

**GEORG SIMMEL (1858-1918)****Permanência e fluidez da religiosidade**

Georg Simmel, nascido em Berlim em 1858, em uma família israelita convertida ao cristianismo,<sup>1</sup> estudou história, filosofia, “psicologia dos povos” (*Völkerpsychologie*) e história da arte na Universidade de Berlim, universidade em que ele ensinou cerca de trinta anos – de 1885 a 1914 – filosofia, epistemologia e ciências sociais, como professor extraordinário. Tornou-se professor ordinário apenas aos 56 anos, em 1914, na Universidade de Estrasburgo (quando a capital alsaciana estava sob a dominação alemã). Em 1908, estigmatizado como judeu, fora afastado de uma cadeira de filosofia na Universidade de Heidelberg, apesar do apoio oficial que lhe haviam dado Ernst Troeltsch e Max Weber. Em 1909, fundou, junto com Max Weber e Ferdinand Tönnies a *Sociedade alemã de sociologia*. Em Berlim, o ensinamento de Simmel, muito diversificado e pluridisciplinar, obteve grande sucesso: Ernst Bloch, o autor de *O espírito da utopia* (1918) e de *Thomas Munzer como teólogo da revolução* (1922), assim como Georg Lukács, que mais tarde o acusará de “irracionalismo”,<sup>2</sup> estavam entre seus alunos. Simmel, que se interessava muito pela arte, manteve relações regulares com diversos artistas, principalmente os poetas Stefan George e

<sup>1</sup> De pai católico e de mãe protestante, Georg Simmel foi batizado como protestante. Deixará a Igreja protestante no fim de sua vida, no decorrer da Primeira Guerra Mundial.

<sup>2</sup> Em sua obra *Die Zerstörung der Vernunft* (*La destruction de la raison*), publicada em 1954.

Rainer Maria Rilke, seus compatriotas, e o escultor Auguste Rodin, com quem contribuiu para torná-lo conhecido na Alemanha. Simmel faleceu no dia 28 de setembro de 1918, alguns meses antes do armistício. Em sua obra mais conhecida: *Filosofia do dinheiro* (*Philosophie des Geldes*), publicada em Leipzig em 1900, e depois em 1907, em uma edição aumentada, Simmel analisa todas as consequências da extensão da economia monetária sobre a vida social.

Simmel, que, como veremos, leva muito a sério a existência do sentimento religioso, é absolutamente estranho a qualquer perspectiva que postule, de um ou de outro modo, o desaparecimento ou até o declínio desse sentimento. Ele pensava que as "teorias sociais não podiam evitar reconhecer o papel efetivo do sentimento religioso (*des religiösen Empfindens*) nos movimentos das sociedades, ainda que modernas".<sup>3</sup> Simmel nada tem de um teólogo camuflado. Margarete Susman, uma das duas amigas a quem ele dedicara sua obra intitulada *A religião* (1906), relata esse propósito de Simmel do seguinte modo: "Não compreendo que Nietzsche clame tão alto que Deus está morto: já há muito tempo nós o sabemos".<sup>4</sup> A relação de Simmel com a religião é, na realidade, muito mais complexa<sup>5</sup> porque, se ele recusa qualquer determinação positiva de Deus, se se opõe a religiosidade à religião cristalizada em conteúdos dogmáticos e quadros institucionais,

<sup>3</sup> Georg Simmel. "Besprechung von: Benjamin Kidd. Soziale Evolution. Jena, 1895", em *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 8/1895, p. 510, texto citado por Heinz-Jürgen Dahme em sua contribuição: "Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber", em *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, herausgegeben von Otthein Rammstedt. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, p. 253.

<sup>4</sup> Em *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. Mai 1958, herausgegeben von Kurt Gassen und Michael Landmann. Dunckler & Humblot, Berlin, 1958, p. 289.

<sup>5</sup> Sob diversos aspectos, a relação de Simmel com a religião faz pensar na de Rainer Maria Rilke: rejeição da religião institucional, dos credos, mas abertura à ideia de Deus e ao sentimento religioso.

ele fica impressionado pelos místicos e partilha um pouco de sua teologia negativa, "mais profunda que qualquer dogmática anterior ou posterior".<sup>6</sup> É sem dúvida essa mistura de distância crítica em relação a todas as expressões históricas da religião e de sensibilidade à emoção religiosa que permitiu a Simmel desenvolver uma abordagem dos fatos religiosos que, apesar de permanecer rigorosamente agnóstico em seu princípio, reconhece a dignidade desse fato e sua permanência. Segundo Heinz-Jürgen Dahme, Simmel parece ter sido o primeiro, entre os sociólogos clássicos, a ter predito "um crescimento da significação da religião diante das sociedades que continuam a se diferenciar".<sup>7</sup>

Diversificada e complexa, pouco sistematizada pelo próprio Simmel, podendo prestar-se facilmente a contrassensos entre os leitores apressados e avessos a seu estilo de escrita, a obra de Simmel recebeu uma acolhida variável, conforme os anos e os países. Muito boa nos Estados Unidos, em que ela foi introduzida pela escola de Chicago em 1921, na Alemanha, a recepção de sua obra sofreu, embora numerosos estudos lhe tenham sido consagrados, graças ao impacto considerável por parte de Weber e dos críticos da Escola de Frankfurt. Simmel e Weber, contemporâneos, mantiveram relações seguidas; contudo, conforme observa O. Rammstedt, "as relações entre Simmel e Weber permaneceram muito fracas quando se tratava de elaboração teórica",<sup>8</sup> o que não impede que as sociologias desses dois autores apresentem, como veremos, parentescos sobre alguns pontos.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Dunckler & Humblot (1918), Munique e Leipzig, 1922, 2ª ed., p. 109.

<sup>7</sup> Heinz-Jürgen Dahme. *Op. cit.*, p. 253. Dahme sempre se refere aqui ao texto de Simmel de 1895, citado na nota 3 do presente capítulo.

<sup>8</sup> Otthein Rammstedt. "Durkheim, Weber et, furtivement, Simmel. Réflexions sur une étude comparée", em Monique Hirschhorn e Jacques Coenen-Huther (eds.). *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus?* L'Harmattan, Paris, 1994, p. 30.

<sup>9</sup> Sobre as relações ambivalentes de Max Weber com Georg Simmel, cf. as contribuições de Birgitta Nedelmann e de Johannes Weiss, reunidas em *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, herausgegeben von Otthein Rammstedt. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, p. 11-63.

Na França, os escritos de Simmel eram muito bem conhecidos antes da Primeira Guerra Mundial, pois diversos estudos dele foram publicados em francês na *Revue internationale de sociologie*, nos *Annales de l'Institut international de sociologie*, e na *Revue de métaphysique et de morale*. Enquanto Durkheim e Weber se ignoraram reciprocamente, Simmel manteve algumas relações com Durkheim e até aceitou colaborar no primeiro número de *L'année sociologique*. Contudo, ainda que a sociologia estivesse em curso de constituição como disciplina autônoma, as concepções de Durkheim e de Simmel sobre a própria natureza do empreendimento sociológico estavam demasiadamente distantes para que esses dois grandes sociólogos pudessem se entender.<sup>10</sup> Radicalmente antipositivista, mais atento à sociedade a ponto de se fazer por meio de uma multidão de interações individuais do que em uma sociedade que domina de cima os indivíduos e os obriga, muito pluralista em sua abordagem de uma realidade social que ele percebe como ela própria construída diferentemente, conforme os ângulos sob os quais os indivíduos a abordam, seria preciso muita generosidade intelectual da parte de Durkheim a fim de entrar mais à frente nas perspectivas de Simmel e muito mais esforços para que Simmel admitisse um pouco as orientações globais de Durkheim. Isso não impedirá que Célestin Bouglé (1870-1940), membro influente da escola de Durkheim, mas crítico do mesmo sobre diversos pontos essenciais, continue a se interessar pelos escritos de Simmel. Quanto a Maurice Halbwachs (1877-1945), excelente conhecedor da sociologia alemã, que sucedeu a Georg Simmel em 1919, na Universidade de Estrasburgo, que voltara a ser francesa, ele apresentava a seus estudantes não só a socio-

<sup>10</sup> A ruptura entre os dois foi consumada depois que Durkheim suprimiu, autoritariamente, passagens que o irritavam na contribuição que Simmel havia aceito comunicar em *L'année sociologique*. Em seguida, a avaliação que Durkheim fará das obras de Simmel estará "no limite da difamação", segundo Otthein Rammstedt, que se admira de que nem Durkheim nem Simmel tenham verdadeiramente procurado fazer um verdadeiro debate intelectual para

logia de Max Weber, mas também a de Simmel, em quem ele via "um sociólogo de talento".<sup>11</sup>

Raymond Aron que, em *A sociologia alemã contemporânea* (1935), consagrou algumas páginas a Simmel,<sup>12</sup> Julien Freund em seguida, e finalmente Raymond Boudon e Patrick Watier, contribuíram de modo decisivo – tomando principalmente a iniciativa de traduções – para a difusão do pensamento sociológico de Simmel na França. A perda de influência do marxismo e o desenvolvimento das críticas antipositivistas na sociologia favorecerão, sobre o fundo do debate a respeito da pós-modernidade, um retorno forçoso do pensamento sociológico de Simmel. Na sociologia das religiões, apesar da apresentação e da tradução da primeira edição de *Die Religion* (1906), realizada por Jean Séguy em 1964 nos *Archives de sociologie des religions* (cf. bibliografia), sua obra chamou pouco a atenção dos especialistas nesse domínio. É verdade que nos debates sobre a secularização, a abordagem de Simmel do religioso podia encontrar apenas poucos ecos. Não é por acaso que, até quando nos interrogamos hoje sobre "as produções religiosas da modernidade" (D. Hervieu-Léger) ou sobre "as recomposições ultramodernas da religião" (J.-P. Willaime) redescobrimos a atualidade de Simmel na sociologia das religiões.<sup>13</sup>

Procurando precisar o estatuto epistemológico do conhecimento histórico, Simmel insiste sobre o fato de que a história "não pode ser mais que a história dos processos mentais", e que "os fatos psíquicos constituem a substância da história": "Os processos observáveis, quer sejam políticos ou sociais, econômicos ou religiosos, jurídicos ou técnicos, só nos parecem

<sup>11</sup> John E. Craig. "Maurice Halbwachs à Strasbourg", *Revue française de sociologie*, XX, 1979, p. 286.

