

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL TEIXEIRA SANTOS

**DENTRO SEM FORA: REFLEXÕES ONTOLÓGICAS ENTRE
GEORG SIMMEL E MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ontologia.

Orientador: Professor. Dr. Roberto Wu

**Florianópolis
2018**

Rafael Teixeira Santos

**DENTRO SEM FORA: REFLEXÕES ONTOLÓGICAS ENTRE
GEORG SIMMEL E MARTIN HEIDEGGER**

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

**Florianópolis
2018**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Teixeira Santos, Rafael
Dentro sem fora : Reflexões ontológicas entre
Georg Simmel e Martin Heidegger / Rafael Teixeira
Santos ; orientador, Roberto Wu, 2018.
168 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Modernidade. 4.
Vida. 5. Metafísica. I. Wu, Roberto. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

*Dedicado ao caos,
o primeiro que veio a ser.*

Rafael Teixeira Santos

**“DENTRO SEM FORA: REFLEXÕES ONTOLÓGICAS ENTRE GEORG
SIMMEL E MARTIN HEIDEGGER”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 15 de junho de 2018.




Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina


Prof.^a Claudia Pellegrini Drucker, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Marco Aurélio Werle, Dr.
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expor aqui alguns dos dividendos intelectuais que tornaram este esforço possível. Ele não seria possível sem o estímulo de meu “berço de ouro” intelectual, que na figura de minha mãe – Evânia Sabará Leite Teixeira – me pôs desde cedo a questionar a *autoevidência* da *norma* e do *ser-real*. Do grande amigo e confidente, Dr. Gustavo Giovanetti, por ter me apresentado M. Heidegger e que, em meio as mais terríveis tragédias da vida, insistiu que o *sentido* é sempre necessário. Dos ilustres colegas, e dos professores, dos Departamentos de Ciências Sociais e de Filosofia de minha primeira universidade, a Universidade Estadual de Campinas. Estes, cujos nomes não citarei por brevidade, mas cada um com sua marca específica e *de-cisão* sobre minha vida intelectual, da qual este esforço é apenas um mero excerto. Do acolhimento e infinita generosidade intelectual de meu primeiro orientador, Prof. Dr. Michel Nicolau Netto. Da paciência, mansidão do rigor, e acima de tudo, serenidade, de meu atual orientador, Prof. Dr. Roberto Wu, que muitas vezes foi o contraponto durante o turbilhão de meu desenvolvimento na Universidade Federal de Santa Catarina, que me acolhera de pronto. Dos novos amigos e, em especial, das longas discussões filosóficas, amizade, respeito e consideração mútuos em relação a Gabriel Debatin. Este que suportou com a maior dignidade o dito de Nelson Rodrigues: “Não há pior solidão que a companhia de um paulista.”. Finalmente, devo a banca a disposição de ler e avaliar todo esforço.

“O fato de mostrar-se um interesse pela filosofia ainda não revela, de modo algum, uma disponibilidade para o pensamento. Mesmo que durante anos e anos nos ocupemos aplicadamente com os volumes e os escritos dos grandes filósofos, isso ainda não nos garante que realmente pensamos ou mesmo que estejamos dispostos a pensar. A ocupação afanosa com a filosofia pode, de modo mais caturro e cego, iludir-nos com a aparência de que pensamos porque, ora, afinal, ‘filosofamos’.”

(O que quer dizer pensar? – Martin Heidegger)

“Pois o filósofo é o aventureiro do espírito. Ele faz a tentativa sem perspectiva, porém não sem sentido, de formular em termos de um conhecimento conceitual um procedimento de vida da alma, sua disposição diante de si, do mundo e de Deus. Ele trata o insolúvel como se fosse solúvel.”

(A Aventura – Georg Simmel)

RESUMO

Neste presente esforço, investigamos a afinidade ontológica entre dois horizontes: o da questão do Ser; e o do problema da modernidade. Para isso, tratamos do pensamento de Martin Heidegger e Georg Simmel. Não se trata, porém, de se investigar a *necessidade historiográfica* entre ambos, já que este caminho de antemão já mostra o desacordo imanente entre a metafísica de Simmel, calcada no moderno, e a superação da metafísica de Heidegger, tendo o Ser como questão. Trata-se de investigar uma afinidade eletiva: o modo com que cada um se relaciona, com sua reação filosófica efetiva, com sua condição histórica: *modernidade* – e então como esta encobre e dá condição para a superação da metafísica, por meio da questão do Ser. Com isto, nosso trabalho se divide em dois sentidos, tendo como mote a remissão da questão do Ser ao problema da modernidade. Segundo um *sentido interno*, ele segue o movimento da metafísica moderna metamorfoseada em torno dos sentidos unificados de *vida* e *cultura* até o *aparecer-à-luz* (sentido grego originário de *vida*) de seu conteúdo ontológico encoberto – o horizonte do Ser – mediante o processo de confronto e resgate (*destruição ontológica*) de sua tradição metafísica. Para isso, precisa-se de uma reconstrução da filosofia de Simmel como metafísica moderna da vida, percorrendo a noção de *ser-na-metrópolis* (como marco do modo-de-ser na modernidade) e o sentido dado a *vida como transcendência* segundo sua obra *Visão da vida*. A metafísica da vida de Simmel seria uma das últimas figuras de pensamento da tradição que antecedem e antecipam o desencobrimento da questão do Ser, tendo como horizonte histórico a modernidade. Porém, segundo um *sentido externo*, trata-se sobre a busca originária da *forma*, da qual pulsa e deriva o próprio problema da modernidade. Esse *modo-de-ser* dá um sentido de fechamento hermenêutico ao trabalho, pois recolhe, como contribuição, a reação filosófica de cada um, ao mesmo tempo que se põe *acima* do sentido anterior: como expressão ontológica desencoberta da questão do Ser. Encontramos seu sentido como o *Dentro sem fora, ser do transitório* na modernidade. A nossa proposta poética deste sentido visa acolher o movimento do pensamento sobre o moderno, quando a vida torna-se *luz*, deixando a metafísica moderna à sombra. Ela seria, então, a ambiguidade das infinitas reflexões inscritas no finito, a multiplicação infinita de instantâneos finitos, sob o aspecto da eternidade.

Palavras-chave: 1. Ontologia; 2. Modernidade; 3. Vida; 4. Metafísica.

ABSTRACT

On this present effort, we investigate the ontological affinity between two horizons: the question of Being; and the problem of modernity. For this, we deal with Martin Heidegger's and Georg Simmel's thought. Although, it's not about investigating the *historiographical necessity* between both, since this way shows beforehand the immanent disagreement between Simmel's metaphysics, grounded on the modern, and the overcoming of metaphysics by Heidegger, having Being as question. It is, then, about investigating an *elective affinity*: the way each one relate themselves, with their effective philosophical reaction, to their historical condition: *modernity* – and then how it encloses and give condition to the overcoming of metaphysics, through the question of Being. According to that, our work divides itself under two senses, having as lemma the remission of the question for Being to the problem of modernity. According to an *internal sense*, it follows the movement of modern metaphysics morphed around the unified senses of *life* and *culture* until the *shown-into-light* of its enclosed ontological content – the horizon of Being – by the process of confrontation and rescue (*ontological destruction*) of its metaphysical tradition. For this, it's needed one reconstruction of Simmel's philosophy as a modern metaphysics of life, going through the notion of *being-in-the-metropolis* (as a mark of the way of being in modernity), and the meaning given to *life as transcendence* according to his work *View of life*. Simmel's life metaphysics would be one of the last figures of thought from tradition that precede and anticipate the unraveling of the question for Being, having as a historical horizon, modernity. But, according to an *external sense*, it's about the original search for the *form*, from which pulses and derives itself the very problem of modernity. This *way of being* gives a sense of hermeneutical closeness to the work, because it recovers, as a contribution, the philosophic reaction of each one, at the same time it puts itself *above* the latter sense: as disclosed ontological expression of the question for Being. We find this figure as the *In-with-out, being of the transitory* in modernity. Our poetic proposal of this sense means to harbor the movement of the thought over the modern, when life becomes light, leaving modern metaphysics unto shadow. It should be, then, the ambiguity of the infinite reflections inscribed over the finite, the infinite multiplication of finite snapshots, under the aspect of eternity.

Keywords: 1. Ontology; 2. Modernity; 3. Life; 4. Metaphysics.

SUMÁRIO

ABREVIATURA DAS OBRAS DE GEORG SIMMEL.....	19
ABREVIATURA DAS OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER.....	19
INTRODUÇÃO.....	21
CAPÍTULO I – AFINIDADES ELETIVAS: A REMISSÃO ENTRE A QUESTÃO DO SER E O PROBLEMA DA MODERNIDADE...25	
1. <i>The time is out of joint: Tempo</i> , a comum estrutura ontológica do Ser e da vida e a situação da cultura na modernidade.....	31
1.1. Georg Simmel e os aspectos da modernidade: valor, cultura, romantismo, tragédia.....	32
1.2. Martin Heidegger e a questão do Ser.....	41
1.2.1. O Ser [<i>Das Sein</i>] e a modernidade: entre definição e sentido.....	41
1.2.2. <i>Dasein</i>	44
1.2.2.1. Existência.....	44
1.2.2.2. Ser-aí.....	46
1.2.2.3. Ser-entre.....	50
1.2.3. O fio condutor hermenêutico e a meta ontológica: a Liminaridade e o <i>Dentro sem fora</i>	52
1.3. Afinidades eletivas: <i>Dasein</i> e o <i>ser de ligação</i>	53
CAPÍTULO II – O ABSOLUTO, EM CADA SINGULAR.....58	
2. A vida como impressão e expressão filosóficas.....	58
2.1. Ser-na-metrópolis.....	59
2.2. Simmel, <i>Vida</i> , “ <i>Lebensphilosophie</i> ”.....	74
2.2.1. A vida e a função metafísica da alma.....	75
2.2.2. A vida como o <i>ser-na-metrópolis</i>	82
2.3. O método dialético de Simmel: a dialética suspensa entre a ligação e a separação recíprocas.....	85
2.3.1. Ligação e separação recíprocas.....	87
CAPÍTULO III – EXPOSIÇÃO DE “<i>Vida como transcendência</i>”...95	
3.1. O <i>entre: Ser-fronteira</i>	95
3.1.1. O <i>entre-jogo</i> de conhecimento e ignorância.....	97
3.1.2. Saber o limite como limite.....	99
3.1.3. Os limites no condicionamento do mundo prático.....	101
3.1.4. A doação inadequável.....	103
3.1.5. Insuficiência hermenêutica e <i>finitude</i>	105
3.1.6. A ética da transcendência da vida.....	106

3.2. <i>Vida e Tempo</i>	108
3.2.1. Causalidade e mecanicismo.....	110
3.2.2. Tradição e Memória.....	110
3.3. <i>Tempo e Vida</i> : realidade e idealidade do tempo.....	111
3.4. A “antinomia” da vida.....	114
3.4.1. <i>Ego</i> e Individualidade.....	114
3.4.2. Consciência de si e Vontade.....	116
3.5. A unidade dialética simmeliana da vida como transcendência.....	120
3.5.1. A vida como <i>mais-vida</i>	126
3.5.2. A vida como <i>mais-que-vida</i>	128
CAPÍTULO IV – DENTRO SEM FORA: A NEGATIVIDADE DO SER-ENTRE	131
4.1. Heidegger entre Ser e Vida.....	133
4.2. A pergunta pela Metafísica a partir da questão do Nada.....	138
4.3. O <i>entre e a liminaridade</i>	144
4.3.1. <i>Dentro sem Fora?</i>	148
CONCLUSÃO – O retorno ao problema da Modernidade	153
REFERÊNCIAS	161

ABREVIATURA DAS OBRAS DE GEORG SIMMEL

“Der Bildrahmen”, (1902) = Bldrm

“Brücke und Tür”, (1909) = BuT

Der Begriff und die Tragödie der Kultur, (1911) = BgTrK

“Der Konflikt der modernen Kultur”, (1918) = DkmK

“Lebensanschauung”, (1918) = La

ABREVIATURA DAS OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

“Sein und Zeit”, (1927) = SuZ

“Was ist Metaphysik?”, (1929, 1943, 1949) = MET

“Vom Wesen des Grundes”, (1929, 1949) = WG

“Die Zeit des Weltbildes”, (1938) = ZW

“Bauen Wohnen Denken”, (1951) = BWD

INTRODUÇÃO

A frase de M. Inwood, “Todo propriamente filósofo é de um modo um iniciante [...]”¹, serve muito bem para ilustrar o movimento duplo do pensamento que esboçaremos adiante. Por um sentido, se aplica a Georg Simmel, que é sempre um iniciante na sua ânsia de apreender o moderno e o momentâneo, no caráter de tentativa e aproximação do *ensaio*, na multiplicidade de reflexos de objetos cotidianos. Seu modo *sui generis* de proceder confunde muitos de seus leitores, pois carrega a velha ambição do idealismo alemão de não separar forma e conteúdo. Ambição esta que ele realiza muito além de seus antecessores românticos que pensaram o social e a sua própria condição histórica, por libertar-se do jugo do sistema. É no sentido de “assistemático” que muitos se perdem, interpretando a ausência de sistema como contingência pura, como vaidade “impressionista” do pensar; tudo caracterizado pela vacuidade do atemático. Argumentamos que, se Simmel é assistemático, ele não deixa de ser temático: existe uma unidade que percorre toda a sua obra, e que ainda é a razão de sua forma própria de apresentação.

Se a esta unidade procuramos apreender o sentido, falta-nos o ponto final de seu conceito, pois o pensamento simmeliano está imerso na finitude e provisoriidade da culminação do moderno. Não existe mais um conceito segundo uma definição lógica fechada pois a unidade do pensamento de Simmel deriva da própria questão posta. O todo se apresenta, para além do conceito e do sistema, como uma infinitude hermenêutica sob a qual a finitude de uma possível interpretação está inscrita, podemos apenas indicar esta infinitude a partir desta interpretação temática finita.

Qual é o sentido da questão posta a Simmel? É o problema da *modernidade*. Este problema é a temática que reúne todo seu pensamento, da multiplicidade de reflexos de objetos cotidianos da filosofia da cultura, até a necessidade reflexiva de se pensar a vida ela mesma, em seu enredamento moderno. O pensamento simmeliano move-se segundo uma lógica própria, uma dialética suspensiva. Esta dialética não possui a síntese de suas contradições como *Aufheben* [superação-suprassunção] idealista, mas sua “síntese” é o contínuo jogo,

¹ INWOOD, M. J. **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999, p. 5.

deslocamento projetivo, da *Entheben* [suspensão-projetiva]. Por isso, seu pensamento, como um verdadeiro aventureiro do espírito e um iniciante a cada vez, move-se de paradoxo a paradoxo, neste caráter de *jogo*. Cada tentativa do pensamento é um novo começo, mas é segundo uma temática *a priori*. Não só seus ensaios seguem um conteúdo que é o refinamento de um princípio, através da filosofia da cultura para a filosofia (metafísica) da vida, como a forma com que ele raciocina (dialética de síntese deslocada) e apresenta seu raciocínio (ensaio como forma/cultura filosófica) são fios condutores de toda a sua obra, ou seja, *temáticas*. A unidade temática de conteúdo, forma e apresentação, é – em termos simmelianos – a *atitude espiritual* do filósofo diante da modernidade. Assim, o modo com que pensa e apresenta seu pensamento deriva justamente de sua compreensão da reação do espírito filosófico da modernidade, culminando numa tentativa de apreender a vida – fundamento metafísico do moderno – a partir do próprio modo que ela se dá.

De volta à frase de Inwood, “Todo propriamente filósofo é de um modo um iniciante [...]”² Se, na acepção simmeliana ser iniciante é ser aventureiro do espírito, reagindo tematicamente ao fundamento metafísico do moderno (*vida*), encontramos outro sentido de acordo com nosso segundo pensador tematizado. Martin Heidegger possui no *início* o tema central de seu pensamento. Buscou ser iniciante, mas no sentido de repensar a tradição filosófica – a metafísica – a partir de seu início na Grécia antiga. Então, pretende superar esta tradição metafísica propondo uma questão temática como horizonte de investigação – a questão pelo Sentido do Ser. A partir do horizonte desta questão do Ser percebe-se também a imbricação do metafísico no moderno, tendo a modernidade como a culminação filosófica, técnica-cultural e científica da metafísica. Como tratar da questão do Ser? Segundo Heidegger, o Ser não é um “fundamento do mundo” ou “Deus”, mas a noção verbal de Ser deveria ser buscada por meio do horizonte da temporalidade. O Ser, já segundo a metafísica, não recebe nenhuma definição conceitual, mas por isso mesmo urge pensar seu Sentido, assim como a condição histórica da modernidade.

Se de um lado Heidegger busca superar o moderno tematizando a questão do Ser a partir de suas próprias estruturas metafísicas, num processo denominado destruição ontológica; de outro lado, move-se

² Ibid, loc. cit.

tendo o moderno como condição histórica de possibilidade de seu movimento, e reagindo, tendo a modernidade como seu *absolutamente Outro* necessário. Logo, é a culminação da modernidade a necessária condição que leva a sua destruição – sendo este o sentido mais próprio do trágico³. Estamos, de um lado, da suspensão-apresentação da modernidade (vida); de outro, da destruição-superação da metafísica (Ser). Ambos os movimentos convergem-se numa afinidade ontológica *eletiva*. Não se trata, para a relação entre ambos, do caminho da afinidade *historiográfica* que se insinua – da referência ou possível influência de Simmel (anterior) sobre Heidegger (posterior).

Essa afinidade eletiva do pensamento necessita da exposição interna do pensamento de Simmel tendo como meta sua culminação com a metafísica da vida, sendo esta *reconstrução* o *sentido interno* de nosso esforço. Porém, segundo um *sentido externo*, buscamos a *destruição ontológica* da metafísica moderna da vida de Simmel, logo trata-se de reenquadrar o problema da modernidade culminando na vida. Seria reenquadrar, a partir do horizonte do Sentido do Ser, a questão simmeliana (a partir de nossa reconstrução): “De onde será que o fenômeno da modernidade, em última instância, deriva sua forma?”.

De acordo com nossa necessidade interpretativa, tendo nosso sentido interno e o externo como duas metas, de cada uma delas surge um novo sentido, não presente explicitamente seja em Heidegger, seja em Simmel. Ambos convergirão segundo nossa afinidade eletiva ao fim. De acordo com nosso sentido interno, a reconstrução do pensamento de Simmel visando a vida e a iminência da questão do Ser (pois a reconstrução deve abarcar estas duas problemáticas) elegemos a noção de *liminaridade*. Liminaridade é o pensamento reflexivo do *Entre*. É encontrado, em Simmel, na fundação de sua dialética como entre-jogo relacional, em sua metafísica da vida, em que em torno do homem (entre) sempre se mobilizam limites, que são transcendidos como fronteiras pela vida. Em Heidegger, o *Entre* é encontrado como reinterpretação da figura heideggeriana para nosso próprio ser a cada vez – *Dasein* – reinterpretado por nós como *Ser-entre*. Também, liminaridade pertence a finitude característica de nosso ser em Heidegger e parte da nossa interpretação do moderno em Simmel.

Para responder a pergunta movida por nosso sentido externo

³ Seria então, a tragédia, segundo Simmel, o desenvolvimento do mesmo que leva por si sua autodestruição.

mobilizamos uma nova noção – *Dentro sem fora* – que dá título a nossa obra. Não se trata, com este Dentro, da imanência de uma subjetividade absoluta idealista, na verdade, o Dentro sem fora é a infinita zona de ambiguidade do Entre (dentro e fora/sujeito e objeto/Ser-entre) na qual são inscritas a cada vez as liminaridades (finitudes) momentâneas que configuram o Ser contra a modernidade. Seria essa irresistível e abarcante ambiguidade do real sobre a qual sempre nos movemos, historicamente e temporalmente.

Para isso, no capítulo I, trataremos de estabelecer as bases fundamentais sob as quais é possível falar de uma afinidade ontológica eletiva entre Heidegger e Simmel. Tratamos da formatação da questão do Ser e sua indefinição lógica, e dos aspectos do moderno mobilizados em Simmel. No capítulo II, analisamos o núcleo histórico e cotidiano de Simmel, a partir dos tipos ideais estéticos de impressionismo e expressionismo; analisamos a interpretação teológica de sua filosofia da vida pautada na alma; e, por fim, consideramos o método dialético suspensivo simmeliano.

No capítulo III, expomos o primeiro ensaio de sua obra “*Visão da vida*”, intitulado “*Vida como transcendência*”. Fazemos uma reconstituição geral de sua filosofia da vida tendo como unidade entre as noções de mais-vida e mais-que-vida. Então, no capítulo IV, tratamos da destruição ontológica da metafísica da vida. Inicialmente, consideramos a relação de Heidegger em seus vários períodos com a noção de “Vida”; então tratamos da tematização da metafísica segundo o problema do Nada; e, por fim, a concretização de nosso sentido externo com a discussão do *Dentro sem fora*.

Finalmente, devemos esclarecer os sentidos mobilizados pelo nosso subtítulo. As “Reflexões” aludem a três coisas – três modos de ser iniciante. Primeiramente, seguindo Simmel, as reflexões se remetem ao ser iniciante/aventureiro do espírito: o espírito moderno que toma a cada vez e objeto a própria modernidade como consideração (reflexões). Em segundo lugar, segundo o sentido grego mobilizado por Heidegger de vida como aparecer-à-luz, e do sentido heideggeriano da Clareira do Ser [*Lichtung*]: aqui, a questão é ver o *iluminado* na Clareira, em suas infinitas reflexões. Em último lugar, são as reflexões pessoais do Autor, sendo que todo questionamento metafísico põe o próprio questionador em questão: este que também é um iniciante.

CAPÍTULO I – AFINIDADES ELETIVAS: A REMISSÃO ENTRE A QUESTÃO DO SER E O PROBLEMA DA MODERNIDADE

*The time is out of joint:—O cursèd spite,
That ever I was born to set it right!—
Nay, come, let's go togheter⁴*

A este começo cabe advertir ao leitor quanto a tarefa em mãos, ao caminho torto e sinuoso ao ser intentado. Tenta-se introduzir o seu porquê e seu objetivo, assim como o seu como e o seu método. Espera-se que assim, de modo provisório, que o leitor mantenha em seu ser a *cons-ciência* e a *in-certeza* de que, a cada passo que adentramos nessa aventura do espírito, esta se converterá em tragédia. Isto não é, argumentamos, sua destruição exterior mediante a ruína das fundações de sua construção, mas antes, o desenvolvimento íntimo da necessidade que engendrou e engendra, a cada vez, toda a nossa reflexão.

Pensamos com Georg Simmel e Martin Heidegger. Quem são estes? Pior, o que significa “*pensar-com*” e “*e*”? Responder a estas questões, ainda que neste âmbito restrito, é percorrer todo o nosso caminho. Porém, estando no começo já nos *pro-jetamos, transcendemos*, para a-diante. É a nossa necessidade, agora convertida em *visão* do começo, que instaura seu começo.

Poder-se-ia perguntar: mas a intenção é pensar *qual* Heidegger? *Qual* Simmel? Quais pontos de cada “autor” serão levantados e colocados um-contra-o-outro? É no caráter de “*um-contra-o-outro*” que deve residir a mediação que almeja? Não pretendemos esboçar aqui um encontro crítico (*Auseinandersetzung*) entre o pensamento de Georg Simmel e Martin Heidegger.

Devemos, no desenvolvimento, buscar ver não uma parte, mas a *afinidade eletiva* entre o *perguntar-fundamental* do pensamento de

⁴ “*O tempo está fora do eixo!!Ó, malícia maldita,Que eu tenha nascido desta vez para pô-lo certo!!No entanto, venha, vamos ir juntos.*” *Hamlet*, Prince of Denmark. In: SHAKESPEARE, W. **The Complete Works of William Shakespeare**. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2007, p. 679, trad. nossa. O que diz “*The time is out of joint*”? Não seria a chegada da modernidade como tragédia, que nos trouxe este frenético “*tempo fora dos eixos*” ou “*tempo fora do comum*”? Seria o seu *fim* o Nada da autodestruição trágica?

Simmel (seu *chegar-a-si*) ao *perguntar-fundamental* do pensamento de Heidegger. A isto cabe duas considerações. Primeiro, não podemos esperar que a nossa pálida visão do todo corresponda à totalidade da inesgotabilidade hermenêutica de si, sendo que a nossa visão deriva de uma necessidade íntima, específica e determinada. Ou seja, somos *a priori* incapazes de dar uma resposta definitiva quanto ao que cada autor tratou de perguntar. Podemos apenas apontar, dentre a nossa visão, esta inesgotabilidade como horizonte, e é precisamente nisto que consiste o tornar-se cada vez a aventura do pensamento em tragédia – que não termina na positividade da completude de seu desenvolvimento, mas no acolhimento abismal de sua negatividade. Em segundo lugar, não se trata de se pensar “totalidades”, cabendo a nós apenas a tarefa analítica de sua delimitação.

É essa *abertura*, encontrada no *perguntar-fundamental* de Simmel e no de Heidegger, o próprio *entre* como *ponte-mediação* – o nexos – que recebe a questão da modalização do *nosso tempo – modernidade* – em seu fazer-se atual. É esse *entre a ser* buscado e investigado por nós. Mas, se o caráter substancial deste é dado de início pelo perguntar de cada um de nossos pensadores, onde encontramos este caráter? Busca-se, então, a forma como cada um vê e mostra a sua Filosofia, e a necessidade íntima que anima seu próprio ver e mostrar, assim tornando-a produtora da nossa. Trata-se de se iniciar investigando como cada um pergunta e responde: “Que é Filosofia?”; “Quais são seus problemas fundamentais?” A caminho desse *ser-entre*, encontramos o problema do “*que é...?*” e do *fundamento*, ao qual dedicamos nosso esforço.

Esta aparenta ser a pergunta mais necessária ao caminho de qualquer investigação – por que segui-la? Uma estratégia concreta seria buscar em Heidegger as referências diretas a Simmel, já que este, morto em 1918, precede toda a maturidade de Heidegger enquanto filósofo. A partir daqui temos duas apresentações distintas a serem seguidas. As mais notáveis e acessíveis encontram-se em *Ser e Tempo* e então em um relato pessoal de um de seus discípulos, Hans-Georg Gadamer.

Em *Ser e Tempo*⁵, Simmel é citado três vezes: o mesmo número

⁵ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petropolis: Editora da Unicamp/Vozes, 2012, p. 687. *Sein und Zeit*, publicado na primavera de 1927 no *Anuário para fenomenologia e pesquisa fenomenológica*. Foi utilizada a edição bilingue relacionada na bibliografia. O

que Nietzsche e Kierkegaard, por exemplo⁶. Não apenas isto, temos o relato de Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método*⁷ sobre a impressão que Simmel causara sobre Heidegger em 1923, quatro anos antes da publicação de *Ser e Tempo*. Este relato nos remete novamente à *Visão da Vida*, obra recorrente nos comentários que relacionam Simmel e Heidegger, e mencionada por ele próprio. Sugere – segundo o próprio Simmel – o caráter inacabado que as “dificuldades lógicas” impunham à realização desse seu testamento: uma “visão da vida”.

Heidegger comentou comigo, já em 1923, com admiração, dos escritos tardios de Georg Simmel. Que isso não é somente um reconhecimento geral da personalidade filosófica de Simmel, mas que alude também a questões de conteúdo, nas quais Heidegger viria a tomar impulso, ficará patenteado para qualquer pessoa que leia hoje em dia o primeiro dos quatro *Metaphysische Kapitel*, que reúnem, sob o título *Lebensanschauung*, a idéia filosófica que teve um G. Simmel, consagrado somente depois de sua morte. Diz, por exemplo: ‘A vida é realmente passado e futuro’; qualifica a ‘transcendência da vida como o verdadeiro absoluto’[...]⁸

tratado será doravante citado como *SuZ* e a paginação seguirá a desta última tradução indicada.

⁶ Temos: *a.* uma citação sobre O problema da vida e do fenômeno da morte. Cita: “Lebensanschauung. *Vier metaphysische Kapitel* [Visão da Vida. Quatro capítulos metafísicos]” *SuZ*, 687. *b.* A pergunta pela historicidade. *SuZ*, 1017. *c.* E, finalmente, da historicidade frente ao conhecimento científico. Cita: “Das Problem der historischen Zeit’ [O problema do tempo histórico]” *SuZ*, 1131.

⁷ GADAMER H. G. **Verdade e Método**. Trad. Flavio Paulo Meurer. Petropolis, RJ: Vozes, 1999, 3. ed. *Verdade e Método*, publicada originalmente em 1960, é considerada uma das principais obras do autor, aluno e discípulo de Heidegger. Segundo o próprio Gadamer, no seu início: “As pesquisas que virão a seguir têm a ver com o problema da hermenêutica. [...] Ao se compreender a tradição não se compreende apenas textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades. Mas que conhecimento é esse? Que verdade é essa?” GADAMER, 1999, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 369.

Porém, antes de nos perdermos em especulações: *estas* remissões historiográficas são desnecessárias ao pleno caminho de nosso desenvolvimento e prestam um serviço no mais das vezes marginal.⁹ De fato, as referências, tanto de Heidegger quanto de Gadamer, são no mais das vezes *ambíguas*, sempre mostrando um também alto teor crítico. Além disso, não tratamos de especular quanto a herança filosófica-filológica de um pensador em outro como se ambos seguissem uma ordem linear e progressiva. Também *não* nos interessa, *em última instância*, afirmar se Simmel concordaria com Heidegger ou vice-versa, até pois qualquer leitor atento já saberia de antemão que a resposta é muito provavelmente negativa. O que nos resta, então? Para além da afinidade determinada historiográfica-filológica que de fato se insinua e pede uma investigação mais detida, nosso problema-fundamental passa por uma *afinidade eletiva* entre Heidegger e Simmel. Tal termo, de história antiga, é introduzido com um sentido específico no vocabulário sociológico por Max Weber, amigo e contemporâneo de Simmel. No entanto, segundo Michael Löwy, “o termo afinidade eletiva (*Wahlverwandtschaft*) tem uma longa história, a qual é bem anterior aos escritos de Weber.”¹⁰ Continua:

É na alquimia medieval que se começa a utilizar o termo afinidade para explicar a atração e a fusão dos corpos. Segundo Alberto Magno, se o enxofre se une aos metais, é em decorrência da afinidade que ele possui com esses corpos: *propter affinitatem naturae metalla adurit*. É possível encontrar essa temática nos alquimistas, no decurso dos séculos seguintes. [...] A afinidade, assim, é a força em virtude da qual duas substâncias diversas “se procuram, unem-se e se

⁹ Trata-se especificamente das remissões que buscam unir, historicamente, Simmel e Heidegger, seja como influência ou inspiração. Embora tenham papel ilustrativo, e sejam usadas como pano de fundo de nossa afinidade eletiva, aqui o que importa é percorrer o caminho do pensamento que se insinua por entre suas filosofias, enquanto respondem a uma condição histórica comum.

¹⁰ LOWY, M. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Trad. Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira In: **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, Sao Paulo, v.17.2, 2011, p. 129.

encontram”. O termo *attractionis electivae* aparece pela primeira vez na obra do químico sueco Torbern Olof Bergman. [...] Na tradução alemã – Frankfurt, Verlag Tabor, 1782-1790 –, a fórmula “atração eletiva” se torna, enfim, *Wahlverwandtschaft*, ou seja, afinidade eletiva. É provavelmente dessa versão alemã de Bergman que Goethe extraiu o título de seu romance *Die Wahlverwandtschaften* (1809), em que ele trata da questão de uma obra de química estudada por um dos personagens “há cerca de uma dezena de anos”. O termo, aqui, torna-se uma metáfora para designar o movimento passional pelo qual um homem e uma mulher são atraídos um pelo outro – ainda que isso signifique a separação de seus companheiros anteriores –, a partir da afinidade íntima entre suas almas.¹¹

Alguma influência de Goethe sobre Simmel é uma justificativa muito parcial para o uso tal pouco ortodoxo deste recurso metodológico. Assim como Goethe deu um salto transpondo as “afinidades eletivas” para o campo da espiritualidade romântica, Weber deu outro salto transpondo-os na análise rigorosa do vir-a-ser sociológico das condições do capitalismo entre seu sentido religioso-espiritual protestante e material. Pretendemos, em consonância com nosso perguntar-fundamental, transpô-la novamente para o âmbito da metafísica e ontologia, em que adquirirão um sentido *próprio*¹². Vejamos como Löwy continua percebendo a primeira transposição feita por Goethe:

Tal transposição, feita por Goethe, do conceito químico para o terreno social da espiritualidade e do amor foi, em si mesma, ainda mais fácil, especialmente porque em diversos alquimistas, como Boerhave, o termo já estava densamente carregado de metáforas sentimentais e eróticas. Para Goethe, há uma afinidade quando dois seres

¹¹ LOWY, 2011, p. 130.

¹² Ou seja, o nosso sentido de “afinidades eletivas” não é nem alquímico, romântico ou sociológico. Mas, busca potencializar e destruir ontologicamente o sentido metafísico uno que se insinua por detrás de estes todos, dependente do conceito de *relações recíprocas*.

ou elementos “procuram um ao outro, atraem-se, apoderam-se um do outro e, em seguida, em meio a essa união íntima, ressurgem de forma renovada e imprevista”. A semelhança com a fórmula de Boerhave – dois elementos que “se procuram, unem-se e se encontram” – é impressionante [...]”¹³

Se no espaço de nosso trabalho, enquanto nossa tragédia, procuram-se Heidegger e Simmel, se alguma afinidade-necessidade anima esta busca, logo, ao fim, abrir-se-á mão cada um de algo de si, para ressurgirem ambos de forma *renovada e imprevista*. Tal é nosso título e a nossa tese: *Dentro sem Fora*. Devemos porém, agora, buscar o fio-condutor *dessa* afinidade eletiva entre Heidegger e Simmel, que passa por suas referências históricas mas nunca se limita a elas. O que nos pomos a investigar agora é: qual a afinidade eletiva que anima nossa necessidade entre Heidegger e Simmel?¹⁴

De todo modo, na análise que Ferreira¹⁵ faz da relação entre Simmel e Heidegger, ele também percebe no testamento e tarefa filosófica final de Simmel, *Visão da Vida*, a afinidade com Heidegger. A *obra-testamento* de Simmel encontra uma certa resistência por seu caráter peculiar, e também já nos informa da consciência sob a qual Simmel é visto em certas escolas de pensamento, simplesmente como um sociólogo de “brilhantes ensaios micro-sociológicos” sobre o amor, a moda, a cidade e os costumes, *et cetera*.¹⁶

¹³ Ibid., loc. cit.

¹⁴ A afinidade eletiva entre ambos consiste na relação recíproca entre Heidegger e Simmel sob um pano de fundo *imane*nte, adiantando a relação recíproca: entre o *problema da modernidade* e a *questão do Ser*, acentuando ora um, ora outro. Não há a intenção manter em definitivo a acentuação em um dos polos, mas delinear como o ocultamento causado pela *metafísica da vida* de Simmel serve como um modo para o desocultamento da *questão do Ser* em Heidegger, seguindo o plano de fundo imane

¹⁵ FERREIRA, J. Da vida ao tempo. Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, out. de 2000, p. 103-117.

¹⁶ Esta visão encontra-se na bastante vigorosa interpretação sociológica que David Frisby faz de Simmel em *Sociological Impressionism*. Cf. FRISBY, D. **Sociological Impressionism**: a reassessment of Georg Simmel's Social

Mas, a realidade se mostra mais complexa, especialmente quando Simmel elege *Visão da Vida* como seu último testamento filosófico¹⁷. Aceitar a própria etiqueta de testamento dessa obra já revela uma dificuldade em aceitar Simmel como um *filósofo*, onde sua contribuição para o pensamento é vista apenas pelo prisma de uma cientificidade, se não estrita, pelo menos errante e aventureira de seus ensaios. Cabe a nós resgatar em Simmel seu caráter propriamente filosófico em seu perguntar-fundamental e argumentar como ele não pode, nem deve se dissociar do resto.

E mais, onde Simmel fora recebido primariamente como um sociólogo, a sugestão que seu trabalho é definido por especulações sobre morte, tempo, imortalidade, e a transcendência da vida pode parecer imediatamente bizarra, uma retirada especulativa do método científico (Sorokin, 1928), ‘adequadamente negligenciada e passada por cima’ e de interesse apenas ‘para assegurar precisão histórica’ (Kelly, 2005) [...].¹⁸

1. *The time is out of joint: Tempo, a comum estrutura ontológica do Ser e da vida e a situação da cultura na modernidade*

A afinidade ilustrativa histórico-material entre os autores se torna clara ao analisarmos as duas vias apresentadas anteriormente: a

Theory. New York: Routledge, 2. ed, 1992.

¹⁷ D. Silver menciona isto na introdução da tradução de língua inglesa de *Visão da Vida*. O próprio Simmel o faz de forma poética na epígrafe de sua obra, citando Dante: “*Ché a sé torce tutta la mia cura/Quella materia ond'io son fatto scriba.*” (*Sendo toda minha preocupação voltada, à questão pela qual fui tornado escriba*). SIMMEL, G. **The view of life: four metaphysical essays, with journal aphorisms.** Trad. John A. Y. Andrews e Donald N. Levine; Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. v, trad. nossa. “Visão da Vida”, publicado originalmente em 1918, será doravante citada como *La* e a paginação seguirá a da tradução de língua inglesa relacionada nas referências. As traduções são nossas com cotejamento com a versão original referenciada, quando necessário.

¹⁸ SILVER, D; LEE, M; MOORE, R. The View of Life: A Simmelian Reading of Simmel’s “Testament”. *Simmel Studies*, Jg. 17, 2/2007, p. 266, trad. nossa.

presente nas citações de *Ser e Tempo* e a no relato de Gadamer. Podemos notar uma segunda afinidade¹⁹ em torno de uma tese central: se na metafísica da vida de Simmel tempo e vida mantém uma relação formal de identidade²⁰, na ontologia heideggeriana posterior o tempo se faz como a estrutura fundamental do Ser. Apesar de que esta tese é modalizada pelo curso das obras de Heidegger dependendo da relação possível com o horizonte com a questão-chave nomeada *Dasein*²¹, estrutura ontológico-fenomenológica fundamental que se põe imediatamente como: “o ser que somos cada vez nós mesmos”²².

1.1. Georg Simmel e os aspectos da modernidade: valor, cultura, romantismo, tragédia

Partindo desta afinidade, Ferreira²³ tenta assinalar os aspectos históricos das obras, e o pôr-se diante da cultura já destaca o essencial nexos que esta supracitada tese põe a nós como consciência histórica sobre o *entre*, ponte-mediação, buscados. Se Simmel adianta teses centrais no universo heideggeriano concernentes à temporalidade, ele não as dissocia de sua possibilidade histórica – a cultura moderna –, modernidade. Isso traz luz para a historicidade do caminho do próprio Heidegger, no qual a modernidade [nosso tempo] nos parece um dos modos onde a partir do maior velamento do ser como consumação da metafísica se dá a ocasião para se pensar uma relação mais originária com este mesmo enquanto a superação da metafísica. É esta – a imbricação entre modernidade, metafísica e reação às mesmas – a fundamental afinidade eletiva da questão do ser com o problema da modernidade, e, também, de Heidegger e Simmel. Sendo assim, a possibilidade histórica e até a “sociológica” (em sentido amplo), não

¹⁹ Esclarecemos novamente que o conceito de afinidade aqui mobilizado é eletivo e não-causal. Novamente, não se trata de especular materialmente sobre Heidegger e Simmel. Embora tentemos resgatar, contrapontualmente, a destruição ontológica heideggeriana da metafísica da vida. Para isso, cf. Capítulo VI. Item 4.1. *Heidegger entre Ser e Vida*.

²⁰ Cf. Capítulo III. Item 3.2. *Vida e tempo*.

²¹ Não temos condições de entrar nos debates críticos em torno das supostas diversas fases de Heidegger e seus modos característicos, apenas apontar questões pontuais entre elas quando possível.

²² *SuZ*, 139.

²³ FERREIRA, 2000, *passim*.

pode se dissociar da necessidade ontológica heideggeriana de se superar a metafísica pondo em questão o ser.

Se percebemos nestes quatro ensaios [*Visão da Vida*] adiantada uma tese tão central no universo teórico heideggeriano, qual seja, que ser e tempo são conceitos correlatos, que se perceber humano é perceber-se mortal, ou, ainda, que a ontologia deve ser entendida como fundamento mais radical da lógica, é preciso enfatizar que Simmel procura não dissociar esta perspectiva de sua *possibilidade histórica*, ou seja, sua tomada de consciência pertence à *cultura moderna*.²⁴

Temos em mãos o *entre a ser* desenvolvido entre as reflexões maduras de Simmel, sua afinidade com Heidegger e a sua construção frente a dúplici historicidade e cotidianidade de *Dasein*. É que esta duplicidade nos remete a situação das sociedades modernas e a partir da cultura moderna: e é também a partir do fio-condutor da disposição da *cultura*²⁵ na modernidade e sua gênese própria – seguindo Simmel e acrescido o debate posterior heideggeriano – que estaremos a examinar.

