemento emocional sobre o racional”, os “dois estilos de vida radicalmente diversos”, as “formas de vida”, o “elemento normativo sólido, inato na alma do povo, ou implantado pela tirania, para que possa haver cristalização social”, assim como outras expressões e ideias, que moldam o ensaio de Sérgio Buarque e se plasmam, no ano seguinte, no clássico que é *Raízes do Brasil* (cito Holanda, 2006 [1935]). Um dos elementos que permitem tal valorização, a de clássico, é precisamente certa maturidade que facultou a Sérgio Buarque não sucumbir ao lado obscuro das forças irracionais, como bem já destacou Antonio Candido (1995: 329-330).

Além disso, parecem estar de fato presentes em *Raízes do Brasil* alguns tipos: mas jamais os tipos ideais de Weber, e sim os tipos sociais de Simmel. Isso também já foi destacado por Antonio Candido, que aproximou explicitamente Sérgio Buarque de *Raízes do Brasil* de “Simmel, quando define tipos sociais ambíguos” (*idem*: 329). Avançando nessa linha, valeria testar a hipótese de que o célebre “homem cordial” é um tipo social de extração simmeliana, uma forma investida de um conteúdo³³. Mas não só, pois os tipos do aventureiro, do ladrilhador, para apenas lembrar as figuras que se tornaram mais conhecidas, também podem testemunhar essa mesma reflexão. Todas essas coisas aparecem em Sérgio Buarque de Holanda de modo muito mediado, em empréstimos e amálgamas que se furtam a uma genealogia positiva e unívoca — e mesmo nisso ele se aproxima de Georg Simmel. Passemos, portanto, à seguinte.

Gilda Rocha de Mello e Souza

O mesmo Sérgio Buarque de Holanda esteve dentre aqueles que acompanharam a feitura de tese de Gilda Rocha de Mello e Souza, intitulada *A Moda no Século XIX* e apresentada e defendida em 1950 na Universidade de São Paulo. A tese, elaborada sob a orientação de Roger Bastide,

33. Veja-se o parágrafo intitulado “Psicologia do Nosso ‘Homem Cordial’” em Holanda (2006 [1935]: 400-403).

inscreve-se na mesma ambiguidade terminológica e espacial-disciplinar do orientador, oscilando entre uma estética sociológica e uma sociologia estética; se, ao final, ela acaba optando por esta última, é sobretudo porque se tratava, antes de tudo, de uma tese de doutorado em sociologia; logo depois, a autora passou institucionalmente para o outro lado, para a estética sociológica, quando migrou da cadeira de sociologia para a de filosofia. Curiosamente, não se nota diferença, e é esse mesmo o ponto, como já enfatizei com relação ao seu orientador (cf. Waizbort, 2003; 2007).

Na tese, Simmel é um dos autores sociólogos importantes, mas não é o único; interessante é que aqueles que já haviam recebido Simmel no âmbito da sociologia brasileira se tornam uma literatura a ser mobilizada, ou seja, um Simmel de algum modo já aclimatado: é o caso do Emilio Willems da sociologia do esnobismo e do Gilberto Freyre dos sobrados, para não falar, claro está, do próprio professor orientador do trabalho.

Na tese de Gilda de Mello e Souza, Simmel aparece ora como o autor dos textos sobre moda e sobre cultura feminina, ora como o autor de uma sociologia dos grupos, da diferenciação social, dos mecanismos de distinção social, do conflito e da competição, ora como observador perspicaz dos significados sociais dos modos de comportamento, dos adereços, da festa. É uma presença de fundo, que aflora apenas ocasionalmente, e somente os leitores da grande *Soziologie* de 1908 sabem aquilatar quanto ele está vivo e atuante por entre as linhas.

Evaristo de Moraes Filho

Em um tratado de sociologia do direito, publicado no mesmo ano de 1950, Evaristo de Moraes Filho realizou um apanhado geral da sociologia, com ênfase histórica e arrolando seus principais autores. Nesse contexto, dedicou algumas páginas a Georg Simmel, baseando-se em *Über soziale Differenzierung* (1890), “Das Problem der Soziologie” (1894) e na tradução argentina da *Soziologie* de 1908. Embora destaque a ideia de sociologia formal em Simmel, em mesma medida procura defendê-lo de todo e qualquer formalismo e insiste na unidade de conteúdo e forma presente nos fenômenos sociais. Ademais, sublinha a ideia de “ação recíproca”, indicando a célebre *Wechselwirkung* simmeliana. De todo modo, Simmel é, no manual de Evaristo de Moraes Filho, apenas um autor entre inúmeros outros, que não recebe de modo algum tratamento diferenciado (Moraes Filho, 1950: 101-107). Por outro lado, logo depois Moraes Filho, em seu livro *O Problema*

do *Sindicato Único no Brasil. Seus Fundamentos Sociológicos*, publicado em 1952, lançou mão de uma concepção de sociedade fortemente inspirada em Simmel, nomeadamente na sua ideia de *Vergesellschaftung* e na sua sociologia dos grupos, realizando um trabalho que fugia ao padrão usual das investigações da época — e aqui apenas sigo a interpretação de Gláucia Villas Bôas. Contudo, o livro de Evaristo de Moraes Filho praticamente não teve recepção na sociologia brasileira (cf. Villas Bôas, 2005: 61-84, esp. 64, 72-74).

Além disso, Moraes Filho parece ter tido uma importância considerável na difusão de Simmel em sala de aula. Aqui vale o depoimento de um antigo aluno, Gilberto Velho, que frequentava a Faculdade Nacional de Filosofia logo após o golpe militar de 1964 e vivenciou os problemas por que passava, naquela quadra, a faculdade e em especial a cadeira de sociologia:

[...] e afinal veio nos dar aula, para impedir que perdêssemos o ano, o professor Evaristo de Moraes Filho. Evaristo era catedrático de direito do trabalho na Faculdade de Direito, mas era livre-docente de sociologia na Filosofia. [...] Evaristo assumindo, a sociologia melhorou dramaticamente. Ele é uma pessoa de enorme cultura e gostava de um autor por quem na época eu já me interessava: Georg Simmel. Evaristo é o responsável pela publicação da primeira e única [sic] coletânea do Simmel no Brasil. Na época, a coletânea ainda não estava publicada, mas ele falava no Simmel, e eu, pelo pouco que conhecia até então, já me interessava (Velho, 2001a: 267-268).

Com esse depoimento, já tocamos aquela geração e aquelas figuras que mencionei ao início e que representam, creio, um novo momento na história da recepção de Simmel no Brasil.

Um exemplo em negativo: Florestan Fernandes

Nos anos 1950 e 1960, os temas de maior interesse e estudo nas ciências sociais brasileiras não possuíam muita afinidade com a sociologia simmeliana, e nesse sentido é emblemática a posição de Florestan Fernandes. Esta posição aflora com nitidez nas resenhas que Florestan fez, em 1945 e em 1952, do *Arte e Sociedade* de Roger Bastide e de *A Moda no Século XIX*, de Gilda de Mello e Souza. Nos dois casos, trata-se de obra de colegas, com quem trabalha na Faculdade de Ciências e Letras da USP, e com os quais procura manter um tom de discordância em tudo discreta.

Contudo, a leitura das resenhas não deixa dúvidas quanto às diferenças de Florestan Fernandes em relação aos colegas: em poucas palavras, eles são simmelianos demais, ou seja, pecam pela ausência de sistematicidade e pelo excesso de ensaísmo. Tudo o que permite sentir o perfume de Simmel em seus leitores brasileiros irrita o sociólogo paulista, preocupado com a fundamentação da explicação sociológica, na qual, diga-se de passagem, Simmel só é mencionado para ser imediatamente descartado³⁴.

A irrelevância de Simmel para a sociologia brasileira dos anos 1950 e 1960 — sociologia da modernização, do desenvolvimento, sobretudo — só começará a reverter no momento em que a dimensão cultural — e não a economia, a política, a transformação social — passar a ser um foco importante da atenção dos sociólogos, o que, por outro lado, reforça a posição do Gilberto Freyre citado, que publica a edição refundida de *Sobrados e Mocambos* no início dos anos 1950.

Novos tempos

Destarte, parece-me que, nos anos 1950 e 1960, os temas de maior interesse e estudo nas ciências sociais brasileiras não possuíam muita afinidade com a sociologia simmeliana, como se deixa ver nos casos de Florestan Fernandes ou de Luís de Aguiar Costa Pinto, já mencionados. Por essa razão, nessas décadas a recepção e o tráfico de Simmel pelas ciências sociais parece ter perdido lugar e interesse.

Como sugeri ao iniciar, podemos situar na virada para os anos 1980 a passagem para outro momento na história da recepção do pensamento de Simmel no Brasil. Além do que já foi dito na ocasião, isso pode ser investigado em outra dimensão, que aparece em um comentário de Gilberto Velho acerca de Gilberto Freyre:

Freyre retoma com originalidade o pensamento de G. Simmel. O grande pensador alemão foi uma das maiores influências na sociologia norte-americana. Acredito serem muito fortes as afinidades de Freyre com sua obra, principalmente no que se refere à temática *indivíduo e sociedade* e à questão da *subjetividade*. A partir daí, encontramos a elaboração de reflexões que estão no limite entre uma

34. Vejam-se p. ex. as referências a Simmel em Fernandes (1959). Nada mais distante do sistema científico almejado por Florestan do que a sociologia de Simmel — o que, ademais, me relatou em depoimento um de seus antigos alunos e assistentes.

antropologia cultural e uma psicologia social. A valorização da heterogeneidade sociocultural brasileira permite-lhe estar atento e valorizar o fenômeno da reciprocidade e das trocas socioculturais. Não se tratava de desconhecer contradições e conflitos, mas de vê-los como dimensão da vida social, aparecendo tanto na sociedade como um todo, como nas próprias trajetórias individuais, aproximando-o de Simmel (Velho, 2001b: 116, ênfases no original).