<sup>12</sup> Aron continuará, entretanto, muito reservado em relação à sociologia de Simmel. Ele não inclui Simmel entre os fundadores da sociologia, apresentados em *Les étapes de la pensée sociologique* (1967), ao passo que, na mesma época, em 1966, Robert A. Nisbet dava grande espaço a Simmel em *The Sociological Tradition*.

<sup>13</sup> Conforme salienta Patrick Watier no fim de seu "Posfácio" (p. 178-181) a *La religion*, traduzido do alemão por Philippe Ivernel. Cirmé Paris, 1998.

interessantes e compreensíveis porque eles são os efeitos e as causas de processos psíquicos".<sup>14</sup> Acontecimentos tão diferentes como a construção da igreja de São Pedro ou a abertura do túnel do Gothard, explica Simmel, resultam de certos conteúdos de consciência, "são o ponto de encontro de séries de volições, de representações ou de sentimentos" (p. 60). Tais acontecimentos sem dúvida se desenrolaram em certas circunstâncias e os dados externos devem ser levados em conta, mas circunstâncias e dados externos sempre são interpretados pelos atores sociais.

Para Simmel, "há sociedade onde há ação recíproca (*Wechselwirkung*) dos indivíduos" (*Soc.*, 43)<sup>15</sup> e a sociologia é o estudo das formas da socialização. É o que claramente indica o próprio subtítulo de sua *Sociologia*: "Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung", ou seja: "Estudos sobre as formas da socialização". Querendo determinar o campo próprio da sociologia como disciplina acadêmica, Simmel não localiza esta em tal ou tal conteúdo, mas no estudo dos múltiplos modos com que os homens entram em relação e fazem sociedade. A sociedade é, do ponto de vista de Simmel, um conjunto dinâmico, constantemente a ponto de se fazer e de se desfazer, e é por isso que ele prefere falar de socialização e não de sociedade. E o lugar próprio da sociologia é a análise do "fato puro da socialização", ou seja, uma construção específica, um ponto de vista particular que, por abstração, isola as formas da socialização de seus conteúdos para melhor estudar as incidências das próprias formas da socialização. Simmel distingue, portanto, entre as formas da socialização e seus conteúdos, insistindo no fato de que, na realidade sócio-histórica, formas e conteúdos estão inevitavelmente

<sup>14</sup> Georg Simmel. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* (1907, 3ª ed.), com introdução e tradução do alemão de Raymond Boudon. PUF, Paris, 1984, p. 57.

<sup>15</sup> A indicação "Soc", seguida de um número, remete à *Sociologie. Études sur les formes de la socialization*, trad. do alemão de Lilyane Deroche-Gurcel e Sybille Muller. PUF, Paris, 1999. A primeira edição dessa obra data de 1908. A tradução francesa, que não inclui as variantes e o aparato crítico da edição alemã, baseia-se no texto da edição crítica, estabelecida por O.

misturados. Os conteúdos da socialização – sua matéria – são, para Simmel, as "pulsões, interesses, fins, tendências, estados, movimentos psíquicos" dos homens, como a fome, o amor, o trabalho, o sentimento religioso, a técnica, as produções intelectuais (*Soc.*, 44).<sup>16</sup> Essas matérias, entre as quais teremos notado que Simmel menciona de início a religião, só se tornam sociais ao se inscreverem em formas diversas de socialização: "Dominação, subordinação, concorrência, imitação, divisão do trabalho, formação de partidos, representação, solidariedade no interior ao mesmo tempo que fechamento do exterior: tudo isso, e muitas outras coisas semelhantes, se encontram tanto na sociedade estatal como na comunidade religiosa, tanto na faixa dos conjurados como no agrupamento de interesses econômicos, tanto na escola artística como na família" (*Soc.*, 45-46). A partir disso, podemos estudar tanto o modo como tal forma de socialização – como a concorrência ou a dominação – se manifesta em certos conteúdos: políticos, religiosos, econômicos, artísticos, eróticos..., quanto o modo como tal conteúdo, por exemplo, a religião, se apresenta em formas diferentes de socialização: "Os conteúdos da vida religiosa, enquanto são idênticos do ponto de vista de seus conteúdos, exigem uma forma de comunidade, ora liberal ora centralizada", nota, por exemplo, Simmel (*Soc.*, 46).

Essa distinção entre as formas e os conteúdos da socialização não impediu Simmel de empregar o termo de forma em um outro sentido, que é importante precisar, porque ele o utiliza em seu estudo de 1906 sobre *A religião*. Trata-se da forma entendida como uma categoria *a priori*, como uma formalização da experiência histórica, que permite ao homem estruturar o

<sup>16</sup> A ação recíproca de diversos indivíduos, que é constitutiva da sociedade, "nasce sempre de certas pulsões ou em vista de certos fins", precisa Simmel; ela não existe em si. E as pulsões que impelem à ação recíproca são, sem dúvida, extremamente diversas: "As paixões eróticas, religiosas ou simplesmente de convívio, os fins da defesa ou do ataque, do jogo ou da aquisição de bens, da ajuda ou do ensino, e uma infinidade de outras ainda, fazem com que o homem entre em relações de vida com outrem, de ação para, com, contra outrem, em situações em correlação com outrem, ou seja, ele exerce efeitos sobre outrem e também sofre os efeitos dele" (*Soc.*, 43).

real. É nesse sentido que Simmel fala de formalização artística, religiosa ou científica do mundo. O propósito de Simmel sobre a religião consiste, então, em analisar a religião ao mesmo tempo como forma e como conteúdo: de um lado, como uma formalização particular da existência humana que se focaliza sobre certos conteúdos e, do outro, como um conteúdo particular que entra nas formas gerais da socialização. Simmel, de fato, pôs em ação mais o primeiro ponto de vista do que o segundo: ele teria podido, bem mais do que fez, desenvolver a aplicação dos princípios de sua sociologia formal ao estudo dos fatos religiosos. Em sua *Sociologia*, com efeito, a religião é abordada apenas a título de exemplo, e com certa parcimônia, para ilustrar tal ou tal forma da socialização. É por isso que seremos diversas vezes levados a salientar o interesse da abordagem de Simmel para a sociologia das religiões, domínio que, apesar de seu estudo intitulado *A religião*, em que ele aborda diretamente o fato religioso, Simmel não o desenvolveu tão sistematicamente quanto um Weber ou um Durkheim.

### Religião: Uma formalização particular do mundo

Conforme Simmel, podemos ordenar o mundo sob perspectivas muito diferentes: artística, religiosa, ética, científica, lúdica, cada uma dessas formalizações, que não devem ser confundidas com a realidade, tendo sua lógica própria. A realidade só é acessível por meio de uma ou outra dessas formalizações e nenhuma dessas formalizações a esgota. Simmel atribui, portanto, uma extrema importância às representações por meio das quais o homem constrói o mundo, o percebe e nele se orienta; seu ponto de vista é de início relativista, mas rigoroso e constantemente animado por uma forte vigilância epistemológica: “Todos os modos de vida no homem, agente e criativo, inteligente e sensível, são modos de classificação ou de categorias que integram a substância da existência, infinitamente extensa, mas sempre idêntica no interior de todas as formalizações. E cada uma dessas catego-

rias está, em princípio, habilitada a construir, segundo suas leis próprias, a totalidade dessa substância. O homem de arte e o homem de ciência, o homem de ação e o homem de fruição – todos eles em conformidade com o que são – encontram um mesmo material de fenômenos tangíveis e audíveis, de impulsos e de destinos, e cada um, por mais que seja puramente artista ou pensador, dado à fruição ou prático, modela a partir disso uma totalidade particular do mundo; a essa reserva quase que muitas vezes o que já foi formado por um serve de matéria para outro, e que cada uma dessas formas, tal como se oferece em um ponto histórico da evolução sem fim de nossa espécie, pode se apropriar da matéria apenas de modo muito fragmentário e em proporções muito variáveis; a essa outra reserva quase também, pois não podemos provavelmente jamais apreender essa matéria em sua pureza, mas sempre já formada, como o elemento de um mundo qualquer. E desse modo se interpretam a multiplicidade e a unidade dos mundos que o espírito modela: tais categorias formadoras, das quais cada uma, conforme o motivo que lhe é próprio, significa um mundo inteiro, dotado de suas leis próprias e acabado em si mesmo, a partir de um instinto de base unitário” (*R*, 11-12).<sup>17</sup>

A religião não escapa a essa regra de “significar um mundo inteiro, dotado de suas leis próprias e acabado em si mesmo” e, como as outras “grandes formas de nossa existência”, ela deve experimentar sua capacidade de exprimir em sua linguagem a totalidade da vida (*R*, 10). Em outras palavras, o religioso não constitui para Simmel um setor particular da realidade social, que se justapõe aos outros, mas uma formalização de toda a vida que, na realidade, existe ao lado de outras formalizações – artística,

<sup>17</sup> Aqui e no que segue, com “R” remetemos ao volume *La religion*, traduzido do alemão por Philippe Ivernel, com “posfácio” de Patrick Watier, Circé, Paris, 1998. Essa coletânea reúne três textos de Simmel sobre a religião: o principal, *La religion* (p. 7-106), é a tradução da edição aumentada de 1912 de *Die religion* (1ª ed., 1906); o texto traduzido sob o título “La religion du point de vue de la théorie de la connaissance” (p. 107-121), data de 1902, e o traduzido sob o título “La religion et les contrastes de la vie” (p. 123-134) data de 1904-1905.