A historicidade da obra de Heidegger não deve espantar ninguém, por mais parcimonioso que ele se tenha mostrado em reconhecer suas dívidas intelectuais. O fato de uma reflexão acerca da estrutura temporal do ser emergir nas sociedades modernas não é, obviamente, fortuito. É a esta historicidade que o trabalho de Simmel *já* nos remete.²⁶

²⁴ Ibid., p. 104.

²⁵ Se tratamos de “cultura” [*Kultur*] aqui temos em mente inicialmente e especificamente a conceitualização simmeliana, embora tardiamente Heidegger apresente “cultura” em seus termos livre da crítica aos contemporâneos de Simmel e, cremos, de modo que venha mais ao seu encontro. Cf. HEIDEGGER, M. Construir, Habitar, Pensar. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Marcia Sa Cavalcante Schuback. Petropolis: Editora Vozes, 2001, p. 125-141. O ensaio Construir, Habitar, Pensar, datado de 1951 será doravante mencionado como *BWD* e a paginação seguirá a da tradução referenciada.

²⁶ FERREIRA, 2000, p. 104.

A radicalização da tese da temporalidade, ainda que vinculada ao *Dasein*, por Heidegger, relacionada à afinidade percebida anteriormente entre esta e o problema da cultura, já nos conduz para um dos modos da meta proposta para este esforço: o caminho do projeto heideggeriano em direção ao mais pleno sentido do modo de ser *histórico e cotidiano* do aqui e agora da modernidade. O que nos falta mostrar é em que caminho sua realização é viável, o fazer a pergunta é agora nossa principal ocupação.

Visto isso – no caminho para esta *ponte-mediação* –, Ferreira²⁷ localiza em *Visão da Vida* os elementos em que Simmel se distancia da tradição neokantiana e se aproxima do “estímulo específico” que Gadamer identificara de Simmel para Heidegger. Retomando a citação (c) de *Ser e Tempo* sobre Simmel, “o tempo como fator estruturante do ser-no-mundo e da possibilidade de saber” garante que o conhecimento científico não deve ser entendido como a posse objetiva e atemporal da verdade.

Pois se é bem verdade que a tradição neokantiana, com a qual Simmel convive intimamente, sonha com um projeto sociológico capaz de se estruturar *a partir de uma concepção atemporal de subjetividade*, o *Lebensanschauung* [*Visão da vida*] aponta para o *reconhecimento do tempo como fator estruturante do ser-no-mundo e da possibilidade do saber*. Se o conhecimento científico não for um “esquecimento” desta verdade ontológica fundamental, de forma alguma ele deverá buscar a “posse” de verdades universais e atemporais como critério e base de validade.²⁸

Assim, já na *Visão da Vida* se é possível examinar mais profundamente as raízes e as formas da cultura na modernidade, especialmente com o tratamento histórico da existência e suas possibilidades apresentado por Simmel, como nós mesmos podemos nos

²⁷ Ibid., passim.

²⁸ Ibid., p. 103-104.

relacionar com esta cultura moderna e suas formas²⁹. Mas isso só tem sentido para nós, na busca da construção da *ponte-mediação*, se puder agregar ao esclarecimento de Heidegger frente a sua afinidade eletiva a Simmel; então o posicionamento³⁰ frente a cultura moderna nunca deve se dissociar da forma mais originária de pensar o Ser expressa a partir de *Ser e Tempo*, e vice-versa.

O que Simmel achou de tão iluminador e atraente em seu conceito maduro de visão da vida? Nós argumentamos que esse conceito providencia uma resposta final à questão cultural-histórica que se tornou cada vez mais importante para ele: *De onde será que a existência do século XX em última instância deriva sua forma?* O que pode providenciar sentido e direção para um mundo nos quais, como Simmel os caracterizara, ‘fatos transcendentais’ não podem ser tomados como dados e devem ser enraizados ‘nas profundezas’ da própria vida (GSG 12: 160)? *Lebensanschauung*, como argumentaremos, constitui na resposta de Simmel. “*A visão da vida*”, Simmel acreditava, poderia revelar a estrutura metafísica do mundo moderno. *Lebensanschauung* constitui-se no testamento de Simmel por elevar este projeto ao máximo.³¹

A não-dissociação de um posicionamento frente a modernidade e do aprofundar-se na questão do ser, tendo como um dos modos de sua

²⁹ Entre “cultura moderna e modernidade” temos em vista os modos de existência e *estilos de vida* segundo esta condição histórica. O “ser-na-metropolis” enquanto sentido ontológico dessa condição. Nesse sentido seria uma tarefa interessante comparar o quarto capítulo de *Ser e Tempo* (*SuZ*), de Heidegger, com o sexto capítulo da *Filosofia do Dinheiro* de Simmel. Ambos já notórios por si só. Cf. SIMMEL, G. **The Philosophy of Money**. Tradução de David Frisby, Tom Bottomore e Kaethe Mengelberg. Londres e Nova York: Routledge, 2004.

³⁰ Posicionamento que nunca deve ser interpretado *restritamente* como “sociologia”, já que mesmo Heidegger possuía um posicionamento ontológico enquanto Simmel definitivamente imprimia um sentido metafísico consciente a cada uma de suas observações “sociológicas”.

³¹ SILVER *et al*, 2007, p. 268, tradução e grifo nossos.

ocasião a própria cultura moderna, resume-se no que Silver *et al*³² identificam como meta cada vez mais insistente para os caminhos do pensamento de Simmel: “*De onde será que a existência do século XX, em última instância, deriva sua forma?*” Sendo que a preocupação com a cultura moderna por Simmel perpassa sua obra e se encontra em seu caminho final, *Visão da vida*, antes de argumentar em relação à pergunta anterior, devemos analisar rapidamente no que consiste a tragédia da cultura de Simmel, e como ele pode se posicionar em relação a um contínuo movimento de tradições filosóficas relativas à modernidade. Em *Verdade e Método*, Gadamer nos apresenta um breve panorama de sua vista sobre estes movimentos que iniciam em algum ponto com o romantismo em contraposição ao racionalismo iluminista.

A concepção de experiência como vivência [*Erlebnis*] é central para estas tradições que criticam o estado da vida na sociedade industrial moderna. Gadamer³³ acrescenta como esta *filosofia* – e não a chama de *sociologia* – de Simmel reage *precisamente* a esses eventos:

O apelo de Schleiermacher ao sentimento vivo contra o frio racionalismo do *Aufklärung*, a proclamação de Schiller a favor da liberdade estética contra o mecanismo da sociedade, a oposição de Hegel da vida (mais tarde: do espírito) contra a ‘positividade’, foram o tom antecipador de um protesto contra a moderna sociedade industrial que, no início do nosso século, fizeram ascender as palavras de ordem vivência [*Erlebnis*] e vivenciar [*Erleben*] a um tom quase religioso. O levante do Movimento da Juventude [*Jugend Bewegung*] contra a formação burguesa e suas formas de vida encontrava-se sob esse signo. A influência de Friedrich Nietzsche e de Henri Bergson atuou nessa direção. Mas também um ‘movimento espiritual’ como aquele em torno de Stefan George e, *não por último, a*

³² Ibid., loc. cit.

³³ Adiantamos que não é nossa intenção dialogar com a *crítica* de Gadamer ao que ele identifica por essas filosofias sucessoras do romantismo, o que fugiria totalmente de nosso escopo. Trata-se de acentuar o fato de ele ter colocado Simmel precisamente reagindo *filosoficamente* a esta categoria e herança filosófica, e especialmente, em relação a vida cultural moderna.

*fineza sismográfica, com a qual o filosofar de Georg Simmel reagiu a esses processos, testemunham a mesma coisa. É assim que a filosofia da vida de nossos dias se vincula aos seus antecessores românticos.*³⁴

Em meio ao diagnóstico desta suposta tradição romântica frente a existência moderna, a *tragédia da cultura* é o direcionamento que Simmel dá à cultura tendo feita sua análise. Pasti³⁵ a interpreta de forma dupla: uma inerente a própria definição de cultura e outra como a forma que ela adquire na modernidade. Pasti define a cultura em geral, a partir do ensaio de Simmel *O conceito e a tragédia da cultura*, assim:

Temos, portanto, um conflito fundamental, a nível metafísico, nas bases da cultura: de um lado, o conflito entre a vida e seus produtos, em que ao movimento incessante e a ausência de forma da vida se contrapõe à rigidez perene oposta por suas criações; de outro lado, aquele entre sujeito e objeto, em que o sujeito, que visa o desenvolvimento do núcleo central de sua personalidade — uma tarefa no infinito —, defronta-se com objetos autônomos, fechados e indiferentes ao desenvolvimento dos sujeitos que os engendraram e que poderiam assimilá-los.³⁶

A novidade que a interpretação de Pasti³⁷ trouxe para nós foi interpretar a tragédia da cultura como um “movimento duplo”: um inerente às condições ontológicas ou metafísicas da cultura – a tragédia que ele denomina “imaneente” – e outro relativo à forma com que a modernidade gesta as relações do homem com o produto objetivo, a tragédia que ele denomina “imminente”. A tragédia da cultura, enquanto entendida em essência como apreensão do olhar sobre a existência possível na modernidade, pode ser separada de seu conceito resultando

³⁴ GADAMER, 1999, p. 121-122, grifo nosso.

³⁵ Cf. PASTI, H. B. **As teorias da cultura em Georg Simmel: textos de 1889-1911**. 2012. 128 f. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012, p. 88.

³⁶ *Ibid.*, loc. cit.

³⁷ *Ibid.*, p. 65-66.

nessas *tragédias*:

A associação operada por Simmel entre cultura e tragédia, a nosso ver, estrutura-se num movimento duplo, tratando de duas formas distintas da referida tragédia: num momento mais abstrato, a tragédia é considerada como imanente ao conceito de cultura, que conteria em seu “fundamento metafísico” as próprias condições de sua destruição; noutra momento, digamos, mais concreto, Simmel procura desenvolver um diagnóstico da situação contemporânea da cultura, descobrindo na modernidade elementos que interferem no processo de cultivo dos sujeitos, e diagnosticando, assim uma tragédia exterior ao conceito de cultura – daí o uso do plural [...]”³⁸

Em *O tempo da imagem no mundo*³⁹, Heidegger começa afirmando que a meditação sobre a essência do ente cumpre-se na metafísica, e assim também se cumpre uma certa decisão sobre a essência da verdade. Deste modo está inserida a metafísica da vida como a culminação moderna do encobrimento da questão do Ser pela tradição metafísica. O próprio projeto de *Ser e Tempo* a supera como uma meditação sobre a essência de *Dasein* e, obviamente, a essência da verdade: uma relação originária com o Ser, no caso. Mas, tendo em mãos sempre uma determinação do ente e concepção da verdade, a metafísica funda uma era (modernidade) na medida em que lhe dá o fundamento de uma *figura* essencial. Heidegger conclui: “Em sentido contrário, o fundamento metafísico tem de se deixar reconhecer nestes fenômenos, para uma meditação suficiente sobre eles.”⁴⁰ Essa conversão fundamental (“*Em sentido contrário [...]*”) já é o que nomeamos de não-dissociação, ou afinidade eletiva (relação recíproca). Pois bem, quais são os fenômenos essenciais de nossa era, a modernidade, que deixam reconhecer o fundamento metafísico de sua figura essencial?

³⁸ Ibid., loc. cit.

³⁹ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: **Caminhos de floresta**. Tradução de Alexandre Franco de Sa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, p. 95-138. Ensaio escrito por Heidegger em 1938 e presente no volume 5, *Caminhos de Floresta [Holzwege]* de suas obras completas, doravante citado como “*ZW*”, seguindo a paginação da tradução indicada.

⁴⁰ *ZW*, 97.

Dentre os fenômenos que Heidegger assinala, mas não analisa, está a *cultura* – que é o lado oposto e uno da questão da vida⁴¹:

Um quarto fenômeno moderno manifesta-se em o fazer humano ser concebido e cumprido como cultura [*Kultur*]. Cultura é, então, o cumprimento dos valores supremos através do cultivo dos mais elevados bens do homem. Na essência da cultura como tal cultivo está, por seu lado, cuidar de si e, assim, tornar-se política cultural.⁴²

Adiante no texto, Heidegger expõe uma tese que a perda do ser do ente na era moderna está intimamente ligada à representação do valor. O valor sendo concebido como cultura: estes valores “[...] tornam-se expressão das mais elevadas metas do criar ao serviço da auto-garantia do homem como *subjectum*.”⁴³

Tão essencial como o sistema é, para a interpretação moderna do ente, a representação do valor. Só onde o ente se tornou objecto do representar é que o ente perdeu, de certo modo, o ser. Esta perda é pressentida de modo bastante obscuro e inseguro, sendo, correlativamente, rapidamente substituída pelo atribuir ao objecto, e

⁴¹ Imediatamente, o *jogo* entre vida e cultura pode parecer paradoxal – como podem ser em oposição e unidade conjuntamente? O interesse filosófico que anima o pensamento do fundamento metafísico na filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) é o mesmo que percorre os fenômenos culturais mais cotidianos e históricos (*Kulturphilosophie*). São dois lados opostos (fundamento – fenômeno) do mesmo objeto, unidade metafísica sentida na imanência de sua condição histórica. Assim, Weingartner diz sobre Simmel: “Faz um bom sentido falar de uma *filosofia* da cultura, uma que é idêntica com a *Lebensphilosophie* que Simmel começou a rascunhar ao fim de sua vida. Pondo isso de outro modo, quando o interesse de Simmel muda e ele começa a trabalhar em sua própria posição, a posição que ele põe adiante é o que já estava implícito e operante em sua análise dos vários objetos da cultura.” WEINGARTNER, R. H. **Experience and culture: the philosophy of Georg Simmel**. Middletown: Wesleyan University Press, 1962, p. 12. Em termos heideggerianos, é a não-dissociação do fundamento metafísico (vida/Ser) ao fenômeno (cultura).

⁴² *ZW*, 97-98.

⁴³ *ZW*, p. 125-126.

ao ente interpretado deste modo, de um valor, pelo medir, em geral, do ente segundo valores, e pelo tornar os próprios valores em meta de todo o fazer e de todo o empreender. Na medida em que estes se concebem como cultura [*Kultur*], os valores tornam-se valores culturais e estes, em geral, tornam-se expressão das mais elevadas metas do criar ao serviço da auto-garantia do homem como *subjectum*.⁴⁴

Quando Heidegger inicia sua crítica à ontologia tradicional com a sua interpretação de *Dasein* em *Ser e Tempo*, ele se coloca justamente contra a tese de que o compreender mais originário deste ente apresentado é interpretá-lo como um *subjectum*. A afirmação, que no âmbito cultural (ainda distante da fundamentação ontológica específica de cada) se aproxima, nesta instância, do diagnóstico da cultura simmeliano: o que Heidegger vê como “tornar os próprios valores em objetos em si” é, de certo modo, a “autonomia e indiferença” do objeto que Simmel identifica⁴⁵.

Daí é apenas ainda um passo para tornar os próprios valores em objectos em si. O valor é a objectivação das metas que são precisas ao instalar-se que representa no mundo enquanto imagem. O valor parece expressar que, na posição de referência a ele, se empreende precisamente o que é mais valioso, e, no entanto, é precisamente o valor o mais impotente e gasto velamento da objectividade do ente, que se tornou trivial e sem profundidade. *Ninguém morre por meros valores*.⁴⁶

⁴⁴ *ZW*, p. 125-126, grifo nosso.

⁴⁵ Vemos como o encobrimento pela metafísica da vida já está na iminência do luzir do Ser, pelo sentido mais-próprio de vida como *aparecer-à-luz*. Cf. Capítulo VI. Item 4.1. *Heidegger entre Ser e Vida*. Sobre a questão do valor segundo esta primeira, em Simmel, cf. SIMMEL, 2004, passim. (*Filosofia do Dinheiro*)

⁴⁶ *ZW*, p. 126.

1.2. Martin Heidegger e a questão do Ser

Primeiramente, detemo-nos em uma noção central de toda a filosofia heideggeriana, o *Ser*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger lança as bases de seu pensamento e da *direção* de seu pensar. Logo na primeira página da introdução se pode ler no parágrafo primeiro: “A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser”⁴⁷. A pergunta pelo ser fora esquecida (encoberta) pela metafísica hodierna, e é necessário, para Heidegger, refazê-la.

E, no entanto, a referida pergunta não é uma questão qualquer: deu o que fazer à interrogação de Platão e Aristóteles, embora em verdade se tenha calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*.⁴⁸

1.2.1. O Ser [*Das Sein*] e a modernidade: entre definição e sentido

Mas antes, Heidegger se pergunta quanto aos argumentos e pré-conceitos que levaram a metafísica em seu curso, até o ponto de sua consumação na condição histórica da modernidade, a esquecer a pergunta pelo Ser, encobrindo-o. Elenca três deles, fundamentais, no início de *Ser e Tempo*, vejamos:

*O ‘ser’ é o conceito ‘mais universal’: [...] ‘Um entendimento do ser já está incluído cada vez em tudo o que se apreende no ente’. [...] ‘Ser’ é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade. [...] De fato, ‘ser’ não pode ser concebido como ente [...] (e) [...] não se pode determinar o ‘ser’ atribuindo-lhe ente. [...] O ‘ser’ é um conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo. Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de ‘ser’ e a expressão aí é entendida ‘sem mais nada’.*⁴⁹

⁴⁷ SuZ, 33.

⁴⁸ Ibid., loc. cit.

⁴⁹ SuZ, 35-39, grifo nosso.

Estes três pré-conceitos resumem todo o movimento da metafísica tradicional, segundo a sua Lógica (*ratio*), em direção *teórica* ao Ser enquanto “conceito” em sua necessidade absoluta de definição. Heidegger então responde a cada um deles no sentido de evidenciar sua insuficiência e falha em circunscrever o “conceito”. O fato do Ser dar-se como o conceito mais universal é distinto de que seja o mais *claro*: é pela diferença entre a universalidade e clareza do Ser que este é o *mais obscuro*⁵⁰. O Ser é indefinível segundo a Lógica tradicional, que visa exclusivamente os entes, e não podendo lhe atribuir caráter-de-ente (sendo o absolutamente outro do ente), esta não o define segundo o seu modo-de-determinar próprio. *Falta seu sentido*⁵¹. Sendo o Ser compreendido-por-si-mesmo, cada movimento cotidiano do homem em cada ente em direção ao Ser se enreda numa obscuridade em torno da relação.

Algo muito importante deve ficar da apresentação e do suposto embate com estes argumentos. Em momento algum, Heidegger pretende contestá-los ou ainda afirmar que seu pensamento traria, finalmente, para a metafísica ocidental, uma “definição” para o Ser⁵². O olhar atento

⁵⁰ “Ao dizer que por conseguinte que ‘ser’ é o conceito mais universal não se diz contudo que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro.” *SuZ*, 37.

⁵¹ “[...] o modo de determinar o ente, que se justifica dentro de certos limites – a ‘definição’ da lógica tradicional, cujos fundamentos estão eles mesmos na ontologia antiga –, não pode se aplicar ao ser. A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.” *SuZ*, 37-9.

⁵² Um comentador aponta isto claramente: “Atentemos bem, estas três proposições a respeito do ser presentes na tradição filosófica, Heidegger não as contesta. O que ele quer é chamar a atenção para o fato de que elas permaneceram na simples constatação e não provocaram questionamentos. [...] Ao apontar para essa postura cristalizada na metafísica desde Aristóteles, estaria Heidegger nos prometendo que, finalmente, poderia responder à pergunta: ‘o que é o ser?’ Não, certamente. Nem Heidegger, nem ninguém, conseguirá fazê-lo nunca, se houver no bojo desta questão a expectativa de uma resposta que contenha um conceito cabal do que é o ser, e que atenda os princípios básicos da lógica.” MICHELAZZO, J. C. **Do um como princípio ao dois como unidade**: Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999, p. 70.

a este jogo de argumentações já deixa isto claro, e além disso, Heidegger nunca mencionou a questão do Ser como a busca pela “Definição do Ser”, mas sempre pelo *Sentido do Ser*, ou, mais tarde, a *Verdade do Ser*. O confronto com os próprios pré-conceitos da metafísica tradicional deixa claro que qualquer “definição” do Ser é ilógica (no sentido da *ratio* – que lida com o ente). Isso causa furor na metafísica hodierna, que se limita a descansar na onticidade do “conceito” e bradar o domínio absoluto da *ratio*, tornando a filosofia uma ciência moderna como qualquer outra⁵³.

Mas o Ser – o que é o Ser? É Ele mesmo. O pensamento vindouro terá de aprender a fazer essa experiência e a dizê-la. O “Ser” não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d’arte, seja um anjo ou Deus. O Ser é o mais próximo E, todavia, para o homem é a proximidade que lhe está mais distante.⁵⁴

Ele mesmo. Talvez a nossa aproximação poética de Ser, arriscamos, ao contrário de uma “definição”: é o *estrangeiro* num mundo de entes (a proximidade mais distante, e a distância mais próxima). Isso leva a uma última questão importante, uma implicação para nossa pergunta-fundamental enquanto remissão da questão do Ser ao problema da modernidade. Não buscamos nem a metafísica nem a ciência moderna, buscamos que a modernidade se remeta a questão do ser como condição histórica de possibilidade, enquanto jogo de encobrimento e desencobrimento da consumação da metafísica, encobrimento consumado que possibilita o desencobrimento da formulação da questão do Ser, da historicidade de Heidegger.

A afinidade eletiva com Simmel só é possível pois Heidegger não busca, em sua ontologia, “definição” ou sentido, seja “teórico” ou “prático”, do horizonte de interpretação do Ser, mas pelo enraizamento

⁵³ A notável denúncia heideggeriana, cf. HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

⁵⁴ HEIDEGGER, 1967, p. 51.

na *cotidianidade* do homem por meio da figura onto-fenomenológica de *Dasein*. Aí recebemos o aceno de Simmel, não como “cientista moderno”, mas para *pensar* a situação segundo essa condição histórica, modernidade. Mas a modernidade, agora, remetida à questão do Ser, ontologicamente buscada em sua conexão intrínseca, também não é passível de definição, já que não se refere mais a algo propriamente ôntico⁵⁵. Do mesmo modo, a *liminaridade*, como fio-condutor hermenêutico; e o *Dentro sem fora*, como meta de convergência; serão tratados no âmbito do confronto e mostraçãõ de um sentido. Mesmo a noção de *vida* (em sua iminência do luzir do Ser) foge de uma definição formal segundo Simmel. Ao fim, trata-se de reunir o todo e buscar um *sentido* para nossa circunscriçãõ do moderno, seguindo a afinidade eletiva entre Heidegger e Simmel.

1.2.2. *Dasein*

A partir da apresentação prévia do problema do Ser chegamos ao primeiro ponto de in-junçãõ em relaçaõ ao Ser: *Dasein*. Em seu desenvolvimento na história do pensamento o sentido de *Dasein se traduz*, em um movimento de transcendência de sua forma etimológica e literal o sentido de *Dasein* adquire outra forma que marca o sentido daquela interpretação histórica de sua relaçaõ com o Ser.

1.2.2.1. Existência

A primeira *forma* em que *Dasein* se traduz para a metafísica é *Existência*. Este é seu sentido mais imediato e de certa forma mais literal. O sentido dicionarizado de *Dasein* é *existência*. Heidegger afirma, expressamente, em *Ser e Tempo*: “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência.”⁵⁶ A frase, no entanto, carece de cuidado interpretativo. Seria pois equívoco igualar *Dasein* com a concepçãõ metafísica e literal-corrente e mediante o sentido da “essência” a negaçãõ da (auto)tradutibilidade enquanto transcendência do sentido de *Dasein*. Pois *Dasein* já estaria assim *a priori* traduzido e fixado mediante o clamor substantivo de *essência*. A tautologia - “*Dasein*

⁵⁵ Senãõ estaríamos fazendo *Ciência do Moderno*, e não *Filosofia*. Dualismo a ser atacado *filosoficamente* com a questãõ da liminaridade.

⁵⁶ *SuZ*, 139.

existe” – permaneceria uma fórmula irretocável da metafísica, que estranhamente negaria a si mesmo a sua possibilidade de tradução. Isto implicaria que a forma da relação com o Ser está determinada *a priori* na essência, e que é a essência, como negação da transcendência de *Dasein* (agora mediante sua subordinação a *um* sentido), o *Sujeito* que importa, que está em questão. Vamos então, em busca do sentido literal de *Existência*:

A palavra existência resulta da aglutinação da preposição *ek* e do verbo *sistere*. No plano meramente vocabular, existência diz: 1) um movimento de dentro para fora, expresso na preposição; 2) a instalação que circunscreve e delimita um estado e um lugar; 3) uma dinâmica de contínua estruturação em que se trocam os estados, as passagens e os lugares.⁵⁷

A explicação da tradutora de uma das traduções de *Ser e Tempo* para português⁵⁸, Márcia de Sá Schuback, vem ao encontro de algumas questões importantes. Primeiramente, parece que *Existência* em sua interpretação metafísica é já: (1) uma tradução metafísica para uma forma de relação com a transcendência como exteriorização de si; (2) a instauração metafísica de um *definitivo* de de-limitação frente ao a-fronteiramento; (3) a interpretação metafísica de uma antitética entre o Ser e o devir na afirmação e re-afirmação das formas.

No âmbito da história da filosofia, em *Sobre o Humanismo*, Heidegger interpreta *Dasein* no contexto de sua afirmação em *Ser e Tempo*: “Ainda menos contém a frase uma afirmação geral sobre o *Dasein* no sentido em que este termo, cunhado no século XVIII para designar objeto (*Gegenstand*), pretendia exprimir o conceito metafísico da realidade do real.”⁵⁹ Esta primeira remissão histórica nos é importante, pois quando a metafísica trata de fixar o sentido de *Dasein* na *Existência*, mediante a fórmula agora sem aspas, *a essência de*

⁵⁷ SCHUBACK, M. S. C. Notas Explicativas. In: HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petropolis, RJ: Vozes, 2005, 15. ed., p. 310.

⁵⁸ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petropolis, RJ: Vozes, 2005, 15a ed.

⁵⁹ HEIDEGGER, 1967, p. 43.

Dasein reside em sua existência, inevitavelmente torna *Dasein* objeto da essência, sendo assim *objeto* sua determinação mais imediata.

Pois Heidegger continua no que entende sobre a Existência:

Essa última é entendida pela filosofia medieval como *actualitas*. Kant apresenta a *existentia* como sendo realidade, no sentido da objetividade da experiência. Hegel determina a *existentia*, como a ideia da subjetividade absoluta, que se sabe a si mesma. Nietzsche concebe a *existentia* como o eterno retorno do mesmo. Sem dúvida, ainda fica aberta a questão, se, por meio da *existentia*, em suas diversas interpretações – só a primeira vista, distintas entre si – já se pensa suficientemente o ser da pedra ou mesmo a vida, como ser do vegetal e do animal.⁶⁰

O que é interessante é que a metafísica interpretou o *significado* de existência diferentemente, enquanto mantinha *a priori* seu *sentido*. Mais ainda, esta parece ser uma característica formal da interpretação metafísica em totalidade, se *Existência* for para ela seja a objetividade da experiência ou a subjetividade absoluta, por exemplo. O sentido como forma da relação com o *Ser* permanece, então, metafisicamente dado e fixado *a priori*. Concluindo, a relação-fundamental permanece, diz Heidegger: “*Existentia* (*existence*) diz, ao contrário, *actualitas*, realidade, distinguindo-se da simples possibilidade concebida como idéia.”⁶¹.

1.2.2.2. Ser-aí

Dasein passa então por uma modificação em seu *sentido* (e não apenas em seu *significado*) a partir da reinterpretação heideggeriana com a sua afirmação em *Ser e Tempo*. Com sua modificação, traduz-se para além de “existência”, em uma nova forma de relação com o Ser. Interpretar o sentido daquela afirmação, para além da imediaticidade metafísica, requer a tradução em um novo significado, e é a partir daí que se pensa *Dasein* como *ser-aí*. Heidegger afirma, em sua introdução

⁶⁰ Ibid., p. 43-44.

⁶¹ Ibid., p. 45.

de 1949 à preleção *Que é metafísica*: “Aquilo em que se pensa com a palavra ‘ser-aí’ através de todo tratado de *Ser e Tempo* recebe já uma luz desta proposição decisiva (p. 42), que diz: ‘A ‘essência’ do ser-aí consiste em sua existência”⁶².

Dasein como *ser-aí* passa a ser o problema em questão. O que diz *ser-aí*? Logo na abertura do primeiro capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger diz:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser.⁶³

A contenda heideggeriana com o *Ser ele mesmo* abre e traduz o *sentido de Dasein* para o âmbito da experiência essencial do sentido de Ser com a essência do homem (*Dasein*), sendo o ser de *Dasein* o *pôr-se-adiantado-em-possibilidades-em-relação-a-si-no-mundo, a preocupação (Sorge)*. A mera determinação da consciência enquanto subjetividade do sujeito se põe *aquém* desta relação, já que incide univocamente na relação metafísica com o Ser (seu encobrimento). Lembremo-nos dos três lemas apresentados da metafísica de *Dasein* como existência. Se a interpretação metafísica de *Dasein* como existência (2) instaura um *definitivo* de delimitação e *afronteiramento*, nesta instância agora este *definitivo* (o *a priori* do sentido) converte-se em *jogo* de abertura para possibilidades de apreensão, da passagem da ênfase do *limite* para a *fronteira*. Segundo Heidegger:

As ciências têm, como comportamento do homem, o modo-de-ser desse ente (homem). Esse ente, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. [...] Além disso, o *Dasein* é ele mesmo um ente assinalado diante de todo outro ente. [...] Ao contrário, ele é onticamente

⁶² HEIDEGGER, M. Que e Metafísica?. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 59. As citações de *Que é metafísica?* serão doravante indicadas por *MET* e seguirão a tradução brasileira referenciada. Ainda, distinguiremos entre a preleção, a introdução, e o posfácio, todos constantes da mesma tradução. *MET (Introdução – 1949)*, 59.

⁶³ *SuZ*, 139.

assinhalado, pois *para* esse ente está em jogo em seu ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-de-ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo.⁶⁴

Com isso, nós concluímos que é a partir da transcendência como jogo da compreensão e do *afronteamento* que também temos um novo modo de *Dasein* traduzir-se nele mesmo (sendo cada vez ele mesmo). Abrindo seu sentido para a *possibilidade*, não é adequado mais, em relação a esta abertura, determiná-la como *aposterioridade* pois esta última se determina sempre em relação à esfera metafísica do *a priori*. O sentido que a nova relação de *Dasein* com o Ser – passando pela relação de si mesmo com *seu* ser – informa possibilita a tradução das suas cada vez novas significações mediante sua abertura para possibilidades como poder-apreender. Na remissão entre esta injunção do sentido de *Dasein* à metafísica reside um tensionamento incontornável que é o *entre* a interpretação metafísica da possibilidade pelo jogo entre *a priori* e *a posteriori*, sempre dominado pelo *a priori*; e a interpretação da possibilidade como abertura, levada adiante pela primazia da *fronteira* pelo *limite*, do *dentro sem fora*.

A tradução do conceito de *Dasein* em *ser-aí* marca uma segunda in-junção no *sentido* da relação com o Ser. De início, apresentamos um problema considerando *Dasein* ser cada vez nós mesmos. Pois que, se na fixação *a priori* do sentido de *Dasein* a essência estava em questão como *Sujeito*, tratar-se-ia com a consideração de que *Dasein* é cada vez nós mesmos, de certo modo, de se interpretar como a *consciência* enquanto a subjetividade do sujeito. Desse modo, retornar-se-ia à instauração metafísica *a priori* do sentido de *Dasein*, mas ficando provado agora que tanto a interpretação clássica, que interpreta a essência de *Dasein* em sua existência partindo de *Dasein* em sua determinação mais imediata como *objeto*, quanto a interpretação “*existencialista*”⁶⁵ que interpreta *Dasein* como consciência e subjetivi-

⁶⁴ SuZ, 59.

⁶⁵ Com este termo, não se pretende, *a priori*, visar nenhuma escola de pensamento, apenas um pensamento possível específico.

dade, apresentam dois significados para um único sentido da relação com o Ser. Heidegger afirma em relação ao uso de “*consciência*” e “*ser-aí*” em *Ser e Tempo*:

Como se aqui estivesse apenas em jogo o uso de palavras diferentes, como se não se tratasse desta coisa única: da relação do ser com a essência do homem e com isto, visto a partir de nós, como se não se tratasse de levar o pensamento primeiramente diante da experiência essencial do homem, suficiente para a interrogação decisiva.⁶⁶

Logo, o sentido que Heidegger parece intentar é outro. Enquanto a metafísica fixa *a priori* o sentido da relação com o Ser na negação da tradutibilidade como transcendência de *Dasein*, em Heidegger, parece primeiramente que o fundamento de sua tradutibilidade e transcendência está em seu caráter *a posteriori*⁶⁷, no sentido de que a não-decisão prévia sobre a *existência* mantém *Dasein suspenso* em um jogo de possibilidades. É este caráter transcendente que possibilita que Heidegger interprete a metafísica enquanto destruição ontológica, mas impede uma interpretação unívoca de Heidegger a partir de dentro da metafísica. É, também, o que funda a *preocupação* como *ser de Dasein* enquanto jogo do ser-possível.

O *Dasein* já se deparou cada vez com uma possibilidade de si mesmo. [...] o *Dasein* em seu ser já é, cada vez para si mesmo, *adiantado* em relação a si mesmo. O *Dasein* já está sempre ‘além de si’, não como comportamento relativo a outros entes que ele *não* é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Essa estrutura-de-ser do essencial ‘em jogo’, nós a apreendemos como o *ser-adiantado-em-relação-a-si* do *Dasein*.⁶⁸

Estas possibilidades de apreensão são pois, sendo sempre em jogo o âmbito da relação com o Ser, *possibilidades-de-ser*, já que (1) aparentemente a interpretação da transcendência como um “dentro para

⁶⁶ MET (Introdução – 1949), 58.

⁶⁷ *A posteriori* apenas como analogia na esfera da metafísica.

⁶⁸ SuZ, 535-7.

fora” é absolutamente re-intrepretada no que se diz “dentro” e “fora”, não podendo consistir mais em um movimento puro de *exteriorização de si*, a transcendência como *um* “dentro para fora” torna-se um jogo-*paradoxo*: o “dentro (sem) fora”.

1.2.2.3. Ser-entre

A interpretação de *Dasein* como ser-aí que se inicia com *Ser e Tempo*, se pensada junto com seu movimento interpretativo próprio, é de fato constitutiva da relação com o Ser e indispensável. Porém, o movimento do pensamento sobre a modernidade põe a necessidade de um sentido complementar de *Dasein*: se o tínhamos como ser-aí, pensemos nós agora analiticamente e de modo ontologicamente-assinalado como *ser-entre*⁶⁹. De fato, *ser-aí* e *ser-entre* são o *mesmo*, mas entre ambos e como *liminaridade*⁷⁰, existe uma *diferença* digna de ser pensada. Pensemos o diferente no mesmo. Esta diferença é instaurada pelo próprio *ser-entre*, é por ele dar-se como liminaridade que é necessária, por si, uma liminaridade em relação a *Dasein*: nossa distinção.

Este *entre* congrega alguns sentidos: (I) abertura para possibilidades; (II) a caminho como pro-jeto; (III) mediação suspensiva. De certo modo, o último sentido é o mais pronunciado dos três e os reúne. O mais aparente é o primeiro. Como abertura para possibilidades, ser-entre diz o valor de face de ser-aí, se o compreendermos corretamente. O que muda é um acento na *abertura* e não nas possibilidades. Heidegger diz: “Este Entre aberto é o ser-o-aí [*Da-sein*], compreendida a palavra no sentido do âmbito exstático do desencobrimento e encobrimento do ser.”⁷¹ Logo, este sentido do *entre*

⁶⁹ A nossa reinterpretação do *Dasein* heideggeriano como *ser-entre* segundo a noção propriamente ontológica de *liminaridade* provém, de grande parte, da sugestão de Manuel Antônio de Castro (vertida por ele como *Entre-ser* e in-vertida por nós). Cf. HEIDEGGER. M. **A Origem da Obra de Arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.; e também CASTRO, M. A. de. Interdisciplinaridade poética: o “entre”. In: **Revista Tempo Brasileiro**, jan.- mar. - no 164 – 2006 – Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, ed.

⁷⁰ *Ser-entre* diz: liminaridade, interstício, ser-entre-limites/ser-fronteira. Seus usos por nós, respectivamente: reflexivo, nominal, analítico.

⁷¹ *ZW*, 138.

visa o próprio âmbito em que o Ser se dá, e menos o seu dar-se mesmo.

Em segundo lugar temos a interpretação deste *entre* como projeto. Diz a partir da tensão⁷² entre *Dasein* e Ser. A *liminaridade* é a interpretação reflexiva do que ocorre em cada e para cada projetar-se – não-*Dasein* e não-Ser – o projetar-se já é estar cada vez *além* de si, mas também e necessariamente *aquém* do Ser. Funda-se nesse interstício a *transcendência*.

Está em jogo o profundo mistério da tensão **entre ser-humano E ser**. É dentro dessa tensão que o ser-humano aparece, queira ou não queira, como um **ente-da-liminaridade**. Liminaridade significa aí o **estar jogado num projeto de realização do que é a partir do ser**.⁷³

Também há de se esboçar a conexão entre estes três sentidos, sendo o terceiro sentido a própria conexão, o “entre”: a mediação suspensiva. Heidegger, em seu curso sobre Kant – *Que é a Coisa?*, ao discutir “O princípio supremo de todos os juízos sintéticos” de Kant, sobre o que ele também discute em *Sobre a Essência do Fundamento*, nos atenta para a importância do ‘entre’ para a discussão kantiana do fundamento. De certo modo, enumera os três sentidos do *entre* propostos e nos dá subsídios para discutir o seu terceiro modo como conexão.

Mas o que é decisivo não é prestarmos atenção a uma coisa ou à outra [...] mas reconhecer e saber:
1º – que nos devemos mover sempre num ‘entre’, entre o homem e a coisa.
2º – que este ‘entre’ somente é, na medida em que nos movemos nele.
3º – que este entre não se estende, como uma corda, entre a coisa e o homem, mas que este entre, como captação prévia, capta para além da coisa e, ao mesmo tempo, por detrás de nós. Captar previamente é retro-jectar (*Vor-griff ist Ruck-wurf*).⁷⁴

⁷² Como horizonte ontológico de realização temporal.

⁷³ CASTRO, 2006, p. 25, grifos do autor.

⁷⁴ HEIDEGGER, M. **Que é uma Coisa?**: Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p.

Logo, seguindo Heidegger, pensemos a tríade de modos do “entre”: 1º – Abertura; 2º – Projeto; no 3º – pensemos a inter-relação conectiva dos dois modos anteriores: projetando-se para além de nós na situação de liminaridade, logo, abrindo-se no âmbito ek-stático do Ser, assenta-se na negatividade comum ao Nada e a diferença ontológica – é a *mediação suspensiva*.

1.2.3. O fio condutor hermenêutico e a meta ontológica: a Liminaridade e o *Dentro sem fora*

Liminaridade é o pensamento reflexivo de *Ser-entre* [*Dasein*]. Logo, significa o *Entre* pensado radicalmente por ele mesmo como *projeto*, que se projeta na abertura, que como abertura é mantida enquanto mediação-suspensiva entre possibilidades. É um sentido hermenêutico híbrido que reúne e unifica/diferencia (estabelece uma *liminaridade, afronteimento*) entre o núcleo conceitual de Heidegger e de Simmel. É o *Entre* em seus três modos reunidos a *liminaridade* como *finitude*. *Limen* e *finis*: ambos dizem o mesmo, mas liminaridade acentua o necessário e *original* (ambos são co-originários)⁷⁵ *aparecer-à-luz* (*vida*), e finitude o também necessário e co-originário *encobrir-se* e *declinar*. Trata-se da unidade da dualidade *velamento* e *desvelamento*, repensada diferencialmente. Sem liminaridade, ou seja, radicalmente a finitude de *Dasein* (*Ser-aí/Ser-entre*), não há a possibilidade de de-*finitude*, ou pôr-entre-limites a partir do limite⁷⁶. Por isso, a liminaridade ou finitude ela mesma é *indefinível* (seria como tentar “viver” a morte do Outro), ou ainda: *indizível*. Sem a possibilidade hermenêutica da liminaridade não há transcendência, relações recíprocas (como a finitude no horizonte de cada diáde social) ou *ser de ligação*. Logo, sem a finitude (a inclusão vital da morte na determinação fundamental da vida) não há dialética suspensiva simmeliana (o sentido da suspensão dialética depende ontologicamente da mediação-suspensiva do *Entre*) e assim, em seus termos, nem verdade relacional.

O *Dentro sem fora* é o resultado hermenêutico do *deixar-que-*

230-1.

⁷⁵ Original se trata da origem-ôntica, originário, da fonte-ontológica.