Ao passar rapidamente por Sérgio Buarque de Holanda, tomei como ponto de apoio uma reflexão de Gabriel Cohn acerca da possível presença de Simmel em Buarque de Holanda; agora também em Gilberto Velho podemos encontrar uma reflexão acerca da presença de Simmel em Gilberto Freyre. Se, por um lado, esses dois colegas realizaram trabalhos significativos, nos quais a presença de Simmel foi importante, tanto mais relevante é perceber o esforço que realizaram para evidenciar como aquilo que para eles foi e é precioso também se encontra em uma tradição anterior, à qual, de algum modo, por meio desse processo de identificação, se enlaçam. Com isso, criam um nexo de continuidade e a possibilidade de um movimento cumulativo-formativo, no qual podem situar os seus próprios trabalhos e, por esse mesmo movimento, obtêm uma perspectiva para realizar uma observação do processo das ciências sociais no Brasil. Creio que isso permite vislumbrar um novo momento na história da recepção de Simmel no Brasil, nomeadamente em uma dimensão autorreflexiva das ciências sociais entre nós ou, dito em outro jargão, uma observação de segunda ordem (cf. Luhmann, 1997: esp. cap. 2).

Feitas as contas, apresentado o inventário (é verdade que bem incompleto), bem se pode ver que a herança de Simmel não é algo morto e sem vida, indiferente e indiferenciador, mas que a seu modo vive e pulsa nas ciências sociais do Brasil, desde que elas se pretenderam ciência. Nesse sentido, não tem nada de similar ao dinheiro, como Simmel, ao que parece erroneamente, sugeriu; com efeito, o exercício da lembrança tem sido uma constante, que se atualiza de maneira diferenciada a cada momento na história das nossas ciências sociais. Mais do que enfatizar um conjunto de possíveis fatos históricos comprováveis sob lupa positivista, interessa indagar e investigar em que medida Simmel se fez de algum modo presente em uma memória coletiva que molda o pensar das ciências sociais no Brasil³⁵, e nesse sentido se revela e também se oculta nos textos mais ou menos canônicos, mais ou menos conhecidos, mais ou menos lidos e valorizados dos autores brasileiros.

35. Nesse sentido, ver Link e Link-Heer (2002: 414).

Referências

- ALVES, Andrea Moraes. Alguns temas e problemas da Sociologia no Brasil. Uma análise de conteúdo da revista *Sociologia* (1939-1941). 1993. Dissertação (Mestrado em Sociologia), IUPERJ, 1993.
- AZEVEDO, Fernando de. *Princípios de Sociologia*. Pequena introdução ao estudo de Sociologia Geral. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emilio. *Dicionário de Etnologia e Sociologia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- BARRETO, Romano; WILLEMS, Emilio (Orgs.). *Leituras sociológicas*. São Paulo: Edições da Revista de Sociologia, 1940.
- BASTIDE, Roger. *Arte e sociedade*. Trad. Gilda de Mello e Souza. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.
- _____. (1946). A propósito da poesia como método sociológico. *Diário de São Paulo*, 8 de janeiro e 22 de fevereiro (republicado em *Cadernos CERU*, n. 10, p. 75-82, 1977).
- _____. (1951). Variações sobre a Porta Barroca. *Novos Estudos*, n. 75, p. 129-137, 2006.
- BIRNBAUM, P.; CHAZEL, F. (Orgs.). *Teoria sociológica*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 145, p. 3-8, 2002.
- CANDIDO, Antonio (1982). Sérgio em Berlim e depois. *Vários Escritos*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995. p. 323-335.
- CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (Orgs.). *Homem e sociedade*. Leituras básicas de Sociologia Geral. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- COHN, Gabriel. O pensador do desterro. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais! 23 de junho, 2002, p. 10-11.
- COSTA PINTO, Luiz A. Sociologia e mudança social. *Sociologia*, n. 2, 1947.
- FERNANDES, Florestan (Org.). *Comunidade e sociedade*. Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1969.
- FERNANDES, Florestan. Arte e sociedade II. Axiologia, estética sociológica e sociologia estética. *O Estado de S. Paulo*, 19 de julho, 1945.
- _____. Resenha de "A moda no século XIX. Ensaio de sociologia estética", de Gilda de Mello e Souza. *Anhembi*, ano III, v. IX, n. 25, p. 139-140, 1952.
- _____. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

- FREYRE, Gilberto (1945). *Sociologia*. Introdução ao estudo de seus princípios. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.
- _____. (1952). *Sobrados e mocambos*. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Tentativas de mitologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. (1935). Corpo e alma do Brasil. In: *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 399-420.
- KRACAUER, Siegfried (1920). Georg Simmel. In: *Das Ornament der Masse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. p. 209-248.
- LALO, Charles (1926). *Notions d'esthétique*. 2. ed. Paris: Alcan, 1927.
- _____. (1921). *El arte y la vida social*. Buenos Aires: Albatros, 1946.
- LEVINE, Donald N.; CARTER, Ellwood B.; GORMAN, Eleanor Miller. Simmel's Influence on American Sociology. In: H. Böhringer e K. Gründer (Orgs.). *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt: V. Klostermann, 1976. p. 175-228.
- LIMONGI, Fernando. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo. In: S. Miceli (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Idesp/Vértice/Finep-Sumaré: Fapesp, 1989/1995. v. 1.
- LINK, Jürgen; LINK-HEER, Ursula. Karwoche oder Karneval? Auerbach und Bachtin über literarische Realistik. In: W. Helmich, H. Meter e A. Poier-Bernhard (Orgs.). *Poetologische Umbrüche. Romanistische Studien zu Ehren von Ulrich Schulz-Buschhaus*. München: Fink, 2002.
- LINS, Mario. Introdução à Espaciologia Social. *Sociologia*, v. 2, p. 359-371, 1940.
- LUHMANN, Niklas. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- LUNA, Naara L. A. *Emílio Willems e a recepção da sociologia alemã na Revista Sociologia*. Rio de Janeiro, Relatório final de trabalho, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFRJ, 1998.
- MICELI, Sérgio (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Idesp/Vértice/Finep-Sumaré/Fapesp, 1989/1995. 2 vols.
- MORAES FILHO, Evaristo. *O problema de uma Sociologia do Direito*. Rio de Janeiro/São Paulo: Freitas Bastos, 1950.
- MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. (*Grandes Cientistas Sociais*, vol. 34).
- PEIXOTO, Fernanda A. *Diálogos brasileiros*. Uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: Edusp, 2000.
- PIERSON, Donald. Robert E. Park: sociólogo pesquisador. *Sociologia*, v. 6, p. 282-294, 1944.
- _____. *Teoria e pesquisa em sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1945.

- _____. Algumas atividades no Brasil em prol da antropologia e outras ciências Sociais. In: M. Corrêa (Org.). *História da Antropologia no Brasil*. São Paulo: Vértice/Campinas: Unicamp, 1988. p. 30-116.
- PIERSON, Donald; TEIXEIRA, Carlos B. *Survey de Icapara*. *Sociologia*, v. 9, p. 3-21, 1947.
- RUBINO, Silvana (1889/1995). Clubes de pesquisadores. A sociedade de etnografia e folclore e a sociedade de sociologia. In: S. Miceli (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Idesp/Vértice/Finep-Sumaré:Fapesp, 1889/1995. v. 2.
- SIMMEL, Georg. The Sociology of Conflict. In: A.W. Small (ed.). *The American Journal of Sociology*. Trad. A. W. Small. Chicago: The University of Chicago Press, 1903-1904. v. 9.
- _____. *Philosophie der Mode*. Berlin: Pan-Verlag, 1905.
- _____. (s.d.). Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre. In: G. Kantorowicz (Org.). Hildesheim: G. Olms, 1967.
- _____. (1910). *Problemas fundamentais da filosofia*. Coimbra: Atlântida, 1970.
- _____. (1900). Philosophie des Geldes. 2. ed. In: D. P. Frisby e K. C. Köhnke (Orgs.). Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- _____. (1896). Soziologische Ästhetik. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992a. v. 5, p. 197-214.
- _____. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.
- _____. (1909). Brücke und Tür. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. v. 12, p. 55-61.
- SOUZA, Gilda Rocha de Mello e. *A moda no século XIX*. 1950. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras/USP, 1950.
- _____. A moda no século XIX. Ensaio de Sociologia Estética. *Revista do Museu Paulista*, nova série, v. V, p. 7-93, 1951 (com pranchas fora do texto).
- _____. *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades, 1980.
- SOUZA, Jessé; OELZE, Berthold (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 1999.
- VELHO, Gilberto. Entrevista com Gilberto Velho. In: *Mudança, crise e violência*. Política e cultura no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001a. p. 261-303.
- _____. O significado da obra de Gilberto Freyre para a Antropologia Contemporânea. In: F. Quintas (Org.). *Anais do Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2001b. p. 115-116.
- VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- VERNIK, Esteban. Georg Simmel's Reception in South America. Translation. Existence, and Nation. *Simmel Studies*, ano 16, p. 75-92, 2006.

VILLAS BÓAS, Gláucia. O insolidarismo revisitado em *O problema do sindicato único no Brasil*. In: E. G. F. Pessanha, R. L. M. Morel e G. Villas Bôas (Orgs.). *Evaristo de Moraes Filho, um intelectual humanista*. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2005. p. 61-84.

_____. *A recepção da Sociologia Alemã no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *O Asmodeu Dialético*. 2003. Tese (Livre-Docência). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2003.

_____. *A passagem do três ao um*. Crítica literária – Sociologia – Filologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

WILLEMS, Emilio. Essai über den Snobismus. *Archiv für angewandte sociologie*, ano 3, v. 2, 1930.

_____. A sociologia do snobismo. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 5, v. 58, p. 43-56, 1939.

_____. *Dicionário de Sociologia*. Rio de Janeiro: Globo, 1950.

_____. *Uma vila brasileira*. Tradição e transição. São Paulo: Difel, 1961.

_____. Dezoito anos no Brasil. Resumo de atividades didáticas e científicas. In: M. Corrêa (Org.). *História da Antropologia no Brasil*. São Paulo: Vértice/Campinas: Unicamp, 1988. p. 118-127.

WOLFF, Kurt H. (Ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: The Free Press, 1950.