científica... – que, também elas, a seu modo, exprimem em sua linguagem a totalidade da vida. Para Simmel, “a vida religiosa cria o mundo mais uma vez, ela significa a existência inteira em uma tonalidade particular, embora em sua ideia pura ela de modo nenhum pode se cruzar com as imagens do mundo edificadas conforme outras categorias, nem contradizê-las” (R, 14). Em “sua ideia pura”, toma cuidado de precisar Simmel, ou seja, em sua lógica intrínseca, e não em sua realização histórica, porque nos fatos, é muito evidente para Simmel que a formalização religiosa do mundo se encontra com outras formalizações e com elas se mistura. Mas Simmel tem o cuidado de abordar o religioso como uma realidade *sui generis*, da mesma forma que ele aborda outras formalizações do mundo em sua especificidade. “O fenômeno religioso, em sua essência específica, em sua existência pura, liberta de qualquer ‘coisa’, é vida; o homem religioso, uma pessoa que vive de um modo determinado, próprio apenas dela, e cujos processos psíquicos apresentam um ritmo, uma tonalidade, uma organização e uma proporcionalidade das energias psíquicas, difere sem confusão possível dos do homem teórico, artístico ou prático como tal” (R, 17). Aqui também, é preciso compreender bem que o homem religioso, não mais que o homem artístico ou prático, não existe em estado puro na realidade, uma vez que o homem concreto é, ao mesmo tempo, um indivíduo artístico, prático, religioso, segundo graus e combinações muito variáveis. Contudo, compreender a realidade é também levar em conta, para Simmel, essa forma específica de formalização do mundo que é constituída pelo religioso, uma formalização que Simmel considera como uma “categoria a priori” que, ao lado de outras, alimenta representações e atitudes. É pelo fato de o religioso ser uma categoria específica que qualquer coisa pode ser vista religiosamente, assim como qualquer coisa pode ser considerada de um ponto de vista artístico (Simmel faz, como veremos mais adiante, interessantes aproximações entre a arte e a religião). Todavia, se qualquer coisa pode ser vista religiosamente, isso não significa que a coisa em si mesma seja religiosa. O religioso é, afinal de contas, um ponto de vista, ao lado de outros, sobre a realidade, uma for-

ma por meio da qual, em uma linguagem própria, é expressa “a totalidade da vida”. Bem entendido que cada forma – por exemplo, a arte – expressa também “a totalidade da vida”: apesar de reconhecer a religião como fenômeno *sui generis*, Simmel não lhe reconhece, portanto, um lugar superior em relação a outras formas.

Essas diversas formalizações da vida podem entrar em concorrência, principalmente se uma pretender englobar todas as outras. Desse modo, “a lógica religiosa, assim como a científica, reivindica muito frequentemente incluir todas as outras em si mesma, ou dominá-las. Quando elas procuram fazer isso, elementos idólatras, estatutários e seculares nela penetram: são aqueles nos quais se exerce uma outra lógica, diversa da religiosa. Aí jazem as dificuldades mais gerais e as menos evitáveis da religião: (...)” (R, 15). A religião que pretenda ocupar o lugar da ciência não é mais religião, do mesmo modo que a ciência que pretenda ocupar o lugar da religião não é mais ciência. Simmel toma consciência, a seu modo, da diferenciação funcional das esferas de representações e de atividades ainda que, para ele, cada lógica não tenha um domínio totalmente como próprio, uma vez que cada uma delas se refere à inteireza da vida. De um ponto de vista de Simmel, e nisso Simmel nos parece realmente ultramoderno,<sup>18</sup> podemos dizer que o religioso não é em si uma perspectiva em concorrência com a ciência ou a política, o que ele foi e sempre poderá ser, mas uma perspectiva que representa uma dimensão diferente. Mesmo nas sociedades institucional e culturalmente emancipadas em relação aos poderes religiosos, essa dimensão

<sup>18</sup> Em uma perspectiva que se inscreve na linha das análises de Anthony Giddens, de Ulrich Beck e de Alain Touraine, distinguimos a modernidade definida como “o movimento mais as certezas modernistas” e a ultramodernidade como “o movimento mais a incerteza”. A ultramodernidade, longe de representar uma pós-modernidade qualquer é, ao contrário, uma radicalização da modernidade em que os encantamentos da modernidade se encontram eles próprios demitizados. Cf. Jean-Paul Willaime, “Religion, individualization of meaning and the social bond”, em *Secularization and Social Integration*, Papers in honor of Karel Dobelaere (editado por Rudi Laermans, Bryan Wilson e Jaak Billiet). Leuven University Press, 1999, pp. 261-275.

poderá sempre totalizar simbolicamente a vida nos indivíduos, que fazem também a experiência de totalizações artísticas, científicas, eróticas e pragmáticas da vida. O ponto de vista que consiste em apreender a formalização religiosa do mundo como uma formalização entre outras permite pensar o futuro do religioso nas sociedades modernas fora de qualquer perspectiva evolucionista que oponha modernidade e religião.

Tal abordagem não impede que Simmel pratique um agnosticismo metodológico, que considera que “a religião enquanto tal é um evento que se produz na consciência humana, e nada mais que isso” (R, 107). A questão de saber se os dogmas são verdadeiros é, por outro lado, de interesse secundário para Simmel, pois o “essencial permanece que eles sejam pensados, sentidos, e que sua verdade apenas se expresse diretamente ou que complete a intensidade desse movimento interior, do movimento desejoso, que leva até eles” (R, 16). Simmel não se interessa pela realidade dos objetos religiosos; ele os apreende apenas como fatos de consciência, representações que fazem sentido para as pessoas que deles são portadoras e que são “fonte de energia” para elas.

Antes de ser um mundo objetivo de crenças sedimentadas culturalmente e reguladas institucionalmente com mais ou menos sucesso, a religião constitui de início, para Simmel, uma “função subjetiva e humana”: “Assim como precisamos distinguir entre o próprio processo pensante e o mundo objetivo que constitui seu conteúdo, devemos também distinguir entre o conteúdo religioso em sua existência e valor objetivo, e a religião considerada como uma função subjetiva e humana” (R, 108). E, assim como o conhecimento não cria a causalidade, e sim a causalidade o conhecimento, “do mesmo modo, não é a religião que cria a religiosidade, e sim a religiosidade [que cria] a religião” (R, 26). Uma religiosidade que é considerada por Simmel como uma espécie particular de sentimento emocional, que ele designa com o termo piedade: “Talvez possamos designar essa tonalidade afetiva na maioria dos casos como a de piedade. A piedade é o humor da alma que se torna religião tão logo ela se encontra com o objeto que lhe dá

para nosso contexto, é característico que *pietas* exprime de modo igual o comportamento piedoso tanto em relação aos homens como em relação aos deuses. A piedade, que é de algum modo a religiosidade em estado fluido, não tem necessidade de ir até a forma sólida do comportamento em relação aos deuses, até à religião” (R, 40).

Podemos, portanto, ser piedosos sem religião, assim como podemos ser artistas sem obra de arte. Em outras palavras, a disposição para a piedade pode não encontrar objeto para se concretizar, e permanecer no estado de potencialidade. Mas ela pode também se aplicar, em certas circunstâncias, a objetos não religiosos.

### A religiosidade como “disposição irreduzível e fundamental”

Simmel não se interessa muito pelo religioso institucional, pelas organizações religiosas e pelas relações que os indivíduos mantêm com elas. Tanto no domínio da religião como em outros, ele desenvolve uma abordagem individualista, analisando o modo como os homens tecem relações no quadro de uma formalização religiosa da vida. Simmel concebe “o religioso como uma categoria fundamental que, sem dúvida, tem necessidade de um conteúdo, da mesma forma que a categoria do ser, mas que manifesta, da mesma forma que esta, a flexibilidade de seu caráter formal, pela extensão do conteúdo material que ele pode indefinidamente suportar” (R, 112). A religiosidade, que aparece para Simmel como “uma disposição irreduzível e fundamental da alma” (R, 111), um “humor”, não está ligada a tal ou tal conteúdo, ainda que certas características da condição humana lhe pareçam mais “religioides” que outras (cf. abaixo). Para Simmel, tudo é suscetível de se tornar religioso, e nada é religioso em si mesmo: “O estado de alma religioso não torna nenhum conteúdo determinado logicamente necessário” e “nenhum conteúdo possui em si só a necessidade lógica de se tornar

religião" (R, 111). Essa concepção destaca em particular "o sentimento religioso de qualquer ligação exclusiva com objetos transcendentos. Ele é uma infinidade de relações sentimentais com objetos muito terrestres, homens ou coisas, que podemos designar como religiosas" (R, 112): "A relação da criança cheia de piedade com seus pais; do patriota entusiasta com sua pátria ou do cosmopolita de bom humor com a humanidade; a relação do trabalhador com sua classe, triunfando na luta, ou do feudal, orgulhando-se da nobreza de sua posição; a relação do súdito com quem o domina, e sob a sugestão do qual ele se encontra, ou ainda do bom soldado com seu batalhão – todas essas relações, de conteúdo tão infinitamente variado, podem, no entanto, ter, quanto à forma de seu aspecto psíquico, uma tonalidade comum, que seremos obrigados a chamar de religiosa" (R, 38-39).