⁷⁶ A finitude da vida singular origina e contrasta-se com a infinitude de seus possíveis produtos.

apareça-à-luz da metafísica da vida moderna como confronto ontológico com esta tradição. Este, como resultado, recebe a liminaridade, ou melhor é a *poiesis da multiplicidade e de cada liminaridade/finitude (transição que se basta e se acaba) em seu ocorrer moderno a cada instante*. Para isto, reúne o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo projetivo do *Dasein* heideggeriano, e o sentido encoberto da metafísica da vida simmeliana: vida como *mais-vida*⁷⁷. É o ser de cada momento-de-transição moderno, o *aparecer-à-luz* (vida) da *sombra* moderna causada pela representação do homem como *subjectum* e sua dis-posição ao ordenamento tecnológico-cultural. É o momento transitório do esvair-se da sombra à luz. É, a partir da *sombra de mundo*, o emolduramento *negativo* (essência mediativa negativa) do Ser na modernidade (*ser-na-metrópolis*). Para isso, é a *in-junção* (o mandamento de dois em uma *unidade*) do *não* do ente (o Nada) e do *não* do *Entre Ser* e ente (diferença ontológica entre Ser e ente). Assim, recebe o *incalculável* do *gigantesco* de toda grandeza transicional da modernidade. E também recebe o *indizível* poético de cada dizer-não, da angústia transicional da modernidade⁷⁸.

1.3. Afinidades eletivas: *Dasein* e o ser de ligação

As breves explorações de Simmel em *Ponte e Porta*⁷⁹ constituem um caminho para a significação de sua visão da vida, e em sua significação encontramos um nexó entre *Visão da vida* e *Ser e Tempo*. O que pode escapar a muitos é que *Ponte e Porta* não é um ensaio sociológico ou meramente estético a ser lido dissociado de seu fundamento, mas sim uma pesquisa ontológica – *metafísica* – que antecipa *Visão da vida* e então o projeto heideggeriano.

Os temas da distância e proximidade, separação e

⁷⁷ Cf. Capítulo III Item 3.5.1. *A vida como mais-vida*.

⁷⁸ Cf. Capítulo IV Item 4.3. *O entre e a liminaridade*.

⁷⁹ SIMMEL, G. A ponte e a Porta. In: **Política e Trabalho**. n. 12. UFPb. Setembro/1996. Trad. Simone Carneiro Maldonado. Ensaio publicado originalmente por Simmel no jornal *Der Tag* em 15 de setembro de 1909. Doravante citado como *BuT*, seguido da numeração da tradução. Nas passagens traduzidas por nós, o indicaremos e a paginação seguirá a edição alemã referenciada, cf. SIMMEL, G. *Brücke und Tür*. Ed. M. Landmann and M. Susmann. Stuttgart: Kohler, 1957, p. 1-7.

conexão, a fronteira e a abertura são todos centrais para a exploração de Simmel do espaço. Esses e outros temas recebem um tratamento diferente em seu ensaio ‘Ponte e porta’ (1909). [...] A riqueza do jogo de Simmel com a justaposição do que conecta e do que separa e abre o mundo para nós não foi perdido nas posteriores explorações fenomenológicas do espaço e do local. O ensaio de Martin Heidegger, ‘Construir, Habitar, Pensar’, por exemplo, parece seguir sobre a discussão de Simmel da ponte no contexto de seu exame de ‘O que é uma coisa feita?’⁸⁰

A relação da discussão metafísica da *ponte-mediação* estimula a meditação heideggeriana tardia sobre a construção. Ao fim desse importante ensaio, Simmel apresenta o sentido do humano em sua singularidade como o *ser de ligação* [*verbindende Wesen*], polo⁸¹ conector do absoluto em cada singularidade, e estabelecedor do nexos *entre* todas as coisas. Porém, este polo, em-si pura ligação efetiva, encontra no interior desse em-si uma negatividade: a separação. É a partir dessa negatividade que a finitude do singular-ligado origina a infinidade imanente da constante transcendência da vida: ser um ser-fronteira (finito) que não tem fronteira (infinito – transcendente entre sua finitude/seus limites). Essa noção constituirá o núcleo do primeiro capítulo-ensaio de *Visão da Vida – “Vida como transcendência”*. É como *transcendência* o caminho de Simmel para o *Dasein* de Heidegger, cujo ser é o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo – o *cuidado* [*Sorge*] – e é o modo como *Ponte e Porta* clareia o que é a visão da vida.

Porque o homem é o ser de ligação que deve sempre separar, e que não pode religar sem ter antes separado – precisamos primeiro conceber em espírito como uma separação a existência indiferente de duas margens, para ligá-las por

⁸⁰ FRISBY, D. Introduction to the Texts. In: **Simmel on Culture**. Selected Writings. Ed. David Frisby e Mike Featherstone. Trad. Mark Ritter e David Frisby. London: SAGE Publications, 1997, p. 11-12, trad. nossa.

⁸¹ É importante a caracterização simmeliana panteísta da alma. Cf. Capítulo II Item 2.2.1. *A vida e a função metafísica da alma*.

meio de uma ponte. *E o homem é de tal maneira um ser-fronteira, que não tem fronteira.* [...] Mas assim como a limitação informe toma figura, o nosso estado limitado encontra sentido e dignidade com o que materializa a mobilidade da porta: *quer dizer com a possibilidade de quebrar esse limite a qualquer instante*, para ganhar a liberdade.⁸²

Então, Simmel apresenta o homem como o *ser de ligação* e tem um dever impessoal de separar em sua existência – a separação consistindo o originário Nada da ligação. Assim, há a “existência indiferente” de duas margens, ligadas “por meio de uma ponte”: “o homem é o ser fronteira, que não tem fronteira”. Esta é a chave para a visão da vida, e para o caminho de Heidegger, que interpreta *Dasein* como uma fronteira, um *entre*, o nascimento e a morte. O *ser de ligação*, em termos heideggerianos, é o homem como projeto lançado, e se o real depende do Nada, *relacionalmente* a ligação antes depende da separação. O homem é um “ser-fronteira, que não tem fronteiras”, pois ao ter o caráter único de existir como fronteira entre morte e vida a cada vez, é o único ente que pode transcender quaisquer fronteiras. E é isto que significa que *Dasein* é aberto para todas as possibilidades [*Da-sein*], e é este o caráter transcendente da vida, o fundamento da visão da vida de Georg Simmel.

O primeiro capítulo da *Lebensanschauung* constitui na maior inovação de Simmel na obra, nomeadamente, uma articulação do que “a visão da vida” é em seus próprios termos. A chave para a visão da vida, Simmel argumenta, é seu “caráter transcendente.” Simmel motiva esta narrativa com uma breve discussão do lugar dos limites e fronteiras na vida humana. Por nós sempre existirmos entre e como fronteiras, transcender limites é um fato da vida. Tão logo nós nos definimos em termos de um limite particular, nós já criamos condições de acordo com as quais nos podemos nos imaginar dando um passo além

⁸² *BuT*, 14, grifo nosso.

desse limite.⁸³

Retornemos a Hamlet tendo agora o ser de ligação simmeliano como sendo o dito do fantasma do pai, cuja revelação pôs na boca o espanto das frases apresentadas inicialmente. Avancemos, assim, na tarefa do pensamento com o intuito de regredir à origem de *nossa* intuição filosófica. Ela se historiciza como *tragédia da cultura*. E, se destina como o modo do habitar. Mas, se o habitar depende da *ponte-mediação* e a *mediação-ponte* – como ligação – é o início da produção, o fenômeno é um *círculo*, a ser compreendido hermeneuticamente. E ainda, passado o círculo, vemos uma *inversão* do pensamento: o que tratamos não é mais uma intuição primordial, um *pôr-se diante de* um fundamento, a ser mostrado como fenômeno, mas um fenômeno estruturante a ser intuído. Esta inversão clarificativa em relação a nossa questão talvez seja o objetivo de todo o nosso esforço. “*Nay, come, let's go togheter.*”⁸⁴

*O que, então, é esta intuição ou fenômeno? O que é o fantasma do pai?*⁸⁵ O que paira sobre nosso *Dasein* de modo a nos angustiar, a nos impelir a uma tarefa trágica e de destino incerto? *É a modernidade*. Nas primeiras palavras de *Ser e Tempo*, Heidegger, ao defender a necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser, diz:

Essa pergunta está hoje esquecida, apesar de *nossa época* [*unsere Zeit*] ter na conta de um progresso a reafirmação da “metafísica”. Entretanto, *nosso tempo* se tem por dispensado empreender os esforços para desencadear uma *gigantomachia peri t'es ousias*.⁸⁶

⁸³ SILVER, 2007, p. 269, trad. nossa.

⁸⁴ SHAKESPEARE, 2007, p. 679.

⁸⁵ A formulação um tanto irônica, *nossa*, provém da peça de Hamlet. A citação do início deste capítulo é do momento imediatamente posterior ao encontro do protagonista com o *fantasma do pai*, que colocara em movimento o nexo trágico da peça. A comparação reside, então, com o fenômeno do moderno em relação ao destino do ser. O fantasma que põe-em-movimento a angústia de *Dasein*. Além disso, é irresistível a insinuação do teor psicanalítico, ao que o próprio Heidegger dará uma resposta. Cf. Capítulo IV Item 4.3. *O entre e a liminaridade*.

⁸⁶ *SuZ*, 33, grifo nosso.

A *afinidade eletiva* entre Simmel e Heidegger, e também a *não-dissociação* entre fenômeno e fundamento dizem: como metafísica e total encobrimento do Ser a metafísica vital da modernidade parte de um encobrimento, no sentido *onto-teo-lógico* da tradição metafísica que este retém, que é desencoberto como tríade dos modos do *entre*. Pois, é apenas na modernidade, onde a possibilidade trágica de total encobrimento metafísico do Ser se consuma, que a estrutura da temporalidade pode se revelar, via a questão do Ser. Nesse contexto está inserido o projeto posto em movimento por Heidegger. Do mesmo modo, é pelo fantasma do pai de Hamlet que sabemos a *verdade*, que nos põe uma tarefa.

CAPÍTULO II – O ABSOLUTO, EM CADA SINGULAR

2. A vida como impressão e expressão filosóficas

Discutiremos a forma do questionamento filosófico de Georg Simmel, tendo em vistas seu entrelaçamento intrínseco com o problema da modernidade, que aqui não se reduz “a uma temática sociológica”, mas projeta a remissão à questão do Ser. É a partir desta “vida filosófica” de Simmel que surge para nós a sua problemática mais própria, ou, o seu conteúdo polissêmico, nela mesma. Argumentamos que o conteúdo da filosofia de Simmel se apresenta indissociavelmente com o modo transitório e polissêmico com que ela se dá. Assim, em vistas a apresentar a sua vida na filosofia, partiremos de sua morte: discutiremos com o memorial de G. Lukács, dentre outras fontes. Pretendemos buscar a unidade de três visões *a priori* fragmentárias sobre Simmel: (a) de que ele era um pensador puramente assistemático e ensaísta sobre variados objetos de interesse a mão; (b) de que ele é um pensador que sintetiza em diferentes fases o formalismo *neokantiano* e o *vitalismo*; e (c) de que o seu pensamento se unifica de maneira original pela *visão da vida*⁸⁷. Inicialmente, fazemos isto a partir da síntese de dois *tipos ideais*⁸⁸: o *impressionismo* e o *expressionismo*. Para além dos

⁸⁷ G. Luckács, Walter Benjamin e David Frisby tendem a interpretar Simmel como um flâneur ensaísta. F. Vanderberghe aproxima-se da noção de seu pensamento como dualismo entre Kant e o vitalismo, imbuído de um misticismo panteísta. L. Waizbort acentua o caráter estético de seu panteísmo. E, *Silver et al* apostam na *Lebensanschauung* como eixo hermenêutico. Entre estes três últimos, a maior diferença reside no ponto de partida textual, respectivamente: os ensaios sobre a religião, os ensaios estético-sociológicos, a metafísica da vida.

⁸⁸ O conceito metodológico de tipo ideal (*Idealtypus*) aqui nos é tomado de Max Weber, contemporâneo e colega de Simmel, sendo a base de uma sociologia *formal*. Ele é uma construção ficcional que emerge a partir da realidade tendo vistas a iluminar – *comparativamente* – o seu conteúdo empírico ou a sua *atualidade*; são os tipos ideais eles mesmos os *limites* desta atualidade assim como sentidos e descritos por nós na tentativa *relacional* e *hermenêutica* de orientação teórica. Segundo Weber: “Trata-se de um quadro de pensamento (*Gedankenbild*), e não da realidade histórica, e muito menos da realidade ‘autêntica’, e não serve de esquema no qual se pudesse incluir a realidade à maneira de *exemplar*. Tem antes o significado de um conceito limite puramente ideal, em relação ao qual se *mede* a realidade a fim de esclarecer o

grandes modelos *a priori* sobre Simmel, restam os modos de interpretação *a posteriori*, que tratamos mais especificamente: sua metafísica interpretada segundo um sentido místico-religioso; e segundo um sentido estético-sociológico. Cada uma modaliza de modo específico a temática simmeliana. Buscando a unidade dessa multiplicidade em torno de nosso problema-fundamental, orientamos o desenvolvimento entre esta disputa *a priori* e a *a posteriori* em torno de Simmel segundo o desenvolvimento específico de nossa *afinidade eletiva* como fio-condutor: o gestar-se de uma possibilidade – *ser-na-metrópolis*. A possibilidade entre a questão do Ser e o problema da modernidade, o modo-de-ser na modernidade. Avancemos até uma mostraçãõ adequada desta questão seguindo o fio-condutor filosófico de Simmel – *vida* –, se quisermos poder confrontar ao fim nossa questão fundamental.

2.1. *Ser-na-metrópolis*

Lukács apresenta a sua defesa da perspectiva do impressionismo filosófico de Simmel: é a transição imanente da vida, que rejeita ou dissimula a fixidez da forma, em uma aparentemente ingênua defesa do fluxo e da continuidade da vida que, para vencer esta sua ingenuidade em uma existência plena, faz-se a si mesmo tragicamente em cada forma. A questão, porém, é que rejeitando em princípio a imobilidade da forma, a sua aceitação dissimulada da forma se faz “problemática”: não há a possibilidade destinal de um fechamento ou conclusão. Com a não-reconciabilidade ontológica entre a vida e a forma, a filosofia impressionista fica presa a cada movimento da vida em cada forma, sem atingir nunca o aspecto de totalidade ou mesmo de *sistema*.

conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual esta é *comparada*. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, pela utilização da categoria da possibilidade objetiva, que a nossa *imaginação*, formada e orientada segundo a realidade, *julga* adequadas.” WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: **Sociologia**. Trad. e org. Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Atica, 1979, p. 109. Assim, sua validade desliza-se no caráter de jogo de possibilidades de *adequação*, nunca como afirmação de um ideal *a priori*: “Nesta função, o tipo ideal é acima de tudo uma tentativa para apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em conceitos *genéticos*.” Ibid, loc. cit..

Todo impressionismo é, em essência, uma forma de transição e, a esse título, rejeita o fechamento, a modelagem final imposta pelo destino ou impondo-se a ele – não por princípio, mas por incapacidade de chegar a tanto [...] O impressionismo sente e avalia as grandes formas rígidas, prometidas à eternidade, como violências feitas à vida, à sua riqueza e à sua policromia [...] ele não cessa de glorificar a vida e pôr toda forma a seu serviço. Mas, com isso, a essência da forma torna-se problemática. A empresa heroico-trágica dos grandes impressionistas consiste justamente em que a essa forma – da qual não podem escapar, pois é o único meio possível de sua substancial existência – eles pedem e impõe algo que contradiz sua destinação, ou mesmo a suprime, porque deixando de se fechar, soberana e acabada em si, a forma deixa de ser forma. Uma forma servil, aberta à vida, não poderia existir.⁸⁹

Assim, também poderíamos dizer que uma vida servil à forma, mero “estar” e fechada em si, não poderia existir *como* vida. Se as grandes formas rígidas prometidas à eternidade são uma violência contra a riqueza da vida – a relacionalidade transitiva de seus conteúdos –, o impressionista deve buscar a eternidade *em* uma hora, em seu presente, e só. A grande tragédia de Simmel como filósofo impressionista (e lembrando a essência da tragédia segundo o próprio Simmel, a autodestruição que emana da afirmação da essência da coisa mesma) é o esquecimento de sua filosofia enquanto filosofia: e isso revela a mais profunda contradição entre a vida incessante e a forma fixa.

A tese, da *Lebensanschauung*, *Visão da vida* como unificadora do *corpus* simmeliano, e o fato de o conteúdo se apresentar com seu modo, já mostra a nossa intenção de discutir a vida filosófica de Simmel como base do surgimento de nossa preocupação em seu entrelaçamento, a própria visão da vida com vistas à afinidade com Martin Heidegger. Devemos construir então uma *visão* que agregue o suposto caráter ensaístico e assistemático de Simmel com o encaminhamento

⁸⁹ LUKÁCS, G. À memória de G. Simmel. In: SIMMEL, G. **Filosofia do Amor**. Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 203.

hermenêutico dado pela *Visão da vida*, e como esta é melhor se compreendida à luz de sua própria história e condição.

Encontramos logo impressões metafísicas de objetos – ou *exterioridades* cotidianas como: *A moldura. Um ensaio estético; Ponte e Porta* – de Simmel. O impressionismo filosófico de Simmel parece nos oferecer sua meditação como um raio que parte da mundaneidade cotidiana da ponte, da porta, da moldura, do caminho e do estrangeiro nos é em unidade com o seu oposto – uma descrição metafísica que *descende* sobre eles – não deve nos impressionar no modo com que acolhe a meditação heideggeriana. Porém, olhar de cima não é olhar. Deixemos de lado por enquanto discussões entre a natureza da impressão e do fenômeno – o próprio da fenomenologia. E também deixemos de lado, por exemplo, discussões quanto à proveniência da impressão heideggeriana sobre a ponte em sua similitude com Simmel, em nossa posterior discussão de *Ponte e Porta*. Não pretendemos percorrer o leito do rio histórico que separa ambos os autores, mas construir nós mesmos a nossa ponte. O que nos interessa, então, é o vigor do pensamento que não se traduz em uma historiografia do antes e do depois, mas de sua abertura sincrônica; logo, visemos a face.⁹⁰

A questão que se mostra para nós é que aqui todo o fenômeno social ou cotidiano analisado tem uma unidade com a preocupação filosófica, embora estes fenômenos sejam articulados por registros metafísicos e culturais/históricos. A coisa ela mesma se faz como o destino do pensamento, e cabe a este a libertação da verdade singular entre essas articulações – a busca singela de uma filosofia impressionista: *o absoluto sentido na singularidade* – ou – *no universal, o singular*. Tal pensamento, que flerta com o paradoxo, já se encontra ilustrado no célebre poema “Agouros da Inocência” de 1803, do romântico inglês William Blake, que se inicia:

Para ver um mundo num grão de areia,
E um Paraíso em uma Flor Selvagem,
Retenha o Infinito na palma de sua mão

⁹⁰ Simmel não entrega sistemas ou não faz “escola”, duvida-se de sua filosofia tida como especulativa em certa sociologia tida como científica e o afastam de um interesse da filosofia, onde esta domina. Simmel nos entrega um olhar transitório dirigido à totalidade da vida em seus múltiplos fenômenos. Defendemos que a visão específica da vida constitui seu traço característico e unificador, sua *condição de possibilidade*.

O suposto *impressionismo* simmeliano, dentre outros fatores biográficos, como sua difícil aceitação na academia, leva a uma recepção delicada e múltipla de sua obra pelos seus inúmeros e distintos herdeiros. Segundo o próprio sua suposta fortuna intelectual seria dividida entre muitos herdeiros após sua morte, de modo que nenhum a reteria por completo. Não nos cabe a polêmica diretamente aqui, mas contra a tese que a obra de Simmel pode se reduzir a uma sociologia, devemos então deixar que Simmel responda. Em sua *Sociologia* diz:

É uma questão supérflua saber se as investigações pertencem à filosofia ou se elas fazem parte, propriamente falando, da sociologia. [...] Em todo o caso, a natureza do problema sociológico e sua delimitação não se ressentem dessa questão mais do que se ressentem os conceitos de dia e noite, pelo fato de haver o crepúsculo, ou os conceitos de homem e animal, pelo fato de ser possível encontrar, um dia, graus intermediários que unam as características dos dois em uma única espécie, de tal modo que não se possa mais separá-los conceitualmente.⁹²

Tal resposta típica, por eleger a *inter-mediariedade* (aqui, a liminaridade do crepúsculo) como parte do argumento, exemplifica o caráter impressionista de seu pensamento que tem como essência o transitório – aqui inscrito no intermediário – em direção à totalidade da vida, que supera a limitação a cada vez. A transcendência como superação da limitação torna supérflua a delimitação entre Filosofia e Sociologia⁹³.

⁹¹ BLAKE, W. **Auguries of Innocence**. In: *English Poetry II: From Collins to Fitzgerald*. Vol. XLI. The Harvard Classics. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001, p. 356, trad. nossa.

⁹² SIMMEL, 1992, p. 61 apud VANDENBERGHE, F. **As sociologias de Georg Simmel**. Trad. Marcos Roberto Flamínio Peres. Bauru, SP: Edusc; Belém: EDUPFA, 2005, p. 7.

⁹³ É importante frisar a última construção frasal. Não se trata de afirmar em Absoluto a demolição das barreiras político-epistêmicas da academia entre Filosofia e Sociologia. Mas, de uma perspectiva específica há uma situação

Este absoluto nos apresenta uma questão quanto a um *relacionismo ou relativismo*. A filosofia impressionista de Simmel pode parecer paradoxal se percebermos que tanto quanto a apreensão do absoluto no singular, é essencial a ela – e por isso se detém no cotidiano e social – a função do relativo. Este relativo, porém, não trata do questionamento sobre a validade absoluta do singular, ou de um pensamento em que qualquer conteúdo possa residir em qualquer categoria, mas da *relacionalidade recíproca*. *Se o homem é o ser de ligação, o paradoxo é ilusório*⁹⁴. Os limites a serem transitados só podem se estabelecer como relações recíprocas; assim não faz sentido falar de impressionismo como absoluto no singular sem relacionismo, ou, a construção entre relativos, ou relacional, dos limites a serem transitados. Logo, a verdade buscada no momento não é o absoluto a ser destacado da singularidade, mas justamente é sê-lo *na* singularidade, *em rede* pelas múltiplas relações recíprocas fundantes dos seus limites.

Se é possível uma tipificação ideal *impressionista* de Simmel, e o fizemos em nossos termos para um impressionismo que remeta à sua *visão da vida*, é também possível questionar tanto historicamente quanto em uma visão filosófica própria esta tipificação. Leopoldo Waizbord, em *As aventuras de Georg Simmel*, critica justamente essa caracterização. A sua argumentação insere-se no *entre* da filosofia da cultura (ou, da cultura filosófica) e da filosofia da vida. Em Waizbord, o que torna possível este tensionamento é um direcionamento interpretativo estético de Simmel (o “panteísmo estético”) remetido à existência, ou melhor, à estética da vida cultural moderna nas grandes metrópoles. Logo, parece que o impressionismo não esgota, nem mesmo esteticamente, o sentido

ontológica em que tais delimitações são dissolvidas (assim como *na hora do crepúsculo* dia e noite são dissolvidos). Mesmo assim, certamente não parece a questão de Simmel lutar pela dissolução da Sociologia que ele mesmo ajudara a fundar. Martin Heidegger também certamente ataca a possibilidade da Sociologia como Filosofia. Mas, sua questão é a organização da Sociologia como uma ciência moderna pós-consumação da metafísica e não a negação de algo *comum* enquanto, passível de ser tomado como “fato sociológico”, como a modernidade como questão para a Filosofia. A nossa aproximação enquanto afinidade eletiva tem como condição sempre a difícil remissão à questão do Ser (mediante destruição ontológica) e a posição *sui generis* da transcendência de Simmel. Não se trata de fazer uma miscelânea entre ontologia e ciência moderna e confundir o próprio de um na outra.

⁹⁴ Cf. Item. 2.3.1. *Ligação e separação recíprocas*.

do moderno, este que é sentido mais claramente por Simmel inicialmente na *Filosofia do Dinheiro*, em que o meio-dinheiro empresta sua efetiva mobilidade para o todo da modernidade. Posteriormente, essa mobilidade vai ser radicalizada na metafísica da vida, como transcendência. Assim, o impressionismo, tanto historicamente quanto metafisicamente, dá lugar a outras manifestações estéticas do moderno – é o caso que veremos do expressionismo.

Para isso, é necessário a ele reconstruir, neste tensionamento, o tornar-se impressionista de Simmel, ou melhor, ele se apoia na identidade de Simmel como impressionista para dar um salto além dela. Baseado em sua crítica, buscamos nossa segunda perspectiva da filosofia de Simmel: o *expressionismo*. Como ponto de partida, reproduziremos em parte a muito informativa citação de Müller:

No final do século XIX e início do século XX a ponte entre a impressão apreendida fisiologicamente e a experiência da cidade grande foi estabelecida sobretudo através do conceito de “estímulo”, “sensação” [*Reiz*]. Enquanto conceito central para a transcrição do clima do mundo da vida da cidade grande, ele ocupa uma posição mediadora entre a estratégica estética do Impressionismo e a característica constitucional mais importante que é atribuída à cidade grande pelos seus intérpretes: seu nervosismo crônico.⁹⁵

É esteticamente, assim, o impressionismo ligado a um conceito de estímulo que como *excitação* carrega uma ambiguidade formadora de sentido. A excitação recolhe um impulso que não é só fisiológico, mas primariamente metafísico das metrópoles: o cotidiano nervosismo. Este impulso seria transposto numa ação que receba o real de maneira harmoniosa com este ímpeto fundamental – ou melhor, desarmoniosa. Assim, o nervosismo se cristaliza em um ideal estético – o impressionismo – que em si mesmo media um ideal puramente metafísico: uma filosofia impressionista ou de transição a partir do cotidiano. Segundo Waizbort,

⁹⁵ MULLER, p. 49 apud WAIZBORT, L. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013, p. 471.

Todos eles [...] [os significantes relativos a *Reiz*] são altamente significativos para a teoria do moderno simmeliana, pois em todos eles vibra o que Simmel quer apreender no habitante da cidade grande. Müller mostra que essas ideias estão presentes na experiência da cidade grande, tal como ela é percebida por diversos intérpretes – dentre eles o pintor impressionista.⁹⁶

Parece que, a princípio, devemos concordar absolutamente com Luckács. Se o estímulo fundante das cidades modernas constitui justamente o horizonte de apreensão como base para uma teoria do moderno simmeliana, é simples aproximá-lo “de um Monet ou de um Rodin, de Richard Strauss ou de Rilke”⁹⁷ na filosofia, como este pede. Seguindo na discussão com Waizbort, a realidade que o impressionismo recebe e toma para si é justamente aquela adequada ao princípio fundamental de seu estímulo metafísico. Assim, o impressionismo torna-se uma perspectiva fatalmente – inclusive em termos de seu destino filosófico-cultural trágico de dissimular suas formas – moderna, e como categoria, também propriamente moderna. Waizbort conclui:

Os fenômenos e o modo como o pintor impressionista pinta são modernos, e por isso o Impressionismo ganha uma atualidade radical em um meio no qual o enfrentamento com o moderno torna-se progressiva e inexoravelmente o tema da discussão.⁹⁸

Lembremos agora que cada uma destas perspectivas – impressionismo e expressionismo – da filosofia de Simmel são tomadas por nós em direção ao contexto de sua *visão da vida*. O fato desta perspectiva impressionista, e então, expressionista, poderem se remeter à visão da vida está justamente que nos colocamos a argumentar agora, no caráter de continuidade e resposta da *visão da vida* com o resto de sua obra. A questão que Silver *et al* argumentam é que *Visão da vida* emerge como uma tentativa filosófica de apreender a vida nela mesma

⁹⁶ WAIZBORT, 2013, p. 472.

⁹⁷ LUCKÁCS, 1993, p. 203.

⁹⁸ WAIZBORT, 2013, p. 473.

em seu enraizamento histórico na *modernidade*. Ou seja, seria perguntar – e não responder (no sentido de um esgotamento hermenêutico do real) – a seguinte questão: “*De onde será que a existência do século XX em última instância deriva sua forma?*”⁹⁹ Isto pode ser usado em um argumento para tomar toda a discussão e problemática como *datada* – ou, de época. Mas, seguindo Simmel, na nossa incapacidade hermenêutica de lidar com o real de modo a formar uma totalidade que o esgote, podemos pensar sermos capazes apenas de explicarmos as *penúltimas* coisas.

Segundo Silver *et al*, ainda, “A ‘visão da vida’, Simmel acreditava, poderia revelar a estrutura metafísica do mundo moderno.”¹⁰⁰ Se a visão da vida busca revelar a estrutura metafísica do mundo moderno, é daqui que ela recebe a possibilidade para ela de remissão de uma filosofia do impressionismo, como que do “fatalmente” moderno. Mas, segundo Waizbort, para Simmel o moderno nunca se limitou ao impressionismo. Ou, poderíamos argumentar ainda que, no paradigma da transcendência da vida (como seu caráter incessante que supera a limitação a cada vez), limitar o moderno ao impressionismo já é estabelecer as condições para a superação do moderno enquanto apenas realidade do impressionismo – enquanto figura de um estímulo impressionista. Assim, mencionando a *Filosofia do Dinheiro* – de Simmel – Waizbort diz:

Para Simmel, o Impressionismo é um fenômeno, dentre vários outros, que exprime o estilo de vida moderno e no qual o estilo de vida moderno se exprime. Simmel relaciona explicitamente, [...] [na *Filosofia do Dinheiro*] o Impressionismo com a vida na cidade grande, com o nervosismo, com o estilo moderno de vida.¹⁰¹

Waizbort então parece apontar para um refinamento do conceito de impressionismo. Ele se deve à sua fundamentação no conceito de estímulo [*Reiz*], e o enraizamento metafísico deste no nervosismo crônico das grandes cidades. Parece ser isso o suficiente para a caracterização da busca impressionista pelo absoluto no singular, por

⁹⁹ SILVER *et al*, 2007, p. 268.

¹⁰⁰ *Ibid*, loc. cit..

¹⁰¹ WAIZBORT, 2013, p. 473-4.

meio do conceito de impressão tomado metafisicamente – porém, parece que o impressionismo é incapaz de explicar por si só o caráter moderno de transitoriedade do qual deriva e se fundamenta. Seria o mesmo que argumentar com Luckács que, em Simmel, embora o “filósofo de transição” fundamente o “filósofo do impressionismo”, este último não esgota nem explica totalmente o caráter de transição. Waizbort argumenta:

Para Simmel, trata-se mais do fato de que o moderno estilo de vida se exprime no Impressionismo, assim como em variadas formas e manifestações, mas não que o Impressionismo condense em si todos os traços do moderno, ou ao menos os essenciais. Como vimos, o símbolo do moderno é o dinheiro; *o moderno é a mobilidade*.¹⁰²

Tendo em vistas *visão da vida*, a citação anterior contém uma intuição essencial. De um lado, o impressionismo não parece esgotar mais o moderno nem ao menos carregar suas características essenciais. Estas, a “estrutura metafísica” do mundo moderno, são justamente o procurado em *visão da vida*. A resposta sociológica de Waizbort, inferida aqui a partir da *Filosofia do Dinheiro* de Simmel, é o moderno compreendido a partir da fluidez e possibilitação que tomam como símbolo o dinheiro como nexos a qual todas estas possibilidades se remetem (nas palavras de Simmel: “um meio para todos os fins”) – “o moderno é a mobilidade”. Em *visão da vida*, no entanto, a relação se *acentua*¹⁰³ na medida em que Simmel pretende dar uma resposta *metafísico-ontológica* para a questão. A mobilidade imanente na modernidade cristalizada na forma do dinheiro se eleva metafisicamente na figura da *transcendência*, e, sua “forma” é a própria vida como um *absoluto relacional*, sentida na consciência abstratamente como o próprio *tempo*. Concluindo, com a perspectiva estética de Waizbort: “Simmel diria que o impressionismo é moderno porque é a (primeira) transposição do movimento na pintura, do movimento que é a base do

¹⁰² Ibid., p. 473, grifo nosso.

¹⁰³ Não significa que a remissão ao Dinheiro se apague, apenas que em *Visão da vida* a relação metafísica entre Imanência e Transcendência se acentua.

moderno”.¹⁰⁴

Ainda, Waizbord resgata o princípio estético do impressionismo a partir do “nervosismo crônico” das grandes cidades e constata histórico-culturalmente ainda outra dificuldade com a pecha do impressionismo. Em termos germânicos, na pintura ao menos, não há uma produção impressionista voltada para a cidade, que Waizbord interpreta como o nexu *metafísico-estético* do impressionismo por ser origem do nervosismo – “não há um Impressionismo alemão”:

Pois não há, na pintura [germânica da época], nada que possa ser comparado com o Impressionismo francês. Se o pintor impressionista foi, a seu tempo, o pintor da vida moderna, seus contemporâneos alemães não o foram. Não há propriamente um Impressionismo alemão, nem berlinense.¹⁰⁵

Fica aberta, então, a possibilidade para se pensar o engajamento *metafísico-estético* da filosofia de Simmel por outra perspectiva. O impressionismo sozinho não dá conta do sentido do moderno como transitório, e pode-se também objetar *histórico-culturalmente*, – mas ainda reside outra dificuldade, ontológica. Entendendo junto com Luckács, o impressionismo – e o de Simmel – rejeita a essência da forma e se apressa em dissimulá-la como necessidade expressiva de si, pois sem ela, recairia em uma ingenuidade indiferenciada. Isto não é de imediato errado, a questão é que em si não compreende a unidade do movimento filosófico de Simmel e por si só pode levar a um entendimento de que Simmel – e sua filosofia – rejeita a forma, enquadrando-o em um vitalismo à la Bergson. Não é o caso, e é justamente por meio de *visão da vida* que isto se esclarece. De acordo com Vandenbergh:

Se a noção nietzschiano-simmeliana de 'máximo-de-vida' se aparenta à noção bergsoniana do 'elã vital', é preciso observar, contudo, que a dupla definição da vida não opõe o elã vital ao mecanicismo mórbido, como é o caso em

¹⁰⁴ Ibid., p. 476.

¹⁰⁵ Ibid., p. 475.

Bergson, *mas inclui a antívida ou a forma na própria vida* – como a respiração inclui a aspiração e a expiração¹⁰⁶

Como esclarecemos, o *sentido* da filosofia de Simmel¹⁰⁷ não rejeita a forma, mas a inclui nela mesma em um movimento de auto-transcendência. Logo, mantendo o impressionismo como uma tipificação ideal, podemos concebê-lo apenas como o *momento* do pensamento de Simmel – o que não exclui sua verdade singular – mas tomado por si só é altamente problemático, ou seja, não pode ser tomado como seu *movimento*.

Mantendo o eixo de sua argumentação a cidade tomada em um sentido *metafísico-estético*, Waizbort introduz a possibilidade de se pensar o *expressionismo* na medida em que, no cenário germânico, é ele que se apodera da vida da grande cidade como objeto, vida esta que compreende o moderno. Assim, menciona: “É somente com o expressionismo, sobretudo Kirschner (1880-1938)¹⁰⁸, que a cidade grande torna-se, na pintura alemã, tema de representação, como já o fora no Impressionismo francês.”¹⁰⁹

Seguindo a deixa de Waizbort, podemos formar uma tipificação ideal da filosofia de Simmel como uma *filosofia expressionista*, e observar como esta se articula com as outras duas questões pensadas anteriormente: (a) como ela responde ao tensionamento entre vida e forma; (b) como ela compreende o sentido da transitoriedade moderna.

¹⁰⁶ VANDENBERGHE, 2005, p. 168, grifo nosso.

¹⁰⁷ Como atitude espiritual do filósofo que perpassa sua obra. De um ponto de vista ortodoxo e sistemático, parece paradoxal pensar algo como a *unidade* da filosofia de Simmel, sendo ele supostamente “assistemático”. Porém, a virada simmeliana para a cultura filosófica (que é o termo propriamente simmeliano que assinala o *movimento* de sua *Kulturphilosophie*) apresenta um sentido de filosofia que é inteiramente diferente de um pensar ortodoxo que compreende o “assistemático” a partir do ponto de vista e da privação do “sistema”. Esse sentido único da filosofia de Simmel concentra, além de sua origem na “atitude espiritual do filósofo” (ao contrário de uma série de axiomas e procedimento dedutivo), no jogo entre possibilidades, na verdade relacional e na forma ensaística. A sua posterior filosofia da vida, abarcará todas estas características.

¹⁰⁸ Waizbort se refere à *Ernst Ludwig Kirchner*, figura-chave do expressionismo berlinense.

¹⁰⁹ WAIZBORT, 2013, p. 476.

Para isso, seguiremos o ensaio de 1918 de Simmel “O conflito da cultura moderna”. Lá, o próprio Simmel apresenta seu comentário e reação aos fenômenos culturais modernos que o circundavam, e discute o impressionismo e expressionismo como reações à vida. Simmel introduz uma dualidade importante para o caso aqui, a da *exterioridade* e *interioridade* no âmbito da *visão* ou da *mostração*.

Se eu não estou enganado, o ponto do Expressionismo é que o impulso interior do artista é perpetuado na obra, ou, para ser mais preciso, *como* a obra, exatamente como é experienciado. A intenção não é expressar ou conter o impulso em uma forma imposta sobre ele por algo externo, seja real ou ideal. Logo, o impulso não se ocupa da imitação de qualquer entidade ou evento, seja na sua forma natural objetiva ou, como era a ambição dos Impressionistas, assim como registrado pelas nossas impressões sensoriais momentâneas.¹¹⁰

No Expressionismo, então, segundo o próprio Simmel, o impulso interior vital do artista se torna a própria obra por homologia ou *se distende* na experiência – ou seja, não constitui uma forma internamente e diretamente. O expressionismo, ao contrário do impressionismo, não dissimula a forma no momentâneo, mas sobrepõe-se a todo princípio formal. Isto porque, se o impressionismo vê *exterioridades*, objetos que se salientam¹¹¹ metafisicamente no espírito mediados pelo *estímulo*, o princípio do expressionismo é a *mostração* de uma *interioridade*, que não coaduna com nenhum movimento mimético.

Passemos, então, para o âmbito da filosofia. O Expressionismo de Simmel surge como momento pela perspectiva de sua *mostração* de

¹¹⁰ SIMMEL, G. The Conflict of Modern Culture; In: **Simmel on Culture**. Selected Writings. Ed. David Frisby e Mike Featherstone. Trad. Mark Ritter e David Frisby. London: SAGE Publications, 1997, p. 80. “*O conflito da cultura moderna*”. Ensaio de Simmel publicado em 1918, doravante mencionado como *DkmK*, a paginação segue a tradução de língua Inglesa referenciada e a nossa tradução a partir desta.

¹¹¹ Saliência ou protrusão [*Hineinleben*] é o conceito que Simmel usa para explicar a impressão, na consciência, do passado no futuro. Cf. Capítulo III. 3.2. *Vida e Tempo*.

sua interioridade no caráter marcadamente ensaístico. Podemos começar a nos perguntar se o objeto cotidiano de seus ensaios, que entendemos como uma *exterioridade* no caso da filosofia impressionista de Simmel, não é simplesmente um pretexto para o discorrer ao ponto que o elemento não-subjetivo deste se nulifica. Teríamos então um Simmel que apresenta meras verossimilhanças de modo a seguir como uma expressão que é determinada por um impulso puramente interior. A *forma* não seria mais dissimulada como apreensão de um absoluto em uma singularidade, mas mesmo a mediação do momentâneo se dissolveria em *pura imediaticidade*: a distensão do autor na obra, como a obra. Em termos metafísicos, assim como uma arte expressionista rejeita a distinção beleza/feiura, uma filosofia expressionista talvez devesse abandonar a distinção verdade/erro e se aproximar mais da retórica ou dos sofistas tendo como potência o *fazer-ver*, ou, o mostrar – ou então de um pragmatismo “estético”¹¹². Vandenberghe menciona esta sensação junto com um comentário de Adorno:

Enfim, acabamos por nos perguntar se Adorno¹¹³ não tem razão: como ele não submerge no objeto concreto, mas projeta suas próprias categorias

¹¹² “Conceitualmente falando, o artefato eventualmente produzido deste modo tem, é claro, uma forma. Mas na medida em que a intenção artística é concernida, esta é meramente um apêndice alheio inevitável, por assim dizer. Ela não tem, como em todas as outras concepções de arte, nenhuma significância em si, requerendo como a base de sua atualização meramente a vida criativa. É por isso que esta arte é também indiferente à beleza ou à feiura. Estas são qualidades associadas com tais formas, enquanto que a significância da vida reside além da beleza e da feiura, pois seu fluxo não é governado por nenhuma meta, mas meramente por sua própria força impulsiva.” Ibid., p. 81-2 Quanto à verdade, Simmel menciona no mesmo ensaio o *pragmatismo*, interpretado como uma fundação da verdade na própria vida (noção que ele elaborará em “A virada para as Ideias”, segundo ensaio de *Visão da Vida*): “A verdade de nossas ideias não é uma questão dos objetos *per se*, nem de qualquer intelecto soberano em nós. A vida ela mesma – em vez disto – cria, as vezes na base da bruta conveniência, e as vezes das mais profundas necessidades espirituais, o polo que nós chamamos a completa verdade, e o outro, o completo erro.” Esta seria a interpretação de Simmel do pragmatismo. Ibid. p. 84-5

¹¹³ Vandenberghe se refere a textos como “O ensaio como forma”, de Adorno, em “*Notas de Literatura*”. Cf. ADORNO, T. **Notas de literatura I**. Trad. e apres. Jorge M. B. De Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

abstratas no objeto concreto, o objeto permanece um pretexto para filosofar, de que é exemplo a anedota segundo a qual Simmel, em vez de se sentar na cadeira à frente, permaneceu em pé e improvisou espontaneamente uma filosofia da cadeira.¹¹⁴

A espontânea “filosofia da cadeira” parece nos ser um exemplo muito claro desta possibilidade expressionista e as categorias abstratas projetadas no objeto concreto só são projetadas como interioridades. O que fica em questão não é este projetar-se e distender-se, mas se este impulso mantém uma relação *formal* com o concreto ou se sua força vital o sobrepuja. Waizbort enxerga nesta distensão vital expressionista, do impulso interior para a obra exterior, o caráter de transitoriedade ou mobilidade modernos. Assim, se no impressionismo a transcendência mostra-se na saliência momentânea da exterioridade mediada metafisicamente pelo estímulo, no expressionismo o caráter de transcendência se mostra na mobilidade entre interior e exterior, mobilidade esta que rejeita o princípio formal e vê o objeto concreto como pretexto para a sua distensão¹¹⁵. Segundo Waizbort:

Nesse sentido, o pintor expressionista é o pintor da vida moderna – como já apontei a respeito de Kirschner e a cidade grande –, pois o moderno é justamente essa mobilidade, interior e exterior. Contudo, o expressionista, e este é o ponto do distanciamento de Simmel – não criaria uma forma.¹¹⁶

Seguimos assim para nossa caracterização crítica em relação a filosofia de Simmel como uma filosofia expressionista. Argumentamos que seu expressionismo pode muito bem caracterizar seu *movimento*, mas não seu *momento* e também falha, assim como o impressionismo,

¹¹⁴ VANDENBERGHE, 2005, p. 48.