CONTRIBUIÇÃO PARA A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO (1898)

A enigmática luz crepuscular que, a nosso ver, envolve a origem e a essência da religião não se dissipará enquanto se acreditar que aí existe apenas *um* problema, que requer *uma* solução. Até hoje ninguém foi capaz de apresentar uma definição de religião suficientemente precisa e abrangente; ninguém ainda conseguiu captar sua essência definitiva, algo comum às religiões dos cristãos, dos ilhéus dos mares do Sul, de Buda e de Vitzliputzli. Até agora não há uma definição que distinga claramente a religião da mera especulação metafísica ou de crenças em espíritos. Assim, nem mesmo as manifestações mais puras e elevadas podem eximir-se de serem examinadas quanto à presença de contaminações. A multiplicidade de motivos psicológicos atribuídos à religião se deve a essa indefinição sobre sua essência. Não importa que o temor ou o amor, o culto aos antepassados ou a autodivinização, as pulsões morais ou o sentimento de dependência sejam considerados a raiz da religião — qualquer dessas teorias só será inteiramente errônea se presumir que é a única explicação, mas ela se justificará quando se dispuser a apontar *uma* dentre as origens da religião. Por isso, a solução do problema dependerá, primeiro, do inventário minucioso de todos os impulsos, ideias e relações que operam nesse campo; em seguida, deve-se determinar com clareza que o significado de motivos particulares não pode ser arbitrariamente estendido até leis gerais, que regeriam a essência de tudo o que é religioso. Mas essa não é a única exigência na tentativa de elu-

cidar o significado religioso de fenômenos da vida social que, em si, não têm relação com a religião. É preciso insistir que, não importa que a origem das ideias sobre o supramundano e o transcendente seja explicada de modo muito terreno e empírico; esse fato não coloca absolutamente em dúvida o valor subjetivo e emocional de tais ideias, nem seu valor objetivo. Esses valores situam-se além das fronteiras até onde nossa investigação, meramente causal e psicológica, pretende chegar.

Se tentarmos encontrar as origens daquilo que é fundamentalmente religioso nas relações humanas, e em si ainda não é religião, estaremos seguindo um método reconhecido há algum tempo. Há muito se admite que a ciência é apenas uma intensificação, uma conformação ou refinamento daqueles meios do conhecimento que, em graus inferiores e mais obscuros, ajudam a modelar nossos julgamentos e experiências na vida cotidiana e prática. Só atingiremos uma compreensão genética da arte quando tivermos analisado as experiências estéticas da vida que ainda não são propriamente artísticas, mas estão presentes na língua, nas emoções, no agir prático e em assuntos sociais. Todas as formas elevadas e puras existem, primeiro, de modo experimental, como que embrionário, entrelaçadas com outras formas e conteúdos; mas, para compreendê-las em seus estágios mais elevados e autônomos, precisamos procurá-las nas etapas ainda pouco desenvolvidas. Uma compreensão psicológica dessas formas dependerá de encontrarmos seu lugar numa corrente cujos elos se transformam uns nos outros, como que mediante um desenvolvimento paulatino. Através de um crescimento aparentemente orgânico, esse processo passa por uma pluralidade de níveis, de modo que o novo e o diferenciado apareçam como a maturação de embriões da etapa anterior. Podemos atingir uma percepção clara acerca do surgimento e da natureza da religião se descobrimos certas qualidades religiosas em inúmeras relações e interesses que não são religiosos e que, à medida que ganham autonomia e coesão, passam a tornar-se "religião". Não creio que os sentimentos e impulsos religiosos se manifestem apenas na religião; mais que isso, eles se encontram em diversas ligações, como fatores que contribuem em diversas ocasiões. Apenas com extrema intensidade e especificidade, a religião surge como um setor autônomo da vida, uma área com fronteiras pró-

prias. Para encontrar, então, os fragmentos da religião — isto é, descobrir a religião antes de ela se tornar religião — em meio às interações humanas, precisamos desviar-nos por fenômenos à primeira vista completamente não relacionados a ela.

Há muito tempo se sabe que o costume é a principal forma de controle social nas culturas menos desenvolvidas. Aquelas condições de vida — que, de um lado, mais tarde são codificadas como leis e inculcadas pelo Estado e, de outro lado, são deixadas ao livre-arbítrio do indivíduo culto e educado — são garantidas, em círculos mais restritos e primitivos, pelo controle imediato e característico do ambiente sobre o indivíduo, que se chama "costume". O costume, o direito e a moralidade voluntária, embora sejam elementos diversos que unificam a vida social, podem conter as mesmas obrigações e conteúdo, e esse tem sido o caso entre diferentes povos e épocas¹. Muitas normas e práticas da vida pública são sustentadas tanto pelo livre jogo de forças concorrentes quanto pela tutela de elementos inferiores por parte dos elementos superiores. A princípio, muitos interesses sociais foram protegidos pela organização familiar; mais adiante, ou em outros lugares, foram assumidos por associações puramente profissionais ou pela administração estatal. De modo geral, as relações recíprocas que caracterizam a vida da sociedade são sempre devidas a fins, causas e interesses definidos. Enquanto esses fatores persistem, representando como que a matéria da vida social, as formas como eles se concretizam podem ser muito diversas; assim também a mesma forma e modo de interação podem assumir os conteúdos mais variados. Parece-me que, entre essas formas assumidas pelas relações humanas, e que podem ter os mais variados conteúdos, existe uma forma que só se pode denominar religiosa — embora essa designação projete o nome do fenômeno maduro até seus meros primórdios e condições. No entanto, o colorido que justifica tal denominação não deve ser visto como mero reflexo de uma religião existente; na verdade, o contato

1. Essas diferenças funcionais podem, decerto, ser altamente significativas: Sócrates teve de morrer porque queria tornar realidade, através da consciência de livre-arbítrio do indivíduo, os mesmos princípios éticos que a antiga tradição grega protegia por meio do rigor do costume e da convenção. (N.A.)

humano, no aspecto puramente psicológico de sua interação, desenvolve aquele tom definido que, ao ser elevado a uma substância independente, é denominado religião.

Podemos constatar, por exemplo, que diversas relações humanas abrigam um elemento religioso. A relação da criança devotada com seus pais, do patriota entusiasta com sua pátria ou do cosmopolita ardoroso com a humanidade; a relação do trabalhador com sua classe insurgente, ou do senhor feudal com seus pares; a relação do súdito com o soberano e a do soldado leal com seu exército — todas essas relações, de conteúdo infinitamente variado, podem ser vistas como partilhando uma forma psicológica dotada de um tom que só pode ser descrito como religioso. Toda religiosidade contém uma mescla peculiar de devoção altruísta e desejo ardente, de humildade e elevação, de concretude sensível e abstração espiritual; isso dá origem a um certo grau de tensão emocional, a uma afetuosidade e solidez específicas das condições subjetivas, a uma inclusão do sujeito em uma ordem superior, que é sentida, ao mesmo tempo, como algo interior e pessoal. Essa característica religiosa parece-me estar contida em muitas outras relações e lhes confere um tom que as distingue das relações baseadas no puro egoísmo, na pura influência ou mesmo em forças puramente morais. Evidentemente, essa característica se apresenta com maior ou menor intensidade, aparecendo às vezes como uma leve nuance e, em outros momentos, como um colorido peculiar. Em muitos casos importantes, o estágio de desenvolvimento das relações é assim caracterizado: o mesmo conteúdo que foi gerado por outras formas de relação humana, em determinado período, em outros períodos assume uma forma religiosa. Isso é ilustrado de modo mais evidente em legislações que, em certas épocas ou lugares, apresentam um caráter teocrático e estão completamente sob sanção religiosa, mas que, em outros tempos e lugares, são garantidas pelo poder estatal ou pelo costume. Com efeito, parece que as exigências indispensáveis à sociedade teriam muitas vezes emergido de uma forma totalmente indiferenciada na qual as sanções jurídicas, religiosas e morais ainda se misturavam numa unidade indiscriminada, tal como o *dharma* dos hindus, a *themis* dos gregos ou o *fas* dos romanos. Então, à medida que as circunstâncias históricas variaram, desenvolveu-se uma ou outra forma cultu-

ral como agente de tais exigências. Também na relação do indivíduo com o grupo percebemos mudança: em tempos de patriotismo exacerbado, essa relação assume uma devoção, um fervor e uma presteza de entrega que só podem ser descritos como religiosos; em outras épocas ela é guiada pela convenção ou pela lei. Para nós, o importante é que, em todos os casos, se trata somente de relações entre seres humanos. Verifica-se apenas uma variação no formato dessas relações, quando elas passam do estado puramente convencional para o religioso, do religioso para o legal e deste para a moralidade voluntária. De fato, muitas imoralidades socialmente prejudiciais só encontraram lugar no código penal porque foram punidas pela comunidade de igreja; como é ilustrado no antissemitismo, uma relação socioeconômica ou racial entre certos setores de um grupo pode ser elevada à categoria religiosa, embora não deixe de ser uma relação social; ou, como se assume, cultos de prostituição realmente eram uma forma religiosa de vida sexual que, antes ou em outros lugares, era controlada pela mera convenção.

Em face desses exemplos, deve-se lidar de modo mais detido com um mal-entendido apontado acima. A teoria aqui debatida não pretende provar que certos interesses e processos sociais sejam controlados por um sistema religioso que já existia de modo independente: isso decerto ocorre com frequência e cria combinações da maior importância histórica, sendo também significativo nos exemplos mencionados. No entanto, o que tenho em vista é justamente a conexão contrária, muito menos aparente e mais difícil de distinguir: nessas relações sociais, o colorido que denominamos religioso — em virtude de sua analogia com uma religiosidade existente — apresenta-se espontaneamente como uma constelação puramente sociopsicológica, como um dos modos possíveis de conduta entre pessoas. Em contrapartida, a religião concebida como um fenômeno autônomo é algo derivado, mais ou menos como o Estado na Roma antiga, ou em sentido moderno. Nesse último caso, trata-se de uma entidade objetiva e autossuficiente, algo secundário ante as relações e regras originárias que governavam de modo imediato os indivíduos em interação. Apenas gradualmente a preservação e a execução dessas relações e regras se projetaram em esferas institucionais, como o Estado. Toda a

história da vida social é permeada por esse processo: a indeterminação imediata entre indivíduos, na qual se inicia sua convivência, emerge até a forma de organismos independentes e separados. Assim, a partir dos tipos de conduta necessários à preservação do grupo originam-se, de um lado, o direito que os codifica e, de outro, o corpo dos juizes a quem cabe sua aplicação, segundo a divisão do trabalho. A princípio, os trabalhos socialmente necessários se realizavam mediante a cooperação direta de todos, regidos pelo empirismo cru da vida cotidiana; a partir daí, de um lado, desenvolve-se a técnica, enquanto sistema teórico de conhecimentos e regras, e, de outro, uma classe de trabalhadores a quem é atribuída a tarefa de aplicar essa técnica. Transformação similar pode ocorrer com a religião, embora nessas coisas infinitamente complexas a analogia esteja sempre envolta por incontáveis desvios. Num grupo, o indivíduo se relaciona com outro indivíduo, ou com todos, do modo descrito acima, isto é, suas relações apresentam certo grau de elevação, devoção, fervor e intimidade. A partir daí se desenvolve um conteúdo teórico: deuses que protegem essas relações, ou que aparecem como propiciadores de tais estados de ânimo e que, por sua mera existência, trazem um forte consolo — assim como uma entidade independente — àquilo que antes existia apenas como simples forma de relação humana, mais ou menos mesclada a conteúdos da vida cotidiana. No sacerdócio, esse complexo de ideias ou imagens ganha um canal executivo especializado, assim como o direito é exercido pelo corpo de juizes ou o conhecimento é buscado pelos eruditos. Quando a autonomização e a materialização da religião se completa, esta envia reflexos de volta sobre as relações psíquicas imediatas entre as pessoas e lhes fornece o colorido da religiosidade, agora consciente; agindo assim, a religião apenas devolve o que recebera originalmente. Talvez se possa afirmar que as representações religiosas, frequentemente assombrosas e abstrusas, só teriam conseguido alcançar seu poder sobre os homens caso elas fossem fórmulas, ou corporificações, de relações já existentes para as quais a consciência ainda não havia encontrado uma expressão mais adequada.