Podemos evidentemente nos interrogar sobre essa categoria de religiosidade que Simmel considera como uma espécie de constante da existência humana, ao passo que as expressões da religiosidade são muito variáveis no tempo e no espaço. Podemos também nos perguntar se a religiosidade, o fato de ter um "humor religioso", permanecerá um dado permanente da condição humana. De um ponto de vista epistemológico, Simmel constata que, como "a religiosidade aparece já secretamente presuposta em todas as pretensas explicações que dela são dadas", é mais útil "reconhecê-la de início como uma qualidade primária, não dedutível de outros lugares" (R, 103), no que ele de fato não errou. Aprender o religioso em um nível formal, como uma "disposição irreduzível e fundamental" – o que, por definição, constitui uma hipótese indemonstrável –, tem, em todo caso, a vantagem de não ligar o religioso com crenças e ritos determinados e, portanto, de distinguir o religioso, por abstração, das formas culturais e institucionais que ele revestiu no decorrer da história e que ele reveste no presente. Isso permite a Simmel considerar a existência de uma religiosidade fluante, errante, sem objeto, determinada como uma disposição amante que jamais experimentaria um verdadeiro amor por um indivíduo: há "almas piedosas que não dirigem sua piedade a nenhum

deus e, portanto, a nenhuma dessas figuras que são muito exatamente o puro objeto da piedade, ou seja, naturezas religiosas sem religião" (R, 40). Ao mesmo tempo em que hoje observamos um processo de desregulação institucional e de disseminação cultural da religião e que a conjuntura sócio-religiosa se caracteriza muito mais por um enfraquecimento do poder social das instituições do crer e não tanto como uma crise do próprio crer, a distinção formal entre religiosidade e religião aparece como operativa, ainda que seja delicada de manejar. Ela permite, em particular, levar em conta o fato de que toda manifestação de religiosidade não desemboca, forçosamente, sobre a religião: não só porque, conforme reconhece Simmel, a religiosidade pode impregnar diferentes domínios da existência e, portanto, encontrar-se na política, na vida social, na vida artística ou em outro domínio, sem, no entanto, que se trate de "religiões seculares", mas também porque a religiosidade pode não se estabilizar em conteúdos, e permanecer fluida. "A piedade, que é de algum modo a religiosidade em estado fluido, não tem necessidade de ir até a forma sólida do comportamento em relação aos deuses, até à religião" (R, 40). Embora a religiosidade tenha "a possibilidade de colocar diante de si um mundo objetual modelado por ela", ou seja, "o mundo da religião", a religiosidade é "em si um estado sem objeto ou um ritmo da interioridade" (R, 18), mas que, em seu caminhar em meio à multiplicidade dos conteúdos que o mundo oferece, se dá objetos e "se opõe, desse modo, a si mesma, o mundo da religião diante do sujeito da religião" (R, 18).

Se a religiosidade é, *a priori*, um estado sem objeto, resta que, conforme Simmel, três elementos da vida se prestariam talvez mais particularmente a uma formalização religiosa do mundo, convidando o homem a se colocar em uma "tonalidade religiosa": "Trata-se do comportamento do homem diante da natureza exterior, diante do destino e diante do mundo humano circundante". Há elementos da vida que são mais ou menos "religióides", segundo Simmel. Os três elementos acima citados o seriam, desse modo, mais que outros. Contudo, ao dizer "talvez", Simmel,



já de início, relativiza sua afirmação. Quando se trata do comportamento do homem diante da natureza, ele observa, desse modo, que é preciso que categorias religiosas já estejam presentes para que o homem represente para si mesmo seu lugar na natureza de modo religioso. Quanto ao destino, caso ele possa tomar um "curso plenamente irreligioso" (R, 23), ele lhe aparece, segundo sua estrutura, "como que disposto para acolher o humor religioso" (R, 24). Por quê? Porque, por meio do religioso, o destino – esse sentimento de ser influenciado por alguma coisa exterior a si mesmo – adquire, por mais problemático que seja, um sentido relacionado a si mesmo. Quanto à sociedade, como Durkheim – mas sem disso fazer o elemento explicativo do religioso – Simmel reconhece que ela pode inspirar sentimentos religiosos ao indivíduo: "Essa humildade com que o homem piedoso confessa dever a Deus tudo o que ele é e tudo o que ele tem, vendo nele a fonte de seu ser e de sua força, ela se deixa transpor sobre a relação do indivíduo com a coletividade" (R, 34). É o sentimento de dependência do indivíduo em relação à sociedade que lhe aparece decisivo nessa "analogia curiosa que existe entre o comportamento do indivíduo em relação à divindade, e seu comportamento em relação à coletividade social" (R, 33). A afinidade de forma entre a vida social e a vida religiosa reside, conforme Simmel, na própria ambivalência do ser humano, no fato de que o homem experimenta tanto um desejo de liberdade quanto um desejo de dependência, desejando ora ser um todo ora um membro de um todo.

O dom, como acontecimento sociológico "que se apressa a recolher e a transmitir a vibração religiosa" (R, 36) e, principalmente, o amor e a unidade contribuem para a identidade de forma entre fenômenos sociais e fenômenos religiosos. O traço inerente ao conceito de unidade de um grupo "que se dispõe à modelagem religiosa" é a representação ideal da ausência de concorrência e de luta entre seus membros. "A construção da unidade social provoca uma reação religiosa" (R, 65) porque "a ideia de que o mundo é uma unidade (...) se orienta, por pouco que a pensemos

absoluta e sem nada que a costee em seu incondicionado, na direção de um Ser autossuficiente, a quem damos o nome de Deus" (R, 92). Portanto, há incontestavelmente, para Simmel, certos elementos da vida social que se prestam particularmente bem a uma formalização religiosa, mas Simmel não reduz a religiosidade a nenhum desses elementos e deles não tira nenhuma conclusão quanto à origem do sentimento religioso. Ele afirma simplesmente que o "homem tem necessidade da religião para atenuar a desunião entre suas necessidades e sua satisfação, entre o que ele deve fazer e o que ele faz, entre sua concepção ideal do mundo e a realidade" (R, 133), para, diz ainda Simmel em um texto de 1895, "não deixar a personalidade cair em um incurável dilaceramento interior".<sup>19</sup>

Simmel insiste sobre a religião como "coincidentia oppositorum", a coincidência dos opostos, cara a Nicolau de Cusa (séc. XV). "As tendências incompatíveis da alma encontram a pacificação e a solução de suas contradições na atitude religiosa", pois a religiosidade introduz a "unidade de um sentido mais profundo". A religião é posse e desapossamento, ter e não-ter. Para Simmel, tanto a miséria como a opulência criam deuses, tanto a pobreza como a riqueza geram religiosidade. Se "for um fato certo que muitos homens jamais teriam se prostrado ao pé da cruz, caso todos os recursos da vida não tivessem faltado" (R, 131), também é totalmente verdadeiro que "a religião brota do demasiado cheio da alma que, não tendo mais lugar suficiente para conter sua felicidade, projeta-a, por assim dizer, no infinito, a fim de que este restitua a felicidade a ela" (R, 132). Como a religião pode dar um sentido tanto à riqueza quanto à pobreza, ela, por esse motivo, não é redutível nem à legitimação de uma nem à legitimação da outra.

<sup>19</sup> Trata-se do texto citado por Heinz-Jurgen Dahme, p. 253 de seu estudo "Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber", cf. a referência na nota 3 do presente capítulo.

### O que é crer

As reflexões de Simmel sobre o crer são interessantes de se levar em conta no próprio momento em que as análises do religioso contemporâneo deslocam cada vez mais a atenção da pesquisa dos conteúdos das crenças para as modalidades do crer. Por outro lado, Simmel fala de *Glaubigkeit*, ou seja, de propensão a crer, de competência crente, o que indica bem o deslocamento dos conteúdos da crença para o crer. Simmel compreendeu que “se o homem religioso declara: eu creio em Deus, uma outra coisa é visada, e não simplesmente certo modo de considerar sua existência como verdadeira” (R, 45). A crença não é um saber, mas um “estado da alma, sem dúvida relativo a um exterior em relação a ela, mas possuindo essa referência como uma característica interior em si mesma” (R, 47). O crente crê em Deus assim como nós cremos em alguém, diz Simmel: ora, crer em alguém não é crer em sua existência nem em alguma coisa precisa que se relacione com ele, e sim um “humor do indivíduo inteiro em relação com o outro”: “Desse modo, a criança em seus pais, o subordinado em seu superior, o amigo no amigo, o amante na amada, o súdito no príncipe” (R, 46). Tal crença sobrevive às suspeitas mais fundadas, que mostram com evidência a indignidade daquele no qual se crê. Crer, na perspectiva de Simmel, é de algum modo ter confiança, uma confiança absoluta e inabalável.

Com a crença em Deus, “o processo de crença em alguém se destacou da ligação com uma contrapartida social, e ele próprio produziu seu objeto no conteúdo também” (R, 51). “A fé em Deus é precisamente esse estado orientado para fora de si mesmo a partir do sujeito, deixando seu objeto empírico e sua medida relativa, produzindo um objeto para si por si só e ampliando-o desse modo até o absoluto” (R, 46-47). É por isso que Simmel pensa que “Deus é, por excelência, o objeto da crença”, é a crença em estado puro, em seu paroxismo, além de qualquer conteúdo. Não é um objeto particular que é procurado em Deus, “mas a busca como tal, que tem em si sua finalidade” (R, 53) (“Como Deus é a finalidade em si mesma, escreve ainda

Simmel, ele é precisamente também a finalidade da busca em si mesma”). Nessa perspectiva, não é tanto a adesão a determinados conteúdos de crença que está na origem do crer, e sim o crer que produz ele próprio seu objeto. Os crentes, a partir disso, não se distinguem daqueles que não crêem por meio de qualquer conteúdo de crença, mas por “uma forma de ser interna”, um “estado da própria alma”. A crença religiosa é, portanto, um “estado de fato” e não “o simples reflexo de um estado de fato” (R, 117). Simmel restitui à dinâmica do crer sua lógica própria, sem procurar explicá-la por alguma coisa exterior, pois a crença lhe aparece como uma disposição particular do indivíduo que, eventualmente, produz um objeto próprio como mira absoluta de sua própria lógica. Essa objetivação da disposição crente em tal ou tal figura do divino como figura do absoluto com a qual se relacionaria uma atitude de confiança, ela própria absoluta, exige, sem dúvida, ser posta em perspectiva histórica, porque tal objetivação pode se fazer ou não se fazer e, se ela se faz, ela pode revestir formas muito diversas. O modo formal com que Simmel aborda o problema permite simplesmente, e isso não é a menor de suas vantagens heurísticas, não identificar, no plano da análise, o crer com esse ou aquele de seus conteúdos. Ao invés de Durkheim, que salienta que o fiel é “um homem que pode mais”, Simmel nota que a crença no divino gera força e calma no sujeito que crê: pondo suas forças fora de si próprio, o crente as recupera com mais intensidade (R, 117).