¹¹⁵ Notemos algo importante aqui, na nossa discussão ideal a exterioridade do expressionismo é tanto: (a) o objeto concreto como ponto de partida; (b) a obra como ponto de chegada. Os dois se confundem no sentido que a obra é um ir-ao-objeto por si, sem o conteúdo formal deste como limitação.

¹¹⁶ WAIZBORT, 2013, p. 479.

em explicar seu *sentido* e *unidade*. Simmel, ao contrário do impressionismo, não simplesmente rejeita a essência da forma, dissimulando-a na exterioridade momentânea; e ao contrário do expressionismo, não simplesmente sobrepuja toda a forma a partir de uma interioridade imediata, mas inclui – em sua visão da vida – a forma na vida, que é também uma *mostração da vida*.

A visão da vida é a perspectiva que unifica a filosofia de Simmel tanto impressionismo quanto expressionismo, sua unidade reside em sua capacidade transcendente e imanente de conjugar o ver e o mostrar, o interior e o exterior, o momento e o movimento, em uma unidade que, para fazer jus ao seu objeto – a vida – deve estar dentro e fora de suas fronteiras ao mesmo tempo. Em visão da vida, Simmel diz: “A vida detém-se na fronteira, põe-se deste lado dela – e no mesmo ato põe-se do outro lado dela e a vê simultaneamente de dentro e de fora. Os dois aspectos igualmente pertencem ao seu estabelecimento [...]”¹¹⁷ Assim, não é desperdício falar destes tipos ideais como limites, mas é o movimento da vida que infunde a transcendência destes e sua unidade. A virada filosófica de Simmel em direção à vida deve carregar ela mesma esta dualidade contraditória da vida e ser, ao mesmo tempo, impressionista e expressionista. Isso quer dizer que na filosofia de Simmel: (a) vida e forma estão em um delicado tensionamento, em cada uma de suas perspectivas necessárias à forma, perante a vida, a qual é dissimulada ou sobrepujada, mas nunca unilateralmente, de modo que a forma seja reincluída absolutamente na vida; (b) a mobilidade por uma perspectiva está na exterioridade momentânea, e por outra na imediaticidade de uma interioridade, mas a transcendência como princípio geral se eleva, deslocando a cada vez cada perspectiva.

O sentido final¹¹⁸ que Simmel imprime aqui é um modo de ver a vida enquanto figura da *transcendência*.¹¹⁹ O *jogo*, a insuficiência das formas, faz com que a vida sempre as supere em uma tentativa de recondução recíproca de uma à outra. Mas a uma era de transitoriedade

¹¹⁷ *La*, p. 3.

¹¹⁸ Pensando em *Visão da vida* como ponto de convergência.

¹¹⁹ Em relação a “transcender”, “ir-além”, e “superar”: Simmel se utiliza de variada sinonímia. Em nosso esforço interpretativo tentamos adequar e normalizar os usos a cada uma de suas nuances no argumento, assim, “superar” envolve uma práxis, “ir-além” (e o oposto “estar-lá”) envolvem o conceito relativo-singular e “transcender”, o geral-metafísico.

como a moderna falta a unidade originária conciliatória entre vida e forma, sujeito e objeto. Tal é a tragédia de nossa cultura, tema tratado longamente por Simmel, seja na *ditadura* das formas, seja no *sobre-fluxo* da vida. A filosofia impressionista-expressionista de Simmel é, de uma perspectiva, filosofia da vida – *Lebensphilosophie*, e de outra, filosofia da cultura¹²⁰ – *Kulturphilosophie*. A sua unidade surge como impressão dessa falta de solo, em que a filosofia se volta para a própria vida depois da insuficiência do Deus Cristão e da Natureza Mecanicista como fundamentos ontológicos e teológicos.

Apenas na virada do século vinte que grandes grupos de intelectuais europeus pareceram, por assim dizer, chegar a uma nova ideia básica sob a qual se constrói uma filosofia da vida. A ideia de vida emergiu no centro onde a realidade e valores metafísicos ou psicológicos, morais ou artísticos ambos se originam e intersectam.¹²¹

2.2. Simmel, Vida, “*Lebensphilosophie*”

Uma das noções que definitivamente perpassa toda a obra de Simmel é a noção de “*vida*”. Sua notória amplitude leva, de um lado, a uma *positiva* polissemia, e de outro, a um grande número de interrogações quanto às diferentes possibilidades de interpretação. O que é de fato agravado, seguindo um dos termos mais polêmicos e que intrigam os comentadores de Simmel, desde sua época, é a sua suposta *Lebensphilosophie*, ou “*Filosofia da vida*”. Seria uma filiação tardia a um conceito antiquado herdado do romantismo e idealismo alemão?

¹²⁰ Ou, ainda, acentuando o movimento próprio simmeliano: *cultura filosófica*.

¹²¹ *DkmK*, 79. Simmel menciona isto no contexto de uma *Ideia* – ou de um *princípio metafísico* – comum a cada época, segundo ele a modernidade encontra por um lado a *negatividade* de todo princípio, daí o voltar-se para a *vida* ela mesma: “O fato de que por várias décadas, pelo menos, nós não estamos mais vivendo por nenhum tipo de *Ideia* compartilhada, nem aliás, em grande medida, por *Ideia* alguma, é talvez [...] apenas outra manifestação do aspecto negativo (como no que diz respeito aos seus fenômenos identificáveis) desta corrente intelectual [do voltar-se para a *vida* ela mesma em suas manifestações fenomênicas].” *Ibid*, p. 80.

Seria uma filiação a Bergson e o seu “vitalismo”?¹²² Seria seu programa moribundo uma rejeição metafísica de sua importante Sociologia? Tentaremos nos distanciar da questão buscando uma definição *coerente* (mas não final ou definitiva) de *vida* segundo nosso problema-fundamental, e, como diversas perspectivas sobre Simmel, seja a mística-religiosa ou a estética-sociológica, afinam-se segundo um solo metafísico próximo, torna-se possível uma reinterpretção e transposição da questão de uma para outra tendo como fio-condutor nossa questão central.

2.2.1. A vida e a função metafísica da alma

Lembremos então do tema circunscrito: a derradeira inovação de Simmel, a “visão da vida”. Porém, atentemos antes para tal termo, pois “visão da vida” é uma tradução, de *Lebensanschauung*, título desta última obra de Simmel, completada em 1918, à beira de sua morte. Esta obra ele apresenta como seu testamento filosófico, a qual se mostra eixo hermenêutico reorientador de seu pensamento. Nela, Simmel apresenta seu problema maduro – visão da *vida* –, que nos poremos a analisar. Questionemos antes, porém, quanto à significação deste “*ver*”: “*Anschauung*”, segundo os dicionários de língua germânica, significa: “*opinião*”, “*modo de visão*” ou “*intuição*”, sendo um termo técnico no kantismo para este último. Kant, no *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, explica:

Devem-se distinguir em cada conhecimento **matéria**, isto é, o objeto, e **forma**, isto é, a maneira **como** conhecemos o objeto. Por exemplo: se um silvícola vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto que o que sabe tratar-se de uma morada edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: **mera intuição**, em um caso, **intuição e conceito**

¹²² Note-se que já criticamos esta filiação e tentamos reservar “vitalismo” para o sentido mais corrente e “Filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*) para o uso bastante *sui generis* que Simmel faz.

ao mesmo tempo, no outro.¹²³

Fica-nos claro que, em visão da vida, Simmel pretende *um* pôr-se diante da vida, mas o conhecimento resultante é mera intuição, intuição e conceito, ou algo outro? Apenas um cuidadoso exame de seu movimento de “visão” pode responder, o que já nos leva para a significância da forma em Simmel. A princípio, estando diante da vida como um homem de *sua* habitação ou diante de uma ponte que liga o lugar onde vive, é claro que não podemos aceitar uma mera intuição da coisa no sentido de Kant. Mas, dado o caráter da vida em Simmel¹²⁴, de dissimular a fixidez de todas as formas que a impomos, fazendo-se cada vez no singular, temos um constante e perene jogo entre intuição e conceito – nestes termos. Um jogo de possibilidades, de tentativa, de recondução das formas à vida e da vida às formas, e o jogo ele mesmo, a condição de sua possibilidade é o *pôr-se diante de, visão intuitiva da vida*.

A caracterização de Simmel como este suposto “filósofo impressionista” estaria dependente deste fio-condutor sempre; não são seus ensaios escritos ao acaso, mas um contínuo diálogo e refinamento do princípio da matéria e forma kantianos tendo como fio-condutor um conceito de vida *sui generis*¹²⁵. É nessa visão intuitiva da vida em que se firma, como condição de possibilidade, a variedade de objetos de seus ensaios, como possibilidades cotidianas. São todos eixos ligados à totalidade da vida, seu centro.

Logo, por meio da vida há um traço intuitivo orgânico não-intelectualista, que se distancia da concepção mecanicista e a-histórica de intuição de Kant, atrelada à *sensibilidade*. A vida eleva o eixo dos acontecimentos para além da consciência individual como tal, para a história. Ou seja, é historicamente que se conjugam os encadeados

¹²³ KANT, I. **Manual dos cursos de lógica geral**. Trad. e introd. por Fausto Castilho. 2a ed. Ed. bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002, p. 69 (AK33).

¹²⁴ Como na perspectiva filosófica antecipada por G. Lukács.

¹²⁵ Não pretendemos apresentar uma reconstrução historiográfica total do desenvolvimento de Simmel com estes autores, mas, temos como dois marcos, primeiramente, o livro Schopenhauer e Nietzsche (1907), e então o ensaio Kant e Goethe (1916). Simmel trabalhará sua *Lebensanschauung* entre e suspensos a partir destes dualismos mas não *como* estes dualismos. O dualismo marcante é a relação marcadamente dialética entre forma e conteúdo/processo e forma.

modos de conhecer este objeto – as formas, a vida se faz apreensível historicamente, socialmente e culturalmente. Porém, deve-se notar expressamente contra a imediata identificação entre História, sociabilidade e cultura com o puro princípio formal, pois se cada uma delas atua como forma e possuem como *formação* o centro de seu essenciar-se, isto não significa que sejam, em essência, apenas formas.

Para compreendermos o que em Simmel permanece como os limites de qualquer forma, como no tocante à cultura, História e sociabilidade, devemos investigar primeiro este fundamento metafísico que perpassa a obra de Simmel, a vida. Simmel afirma tardiamente: “Por ‘vida’ naturalmente digo aqui não o processo fisiológico mas o fato do espírito [*Geist*] subsistir na forma de vida. Não apenas o espírito forma para si uma imagem cognitiva do mundo dado – um mundo existente representacional – mas também forma uma vida para si a partir dele.”¹²⁶ Assim, o que Simmel delineia como vida não aponta imediatamente para um processo biológico, mas para a relação metafísica de subsistência formal do espírito na vida.¹²⁷ O que, de fato, ainda não esclarece o que a vida efetivamente é. Queremos deixar absolutamente claro com isso que, ao menos em seus escritos tardios, a noção de “vida” possui um caráter irremediavelmente metafísico e não biológico ou fisiológico, como o termo “vida” poderia indicar à primeira vista. O que ocorre, porém, é que para Simmel parece que o processo biológico está englobado na noção metafísica de vida, sendo ela, por fim, um processo totalizante e emergente.¹²⁸ Ao formar para si uma

¹²⁶ SIMMEL, G. Notes from Simmel’s “metaphysics” file In: SIMMEL, G. **The view of life**: four metaphysical essays, with journal aphorisms. Trad. John A. Y. Andrews e Donald N. Levine; Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 191, trad. nossa. Excerto tardio nomeado “Filosofia da vida”.

¹²⁷ De fato, a vida também não é sempre forma, mas na medida em que entre espírito e vida perdura uma relação de subsistência, no sentido de uma modalidade específica da subsistência do espírito (O espírito também pode subsistir, para Simmel, em produtos objetivos), a vida determina-se *aqui*, pela função *subsistência*, como forma. A referência insistente ao espírito (*Geist*) no núcleo da determinação da vida em Simmel entrega a latente influência do idealismo alemão (Hegel), como o próprio Heidegger diagnosticaria.

¹²⁸ Até por isso, a comparação mais adequada, no caso específico de Simmel, com Heidegger é entre vida e Ser (*sein*) e não vida e Ser-aí (*Dasein*), mesmo que o jovem Heidegger tenha utilizado vida (*Leben*) no lugar de *Dasein* e então a abandonado em favor deste.

imagem no mundo em que ele *deve ser*, este caracterizado como o *Dasein* – existente, a ser reinterpretado por nós como ser-entre –, o espírito forma para si uma vida. Ou se estende para além de si cada vez que o faz (é).

[...] pois nenhuma alma jamais é apenas aquilo que ela é num dado instante, e sim algo mais: uma forma superior e mais bem-acabada de si mesma em sua existência pré-formada e irreal. Não se trata aqui de um ideal designável fixado em algum lugar do mundo espiritual, e sim da liberação das energias que repousam na própria alma, do desenvolvimento de seu germe mais peculiar que obedece a um impulso de forma interior.¹²⁹

Nesta breve, porém importantíssima, passagem de *O Conceito e a Tragédia da Cultura*, de 1911, Simmel implica um novo âmbito de relação com o princípio formal. Antes, tratava-se do ponto de vista do espírito, do pensamento, quando a forma corresponde a uma imagem cognitiva, do entre-jogo de intuição e conceito, e para isto é a vida e, como modo de investigação adequado, a *Anschauung*, a *visão*, ou melhor, a *intuição* que recupera seu conceito. Agora, trata-se não do espírito, mas da *alma* [*Seele*] em sua relação com a forma. A alma, como ponto nodal da questão simmeliana, adianta-se a si mesmo sendo já cada vez mais-que-si, e este mais-que-si é recebido como forma pré-formada na in-sistência momentânea [*Augenblick*] da essência da alma. A alma parece fundar uma temporalidade de dupla remissão em Simmel, se de um lado a alma se adianta em uma forma mais-que-si, sendo cada vez mais que sua própria essência, de outro, a forma, a cada vez mais que a alma, se remete ao instante da alma como pré-forma de si. Logo, o sentido da alma se remete ao futuro (mais-que-si) enquanto a forma da

¹²⁹ SIMMEL, G. O conceito e a tragédia da cultura. In: **Simmel e a modernidade**. Ed. Jessé Souza e Berthold Oelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, p. 80-81. *O Conceito e a Tragédia da Cultura (Der Begriff und die Tragödie der Kultur)*, publicado em junho de 1911 na revista LOGOS. Foram consultadas uma tradução brasileira e outra em língua inglesa, ambas relacionadas na bibliografia. As citações se baseiam primariamente na tradução brasileira, com modificações quando necessário. O ensaio será doravante citado como BgTrK e a paginação seguirá a tradução brasileira.

alma visa seu passado (existência pré-formada e irreal).

Aqui temos um entre-jogo e uma temporalidade próprios. Simmel ainda estabelece a relação entre o âmbito anímico e o âmbito do espírito. Não seria o caso da *alma* apontar para e seguir um *ideal*, uma imagem cognitiva do espírito fixa em um objetificado *além* – um absoluto como todo dado como resultado, segundo Hegel –, mas parece que, ao fixar por ela mesma o sentido do seu adiantar-se em sua forma interior pré-formada e entre-jogo temporal próprio, é esta *espontaneidade* da alma que possibilita o tomar para si do espírito enquanto uma imagem do mundo. E, ainda assim, a imagem do mundo objetiva do espírito se adéqua à “vivacidade torrencial, à responsabilidade interior e à cambiante tensão da alma subjetiva”¹³⁰ como forma.

Desse modo, a vida – seguindo aqui a alma, tomada por esta – possui uma característica peculiar: ao estender-se para além de si cada vez que é, ao tornar-se a forma posterior de seu desenvolvimento, cada forma da vida já está deste modo prefigurada em sua existência anterior. Ou seja, enquanto o meramente subsistente apenas é, sendo o *presente* seu momento indiferenciado, a extensão temporal da vida entre passado e futuro garante que seu ser nunca está totalmente contido em um subsistir metafísico como *presença*¹³¹. Ao dizermos que a vida é, portanto, indicamos que sua essência está nessa distensão temporal e – sob a óptica do presente – a vida contém seu futuro, sendo esta sua determinação fundamental e sua distinção com o que é meramente subsistente. Mas, a vida só poderia ter essa característica essencialmente temporal por ser efetivamente, em primeiro lugar, uma função metafísica da alma.

Também, ainda com isto fica obscuro, entre vida e alma, o que significa a função “metafísica e epistemológica”¹³² de “visão” para Simmel, apresentando-se o próprio memorial de G. Luckács problemático quando de sua morte para conduzir a questão ao fim. Não nos contentemos com um relance exterior à questão, se desejamos

¹³⁰ *BgTrk*, 80.

¹³¹ É por isso que colocamos a metafísica da vida de Simmel na iminência da possibilidade da superação da metafísica como a questão do Ser. Cf. Capítulo VI – *Dentro sem fora: A negatividade do Ser-entre*.

¹³² Não no sentido da epistemologia hodierna, mas, simplesmente, como modo-de-acesso metafísico.

encontrar sua essência. Devemos então repetir a pergunta: *no que constitui esta visão?* O ponto de partida para esta questão é o ensaio de Simmel de 1902 sobre um item suficientemente cotidiano: “*A moldura. Um ensaio estético.*”

Para Simmel, cada coisa está posta mediante relações recíprocas com a totalidade¹³³; isto obviamente dá o caráter de metafísico em todo encontrar-se das coisas e permite a remissão de cada singular ao Absoluto, que está ligado a estes como por uma ponte, mediante uma imagem própria. Este último ponto se deduz do fato, exposto adiante, de que o *ver* metafísico sempre busca uma imagem, uma moldura para sua totalidade. Cada coisa, para Simmel, é determinada ontologicamente mediante sua relação com o todo. Se algo é em sua constituição em identidade com a totalidade metafísica do ente, é uma totalidade assim como esta. Isto significa que “uma existência é auto-suficiente, fechada em si mesma, somente dirigida pela lei da sua própria essência, ou se encontra numa conexão de um todo, do qual recebe, exclusivamente, a sua força e o seu sentido”¹³⁴. Estes caracteres indicam uma coisa que orienta seu sentido para si e o retém por si, segundo seu próprio essencial-se. Simmel oferece alguns exemplos interessantes deste modo de essenciação: a “alma” contra o “material”, o “homem livre do mero ser social”, a “personalidade ética” do “instinto sensual”; e, finalmente, a “obra de arte” contra o “ser natural”.

Encontramos então, uma nova *visão*, ou modo-de-acesso a *alma*: sua posição-fundamental em relação ao que cada coisa se põe e se determina de acordo com o fato fundamental de Simmel de construção do todo mediante ligações recíprocas. A alma aparece como exemplo fundamental do que, na relação com o todo, somente é dirigida pela lei de sua própria essência. O que, segundo o que buscamos, é transposto para a vida, sendo ela função temporal, essencial e metafísica da alma.

É bastante elucidativo emparelharmos o que possui caráter de todo: a existência autônoma e *temporal-expansiva*¹³⁵ da alma desliza seu sentido para a *liberdade* humana, e esta para a personalidade ética no

¹³³ Heidegger transporá a questão da totalidade enquanto totalidade do ente em sua caracterização ontológica da metafísica. Cf. Capítulo VI.

¹³⁴ SIMMEL, G. *A moldura, um ensaio estético [Der Bildrahmen – Ein ästhetischer Versuch]*. In: **Simmel e a modernidade**. Ed. Jessé Souza e Berthold Oelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, p. 121.

¹³⁵ Isto é, vital.

sentido de um *ethos originário* – o habitar¹³⁶ – para, finalmente, a obra de arte. Sugere-se, assim, uma cadeia em que o sentido vital da alma se ultrapassa para e se conserva no caráter próprio da obra de arte¹³⁷.

Semanticamente, a parte “é compreensível só na base daquilo que precede”¹³⁸, o que deve corresponder diretamente às etapas do mero ser social e do instinto sensual. Finalmente, o material parece ter “significado só como elemento do processo natural por inteiro”¹³⁹.

Temos em mãos o sentido da formação da obra de arte, de seu essencializar-se. Para Simmel, ele aparentemente se coordena estabelecendo, como todo, um círculo fechado em torno de seu sentido, um *Dentro*. Resta saber, então, como este *dentro* semântico, este reconduzir-se a si mesmo a cada vez ao seu ponto de origem, que é a Vida ela mesma, relaciona-se frente ao exterior, como possibilidade de uma *imagem-figura*.

Vejam agora segundo a interpretação místico-metafísica de Vandenberghe, baseada primariamente nos escritos de Simmel sobre a religião: “como âmbito da mediação (e meditação) entre o fluxo vital e a eternidade das formas, a alma conecta o humano ao divino, o profano ao sagrado, o temporal ao eterno.”¹⁴⁰ Reconhece, ainda, o fato metafísico básico da vida, a ser tematizado, seguindo Simmel, no nosso próximo capítulo: “Metafisicamente falando, a essência da vida é fluir.”¹⁴¹ Concluindo sua interpretação mística:

[...] a alma e Deus estão profundamente interconectados. Agora, para concluir nossa apresentação das especulações metafísicas de Simmel, temos de nos voltar para a vida. Vida e Deus são o mesmo, mas, enquanto a primeira tematiza a força anônima original como um processo do qual tudo flui (*terminus a quo*), Deus se refere à meta para qual tudo converge (*terminus ad quem*). Entre a vida e Deus está a

¹³⁶ Cf. *BWD (Construir, Habitar, Pensar)*.

¹³⁷ Isto levanta dificuldades particulares com o conceito de espírito objetivado no seio da teoria da cultura de Simmel que não podemos investigar.

¹³⁸ *Bldrm*, p. 121.

¹³⁹ *Ibid*, loc. cit..

¹⁴⁰ VANDENBERGHE, 2010, xxxi.

¹⁴¹ VANDENBERGHE, 2010, xxxi.

alma, um espaço transicional que interliga os extremos.¹⁴²

Tal semântica mística pode parecer imediatamente dissonante, mas seus elementos já estão dispostos de tal forma que a atenção detida recolhe como o já apresentado até aqui. Podemos discutir o sentido metafísico das afirmações, mas o essencial aqui é notar a *originária polissemia*¹⁴³ seja de Simmel, seja de Heidegger, que faz prender-se dogmaticamente a uma “definição”¹⁴⁴ ou significações de sua obra se perca fatalmente a transcendência do todo. Observemos então que, entre *Imanência* (vida – *terminus a quo*) e *Transcendência* (Deus – *terminus ad quem*), que não são a *mesma coisa* – mas o *mesmo* ontologicamente¹⁴⁵ –, há o *Entre* (Alma¹⁴⁶ – “espaço transicional que interliga os extremos”). Este *entre* é o sempre buscado, reinterpretado e percorrido aqui como o fio condutor de nosso problema-fundamental: a remissão da questão do Ser ao problema da Modernidade. Por fim, quanto a este esquema metafísico (que Vandenberghe já situa nos ensaios sobre a religião até 1912), na *Visão da vida*, Simmel irá radicalizá-lo: Imanência e Transcendência são ainda mais aproximadas: é a Transcendência da Imanência, ou, a Transcendência suspensiva-liminar da vida. O *além* (Deus – *terminus ad quem*) é reincorporado na Imanência (Transcendência) da Vida.

2.2.2. A vida como o *ser-na-metrópolis*

Agora, tratemos de apresentar a noção de “vida” em Simmel segundo outra perspectiva – segundo o problema moderno do *ser-na-metrópolis* como discutido anteriormente –, mas também reinterpretar o núcleo metafísico da interpretação mística de Vandenberghe recém-

¹⁴² Ibid, loc. cit..

¹⁴³ Que não deixa de ser a polissemia do *Lógos*.

¹⁴⁴ Impossível, como já discutido no caso da questão do Ser.

¹⁴⁵ “Mesma coisa”: identidade efetiva do objeto. O “mesmo”: mesma procedência ontológica.

¹⁴⁶ “Estabelecendo uma correlação mística entre o relativo e o absoluto, o fugidio e o eterno [...] a alma não é uma substância, mas a função finalista que inter-relaciona e integra todos os conteúdos numa forma.” VANDENBERGHE, 2010. Parece que, no fim, tanto vida quanto alma seriam funções umas das outras.

comentada, para mostrar a dupla convergência e divergência entre as interpretações: são o *mesmo*, mas não a *mesma coisa*.

[Por vida, Simmel] não mais significa a mera experiência na cidade ou a experiência de um espaço, ao qual os sujeitos humanos sentem que eles pertencem, mas uma ocorrência na qual os habitantes da cidade e seu mundo reificado estão sempre já incorporados. Isto que pode ser caracterizado como ‘vida urbana’ é um processo que permanece independente da disposição humana, ainda que as relações com as coisas só possam ser realizadas por meio da atividade humana. O conceito de vida abre para o sujeito humano da experiência urbana uma perspectiva sobre a ‘totalidade’ dos eventos metropolitanos.¹⁴⁷

A primeira coisa de notável nesta citação é como ela delinea com precisão e completa o que discutimos e caracterizamos como “*ser-na-metrópolis*”: a disposição ontológica do humano incorporado em um mundo moderno reificado de relações independentes de si, e que ainda são necessariamente dependentes de sua atividade. Seria então a vida, vista pelo prisma semântico do ser-da-metrópolis, e é a própria experiência urbana que abre o sentido dessa sua “totalidade”, só podendo partilhar desta “vida”, e de seu sentido mais-próprio de mundo, participando do acontecer urbano-moderno. Em seguida, como confrontar com o núcleo metafísico da interpretação mística da vida de Vandenberghe?

Observemos a Imanência e pensemos a “vida” no sentido místico com a definição recém-apresentada. Qual é o *terminus a quo*, o processo a que tudo flui e que permanece reificadamente independente da disposição humana na metrópole? Já não teríamos respondido como a disposição ontológica ou o modo-de-ser próprio do ser-na-metrópolis? Em outras palavras, não seria seguir a *Filosofia do Dinheiro*¹⁴⁸ de Simmel e buscar a Imanência no *estilo de vida*, na *estética da vida moderna*?

¹⁴⁷ KÖHN, 1989, p. 133 apud FRISBY, 1992, p. 184.

¹⁴⁸ Cf. A discussão sobre *estilos de vida* no cap. 6 da *Filosofia do Dinheiro*, de Simmel (SIMMEL, 2004, passim).

Mas qual seria a Transcendência da vida moderna? Qual é a meta para a qual tudo converge (*terminus ad quem*) *irrefletidamente*? O que se torna o Absoluto relacional como novo *Deus* da modernidade? Seguindo novamente a *Filosofia do Dinheiro*, é o *Dinheiro* ele mesmo, enquanto um “meio para todos os fins” e *forma social do valor*. Porém, isto seria ainda restringir o sentido do dinheiro ao âmbito social, ele é ainda – reconectado ao âmbito ontológico – *símbolo* da transitoriedade em geral da vida moderna.

Seria o *Entre* (o que ficaria no limiar do estilo de vida e o Dinheiro) – a alma – a sociedade? Ou o indivíduo?¹⁴⁹ De fato, vimos que a Alma, enquanto o *Entre*, possui a função finalista de inter-conectar as totalidades entre os sentidos metafísicos da dis-posição estética da vida e da im-posição do Dinheiro como valor. Transpondo a função dupla entre vida e alma (“vida da alma”), a “vida da sociedade” *imanentemente* flui a partir de cada sentido ou fragmento in-dividual ou singular e, como *mediação suspensiva* do todo, constitui uma totalidade. Segundo Simmel:

[...] a vida da sociedade transcorre (quando vista não psicológica, mas sim fenomenologicamente, ou seja, puramente da perspectiva de seus conteúdos sociais como tais) *como se* cada elemento fosse de antemão determinado para ocupar seu devido lugar nessa totalidade; ela transcorre, de par com toda sua desarmonia em relação às demandas ideais, *como se* todos os seus membros mantivessem uma relação unitária uns com os outros, que haveria de referir cada um de seus membros – e isso justamente por ser ele esse membro em particular e não algum outro – a todos os demais, e todos os demais a cada um deles.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Sociedade ou indivíduo? Antigo debate e dualismo sociológico que parece já *dissolvido* por Simmel, mas sempre ressurgir teoricamente como *trauma* do moderno, isto enquanto não é mobilizada suficiente destruição ontológica de sua metafísica.

¹⁵⁰ SIMMEL, G. EXCURSO SOBRE O PROBLEMA: COMO É POSSÍVEL A SOCIEDADE?. *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 653-672, Dec. 2013, p. 667. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/sant/v3n6/2238-3875-sant-03-06-0653.pdf>>. Acessado em 06 Mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752013v3n614> (*Exkurs über das Problem: Wie ist*

Novamente, a vida da sociedade como o *Entre* do acontecer urbano-moderno, sua *alma*, não pode ser interpretada como uma *síntese* ou *superação* [*Aufheben*] das individualidades ou dos fragmentos que compõem o social, ou entre todo/parte. Pelo sentido metafísico básico da vida (fluir) é um interminável processo de remissão reflexiva [*pro-jeção: Entheben*] e (re)construção de totalidades¹⁵¹.

Em segundo lugar, parece que para Simmel a vida da sociedade só claramente alcança sua estrutura como possível-totalidade segundo um ponto de vista muito específico: o *fenomenológico*. Pois o *Entre* (alma – vida da sociedade), também em Simmel, só alcança sua plenitude segundo o olhar fenomenológico, que se distancia tanto do caminho da Imanência quanto da Transcendência. Pensar o *choque* do *Entre-fenomenológico* com a radicalização simmeliana dos últimos em *Visão da Vida* como Transcendência da Imanência (vida) mantém-se a nossa meta. Para isso, devemos por ora *abandonar* o caminho do *ser-na-metrópolis* e terminar com uma explicação do método dialético próprio de Simmel.

2.3. O método dialético de Simmel: a dialética suspensa entre a ligação e a separação recíprocas

O “método simmeliano”, em sentido largo¹⁵², passa fundamentalmente por um *modus* específico da dialética, uma região formal em que a síntese é deslocada ou suspensa, sem nunca poder repousar em uma essência imanente ou transcendente. Logo, em vez de encontrarmos um processo de *superação* [*Aufheben*] encontramos um processo infinito de *mediação suspensiva (projeção)* [*Entheben*]. Por consequência, o Absoluto – enquanto constituição de totalidade – nunca é *fim*, mas sempre *processo*. Um exemplo bastante elucidativo é encontrado no tratamento de Simmel da questão da Moda:

Gesellschaft möglich? - 1908)

¹⁵¹ O fio condutor da *Entheben* simmeliana será tratado a seguir em relação ao seu método dialético próprio, a “dialética sem síntese”, e no seu núcleo com a transcendência da imanência no próximo capítulo.

¹⁵² Pois o método simmeliano não é aplicado sistematicamente a uma “doutrina” partindo de axiomas, mas mantém-se como uma “atitude espiritual” ou um “procedimento de vida” do filósofo.

Uma experiência comum é aquela da sensação de uma pluralidade de forças, cada qual tensionando-se para alcançar além de sua aparência real, quebrando sua infinitude até a outra força. Mesmo na atividade mais exaustiva e frutífera nós sentimos que algo não atingiu total expressão. Isso ocorre pelos elementos colidindo, seu dualismo desse modo revelando a unidade da totalidade da vida.¹⁵³

A dialética simmeliana, deste modo, claramente remete a e opera segundo a vida. Mas, o sentido constitutivo dessa, ainda não fica esclarecido. Trata-se, então, do *relacionismo* simmeliano, já mencionado. Sendo seu processo dialético de infinita colisão de elementos em torno da totalidade da vida e contradições incessantes, como poderia Simmel, quer como filósofo, quer como sociólogo, pensar a verdade de qualquer ente ou de qualquer proposição, sendo seu *todo* sempre processo? Mesmo segundo um pragmatismo vital, como a vida poderia produzir verdades reconhecíveis? O relacionismo, como resposta a este problema e constituição de sua dialética suspensiva – de fato, esta última só se constrói a partir desse – apresenta-se como expressão da atitude fundamental de *relações recíprocas* (*Wechselwirkung*), ou, segundo nosso traçado de origem, verdadeiramente *ligação e separação recíprocas*. Segundo Jary e Schermer,

A concepção abrangente de *Wechselwirkung* central ao pensamento dialético de Simmel é uma ênfase Spinozana em ‘interrelações’ e em ‘processo’, ao invés de ‘coisas’ discretas. Seu ‘relativismo’ muito mal-entendido é melhor visto como um aspecto de ‘relacionismo’, uma concepção dialética da ‘verdade’ em termos nem absolutos nem relativos.¹⁵⁴

¹⁵³ SIMMEL, 1983, p. 26 apud JARY, D; SCHERMER, H. **Form and Dialectic in Georg Simmel's Sociology: A new Interpretation**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013, p. 84. (*Philosophie der Mode – Philosophische Kultur – 1911.*)

¹⁵⁴ JARY; SCHERMER, 2013, p. 3.

Assim, a ‘verdade’ em Simmel não deve se tentar buscar nem mesmo em seu Absoluto ou em seu oposto como conjunto de instâncias relativas. Só é algo ‘verdadeiro’ em uma relação, e enquanto relação, esta composta pelo recíproco aproximar-se e distanciar-se de ao menos dois polos. Analisaremos a seguir um funcionamento básico deste modo, que parece ter como centro o *ser de ligação* – o homem¹⁵⁵. Finalmente, ambos parecem depender do problema ontológico da limitação e do ser-entre-limites, ou seja, da liminaridade.

2.3.1. *Ligação e separação recíprocas*

*Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.*¹⁵⁶

Em *Ponte e Porta*, de Simmel, temos, de início, duas situações. Por um lado, na natureza exterior tudo é indiferente quanto à ligação ou quanto à separação – tudo sendo sempre exterior entre si. O que diz esta exterioridade? Ela diz *indefinição e indiferença*. Uma primeira indicação disso, formal, é dada por Simmel no sentido em que cada coisa, enquanto mero objeto, ocupa sua própria localidade¹⁵⁷. Por outro lado, a posição do homem no mundo – a condição formal de sua existência – é encontrar-se sempre entre fronteiras¹⁵⁸. Não é o caso, porém, a partir daqui coincidirmos natureza exterior e mundo, pois ele é mundo *do* homem e o mundo presente não se faz de imediato abstraído em suas relações. A ambiguidade da imagem da natureza exterior – contra ela –

¹⁵⁵ Seria então o centro de toda a dialética simmeliana o homem (*ser de ligação*) e sua situação hodierna?

¹⁵⁶ CARNEIRO, M. de S. Para os "Indícios de oiro": poemas de Mario de Sá-Carneiro. **Orpheu**. Lisboa. A. 1, no. 1 (jan.-mar. 1915), p. 14. Disponível em <http://purl.pt/27944>. Acesso em 10/01/2018. (“7”. Poema de Mário de Sá-Carneiro. *Indícios de Oiro*: Lisboa, fevereiro de 1914.)

¹⁵⁷ “A imagem das coisas exteriores tem para nós a ambiguidade, que na natureza exterior se pode tomar tudo como ligado, mas assim como tudo como separado. [...] E por este igual apelo a conceitos em si mesmos exclusivos mutuamente parece o ser-aí [*Dasein*] natural resistindo de todo o modo à aplicação desses.” *BuT*, 1, tradução nossa.

¹⁵⁸ SIMMEL, 2010, p. 1.

mostra-se que o homem tem em si a característica de unir e de separar¹⁵⁹. E ainda, a propriedade dessa relacionalidade se dá no fato de que as coisas não só existem apenas ao serem postas em relação (*ligação-separação*) – contra um relacionismo em que poderíamos ter dois objetos independentes que então se relacionam – mas cada objeto depende de seu estar-em-relação com o outro – e mesmo cada *relação* ela mesma depende cada vez do seu dado oposto (o ligar depende do separar e vice-versa), no sentido de que a relacionalidade em geral, como condição transcendente, eleva-se a partir do jogo mútuo entre a relacionalidade como ligação e a relacionalidade como separação.

Simmel diz que duas coisas separadas para nós – em nossa consciência – já constituem uma relação, uma comunidade contra a existência intermediária destacada e indefinida que na relação se eleva *entre* elas¹⁶⁰. Isto porque a própria separação a partir de uma indiferença já ela mesma associa os dois fenômenos tomados como separados, ou implica na totalidade do caráter transcendente de relacionalidade como *ligação-separação*. De outro lado, em meio à relação de separação, temos a indiferença que sustenta seu *entre*, o caráter de intermediariedade oposto que as sustenta. Temos assim a segunda indicação da questão da indiferença, relacional, como um fundamento velado da relação. Se ao pormos duas coisas em relação, elas estão sempre ou juntas ou separadas, a cada relacionalidade se vela contrariamente uma *não-relação*, uma *indiferença*. Assim, se é possível algo como uma “totalidade”, ela o é como a transcendência entre ligação-separação. A não-verdade se põe, então, no campo da não-relação.

Correlativamente, sendo conosco e em relação a nós, duas coisas ligadas já são de algum modo separadas como pressuposto analítico e ontológico da ligação. Simmel argumenta que apenas sentimos a necessidade de ligar se, de algum modo, compreendemos o que está diante como separado, pelo fato de que não há sentido em ligar o que não fora separado – então separar é o Nada originário da ligação,

¹⁵⁹ “Apenas o homem, ao contrário da natureza, é dado a ligar e a dissociar, e de fato no modo próprio, em que um sempre tem como requisito o outro.” *BuT*, 1, tradução nossa.

¹⁶⁰ “Extraíndo dois objetos naturais do seu lugar para dizer que estão ‘separados’, nós já os referimos um ao outro na consciência, nós os destacamos juntos do que se intercalava entre eles.” *BuT*, 10.

mas não a indiferença de si-mesmo – a ligação somente adquire sentido a partir de sua *diferença* e a repetição dela por ela mesma é vazia. No conjunto efetivo em todos os sentidos, para além de uma distinção analítica, separação e ligação se complementam: se sentimos um como o dado, o outro se torna a tarefa à mão, a meta, o dever – de modo que um é função do outro. Assim, Simmel diz: “Em um sentido imediato como em um simbólico, corporal e espiritual, nós, em cada instante, somos tais que a ligação separa ou que a separação – liga.”¹⁶¹

Os limites se constituem pelo modo diádico de ligação e separação. Sendo o homem o ser de ligação, todos os conteúdos de sua existência se colocam sempre entre um limite e outro. E mais, o próprio homem – originando limites, colocado sempre entre limites – é uma *fronteira*. Se o homem é o ser de ligação, ele deve antes separar, mas não apenas o dado, porém a si mesmo frente ao dado. Quando o homem se liga e se separa de todos os conteúdos, *co-nexo*, faz-se ele mesmo *fronteira*.¹⁶²

Logo, o limite é para ele o que confere o espaço e inicia sua essência, do mesmo modo, na transcendência, os limites não simplesmente delimitam, mas dão ocasião à inauguração de seu espaço próprio, de seu si-mesmo, de sua habitação, como fronteiras. É por se verem limitados que os homens como *ser-entre [Dasein]* podem habitar, e o fazem indo-além, dando início à sua essência, construindo, habitando.

O limite, no entanto, difere-se da fronteira de um modo fundamental. O limite tem a delimitação como seu caráter essencial e fundamento, mas a fronteira aqui adquire um novo significado. Enquanto o limite tem sua essência na delimitação, a fronteira adiciona uma significação dinâmica. O fato de que as fronteiras são cruzadas não é exterior ou acidental a elas como romper um limite, mas parte

¹⁶¹ *BuT*, 1, trad. nossa.