O tema intelectual subjacente a esta discussão é muito geral e pode ser expresso como uma regra compreensiva, da qual a concepção materialista da história é um caso particular.

Quando o materialismo deriva da forma da economia todo o conteúdo da vida histórica e define assim o costume e o direito, a arte e a religião, a ciência e a estrutura social, então uma parcela de um processo muito abrangente é confundida com o conjunto. O desenvolvimento das formas e conteúdos da vida social, atravessando amplos domínios e a multiplicidade de suas manifestações, ocorre de tal modo que o mesmo conteúdo se expressa em múltiplas formas e uma única forma pode ter múltiplos conteúdos. Os eventos da história se dispõem como se fossem regidos por uma tendência a sustentar quanto possível toda a soma de energias em transformação. Tal é decerto a razão pela qual a história não se desintegra em forças incoerentes, mas liga intimamente tanto o simultâneo como o sucessivo. Qualquer forma particular de vida — social, literária, religiosa e pessoal — pode sobreviver à conexão com um conteúdo singular e também manter-se inalterada ante um novo conteúdo; um tipo específico de conteúdo pode manter sua natureza essencial através de uma abundância de formas que se alternam — é justamente isso que permite a continuidade da história e impede que, em algum ponto, ocorra um salto irracional ou uma quebra de conexão com todo o passado. Visto que o desenvolvimento da espécie geralmente avança do sensível e exterior até o espiritual e interior — para, em seguida, reverter essa direção —, essa transmutação até a forma do abstrato e do espiritual habitualmente ocorre na vida econômica; assim, formas que nascem de interesses econômicos se expandirão para aspectos da vida completamente diferentes. Mas este é apenas um dos casos em que a continuidade e o princípio da parcimônia se apresentam na história. Quando, por exemplo, a forma de governo que aparece no Estado se repete na família; quando a religião dominante confere direção e inspiração à arte; quando guerras frequentes transformam o indivíduo num ser brutal e agressivo mesmo em tempo de paz; quando divisões políticas influenciam assuntos não políticos e atrelam tendências divergentes da cultura a princípios partidários — essas são manifestações do caráter peculiar de toda a vida histórica, iluminada apenas em um lado pela teoria materialista da história. Esse é justamente o caráter que ilustra o desenvolvimento que aqui nos ocupa: de que modo algumas formas de relações sociais se adensam ou se refinam num sistema de ideias religiosas, ou

acrescentam novos elementos aos já existentes. Dito de outra maneira: um conteúdo emocional específico surgido na forma de interação individual se transforma dentro dessa relação numa ideia transcendente; essa, por sua vez, torna-se uma nova categoria, na qual as formas e conteúdos ganham nova vida, embora se originem de relações humanas. Pretendo comprovar a utilidade dessa noção geral em aspectos específicos da vida religiosa.

A *fé*, que foi considerada a essência e a substância da religião é, antes de tudo, uma relação *entre seres humanos*: trata-se de *fé prática* que de modo algum é um mero estágio inferior ou uma atenuação da crença teórica. Quando digo “creio em Deus”, essa afirmação significa algo totalmente diferente de declarações como “creio na difusão da luz através do éter”, “a Lua é desabitada” ou “a natureza humana é imutável”. Isso não significa apenas que eu aceito a existência de Deus, ainda que ela não seja plenamente demonstrável, mas também implica uma relação espiritual específica com ele, uma entrega afetiva a ele, um direcionamento da vida para ele. Em tudo isso há uma mistura peculiar da fé, entendida como um modo de conhecimento dotado de impulsos práticos e estados emocionais. Essa fé tem analogia com a socialização dos seres humanos: de modo algum baseamos nossas relações mútuas naquilo que decisivamente sabemos uns sobre os outros. Antes, nossos sentimentos e impressões se articulam em certas representações que só podem ser descritas como dignas de fé e que, por sua vez, têm efeito sobre as condições práticas. É um fato psicológico bem específico, difícil de definir, quando se “acredita em alguém” — a criança em seus pais, o subordinado no superior, o amigo no amigo, o indivíduo em seu povo, o súdito em seu soberano. O papel social dessa fé nunca foi investigado, mas é certo que, sem ela, a sociedade desmoronaria. Por exemplo, a obediência se apoia fortemente na fé. Inúmeras vezes a obediência não depende de um determinado conhecimento da lei ou da superioridade, tampouco do mero amor ou influência, mas sim daquele complexo psíquico intermediário que denominamos fé, numa pessoa ou numa coletividade. Com frequência se considera incompreensível o fato de indivíduos e classes inteiras se deixarem oprimir e explorar, enquanto teriam amplo poder de se libertar. É precisamente esse o resultado de uma

crença complacente e acrítica no poder, méritos, superioridade e bondade das autoridades, uma fé que de modo algum é um pressuposto teórico incerto, mas sim um complexo composto de conhecimento, instinto e sentimento, descrito de modo uniforme e simples como “fé”. Que ainda mantenhamos a fé num indivíduo, apesar de provas razoáveis e de aparências enfaticamente em contrário, esse é um dos laços mais fortes que conservam unida a sociedade humana. Ora, essa fé tem, decerto, um caráter religioso. Com isso não pretendo afirmar que a religião já existisse e que as condições sociológicas lhe tomassem emprestado um caráter religioso. Acredito, sim, que os laços sociais, sem qualquer consideração de dados religiosos, surgem como uma relação puramente interindividual e psicológica, que mais tarde se manifestará de modo abstrato na fé religiosa. Na fé em algo divino, o puro processo de fé ganhou corpo, digamos, e se separou de sua contraparte social; inversamente, a partir do processo subjetivo de fé se desenvolve um objeto para essa fé. A fé nas relações humanas, que, vez por outra, nasce como uma necessidade social, torna-se uma função autônoma e típica da humanidade e se afirma espontaneamente a partir de si mesma. De modo semelhante, não é raro que certo objeto produza em nós um processo psíquico determinado, mas a seguir esse processo se autonomiza e cria para si um objeto correspondente. Em seus conteúdos cotidianos ou mesmo nos mais elevados, os relacionamentos humanos dependem de tantos modos da forma psicológica da fé que a simples necessidade de “crer” se desenvolve a partir daí. Agindo assim, a fé cria objetos para a comprovação dela mesma, mais ou menos como os impulsos do amor ou da veneração podem prender-se a objetos que, em si mesmos, jamais provocariam tais sentimentos, mas, ao contrário, refletem as necessidades do sujeito. Visto de outro lado, Deus enquanto criador do mundo é descrito como o produto da necessidade humana por explicações causais. Claro que essa consideração não nega que o conceito de Deus tenha uma verdade objetiva nem que haja uma realidade correspondente a esse conceito; apenas está em questão o motivo pelo qual ele se tornou uma ideia. Assumamos que o emprego extremamente frequente da ideia da causalidade em seu domínio de origem (o empírico-relativo), enfim, tornou prevacente a necessidade da explicação causal. Essa necessidade, normal-

mente inexistente no domínio do absoluto, foi satisfeita pela ideia de um Ser Absoluto como causa do mundo. Um processo semelhante pode elevar a fé acima dos limites de suas origens sociais, transformá-la em algo como uma necessidade física e engendrar para ela a ideia do divino, como um objeto absoluto.

Um segundo aspecto da vida social que encontrou correspondência na vida religiosa é o conceito de *unidade*. Não aceitamos simplesmente a multiplicidade desconexa das impressões das coisas, mas procuramos as ligações e interações que ligam as coisas numa unidade. Pressupomos que, em toda parte, existem unidades e centros superiores para fenômenos aparentemente separados, para que possamos orientar-nos em meio ao emaranhado como eles chegam a nós — esta é, com certeza, uma faculdade que cresceu a partir das realidades e necessidades sociais. Sobretudo no clã, na família, no Estado e em toda associação voluntária se produz de modo imediato e palpável um todo a partir de elementos separados; em nenhum lugar a segregação e a movimentação livre de tais elementos são controladas tão efetivamente pelo centro. Quando as associações primitivas são tão frequentemente organizadas como decúrias, isso indica com clareza que a relação grupal é similar à dos dedos da mão: liberdade relativa e mobilidade independente do indivíduo e, ao mesmo tempo, unidade de cooperação e inseparabilidade de existência ante os demais. Pelo fato de toda vida social ser interação, isso a torna imediatamente uma unidade; pois o que significa a unidade senão que muitos elementos são mutuamente ligados e o destino de cada um deles é sentido por todos? O fato de que essa unidade social seja ocasionalmente atacada, de que a liberdade do indivíduo o instigue a romper com a sociedade, de que nos laços mais próximos e simples a unidade não é tão evidente como entre um organismo e suas partes constituintes — tudo isso deve ter feito a unidade brotar na consciência humana, como uma forma e um valor especiais da existência. A unidade de coisas e de interesses, com que de início nos familiarizamos no domínio social, encontra na ideia do divino sua apresentação pura, como que separada de toda consideração material — obviamente, ela ocorre de modo mais completo nas religiões monoteístas, mas também, até certo ponto, nas religiões