Para Simmel, com o “processo representacional, pelo qual Deus se torna a unidade das coisas”, os homens propulsionam para o absoluto as qualidades como o amor, a justiça, a bondade: por meio da representação de Deus, eles concebem essas qualidades em estado puro, e é por isso que dizemos também que Deus não tem suas qualidades, mas que ele as é (R, 91). Os conteúdos do crer, o que chamamos de “artigos de fé”, tiram, portanto, sua existência a partir dos próprios dados da existência no mundo. Podemos dizer que Simmel, assim como Feuerbach, opera uma redução antropológica da religião, mas, diversamente de Feuerbach, Simmel não vê nela a própria essência da alienação. Ao contrário, pertence à natureza desta vida, segundo

Simmel, “que ela se objetive na forma do absoluto”: “É assim que ela arranca suas formas, de algum modo, dos fatos sociais (como de outros domínios da vida) para que elas cheguem à absolutidade por transcendência – adquirindo, desse modo, também a possibilidade constantemente demonstrada de agir de volta sobre os fatos terrestres, relativos, consagrando-os, realçando-os, visando-os, por assim dizer, com pleno coração” (R, 99).

### Formas de socialização e vida religiosa

Em sua *Sociologia*, Simmel aborda a religião apenas de modo episódico. Isso não impede que os poucos exemplos que ele dá mostrem todo o partido que podemos tirar do exame das formas da socialização para o estudo da religião. A vida religiosa, assim como outros aspectos da vida social, não escapa da “determinação quantitativa do grupo”, estudada por Simmel no capítulo 2 de sua *Sociologia*: o simples número de indivíduos determina também as formas de vida coletiva na religião. Desse modo, Simmel menciona as pequenas comunidades do cristianismo primitivo, formadas em torno da “experiência subjetiva da relação imediata com Jesus”; “sua extensão para grandes círculos esfacelará a ligação que os mantinha unidos, e que repousa em boa parte sobre sua posição de exclusão e de oposição em relação a círculos maiores” (Soc., 83). A extensão do cristianismo ao Estado inteiro modificou completamente, por causa disso, “seu caráter sociológico, da mesma forma que seu conteúdo psíquico”: ao se tornar uma religião de massa com o apoio do Estado, o cristianismo não podia se transformar profundamente, tanto em sua estrutura social – o que chamamos de passagem da seita para a Igreja – como em seus conteúdos dogmáticos. O fato de se tornar um grupo numericamente mais importante acarreta a objetivação e a despersonalização, e particularmente reforça o papel do direito. “As relações de pessoa a pessoa, que constituem o princípio vital dos pequenos círculos, são incompatíveis com a distância e a frieza das normas objeti-

vas e abstratas, sem as quais o grande grupo não pode subsistir” (Soc., 90). Opondo dois grandes tipos de formação comunitária, que encontramos em diferentes domínios da vida social (particularmente nos domínios político e religioso), Simmel chega, sem o dizer, à oposição ideal típica de Weber sobre a *Igreja* e a *Seita*.<sup>20</sup> “Ao princípio segundo o qual todos aqueles que não estão expressamente fora estão dentro, se opõe este outro princípio – todos aqueles que não estão expressamente dentro estão fora” (Soc., 399). À Igreja, que pretende abraçar a humanidade inteira e que faz de cada pessoa um membro virtual de sua comunidade, aplica-se o primeiro princípio: “Todo aquele que não está fora, está dentro”. Quanto à Seita, ela corresponde, da mesma forma que a sociedade secreta, ao princípio: “Todo aquele que não está dentro, está fora”, e isso significa que “todos aqueles que não foram expressamente admitidos se encontram, por isso mesmo, expressamente excluídos” (Soc., 399).

A sociologia da sociedade secreta, desenvolvida por Simmel no capítulo 5 de sua *Sociologia*, oferece, portanto, perspectivas interessantes para o estudo do fenômeno sectário. A maioria das notações de Simmel sobre as especificidades da sociedade secreta se aplicam de fato muito bem ao tipo sociológico da Seita e, a esse respeito, vemos bem como o procedimento de Simmel, quando ele estuda uma forma particular de socialização, está próximo do de Weber, quando este estuda, de modo ideal-típico, a Seita como forma específica de comunalização religiosa (cf. capítulo 3). A sociedade secreta, como forma de socialização, repousa sobre uma forte confiança recíproca entre os membros, e engendra, por força do segredo, certa separação

<sup>20</sup> Simmel alcança aqui, não só Weber, mas também Ernst Troeltsch que, em *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), reconhece, por outro lado, sua dívida para com Simmel, quando ele elabora sua tipologia Igreja/Seita: “Como em todo lugar, encontra-se aqui, no pano de fundo de minhas pesquisas, a concepção simmeliana da sociologia como a ciência das relações formais de estruturas de diferentes tipos de formação de comunidades” (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2. Neudruck der im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, erschienenen Ausgabe, Scientia Verlag, Aalen, 1965, p. 364, n. 164).

em relação ao meio ambiente social. A separação em relação à sociedade é, neste caso, não só um fato, mas também um valor: "Isolamo-nos porque não queremos partilhar nossos interesses com os outros, porque queremos fazer sentir que somos superiores a eles" (*Soc.*, 395). O não-conformismo, que a sociedade secreta encarna em relação aos valores e normas da sociedade global, se encontra compensado por exigências formais, pois a coesão do grupo contrabalança a "exclusão do meio-ambiente social". É nesse sentido que Simmel diz que o excesso de liberdade, representado pela adesão à sociedade secreta, deve ser "compensado por um excesso de submissão" (*Soc.*, 401). A sociedade secreta é uma sociedade construída com todas as peças, é uma socialização voluntarista que deve incessantemente vigiar para que seus membros tenham constantemente consciência clara e firme de que formam uma sociedade, e o fato formal da socialização se torna, a partir disso, um fim valorizado por si mesmo: "As determinações formais da formação de um grupo se reforçam de modo específico na sociedade secreta" (*Soc.*, 394). Daí o grande valor atribuído aos costumes e aos ritos nesse tipo de sociedade. "A sociedade secreta deve procurar criar uma espécie de totalidade existencial nas categorias que lhe são próprias; em torno de sua finalidade fortemente salientada, ela edifica, portanto, um sistema de fórmulas (...)" (*Soc.*, 391). Tanto no exército como na comunidade religiosa, salienta Simmel, "a esquematização, as fórmulas, as condutas prescritas ocupam grande lugar, o que se explica de modo muito geral pelo fato de que os dois requerem o homem inteiro, de que a vida aí se projeta sobre um plano particular, e de que os dois reúnem um número muito grande de forças e de interesses sob um ângulo particular, para formar uma unidade fechada sobre si mesma" (*Soc.*, 391). Esse tipo de sociedade exerce "uma espécie de autoridade absoluta sobre seus membros". Daí também a centralização que, para a sociedade secreta, é uma condição vital. Mas, como a sociedade secreta não pode se isolar totalmente de seu meio ambiente, há um "círculo de iniciados parciais, que constitui uma espécie de tampão entre a sociedade e os não-iniciados" (*Soc.*, 397-398), de modo que os membros exotéricos exercem uma função

de intermediários, permitindo ligar e ao mesmo tempo separar. O caráter despótico da sociedade secreta, principalmente nas de tipo ético-religioso, precisa Simmel, acarreta a despersonalização dos membros: "O despotismo também tem como correlato o nivelamento das pessoas submetidas à autoridade" (*Soc.*, 403) e a irresponsabilidade: "O indivíduo desaparece, enquanto pessoa, por trás do membro, por assim dizer, anônimo do grupo, e com ele a responsabilidade, que de nenhum modo pode estar ligada a um ser inatingível em seu comportamento particular" (*Soc.*, 404).

A sociedade secreta, assim como os grupos religiosos de tipo sectário, inquieta a sociedade circundante e suscita reações do poder político. Inicialmente, observa Simmel, "a sociedade secreta parece perigosa, simplesmente porque é secreta" (*Soc.*, 405): sua própria existência é mal suportada pelo poder central que facilmente vê nela um perigo. As sociedades secretas aparecem de tal modo como "concorrentes do Estado" que damos "esse nome, observa judiciosamente Simmel, a todos os grupos políticos que abominamos" (*Soc.*, 405). Ao desqualificar diversos grupos religiosos, chamando-os simplesmente de "seitas", a fim de provar que são perigosos, antes até de proceder às investigações necessárias que permitam demonstrar se de fato são perigosos ou não, os poderes públicos de hoje confirmam esse diagnóstico de Simmel sobre as sociedades secretas.<sup>21</sup>

Igualmente instrutiva para o estudo contemporâneo dos fenômenos sectários é a observação de Simmel, que indica que "a sociedade secreta é a forma social adequada para conteúdos que ainda se encontram de algum modo em sua infância, com a vulnerabilidade própria dos primeiros estágios de desenvolvimento" (*Soc.*, 380). Novas crenças podem ter a tendência de se dissimular muito simplesmente porque são jovens e socialmente frágeis. Essas novas crenças, esses "novos conteúdos existenciais", procurarão,

<sup>21</sup> Cf. Françoise Champion e Martine Cohen (eds.), *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris, 1999, assim como Francis Messner (ed.), *Les "sectes" et le droit en France*. PUF, Paris, 1999.

portanto, se proteger, dissimulando-se diante dos poderes constituídos. Da mesma forma, também salienta Simmel, “as aspirações e as forças sociais ameaçadas por novidades têm tendência de se refugiar no segredo” (*Soc.*, 380). Em outras palavras, antigas crenças podem também privilegiar essa forma de socialização quando se sentem ameaçadas ou com perda de rapidez (a *Opus Dei* no mundo católico não ilustra esse fato?). A sociedade secreta representaria uma forma de socialização particularmente adaptada a um estágio transitório, quer se trate de uma fase de declínio ou de ascensão. Se, no domínio religioso, é clássico salientar que a “Seita” pode se tornar “Igreja” – esse foi o destino do próprio cristianismo –, também é interessante salientar, com Simmel, que a “Igreja” pode se tornar “Seita”, principalmente quando ela dá mais importância à lógica do “todo aquele que não está dentro, está fora” do que à lógica do “todo aquele que não está fora, está dentro”.