¹⁶² Conversivamente, Em *Construir, Habitar, Pensar* diz Heidegger do limite sobre as coisas: “Coisas, que desse modo são lugares, são coisas que propiciam a cada vez espaços. Uma antiga acepção pode nos dizer o que designa essa palavra “espaço”. Espaço (*Raum, Rum*) diz o lugar arrumado, liberado, num limite, em grego *πέρας*. O limite não é onde uma coisa termina mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa *dá início à sua essência*. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é *ὄρισμός [hórismos]*, limite. Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite.” *BWD*, 134.

imane de seu *ser-fronteira*. Não se trata de um ir de dentro para fora da fronteira. (*existentia*) Poderíamos argumentar figurativamente que as fronteiras são a contrapartida verbal ao limite, que é substantivo. Com isso percebemos que as fronteiras não são só a condição formal de nossa existência como é imanente a esta condição a transição entre estas fronteiras¹⁶³.

A transição, porém, coloca o homem entre outros limites, e logo entre outras fronteiras. A mais imediata indicação da transcendência é a seguinte: o homem é o ser que, sendo, transcende-se. A vida deve, em sua essência, *estar-entre-limites* – e, indo além de seus limites a cada vez, engendrar um novo limite. É esse ritmo *dissonante*, esse *ser-fronteira* (*ser-entre*), que se constitui na realidade fundamental e unidade interior da vida. É nesse sentido que tanto a vida vivida quanto a ela mesma em sua imediaticidade aderem à transcendência, ao *cada-vez-ir-além*. Algo *vital* é algo que tem em si a capacidade de estabelecer os seus limites como fronteiras e transcendê-los a cada vez.

Devemos assim, buscar na raiz da “metafísica” simmeliana da vida não uma necessidade epistemológica (ou mera problemática simbólica), mas um problema ontológico: o *estar-entre-limites* do *ser-entre* da vida, ou, da *vida* do ser-entre. Para ilustrar isto, retornemos a três exemplos mais concretos, o *caminho*, a *porta*, e a *ponte*. Uma distância, física ou não, pode ser percorrida acidentalmente muitas vezes sem permanecer uma ligação. Podemos *errar* várias vezes o mesmo trajeto por uma floresta, mas esta errância nunca constituirá um *verdadeiro* caminho. O caminho encontra sua verdade em ligação, relacionalmente. Logo, o caminho nasce então quando os homens imprimem, pela vontade específica de ligar – que surge de seu ser próprio, uma forma *visível* (*imagem-figura/moldura*¹⁶⁴), que torna possível a repetição ilimitada e independente. Temos marcado assim na

¹⁶³ Em uma pequena nota em relação ao nosso uso de “limites” e “fronteiras”, a distinção é feita a partir da interpretação do uso inicial de “*Grenze*” em *Visão da vida* como fronteira, porém em *Ponte e Porta*, Simmel só menciona “*Grenze*” ao fim e se utiliza de compostos como *Begrenzung*, que interpretamos, pela incidência do radical “*Be-*” como limites. É também de se notar que a forma original diz fronteira, e a derivação diz limite, enquanto o limite pode nos parecer mais imediato. De todo modo, Simmel se utiliza de variada sinonímia.

¹⁶⁴ Cf. *Bldrm* – o ensaio *A moldura – um ensaio estético*.

floresta a trilha, o caminho¹⁶⁵. Os animais se distinguem de nós pois eles não constroem caminhos, não relacionam começo e fim em uma forma do pensamento – ou, então: *reflexiva e permanente* – que canaliza o movimento em questão.

O cotidiano caminhar e criar um caminho indicam algo além desse cotidiano. São eles antes reflexos de um modo muito específico do homem em seu ser. *É caminhando que se fazem os caminhos*. É no homem que nosso ser nos dispõe a caminhar – *a vontade de ligar* – pode tratar-se de caminhos de barro ou de pensamento. A vontade de ligar¹⁶⁶ se apresenta então como um impulso essencial de formação de nexos e limites a partir da ligação.

O terceiro exemplo daquela *indiferença* mencionada vem com a ponte e com as margens do rio. A ponte-ligação eleva o ser do caminho. Não é mais a mera passividade de uma distância, mas a resistência e dificuldades ativas do meio contra a vontade relacional humana. Vencer o obstáculo se torna a afirmação também simbólica e estética, de um modo particular, da *vontade de ligar* humana. Embora a ponte seja símbolo, utensílio e arte, estes são apenas modos em que sua – e nossa – realidade fundamental se expressam, e nunca esta totalidade em-si. O que é vencido ontologicamente é a ambiguidade e indiferença da natureza de poder se mostrar totalmente ligada ou dissociada ao mesmo tempo. Isso se pode dizer por detrás de todo ensaio de Simmel. A *vontade*, na transcendência, agora intima a natureza, canaliza sentido de modo que agora a margem direita e esquerda estão separadas¹⁶⁷. Logo, tanto o sentido ou a possibilidade específicos da ligação e da separação são atributos catalisados pela possibilidade relacional da ponte, que para

¹⁶⁵ “[...] quando eles primeiro imprimiram na superfície da terra um caminho visível, o lugar esteve objetivamente ligado, a vontade-de-ligação foi tornada assim uma formação das coisas, visto que esta vontade a cada recorrência a proporcionou, sem ser dependente da sua frequência ou raridade para ser. A construção-de-caminhos é por assim dizer um feito humano específico [...]” *BuT*, 2, trad. nossa.

¹⁶⁶ *Vontade de ligar* e *Vontade-de-ligação* aparecem no original de *Ponte e Porta* como *Verbindungswille*. Sobre a interpretação da *Vontade* em relação à *transcendência*, cf. Item 2.4.2. (Simmel).

¹⁶⁷ “Apenas para nós as margens do rio não são meramente exteriores, mas ‘separadas’; se nós não as ligamos pela primeira vez em nossos pensamentos com propósito, nossos desejos, nossa fantasia, temos tal que o conceito de separação não tem significação alguma.” *BuT*, 2, tradução nossa.

além dela se mostra a indiferença não-relacional que permanece velada em cada ligação¹⁶⁸.

Mas, se estão separadas as margens e há uma ponte, a vontade de ligar humana que originou a separação, origina também uma ligação: *as margens surgem como margens*. É pela ponte que se canaliza a separação e possibilita o separado, e não mais o indiferente, ser ligado. Agora temos, em específico, uma separação, e então uma ligação.

Isso implica que, se existe agora uma margem direita e uma margem esquerda, a sua existência depende da ponte, não como espaços indistintos, mas agora como lugares que se abrem, fazem-se sentido para o homem, onde ele pode construir sua habitação e habitar, viver, comer e dormir. A ponte doa a existência das margens do rio; nomeamos a ponte a partir das margens, ou as margens a partir da ponte? Argumentamos, com Simmel, pela primazia da ponte, como expressão de nossa relacionalidade.¹⁶⁹

Ao construir sua habitação na margem do rio, o homem continua este processo transformando a continuidade infinita do espaço em torno da unidade de um único sentido, *casa*. Simmel diz,

O primeiro homem que construiu uma cabana, revelou, como o primeiro que traçou um caminho, a capacidade humana específica diante da natureza, promovendo cortes na continuidade infinita do espaço e conferindo-lhe uma unidade particular conforme a um só e único sentido.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Heidegger também faz menção explícita a este fato da relacionalidade em seu tratamento da ponte e da construção: “A ponte pende ‘com leveza e força’ sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. *É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens*. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente a outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme.” *BWD*, 131, grifo nosso.

¹⁶⁹ De modo congruente, em sua exploração da questão da ponte-ligação em *BWD*, Heidegger anuncia que o lugar se dá através da relacionalidade catalisada pela ponte-ligação: “Sem dúvida, antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, *através da ponte*. A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar.” *BWD*, 133.

¹⁷⁰ *BuT*, 12.

Na porta da habitação está contida, no mesmo ato, separação e re-aproximação. A porta, assim como a ponte, estabelece uma fronteira a partir dos limites. Na porta há um ir-e-vir, uma conjugação expressiva de exterior a interior, signo da *liberdade*. A porta representa a ligação dinâmica entre o lugar e o ilimitado, que para ser lugar deve abdicar deste ilimitado. O fechar da porta, justamente por seu signo da liberdade em sua possibilidade de abertura e conjugação com o exterior é maior expressão da *privação* do que a mera e estática parede. Simmel diz: “Para o homem é essencial, ao mais profundo dar-se limites, mas livremente, quer dizer de maneira que possa vir a suprimir tais limites e se colocar fora deles.”¹⁷¹ Assim, pelo exposto pela porta, a experiência da liberdade no homem faz-se essencial conjuntamente aos limites, a liberdade é nos limites de modo que se possa distender e colocar-se para além deles. Ao contrário da ponte, a porta conjuga a diferença nela mesma – se é indiferente à ponte se a cruza em qualquer direção, na porta a direção adquire o sentido com a intenção da entrada ou saída.

A porta, assim como a ponte, ilustram a problemática ontológica: *ser-entre-limites*. De um lado a ponte doa a existência de dois finitos, a linha estendida entre dois pontos prescreve razão, segurança, sentido – que na modernidade mostraram operar contraditoriamente de maneiras muito irracionais, inseguras e sem-sentido – de outro lado a porta abre a possibilidade, o *poder-ser* que joga entre um sentido único porém limitado e finito com a aproximação do limite ao ilimitado e múltiplo e *livre*¹⁷². E é pelo caminho, pela vontade e espontaneidade de *ligar*, que ambos se condicionam. É este ligar a base do relativismo simmeliano que outrora mencionamos.

Estes três fenômenos, aparentemente cotidianos – caminho, ponte, e porta –, serviram-nos para chegar à proposição que antes tínhamos tomado como dado: “o homem é o ser de ligação, que deve antes separar”. Cada um destes três indica um modo com que o ser do homem, em sua vontade de ligação, apodera-se do *Nada originário*, a separação, que já é distinto da indiferença e ambiguidade exteriores do

¹⁷¹ *BuT*, 12.

¹⁷² “Enquanto a ponte, linha estendida entre dois pontos, prescreve uma segurança, uma direção absolutas, a porta é feita de modo que por ela a vida se expande além dos limites do ser-para-si isolado, até na ilimitação de todas as orientações.” *BuT*, 12.

mero natural imediato. A possibilidade da liberdade reside na necessidade da separação, de que *sendo-entre-limites*, separá-los os limites e então uni-los, em um mesmo ato, dando origem às fronteiras que somos e vamos adiante em, habitando e dando início à nossa essência a cada vez.

É então o fundamento o nosso ser de ligação [*verbindende Wesen*] aplicado à elevação transcendente da relacionalidade em que o ligar sempre negocia um separar, como um *entre*, e assim o separar é o Nada originário; mas apenas porque o fundamento é a ligação, e, a relacionalidade, em sentido transcendente¹⁷³, conjuga ambos em uma mesma *necessidade suspensa*. Na busca de sentido, a separação – por sua primazia – coloniza o indiferente e o ambíguo, na possibilidade surgente de sentido com a transcendência relacional que torna a ligação a meta do que *é*. O fenômeno da porta responde ao nosso estado limitado, que contém em si o a possibilidade a cada vez de superá-lo, e ganhar a liberdade, diz Simmel. Mas não estaria a liberdade justamente nesse condicionamento de possibilidades, de jogo *para* uma liberdade?

¹⁷³ Transcende a ligação como mera ligação e a separação como mera separação em um conceito de relação que é sempre ambos, e em que um doa a possibilidade do outro.

CAPÍTULO III – EXPOSIÇÃO DE “*Vida como transcendência*”

Visão da vida, como muitos textos simmelianos, tem uma história peculiar. Consiste em um primeiro capítulo inédito, redigido em 1918, acrescido de três ensaios anteriores que foram reescritos no mesmo ano. Simmel intenciona que o primeiro ensaio – *Vida como Transcendência* –, sua inovação, seja entendido como chave interpretativa para os ensaios seguintes reeditados, e como argumentamos, para toda sua obra. Tentemos uma precisa interpretação a seguir, mas tendo como possibilitação e abertura a nossa exposição prévia, como chave hermenêutica. A ideia central do trecho, da vida como uma figura da transcendência e das ramificações desse fato para a significação da própria vida vão sendo construídas a partir de uma série de reflexões de mesmo uma década antes como *Ponte e Porta*, de 1909.

3.1. O entre: *Ser-fronteira*

A partir da discussão inicial em *Ponte e Porta*, voltemo-nos ao primeiro capítulo de *Visão da Vida, Vida como Transcendência*. Aquela discussão antecipa este primeiro capítulo ao preparar e pôr em movimento a discussão sobre os limites e fronteiras. Como já mencionado, a situação que Simmel nos coloca como estrutura formal de nossa existência é que “a posição do homem no mundo é definida pelo fato de que em cada dimensão de seu ser e comportamento ele se encontra entre duas fronteiras.”¹⁷⁴ Novamente, a estrutura formal da existência [*Dasein*] do homem nos é colocada como um *Ser-entre*, em fronteiras que indicam a prerrogativa verbal desse existir a partir do que Simmel chamou desses “diferentes conteúdos nas diversas províncias, atividades e destinos da vida”¹⁷⁵.

Somos apresentados, então, à dialética suspensiva de que cada conteúdo, em cada província da vida, é tomado e sentido em uma região *entre* um indicativo de possibilidade de ser *positivo* e um *negativo*, cujo sentido se modaliza de acordo com e a partir de cada conteúdo vivido. Mesmo em um modo não-teórico e imediato, a possibilidade mais-negativa e a mais-positiva de cada conteúdo, enquanto fronteiras, é o meio para encontrarmos direção no espaço infinito de possibilidade de

¹⁷⁴ *La*, 1.

¹⁷⁵ *La*, 1.

cada mundo pertinente a cada conteúdo. Esse ponto é bastante reminescente da discussão da ponte e – em especial – da porta. Aquela doa a existência de dois finitos, sendo que nela mesma, em seu meio, a possibilidade se suspende pela indiferença quanto à remissão de sentido para um ou outro lado¹⁷⁶. A porta responde ao problema de outro modo, como que a partir de uma outra perspectiva. Conjugando limitado ao ilimitado, unidade à multiplicidade, ela é a possibilidade do *entre* ser ora liberdade, ora privação, devido à diferença in-suspensa quanto à remissão de sentido de uma direção para outra: *ou* entra, *ou* sai. Ainda mais importante, ela adianta o fato já discutido que Simmel apresenta aqui de sermos fronteiras nós mesmos, *co-nexos*. Em *Ponte e Porta*, Simmel diz: “A porta se torna então a *imagem* do ponto fronteiro onde o homem, em permanência, mantém-se ou pode se manter.”¹⁷⁷ A possibilidade mostrada cotidianamente pela porta que logo se deslocou para o interior do homem como possibilidade do *ser-fronteira*, ainda em *Ponte e Porta*, tal noção é retomada aqui.¹⁷⁸

Como *ser-fronteira* – *ser-entre* – cada conteúdo da vida, “sentimento, experiência, feito ou pensamento”, insere-se, por seu modo próprio, como “tonalidade, intensidade”, sendo um destes a sua posição específica em uma possibilidade de ordenamento relacional. A partir daí, Simmel diz ser cada conteúdo o centro que informa e delimita dois contínuos, um que se move ao polo mais-positivo, e outro ao mais-negativo¹⁷⁹. Segundo Simmel, em cada momento, este deslocamento de possibilidades entre duas margens identifica na vida os valores “complementares, se também geralmente em colisão” de *riqueza* e *determinação*.¹⁸⁰ A explicação disso nos parece partir da relacionalidade,

¹⁷⁶ “[...] à diferença da ponte que liga o finito ao finito; mas que por sua vez nos conduz, quando a atravessamos, a estas realidades sólidas e nos terá forçosamente concedido, antes que a habituação cotidiana nos retarde as reações, o bizarro sentimento de planar por um instante entre o céu e a terra.” *BuT*, 12.

¹⁷⁷ *BuT*, 12.

¹⁷⁸ “A fronteira, acima e abaixo, é nosso meio para encontrarmos direção no infinito espaço de nossos mundos. Junto com o fato de que nós *temos* limites sempre e em todo o lugar, também nós *somos* fronteiras.” *La*, 1.

¹⁷⁹ Quando mencionamos positivo ou negativo não tratamos necessariamente de *valoração*, mas a princípio ontologicamente, em relação às possibilidades de expressão do ser de cada conteúdo.

¹⁸⁰ *La*, 2.

na medida em que, tendo ela como princípio geral, partimos da construção relacional por ligação-separação de cada uma das fronteiras, e para além de cada um dos nexos centrados em cada conteúdo da vida, temos a ligação-separação entre estes que, na tendência à formação de uma totalidade, formam “uma espécie de sistema coordenado”¹⁸¹ pelo qual “o *locus* de cada parte e conteúdo da nossa vida é identificado”¹⁸², como se fosse ele mesmo o próprio *locus*.

Há, assim, a partir deste sistema coordenado o caráter de *determinação* pela instanciação de cada conteúdo em seu *locus*, mas também *riqueza* na medida em que sua instanciação depende do fato de estarem saltando um ao outro para sua relacionalidade como forma geral, como *espaços-entre*. A noção de complementariedade entre determinação e riqueza, pensada a partir da determinação, é para Simmel apenas o ponto de partida, na medida que seu exame revela ainda outro aspecto do problema: a transitividade. Afirma serem as fronteiras necessárias (supomos como um limite do *ser-expresso* de cada conteúdo), mas – em sua constituição *verbal* – a cada vez trespassadas; e sendo necessárias, o trespassar encontra sempre um novo “limite ontológico”, fronteira. A incondicionalidade da fronteira é, então, ambígua. De um lado, a incondicionalidade é na medida em que “sua existência é constitutiva de nossa dada posição no mundo”¹⁸³, de outro, *não-é*: “nenhuma fronteira é incondicional na medida em que cada uma pode em princípio ser alterada, alcançada, circunavegada”¹⁸⁴. Esta dualidade da incondicionalidade da fronteira é para Simmel a “explicação da unidade interna da ação vital”.

3.1.1.1. O *entre-jogo* de conhecimento e ignorância

Para ilustrar esta dualidade em relação à nossa vida, Simmel elege um caso específico: o problema de saber e não saber as consequências de cada ação. Há, para ele, uma analogia muito clarificativa com o jogo de xadrez. Tal jogo só é possível se temos algum conhecimento das consequências de cada ação. O nível mais básico e essencial disso é conhecer as regras do jogo. Mas se tem

¹⁸¹ Ibid, loc. cit.

¹⁸² Ibid, loc. cit.

¹⁸³ Ibid, loc. cit.

¹⁸⁴ Ibid, loc. cit.

também uma capacidade projetiva, de projetar possibilidades de jogadas e se mover antecipando-se ao outro jogador. O jogo é então um *entre*, que se joga jogando possibilidades entre dois adversários.

A questão é que também é condição de possibilidade do jogo, diz Simmel, que a intuição projetiva que o possibilita não seja absoluta. Isso quer dizer que o jogo de xadrez deixaria de ser possível se um, ou os dois, jogadores tivessem acesso a todas as possibilidades, ao conhecimento pleno da consequência de seus atos. Não haveria então manejo de possibilidades entre os jogadores, nem jogar, nem jogo.

Assim, Simmel menciona a definição platônica do filósofo como o que se põe entre o saber e o não-saber e que ela se mantém para o homem em geral, logo, tendo o viver enquanto jogo. De tal modo, tal na vida como no xadrez, o efetivo é o manejo de possibilidades como condição para o *jogo* e é igualmente fundamental a nossa não-intuição, como a constituição de um horizonte fronteiro pouco delineado que desfaz a delimitação conceitual das coisas em nossa visão em um não-mais-visto. Como *entre-jogo* de conhecimento e ignorância, é tão necessário para o caráter próprio da vida a mobilidade e deslocamento do horizonte entre intuição e não-intuição¹⁸⁵.

Embora não em um ponto definido, o projetar-se necessário torna o incerto mais certo, mas também “o que é mais certamente acreditado, mais questionável”¹⁸⁶. Parece paradoxal, mas se apenas o incerto se tornasse mais certo, no deslocamento do horizonte da não-intuição, o movimento projetivo tenderia para uma expansão em direção ao absoluto como *fim*. Não é o caso aqui. Assim como há um entre saber e não saber, há um *entre-jogo* do que é possivelmente mais certo, e do que é possivelmente mais incerto, a cada vez. Parece que, como situação-limite, poderíamos talvez assim saber de tudo, mas sem acreditar em nada. Simmel conclui: “A descolabilidade inerente e o deslocamento de nossas fronteiras significa que nós somos capazes de expressar nossa essência com um paradoxo: nós somos a fronteirados

¹⁸⁵ “Nós somos todos como o jogador de xadrez no que diz respeito a isto: se nós não soubéssemos com um grau razoável de probabilidade quais consequências resultariam de um certo movimento, o jogo seria impossível; mas também seria impossível se este conhecimento antecipado se estendesse indefinidamente.” *La*, 2.

¹⁸⁶ *Ibid*, loc. cit.

[*Grenze*]¹⁸⁷ em cada direção, e nós somos afronteirados em nenhuma direção.”¹⁸⁸

3.1.2. Saber o limite como limite

Agora, a fluidez projetiva das fronteiras se relaciona internamente com a ciência. Não só a ciência externamente constitui o horizonte para as fronteiras com a não-ciência, mas internamente, deve haver uma reflexividade que saiba as fronteiras *como* fronteiras em sua própria constituição projetiva. Simmel diz: “Pois apenas alguém que põe-se fora de sua fronteira em algum sentido sabe que se põe dentro dela; isto é, sabe-a *como* fronteira, absolutamente.”¹⁸⁹ Paradoxalmente, nesta constituição projetiva, há um constante entrelace para si entre o *ter-ido-além* com o *ter-estado-lá* que é fundado por aquele, e é apenas projetando-se como *ter-ido-além* que se pode efetivamente *ter-estado-lá*. Logo, a projeção para adiante é o fundamento do saber interno reflexivo constitutivo de qualquer pôr-se entre fronteiras. Nesse sentido, parece que saber a fronteira como fronteira já é *ter-ido-além* como projeto. Poder-se-ia argumentar que podemos *ter-estado-lá* sem *ter-ido-além*, mas só podemos conhecer o *ter-estado-lá* como tal na medida em que não o é mais, e mesmo a unidade de ambos já reside no projetivo *ter-ido-além*, já que – transcendendo – o *ter-ido-além* compreende tanto a si quanto ao seu oposto.

Simmel discute alguns exemplos para ilustrar a questão. Primeiro menciona Kaspar Hauser, um garoto de aproximadamente dezesseis anos encontrado em Nuremberg em 1828 que dizia ter se mantido a vida toda em confinamento solitário e que, à época, levantou uma onda de rumores e suposições sobre a sua história e verdadeira identidade¹⁹⁰. Quanto à Kaspar Hauser, Simmel argumenta que a cela como limite físico e sua condição de *ter-estado-lá* como prisioneiro só se mantiveram reflexivamente e a partir de seu *ter-ido-além* ao poder sair da prisão e vê-la de fora.

O segundo exemplo, teórico, parte da limitação e confinamento

¹⁸⁷ Cf. Nota de rodapé 59.

¹⁸⁸ *La*, 2.

¹⁸⁹ *La*, 2. *Grifo nosso*.

¹⁹⁰ Cf. KITCHEN, M. **Kaspar Hauser** – Europe's Child. [S.l.]: Palgrave Macmilian, 2001.

da nossa experiência direta, e “nossas representações imaginativas introspectivas”¹⁹¹, em um certo espaço de possibilidade delimitado dos fenômenos. Simmel argumenta que, por não podermos nos projetar em certos fenômenos além de certo grau de possibilidade de sua expressão, não os concebemos diretamente. Ou então, nosso interior só encontra um ponto exterior até dado limite. Assim, a velocidade da luz, ou o crescimento de uma estalactite são citados como fenômenos impossíveis de se conceber diretamente na efetividade, estando o seu tempo próprio além da possibilidade de projeção da temporalidade propriamente humana. Mas também a experiência sensível é condicionada pelas possibilidades do homem; assim – por exemplo –, cor e temperatura não são experienciáveis nem imagináveis além de um certo dado limite.

Contra a infinita possibilidade, ambiguidade, indeterminação e indiferença de um imediato ou mero natural, ou conseqüentemente, a “infinita plenitude da realidade e os infinitos modos de apreendê-la”¹⁹², a imaginação e experiência diretas impõem um lugar, um limitado onde as possibilidades convergem em uma unidade própria e essencial. De mesmo modo, o homem constrói sua cabana e dá em sua habitação a possibilidade do sentido habitual, no que lhe é familiar. Neste limitado, há o espaço suficiente para a orientação da conduta prática e imediata da vida cotidiana.

Mas, para além do limitado habitual ao sentido e ao cotidiano, na habitação há a porta. O próprio saber reflexivo das fronteiras como fronteiras já impõe um *ter-ido-além*. A mesma remissão a elas já dá ocasião a um movimento projetivo: a habitação – pela porta¹⁹³ – não é cela. O próprio mundo aparece limitado pelo movimento projetivo quando o *ter-ido-além* toma a forma de “conceito e especulação, construção e cálculo”¹⁹⁴, assim rompendo o limite da experiência direta imediata e da imaginação, mesmo que seja a partir destes – e estes são suficientes para – a orientação da vida prática e cotidiana. A consciência desta limitação prática postulada torna a vida mais “*abstrata*”, e – transcendendo-a –, afirma o *ser-fronteira*. Logo, a vida se mantém dos dois lados – do dentro limitado e do fora ilimitado – e liga, em uma

¹⁹¹ *La*, 3.

¹⁹² *La*, 3.

¹⁹³ “*Porta*” marcando a possibilidade de doação de sentido como liberdade, não apenas como de privação.

¹⁹⁴ *Ibid*, loc. cit.

intuição, *ambos* – em um *dentro sem fora*. Ela é a *visão do ser e do não-ser* da incondicionalidade da fronteira, e nesse sentido perfaz no entendimento, como reconhece Simmel, uma *contradição lógica*.¹⁹⁵

3.1.3. Os limites no condicionamento do mundo prático

Simmel afirma que esta unidade – a incondicionalidade da fronteira – não só se aplica ao sentido particular, em que impomos uma fronteira mais ampla ao termos projetado além de um limite quantitativo, mas também “governa os mais dominantes princípios da consciência”¹⁹⁶. Na apreensão sensível, ilustram-se grandes feitos humanos como *ter-ido-além* projetivos, como a invenção do microscópio e do telescópio. Com isso Simmel parece sugerir que o movimento projetivo de ir além – ou transcendência – não se limita a casos individualizados, mas também é realizado como composições históricas, culturais e sociais, comuns à humanidade. Estas também deslocam o horizonte do mundo a saber, e retroativamente iluminam a incondicionalidade, vital e contraditória, da fronteira. Logo, o transcender é também trabalho coletivo¹⁹⁷.

Simmel também cita o argumento de um suposto “biólogo especialmente pensativo”¹⁹⁸ para avançar o seu próprio argumento na questão ilustrativa da invenção do microscópio e do telescópio, estes como composições sociais projetivas que iluminam a incondicionalidade da fronteira, porém, não o credita em lugar algum. Tentemos então integrar o citado argumento ao corpo do discurso simmeliano. A limitação especial e natural advinda das possibilidades dadas da sensibilidade humana – postula Simmel – que é suficiente para e por si só orienta o prático ou habitual-cotidiano, supõe uma relação de

¹⁹⁵ “Nossa vida concreta e imediata postula uma área que permanece entre um limite superior e inferior; mas a consciência desta causa depende do fato que a vida se tornara mais abstrata e avançada, logo transcendendo seu limite, e assim confirmando a realidade da fronteira.” *La*, 3.

¹⁹⁶ *La*, 3.

¹⁹⁷ “Para ilustrar, um dos passos mais enormes que a humanidade realizou para ir além de uma fronteira, que de uma vez resulta em um conhecimento que seria de outro modo não-obtenível de nosso ser-limitado, reside na ampliação do mundo sensível pela invenção do telescópio e do microscópio”. *La* 3-4.

¹⁹⁸ *La*, 4.

harmonia entre si e as possibilidades de mundo feitas nesta habitação prática¹⁹⁹. Porém, com o condicionamento da incondicionalidade proporcionado pelo *avanço* do microscópio e do telescópio, esta relação é rompida na medida em que, agora, a impossibilidade sensível foi transcendida e se tornou possível, mas o homem permanece – e habitualmente se orienta – a partir de sua limitação anterior. Pareceria que mesmo o seu próprio mundo muda, já que os aparelhos em que se faz uso cotidiano, e com que se cria novas relações, orientam-se a partir de uma ciência que joga com estas novas possibilidades sensíveis, ou que se derivaram a partir destes telescópios e microscópios. Agora, para além de sua “percepção natural do espaço”, o homem deve negociar-se com uma projeção coletiva que funda a possibilidade de observar células ou astros muito distantes. A *liberdade* adquirida com este transcender significa que o distante se torna cada vez mais próximo, e o próximo é relegado à distância.

O argumento do anônimo biólogo discute a correlação entre as possibilidades do que é *sentido*, ou de *ação*, com a constituição ontológica de mundo de quem a sente, de maneira muito remanescente da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Assim, o mundo natural primário – no sentido de habitual e cotidiano – de um ser que percebesse entre as possibilidades sensíveis de um telescópio, ou ainda que tivesse uma enormemente diferente estrutura sensorial ou locomotora seria adequado às suas possibilidades mais particulares, resultando em uma diferença fundamental inclusive na sua constituição temporal, no seu conceito próprio de tempo²⁰⁰. Lembremos da concepção kantiana de intuição [*Anschauung*] espacial no seu sentido externo e temporal, em seu sentido interno. O princípio é o mesmo que o de Simmel: de harmonia *entre* as possibilidades imediatas de sentido e ação com a constituição ontológica dada do mundo habitual.

Com o condicionamento da incondicionalidade a cada vez, o mundo habitual limitado – cujo sentido diz “*casa*” – perde sua *intimidade*, no sentido circunscrito de que “não é mais ‘nosso’”²⁰¹, já que com a possibilidade do impossível a cada vez, não há mais

¹⁹⁹ “Anteriormente, o homem tinha um mundo definido e limitado pelo uso natural dos sentidos, um mundo deste modo harmonioso com sua organização total.” *La*, 4.

²⁰⁰ *La*, 4.

²⁰¹ *Ibid*, loc. cit..

harmonia entre nosso espaço imediato e a organização do mundo. Mantendo-se a necessidade projetiva do horizonte da não-intuição, o mundo de possibilidades ganhado pela transcendência, a cada passo empurra a desarmonia de nosso mundo habitual com as possibilidades abstratas da vida que saltam dele, e que depois reingressam na imposição de lidarmos cotidianamente com seus produtos. Simmel diz que, ao passo que as regiões do impossível e imensurável são a cada vez conquistadas, (reafirmando a incondicionalidade da fronteira) o horizonte da não-intuição se aproxima do “infinitesimal”²⁰². Porém, parece-nos que se com a conquista do impossível o incerto se torna mais certo, conversivamente, o solo do que pode ser acreditável se torna mais questionável. Com a afirmação da certeza, a experiência – para manter seu necessário caráter de *jogo* – torna-se cada vez mais questionável, sem solo.

3.1.4. A doação inadequável

Em termos de cognição, partindo de uma concepção atrelada a Kant de que a verdade se determina por categorias formais *a priori* em objetos a partir de um “*dado*” – sensível ou metafísico –, Simmel questiona a abertura das categorias ao “*dado*”: por que o que é “*dado*” é capaz de ser informado objetivamente por categorias *a priori*?²⁰³ É necessário ontologicamente – possivelmente pela constituição inata da consciência – de que todo o dado seja apreensível; ou, é preciso investigar a condição de possibilidade fundamental da *doação* ela mesma. Simmel argumenta que, de ambos os modos, não há como se assegurar da correlação plena entre *doação* e *abertura*. Reside sempre a insegurança de que se o dado “vai efetivamente entrar completamente nas formas de nossa cognição genuína ou definitiva”²⁰⁴.

Para Simmel, o dado não é apreensível em termos de categorias puramente racionais no entanto, ao contrário do pensamento kantiano. Os conteúdos da vida, inter-relacionados como totalidades dotadas de

²⁰² Ibid, loc. cit.

²⁰³ “Se nós assumirmos que a determinação da verdade depende do fato que categorias a priori formam o material dado do mundo em objetos de conhecimento, o que é ‘dado’ deve, contudo, ser capaz de ser formado por estas categorias.” *La*, 4.

²⁰⁴ Ibid, loc. cit.

sentido, nos mundos da arte e da religião – e certamente da ciência –, recebem em oposição o dado sensível e metafísico da experiência em uma constituição-de-mundo imediata²⁰⁵. Isto implica numa construção de mundos que é histórica, social e cultural, mas cuja lógica opera formalmente *a priori* em relação ao dado, na medida em que – claramente – arte e religião não são nem puramente racionais nem desprovidas de historicidade.

O conceito de cognição é, assim, em Simmel, bastante alargado para receber a possibilidade destes mundos, que podem se apossar da totalidade metafísica da vida, formando por si uma *imagem* para si. É de se questionar, porém, se a totalidade dos conteúdos da vida corresponde à totalidade do dado e se retorna ao problema da correlação entre doação e abertura. A *vira-volta* ocorre, no entanto, ao pormos em questão a incondicionalidade da fronteira. A partir das possibilidades da cognição é possível questionarmos e postularmos uma doação que não se adéqua a categoria alguma, um dado imediato do mundo impensável (mesmo na arte e na religião). Argumentamos que é a possibilidade de se “pensar” o Nada. A possibilidade de se pensar um dado imediato do mundo impensável, argumenta Simmel, já é um *ter-ido-além* – uma transcendência projetiva do *ter-estado-lá* do dado em nós: seu estar na abertura. Mas, se isso é verdadeiro, é essa possibilidade o fundamento projetivo de pensarmos enquanto abertura todo dado (e não apenas um caso particular) como adequado a alguma categoria que nos dá a unidade contraditória que nos permite ver, ao mesmo tempo e de dentro e de fora, os limites imanentes da cognição – como um ato de transcendência da vida consciente – e entendê-la como tal²⁰⁶. Não fica decidido no ato, no entanto, quanto a apenas possibilidade ou a efetividade dos limites cognitivos, sendo simplesmente uma condição de cognição.

²⁰⁵ “Assim como tudo que é nos dado do mundo entra nas formas da arte, tanto quanto a religião pode tomar posse por si de todo conteúdo da vida, assim talvez a totalidade do dado é acomodada por estas formas ou categorias de cognição.” *La*, 4-5.

²⁰⁶ “[...] nós podemos imaginar que possa haver um algo dado no mundo de que nós simplesmente *não podemos pensar* [...] um ato de auto-transcendência, que sozinho estabelece os limites imanentes da cognição [...]”. *La*, 5.

3.1.5. Insuficiência hermenêutica e *finitude*

A possibilidade fundamental de se pensar o impensável, como uma *doação inadequável*, como manifestação da incondicionalidade da fronteira e transcendência na vida mental, é para Simmel seu princípio geral, mas que se aplica a casos particulares como instâncias deste. Aqui residiria a insuficiência hermenêutica (que pode ser tomada como necessária para o *entre-jogo*) frente a “infinita ambiguidade do mundo”²⁰⁷ que é expressa pela “*unilateralidade*” de cada sistema filosófico ao tentar abarcar a totalidade do dado *como* conteúdos da vida. Esta infinita ambiguidade do mundo parece já dizer a mencionada indefinição e *indiferença*. O imediato ou mero natural *pode ser*, e nunca esgotamos sua possibilidade, mesmo que uma filosofia intente o seu todo, sempre há uma possibilidade além, daí o seu caráter de unilateral²⁰⁸. Isto residiria na possibilidade necessária de uma doação inadequável, absolutamente não-Ser, como fundamento.

A questão, porém, é que a própria unilateralidade é sentida como um princípio geral, não só é sentida em cada filosofia no sentido de que cada uma intenta o todo do dado e pretende esgotá-lo, mas que todas, em conjunto, se subsomem necessariamente à unilateralidade em geral. A vida sente a unilateralidade como tal e não está presa a determinado esquema filosófico. Deste modo, o sentir a unilateralidade em geral é um *ter-ido-além* projetivo da vida mental, que não só funda a possibilidade de cada filosofia intentar esgotar a totalidade do dado como conteúdo vital, mas nos coloca além dela na capacidade de reconhecer a insuficiência hermenêutica pelo não esgotamento do todo, e assim a ambiguidade e indiferença do imediato²⁰⁹. Estamos assim, cada vez, dentro e fora de cada filosofia.

Para Simmel, o confinamento que causa desespero [*Verzweiflung*], da vida da consciência, em uma *finitude* – a partir do

²⁰⁷ Ibid, loc. cit.

²⁰⁸ “A unilateralidade das grandes filosofias expressa de maneira mais não-ambígua a relação entre a infinita ambiguidade do mundo e nossas capacidades interpretativas limitadas.” *La*, 5.

²⁰⁹ “O fato que nós sabemos esta unilateralidade como tal, no entanto – e não apenas instâncias individuais dela, mas a unilateralidade como princípio necessário – isto nos coloca acima dela.” *La*, 5.

horizonte da mortalidade – é transcendido projetivamente pela própria consciência da finitude enquanto um limite para ela. Assim como no caso geral da cognição, a transcendência da consciência deve ser fundamental para o *ter-estado-lá*: o confinamento finito. Logo, isto parece implicar que só seríamos capazes de *morrer* – e aqui não se trata do fato exterior da morte, mas de seu acontecer interior – por termos consciência de nossa finitude, nossos limites, como condição de possibilidade. De mesmo modo, a transcendência da consciência não decide sobre a apenas possibilidade ou efetividade dos limites, no caso, da finitude. Ou seja, não *determina* o limite da finitude mas o entrega ao não-decidido, libertando-nos efetivamente para a morte. Para Simmel, esta *liberdade-para-a-morte* adquirida pela transcendência de si da consciência é um aliviar, no sentido da suspensão projetiva [*entheben*]²¹⁰.

Reside justamente no caráter de jogo de possibilidades, de correlação entre intuição e não-intuição que fundam um horizonte de apreensão, e na própria reflexividade transcendente, de termos esta correlação ela mesma para nós como intuição o não esgotamento do movimento vital da mente, sua “real infinitude”²¹¹. Porém, Simmel aponta que se há a transcendência a cada vez a partir da incondicionalidade da fronteira sem esgotamento, deve haver ainda um outro princípio ele mesmo incondicional: “que há algo para transcender”²¹² – aqui, o homem.

3.1.6. A ética da transcendência da vida

Simmel argumenta que a vitalidade da mente como movimento transcendente já é ela mesma um fundamento para a ética, no sentido de que “a tarefa moral do homem é se superar”²¹³, configurando assim uma auto-transcendência. Isto seria então um reflexo desta vitalidade

²¹⁰ “Isto é a única coisa que nos permite sermos aliviados [*entheben*] do nosso desespero sobre isto, sobre nossa finitude e mortalidade: que nós não simplesmente não estamos dentro destes limites, mas em virtude de estarmos conscientes deles, passamos para além deles.” *La*, 5. “*Entheben*” indica tanto o movimento da dialética sem síntese (suspensiva) simmeliana, quanto o alívio próprio da *liberdade-para-a-morte* na consciência.

²¹¹ *Ibid*, loc. cit.

²¹² *Ibid*, loc. cit.

²¹³ *Ibid*, loc. cit.

transcendente, que reapareceria de modos diferentes. Para ilustrar, Simmel curiosamente reúne duas citações, as quais não credita. Elas parecem indicar, seguindo o pensamento simmeliano, uma união dialética transcendente de duas relações numa terceira, suspensa.

A primeira citação, que identificamos com o relativamente obscuro poema de Goethe – “Os Mistérios”²¹⁴, é tomada como o sentido puramente *individualista* desta moralidade vitalista: “do Domínio, que todo o ser [*Wesen*] liga; o homem que se liberta, é o que se supera.”²¹⁵ A *liberdade*²¹⁶, então como fim para a ética é dada pelo superar-se possibilitado, segundo Simmel, pela vitalidade transcendente que salta a partir dos limites (*confins*) que se impõem ligando cada ser ao seu imediato.

A segunda citação não creditada, que Simmel indica como a forma da “filosofia da história” que esta moralidade vitalista adquire, provém de “Assim Falou Zaratustra” – de Nietzsche: “O homem é algo a ser superado”²¹⁷. Simmel parece sugerir com a indicação de que esta seria a forma da “filosofia da história” de que, se no caso de Goethe, *cada* homem deve superar-se em vistas à liberdade que se contrapõe a uma autoridade ou domínio/poder imperial [*Gewalt*] do *estar-entre-limites*, em Nietzsche a *humanidade* como um horizonte *coletivo* é o que deve ser eticamente superado. O que Simmel parece intentar é que a moralidade vitalista se eleva dialeticamente contendo, em seu princípio de auto-transcendência, tanto a necessidade ética *individual* (Goethe) quanto a *coletivo-histórica* (Nietzsche) de auto-superação. Mas, mesmo a formulação de Nietzsche parte de um caráter individual.