inferiores. A significação mais profunda da ideia de Deus é que aí a multiplicidade e a contradição das coisas encontram coerência e unidade — seja a unidade absoluta de *um* deus, sejam as unidades parciais do politeísmo, pertencentes a regiões particulares da realidade. Assim, a vida social dos antigos árabes, com a influência predominante da unidade tribal, já prefigurava o monoteísmo; entre povos semitas, como judeus, fenícios e cananeus, o modo de manter a uniformidade social e suas transformações espelhava-se claramente no caráter do princípio divino deles: enquanto a unidade familiar foi a forma de vida prevalente, Baal significava apenas o pai cujos filhos eram o povo. Mas quando a comunidade social incorporou linhagens estrangeiras, sem parentesco sanguíneo, Baal se tornou um soberano objetivamente assentado num trono superior. Tão logo a unidade *social* perde o caráter de parentesco, o mesmo ocorre com a unidade religiosa, de modo que esta última aparece como a forma pura e isolada da unidade social. Até mesmo a unificação que se sobrepõe às diferenças de sexo cria um tipo religioso particular. O esvaecimento psicológico das diferenças sexuais — um importante fator na vida social dos sírios, assírios e lídios — se expressa significativamente em divindades que combinam em si tais contrastes: o semimasculino Astarté, o Sandon masculino-feminino e o deus do Sol, Melkarth, que permuta símbolos de gênero com a deusa Lua. Isso não é uma mera ilustração da ideia, tão trivial que dispensa prova, de que o ser humano se projeta em seus deuses. Trata-se, sobretudo, de encontrar aquelas características humanas particulares cujo desenvolvimento e intensificação criam deuses para além da dimensão humana. Também é preciso reconhecer que os deuses não existem apenas enquanto idealização de características individuais — como força, traços morais ou imorais de caráter, tendências e necessidades de indivíduos — e sim que as formas interindividuais da vida social frequentemente transmitem seu conteúdo a ideias religiosas. Quando certas fases e graus de intensidade das funções sociais assumem uma configuração mais pura e abstrata e, ao mesmo tempo, encarnada, elas se tornam os objetos de religiões. Desse modo se pode dizer que a religião consiste — além de tudo o mais que ela possa ser — em formas de relações sociais que, quando se-

paradas de seus conteúdos empíricos, se autonomizam e se projetam em substâncias próprias.

Duas outras considerações podem ilustrar quanto a *unidade* do grupo faz parte das funções que desenvolveram significado religioso. Sobretudo em épocas mais primitivas, a unidade do grupo se baseia na ausência de luta e de concorrência interna, em contraste com as relações para com todos os forasteiros. Talvez não haja nenhum outro domínio em que a forma de existência não competitiva, essa identidade de objetivos e interesses, se apresente tão clara e completamente como na religião. Contudo, o caráter pacífico da vida grupal é apenas relativo. A maioria dos esforços feitos no interior do grupo implica uma tentativa de: excluir aqueles que concorrem pelo mesmo objetivo; melhorar, dentro do possível, a relação desproporcional entre desejo e satisfação, mesmo que à custa de outrem; ao menos encontrar a razão para agir e desfrutar mediante a distinção ante os demais. É quase somente na religião que as energias do indivíduo podem desenvolver-se por completo sem que entrem em concorrência com outros, pois, segundo as belas palavras de Jesus, há lugar para todos na casa de Deus. Embora o objetivo seja comum a todos, é possível que todos o alcancem não só sem a exclusão mútua, mas mediante a cooperação mútua. Consideremos o modo profundo como a santa comunhão manifesta que o mesmo objetivo é comum a todos e pode ser alcançado pelos mesmos meios; ou então as festas, que ajudam a tornar mais visível a união daqueles que são movidos pelas mesmas emoções religiosas — desde as festas rudimentares das religiões primitivas, em que o senso de unidade costuma culminar em orgias sexuais, até aquela expressão mais pura da *pax hominibus*, que vai muito além de qualquer grupo particular. A ausência de competição que condiciona a unidade enquanto forma de vida do grupo — mas sempre predomina apenas relativa e parcialmente no grupo — encontra no reino religioso sua realização absoluta e mais intensiva. Pode-se dizer que a religião, assim como a fé, representa em substância aquilo que regula a vida do grupo, como forma e função — de certo modo, a religião é a materialização dessa qualidade. E isso assume uma forma pessoal no sacerdócio, que, apesar de sua ligação histórica com certas classes, está fundamentalmente acima de todos os indivíduos e, justa-

mente por isso, representa para eles o foco e a unidade do conteúdo ideal de vida. Assim, o celibato dos padres católicos dispensa-os de toda relação *particular* com qualquer elemento do grupo, ou com um grupo de elementos, e torna possível uma relação uniforme com cada pessoa — assim como a “sociedade” ou o “Estado” estão acima de todos os indivíduos enquanto unidade abstrata que representa todas as relações entre eles. Para mencionar algo bem concreto, ao longo da Idade Média, a igreja apoiou todo impulso de beneficência por sua condição de ser um reservatório central no qual toda obra de caridade poderia desaguar sem contestação. Quem quisesse desfazer-se de uma propriedade em benefício de outrem não precisava preocupar-se com a melhor maneira de fazê-lo porque entre doadores e necessitados havia um órgão central de abrangência universal. Assim, a beneficência, uma modalidade de relação social no interior do grupo, era garantida pela igreja, uma organização e unidade supraindividual.

O comportamento para com os “hereges” é como que o reverso dessa relação, embora baseado no mesmo impulso fundamental. O que dispõe grandes massas ao ódio e à condenação moral dos hereges não é certamente a diferença no conteúdo dogmático da doutrina — que na maioria das vezes as massas absolutamente não compreendem —, mas sim o fato da *oposição* do indivíduo ao todo. A perseguição dos hereges e dissidentes brota do instinto pela necessária *unidade* grupal. É especialmente significativo que, em muitos casos deste tipo, o desvio religioso coexiste com a unidade do grupo em todos os assuntos vitais. Mas, na religião, o impulso social unificador assumiu uma configuração tão pura, abstrata e, ao mesmo tempo, substancial, que não precisou mais da ligação a interesses reais. Por isso, a dissidência parece ameaçar a unidade, isto é, a forma de vida do grupo enquanto tal e como o povo a encara. Do mesmo modo como um objeto sagrado ou um símbolo da unidade do grupo não tem conexão direta com essa unidade e, não obstante, todo ataque a eles provoca a mais violenta reação, assim também a religião é a mais pura forma de unidade social, elevada acima de particularidades concretas; tal característica é comprovada pela energia com que é combatida toda heresia, mesmo a mais irrelevante.

Enfim, os vínculos internos entre o indivíduo e seu grupo, que caracterizamos como morais, apresentam analogias tão profundas ante a relação do indivíduo com seu Deus que esta não parece ser mais que o adensamento e a transformação daqueles vínculos. Toda a misteriosa riqueza dessa relação se espelha nos múltiplos modos como sentimos o divino. Os deuses que coagem e punem, o Deus que ama, o Deus de Spinoza que não pode retribuir nosso amor, o Deus que concede ou retoma tanto a diretriz do agir como a força para cumpri-lo — esses são os sinais pelos quais a relação ética entre o grupo e seus membros desdobra suas energias e oposições. Considere-se o sentimento de dependência que foi considerado a essência de toda religião. O indivíduo sente-se ligado a um universal, a algo superior, de onde ele veio e para onde retornará, de quem espera elevação e salvação, do qual é diferente mas ao qual é idêntico. Todas essas emoções, que se encontram na ideia de Deus como num ponto de fuga, podem ser buscadas na relação do indivíduo com sua espécie: de um lado, com as gerações passadas, que proveram as principais formas e conteúdos de seu ser; de outro lado, com seus contemporâneos, que condicionam a maneira e a extensão de seu desenvolvimento. Se for correta a teoria de que toda religião deriva do culto dos antepassados — da veneração e da reconciliação com a alma ainda vivente de um ancestral, especialmente um herói ou líder —, então ela pode confirmar essa conexão: pois, de fato, dependemos daquilo que havia antes de nós e que se concentrava do modo mais imediato na autoridade do pai sobre seus descendentes. A divinização dos antepassados, sobretudo dos mais capazes e bem-sucedidos, é como que a expressão mais adequada da dependência do indivíduo sobre a vida anterior do grupo, mesmo que a consciência do povo sugira outros motivos para tal divinização. Assim, a humildade pela qual o devoto admite dever a Deus tudo o que é e possui, e nele vê a fonte de sua existência e força, pode ser corretamente transferida para a relação do indivíduo com a totalidade. Pois absolutamente o ser humano não é um nada perante Deus, e sim um grão de pó, uma força fraca embora não completamente nula, um vaso adequado a seus conteúdos. A essência de uma ideia clara de Deus está no fato de que ele é a origem e, ao mesmo tempo, a unidade de todas as variedades do ser e do querer, de todas as

antíteses e diferenças, em especial de nossos mais íntimos interesses vitais. Então podemos, sem mais, colocar a totalidade social no devido lugar: é dela que fluem todos os impulsos que nos chegam como resultado de adaptações mutáveis; ela é a multiplicidade das relações em que nos encontramos, o desenvolvimento dos órgãos com que apreendemos os diferentes, e quase irreconciliáveis, aspectos do mundo. Com efeito, o grupo social é uno o suficiente para ser encarado como o foco unificador dessas irradiações divergentes. Também a origem divina dos príncipes é meramente a expressão da plena concentração de poder em suas mãos; tão logo a unificação social ou a objetivação do todo alcançou certo grau perante o indivíduo, este a concebe como um poder supramundano. Se o indivíduo ainda entende tal poder ou como diretamente social ou já revestido de divindade, então surge o problema sobre aquilo que o indivíduo pode ou deve fazer para realizar seu destino, e em que medida o princípio supramundano o auxiliará. Trata-se, aqui, da autonomia do indivíduo ante um poder do qual recebeu essa autonomia e que determina seus objetivos e métodos. Assim, Agostinho situa o indivíduo dentro de um desenvolvimento histórico ante o qual ele é tão impotente como o é perante Deus; também a doutrina teológica do sinergismo é encontrada em toda a história da igreja do mesmo modo como na história de sua política interna. Tal como, segundo a concepção religiosa estrita, o indivíduo é apenas um recipiente da graça ou da ira divina, também, segundo a concepção socialista, ele é um recipiente dos efeitos que emanam do público geral. Ambas as instâncias reproduzem o mesmo problema ético fundamental acerca da natureza e dos direitos do indivíduo; nas duas, o devotamento ao princípio transcendente com frequência oferece a última satisfação possível, quando uma individualidade entregue a si mesma não tem mais capacidade de manter a si mesma².