Simmel salienta como a existência de adversários é necessária para a coesão de um grupo, o que significa também que “a vitória total de um grupo sobre seus inimigos não é sempre feliz no sentido sociológico do termo”. Desse modo, tratando-se do protestantismo, cujo caráter essencial é evidentemente “o protesto”, diz Simmel, não é absolutamente bom para sua unidade “que não existam verdadeiramente heréticos” (*Soc.*, 327). Quanto à Igreja católica, a “existência de heresia e a guerra feita contra ela incontestavelmente reforçou o sentimento de unidade” dentro dela. O conflito é, portanto, fator de coesão social.

Elasticidade e flexibilidade fazem parte dos elementos que favorecem a autoconservação de um grupo: “É interessante constatar que a intemporalidade do princípio eclesial se realiza tanto pela técnica da rigidez infrangível quanto pela da flexibilidade infinita. A autoconservação da Igreja permanece sempre a uma tal altura de abstração que ela pode recorrer indiferentemente a uma ou à outra” (*Soc.*, 591). Outro elemento que favorece a autoconservação de um grupo é a existência de um símbolo material de sua coesão, mesmo quando este foi aniquilado. A partir do exemplo da impor-

tância sociológica do Templo de Sião para os judeus e das consequências de sua destruição, Simmel conclui: “A aniquilação do símbolo do grupo age, portanto, de dois modos sobre a conservação do grupo: destruição, onde as ações recíprocas de coesão dos elementos já estão fracas em si mesmas, e consolidação, onde essas ações são bastante fortes por si mesmas para poder substituir o símbolo tangível perdido por uma imagem espiritualizada e idealizada” (*Soc.*, 520).

A identificação de uma organização com um lugar preenche uma função importante segundo Simmel: “As grandes organizações têm, por natureza, necessidade de um ponto central no espaço; com efeito, elas não podem sobreviver sem subordinação e hierarquia e, em geral, o comando deve possuir uma residência fixa para, de um lado, ter seus subordinados sob controle e, do outro, para que estes saibam sempre onde encontrar seu chefe” (*Soc.*, 623). Contudo, ter um ponto central no espaço e com ele se identificar acarreta o risco do localismo, caso a individualização do lugar se torne excessiva. É por isso que Simmel cita Roma como exemplo da “maravilhosa reunião entre localização e ultrapassagem da localização” (*Soc.*, 623): “Por sua posse de Roma, a Igreja sem dúvida tem um lugar de residência estável, com todas as vantagens dadas pelo fato de poder sempre ser encontrada, a continuidade concreta e visível, e a segurança da centralização de suas ações e de suas instituições próprias; todavia, ela não é obrigada a pagar por todas as outras dificuldades e restrições que acarretam as localizações de poder é um só ponto particular, porque Roma não é, por assim dizer, sequer um ponto particular. A amplitude dos destinos e das apostas que sobre ela foram investidos faz com que seu efeito psicológico e sociológico se estenda para muito além de sua fixação em um lugar, ao mesmo tempo em que, todavia, ela oferece à Igreja também a precisão dessa fixação” (*Soc.*, 622-623).

Em outras palavras, Roma, como ponto central do catolicismo, acumula as vantagens da localização e da universalização: vantagens da identificação com um lugar, mas também vantagens do não-fechamento nesse lugar,

indicando, como bem viu Simmel, que a Igreja, contrariamente ao Estado, que reivindica o monopólio de um território, é não-espacial em princípio: ela rejeita qualquer restrição local (*Soc.*, 602-604).

Contudo, a relação da religião com o espaço é complexa porque, observa Simmel, o próprio deslocamento, o fato de passar sem cessar de um lugar para o outro, é fator de unidade para um grupo religioso, pois contribui para evitar o “fechamento particularista de cada paróquia”. Citando os *gospel-cars* dos batistas da América do Norte, Simmel nota que “essa mobilidade do serviço divino deve ser particularmente propícia para a propaganda, porque ela faz sentir concretamente aos adeptos dispersos que eles não estão nos postos avançados, isolados e perdidos, mas que pertencem a um todo unido, cuja coesão é mantida por ligações em funcionamento permanente” (*Soc.*, 658). Poderíamos retomar aqui as análises de Simmel para estudar o desenvolvimento atual do protestantismo evangélico como religião de conversão, que tira os indivíduos de seus territórios, inserindo-os em redes transnacionais de solidariedade crente. É significativa, a esse respeito, a utilização dos *mass media* em escala mundial pelos pregadores evangélicos. Quanto ao pentecostalismo, que articula o local e o global, e constitui um exemplo daquilo que se chama de “globalização”, as análises de Simmel da relação com o espaço poderiam ser aplicadas também a ele.<sup>22</sup>

Conforme observou Jean Séguy,<sup>23</sup> as notações de Simmel sobre a divisão do trabalho religioso e o rito de ordenação são igualmente de grande interesse. “Não é porque sua natureza o teria justamente destinado, a ele

<sup>22</sup> Desenvolvemos uma primeira análise desses aspectos da modernidade religiosa atual em: “Le pentecôtisme: contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel” (*Archives de sciences sociales des religions*, t. 105, 1999) e “Protestantisme et globalisation. Le développement international du protestantisme de conversion”, em Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion, Kathy Rousselet (eds.). *L’internationalisation du religieux: mutations, enjeux, limites*. L’Harmattan, Paris, 2001.

<sup>23</sup> Jean Séguy, “Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel”, *Archives de sociologie des religions*, 9º ano, n. 17, janeiro-junho de 1964, p. 9.

apenas, para essa função superior que lhe é confiada (embora isso possa naturalmente contar também, e fundar certa diferença entre aqueles que são admitidos), nem por garantir com a presença ou a ausência de uma vocação anterior – mas, porque ela transmite o espírito, a ordenação cria a qualificação particular para a função à qual ela chama. Deus dá também àquele que ele chama para uma função a razão que a acompanha – este princípio é realizado aqui da forma mais radical que possa existir, em seus dois aspectos: a inaptidão anterior e a aptidão posterior, criada pela ‘função’” (*Soc.*, 264). Chegamos aqui à noção weberiana de carisma de função (*Amtscharisma*) e, de modo mais geral, a tudo aquilo que se refere ao papel dos ritos de instituição na construção social da autoridade.

#### Algumas considerações de Simmel sobre história comparada das religiões

Quando, nas diferentes formas tomadas pela dominação, Simmel aborda aquilo que ele chama de “liberdade paradoxal do subordinado no caso de uma dominação plural”, ele não deixa de aplicar suas reflexões à religião, observando que o politeísmo, pelo fato de permitir ao fiel que “se desvie do deus inacessível ou impotente para se dirigir a um outro” deixa ao fiel mais liberdade que o monoteísmo: “À medida que o sujeito tem ao menos certa escolha entre as instâncias que o dominam, ele adquire certa independência em relação a cada uma delas, e talvez até, ao que lhe parece, em relação a todas, o que lhe permanece interdito quando a mesma soma de dependência religiosa está, por assim dizer, inexoravelmente reunida em uma só representação de Deus” (*Soc.*, 204). A adoração dos santos no catolicismo oferece uma largueza desse gênero ao fiel, segundo Simmel. Todavia, o politeísmo gera também a “cisão religiosa do círculo dos crentes”. É assim que “o declínio do politeísmo árabe produziu Allah, o conceito geral de Deus por excelência, se assim pudermos dizer” (*Soc.*, 473).

Quanto ao Deus cristão, ele “é o primeiro a estender sua esfera tanto sobre aqueles que nele crêem como sobre aqueles que nele não creem” (R, 94). Enquanto as religiões particularistas são tolerantes, no sentido em que cada deus se refere apenas a seus fiéis, seus membros não se sentem contrariados pelo fato de que outras pessoas creiam em deuses diferentes, o cristianismo é intolerante, no sentido em que ele considera que “crer em outros deuses significa insurgir-se contra ele”, uma vez que os cristãos consideram que seu Deus é também o do não-crente ou dos outros crentes. Neste sentido, Simmel considera que “o famoso ‘Quem não está comigo está contra mim’ representa uma das maiores fórmulas da história universal em matéria de sociologia da religião” (R, 94). Todavia, se o cristianismo é intolerante pelo próprio motivo de sua pretensão universalista, ele é, contrariamente às religiões particularistas, tolerante no que se refere aos diferentes caminhos que levam a esse único e mesmo Deus, bem como “pode admitir um incomparável registro de atividades agradáveis a Deus e de estados interiores” (R, 95). Ele abre o caminho para relações infinitamente variadas dos indivíduos com o divino.