Novamente, como a incondicionalidade da fronteira como princípio geral perfaz uma contradição lógica, a ética como modo subordinado também o deve perfazer. Simmel aponta que no superar-se como transcendência ética, o que se projeta distendendo-se para vencer, também é o que distendido e vencido – o perdedor, isso se admitirmos a identidade do vencedor e do vencido. O que Simmel argumenta é que mesmo esta unidade entre vencedor e vencido é uma unidade *fraca*, na

²¹⁴ *Die Geheimnisse*.

²¹⁵ Trad. Nossa, segue o original: “*Von der Gewalt, die alle Wesen bindet; Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.*” SIMMEL, 1922, p. 7.

²¹⁶ Liberdade que interpretamos em termos de uma aproximação ao ilimitado contra ao limitado, privação e autoridade – neste sentido circunscrito.

²¹⁷ *La*, 5.

medida em que a expressão de seus aspectos é entendida unilateralmente e exclusivamente. Assim, propõe que não é só aquele que vence o mesmo que aquele que foi vencido nesta superação ética, mas que os próprios *vencer* e *ter-sido-vencido* perfazem uma unidade vital²¹⁸.

A possibilidade dessa unidade se dá pela transcendência e aqui a superação ética encontra a temporalidade na medida que estas se movem conjuntamente indo-além do momento-situação, que uma temporalidade se move a partir de uma superação na ação e que o momento é, ao mesmo tempo, no sentido temporalizado de um *presente* e no sentido de um conjunto de possibilidades enquanto *situação*. Repetindo *Ponte e Porta*, agora a partir da perspectiva ética, Simmel afirma, pela incondicionalidade do dado a ser superado, a incondicionalidade da fronteira: “Assim, mesmo como um agente ético, o homem é o ser limitado que não tem limites.”²¹⁹. É interessante aqui como não se descola – em momento algum – uma ética do princípio fundamental da vida como transcendência.

3.2. *Vida e Tempo*

O fenômeno do tempo se relaciona com a auto-transcendência da vida, em sua injunção na especificidade do homem, a consciência. Para Simmel, a concepção teórica do tempo como passado, presente e futuro é para nós irreal pois apenas o temporalmente in-transcendido, o presente, é real para ela²²⁰. O presente é morto, está-entre-limites e assim permanece. Unicamente na vida, de modo oposto, a realidade do tempo se faz, e se faz no transcender.

O presente, segundo Simmel, tomado em sentido lógico estrito, é “a absoluta inextensão de um momento; sendo tão temporal quanto o ponto é espacial.”²²¹ Ou seja, parece ser apenas uma indicação para uma temporalidade: o presente que *em si* não é temporal, o sendo apenas como um “*para*” uma temporalidade. O presente, ao denotar a colisão entre passado e futuro, faz-se limite e então fronteira, de maneira

²¹⁸ “O homem que se supera significa que ele alcançou além dos limites que o momento impôs a ele. Deve haver algo em mãos a ser superado, mas está lá apenas para ser superado.” *La*, 6.

²¹⁹ *Ibid*, loc cit.

²²⁰ *La*, 8.

²²¹ *La*, 6, grifo nosso.

semelhante à ponte, mas aqui o presente recebe – e não doa – em si a existência de dois infinitos: passado e futuro. Porém, se a ponte canaliza e congela o movimento, o próprio tempo é o movimento, canalizado e congelado no presente – que o indica formalmente. No meio da ponte, não se está nem em uma margem nem em outra; no presente o passado é o “não-mais” e o futuro é o “ainda-não”. Logo, a realidade imediata fria e logicamente concebida, atemporal, adere apenas ao presente, ao que apenas é. Simmel diz: “o tempo não está na realidade e a realidade não está no tempo”²²²; este se põe, então, contra a indiferença e ambiguidade da realidade do mundo imediato, apontando para o seu papel constitutivo de sentido.

O presente, em relação ao passado e futuro, parece ser de início apenas a imagem indiferente e ambígua. Apenas quando imprimimos ao presente nossa relacionalidade, o “não-mais” do passado se torna um limite separado e distinto do “ainda-não” do futuro, ligados então, tornam-se fronteiras: transitadas por nós, temos o milagre do tempo. A realidade dada, alheia a nós, não é temporal, e logo o tempo está fora da realidade.

No entanto, esta situação paradoxal só é sentida de modo lógico, já que o presente vivido subjetivamente – na medida em que é dotado de um sentido pela vida, vivenciado – é sempre entendido como um pouco de “passado” e um pouco de “futuro”, a quantidade variaria se o fato apontado é pessoal ou político, cultural ou mesmo geológico²²³. Assim, o tempo vivido se adequa ao sentido dos conteúdos que a vida o imprime. A nossa vida se apresenta como vivida continuamente, possivelmente com a exceção de momentos de sono. Neste sentido, o presente como o momento infinitesimal puramente teórico e abstrato entre passado e futuro é para nós irreal, e assim, a concepção puramente teórica também deve ser quanto comparada contra o vivido²²⁴.

²²² Ibid, loc.cit.

²²³ Ibid, loc. cit.

²²⁴ “A vida subjetivamente *vivida* não vai se ajustar a isto [o descolamento lógico entre tempo e realidade; a anterior é sentida, não importando se é ou não justificado logicamente, como algo real em uma dimensão temporal.” *La*, 6.

3.2.1. Causalidade e mecanicismo

Ao contrário do fenômeno mecânico que segue uma causalidade estrita e é indiferente ao que o originou, podendo ter o mesmo fenômeno diversos complexos causais, a realidade da vida segue uma sequência hereditária de inúmeros elementos individuais, que não podem ser inter-substituídos como no caso mecânico. Seu distender-se ao passado, e levar-adiante ao futuro, são incomparáveis com qualquer similar fenômeno mecânico de causalidade. Isto é visto com clareza na consciência, ao se distender e se projetar. Nesse sentido, o processo projetivo de transcendência da vida não é estritamente causal. Ao irmos dos confins de um limite (*ter-estado-lá*) para além (*ter-ido-além*) deste, ter estado limitado não é a *causa* e o transcendido não é o *efeito*, e a transcendência ela mesma não é o *nexo causal*. Uma interpretação deste tipo aparece para Simmel como mecanicista, e que não compreende a especificidade própria do processo da vida. O processo mecânico-causal é independente e repetitivo, enquanto o processo vital é hereditário (único) e individual²²⁵. Em diferença da causalidade, é o *ter-ido-além* do limite que é a condição para o *ter-estado-lá*, e ainda, na consciência o passado se salienta no presente vivido. Lembrando o jogo de xadrez, eticamente, a transcendência não é consequencial. Assim, temos duas relações em dois níveis distintos, primeiro: *ter-ido-além* do limite é condição para estarmos limitados; e segundo: limitada no presente, a consciência sente a *saliência* [*Hineinleben*] do passado no futuro.

3.2.2. Tradição e Memória

Para mostrar esta segunda relação, Simmel argumenta que a vida, ao alcançar o estágio de consciência no homem, mostra com clareza o deslocamento do passado ao presente. Com este deslocamento, a vida toma duas formas distintas: objetifica-se em conceitos e estruturas, que se tornam herança histórica de incontáveis gerações – a

²²⁵ “[...] o material hereditário do qual um organismo se desenvolve contém incontáveis elementos individuais, tais que a sequência que leva para a *sua* individualidade não pode de nenhum modo ser substituída por outra: os resultados não desapareceram sem um traço no resultado líquido como é verdadeiro dos efeitos mecânicos, que podem resultar da mais diversa combinação de causas.” *La*, 6-7.

tradição; e toma o modo da memória, quando a vida vivida não só origina a vida atual, mas se faz *presente* no seu agora. Este estar presente do passado como memória difere de uma consideração puramente mecanicista do passado como mera causa, neste caso, ele é *revivido-com*²²⁶. Ao vivermos uma experiência no presente que sentimos ligada a um momento específico de nossas vidas, distendemos nossa experiência ao passado. Nesse sentido, esta ponte canaliza movimento para ambos os lados.

Para Simmel, em relação ao futuro, o homem não pode ser definido adequadamente como o ser que estabelece metas se se entende o conceito de meta de maneira mecanicista. Não é o caso de a meta ser o efeito exterior esperado e as ações no presente a causa deste efeito. A meta se mostra de início como um ponto fixo distante e descontínuo com o presente, mas a vontade de ligar permite o canalizar de pensamento e vontade para a meta como ponto futuro. O conceito de meta estabelece um limite, dando a possibilidade ao homem de, reunindo o limite com o não obtido, atravessá-lo como fronteira – transcendendo então o presente²²⁷. Assim, atingir uma meta propriamente implica de maneira única em uma individualidade comum a todo processo vital. E, se a individualidade da vida é hereditária, parece que as metas alcançadas historicamente poderiam estar sujeitas a uma *genealogia* como processo correlato – para estabelecer um paralelo com Nietzsche. Tão logo assumimos a fronteira entre “agora” e o “futuro”, já sentimos a sua irrealidade frente a contínua transitoriedade da vida vivida.

3.3. *Tempo e Vida: realidade e idealidade do tempo*

Para Simmel, a diferenciação lógica e gramatical entre passado, presente e futuro encobre a realidade transcendente da vida onde se vive

²²⁶ “[...] ela [a saliência do passado no presente] pode tomar duas formas: objetificação em conceitos e estruturas, que do momento de sua aparição se tornam *tale quale* a posse reprodutível de incontáveis gerações a se sucederem; e *memória* [...]”. *La*, 7.

²²⁷ “O conceito de ‘meta’ permite ao contínuo movimento da vida aderir a um ponto (por meio de que consegue satisfazer a maioria das demandas do racionalismo e da prática); ele absorve o trecho de vida temporal ininterrupta entre ‘agora’ e ‘depois’ e assim ele cria uma lacuna em cujos lados respectivos o ponto presente e o ponto-meta põe-se firmemente fixados.” *La*, 7.

em uma região fronteira que pertence tanto a um quanto a outro, ou seja, que supera sua delimitação conceitual estrita²²⁸. Simmel afirma que o problema da vontade depende do transcender da alma projetivo e temporal, e desejar algo já tem por condição de possibilidade projetar-se para além da aparente autocontenção entre o agora do não-obtido desejo e o futuro do desejo obtido. A vontade só é possível então, por transcender temporalmente a diferença entre passado e futuro²²⁹. Assim, parece-nos que a vontade de ligar – como visto em Ponte e Porta – tem como condição de possibilidade *originalmente*, o homem como o *ser de ligação*, e *originariamente*, a transcendência projetiva da vida como fundamento de toda vontade.

Simmel diz então: “A vida é verdadeiramente passado e futuro; estes não estão apenas anexados a ela no entanto, como eles estão à realidade meramente pontual e inorgânica.”²³⁰ Assim, o estatuto ontológico do tempo é ser real apenas para a vida, a partir do estatuto metafísico da vida de ser uma região fronteira entre ambos passado e futuro. A divisão do tempo gramaticalmente nestas duas (mais duas) – presente *entre* passado e futuro – instâncias auto-contidas seria para Simmel a aplicação analítica e retrospectiva de um modelo mecanicista. Assim, Simmel aponta que a idealidade do tempo, que para Kant é como intuição sensível do sentido interno, está ligada a uma *visão* que dissocia o tempo da sua concretude *vivida* segundo uma visão de mundo mecanicista, dissociação que se mantém apenas teoricamente fora do âmbito deste viver.

Na problemática do tempo somos apresentados novamente a um *entre-jogo*, um jogo de mediações aqui entre o abstrato e o concreto. Se a idealidade teórica do tempo o destaca do concreto vivido em que unicamente adquire sua realidade, no âmbito do viver o tempo se apresenta como a *vivida* impressão abstrata da própria vida em sua concretude imediata e inexpressível – e logo necessita de um princípio formal para si. Isto significa que, de um lado, o tempo é um movimento em direção a uma forma abstrata sentida na consciência que *media* a

²²⁸ Ibid, loc. cit.

²²⁹ “Todas as teorias que localizam nossa essência psíquica na vontade meramente expressam o fato que a existência psíquica projeta-se além de seu presente estreito, por assim dizer; que seu futuro já está englobado dentro dela.” *La*, 8

²³⁰ *La*, 8.

impressão da imediatividade inexpressível da vida. Mas, mais que isso, o tempo carrega uma ambivalência na medida em que é tornado ele mesmo a própria vida, já que esta forma abstrata que remete na consciência tem como correlato a vida ela mesma. Ou, em sua *transparência*, a forma abstrata dada pela mediação do tempo na consciência *trans-parece* como a própria vida. Assim, a mediação formal abstrata do tempo, pela transcendência do fundamento que media, dá lugar à concretude imediata da vida expressa como tempo. Isto pois, em ambos os casos, esvaziam-se ou *alienam-se* todos os conteúdos da vida, ausência de conteúdos que está na raiz na inexpressibilidade mencionada²³¹.

Para Simmel, então, esse *entre-jogo* de abstração e concretude depende, de fato, da transcendência como *transparência* que no caso do tempo está no transcender o presente atemporal em todas as direções e, como movimento, *doar* a realidade do tempo para si e por si, em oposição à idealidade mecânica. Colocada em perspectiva a partir do tempo, para Simmel, a estrutura essencial da vida é um contínuo *ir-além-de-si* [*Hinausgreifen*] como simplesmente presente, logo é temporalmente superar o *estar-dado-a-si*. Este *ir-além-de-si* da vida no presente encontra o seu *não-si-mesmo* de modo duplo. De um lado, a vida se transcende em um encadeamento histórico de formas (não vitais em essência). Porém, de outra perspectiva, estas formas já pertencem em si mesmas à vida e seu fluxo é o devir da vida em atualizar o que já é prefigurado como possibilidade nela mesma. É então este *ir-além-de-si* o princípio que molda cada presente *dado-a-si* o que menciona Simmel, desde as manifestações propriamente biológicas da vida como crescimento e procriação, bem como suas manifestações no espírito. A vida é então para Simmel o “*modo de existência*” que transcende a autocontenção entregue a si do presente e, em seu *ir-além-de-si*, há uma continuidade existencial entre passado, presente e futuro, se entendido o tempo idealisticamente²³².

²³¹ “O tempo é a vida vista apartada de seus conteúdos, pois a vida sozinha transcende em ambas as direções o ponto-presente atemporal de toda outra realidade e apenas assim realiza, sozinha, a dimensão temporal [...]” *La*, 8.

²³² *La*, 8.

3.4. A “antinomia” da vida

Agora, Simmel pretende analisar mais detidamente a estrutura fundamental da vida como *ir-além-de-si* [*Hinausgreifen*] que ele entende como fundada em uma relação antinômica que se manifestará em algumas diferentes instâncias fenomênicas. Esta relação antinômica é como o *ir-além-de-si* essencial da vida se modaliza entre a simplicidade da vida como um fluxo e sua relação com todo princípio formal, logo, a possibilidade de uma determinação.

3.4.1. *Ego* e Individualidade

A caracterização da vida por Simmel é resumida como um “fluxo contínuo procedendo por sucessivas gerações”²³³. Discutimos que, tendo o *ir-além-de-si* como essência, a vida encontra o seu *não-si-mesmo* por uma perspectiva como um encadeamento histórico de formas. O que nos é apresentado por Simmel aqui é que a forma é a individualidade. Se o relance inicial à vida a mostra como um contínuo movimento disforme, o que dá estabilidade individual para o *entre-jogo* de vida e forma é justamente o polo formal. Então a vida segue um encadeamento temporal-histórico (hereditário) de indivíduos determinados e, salienta Simmel, eles não simplesmente pertencem ao processo vital, mas *são* eles mesmos o fazer do próprio processo. Mesmo que as formas elas mesmas sejam de imediato e essencialmente ausentes de vida, são sendo no processo vital a própria vida. Apenas podemos apontar como “vida” cada vez estes conteúdos formais, com a exceção da forma abstrata do tempo que transparece como a vida concreta pela alienação de seus conteúdos. É nesse sentido que os indivíduos, caracterizados por Simmel como “seres não-ambiguamente fechados e auto-centrados”²³⁴, são ditos como vivos, eles são *a* vida. Seria assim um aparente paradoxo chamar um indivíduo de “vivo”, já que ele é autocontido como uma *forma*, o que só é resolvido com uma visão da vida que entenda a individualidade como um momento que perfaz o processo temporal-histórico de *ir-além-de-si* da vida.

Sendo assim, Simmel diz que a vida reúne nela mesma a partir de sua essência como *ir-além-de-si* a simples continuidade sem-limites e

²³³ *La*, 9.

²³⁴ *Ibid.*,p. 9.

o *ego* determinado. Se o *ego* se apresenta como uma forma determinada, como uma individualidade última, ele é uma “existência total”, como o maior postulado desta individualidade formal. Parece que para Simmel, o *ego* não se mostra como *fluxo*, mas sim postulado contra a continuidade da vida. Se o tempo é a alienação de cada conteúdo individual da vida, a existência total do *ego* parece pressupor o princípio oposto: a implicação de cada conteúdo da vida em sua individualidade e significância ou relevância para um centro que se eleva como a síntese máxima destas individualidades. Ou, seria o *ego* a individualidade transcendente que surge da relação recíproca entre as individualidades que cada conteúdo da vida carrega em sua determinação temporal-histórica. Mas, também por isso, em cada conteúdo da vida que é vivido por um “eu” a vida se cristaliza [*kristallisiert*] na determinação de sua própria forma²³⁵.

Porém, a questão é que se a vida – e especialmente tendo em mente a figura do tempo – em seu *ir-além-de-si* se individualiza, a determinação fixa destas individualidades está sujeita sempre à temporalidade: é necessário a manutenção deste princípio de tal modo que ele se *sobrepõe* e *sobrepuja* a cada determinação. Isto nos parece querer dizer que a vida está a cada vez deslocando as determinações em um encadeamento e que, embora o *ego* se constitua como determinação formal total, ele é afetado enquanto existência pela temporalidade da vida. E seria paradoxal se a vida fosse uma mera continuidade que andasse para além de si que rejeitasse um algo determinado, pois *ir-além-de-si* implica em um transcender para uma determinação como o seu *não-si-mesmo*. Não haveria nem mesmo um algo para transcender e afirmar a incondicionalidade da fronteira²³⁶. Aliás, a própria noção de um *si-mesmo* a ser transcendido sempre já fornece a abertura e necessidade para uma determinação; basta refletirmos sobre o caráter de determinação de todo *si-mesmo*.

²³⁵ “Onde quer que algo com uma forma definida é experimentado, a vida é pega como se em um beco, ou sente seu fluxo cristalizado e dado forma por este algo; é limitada.” *La*, 9. Temos aqui uma ligação entre *forma-conceito* e *forma-limite*, e logo, lembrando-nos de Heidegger em *BWD*, *ὀρίσμός* [*horismós*].

²³⁶ “Um fluxo heraclítico puramente contínuo ausente de um ‘algo’ definido e persistente não conteria a fronteira sobre a qual é para ocorrer um ir-além, nem o sujeito *que* vai além.” *La*, 9.

Para Simmel, então, dada a existência de um *si-mesmo* determinado, todo o fluxo passa a ser orientado de maneira relativa a esta determinação, mesmo o *ir-além-de-si* não é uma movimentação vagueante e indiferente, mas adquire um sentido que pertence a esta determinação, que mesmo ao ser transcendida remete o transcender a ela²³⁷. Assim, a vida é um fluxo incessante, mas, ao mesmo tempo, é *presente* como cada conteúdo dado. A partir do *ir-além-de-si*, a transcendência se faz constitutiva do ser da vida. Logo, Simmel diz, a transcendência é *imane*nte à vida²³⁸.

3.4.2. Consciência de si e Vontade

Para explorar este conceito da imanência da transcendência, Simmel o utiliza para explicar o suposto “fenômeno original do espírito humano vivente”: a consciência de si. O ponto de partida da análise de Simmel é a relação de identidade *entre* sujeito e objeto no âmbito do saber, e do tomar a si-mesmo objeto. Logo, seria esta *separação* (na *identidade* e tendo reciprocamente a ligação reflexiva) o modo característico da consciência de si²³⁹. Consideraremos então o princípio de relacionalidade recíproca defendido por Simmel e discutido em *Ponte e Porta*, em que não apenas os dois polos da relação dependem mutuamente um do outro para sua existência, mas também a própria relação e seu contrário. De um lado, parece-nos banal que o “eu” sujeito do conhecimento de si, e o “eu” objeto deste conhecer sejam dependentes mutuamente. Por outro lado, é curioso que a identidade entre ambos como uma ligação necessite e preconize a sua *separação*. No caso da consciência de *si-mesmo*, a mera ligação entre ambos – sujeito e objeto – já implicaria na negação da consciência de si.

Esta negação, porém, deveria ser tomada de um modo muito específico: não absoluto, mas *relativo*. Temos então um cenário curioso

²³⁷ “Mas tão logo ‘algo’ existe como uma unidade sobre si-mesmo, gravitando em direção ao seu próprio centro, então todo o fluxo do interior de suas fronteiras para além das suas fronteiras não é mais uma agitação sem um sujeito; ao contrário, permanece ligado ao seu centro [...]” *La*, 9.

²³⁸ *Ibid*, loc. cit..

²³⁹ “[...] para tudo isto, ele [o “eu”] move-se além de si constantemente e ainda assim permanece em si, já que seu sujeito e objeto são aqui idênticos. No processo intelectual de conhecer a si o si-mesmo espalha esta identidade, sem no entanto mutilá-la [...]”. *La*, 10.

de deslocamento do entre-jogo da consciência que tem a si-mesmo como centro determinado: como afirmação de si – ligação relativa; e negação de si – separação relativa. Isto quer dizer que, nesse caso, a consciência se ligaria (*eu-eu*), afirmando a si: A - (“*eu sei que eu estou escrevendo*”); e logo em seguida se separaria, negando a si: B - (“*eu sei que A*”); e assim em diante em deslocamentos sucessivos. A identidade sujeito-objeto inicial A (*eu'-eu*) fora efetivamente separada dando origem à instância B, em que é negada a identidade precedente.

Semelhantemente, Simmel aponta uma dificuldade com este quadro na medida em que este processo vai até o infinito e não parece haver uma identidade final do “eu” na consciência de si, mas apenas instâncias relativas que são transcendidas a cada vez²⁴⁰. A chave para esta dificuldade, argumenta Simmel, é justamente o *ir-além-de-si* como transcendência imanente à vida. Lembremos que, ao tratar da ligação-separação, Simmel vê uma “síntese deslocada” em um conceito de relacionalidade que inclui ambas, não excluindo ou resolvendo a *aparente* contradição, mas deslocando as relações mútuas de dependência. Deste modo, a ligação e a separação do “eu” se subsomem ao princípio geral de relacionalidade: a identidade final do “eu” no conhecimento de si é uma relação geral que se eleva em relação ao deslocamento de seus componentes. Do mesmo modo, aplicando isto à vida ela mesma e tendo em questão o *ir-além-de-si* como princípio, a unidade absoluta do “eu” frente às suas instâncias relativas reside na consciência de si auto-transcendente, que se eleva como um absoluto em relação a cada instância relativa ao internalizar este *ir-além-de-si* como princípio. Este absoluto porém, diz Simmel, é novamente relativizado a cada vez novamente pelo movimento da vida. Nesse sentido, explica: “a transcendência da vida é revelada como o verdadeiro absoluto em que o contraste entre absoluto e relativo entra em colapso”²⁴¹. Isto quer dizer que na consciência de si transparece a transcendência da vida como a síntese deslocada entre absoluto e relativos interdependentes, sendo o “verdadeiro absoluto” o nexa entre seus deslocamentos, seu *entre-jogo*²⁴²

²⁴⁰ “Uma dificuldade no pensar aparece aqui. É como se o ‘eu’ estivesse, por assim dizer, perseguindo a si mesmo, sem nunca poder se ultrapassar.” *La*, 10.

²⁴¹ *La*, 10. É esta passagem que Gadamer menciona explicitamente em *Verdade e Método*.

²⁴² “A dificuldade desaparece, no entanto, tão logo que ‘ir-além-de-si’ é

como liminaridade.

É aqui que Simmel resolve todas aquelas dificuldades iniciais apresentadas no âmbito de uma filosofia impressionista ou expressionista, a partir de uma ordem subjacente metafísica com a problemática da transcendência imanente. Assim, Simmel tenta unificar²⁴³ a antinomia da vida entre fluxo e determinação por meio da síntese deslocada, com seu lugar elevado na transcendência imanente da vida: *ir-além-de-si* por meio dos limites e assim determinar os seus limites. Logo, a vida se eleva como vida, e também como forma.

Agora, Simmel encontra forma análoga no problema ético da vontade. Se na consciência de si é um “eu” que se liga e separa como sujeito e objeto segundo uma teoria do conhecimento, no caso da vontade é uma mesma vontade que se liga e se separa em uma “pluralidade de direcionamentos intencionais”²⁴⁴ – a maneira com que para Simmel a vontade parece se mostrar de imediato. Desta pluralidade de direcionamentos, é em uma vontade absoluta que é sentido o *locus* da “liberdade” e da “responsabilidade”²⁴⁵ contra cada direcionamento de vontade relativo que como possibilidade pode ou não se efetivar. Ao contrário do problema teórico da consciência de si, as instâncias relativas da vontade são de imediato autoexcludentes: se ser consciente de A (logo, B) não nega a instância A no sentido de que “*eu*” *ainda sei*

reconhecido como o fenômeno primário da vida.” *La*, 10.

²⁴³ Pode-se parecer estranho, considerando que Simmel foi tratado como um pensador assistemático, mas nos encontramos bem ao meio de um de seus momentos mais *temáticos*. Se Simmel é *assistemático*, ele não o é do ponto de vista sistemático que acrescenta uma privação dupla em seu próprio caráter e se angustia da contingência pura supostamente resultante. Sendo assistemático, Simmel é, contudo, *temático*. Não só seus ensaios, como este que tratamos, seguem um conteúdo que é o refinamento de um princípio, através da filosofia da cultura para a filosofia (metafísica) da vida, como a forma que ele raciocina (dialética de síntese deslocada) e apresenta seu raciocínio (ensaio como forma/cultura filosófica) são fios condutores de toda a sua obra, ou seja, *temáticas*. A unidade temática de conteúdo, forma e apresentação, é – em termos simmelianos – a *atitude espiritual* do filósofo. Um bom exemplo é, neste momento de unificação “sistemática”, Simmel recai na dialética de síntese deslocada, ou seja, põe o conceito suspenso, em jogo.

²⁴⁴ Ibid, loc. cit.

²⁴⁵ Temas posteriormente existencialistas explicitamente levantados por Simmel.

que eu' estou escrevendo ao saber disto”, a efetivação da possibilidade de um direcionamento intencional exclui a *efetivação* de seu relativo – mas não a sua possibilidade²⁴⁶. Logo, parece que *querer A exclui o efetivo querer B, mas não a possibilidade de se querer B*.

Simmel também estabelece uma analogia com o “regresso infinito” das instâncias relativas da consciência de si. No caso, ele menciona que é comum na autoexclusão da vontade *entre* ela mesma, e na ocasião da efetivação de um de seus direcionamentos (provavelmente como a *meta* em questão), a experiência da irrealdade desta vontade: a vontade se elevaria em relação a ela mesma e indicaria a possibilidade – o direcionamento – de uma instância em que tal efetivação ainda estaria em jogo, e poderia ser negada.

A afirmação da vontade por ela mesma, como uma ligação entre si, é descrita por Simmel por um paradoxo: “que a vontade também efetivamente *quer* nossa vontade”²⁴⁷. Ou seja, é a vontade querendo a si (como identidade do querer) que possibilita as ilimitadas instâncias relativas dela mesma. Para Simmel, há uma tendência natural da gramática e linguagem de substancializar as instâncias do querer, resultando em muitas dificuldades com o problema da liberdade e, subordinadamente, do si-mesmo próprio. Parece que, ao contrário de uma interpretação substancialista, que para Simmel resultaria em uma visão mecanicista da vontade, a efetivação de um possível direcionamento intencional da vontade não nega a possibilidade de qualquer outro, apenas a efetivação deste. Isto quer dizer que na questão da liberdade e da escolha está o entre-jogo de possibilidades de direcionamentos intencionais da vontade e não um esquematismo mecânico do tipo: “*ou A, ou B*”²⁴⁸.

Tal afirmação só se faz possível para Simmel a partir do

²⁴⁶ “Para o anterior [a questão da vontade], no entanto, a multiplicidade de conteúdos dá origem a uma dicotomia e uma escolha, algo que não entra em questão para a consciência de si teórica.” *La*, 10.

²⁴⁷ *La*, 11. Segue o original (p. 15, edição de 1922): “*daß der Wille auch wirklich unseren Willen will*”.

²⁴⁸ Simmel escreve um aforisma muito interessante neste ponto, onde o *entre* ressoa a cabana de *Ponte e Porta*: “As possibilidades do homem são ilimitadas, mas também são, em aparente contradição, suas impossibilidades. Entre estes dois – a infinidade do que ele pode fazer e a infinidade do que ele não pode fazer – reside sua terra natal.” *JA* 35, Aforismas de diário (inclusos na tradução relacionada de *Visão da Vida*, p. 165).

paradigma da auto-transcendência da vida em que o livre si-mesmo desloca o seu abandonar-se a si (como separar-se a sua vontade) entre o seu permanecer em si (como ligar-se a sua vontade); e assim transcendendo-se a cada vez afirma-se como *unidade*.

3.5. A unidade dialética simmeliana da vida como transcendência

Avançaremos agora no propósito do ensaio *Vida como transcendência*, a visão da vida ela mesma. Qual o seu sentido²⁴⁹ específico? Segundo Levine e Silver:

O título mesmo deste trabalho contém um sutil duplo sentido. Ele pretende pôr adiante como o autor vê a vida, ainda assim o título também carrega um sentido apreendido apenas quando os leitores fazem seu caminho pelo texto. Ressonando com a grande virada na filosofia do século XX para longe da construção de sistemas e em direção a “experiência” [*Erleben* – vivência] como um princípio de inquérito e como um modelo para existência bem-sucedida, esta é a audaz proposição de que tudo que os humanos manifestam, incluindo os mais sublimes momentos da alta cultura, impõem-se a serem interpretados do ponto de vista da vida ela mesma.²⁵⁰

A discussão do sentido mais próprio da visão da vida nos põe em uma nova direção de investigação. *Visão da vida* seria a expressão máxima de como Simmel vê a vida no mundo, sua produção engendrada pelo seu mais íntimo e fino desenvolvimento intelectual (*fora*), ao mesmo tempo, por uma sutil vira-volta sustentada pela noção de relações recíprocas, a visão simmeliana depende de seu outro sentido: de que como a vida ele mesma “vê”, organiza e produz mundos: *vive-os*. (*Dentro*) Este é um dos *dois* sentidos mais precisos de *Visão da vida*:

²⁴⁹ E não “definição”.

²⁵⁰ LEVINE, D.; SILVER, D. Introduction In: SIMMEL, G. **The view of life**: four metaphysical essays, with journal aphorisms. Trad. John A. Y. Andrews e Donald N. Levine; Chicago: The University of Chicago Press, 2010., 2013, p. xii.

como a *Erleben* [vivência] organiza o conteúdo vivido de acordo com a possibilidade pervasiva e absoluta da vida. Isso nos põe a uma distância e nos faz questionar a posição do sentido de “vida” em Simmel: seria ela o mesmo sentido “cósmico” buscado pelo verdadeiro “vitalismo” de sua época, o de Bergson? Ou seria segundo um dos pensadores mais mencionados por Simmel, Nietzsche, o foco na “vida” da humanidade, como espécie?

A perspectiva de Simmel na *Lebensphilosophie* se revela dissonante e pode causar confusão segundo sua linguagem, pois exige a rotação contínua entre duas perspectivas distintas envolvendo a vida e os mundos – a *visão da vida* como o *ver* os mundos da cultura externos a ela; e como seu *viver* interno a ela –, e é entre elas que encontraremos a dualidade que faz a unidade da perspectiva de Simmel sobre a vida única entre os outros pensadores. Assim, segundo Weingartner,

A linguagem usada aqui e abaixo mesmo quando não é na forma de citação direta, representa justamente o usado por Simmel. É a linguagem do cientista fazendo observações *sobre* a vida e comparando estas com observações sobre a matéria inorgânica. [...] Apesar das aparências, ele não está escrevendo como um cientista observando a vida de fora; pelo contrário, ele está tentando falar da vida como vista de dentro. Sua tentativa de articular a vida é assim, não como *vista*, mas como *vivida*. Assim, a vida e o mundo mecânico estão sendo tratados de duas perspectivas diferentes.²⁵¹

Assim, a linguagem usada do início do Capítulo III até este item deve ser vista com este cuidado. Trata-se da diferença que Simmel dissolve (e Weingartner vê como uma imprecisão) sempre rotacionando entre o *ver cultural* e o *viver vital*. De fato, o sentido mais fundamental que Simmel parece buscar é o da vida vivida, o que já nos aponta um caminho em relação a Nietzsche e Bergson. Mas, erroneamente ou não, ele sempre recorre à perspectiva externa cultural, como se para realizar a filosofia da vida, Simmel sempre precisasse recorrer, na linguagem, a uma *ciência da vida*, que vê o lugar da vida do mundo a partir da cultura

²⁵¹ WEINGARTNER, 1962, p. 16-17.

(ciência, no caso). Isto nos levou a apresentação de “metades” da vida até aqui segundo uma antinomia rígida, que não é a visão por fim de Simmel, embora ele mesmo as atravesse. Temos ainda um exemplo, segundo Weingartner,

O assassinato de uma pessoa por outra, para tomar um exemplo melodramático, pode, de “fora” ser designado como um evento de tal maneira que ele possa ser causado por qualquer número de condições causais. De “dentro” no entanto (e nosso interesse em assassinatos pertence a esta segunda perspectiva), este evento vai ser então designado para incluir ao menos os motivos, alguns aspectos do caráter e precondições do assassino, assim como algumas das consequências do ato de apunhalar como parte do evento. Visto desta forma, não há mais uma clara linha entre causa e efeito.²⁵²

Mencionando apenas o mesmo exemplo de Weingartner, a causalidade mecânica do mundo externo (fora), em que causa e efeito são independentes, é distinta da causalidade orgânica genealógica (Dentro), de fato Simmel busca, em seu falar sobre a vida um Dentro sem fora, a pura filosofia da vida vivida, mas segundo uma de suas metáforas, mantém-se num círculo que apenas roça o *Dentro sem fora (vida vivida)*, sempre necessitando do amparo de uma *ciência da vida* – uma visão metafísica de causalidade mecânica de “fora” da vida. Weingartner também interpreta Simmel segundo a prevalência da noção de vida vivida como meta, segundo um interesse mais nietzscheano-schopenhauriano da vida da humanidade como espécie, acreditando que o próprio Simmel estivera confuso quanto sua proximidade a Bergson, acreditando ele estar mais próximo deste do que de fato estava. A leitura de Bergson apenas o encorajara a expôr sua *visão da vida*, e não mudara sua posição filosófica fundamental, não dividindo o interesse biológico deste, mas na vida vivida internamente aos objetos culturais.²⁵³

²⁵² Ibid, p. 18.

²⁵³ “Nós diríamos do ponto de partida que o uso não qualificado de ‘vida’ por Simmel dá sua doutrina um aspecto de generalidade a qual não está devida. A despeito de suas similaridades com Bergson, Simmel não divide o

Pyyhtinen expõe uma visão que acreditamos ser mais nuançada, da “pessoalidade” ou “impessoalidade” da vida em Simmel, ou do grau de influência de Nietzsche, Bergson, e Schopenhauer. Segundo ele, seguindo afirmações de Kantorowitz, a “vida” em Simmel não deve estar restrita aos mundos antropomorfizados da cultura, mas seguindo Bergson, a vida é finalmente um “fato cósmico” que põe a essência do homem “na ordem” do ser natural inconsciente:

A extensão da noção de vida ao nível cósmico é o que Simmel apropria de Bergson. Isto é, Simmel não considera a vida apenas em termos antropomórficos, mas ele a entende no fim, como um ‘fato cósmico’. Na filosofia-da-vida de Simmel, da criatividade levada para abordagens antropocêntricas a vida parece que ‘a essência interior’ do sujeito humano ‘não mais põe-se em contraste ao ser natural, inconsciente, adormecido, mas descansa em sua grande ordem’ (Kantorowicz, [1923] 1959, p.4)²⁵⁴

Esta visão de Simmel parece mais adequada pois grande parte de seus escritos sobre a religião, e a perspectiva teológica – proposta por Vandenberghe –, ficam sem sentido segundo uma visão subjetivista que restringe o foco na vida vivida nos mundos da cultura. A ideia é propor uma interpretação finalista através da metafísica tardia de Simmel que possa reunir ao menos o sentido de alguns desses fragmentos interpretativos. Como escrevera tardiamente em seus aforismas de diário: “Eu mesmo localizo o conceito de vida como se no centro – daí

interesse biológico do último.” WEINGARTNER, 1962, p. 15. E também, “[...] mas Simmel está equivocado. Quando Simmel começou a tornar explícito a posição filosófica operativa na maior parte de seu trabalho, os escritos de Bergson serviram como catalisador. A leitura de Bergson não levou Simmel a *mudar* sua posição em nenhum modo importante, mas ela levou e encorajou a posicioná-la, a pô-la para fora. No entanto, na execução desta tarefa (que Simmel apenas começara), traços de uma influência bergsoniana podem ser encontrados: a linguagem de Simmel ocasionalmente toma um engessamento biológico que exprime a impressão errônea de sua orientação fundamental.” Ibid, p. 16-17.

²⁵⁴ PYYHTINEN, O. **The Simmelian Legacy: a science of relations.** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2018, p. 134.

um caminho vai em direção a alma e ao Ego, e o outro em direção a Ideia, ao cosmos, ao absoluto.”²⁵⁵ Assim, ao conceito de vida pertence, de um lado, a imanência da vida vivida do espírito humano; de outro, uma ordem cosmológica, absoluta. Mas isto põe uma dificuldade em relação a Heidegger, pois se de um lado de-subjetifica em absoluto o conceito de vida quando era a *Erleben* voltada apenas para produtos culturais, põe a proximidade cósmica com o ser vivo natural dissonante com a maior distância metafísica do mero ser vivo à *ek-sistência* do homem, e a insuficiência metafísica de se pensar o homem *cientificamente* como espécie particular entre os seres vivos, segundo Heidegger.²⁵⁶ Logo, seguindo Pyyhtinen, o fato cósmico da vida coloca em unidade um contínuo vital entre o organismo inconsciente e o espírito consciente de si dotado de vontade:

[...] em sua visão [a auto-transcendência] ‘mantém-se por todas as dimensões dos movimentos da vida’ ([1918] GSG 16, p. 229). Simmel então estabelece um contínuo entre a vida fisologicamente-vital e espiritual ou mental. Como Gertrud Kantorowitz ([1923] 1959, p. 4) notou, Simmel vê o ‘espírito’ (*Geist*) meramente como a ‘maior expressão do poder metafísico que levou para a formação dos organismos; é um mero símbolo ou personificação da realidade total cósmica’. Com esta noção de vida Simmel assim explora a posição dos humanos na ‘totalidade do ser’, em relação ‘a toda esfera extra-humana’ (p. 4).²⁵⁷

²⁵⁵ *JA 20; La*, 163.

²⁵⁶ “Só se pode dizer da Essência do homem, isto é, do modo humano de ‘ser’, pois somente o homem, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da ec-sistência. Por isso também a ec-sistência nunca pode ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos, suposto, naturalmente, que foi destinado ao homem pensar a Essência de seu ser e não, apenas, fazer relatórios sobre a natureza e a história de sua constituição e de suas atividades” – HEIDEGGER, 1967, p. 51. (*Sobre o Humanismo*). Esta seria a crítica de Heidegger sobre toda a ciência da vida, e mesmo o entendimento da “sociologia” de Simmel como ciência metafísica da vida.

²⁵⁷ PYYHTINEN, 2018, p. 134.

Isto tem consequências importantes para o que vimos sobre Simmel até agora. A *modernidade* como modo do espírito, em sua expressão como a metrópole moderna, é apenas o horizonte da produção da expressão de um *poder metafísico* que dota efetiva uma realidade total cósmica. O espírito e sua condição moderna seriam então resultados de um poder metafísico personificando uma realidade total cósmica – *vida*. É este que põe a modernidade como condição do velamento/desvelamento do Ser, a posição dos homens perante sua totalidade. Por isso, a vida pode ser entendida “sociologicamente” como a vida da metrópole. Essa visão significa uma divisão ontológica da vida que progride até o espírito cultural moderno como sua maior realização. É essa expressividade da vida no espírito como poder metafísico o que indica seu aforisma de diário: “Auto-consciência – o sujeito que torna a si mesmo seu próprio objeto – é um símbolo ou real auto-expressão da vida.”²⁵⁸ Embora os objetos deste poder metafísico vital tenham um aspecto externo evolutivo, o próprio processo da vida em Simmel, diferentemente de Bergson, não tem como modelo uma noção biológica como a teoria da evolução²⁵⁹, mas um sentido metafísico próprio que analisaremos: como unidade dialética de síntese deslocada (*jogo recíproco*) da vida como *mais-vida* e vida como *mais-que-vida*.