Essa classificação das representações religiosas e ético-sociais se apoia na concepção de Deus como personificação daquelas virtudes que ele mesmo exige das pessoas. Ele é bon-

2. Ver meu livro *Einführung in die Moralwissenschaft* [Introdução à ciência moral], vol. 1. (N.A.)

dade, justiça, perseverança e assim por diante, mais do que ele possui esses atributos. Tal como às vezes é expresso, ele é a perfeição em essência, é "a própria bondade", "o próprio amor" e assim por diante. A moralidade ou os imperativos que controlam a conduta interpessoal, em Deus tornaram-se uma forma duradoura. Tal como a fé prática é uma relação entre pessoas que modela um absoluto além e acima da forma de relação, tal como a unidade é uma forma de relacionamento entre um grupo de pessoas (forma esta que se eleva até a personificação da unidade das coisas que aparece como o divino), assim também a moralidade comporta aquelas formas de relacionamento de pessoa a pessoa que são sancionadas pelo interesse do grupo. Por conseguinte, de um lado, o Deus que em sua forma absoluta representa os conteúdos relativos e encarna as invocações e benefícios do grupo em oposição aos do indivíduo, de outro lado, ele determina as obrigações ético-sociais que o indivíduo deve cumprir, despoja-as da relatividade e as apresenta nele mesmo de forma absolutamente substancial. As relações entre as pessoas — originadas dos interesses mais variados, sustentadas pelas forças mais contraditórias, modeladas nos formatos mais diversos — também atingem uma condição cuja objetivação e relacionamento com um Ser exterior a elas são denominadas "religião". Essas inter-relações se tornam ao mesmo tempo abstratas e concretas, pois um duplo desenvolvimento confere à religião uma força pela qual, reflexivamente, ela influencia de volta aquelas inter-relações. A velha representação de que Deus é o absoluto, enquanto tudo o que é humano é relativo, assume aqui um novo sentido: as relações entre as pessoas é que encontram sua expressão substancial e ideal na ideia do divino.

Análises como esta, que tocam os fundamentos de uma visão de mundo, habitualmente são acompanhadas da esperança de que sua significação seja estendida a uma ampla série de assuntos. Mas aqui ocorre o inverso; nossa preocupação deve ser que os argumentos aqui considerados não sejam autorizados a invadir domínios vizinhos, para além de fronteiras bem delimitadas. As análises não pretendem descrever o curso histórico da criação da religião, mas apenas indicar uma de suas muitas fontes, deixando totalmente de lado a questão de saber se essas fontes, em combinação com outras — incluindo as ori-

ginadas no domínio do não religioso —, geraram a religião. Da mesma forma, a discussão sobre se a religião já existia quando as fontes aqui consideradas contribuíram para seu conteúdo vai depender de um momento histórico particular. A religião, enquanto experiência espiritual, não é uma coisa pronta, mas sim um processo vital que cada alma deve produzir para si mesma a cada instante, não importando quão consistente seja o conteúdo tradicional. A força e a profundidade da religião residem em sua persistente capacidade de retirar elementos religiosos de dentro do fluxo contínuo das emoções, cujos movimentos devem renová-la constantemente, tal como as gotas d'água, em perpétuo movimento, engendram a imagem estável do arco-íris. Por isso, a explicação da fonte da religião deve abranger não só a origem histórica de suas tradições, mas também suas energias onipresentes que nos permitem alcançar e enfim desfrutar os tesouros religiosos que herdamos de nossos pais. Nesse sentido, há de fato "origens" da religião, cujo surgimento e eficácia ocorrem muito após a época da "origem" da religião.

Mais importante do que negar que aqui oferecemos uma teoria da origem histórica da religião é insistir que a verdade objetiva da religião nada tem a ver com a presente investigação. Mesmo que tenhamos êxito em compreender a religião como um produto das condições interiores da vida humana, de modo algum teremos tocado o problema de saber se a realidade objetiva, externa ao pensamento humano, contém ou não a duplicata e a confirmação daquela realidade psíquica aqui discutida. Assim, a psicologia do conhecimento procura explicar como a mente concebe o mundo espacialmente e em três dimensões, mas deixa para investigações completamente diferentes a demonstração de se, para além de nosso mundo mental, existe um mundo de coisas-em-si, ou como formas. Deve haver realmente um limite, após o qual a explicação de fatos subjetivos a partir de condições puramente subjetivas se mostra insuficiente. A cadeia de causas deve terminar em algum lugar na realidade exterior, mas essa possibilidade ou essa necessidade se referem apenas àquele que busca a completa elucidação da natureza e da origem da religião, e contudo elas não abalam nossas tentativas de identificar um dentre os raios de luz que dirigem seu foco para a religião.

Enfim, permanece a consideração mais importante: o valor emocional da religião — o reflexo mais íntimo das representações do divino — é inteiramente independente de todas as suposições sobre como essas representações se originaram. Aqui tocamos a concepção mais errônea a que se expõe a tentativa histórico-psicológica de buscar traços de valores ideais. Muitas pessoas ainda sentem que um ideal perde seu encanto e que a dignidade de um sentimento se degrada se sua origem não pode mais ser encarada como um milagre incompreensível ou uma criação a partir do nada — como se a compreensão do desenvolvimento compromettesse o valor daquilo que veio a ser, ou a humildade do ponto de partida degradasse a eminência do objetivo já atingido, ou a sóbria simplicidade dos diversos componentes arruinasse a significação de um produto que emerge do efeito conjunto da modelagem e da interação entre esses componentes. Assim é a mentalidade tola e confusa de que a dignidade humana é profanada porque a humanidade deriva de uma espécie animal inferior, como se essa dignidade não se baseasse naquilo que o homem é na realidade, pouco importando sua origem. Tal mentalidade sempre resistirá à tentativa de compreender a religião a partir de elementos que, em si mesmos, ainda não são religiosos. Mas precisamente essas pessoas — que esperam preservar a dignidade da religião mediante a negação de sua origem histórico-psicológica — é que devem ser censuradas pela fragilidade de sua consciência religiosa. Pois a firmeza interior e a profundidade emocional dessa religiosidade decerto são mínimas, se o conhecimento de sua origem e de seu desenvolvimento as ameaça ou produz nelas uma leve diferença de valor. Assim como o amor mais autêntico e profundo por alguém não é afetado pela clareza posterior acerca das causas de seu surgimento, mas sua força triunfante se revela na sobrevivência à supressão dessas causas, assim também o vigor da religiosidade subjetiva se comprova apenas pela segurança interior que lhe confere uma profundidade e uma intensidade que estão muito além das origens a que o conhecimento possa fazê-la remontar.

CONTRIBUIÇÃO PARA A EPISTEMOLOGIA DA RELIGIÃO (1902)

Com frequência as almas piedosas têm a confusa noção de que a religião implica diretamente, em si ou por si, a existência de Deus ou a realidade objetiva das verdades de salvação. De modo algum é necessário negar a legitimidade das afirmações religiosas, o caráter inspirado de seus fundadores, a realidade de seus objetos e de sua interação com a divindade para se poder afirmar que a religião, enquanto tal, nada mais é que um produto da consciência humana. Considerando-se que existe um relacionamento entre Deus e a alma individual, apenas o aspecto representado pela alma nos é acessível. A religião não é uma relação pensada como um todo, ou como uma unidade que abrange seus elementos. Seja a relação contratual do Antigo Testamento, ou a relação filial do Novo Testamento, ou ainda a fusão mística entre Deus e o homem, há sempre um fenômeno composto de duas direções relacionadas, um evento metafísico que está pronto a fundar ou implicar a religião, mas que em si *não é* religião. Do mesmo modo se poderia afirmar que um comportamento lícito, enquanto modo de ação individual, coincide com o Direito, como modo de coordenação objetiva das relações entre as pessoas. Mas a religião é, antes, apenas a atitude subjetiva dos seres humanos, em virtude da qual eles representam um aspecto desse conjunto de relações, ou talvez apenas o reflexo subjetivo sobre a realidade desse conjunto. Ela é um modo

inteiramente humano de sentir, crer, agir, pouco importando o termo usado pelos povos de várias épocas para designar essa função que se desenvolve exclusivamente no ser humano e constitui ou expressa nossa parte na relação entre Deus e nós, que nos é acessível apenas como condição ou evento em nossa alma. Para chegar a uma análise científica do *fato religioso*, é necessário partir de uma proposição óbvia e também obscura para muitas mentes: que um Deus criou e dirige o mundo, exerce a justiça através de recompensas e castigos e dele deriva a redenção e a santificação. Nada disso constitui a religião, embora possa constituir o conteúdo de nossas crenças, sentimentos e ações religiosas. Assim como nos é necessário distinguir entre o processo de pensamento em si e o mundo objetivo, que é seu conteúdo, assim também devemos separar o conteúdo religioso, em sua existência e validade objetivas, da religião considerada como um processo humano subjetivo.