Ao estudar o que ele chama de “cruzamento dos círculos sociais”, Simmel não deixa de levar em conta a religião que se mistura ou não se mistura com outros interesses sociais: políticos, culturais, econômicos... Simmel aborda aqui a questão das relações religião/política, religiões/etnias... em poucas palavras, de todos os numerosos casos em que a religião interfere com outros laços sociais, chegando a reforçá-los e sacralizá-los. A distinção entre o político e o religioso pode facilitar uma união política. Desse modo, observa Simmel, a união política entre a Inglaterra e a Escócia em 1707 só foi possível sobre a base de uma separação entre o político e o religioso: “A vantagem que as duas partes tinham em formar um único Estado estava ligada à manutenção de duas Igrejas”, afirma Simmel, que cita o dito tradicional a respeito desses dois países: *they could preserve harmony only by agreeing to differ*

(eles puderam preservar a harmonia somente por concordar em diferir). Contudo, em relação a todos os intrincamentos possíveis entre a religião e os diversos laços sociais, Simmel salienta particularmente as consequências do tipo da religião individualista – o cristianismo “em seu sentido mais puro” oferece, segundo ele, um caso exemplar – em que “o sentimento religioso se libertou do apoio que lhe dava sua imbricação em todo o complexo dos laços sociais”, e se confina “à alma individual e a sua responsabilidade” (Soc., 428). É o caráter individualista do cristianismo que lhe permitiu “se estender através de toda a diversidade dos agrupamentos nacionais e locais” e, portanto, torná-lo uma religião com pretensão universal. Ao mesmo tempo, “a consciência que o cristão possui de levar consigo sua pertença a sua Igreja em não importa qual comunidade, sejam quais forem o caráter e os deveres que esta lhe impõe, sem sombra de dúvida fez nele nascer um sentimento de segurança e de determinação individuais” (Soc., 428). Sem falar de secularização no sentido da autonomização das esferas seculares em relação à religião, Simmel salienta mais a autonomização da religião em relação às esferas seculares, pois o tipo da religião individualista lhe parece encarnar “o sentimento religioso mais profundo”, que “permite ao indivíduo pôr em contacto o círculo de seus interesses religiosos com todos os tipos de outros círculos cujos membros não tenham outros conteúdos comuns”.

Quando Simmel fala da elasticidade das formas sociais que permite continuar a se opor a forças antagonistas conservando, ao mesmo tempo, seus elementos essenciais, ele faz a comparação clássica entre catolicismo e protestantismo, o primeiro integrando a dissidência para melhor reduzi-la, o segundo explodindo em diversas dissidências: “As ordens monásticas permitem ‘aos impulsos místicos ou fanáticos’, que surgem aqui como em todas as religiões, terem livre curso sem perigo para a Igreja, nela se integrando totalmente – ao passo que no protestantismo, cuja intolerância dogmática foi muito maior em certas épocas, esta frequentemente acarretou dissidências e rupturas” (Soc., 324).

### A religião e a arte

A religião e a arte constituem de início, para Simmel, duas formalizações do mundo que têm cada uma sua lógica: “Podemos conceber o mundo religiosamente ou artisticamente, e podemos concebê-lo praticamente ou cientificamente: são os mesmos conteúdos que formam de cada vez, sob uma outra categoria, um cosmo incomparável em sua unidade” (TC, 160). Como essas diversas construções do mundo permanecem incompletas em sua tentativa de totalização da vida, cada uma tira impulsos e conteúdos das outras. Assim acontece com as relações entre arte e religião: embora essas duas categorias não tenham em si nada a fazer juntas, pois cada uma exprime “por si, em seu idioma particular, o ser inteiro” (TC, 160), arte e religião se encontram e se alimentam mutuamente, mesmo sendo distintas por natureza. O que significa também, bem entendido, que as relações entre arte e religião são também conflituosas e entram em relações de concorrência.

Isso acontece tanto mais pelo fato de que religião e arte, para Simmel, se reúnem: “O comportamento religioso e o comportamento artístico têm em comum o traço seguinte: tanto um como o outro projetam seu objeto muito além de qualquer realidade imediata, para aproximá-lo bem perto de nós, melhor que uma realidade imediata poderia fazê-lo” (TC, 147). Como a essência da arte é reunir os opostos, segundo Simmel, Werner Gephart tem razão ao salientar que, a partir disso, a “arte aparece em sua função de compensação de uma unidade perdida”.<sup>24</sup> Também nisso a arte alcança uma função da religião. A atitude religiosa, assim como a atitude artística, é um sentimento experimentado pelo indivíduo no mais profundo de si mesmo: “Ora, quando o crente sabe, por meio de sua simples existência, que ele é um com seu deus, ou que o amante da arte tocado por uma obra

<sup>24</sup> Werner Gephart. “Georg Simmels Bild der Moderne”, *Berliner Journal für Soziologie*, 1993, Heft 2, p. 184. Uma versão francesa desse texto apareceu em *Sociétés*, n. 37, 1992.

experimenta isso como sua própria necessidade interior – não são mais particularidades individuais que se encontram então em ação, mas camadas profundas em que o homem sente agir todo o seu eu, mas como o vetor de uma lei e de um sentido ontológico com caráter impessoal, deixando para trás de si sua modalidade singular. E aí eu vejo a identidade formal mais profunda, a partir da qual a religião se apresenta em todo lugar como a precursora da arte, e em todo lugar a arte como o estímulo da disposição religiosa: (...)” (TC, 149).

Da mesma forma que a arte, a religião é, poderíamos dizer, pura representação, mas uma representação que indica algo além da realidade imediata, e que afeta o homem de modo particular. Daí essa afinidade, descoberta por Simmel, entre as formalizações religiosas e as artísticas da vida, pois a arte lhe aparece como o “Outro da vida, um modo de dela se libertar por seu contrário”, uma formalização que retoma, portanto, a dupla relação com a realidade específica da religião: colocação à distância das realidades tangíveis por meio da propulsão da figura divina no além, e depois a reapropriação subjetiva, que vai até a união mística, dessa figura divina. Essa dialética da distância e da proximidade aproxima a atividade artística da atividade religiosa e explica sua fecundação recíproca, assim como seu cruzamento e seu conflito. Isso acontece porque o cristianismo, conforme Simmel, teria particularmente conseguido significar, por meio de uma tensão conciliada, essa dialética do afastamento e da proximidade do deus, que, diante dele, a arte pareceria “algo supérfluo, até uma inadmissível concorrência” (TC, 150).

Simmel não se contenta com suas considerações gerais sobre a arte e a religião, mas analisa também não só as dimensões artísticas do sentimento religioso, mas igualmente as dimensões religiosas da expressão artística. No primeiro caso, Simmel salienta a contribuição artística do cristianismo, ao mencionar, de modo contrastado em relação à arte antiga, dois aspectos essenciais da iconografia cristã: a importância da relação com o outro e do tema do sofrimento. Analisando uma das grandes figuras da mitologia cristã que particularmente inspirou os artistas: a figura de Maria com o



menino, Simmel nela vê a emergência de novas formas, as que “permitem conferir à representação de um indivíduo sua mais alta importância própria, justamente por meio da relação que ele pode ter com um outro” (TC, 153). O que separa a mitologia cristã da mitologia antiga é que “cada personalidade singular nela entra em uma relação essencial com outras, e essa relação determina sua importância” (TC, 153). Eis porque a pintura é tão característica da arte cristã, assim como a escultura o é da arte antiga, pois aquela oferece as formas necessárias para apresentar as relações entre diversas personalidades, e esta para apresentar a figura singular que basta a si mesma” (TC, 153). Entre os novos conteúdos que a arte deve ao cristianismo, precisa Simmel, há o sofrimento, porque “para o cristianismo, ao contrário das figuras gregas, o sofrimento é aquilo para o qual não há luto, por menos que ela queira ou possa desvalorizar sua terrível seriedade”. “O sofrimento é espiritualizado por um sentido que, ao suprimir a depressão e a fealdade, dele faz um valor novo, uma tarefa a realizar. O cristianismo descobriu, desse modo, o valor estético do sofrimento e prestou à sua importância religiosa a língua da visualidade” (TC, 159).

É principalmente em seu estudo sobre Rembrandt que Simmel dá um exemplo de dimensões religiosas da atividade artística. Os personagens pintados por Rembrandt não encarnam um conteúdo religioso, explica Simmel; “eles são religiosos”.<sup>25</sup> O que Simmel encontra de notável em Rembrandt é que este tenha conseguido pintar a individualidade e a religiosidade em sua especificidade, a religiosidade como profundidade da vida individual. Aqui encontramos o que é essencial na abordagem de Simmel do fato religioso: a religião é de início, para ele, uma atitude individual, ela é de início religiosidade, piedade. Se Rembrandt raramente pinta Deus Pai, é porque, diz Simmel, “o próprio Deus não é piedoso”, pois a piedade é uma qualidade humana e não divina, e a religião é uma das facetas da atitude humana. “Não é um Deus interior,

<sup>25</sup> Rembrandt. *Ein kunstphilosophischer Versuch* (1916). Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1958, p. 149.

bem como não é um Deus exterior ao homem que dá à religiosidade de seus personagens seu matiz incomparável”, precisa Simmel: Rembrandt não pinta personagens que exprimem uma religiosidade importada do interior ou do exterior; ele pinta a religiosidade como postura individual. É sendo plenamente eles mesmos que os personagens de Rembrandt são religiosos, e não pelo fato de se deixar invadir por um elemento estranho à sua individualidade. A leitura que Simmel faz de Rembrandt é perfeitamente congruente com sua análise da religiosidade como dimensão constitutiva da relação do homem com o mundo. Os personagens de Rembrandt são tão naturalmente religiosos como a luz em seus quadros: “A luz de Rembrandt é, por assim dizer, religiosa, enquanto realidade natural, assim como seus personagens o são enquanto realidade espiritual” (Rem, 173). Essa figuração da religião como atitude individual leva Simmel a uma observação essencial de espantosa modernidade: com Rembrandt, diz ele, “as pessoas não estão mais em um mundo religioso objetivo; elas são subjetivamente religiosas em um mundo objetivamente indiferente” (Rem, 82). Elas são religiosas em um mundo desencantado, em uma sociedade secularizada: a religião não é mais uma dimensão objetiva da sociedade, mas uma dimensão subjetiva da individualidade. A esse respeito, poderíamos dizer que Rembrandt é um pintor da modernidade religiosa.