Simmel parte da distinção entre Schopenhauer e Nietzsche: do lado deste primeiro temos a ‘vontade de vida’, do segundo temos a ‘vontade de poder’. Simmel argumenta que o caráter da vida em cada um, junto com seus implacáveis pessimismo e otimismo, dependem de como ambos veem a transcendência da vida como algo unilateralmente volicional, escapando deles o que consiste na unidade da vida. Assim, Simmel põe adiante duas perspectivas da vida que consistirão em sua unidade. De um lado, herdado de Schopenhauer, a vida como fluxo e continuidade sem fronteiras (*mais-vida*); de outro, de Nietzsche, a vida

²⁵⁸ *JA 20; La*, 163.

²⁵⁹ “Em geral, Simmel considera o processo da vida sob uma base bastante diferente que Bergson. Ao contrário de Bergson, ele não a modela de acordo com o processo de evolução. Enquanto Bergson considera o processo biológico de evolução como primordial, Simmel, em contraste, funda sua noção de vida em dois fundamentos – *ou talvez seja mas preciso dizer que ele emprega duas noções diferentes de vida.*” – PYYHTINEN, 2018, p. 135, *grifo nosso*.

como individualidade (*mais-que-vida*)²⁶⁰.

3.5.1. A vida como *mais-vida*

A perspectiva simmeliana de vida como *mais-vida*, dissemos, é um modo de ver a vida como pura continuidade, como *processo* em que causa e efeito organicamente ou genealógicamente são dissolvidos. Significa, assim como Bergson, ver a continuidade ímpar do poder metafísico da vida contra a descontinuidade do mundo mecânico²⁶¹. O tempo é real apenas para a vida sendo esta uma região fronteira entre passado e futuro justamente por esta ser como *mais-vida*. Este “mais” não é, diz Simmel, uma adição científica de “fora” para a vida, mas seu sentido mais próprio: que cada ponto seu está constantemente *produzindo mais-de-si*. *Mais-vida* é a vida como uma energia criativa cósmica que imbuí o espírito humano, sendo assim também é, podemos dizer, *mais-viver*.

Assim, esse produzir *mais-de-si* a cada instante da vida, segundo Simmel, tem uma continuação de si curiosa: se a vida só pode existir mantendo-se, regenerando-se, fundamentalmente como *mais-vida*; se manter a vida é produção – *poiesis* – a *morte* é um ato de auto-transcendência da vida a partir de sua fronteira final, e é assim *imane*nte à vida. Morrer seria um modo da vida transcender-se indo-além de si²⁶². Nascimento e morte estariam interconectados como dois eventos em que a vida se eleva, no primeiro, e se declina, no segundo. Eles indicam a transcendência do fluxo da vida para além do indivíduo que é gerado e então destruído, é como a vida supera a individualidade em que se expressa. Metafisicamente, então, Simmel afirma:

²⁶⁰ “Talvez porque eles entenderam a transcendência da vida unilateralmente como volicional, escapou a eles o que é decisivo, o que constitui a vida, sua unidade que se mantém para todas as dimensões do movimento vital. Assim, a vida tem duas definições complementares: ela é *mais-vida*, e é *mais-que-vida*.” *La*, 13.

²⁶¹ “Como um processo, o movimento da vida é contínuo. De uma maneira bem similar à de Bergson, Simmel contrasta a descontinuidade da sequência de coisas não-vivas com a continuidade da vida.” – WEINGARTNER, 1962, p. 16.

²⁶² *La*, p. 14. Também cf. *Visão da vida*, Capítulo III: *Morte e Imortalidade*.

[...] a morte é imanente à vida do início, isto também, é um ir além de si mesmo da vida. Enquanto permanece em seu centro, a vida se estende em direção ao absoluto da vida, por assim dizer, e se torna nesta direção mais-vida; mas também se estende em direção ao Nada, e assim como persiste e ainda se aumenta em *uma* ação, assim também persiste e declina em *uma* ação, *enquanto* uma ação. Aqui novamente é aquele conceito *absoluto* de vida, de mais-vida, que inclui o mais e o menos como relatividades e é *genus proximum* a ambas.²⁶³

Assim, Simmel busca a definição do absoluto da vida como mais-vida segundo uma analogia com o modo de definição aristotélico por *diferenciação*²⁶⁴. A definição do *absoluto* da vida como mais-vida seria o *gênero* (o “centro” da vida) que engloba e unifica a expressão da ação da vida em sua *positividade* (como atributo diferencial positivo) e *negatividade* (como atributo diferencial negativo) em que são elas apenas instâncias relativas que têm o gênero o centro da vida como ação unificada absoluta acima destas relatividades. A constância *poiética* da vida como mais-vida, que apresentamos, é apenas a instância relativa diferencial positiva da vida como mais-vida, pois absolutamente como a mesma ação que *produz*, mais-vida se estende em direção ao Nada²⁶⁵ e se declina e destrói. Sendo assim, por detrás de toda produção da vida está um aceder ao Nada que se solidifica como a morte como a fronteira imanente a cada transcender, e a própria morte como a transcendência da vida em torno dela mesma.

Assim, a noção simmeliana de vida parte da superação nas noções individuais de Schopenhauer e Nietzsche. O pessimismo do primeiro, e o otimismo do segundo, são meros sintomas de terem alcançado, cada um com suas noções integrais, apenas um dos aspectos da vida, e Simmel se propõe a construir um todo que tenha como unidade estes dois aspectos. Logo, o aspecto simmeliano da vida como

²⁶³ Ibid, loc. cit..

²⁶⁴ Esse modo de definição é chamado de *genus proximum* e *differentia specifica*.

²⁶⁵ Tematizaremos a importância deste Nada do interior da vida no próximo capítulo.

mais-vida, deve a visão schopenhauriana, seja no modo de evidenciar a continuidade sem-fronteiras da vida, seja no voltar a vida contra ela mesma, que no argumento schopenhauriano vê na negação da vida a superação de um sofrimento cósmico, e no simmeliano, a morte como imanente a vida e como transcendência da vida de seu próprio princípio vital²⁶⁶.

3.5.2. A vida como *mais-que-vida*

Simmel continua afirmando a aparente contradição com a segunda perspectiva da vida, como *mais-que-vida* – como algo pode ser mais que ele mesmo? Contradição que, segundo ele, é apenas um problema de expressão: quando a linguagem do intelecto tenta apreender o caráter unificado da vida em termos abstratos, acaba por dividir analiticamente a vida em seu aspecto “produtor-de-limites” e “transcendente-de-fronteiras”²⁶⁷. Isso ocorre pois a vida é naturalmente contrária ao princípio da forma, que indica individualidade organizada em torno de um centro estruturante. Mesmo que o fluxo vital, enquanto vida inconsciente, só se apresente enquanto cada um dos determinados indivíduos de uma espécie, quando este se torna o espírito humano, atingindo o estágio de vida cultural, acentua esta dependência com a forma: só pode se apresentar em determinadas formas distintas. A *tragédia humana* da vida está no fato de ser um fluxo contínuo anti-formal, mas depender da forma como individualidade para sua expressão cultural. Assim, cada um dos mundos da cultura – arte, ciência, etc – são produzidos pela energia criativa da vida que *termina* sua finalidade como formas individualizadas e cristalizadas, cada uma com sua própria coerência, sentido e lei estruturante²⁶⁸. Mais-vida,

²⁶⁶ “Isto é o que, para Simmel, torna Schopenhauer ‘sem dúvida um maior filósofo que Nietzsche’: enquanto o último se preocupa apenas com questões morais, não metafísicas, o primeiro ‘tem uma relação misteriosa com o absoluto de todas as coisas’ e com o abismo da existência. Ao contrário de Nietzsche, Schopenhauer não está preocupado apenas com a base dos seres humanos e seus valores, mas também com a existência ela mesma. [...]” PYYHTINEN, 2018, p. 140. Nota-se a presença do dualismo que retornaria como a mais-vida simmeliana: o *absoluto* da vida, mas também, seu *abismo*.

²⁶⁷ *La*, 14.

²⁶⁸ “Este ‘mais que vida’ refere-se aos objetos que a vida cria em virtude dos princípios formais implícitos na experiência.” WEINGARTGNER, 1962, p.

especialmente em seu estágio espiritual depende de sua expressão como mais-que-vida, seu ser para além de si o conteúdo formal dotado de sentido. Simmel compara o fluxo da vida a partir da necessária criação de indivíduos autônomos de uma espécie com a vida espiritual ou intelectual, com a necessária e característica criação de sentidos autônomos e independentes:

E, assim como a criação deste ser autônomo, é imanente à vida fisiológica, e daqui em diante independente de seu criador, e de fato, caracteriza a vida como tal, assim também é a criação de um conteúdo independentemente significativo imanente à vida no nível do espírito. O fato que nossas ideias e cognições, nossos valores e juízos porem-se completamente além da vida criativa em seu sentido, sua inteligibilidade objetiva e sua eficácia histórica – esta é a exata característica da vida humana.²⁶⁹

Para concluir, Simmel explica a unidade entre estes dualismos como a modalização da transcendência: se de um lado vida é mais-vida pela contínua transcendência de si como *processo poético*, de outro, é mais-que-vida por sua transcendência no nível de ‘conteúdos objetivos, logicamente autônomos sem significado vital’²⁷⁰, ou seja, de formas individualizadas e cristalizadas da cultura²⁷¹. Isso para Simmel significa, assim como a definição por analogia à diferenciação de mais-vida, que a vida é um processo absoluto (*genus proximum*) que contem, como espécies (*differentia specifica*), mais-vida e mais-que-vida, mas ambos são instâncias relativas de *uma e mesma* vida absoluta. Por fim, Simmel parece trazer à tona o papel do estado da consciência na modernidade para a concreção de sua metafísica da vida como revelação da condição

62. Também, de Simmel: cf. SIMMEL, 1998, passim. (*O conceito e a tragédia da cultura* – 1911).

²⁶⁹ *La*, 15-16.

²⁷⁰ *La*, 16.

²⁷¹ A ressonância estética que reúne a *poiesis* (mais-vida) nos objetos formais da cultura (mais-que-vida) está presente no termo que Simmel usa, em sua filosofia da cultura, *cristalização* como *Verdichtung*, termo que contém *Dichtung* (poesia) e pode também ser compreendido algo como “realizar poesia”.

imaneute da vida como transcendência:

É aqui, onde o processo sabe-se do começo ser transcendente e sente a vontade do objeto transcendente ser em última análise sua própria, que a transcendência se revela como a condição imaneute da vida talvez mais surpreendentemente.²⁷²

²⁷² *La*, 17.

CAPÍTULO IV – DENTRO SEM FORA: A NEGATIVIDADE DO SER-ENTRE

Na confrontação ontológica com a metafísica moderna da vida, não procuramos então adequar cada proposição cada vez; ao invés disso, intentamos mirar o todo hermenêutico com uma conceitualização que nos permita deslocar e transcender o sentido da metafísica de Simmel, em seu ocultamento moderno, assim como apresentada.

Se até agora mencionamos a transcendência como o modo próprio de existência da vida a partir da relação com o jogo do “*entre*” e da limitação, seu caráter mais próprio fica obscuro e resta tematizá-la essencialmente por outra via, clarificando assim o próprio problema da limitação e deste “*entre*”²⁷³. Há já uma implicação muito importante para uma tematização da transcendência e da imanência, se a vida divide uma relação com o *tempo*. É aqui que recebemos um aceno de Heidegger, na tematização da propriedade desta transcendência.

Logo, a partir da determinação metafísica prévia do capítulo anterior, busquemos tentar interpretar, a seguir, o fio-condutor *histórico-ontológico* da pergunta que move nosso interstício entre Heidegger e Simmel. Nós a apresentaremos de certo modo expandida e geral, segue: “De onde será que o fenômeno da modernidade, em última instância, deriva sua forma?” A forma da pergunta já nos dá indicação quanto a sua resposta e devemos, em nosso esforço, desenvolver este perguntar.

A pergunta a nós posta possui um sentido específico, é uma pergunta pelo *fundamento*. É uma busca pela “última instância”, pela condição de possibilidade e pelo modo de possibilitação de um fenômeno de mundo, mas de uma certa configuração dúplice entre temporalidade e caráter-de-mundo. É, também, uma pergunta *formal*: busca uma estrutura específica que vibra e cristaliza culturalmente este fenômeno e não uma mera enumeração de facticidades ônticas. É uma pergunta *ontológica*. Reconhecê-la como tal, porém, não é um dado imediato. Resulta de um *movimento*, de uma intenção específica sobre a história da filosofia em seu cerne metafísico. De outro modo, não seria possível. Este próprio movimento depende, porém, da pergunta pela própria Filosofia. Não é possível interpretar a pergunta pelo tempo sem interpretar a pergunta pela filosofia. São intimamente correlatas se o fenômeno da modernidade se gesta reciprocamente às modificações do

²⁷³ A questão do Ser propriamente dita em sua *abertura*.

pensar filosófico e da história da metafísica. Perguntar pelo fenômeno da modernidade depende de perguntar pelo todo e *acabamento* da filosofia.

Já em *Ser e Tempo*, Heidegger estabelecia as bases para o virar-se em direção à tradição metafísica, batizando este processo de *destruição ontológica*. O que podemos acrescentar aqui é o caráter encobridor da tradição pois mover-se dentro e *retido* a ela (ao seu sentido interior de acabamento) significa mover-se no encobrimento do *Nada* e da *diferença ontológica*.

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às ‘fontes’ originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico.²⁷⁴

Para mover-se além das estruturas da tradição metafísica é necessário pô-la em evidência, e este pôr-em-evidência essencial já é irromper um limite: o da obviedade do mesmo, segundo o qual a tradição já sempre ocultou seu sentido original. Nossa tentativa a seguir, então, põe-se a questionar com Heidegger pela Metafísica, por meio da questão específica do *não* do ente, o Nada. O que, veremos, possui uma conexão imanente com a vida.

Pedimos auxílio, então, ao subtítulo de *Visão da vida* (que anima nossa pergunta-guia), que se lê: “*quatro capítulos metafísicos*”. Buscamos logo pela tematização do metafísico nestes capítulos, no primeiro em questão, para clarificar a propriedade desta transcendência. Se “*Vida como transcendência*” é um capítulo metafísico, em que sentido se dá a ligação entre seu caráter de metafísico e a exposição da transcendência? E quanto à modernidade? Devemos perguntar então, com Heidegger, “*Que é metafísica?*”, e verificar se no seu esclarecimento do próprio caráter metafísico da metafísica podemos ir ao encontro “criticamente” da transcendência da vida, e então da questão da modernidade. Inicialmente, confrontemos os sentidos de *Ser* e “vida” em Heidegger, buscando como a questão do *Ser* se põe além do

²⁷⁴ *SuZ*, 85.

encobrimento da tradição metafísica.

4.1. Heidegger entre Ser e Vida

Inwood, autor do “*Dicionário Heidegger*”, em sua introdução argumenta: “Todo propriamente filósofo é de um modo um iniciante, mas todo filósofo – ao menos desde o início Grego – trabalha dentro de uma tradição.”²⁷⁵. Heidegger, na sua busca de pôr em evidência a questão pelo sentido de Ser extraviada desde seu início Grego com o encobrimento metafísico, cria novas palavras e se apropria de antigas palavras com novos (ou até mais originários) sentidos em seu caminho filosófico, re-trabalhando radicalmente a tradição. Esse é o sentido em que ele é propriamente filósofo. *Ser e vida/viver* [*Leben*], são palavras que carregam sentidos antigos e que se entrelaçam desde o início da tradição. Se devemos abarcar a metafísica simmeliana da vida como ponto alto da existência moderna como ser-na-metrópolis, devemos buscar em Heidegger – em sua referência desafiante à tradição – como os sentidos dessa “vida/viver” se reportam ao íntimo do Ser²⁷⁶.

As primeiras preleções de Heidegger falam, sob influência de Dilthey, de *Leben* em um sentido

²⁷⁵ INWOOD, M. J. **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999, p. 5.

²⁷⁶ “(*Das*) *Leben*, ‘vida’, de *leben* ‘viver’, era um conceito central em Dilthey, Scheler e Nietzsche. Não era, exceto talvez em Nietzsche, concebido biologicamente, mas metafisicamente e historicamente. A vida é dinâmica. Ela está em desacordo com o materialismo, idealismo, e valor e verdades objetivas. Ela é uma reação contra o ‘representar’, o Eu, e a relação sujeito-objeto (LXV, 326). Ela abraça todos nossos estados mentais, conscientes e inconscientes, e os atos expressivos e criativos que constituem nossa história.” INWOOD, 1999, p. 118. Percebemos que, no Alemão, o uso de maiúsculas substantiva um verbo, assim o sentido da mesma palavra - “*leben*” - está saltando do sentido verbal de viver (estar vivo) para o substantivo da “coisa” que é: “vida”. Já vimos que o conceito de *Leben* simmeliano engloba o sentido biológico até o cultural-espiritual. Seus valores e verdades objetivos estão dissolvidos em uma teia de relações recíprocas posta a partir da vida, um “pragmatismo vital”. A vida simmeliana também em uma direção de seu sentido engloba o Ego. A noção inflecionada de “alma” dá conta da unidade vital do indivíduo em suas partes constituintes. Finalmente, a relação sujeito-objeto surge como síntese a partir da cultura gerada pela vida. (Cf. *BgTrK*.)

próximo do mais tardio ‘DASEIN’. (LVII, 29ff; LXI, 2, 79ff.). ‘Nossa vida é nosso mundo – e raramente que a inspecionemos; nós somos sempre, embora discretamente, de maneira escondida, “envolvidos” [‘dabei sind’]: “cativados”, “repelidos”, “desfrutantes”, “resignados”, [...] E nossa vida é apenas vida, na medida em que vive em um mundo’ (LVIII, 33f.). Nós não podemos escapar da vida e vê-la de fora: ‘A vida fala para si mesma em sua própria língua’ (LVIII, 231; cf. 42, 250) A vida é ‘auto suficiente’. A vida também se ‘expressa’ e possui ‘significância’. (LVIII, 137). A filosofia emerge da vida: ‘Cada filosofia genuína nasce da *dificuldade* da completude da vida, não de um pseudoproblema epistemológico ou uma questão básica da ética” (LVIII, 160; cf. 253f.).²⁷⁷

Aqui, em suas primeiras preleções, Heidegger usa uma linguagem da “vida” um tanto próxima a de um Simmel tardio do mesmo período. A proximidade entre vida e mundo já adianta a relação de *Ser e Tempo* entre Ser-aí [*Dasein*] e Ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*]. Ao colocar-se contra uma visão *exterior* da vida (uma “ciência da vida”), já está prefigurado o caminho de *Ser e Tempo* onde ele não vacila em fundar radicalmente *Dasein* sem sua cotidianidade, diferentemente de Simmel, que às vezes apela para a linguagem do cientista. As duas últimas citações se aproximam muito de Simmel, em que a cultura é a expressão espiritual da vida em singularidades significantes por si. E, a própria filosofia, que para Simmel: “Em seu sentido primário, como a arte e a ciência, como a história e a religião, a filosofia é um modo de se experienciar [*Erleben*], é um modo de se olhar para o mundo”²⁷⁸, ou seja, que surge da integralidade do problema vital (alma). Ao se aproximar de *Ser e Tempo*, porém, Heidegger faz uma viragem radical no uso do conceito de *vida* e *Erleben* para *Ser e Dasein*:

Por 1923, a ‘vida fática [*faktisches Leben*]’ é igualada com *Dasein* (LXIII, 81).

²⁷⁷ INWOOD, 1999, p. 118-119.

²⁷⁸ WEINGARTNER, 1962, p. 140.

Lebensphilosophie, a ‘filosofia da vida’, é ‘intrinsecamente uma tautologia, pois a filosofia lida com nada exceto o próprio *Dasein*. A “Filosofia da vida” é assim um termo tão esperto quanto “botânica de plantas” (XXI, 216. Cf. BT, 46). *Leben* não é biológico: nós entendemos plantas e animais apenas em termos de nosso entendimento anterior da vida humana (LXI, 81ff; BT, 49f., 194). Mas Heidegger prefere *Dasein* a *Leben*. [...] Não porque *Leben* deve ser concebida como uma série de ‘experiências vividas’, *Erlebnisse*, discretas: Dilthey estava interessado no formato geral ou estrutura da ‘vida como um todo’ (BT, 46). É porque ‘vida’ é um conceito impreciso, em constante perigo de redução à mera vida biológica. Além disso, *Dasein* expressa, melhor que *Leben*, nossa relação com o *ser*; um conceito que não era proeminente nas primeiras preleções.²⁷⁹

Parece que, ao se voltar em sua filosofia gradativamente para o problema do Ser, o sentido de *Leben* vai se tornando cada vez mais impreciso para estar no lugar de *Dasein* como nossa relação essencial com o Ser. Prova dessa dissonância do conceito é, já em 1923, que ele precisa qualificar a “vida” de “fática” para conseguir igualá-la com *Dasein*. Ou seja, com o Ser como problema no horizonte, “vida” desqualificadamente não pode mais significar *Dasein*, necessitando se aproximar de também outra expressão similar: “existência fática”. *Leben* não é biológico, mas de maneira distinta a Simmel, não como uma “realidade total cósmica”, mas como ponto de partida hermenêutico, que justamente por ser o modo que entendemos o ser do vivo a partir de nós mesmos, não pode sê-lo.

A recusa de Heidegger da linguagem da vida reside em aparentes dois problemas: a tautologia auto-referente, e a imprecisão. Construindo a partir de seu entendimento que a filosofia nasce a partir da completude da vida, a filosofia agora se volta com exclusividade para a relação ontológica *Dasein-Sein*: se esta fosse *Leben* a “filosofia da vida” cuidaria da “vida” exclusivamente e tautologicamente²⁸⁰. A

²⁷⁹ INWOOD, 1999, p. 119.

²⁸⁰ Simmel luta com essa dificuldade, que é da substancialização da vida

imprecisão de *Leben*, põe em risco constante uma redução ao biologismo e cientificismo modernos – coisa que Heidegger já atenta contra. Porém, a análise cuidadosa revela ainda um *mistério*: por que *Leben* se torna imprecisa com a proximidade do Ser como horizonte? Qual é a relação entre *Leben* e *Sein* (e não *Dasein*)? Vejamos em sua explicação da mais antiga raiz etimológica de *Sein*:

A raiz mais antiga e própria é “es”; em sânscrito *asus*, a vida, o vivente, que por si mesmo está em si mesmo, anda e pára: o que tem consistência própria. Aqui pertencem as formas verbais sânscritas, “esmi, esi, esti, asmi”. Em grego corresponde-lhes *eimi* e *einai*; em latim, *esum* e *esse*.²⁸¹

Agora fica claro, segundo a etimologia feita pelo próprio Heidegger, que o sentido de *Leben* se torna impreciso com a proximidade do horizonte do Ser, pois originariamente (e para além do encobrimento moderno do sentido de *Leben*) o sentido de Ser deriva de vida/vivente (*asus*). “*O que por si mesmo está em si mesmo*”, numa contínua doação de si (tendo o princípio de identidade como doação de si para si), é o sentido ontológico originário da relação *Leben-Sein*. Logo, na contenda com a metafísica moderna da vida em sua realidade total, o que é questionado em última instância, é o Ser²⁸² e não o *Dasein* (este que, no tocante a questão, se relaciona conceitualmente imediatamente com a vida vivida – *Erleben*). Trata-se de reconduzir o sentido encoberto da vida para sua co-originariedade com o Ser, e isto faremos pela via do aceder poético da vida ao Nada. Por fim, vemos como Heidegger encontra tardiamente – ao questionar o sentido de uma expressão encontrada em Heráclito – como o sentido grego de “viver/vida” se afasta da noção moderna do biologismo e de uma

na linguagem.

²⁸¹ Heidegger, 1978, p. 104 apud MICHELAZZO, 1999, p. 73. (*Introdução à Metafísica – 1953 – curso de 1935*).

²⁸² “Na segunda acepção [do grego *tò ón* – ser/para além de ‘ente’], o ente significa aquilo que faz com que ele seja sempre igual a si mesmo e não seja um não-ente, isto é, o que garante a permanência do ente em seu ser – aqui, *tò ón*, traz o significado de *einai* (em latim *esse*, ser, entidade).” MICHELAZZO, 1999, p. 73.

“ciência da vida”:

No fragmento 30 encontramos, porém, a expressão *αἰζῶον* [*Aizoon*], o que vive de modo duradouro. O verbo “viver” pronuncia-se aqui no sentido mais amplo, mais exterior e mais interior, o mesmo em que também Nietzsche pensou essa palavra ao escrever num apontamento do ano 1885/ 1886 que: “o ser’ - dele não temos nenhuma outra representação senão ‘viver’. Como algo morto poderia ‘ser’?” (*Vontade de poder*, n. 582)²⁸³

Primeiramente, Heidegger se apoia em Nietzsche para pensar o sentido de “o que vive de modo duradouro” em Heráclito, em seu modo mais amplo, mais radical. Teria pensado também Nietzsche o “Ser” como essa “vida/viver” [*leben*]. Interessantemente, assim como o resgate etimológico do sânscrito, o sentido da atribuição do conteúdo ontológico parte originariamente da “vida” para o “Ser”. Logo, Nietzsche questiona que o “Ser” apareça como “vida” em seu *aparecer*: “o que é, é sendo vivo”. A seguir, Heidegger buscará o sentido propriamente grego a partir da linguagem de Homero:

Como compreender nossa palavra "viver", admitindo-a como uma tradução fiel da palavra grega ζῆν [*Zên*]? Em ζῆν [*Zên*], ζάω [*Záō*] fala a raiz ζα- [*Zá-*]. Certamente, nunca poderemos desencantar o significado grego do "viver" a partir dessas letras. [...] ζα- [*Zá-*] significa o puro deixar surgir em meio e para os modos de aparecer, o olhar fundo, o irromper, o advir. O verbo ζῆν [*Zên*] designa o surgir para a luz. Homero diz: ζῆν [*Zên*] καί [*kaí*] ὄραν [*horán*] φάος [*pháos*] ἡέλιος [*ēlíoio*], "viver e isso significa ver a luz do sol". O sentido grego de ζῆν [*Zên*], ζωή [*zōē*], ζφον [*zfon*] não deve ser entendido nem zoológica e nem biologicamente, mesmo em sentido amplo. O significado da

²⁸³ HEIDEGGER, M. Aletheia (Heráclito, fragmento 16). In: **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 241-2. (1943).

expressão grega ζῆλον [zfon] está bem distante de qualquer representação biológica de uma espécie animal.²⁸⁴

Heidegger não poderia simplesmente destacar o sentido grego da *letra*, então usa metodologicamente a referência a Homero, cuja literatura formava, também oralmente, a base do mundo cultural grego. “Viver” (ζῆλον) então designa “o surgir para a luz”. É, curiosamente, o *aparecer-à-luz* o sentido grego de “viver”. E agora fazemos razão, originariamente, por que a “vida” de Simmel, mesmo em seu encobrimento, necessita de uma *Visão* [*Anschaung* – *Schau*: Aparecer], pois a vida, originariamente é um *aparecer-à-luz*. É por esta razão, também, que a metafísica da vida é o último estágio da tradição metafísica antes do desencobrimento da questão do Ser. Tomada a proximidade ontológica entre “vida” e Ser, a vida, em seu encobrimento moderno, estaria na iminência do *aparecer-à-luz*, sendo *veículo* do mostrar-se do Ser, já que o próprio Heidegger, inicialmente, apela à linguagem da vida antes da clarificação do horizonte do Ser. Vida e Ser, prefiguram, então, os auspícios da modernidade, um paradoxal encontro de *porvir* com *origem*. A constatação de que a filosofia da vida é o ápice do encobrimento metafísico está, então, *necessariamente* de acordo com nossa posição.

4.2. A pergunta pela Metafísica a partir da questão do Nada

Na preleção de 1929 – *Que é Metafísica?* – Heidegger, então, ao perguntar pela metafísica, discute a determinada assinalada questão metafísica: a do Nada. Propõe a questão do Nada como um salto para dentro da metafísica. Não há a intenção de se falar da metafísica de fora, o evidenciar a metafísica em si mesma deve partir da imanência dela mesma. Logo, para nos situarmos em meio e além (*transcendência*) da metafísica, devemos dar-nos a possibilidade de perguntar, com Heidegger, pelo Nada. Antes disso, porém, Heidegger salienta dois aspectos de toda interrogação metafísica:

De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica.

²⁸⁴ Ibid, p. 242.

Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, problematizado. Daí tomamos a indicação seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga.²⁸⁵

O questionamento metafísico põe em *jogo* o questionador a cada vez feito. A totalidade ressurgue a cada vez na medida em que cada perguntar resgata e se aproxima, conecta-se ao centro de seu ser. Mas, na medida em que a transcendência elimina a *indiferença* prévia do perguntar, o questionador é também posto ele mesmo em relação quanto à pergunta metafísica, e é em jogo que se dá o relacionar-se, já que o próprio solo transcendente, que eliminou a possibilidade da indiferença, é “móvel” – temporal. Não só, mas também cotidiano e histórico. O jogo está na necessidade existencial de se fazer temporalmente, e aqui resgatamos a relação entre a vida transcendente e a temporalidade a partir de uma historicidade, de evidenciar o “cada vez” em que a pergunta é feita.

Admitir a questão do Nada, porém, põe-se contra o modo de visão supostamente científico que in-diferencia o Nada. A possibilidade da presença da indiferença no âmbito do perguntar científico se dá pelo questionar o próprio ente por ele mesmo, no sentido de que a investigação não põe em questão a totalidade das relações do *Ser-aí* [*Dasein* – *Ser-entre*] como ser em um *mundo*, momento em que a totalidade na transcendência desvelaria a indiferença como não-relação e receberia o Nada. Ao pôr-se a transcendência em questão, então, faz-se necessário evidenciar e perguntar por este Nada, perguntando-se: *que é o Nada?*

Seguindo com Heidegger, a pergunta revela um problema peculiar: ao perguntar pelo Nada antecipadamente o velamos enquanto *entidade*. O Nada é tomado como o *algo transcendental* – o isto ou aquilo – que “é”; porém, aquele se diferencia deste *absolutamente* mediante a transcendência. A diferença entre Nada e ente é uma das medidas do Absoluto. A pergunta pelo Nada, diz Heidegger, vela o seu modo de ser mais próprio, convertendo-o em seu oposto. Essa assinalada

²⁸⁵ MET, 35.

imanência do oposto, compondo-se em uma contradição lógica no entendimento, é a chave para o evidenciar da imanência da morte na determinação fundamental e positiva da vida, e de modo mais abstrato, da relação entre forma e vida. Assim, além da impossibilidade da questão, toda resposta também se faz impossível: o Nada “é” algo – *isto* impõe ao Nada seu *absoluto* diferente, perfazendo uma contradição e pura negação do problema.

Logo, segundo o princípio fundamental de não-contradição, a pergunta pelo Nada é excluída à indiferença: “Pois o pensamento, que é sempre pensamento de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra sua própria essência.”²⁸⁶ Aqui a problemática *crítica*²⁸⁷ partiria também do ponto de vista fenomenológico da intencionalidade, a partir da não-contradição: como uma torção – uma *ponte-mediação* – de consciência, um *pensamento de algo*, pode receber o Nada se ele se recusa, tornando o *ato* a absoluta diferença de sua própria essência, pelo sentido mais-próprio de toda a essência, *Ser?*

Tal questão, então, põe em cheque a possibilidade de se pensar a transcendência, e de uma ciência – no sentido de um *saber* – que escapa ao perguntar que se retém ao ente por ele mesmo apenas, que põe em causa a transcendência a partir da totalidade. Sem a possibilidade da interrogação pelo Nada, qualquer ciência sobre o *mundo* fica impossibilitada em seu fundamento e a transcendência se converte ela mesma em um assunto “anticientífico”.

A princípio, é por intermédio do entendimento que o Nada pode aparecer como um paradoxo, na medida em que o paradoxo lhe pertence. A caracterização que Heidegger faz do problema no entendimento como um “problema que devora a si mesmo” pode ser evidenciado de um segundo modo: não só é a contradição o paradoxo, mas em outros termos é também o *trágico*. “Devorar-se a si mesmo” reside do mesmo modo no trágico, mas precisamos evidenciar o modo e religá-lo à tentativa de perguntar pelo Nada. Sobre os heróis trágicos, Simmel diz: “Apenas as figuras trágicas estão impelidas a morrer a partir de dentro, e a maturação de seu destino como uma expressão da vida é em si a maturação de sua morte.”²⁸⁸ Isto quer dizer que, no trágico, irrompe da essência do ser um *destino*, que se configura na pura

²⁸⁶ *MET*, 37.

²⁸⁷ Remetemo-nos à herança da filosofia transcendental de Kant.

²⁸⁸ *La*, 66.

negação de si, tendo esta negatividade como seu *motor*. “Devorar-se a si mesmo” é então um modo de desenvolvimento essencialmente trágico, ainda: a expressão da “vida” do problema – “que é o Nada?” – é também a expressão de sua “morte” – a contradição de *que o Nada “é”*.

O problema do Nada em questão é um horizonte trágico, no sentido de que a sua aniquilação brota de sua essência mesma: o Nada “é”. O desenvolvimento lógico da questão do Nada já é a estrutura na qual se articula como desenvolvimento positivo a necessidade de sua destruição ontológica como destino prefigurado de si. A destruição do Nada (*não* do ente), simplesmente evidencia o Ser – o “é” –, pelo intermédio da possibilitação de um “*algo*”, o que *é* (*ente*). Deslocando-nos para a proposição heideggeriana de uma destruição da história da metafísica, e no caso a metafísica anunciada pelo subtítulo “*quatro capítulos metafísicos*” – de *Visão da vida*, temos que tal destruição é tomada no sentido de desvelar nas estruturas da história da metafísica a questão: *que é Ser?* A problematização do Nada no centro da metafísica nos faz justamente o mesmo, se é apreendida como contradição e paradoxo no entendimento, o seu solo é o trágico em relação ao Ser.

A ontologia nada menos é do que a metafísica em sua *nadidade*, ou em seu modo de *Nada-entre-ser*: ser para e na abertura (entre). Assim, esta *destruição do Nada*, mostra-se como um modo assinalado e específico de evidenciar o Ser, insolúvel na lógica e no entendimento, mas sendo apenas possível de ser apreendido como paradoxo *nele*. O paradoxo evidencia o “nã” – o “*nã vasa*”, mas qual a relação do Nada com este “nã”, que aquele quando no entendimento faz dizer sempre “nã”, e também voltado a si no entendimento se mostra como pura negação?

Representa o “nã”, a negatividade e com isto a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie particular de negado? “Existe” o nada apenas porque existe o “nã”, isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o “nã” apenas porque “existe” o nada? Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente em questão. Nós afirmamos: o nada é mais originário que o “nã” e a negação.²⁸⁹

²⁸⁹ MET, 37.

A proposição heideggeriana é sobre a tese que origina e deduz o Nada a partir do “não”; logo, seria pela capacidade da negação ou dizer-não residente no entendimento que se derivaria o Nada como a negação da totalidade do ente, seu modo mais elevado. O desenvolvimento da pergunta pelo Nada por Heidegger nos põe em evidência a determinação oposta, que só se poderia dizer-não a partir de um encontro e *abertura* próprios para o Nada, como *acontecer originário*. Com isso, o Nada teria precedência ontológica ao dizer-não e não poderia ser entendido como uma determinação derivada deste no entendimento. O nosso uso do suposto pleonasma “nada originário” quer apenas indicar esta perspectiva sobre o Nada.

O desenvolvimento da pergunta pelo Nada, dentro da metafísica, levou-nos a uma *de-cisão*. Não se trata, porém, de efetuar-la *a priori* ao modo de uma inversão da metafísica, mas de recolher a possibilidade de sentido no *novo*. A decisão im-põe, porém, a necessidade de um *caminho*. A pergunta “*o que é o Nada*” converte-se em “*de onde, de que lugar o Nada é sentido e se situa?*” Deixa-se de ser sobre o ser de um ente e passa a ser sobre um *local-convergência*, condição possibilitadora. O Nada se encontra, assim, em meio ao cotidiano do discurso, mesmo sem se decidir de antemão quanto a ele mesmo. Este mover-se cotidiano do discurso em relação ao Nada já espera algo sobre ele, o Nada é o *não* do ente: “O nada é a plena negação da totalidade do ente.”²⁹⁰. O que pensa e vê a totalidade do ente é a metafísica, mantendo assim uma estreita ligação com o Nada. Mas, para Heidegger, trata-se de responder a uma questão gritante: como se conjuga em *Dasein* a relação entre ser-finito e totalidade do ente – de absoluto na singularidade? À *finitude* de *Dasein*, de imediato, não caberia a totalidade do ente seja no modo de sua positividade ou de sua negatividade, o Nada. A *imagem-figura* positiva do Nada seria então o “conceito formal”, a “mera” Imagem inalcançável do todo negada no entendimento.

Algumas das possibilidades fundamentais de se interpretar o todo, ou seja, dispor-se em relação à totalidade do ente de algum modo, não pertencem ao âmbito teórico-metafísico e ainda suportam fundamentalmente os outros comportamentos de *Dasein* frente ao ente: são as *disposições de humor*. Heidegger questiona se, dado que elas

²⁹⁰ *MET*, 38.

desvelam o ente em sua totalidade, não haveria alguma capaz de negar o ente em sua totalidade? “Acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?”²⁹¹

A resposta é encontrada por Heidegger na disposição de humor fundamental da *angústia*. A angústia irrompe a partir da situação (em meio à totalidade do ente) cotidiana de *Dasein* como a interpretação *negativa* do todo, da im-possibilitação de doação de sentido e caráter-de-determinação das coisas, *doação inadequável*. Talvez a experiência da angústia seja a mais próxima da ambição *teórica* da metafísica de dar uma resposta definitiva à totalidade do ente: ela é a não-resposta *única*, a sua “quietude fascinada”. A autêntica indiferença da angústia parece ser o mais próximo da indiferença natural das coisas em relação a nós, talvez as próprias coisas – *poeticamente* – angustiem-se do homem (*Dasein*).

A angústia manifesta o nada. ‘Estamos suspensos’ na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou ‘eu’ ou não és ‘tu’ que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremeamento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se.²⁹²

A angústia como manifestação do Nada *suspende*. Esta *suspensão* é ainda mais fundamental que a disposição do próprio suspense, se compreendido como um *ainda-não-mas-a-qualquer-momento-sim*²⁹³, que esta fundamenta e possibilita. No suspense da suspensão da angústia, o si mesmo próprio [*eigentlich Selbst*] não resiste. A pergunta, sem a expectativa de resposta, antecipa *Dasein* para um âmbito anterior junto ao (*dentro do*) Nada. O suspense calcado na angústia é uma das marcas da tragédia, e atinge sua plenitude na modernidade e tragédia desta. Neste âmbito essencial, o puro perguntar

²⁹¹ Ibid., p. 39.

²⁹² MET, 39.

²⁹³ Cf. *SuZ*, seção I, Capítulo sexto, parágrafo 30: “O medo como um *modus* do encontrar-se”.

sem a expectativa de resposta consuma o destino trágico comum a todo dizer, se é tomado pelo *indizível*. Heidegger diz,

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada.²⁹⁴

4.3. O entre e a liminaridade

Nossa busca pelo lugar e fundamento do fenômeno da modernidade tomou um desvio de aparência inaceitável. Pois a partir da metafísica e então do Nada chegamos à estranheza da angústia e à senda perdida do *indizível*. Que teria de relevante isto para a forma da existência moderna? Como avançar no caminho seguido? A mostraçã do Nada tendo como fio condutor a interpretação da angústia como um fenômeno assinalado que depende da tarefa da destruição da metafísica relegada à indigência de nosso tempo. Parece também que o lugar de onde pulsa o hodierno também depende desta indigência e tarefa do pensar. Devemos, então, buscar tentar dizer o *indizível*. Mas como? A poesia nos tematiza a vida de um modo pleno, que nos lança para a problemática da metafísica, e então da *transcendência*. É nela que encontramos as palavras sem nexos que buscamos cortar o silêncio da angústia que nos acossa, na presença do Nada.

Dentro sem Fora

A vida está
dentro da vida
em si mesma circunscrita
sem saída.

Nenhum riso
nem soluço

²⁹⁴ MET, 40.

rompe
a barreira de barulhos.

A vasão
é para o nada.
Por conseguinte
não vasa.²⁹⁵

Na poesia de Ferreira Gullar a encontramos em questão. Lá, ele se depara com um *dentro sem fora* – que apenas de imediato se mostra como a totalidade, a circunscrição da vida *entre* ela mesma – fronteira entre si, sendo seu próprio círculo e consumindo assim toda a exterioridade. De tal modo isto recebe o caráter temporal da vida abstraída no espírito, na medida em que se encontra uma certa remissão circular em seus modos estruturais constituintes, canalizados pelo transcender a partir do ponto presente absolutamente inextenso, como também ilustrado na possibilidade da memória. Para além da questão da disposição afetiva imediata rememorada pela figura do *riso* e negada pela angústia, temos o acontecimento assinalado: *a vasão*. Contraposta ao estar da vida nela mesma, a vasão se abre *para* o Nada, e, no momento em que o entendimento – a lógica – o tenta apreender, como mostrado pela expressão “por conseguinte”, temos o *negativo: não vasa*.