Essa distinção permite reexaminar a religiosidade sob um ponto de vista epistemológico muito abrangente. As grandes categorias de nossa vida interior — ser e dever, possibilidade e necessidade, desejar e temer — integram uma sequência por onde passam os conteúdos da consciência e as determinações das coisas que se deixam fixar e conceber logicamente. Podem-se comparar essas categorias às formas diversas de combinação que uma única substância química pode assumir, ou então à multiplicidade de instrumentos musicais, cada um com um timbre diferente e no qual se pode tocar a mesma melodia, mas que, a cada vez, apresenta uma cor e um caráter musical diferentes. Talvez esses sejam apenas sentimentos concomitantes que denotam o mesmo conteúdo material — ora real ou irreal, às vezes objeto de um dever ou de uma esperança — ou, mais precisamente, que significam que esse conteúdo ora é uma coisa, ora outra. De acordo com seu estado geral, a alma pode responder a um mesmo conteúdo mental com atitudes totalmente diferentes, daí resultando implicações muito diferentes, a depender do contexto em que a alma se insere. Parece-me que a religiosidade é uma daquelas categorias formais e fundamentais e, assim, traz sua tonalidade própria aos conteúdos de certas imagens mentais; em outras situações, esses conteúdos permitiriam a aplicação de outras categorias. Tomemos os fatos mencionados acima: Deus e sua relação com o mundo, a revelação, o pecado e a redenção. Eles podem ser tratados do

ponto de vista puro e simples do ser, ou como fatos metafísicos mais ou menos demonstráveis. Esses fatos podem ser incluídos na categoria da dúvida, o peculiar estado interno de oscilação que constitui uma forma nova e específica de conceber as coisas colocando-as a meio caminho entre ser e não-ser; alguns desses fatos podem reaparecer sob a categoria do dever de tal modo que se apresentam, digamos, como prescrições morais que devem satisfazer a ordem das coisas. Do mesmo modo, sem que o conteúdo seja minimamente modificado, eles podem adotar uma forma religiosa — uma forma talvez totalmente experimentada por nós, um estado de alma fundamental. Esse estado de alma dá ao conteúdo um alcance e uma forma específica de ser e de valor que só se pode descrever psicologicamente como um emaranhado de sentimentos elementares distintos, tais como: o eu, renunciando a si mesmo e ao mesmo tempo se reafirmando; um reservatório pleno de humildade e de impulso apaixonado; uma fusão íntima com o princípio supremo e uma separação ante ele; uma imediatez sensível e uma abstração transcendente de nossa imagem mental sobre esse princípio. O fato de todos esses termos parecerem contraditórios apenas torna verossímil a hipótese pela qual o fenômeno religioso não é um misto desses termos, tomados isoladamente, mas constitui uma unidade interna *sui generis*, cuja construção subsequente só pode ser produzida por pares de termos psicologicamente contrários que se limitam de modo recíproco. O mesmo objeto pode circular através de uma série completa de domínios de interesse, cada qual atribuindo a esse objeto uma importância ou uma reação própria de nossos centros de volição perante esse objeto. Assim também, esses conceitos transcendentais são às vezes sustentados tanto por um estado de tensão interna, que constitui sua significação teórica enquanto ser ou não-ser, como por um estado que podemos chamar de poético, porque esses conceitos estão totalmente além da realidade e se contentam em gozar da harmonia estética atingida a partir de sua visão de mundo; ou, enfim, esses domínios são preenchidos por um estado de alma especificamente religioso que talvez pressuponha o conceito transcendente e talvez também o justifique, mas que de modo algum coincide com ele. Esse estado de alma é, sobretudo, semelhante a uma clave musical característica, impossível de se confundir com qualquer outra em que nossa alma toca a melodia. A

teoria da religião se beneficia desse modo de tratar as questões. *Primeiro*, a religiosidade vem a ser uma disposição irreduzível e fundamental da alma, de modo que o significado e o valor que ela comunica a seus conteúdos pertencem à mesma ordem das categorias de ser, dever, querer etc. Isso confere ao mundo que ela cria uma autonomia que não depende mais dessas categorias para a própria legitimação, pois todas têm o mesmo *status*. Essas categorias se relacionam entre si como a *cogitatio* e a *extensio* em Spinoza: cada uma expressa todo o ser em linguagem própria e, por isso, nenhuma das duas pode invadir a outra. Se a religiosidade é uma dessas categorias — se realmente o é, quando vista na perspectiva particular da totalidade do ser —, então de fato ela tende a rejeitar não só qualquer exame das visões de mundo da realidade e da vontade, mas também toda associação ou conexão interna ou objetiva a tais visões de mundo, não importando quanto elas interfiram entre si na vida do indivíduo. *Segundo*, a separação conceitual assim obtida entre a religiosidade como tal e seu conteúdo mais ou menos dogmático traz muitas consequências essenciais. Se a religiosidade é um modo subjetivo de tomar consciência de conteúdos definidos, percebe-se que em todas as mudanças e desenvolvimentos da mente a profundidade e a significação subjetivas do estado religioso da alma podem permanecer idênticas. Assim como os vários conteúdos da existência (embora pareçam estranhos ou contraditórios entre si) partilham da mesma maneira e intensidade aquele senso particular de realidade que objetivamos como seu ser, assim também todas as prescrições morais, que entram em conflito, participam da forma do dever, a qual lhes confere um caráter moral. Segue-se, então, que nem o estado religioso de alma torna necessário um conteúdo logicamente determinado, nem tal conteúdo carrega em si a necessidade lógica de tornar-se religião. Nem é possível deduzir forçadamente qualquer conteúdo concreto a partir do sentimento ou da categoria de ser: apenas após ter fluído de outras fontes, o conteúdo pode adquirir certo envolvimento emocional e tornar-se uma forma de ser. Então esse conteúdo não apresentará vestígio de seu compromisso com as emoções. Todas as antigas teorias, que cometiam o erro de pretender extrair logicamente a existência de Deus a partir de seu conceito, ou deduzir a necessidade de Deus a partir do fato do ser, encontram semelhança nas pretensões dogmáticas que sempre tentam

assegurar a legitimidade de apenas um tipo de conteúdo de religiosidade. Segundo tais teorias, talvez um estado religioso da alma só possa alcançar esse tipo de conteúdo caso não mergulhe em contradições internas; ou só é possível aplicar logicamente a reação especificamente religiosa a um objeto apresentado por essas filosofias como teoricamente demonstrável.

Nós nos livramos de todas essas dificuldades quando concebemos o religioso como uma categoria formal fundamental que, sem dúvida, necessita de um conteúdo e, assim como a categoria de ser, manifesta a flexibilidade de seu caráter formal na área do conteúdo material que ela pode sustentar. Enfim, essa concepção libera o sentimento religioso de toda ligação exclusiva com objetos transcendentais. Existe um número infinito de relações afetivas com objetos muito terrenos, animados ou inanimados, que só podem ser denominadas religiosas. A pessoa de temperamento estético ante aquilo que é bonito de ver, o trabalhador ante sua classe revoltada, o orgulhoso senhor feudal para com seus pares, a alma plena de piedade ante as tradições e objetos que o passado nos transmitiu, o patriota com relação a sua pátria, ou o entusiasta perante os ideais de liberdade, fraternidade e justiça: todas essas atitudes têm em comum, na diversidade infinita de seu conteúdo, um tom psicológico que se pode designar como religioso. Embora se possa reduzir, mediante análise, esse tom religioso à troca característica de aspiração e prazer, de doar e tomar, de humildade e exaltação, de fusão e separação, não se pode concebê-lo como composto por esses elementos em sua unidade específica. Estou convencido de que só se compreenderá a religião em seu sentido estrito e transcendente quando chegarmos a interpretá-la como o resultado da radicalização, sublimação e absolutização dessas disposições, dessas realizações misturadas e rudimentares de seu princípio. Claro, não se deve prejudicar, com base nessa abordagem da religião, a real significação de seu conteúdo, sobre o qual possui uma legitimidade e uma plausibilidade absolutamente independentes de suas origens históricas e psicológicas. Assim também, a tentativa de procurar a forma religiosa em objetos terrenos para encontrar seus inícios bem longe da religião propriamente dita não apresenta absolutamente nenhuma proximidade com o hermeneuta grego Evêmero, nem se relaciona aos esforços de dissolver a religião em qualquer tipo de fraqueza humana. Pois não se trata de des-

valorizar a religião, mas, ao contrário, elevar até sua esfera certas relações e sentimentos terrenos. Esses fenômenos são precisamente as realizações mais rudimentares e menos puras do princípio fundamental que aparece mais clara e plenamente desenvolvido na existência religiosa. Esse método — que resgata a religião de seu incompreensível isolamento sem, com isso, sacrificar nada de sua dignidade — se torna possível graças à compreensão da religiosidade como categoria fundamental e, por isso, puramente formal (tal como as outras formas fundamentais que existem mais ou menos *a priori* em nosso ser interior) que é capaz de receber como seu conteúdo toda a riqueza da realidade.

||

Assim, a função que confere caráter religioso aos objetos é teoricamente coordenada ao que é essencial para a existência desses objetos para nós: ela é completamente independente do genuíno desenvolvimento psicológico, no qual um aspecto não se produz sem implicar ou pressupor outro. Isso diz respeito mais especificamente à distinção entre crença religiosa e crença teórica. A crença teórica pertence à mesma ordem do conhecimento, ocupando apenas um grau abaixo deste. Ela afirma que algo é verdadeiro apoiando-se em solos um pouco menos firmes, em sentido quantitativo, do que aqueles sobre os quais fazemos afirmações de conhecimento. Desse modo, as investigações metafísicas ou de teoria do conhecimento podem levar-nos a considerar a existência de Deus como uma hipótese plausível e possivelmente necessária. Então, acreditamos em Deus assim como acreditamos na existência da difusão da luz através do éter e na estrutura atômica da matéria. Mas sentimos imediatamente que, quando o crente diz “acredito em Deus”, ele pretende algo mais do que afirmar com certeza que a existência de Deus é verdadeira. A teoria mais conhecida, entre as que se inspiraram nesse sentimento, é a teoria da crença prática de Kant. Um dos temas característicos do pensamento do século XVIII era que não é a moral que deve fundar-se na religião, mas, ao contrário, a crença religiosa é expressão ou consequência da convicção moral. Mas, segundo

Kant, e também Fichte, a crença ainda permanece essencialmente algo intelectual, embora o ponto de partida seja supra-teórico. Aquilo que impele Kant a acreditar em Deus e na imortalidade é a necessidade moral de trabalhar pela realização do “bem soberano”, da harmonia da perfeita virtude e da perfeita felicidade. Pelo fato de essa necessidade ser absoluta (e em hipótese alguma podemos deixá-la de lado, pois somos morais), também devemos acreditar na possibilidade de realizá-la, pois sem essa crença todo nosso esforço estaria vazio de sentido; mas essa realização só é possível em condições transcendententes. Embora tal hipótese não exija nenhuma prova ou conhecimento teórico de seu objeto, a crença kantiana permanece teórica, pois se apoia num duplo raciocínio: *primeiro*, ele implica que o imperativo que se refere ao bem soberano não pode subsistir sem supor sua realização; *segundo*, essa realização só pode ocorrer através de um Deus ou de uma justiça transcendente. Mas essas duas afirmações podem ser contestadas. Se o indivíduo entende que suas obrigações morais são parte de um desenvolvimento objetivo e absoluto do bem soberano, isso é uma questão de necessidade psicológica subjetiva, mas não de necessidade lógica. Pode-se negar ou afirmar com a mesma justificativa lógica que a moralidade exige o cumprimento das tarefas atribuídas a cada indivíduo. No entanto, mesmo concordando que tal exigência existe, não é mais certo que apenas forças transcendententes possam satisfazê-la. Caso se depurasse essa maneira de pensar de seu estreito individualismo e se visse a ação do indivíduo como um elemento não autônomo do desenvolvimento da humanidade, talvez se pudesse conceber a adaptação social como suficiente para reconciliar a virtude com a felicidade no contexto dos acasos sociais; ou, dando a esses dois termos um sentido biológico, se poderia deixar a evolução puramente natural alcançar o mesmo destino.