### Conclusão

Numerosos autores salientam hoje, e com razão, a modernidade de Simmel.<sup>26</sup> Este sociólogo atípico, que salientou particularmente bem a própria ambivalência da modernidade, de fato desencantou radicalmente o próprio

<sup>26</sup> Principalmente Raymond Boudon, no que se refere à epistemologia de Simmel (cf. particularmente sua substancial introdução à tradução, sob seus cuidados, de *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. PUF, Paris, 1984), e Lilyane Deroche-Gurcel para o que se refere à sociologia da arte (cf. *Simmel et la modernité*. PUF, Paris, 1997).

procedimento sociológico ao mostrar a relatividade até da ideia de sociedade. Atento à amplitude das mudanças no modo de viver e de sentir as coisas que a monetarização de todas as atividades e relações sociais implicava, Simmel descreveu com muita acuidade a condição do homem moderno: um homem cético, indiferente a todas as coisas e interessado em todas, individualista e gregário, móvel e errante, como um estrangeiro, em um universo social em que todos os conteúdos se encontram relativizados por meio de sua quantificação. Um indivíduo que é socializado em numerosas formas, mas que não se reduz a nenhuma delas porque ele é, ao mesmo tempo e sempre, social e a-social. Simmel põe em relação o processo de individuação com o aumento do número dos círculos sociais dos quais o indivíduo participa. A partir dessa constatação, Patrick Watier, em seu estudo sobre o indivíduo em Simmel,<sup>27</sup> tira as interessantes conclusões de que o indivíduo, na sociedade moderna, não é mais atribuível a um lugar fixo, que as multipertenças se tornam cada vez mais possíveis e que as socializações escolhidas crescem à custa das afiliações tradicionais. “Georg Simmel ou a modernidade como aventura”, intitula judiciosamente Danilo Martucelli no capítulo que ele consagra a Simmel em sua obra *Sociologies de la modernité*.<sup>28</sup> Com efeito, podemos dizer que Simmel compreendeu bem que a modernidade, em sua lógica fundamental, abria radicalmente para a incerteza e não para um futuro balizado por um progresso garantido. Simmel é o sociólogo que mais dissocia a análise sociológica de qualquer filosofia da história e de qualquer metafísica do progresso. Ele rompe radicalmente com essa pretensão dos sociólogos de dizer o sentido da mudança social e de querer reformar a sociedade. Seu agnosticismo engloba as escatologias seculares: como ele havia antecipado o desencantamento do político, ele pouco se interessou por essa dimensão da vida social. Como a separação entre o sujeito e o objeto, entre o homem e seu mundo, entre as

<sup>27</sup> Patrick Watier, “L’individu dans la sociologie de Georg Simmel”, *Sociétés*, n. 37, 1992, p. 282-283.

<sup>28</sup> Danilo Martucelli. *Sociologies de la modernité*. Gallimard, Paris, 1999, p. 375.

expectativas e sua realização não pode ser preenchida, a tensão é irreduzível assim como o é a da própria sociedade sem cessar tomada entre associação e dissociação (cf. a dialética do ponto como símbolo da ligação e da porta como símbolo da separação no texto de 1909, *Ponto e porta*). Como Simmel levanta a constatação da perda do sentimento unificado da vida, da impossível totalização, ele nos parece mais ultramoderno do que moderno. Mais ultramoderno no sentido em que, para nós, a ultramodernidade é a modernidade desencantada, uma modernidade radicalizada, porque demitizou seus próprios encantamentos, uma modernidade que fez seu luto do sentimento unificado da vida e não procura restabelecê-lo sob formas secularizadas. Ultramoderno, Simmel o é, conforme pensamos, em suas análises da condição moderna como mutações fundamentais nas relações com o espaço e com o tempo: em sua apreensão da modernidade por meio do movimento – que ele percebe principalmente na estatuária de Rodin – a mobilidade, a dificuldade de se ancorar em uma historicidade, o fato de se acorrentar ao instante. A incerteza do homem moderno o incita “a procurar em excitações, sensações, atividades exteriores, sempre renovadas, uma satisfação momentânea”; ela gera “a mania de viajar”. Daí essa “infidelidade específica da época moderna no campo do gosto, dos estilos, das opiniões, das relações”.<sup>29</sup> Nessa óptica, a modernidade, conforme viu bem Lilyane Deroche-Gurcel, em uma análise refinada e original do tema da melancolia em Simmel, é “a versatilidade do indivíduo em matéria de estilo, e mais geralmente de modo de vida” e seu desgosto, o fato de ser fundamentalmente indiferente a tudo, uma característica que Lilyane Deroche-Gurcel aproxima à do desencantamento weberiano.<sup>30</sup> Quando, em sua obra *Em que sociedade vivemos nós?*, sociólogos como François Dubet e

<sup>29</sup> Georg Simmel. *Philosophie de l’Argent* (1ª ed., 1900; 2ª ed., 1907). PUF, Paris, 1987, p. 623.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 240 e p. 222. Lilyane Deroche-Gurcel salienta principalmente duas características da condição moderna que aproximam a indiferença própria do homem moderno, sua melancolia, daquilo que chamávamos de acedia (um dos sete pecados capitais que ameaçam o monge): a *curiositas*, “essa sede insaciável de ver por ver, que se perde em possibilidades sempre renovadas” e a *instabilitas loci*, o fato de não ficar em um lugar.

Danilo Martucelli<sup>31</sup> tomam consciência da crise da representação unitária da sociedade – salientando principalmente que, nessa representação, as exigências do funcionamento social tinham se tornado a “moral” da ideia de sociedade – e consideram que “a sociedade não é tanto um todo societário e sim uma dinâmica, uma autoprodução”, “o resultado aleatório de uma combinação de tensões e de provas objetivas”, eles são bastante simmelianos, embora não se inspirem muito em Simmel.

Essa ultramodernidade de Simmel nós a encontramos também em sua abordagem do fato religioso. De início, porque Simmel deliberadamente saiu do cientificismo e do sociologismo, para os quais a religião é um resto, que a ciência e a sociedade acabarão por reabsorver, a primeira na ordem do conhecimento e a segunda na ordem da vida social. Apreendendo o religioso como um fenômeno puramente humano, Simmel lhe restitui sua profundidade e permite compreender melhor sua recriação permanente por meio da história e da diversidade das culturas. A abordagem de Simmel abre perspectivas para compreender sociologicamente o religioso, ainda que ele apareça, apesar do ressurgimento dos fundamentalismos e dos integristas, cada vez menos como o concorrente da ciência ou da laicização das sociedades. A seguir, porque privilegiando a abordagem da religiosidade em vez da religião institucional e doutrinal, a abordagem de Simmel aparece pertinente a uma época, a nossa, em que o religioso é muito menos regulado pelas instituições que pretendem enquadrá-lo e muito mais disseminado culturalmente. Como a sociedade se faz e se desfaz sem cessar, por meio de uma multidão de ações interindividuais, o religioso se compõe e se decompõe por meio de todos os tipos de experiências, que se colocam mais ou menos em rede. Finalmente, a atenção de Simmel para as próprias formas da socialização é de grande interesse para o estudo do modo de fazer sociedade como religião, ou seja, o modo como homens e mulheres tecem relações em referência a conteúdos religiosos. Se, conforme

<sup>31</sup> François Dubet e Danilo Martucelli. *Dans quelle cité vivons-nous?* Seuil, Paris, 1998. As citações que seguem são tiradas das conclusões, p. 295-302.

pensamos,<sup>32</sup> a questão propriamente sociológica, a partir da qual podemos estudar particularmente o religioso, e a das formalizações sociais, ou seja, o modo como indivíduos tecem ligações em relação com um ou mais portadores de carismas, a perspectiva de Simmel, cruzada com a de Weber, é, a partir disso, de grande fecundidade heurística para a sociologia das religiões.

## Bibliografia

### *Obras de Georg Simmel*

*Sociologie. Études sur les formes de la socialization* (1908). Trad. do alemão de Lilyane Deroche-Gurcel e Sybille Muller. PUF, Paris, 1999.

*Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie* (herausgegeben von H. J. Helle). Duncker & Humblot, Berlin, 1989.

*Essays on Religion*, editado e traduzido por Horts Jurgen Helle, em colaboração com Ludwig Nieder. Yale University Press, New Haven e Londres, 1997.

*La religion*, traduzido do alemão por Philippe Ivernel, com posfácio de Patrick Watier. Circé, Paris, 1998.

*Rembrandt* (1916), traduzido por Sybille Muller. Circé, Saulxures, 1994.

### *Estudos sobre Georg Simmel*

François Léger. *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XX<sup>e</sup> siècle*, com prefácio de Julien Freund. Kimé, Paris, 1989.

<sup>32</sup> Cf. nosso estudo: “La construction des liens socioreligieux: essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme”, em Yves Lambert, Guy Michelat e Albert Piette (eds.). *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. L'Harmattan, Paris, 1997, p. 97-108.

Otthein Rammstedt e Patrick Watier (eds.). *G. Simmel et les sciences humaines*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1992.

Jean Séguy. "Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel", *Archives de sociologie des religions*, 9<sup>o</sup> ano, 1964, n. 17, janeiro-junho, p. 5-44.

Patrick Watier. "G. Simmel: Religion, sociologie et sociologie de la religion", *Archives de sciences sociales des religions*, 1996, 93 (janeiro-março), p. 23-50.

Patrick Watier (ed.). *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*. Klincksieck, Paris, 1986.