O problema da totalidade, preso à vida pelo caráter peculiar desta de projeto e transcendência – talvez podendo até chamar a transcendência da vida como sua circunscrição nela mesma como um “*entre*” originário, clama por algo que, no evento da vasão, ao ser apropriado e adequado pelo entendimento, torna-se o “nã”. A totalidade se vê assim enredada no problema do Nada originário, deslocamento para este que é pré-lógico, no sentido que antecipa e funda a de-cisão do entendimento.

Este Nada originário apenas reapareceu pois o encontramos antes na determinação inicial do próprio problema ontológico da *liminaridade*, ou simplesmente do “*entre*”. Se a vida ao ser como transcendência desvela a *indiferença* na suposta exterioridade, ela mesma recebe o seu próprio Nada, assim como a ligação depende de

²⁹⁵ GULLAR, F. **Melhores poemas de Ferreira Gullar**. Seleção e apres. Alfredo Bosi. São Paulo: Global, 2004, p. 192. Encontrado na página 192 da coletânea relacionada nas referências, foi originalmente lançado no livro *Barulhos*, que reúne a produção poética de Ferreira Gullar de entre 1980 e 1987.

uma separação fundante. De mesmo modo, a imanência do oposto no mesmo retém a morte na determinação fundamental e positiva da vida, como citado por Heidegger em *Ser e Tempo*.

O prefácio à terceira edição (1949) de *Sobre a essência do fundamento* (1928), de Heidegger, é uma nota curiosa para nossa discussão. Como ele mesmo disse, se a preleção “Que é Metafísica?” reflete sobre o Nada, aquele tratado, sobre a diferença ontológica: o *entre* ser e ente. Temos, então, *Nada e diferença ontológica*.

O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*).²⁹⁶

Segundo o já discutido, para Heidegger, o Nada não seria então um objeto vazio sem conceito no entendimento, mas como *não* do ente é em comum-unidade com o (não) *entre* ente e ser (a tônica recai agora no “entre”) – a *diferença ontológica* – o é em seu *acontecer fenomenológico*. O pensamento deste *mesmo não* é o que estabelece nosso itinerário de investigação na abertura para Simmel seguindo a nossa *pergunta-guia*, é nele que buscamos a modalização do polo negativo originário²⁹⁷ de cada relação recíproca; logo, da liminaridade; logo, da transcendência; logo, do tempo; da situação moderna do dinheiro; e finalmente, na relação entre vida e forma em que a forma se torna e inclui a *morte* na determinação da vida, como seu *destino trágico*. Para se pensar Simmel a partir de Heidegger, devemos pensar cada um destes itens na articulação do *mesmo não* do *Nada* e da

²⁹⁶ HEIDEGGER, M. Sobre a Essência do Fundamento. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 85. O escrito *Sobre a essência do fundamento (Vom Wesen des Grundes)* veio a lume em 1929 num volume comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl. Figura, hoje, no nono volume das obras completas: *Marcas do caminho (Wegmarken)*. Será doravante citado por *WG* e a paginação seguirá a da tradução referenciada.

²⁹⁷ Cf. Item 1.3.1. *Ligação e separação recíprocas*.

diferença ontológica.

Aquele *não* nadificante do nada e este *não* nadificante da diferença não são, certamente, da mesma espécie, mas o *mesmo*, no sentido daquilo que, no acontecer fenomenológico do ser do ente, faz parte de uma comum-unidade. Este *mesmo* é o digno de ser pensado, que ambos os escritos, propositalmente mantidos separados, procuraram aproximar de uma determinação, sem lhe estarem à altura.²⁹⁸

O *mesmo não*, segundo a transcendência, modaliza uma *imagem-figura negativa*. Articula a possibilidade do Nada e da diferença ontológica. Esta é o aparente paradoxo lógico que ressurgue a cada vez como o *Dentro sem fora*. De um lado, parece que todo Dentro parece pressupor um fora, mesmo a infinitude de uma totalidade como o universo das ciências teria no puro Nada seu fora. Também, a própria noção de totalidade é questionável ao saber se ela postula sua fórmula “metafísica” como a circunscrição em si mesma. O *Dentro sem fora*, como imagem da injunção entre a negatividade do *ente* e a negatividade do *entre* (como diferença ontológica), *im-põe* ao todo a diferença, estabelece um nexo de remissão de relações recíprocas, que formam uma totalidade por si. Para cada transcender, para cada cruzamento de uma fronteira, para cada perecer ou para cada extrapolar um conceito-limite, para cada troca monetária ou relação social dinâmicas é a *negatividade* de um *Dentro sem fora* que doa o seu fundar no Nada e na Diferença; doam a indigência do abandono do *essente* e o separar, que fundam o ligar e o *re-colher*²⁹⁹ [*Lógos*]. E é em sua não-*imagem-figura* a modalização como *Ser-entre* [*Dasein*], é a abertura levando-adiante o ente e o remetendo ao Ser cada vez. É nisto que é *imposto* um caminho, passada a indiferença do “presente” do “este qualquer” em que não há mais escolha – “futuro” – ou “este aqui” ou “aquele”³⁰⁰. Mas, que não-

²⁹⁸ WG (*Prefácio à terceira edição – 1949*), 85.

²⁹⁹ *Re-colher* neste âmbito indica tanto pensar com palavras, afetar-se, ou receber um pagamento em dinheiro.

³⁰⁰ Novamente, o *imposto*, não é mais a troca necessária com o senhor por subsistência, mas a movimentação livre no âmbito da Metrópole que permite a escolha do produto a ser pago com dinheiro sob a égide do *Estado*.

imagem-figura cada transcender rememora e tem como condição mediadora? O que o *Dentro sem fora* emoldura e assim é? O poeta diz: “A vida está...”. Transcender afirma a negatividade no *estar* da vida e a negatividade do seu fora, *não-estando-em-si* e *não-estando-fora*³⁰¹, *suspensa*, possibilita o novo aparecer em sua entidade para, como um círculo – *reconduzir-se a si mesmo a cada vez ao seu ponto de origem* –, ser experimentado a partir do ser (*vida*).

Na tentativa de buscar o indizível, devemos desenvolver a seguir o *Dentro sem fora* (doravante mencionado por *Dsf*) como *tese* do *acontecer fenomenológico* que reúne *lugar* e *fundamento* da estrutura formal da modernidade, tempo indigente que pôs a nós, como o fantasma do pai de Hamlet, a tarefa de pensar a questão do Ser³⁰² como o novo. A estratégia de se perguntar pela *quididade* do *Dsf* se revela de pronto infrutífera. Pode ser dito: “uma poesia qualquer”; “palavras sem nexos provocadas pela angústia”. Talvez seja melhor não pressupor a questão e se entregar à coisa mesma. Deste modo, a apresentação do *Dsf* nos revela perguntas sinceras. A sua elaboração é uma pista para o desenvolvimento.

4.3.1. *Dentro sem Fora?*

Primeiramente, quanto ao próprio nome: *Dsf*. Tal construção nos parece levar de imediato à imagem-figura positiva da imanência de um Absoluto, de uma “presença total” do *sujeito moderno*. Nada mais contrário ao intentado aqui. Não se trata de uma subjetividade pura ou qualquer subjetividade que seja, nem mesmo de uma imagem-figura no sentido positivo e *representacional* do pensamento. *Dasein* como *Ser-*

Mas, esta não é sua única nem mais profunda significação – *liberdade existencial*.

³⁰¹ Para Heidegger: *Ek-sistência*.

³⁰² Logo nas considerações prévias de seu *Compreender Heidegger*, M. A. Casanova (se referindo a um livro de Karl Lowith) nos diz: “Martin Heidegger foi um pensador de um época precária, indigente, de uma época em constante transição e desprovida de esteios que deram sustentação durante milênios ao pensamento e à ação do homem ocidental.” CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 10. Que estas palavras não sejam esquecidas previamente, pois são tão dignas e *urgentes* de se pensar quanto a própria diferença ontológica ou algo como a destruição ontológica da Estética, por exemplo. Embora, talvez, menos cômodas.

entre, porém, mantém-se como a questão. Talvez fosse melhor dito: Dentro – *sem* – fora. A tônica, o âmbito essencial reside no “sem” que presenteia a ausência, de dentro, e de fora. Mas, ao mesmo tempo, é um constituir um *sentido* deste âmbito essencial de *Ser-entre: Dentro-sem*; e também de ausentar-se cada vez (transcender) na *abertura: sem-fora*. Ambos dependem, pelo *não* do ente (Nada), da *suspensão*, - e da *diferença ontológica (não do entre)*. Trata-se do cerne da *ek-sistência* de *Dasein*:

[...] a existência ainda sempre seria representada a partir da ‘subjatividade’ e da ‘substância’, quando o ‘fora’ deve ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isto soe, a stásis do ekstático se funda no in-sistir no ‘fora’ e ‘aí’ do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer (*west*).³⁰³

Ainda temos a questão da imagem-figura do *Dsf* como representação. Sendo além do âmbito da subjatividade do sujeito, não se trata disso. A imagem-figura do *Dsf* é, de fato, uma *não-imagem-figura*, uma figuratividade como *mediação negativa*. Isto quer dizer que é a figura hermenêutica de dois “eventos” no acontecer fenomenológico do ser do ente (*fundamento*). Diz que reúne o *não* do Nada e o *não* da diferença ontológica em um único solo comum *negativo*, que estas duas “*não-figuras*” são o *mesmo* necessariamente, a partir de sua manifestação no fenomênico, como a meta hermenêutica. Não diz, portanto, *representação do sujeito*.

Tais palavras podem ser recebidas com estranheza ou mesmo como *absurdo*. Pois não seria mesmo a modernidade a era da representação, do homem como *subjectum*, da imagem de mundo? Colocar o cerne da modernidade, seu *acontecer fenomenológico*, a partir da diferença ontológica, do Nada, da experiência essencial do homem enquanto *Dasein* como *Ser-aí* e *Ser-entre*, da imagem essencial de mundo como uma *não-figura* – um puro emolduramento negativo – não seria ignorar o caráter mais-próprio da modernidade, pela qual ela sempre se compreendeu para si? Não seria então a tentativa de se projetar o “novo” no “velho”, pôr um *por-vir* no presente, ou mesmo de inventá-lo? Em *ZW*, Heidegger tematiza o *gigantesco* que se manifesta

³⁰³ *MET (Introdução – 1949)*, 59.

no dar-se da modernidade como o sentido essencial de grandeza próprio a esta era. Este sentido de grandeza, a partir de um sutil jogo de proximidade e distância, infiltra-se sub-repticiamente por meio do cálculo, da abstração científica da infinitude até nossas possibilidades-de-ser cotidianas.

Pensemos nos números da física atômica. O que é gigante salienta-se numa forma que, aparentemente, o faz precisamente desaparecer: na aniquilação das grandes distâncias através do avião, num qualquer re-presentar, através da rádio, de mundos estranhos e distanciados na sua quotidianidade, a ser produzido através de um simples gesto.³⁰⁴

Continua Heidegger, porém, que este gigantesco não se funda no vazio quantitativo, brotando como mero *excesso* até a positividade ou negatividade do infinito calculável, seguindo uma série numerável. O sentido próprio de grandeza da modernidade, o gigantesco, converte-se essencialmente no *incalculável*. Pois a possibilidade de cálculo até a infinitude estaria inscrita no sentido fundamental da grandeza como gigantesco, calcada no *incalculável*. Ao investigarmos a angústia, encontramos algo semelhante, o *indizível*. *Indizível e incalculável*, como *suspensões* de cada dizer e cada mover-se cotidiano na modernidade, apontam para o Nada. Referindo-se ao incalculável, mas ao que poderíamos acrescer o indizível, Heidegger afirma: “Tal permanece a sombra invisível que está lançada por todas as coisas, quando o homem se tornou *subjectum* e o mundo se tornou imagem.”³⁰⁵ Pertence ainda à argumentação de Heidegger um ponto importante. O fundar o gigantesco no incalculável deriva da destruição ontológica da metafísica, no sentido de que metafisicamente e teologicamente, o Nada foi interpretado no sentido de *nulidade* como “ausência de perfeições”, “ausência de Deus”, e agora: “o vazio quantitativo do gigantesco”. O desvelamento de Heidegger da originariedade do Nada se põe além destas determinações. É do Ser mesmo e *enquanto* Ser que se deriva a

³⁰⁴ ZW, 118. Nos lembra muito da passagem simmeliana sobre o telescópio e microscópio, cf. Item 2.1.3. *Os limites no condicionamento do mundo prático*.

³⁰⁵ ZW, 119.

originariedade do Nada, sendo ele o *absolutamente outro* do ente. Tal compreensão só se dá *a partir – partindo –* da metafísica, mas transcendendo-a, para além da determinação “essencial” entre sujeito e objeto.

Concebida a partir da metafísica (isto é, a partir da questão do ser, na figura: o que é o ente?), a essência encoberta do ser, a recusa, desvela-se, à partida, como o pura e simplesmente não-ente, como o nada. Mas o nada é, enquanto carácter de nada [*Nichthafte*] do ente, o mais agudo adversário daquilo que é meramente nulo. O nada nunca é nada, muito menos é algo no sentido de um objecto; é o ser mesmo a cuja verdade o homem é entregue quando se superou como sujeito [...]³⁰⁶

Todo este movimento serve para pôr adiante um argumento. De fato, à modernidade pertence o mundo como imagem, e o homem como *subjectum* não é contraditório com o fato de ser calcada – de um modo – no Nada, mediante o *indizível* e *incalculável*. Seguindo a citação de Heidegger, é *quando* o mundo se torna imagem (modernidade), que nos é lançada a “sombra invisível”, a *suspensão* do *indizível* e *incalculável*. É com este carácter de *sombra*, que se põe como agregação mas também subjacência que pensamos a *não-imagem-figura*, a moldura negativa do *Dsf*. Ao contrário da imagem residem moldura e sombra, sombra como moldura e moldura como sombra, e é por este “*por detrás*” que pensamos o carácter fundamental da modernidade. Isto não nega seu pôr-se-adiante como imagem, nem implica na espera de um novo “*quando*”, na suposta possibilidade de uma nova construção de uma imagem de mundo, de uma nova consumação da metafísica e da técnica. Segundo Heidegger,

O opinar cotidiano vê na sombra apenas o faltar da luz, se não mesmo a sua negação. Mas, na verdade, a sombra é o testemunho patente, mas contudo impenetrável, do luzir encoberto. Segundo este conceito da sombra,

³⁰⁶ *ZW*, 138.

experimentamos o incalculável como aquilo que escapa à representação, mas que é patente no ente e indica o ser encoberto.³⁰⁷

Tanto incalculável como indizível escapam ao modo da representação, mesmo sempre já por detrás dela. Cabe então à ontologia buscar o caráter de moderno a partir do próprio movimento de encobrimento que este realiza sobre si, caráter que não é a *representação* dele mesmo. Trata-se, enquanto ontologia, de pensar não o gigantesco da grandeza por ele mesmo como disposição da Física e da Matemática, mas o *incalculável*. Ao mesmo tempo, não se trata de dizer a angústia com a Psicologia ou Psicanálise³⁰⁸, mas o *indizível* junto aos poetas e pacientes. Também, não a *visão de mundo* como *imagem de mundo*, segundo o discurso da *diversidade* das Antropologias³⁰⁹, mas a *sombra de mundo*³¹⁰: o *Dsf*. Porém, a tarefa do pensamento se põe apenas como um “preparar o caminho” depois da metafísica, não para uma nova imagem ou metafísica, mas para o reconhecimento do “*entre*” que *já* vigora em cada possibilidade de *Da-sein*, como *abertura*:

Só no perguntar e configurar criadores, a partir da força da meditação genuína, é que o homem saberá, isto é, guardará na sua verdade, aquele incalculável. Essa meditação desloca o homem vindouro para aquele Entre no qual ele pertence ao ser e, no entanto, permanece um estranho no ente.³¹¹

³⁰⁷ *ZW*, 137-8.

³⁰⁸ “Que tem a ver o destino do ser com psicologia e psicanálise?” *MET* (*Introdução – 1949*), 58.

³⁰⁹ Cf. *SuZ*, §10 “A delimitação da analítica do *Dasein* em relação à antropologia, à psicologia e à biologia”.

³¹⁰ “Através desta sombra, o mundo moderno põe-se a si mesmo num espaço retirado da representação, e concede assim àquele incalculável a determinação que lhe é própria e a peculiaridade histórica.” *ZW*, 119.

³¹¹ *ZW*, 119.

CONCLUSÃO – O retorno ao problema da Modernidade

No início da dissertação nos confrontamos com dois pensadores: Georg Simmel e Martin Heidegger. Insinua-se sobre eles uma *necessidade historiográfica*, com as citações ambíguas de Gadamer e as referências do próprio Heidegger sobre a possível influência de Simmel sobre Heidegger. Nosso trabalho, porém, não se trata disso. Especular sobre o que Heidegger teria apreendido de Simmel é uma tarefa infrutífera. Não só Heidegger apresenta uma criticidade e tendência a esconder seus dividendos intelectuais, mas também, encontrar um ponto imanente de concordância entre ambos é falho, sendo Simmel um metafísico assumido e Heidegger vivendo sob o mote da superação da metafísica. Nosso trabalho se resumiria a especular sobre possíveis conexões entre conceitos e comentários furtivos, possivelmente levando a um resultado negativo: Heidegger apreendera pouco ou nada de Simmel.

Afigura-se no horizonte, então, um segundo tipo de afinidade: uma afinidade eletiva que se baseia nas relações recíprocas entre Heidegger e Simmel como dois pensadores, cada qual com o seu ponto de partida filosófico e teórico, respondendo ao meio vivo no qual cada vez já estavam inseridos: a sua condição histórica sob os pés – a *modernidade*. Esta surge, então, como o problema sob o qual corria o que discorriam. A agitada vida de Simmel em Berlim, e a necessidade de se isolar na Floresta Negra de Heidegger, elas mesmas serviam como jogo de reações recíprocas com a modernidade.

A afinidade eletiva entre Heidegger e Simmel, a remissão da questão do Ser e do problema da modernidade, unidade do fio-condutor hermenêutico de nosso trabalho, pode ser analiticamente dividida em uma *dualidade*. Segundo um *sentido interno*, ele segue o movimento da metafísica moderna metamorfoseada em torno dos sentidos unificados de *vida e cultura* (a unidade de *Lebensphilosophie* e *Kulturphilosophie*) até o *aparecer-à-luz* de seu conteúdo ontológico encoberto – o horizonte do Ser – mediante o processo de confronto e resgate (*destruição ontológica*) de sua tradição metafísica. Seria ver e confrontar o conjunto do pensamento simmeliano sobre a vida, como uma *filosofia* (uma atitude espiritual do filósofo) metafísica do ponto de vista heideggeriano, o que exigiria a reconstituição desta filosofia em seu *sentido essencial* (logo, a partir de *Visão da vida*) e, então, de se

interpretar a vida como uma figura do pensamento metafísico na culminação do ocultamento e iminência modernos da questão do Ser.

Porém, segundo um *sentido externo*, trata-se sobre a busca originária da *forma* da qual pulsa e deriva o próprio problema da modernidade. Essa “forma”, ou melhor dizendo, modo-de-ser, dá um sentido de fechamento hermenêutico ao trabalho, pois recolhe como contribuição a reação filosófica de cada um, ao mesmo tempo que se põe *acima* do sentido anterior: como expressão ontológica desencoberta da questão do Ser. O problema da modernidade possui, assim, uma imbricação ontológica com a questão do Ser, pois é nela como condição histórica que se re-faz a própria *pergunta*. Mas, se a questão do Ser permanece como questão, o problema da modernidade permanece insolúvel. Insolúvel, talvez, mas como diria Simmel, “o papel do filósofo é tratar o insolúvel como solúvel”. O problema da modernidade não merece uma *definição* lógica fechada, assim como a metafísica ocidental aprendeu que o Ser não possui definição razoável. Heidegger mesmo segue outra via: ao apreender o Nada busca a disposição de humor fundamental da *angústia*; ao buscar a questão do Ser parte inicialmente da analítica existencial de Dasein, da cotidianidade radical de nós mesmos. O problema da modernidade, analogamente, busca sua resposta cada vez da raiz cotidiana do homem, no palco da vida moderna: a *metrópole*.

Assim como a *pólis* grega não era meramente um local no espaço, mas um conjunto de relações sociais, culturais e políticas dinâmicas, o fenômeno urbano toma conta da vida e da cultura modernas, repetindo-se anonimamente entre as nações, do ocidente ao oriente: o *ser-na-metrópolis* – para se aproximar do modo da terminologia heideggeriana. As relações cotidianas na metrópolis apresentam um novo marco ao modo-de-ser do homem, a relação com a temporalidade muda, o ritmo incessante e frenético, e finalmente, a transmutação da existência do sujeito humano como sujeito a um *valor*: o *Dinheiro*. É a este conjunto de relações que Heidegger reage contra quando fala do sujeito moderno, não apenas de correntes de pensamento inertes no papel: trata-se de reagir a um poder metafísico que tem *efetividade* cotidiana. O Dinheiro como *valor* máximo do moderno deixa de ser uma temática puramente econômica, porém não é o sentido metafísico próprio da essência da vida moderna. Ele é justamente a maior expressão *simbólica* e efetiva de algo inerente ao moderno

completamente tematizável apenas para além da metafísica. Se a potência simbólica do Dinheiro pertence a sombra metafísica do moderno, seu movimento é fundado no luzir pós-metafísico do *Entre*. Nossa tematização do *Entre* reúne a reflexão metafísica de Simmel, como o necessário relacionismo e situação da vida transcendente entre limites e fronteiras, com a dialética de mediação suspensiva da *Entheben*, no caráter de jogo e projeção de sua síntese “deslocada”; também reúne a estrutura básica de nosso ser em Heidegger como Ser-entre, enquanto *mediação suspensiva*, e termina no poder poiético do *Dentro sem fora*, que adianta mediações suspensivas a cada vez nos *momentos* do moderno. Assim, o Dinheiro é o símbolo metafísico máximo da relacionalidade metafísica moderna, que encobre o sentido fundamental de sua liminaridade – da estrutura do *Entre* que doa seu sentido.

Novas formas artísticas surgem como expressões da reação da vida a estas relações: *impressionismo* e *expressionismo*. Longe de serem meros interesses de antiquário ultrapassados nos dias de hoje, carregam consigo a efetividade da reação a vida, como modos de se viver esteticamente a modernidade: de um lado, o *flaneur* impressionista; de outro, o *ultra-poiético* expressionista. Mesmo que os estilos originais que tenham carregado seu nome tenham passado, permanecem como estratégias do viver na modernidade.

Passado o *ser-na-metrópolis*, é a vida, que permaneceu em seu núcleo, que está em questão. Trata-se de tematizar o *onto-teo-lógico* da vida, o entrelaçamento dos sentidos ontológico e teológico. Vimos que Simmel possui uma interpretação teologizante para seu sentido de vida: a vida como função metafísica da alma. A *alma*, como ponto nodal da questão teológica, integra a totalidade do “sujeito” vivente simmeliano, confundindo-se com a própria vida. A posição do homem na modernidade é de um “misticismo sem Deus”, já que a noção de Deus – bem como a *criação* medieval – já foi superada pela marcha histórica da tradição.

Tudo isso só pode se estruturar, no entanto, pela possibilidade de um *enredamento* moderno. O modo em que, sob a modernidade, na metrópolis e a partir da *transcendência metafísica* da vida³¹², tudo é

³¹² Como parte integrante do *Entre* – liminaridade – simbolizada pelo Dinheiro como valor máximo, e depois aprofundada por Simmel para o movimento da vida.

posto integralmente em relação ao outro em necessidade. Trata-se do que fora compreendido por Simmel na base de seu *relacionismo* metodológico: a verdade metafísica moderna está dissolvida num jogo/rede cotidianos, num conjunto de relações (ligação e separação) recíprocas. Sendo assim, sabia Simmel, que apreender o moderno metodologicamente dependia de se pôr a noção de relações recíprocas no centro de seu método. Isto traz a consequência da forma assistemática de sua apresentação, estando a verdade gerada a partir da vida no cotidiano do homem, mesmo assim sua filosofia assistemática possui um firme eixo temático estruturante: a *Visão da vida*.

A noção de relações recíprocas, fundamental ao nosso desenvolvimento sobre a modernidade, seja no sentido interno ou externo, foi desenvolvida tendo como fio condutor as mostrações estéticas cotidianas da *Ponte* e da *Porta*, e mesmo a circularidade da *Moldura*. Tal discussão nos abre para o sentido fundamental das relações recíprocas como ligação e separação recíprocas, colocando o todo numa relação de proximidade e distância consigo, em que a relação de cada coisa com cada coisa é fundada na separação (Nada da ligação). Isso nos leva para a dinâmica do limite e da fronteira e assim, da liminaridade.

A *liminaridade* é um termo híbrido que nos auxilia a recolher o sentido da metafísica da vida de Simmel para a ontologia heideggeriana, sendo nativo de nenhum deles. É um sentido que vai sendo construído a partir da reinterpretação de ambos. Seguindo Heidegger, a liminaridade aparece como a expressão da finitude de Dasein, como o sentido reflexivo (que se pensa a si mesmo) de Dasein como Ser-entre. Dasein, palavra antiga da metafísica para indicar *existência*, é reinterpretada por Heidegger como Ser-aí, como o modo-de-ser cada vez nós mesmos. Apropriamo-nos de Ser-aí como Ser-entre. Ambos dizem o mesmo, assim como liminaridade e finitude, mas o primeiro expressa a radicalidade da abertura para o Ser, o *Entre*, em unidade de seus três modos constitutivos: projeto, abertura e mediação suspensiva. É esta mediação suspensiva do *Entre* nosso modo de interpretar o fundamento pós-metafísico da suspensão do jogo de relações recíprocas enquanto dialética suspensiva (ou, com a síntese deslocada a cada vez) – o método de Simmel aceder às possibilidades da vida.

Do lado deste último, a liminaridade indica o movimento cotidiano moderno como ente-da-transição. Na metafísica de Simmel, a vida está a cada vez dialeticamente *suspensa* por dois limites, mas de

acordo com a sua transcendência projetiva [*Entheben*] torna o limite (rígido) cada vez (*momento*) fronteira (cujo ser, ao contrário do limite pertence à transição). A vida se colocaria dentro e fora da fronteira num processo moderno de transcendência contínua. Este ser-cada-vez-para-o-limite, já é o sentido simmeliano da vida como transcendência, a forma com que a vida lida e irrompe cada vez seus limites, tornando-os fronteiras. Heidegger, em *Construir, Habitar, Pensar*; dá-nos uma dica para a interpretação ontológica desse movimento: segundo os gregos antigos conceito é *hórismos* [ὄρισμός], limite. Ou seja, o limite é a partir de onde a coisa deriva sua essência. A vida irromperia, em sua transcendência, para além de todo o delimitar conceitual, já que a vida não pertence a um limite dado.

Como esta transcendência tematiza a questão do tempo no interior da modernidade, da metafísica de Simmel? Na problemática do tempo somos apresentados novamente a um *entre-jogo*, um jogo de mediações aqui entre o *abstrato* e o *concreto*. Se a idealidade teórica do tempo o destaca do concreto vivido cotidianamente em que unicamente adquire sua realidade, no âmbito do viver o tempo apresenta-se como a vivida *impressão* abstrata da própria vida em sua concretude imediata e inexpressível – e logo necessita de um princípio formal para si. Isto significa que, de um lado, o tempo é um movimento em direção a uma forma abstrata sentida na consciência que *media* a impressão da imediaticidade inexpressível da vida. Mas, mais que isso, o tempo carrega uma ambivalência na medida em que é tornado ele mesmo a própria vida, já que esta forma abstrata que remete na consciência tem como correlato a vida ela mesma. Ou, em sua *trans-parência*, a forma abstrata dada pela mediação do tempo na consciência *trans-parece* como a própria vida. Significa que tempo e vida são uma dualidade a cada vez, cada instante, percorrida na consciência do homem. O nexos entre os dois, da vida como viver concreto e do tempo como puro viver sem conteúdo é o sentido da *trans-parência* é o aparecer a si mesmo da vida despida de seu conteúdo. E, então, a vida retorna aos seus conteúdos apenas para transparecer em jogo na consciência de novo. Tempo e vida: uma dualidade em jogo pela transcendência da aparência total de seus conteúdos – o viver é a “forma” transcendida do tempo. Assim, a mediação formal abstrata do tempo, pela transcendência do fundamento que media, dá lugar à concretude imediata da vida expressa como tempo. Isto pois, em ambos os casos, esvazia-se ou *aliena-se* em todos

os conteúdos da vida, ausência de conteúdos que está na raiz na inexpressibilidade mencionada.

A vida não apresenta um dualismo apenas em relação ao tempo. A substancialização do processo da vida pela linguagem gera falsas “antinomias” em todo âmbito que é considerada. Simmel busca em sua atitude espiritual, então, a *unidade* da vida como transcendência. Esta unidade é a reunião e de-substancialização da vida a partir de duas integralidades que são apenas perspectivas cindidas pela linguagem de como se ver a vida: como *mais-vida* e como *mais-que-viver*. A vida é assim como um puro *processo* contíguo (mais-vida) de causalidade orgânica-genealógica, uma *poiesis* de auto-geração e ao mesmo tempo um auto-declínio que acende ao Nada. A vida como mais-que-vida indica que a vida é cada vez si mesmo e algo *mais que si*, ao atingir o estágio de consciência necessário para sua definição expressar-se (segundo a *Verdichtung* – cristalização poética) em formas (cuja essência é a delimitação), individuais e significantes por si, geradas por, mas estranhas ao fluxo vital. São os mundos da cultura humana – arte, ciência e filosofia – plasmados em formas objetivas e autônomas.

Após a exposição da unidade da vital como totalidade da metafísica moderna da vida de Simmel, segundo o nosso sentido interno, devemos realizar o confronto e resgate da tradição (destruição ontológica) e, de acordo com o nosso sentido externo, buscar o fundamento hermenêutico do modo-de-ser cada vez moderno. Sobram duas questões, então: destruição ontológica da metafísica de Simmel e pergunta pelo sentido da modernidade. Estas duas questões estão enredadas juntas. Primeiro, levantamos o conjunto do pensamento de Heidegger do início ao fim. Parece que, se Heidegger aproximava inicialmente *Leben* [vida/viver] de *Dasein*, esse sentido se torna misteriosamente impreciso ao aparecer o horizonte do Ser em seu pensamento. Solucionamos o mistério mostrando que, em Heidegger, o sentido de vida – “o que por si mesmo está em si mesmo” – originariamente doou seu sentido ao Ser, segundo a raiz etimológica do sânscrito e a concepção radicalmente ampla do Ser efetuada por Nietzsche. Como “vida” possuía o sentido originário de Ser (e não um mero sentido biológico ou ôntico-existencial), ao aproximar-se o horizonte do Ser se tornava inadequado para expressar *Dasein*, logo a contenda é entre Ser e vida, e não vida e *Dasein*.

Partimos então para a destruição da metafísica a partir da

pergunta pelo Nada. Este já reside no centro da metafísica da vida de Simmel, no sentido que vida como mais-vida é sempre também um aceder ao Nada. Pois bem, a questão do Nada é uma questão elusiva, pois, na medida que o pensamento pensa o Nada, ele atém o Nada como entidade, o que é o seu absoluto oposto. Pensar o Nada é colocar no centro da metafísica e saltar de seu interior tematizando o a-tematizável. Ou o pensamento faz pior, relega o Nada ao mero vazio determinado pelo dizer-não da lógica. Heidegger inverte a ordem usual e funda a possibilidade de se dizer-não no Nada, e não o oposto. Para isso, busca o Nada em seu enraizamento na disposição de humor da angústia. A angústia modaliza poeticamente o Nada – *suspende* (esta suspensão já foi encontrada na dialética simmeliana e no sentido conexo do *Entre*): se é tomado pelo *indizível*. Este indizível se põe como destino-limite de todo dizer, calcado na angústia na modernidade.

A partir do Nada, buscamos dizer o indizível poeticamente, segundo o sentido poético do Dentro sem fora. O *Dentro sem fora se mostra* como produção (*poiesis*) e mediação de liminaridades/finitudes na modernidade, como *convergência* do modo-de-ser moderno. É uma tentativa de tematizar a *sombra-de-mundo*, por detrás do encobrimento metafísico da representação do sujeito ou da vida vivida. Mostra-se e se acaba como a sombra ao aparecer-à-luz (*vida*), é o ser do momento-de-transição. Assim, como encontramos o indizível na angústia, na escala mundial técnico-cultural, a modernidade depende de um *gigantesco*, que mobiliza por si o par do indizível: o *incalculável* do qual todo cálculo moderno depende, e de sua dissolução em *valores*. O *Dentro sem fora* condiciona, como mediação negativa, cada indizível e cada incalculável. Sua negatividade provém de seu fundamento como injunção (mandato de dois em um) da negatividade do *não* do ente (Nada) e da negatividade do *não* do Entre (diferença entre Ser e ente). O papel do pensamento aqui proposto não é a invenção do “novo”, de um porvir. Mas, de um se defrontar a cada vez com o problema da modernidade, em sua contínua transição, e abrir o “novo” que já vigora em cada caminho.

A meditação que se seguiu se põe de imediato diante de um *limite*, que aqui preliminarmente indicamos, o limite mencionado é o interesse da filosofia – pergunta-se: é de seu interesse? Só se faz filosofia propriamente se se faz mediante seu inter-*esse*: o pensamento. Mas, se não vemos o pensamento como um limite, este não pode ser

usado como limitação em nome de um suposto interesse do filosofar, mas antes como uma libertação para uma verdade suspensa: *precisamos pensar*. Logo, vendo-nos limitados diante do pensamento como um interesse do filosofar, já prefiguramos nossa condição de nos pormos além dele.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Notas de literatura I**. Trad. e apres. Jorge M. B. De Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

BLAKE, W. **Auguries of Innocence**. In: *English Poetry II: From Collins to Fitzgerald*. Vol. XLI. The Harvard Classics. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001.

BUTTON, R. W. Fate, Experience and Tragedy in Simmel's Dialogue with Modernity. **Theory, Culture & Society**. 29(7/8) p. 53–77.

CARNEIRO, M. de S. Para os "Indícios de oiro": poemas de Mario de Sá-Carneiro. **Orpheu**. Lisboa. A. 1, no. 1 (jan.-mar. 1915), p. 7-17. Disponível em <http://purl.pt/27944>. Acesso em 10/01/2018.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CASSIRER, E. The “tragedy of culture”. In: **The logic of the cultural sciences: five studies**. Trad. S. G. Lofts. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

CASTRO, M. A. de. Interdisciplinaridade poética: o “entre”. In: **Revista Tempo Brasileiro**, jan.- mar. - no 164 – 2006 – Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, ed.

CASTRO, M. A. de; AZEVEDO, I. Notas de Tradução. In: HEIDEGGER, M. **A Origem da Obra de Arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

CHRISTENSEN, C. B. ‘Heidegger on *das Man* – Using Simmel to reconcile Dreyfus and Olafson’, Department of Philosophy, De Paul University, Chicago. Disponível em: http://philrsss.anu.edu.au/sites/default/files/people/Christensen_Heidegger_on_das_Man_22-07-10.pdf. Acesso em 02/10/2016.

FERREIRA, J. Da vida ao tempo. Simmel e a construção da

subjetividade no mundo moderno. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, out. de 2000, p. 103-117.

FRISBY, D. Introduction to the Texts. In: **Simmel on Culture**. Selected Writings. Ed. David Frisby e Mike Featherstone. Trad. Mark Ritter e David Frisby. London: SAGE Publications, 1997, p 1-31.

FRISBY, D. **Sociological Impressionism**: a reassessment of Georg Simmel's Social Theory. New York: Routledge, 2ª ed, 1992.

GADAMER H. G. **Verdade e Método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, 3ª edição.

GULLAR, F. **Melhores poemas de Ferreira Gullar**. Seleção e apres. Alfredo Bosi. São Paulo: Global, 2004. (7. ed. rev. e ampliada)

HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: **Caminhos de floresta**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, p. 95-138.

HEIDEGGER, M. Que é Metafísica?; Sobre a Essência do Fundamento. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. Aletheia (Heráclito, fragmento 16); Construir, Habitar, Pensar. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. **Que é uma Coisa?**: Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Editora da Unicamp/Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

INWOOD, M. J. **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell

Publishers Ltd, 1999.

JALBERT, J. E. Time, Death, and History in Simmel and Heidegger. **Human Studies**, 26: 259–283, 2003.

JARY, D; SCHERMER, H. **Form and Dialectic in Georg Simmel's Sociology**: A new Interpretation. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013.

KAERN, M. Georg Simmel's *The Bridge and the Door*. **Qualitative Sociology**, Vol. 17, No. 4, 1994, p. 397-413.

KANT, I. **Manual dos cursos de lógica geral**. Trad. e introd. por Fausto Castilho. 2. ed. Ed. bilingue. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.

KITCHEN, M. **Kaspar Hauser – Europe's Child**. [S.l.]: Palgrave Macmilian, 2001.

LEVINE, D. N. *Soziologie and Lebensanschauung*: Two Approaches to Synthesizing ‘Kant’ and ‘Goethe’ in Simmel’s Work. **Theory, Culture & Society**, Dez/2012, vol. 29, no. 7-8, p. 26-52.

LÖWY, M. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Trad. Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira In: **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142.

LUKÁCS, G. À memória de G. Simmel. In: SIMMEL, G. **Filosofia do Amor**. Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 201-211.

MICHELAZZO, J. C. **Do um como princípio ao dois como unidade**: Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

PALMER, R. E. **The Liminality of Hermes and the Meaning of Hermeneutics**, 2001. Disponível em:

<https://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/liminality.html>. Acesso em 15/08/2017.

PASTI, H. B. **As teorias da cultura em Georg Simmel: textos de 1889-1911**. 2012. 128 f. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

PYYHTINEN, O. Life, Death and Individuation: Simmel on the Problem of Life Itself. **Theory, Culture & Society**, Dez/2012, vol. 29, no. 7-8, p. 78-100.

PYYHTINEN, O. **The Simmelian Legacy: a science of relations**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2018.

RAMOS TORRES, Ramón. Simmel y la Tragedia de la Cultura. **Revista Espanola de Investigaciones Sociológicas**, no. 89, 2000, p. 37-71.

SCHUBACK, M. S. C. Notas Explicativas. In: HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, 15^a ed.

SHAKESPEARE, W. **The Complete Works of William Shakespeare**. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2007.

SILVER, D; LEE, M; MOORE, R. The View of Life: A Simmelian Reading of Simmel's "Testament". **Simmel Studies**, Jg. 17, 2/2007: 262-290.

SIMMEL, G. Brücke und Tür. In: **Brücke und Tür**. Ed. M. Landmann and M. Susmann. Stuttgart: Köhler, 1957, p. 1-7.

SIMMEL, Georg. EXCURSO SOBRE O PROBLEMA: COMO É POSSÍVEL A SOCIEDADE?. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 653-672, Dec. 2013. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/sant/v3n6/2238-3875-sant-03-06-0653.pdf>>. Acessado em 06 Mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752013v3614>.

SIMMEL, G. **Lebensanschauung**: vier metaphysische kapitel. München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.

SIMMEL, G. A ponte e a Porta. In: **Política e Trabalho**. n. 12. UFPb. Setembro/1996. Trad. Simone Carneiro Maldonado. p. 10-14.

SIMMEL, G. **Problemas Fundamentales de la Filosofía**. Tradução de Susana Molinari e Eduardo Schulzen. Sevilha: Ediciones Espuela de Plata, 2006.

SIMMEL, G. A aventura; A moldura. Um ensaio estético; O conceito e a tragédia da cultura. In: **Simmel e a modernidade**. Ed. Jessé Souza e Berthold Oelze. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, p. 79-108.

SIMMEL, G. The Concept and the Tragedy of Culture; The Conflict of Modern Culture; Bridge and Door. In: **Simmel on Culture**. Selected Writings. Ed. David Frisby e Mike Featherstone. Trad. Mark Ritter e David Frisby. London: SAGE Publications, 1997.

SIMMEL, G. **The Philosophy of Money**. Tradução de David Frisby, Tom Bottomore e Kaethe Mengelberg. Londres e Nova York: Routledge, 2004.

SIMMEL, G. **The view of life**: four metaphysical essays, with journal aphorisms. Trad. John A. Y. Andrews e Donald N. Levine; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

SZONDI, P. **Ensaio sobre o Trágico**. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

VANDENBERGHE, F. **As sociologias de Georg Simmel**. Trad. Marcos Robero Flamínio Peres. Bauru, SP: Edusc; Belém: EDUPFA, 2005.

VANDENBERGHE, F. Misticismo sem Deus. In SIMMEL, G. **Religião**: ensaios volume 1 / 2. São Paulo: Olho d'água, 2010.

WAIZBORT, L. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Programa

de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013 (3 edição).

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais** – Parte 1. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora; Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: **Sociologia**. Trad. e org. Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Ática, 1979.

WEINGARTNER, R. H. **Experience and culture: the philosophy of Georg Simmel**. Middletown: Wesleyan University Press, 1962.