Não quero dizer que essas possibilidades apresentem menos dificuldades a superar do que a hipótese kantiana. Eu as introduzo apenas para demonstrar a possibilidade de substituir essa hipótese por todo tipo de propostas teóricas e assim iluminar sua *natureza teórica*. Uma vez que a crença kantiana não é algo imediato, e sim apenas a extensão teórica de impulsos morais, não restaria nada, absolutamente nada, se fosse demons-

trada a falsidade teórica, ao menos a desnecessidade, dos princípios que governam essa extensão. Por isso Kant, de modo muito meritório, estabeleceu que existe crença religiosa fora da ordem puramente intelectual, uma vez que ele afirma claramente que a fé não é uma mera hipótese que sempre pode elevar-se até o conhecimento propriamente dito. Pelo fato de a origem e a meta da crença religiosa situarem-se na moralidade e não na intelectualidade, essa crença é inteiramente oposta às exigências de verdade que caracterizam a hipótese kantiana. Entretanto, a essência específica da crença religiosa ainda permanece mal conhecida, porque o caráter teórico é reservado apenas às ocasiões que a suscitam e às relações que ela sustenta, mas não a ela mesma. Não conseguiremos identificar a real coloração da crença mesmo se deixarmos de indicar a dinâmica da vontade, mas começarmos a examinar os sentimentos como sendo sua fonte. Angústia, dúvida, isolamento e até um transbordante sentimento vital que rompe os limites da finitude podem conduzir à crença em Deus. Mas a crença em si ainda não é definida desse modo, porque ainda aqui ela poderia ser uma hipótese puramente teórica (ou sequer uma hipótese), mesmo que essa hipótese, tendo nascido de necessidades emocionais, resulte em satisfações emocionais. Parece-me que a mais íntima essência da crença religiosa só pode ser expressa como um estado da alma humana, uma *atualidade*, e não apenas um simples reflexo de uma atualidade, como tudo o que é teórico. Sem dúvida, a intelectualidade também assinala um modo determinado de existência da alma. Mas, em relação a seu papel no conjunto de nossa existência, o processo mental em si e a forma existencial que ele expressa são inteiramente apagados perante seu conteúdo. Enquanto seres teóricos, nós apenas somos recipientes do conteúdo positivo das coisas, sem individualidade, espelhos indiferentes cujo ser real desaparece totalmente no ser dos objetos refletidos. Quanto ao conhecimento teórico, o interesse se manifesta não sobre a atividade que o sustenta, mas sobre o conteúdo factual da matéria do qual ele é o suporte. Ao contrário, enquanto temos crenças religiosas, não nos distinguimos daqueles que não creem, ou que têm crenças diferentes em razão da diversidade do conteúdo que reflete nossa consciência (diversidade essa sem importância particular para a noção aqui con-

siderada), mas pelo estado de nossa alma em si mesma. Além disso, a crença religiosa em Deus é uma forma do ser íntimo que pode ter também seu lado teórico e suas consequências teóricas e pode expressar-se de forma teórica, ao passo que, na crença teórica ou no conhecimento sobre Deus, nosso estado psíquico é apenas o suporte interpessoal e oculto do conteúdo de uma imagem mental.

Isso é verdade acerca não só da crença na existência de Deus, mas também daquilo que uma alma religiosa denomina "conhecimento de Deus" em sentido mais amplo; tal conhecimento não é tornar-se consciente de Deus como o conteúdo de uma imagem mental, mas sobretudo uma fusão emocional com ele, experimentado como um *acontecimento real*. Essa experiência envolve o ato de dar-se a Deus e de recebê-lo. A tentativa de formar uma imagem mental de Deus é apenas um reflexo desse acontecimento, sendo o fundamento da afirmação de Gregório de Nissa: "Quem libertou seu coração de toda maldade vê na própria beleza o reflexo da essência divina". Qualquer crença teórica pode mudar seu conteúdo sem que o indivíduo se torne alguém diferente no processo, porque a *função* do crer permanece inalterada. Mas na crença religiosa não existe essa mútua independência entre conteúdo e função: crer num deus diferente é uma crença diferente. O mesmo se aplica aos laços emocionais entre seres humanos: se o amor se desloca de uma pessoa em direção a outra, ele não muda apenas seu objeto, mas, quanto mais profundo, quanto mais mergulha em nossa verdadeira existência, tanto mais será um outro amor. Se alguém acredita em Jeová, no Deus cristão, em Ormuzd e Ahrimã, em Vitzliputzli, isso faz diferença não só no conteúdo, mas também na função, pois proclama uma *existência* humana diferente.

Graças a essa interpretação — de que a crença religiosa é uma forma de existência e um processo subjetivo em si, e não seu conteúdo, como ocorre no conhecimento teórico —, são explicados todos os tipos de fatos que, sem ela, seriam paradoxais. Por exemplo, a oração para obter a fé seria uma atitude completamente sem sentido do ponto de vista do racionalismo comum porque só é possível dirigir uma oração a alguém em quem já se creê e, uma vez que já se acredita, não é necessário rezar para obter a fé. Na realidade, essa oração pressupõe a crença no sentido teórico, de que há um Deus e de que ele está

em condição de atender orações. Mas agir desse modo demonstra que se reza para obter algo mais, como uma efetiva realidade interna, uma transformação de nosso modo de ser que encontra, na afirmação de que algo é verdadeiro, apenas um ponto de apoio consciente ou um reflexo exterior. Essa é talvez a base profunda do erro ontológico que tenta chegar à existência de Deus através do puro pensamento, algo que só seria possível se a existência divina já fosse um pressuposto tácito. Deus já foi colocado, por assim dizer, na perfeita segurança de consciência entre as premissas, porque sentimos que já o possuímos, que a lógica apenas demonstrará isso, porque a crença religiosa em Deus é parte de nossa existência real, da qual a crença ou a prova teórica provém, como simples reflexo secundário. Este é reverso do caso da oração para obter a crença, embora ambas se apoiem na mesma base: nessa oração, dada a significação teórica da crença, se desejaria chegar a ela através do ser; no raciocínio, dado o sentimento seguro de ser, se quereria obter a crença a partir de sua legitimação teórica.

Talvez essa ideia possa ser expressa mediante a afirmação de que a unidade da condição religiosa se desdobra em duas direções. Na direção intelectual, ela resulta em imagens mentais teóricas sobre a existência dos fatos da salvação; na direção dos estados de espírito, ela resulta em emoção. Se conduzirmos uma argumentação circular — acreditamos (teoricamente) em Deus porque o sentimos, embora realmente não possamos senti-lo enquanto não aceitarmos sua existência —, isso é perfeitamente legítimo, pois é uma expressão daquela unidade. Se um impulso unificado A se desmembra em seus componentes α e β , ocorre com frequência de α só poder ser provado através de β e β , por sua vez, através de α . Assim ele parece ser um raciocínio circular que sacrificamos em prol de um objeto porque este é válido, e ele é válido porque não podemos prová-lo sem sacrifício. Mas esse círculo representa a unidade de nossa atitude fundamental acerca do valor de um objeto¹. A crítica kantiana está corretamente dirigida contra a prova ontológica, enquanto ela é um construto intelectual. Ademais, considero importante observar como se chegou a uma conclu-

1. Utilizei esse axioma teórico em meu livro *Philosophie des Geldes* (1900). (N.A.)

são tão gritantemente falsa: isso ocorreu porque uma emoção ou um estado mental subjetivo foi transposto para um conceito meramente teórico que, então, carece de fecundidade.

Sobre essa base são, de fato, explicados os múltiplos julgamentos morais que se veem ligados à crença. Seria um total absurdo, no sentido puramente intelectual da palavra, que a crença pudesse ser algo meritório, pois a circunstância em que alguém se permite ser teoricamente convencido de algo está completamente além das características de moralidade ou imoralidade. A coexistência entre a total perversidade moral e a crença indubitável na existência de Deus seria suficiente para provar a ausência de qualquer ligação entre essas duas ordens de fatos. Por outro lado, a crença que se considera um mérito deve ser algo diferente, significando apenas uma qualidade imediata e íntima. Inversamente, o mesmo ocorre quando a igreja proclama que a incredulidade é uma ofensa moral. A influência funesta criada por essa opinião não precisa ser analisada; ela consiste principalmente em que a qualidade do ser interno que compõe a crença foi displicentemente confundida com a moral. Além disso, estando garantido o senso moral da crença, negligenciou-se a ideia de que a correspondente constituição total da alma também poderia ter sido produzida por qualidades e impulsos de origem não religiosa. Enfim, a fé assim entendida foi identificada descuidadamente com um tipo de conteúdo de crença historicamente determinado, com exclusão de todos os outros. É inquestionável o erro de interpretar a fé como um axioma prático. Mas esse axioma se baseava, afinal, num instinto que é maior e mais profundo do que a intolerância hierárquica: o sentimento inteiramente fundamental de que a fé não é uma simples conjectura teórica que atravessaria a superfície de nossa existência e a deixaria tão indiferente quanto a afirmação de que a estrela Sirius é habitada. Antes esse sentimento implica que a fé, em si, é um modo de ser; ela não só é uma afirmação teórica com profundas consequências para nossa essência — pois as causas dessas consequências não poderiam de modo algum ser atribuídas a nós —, mas é determinada por nossa essência, ou melhor, é um determinante dessa essência.