

DA VIDA AO TEMPO: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno*

Jonatas Ferreira

Introdução

O fato de Simmel ter se mantido em evidência durante a primeira metade do século XX deve-se, em grande medida, ao interesse que sua obra despertou na sociologia americana numa época em que os padrões consagrados de produção científica se opunham ao seu brilhante “ensaísmo”. O seguinte comentário parece representar o tipo de acolhida que sua obra recebeu durante este período: “Simmel tem a mais refinada inteligência entre todos os seus contemporâneos. Mas, fora disso, é totalmente vazio e sem objetivos, desejando tudo exceto a verdade. Ele é um compilador de pontos de vista com os quais rodeia a verdade, sem pretender ou estar apto a possuí-la.”¹ Não obstante esta aparente idiosincrasia de sua personalidade intelectual ou, como o texto sugere, apesar de sua impotência em “possuir” a verdade, a obra Simmel firmou-se como referência sociológica das mais importantes. Sua popularização deve-se, sem dúvida, ao interesse que a Escola de Chicago demonstrou por alguns de seus traços distintivos, dentre os quais eu destacaria

uma certa sensibilidade cosmopolita, um enfoque predominantemente microssociológico e uma interpretação da cultura que privilegia o jogo dinâmico entre *estruturas simbólicas identitárias* e forças de *alteridade*.² Por este motivo, não parece fortuito que ensaios como “O estrangeiro”, “O aventureiro” e “Conflito” sejam até hoje presenças obrigatórias nas coletâneas da obra de Simmel publicadas nos Estados Unidos, como pode atestar o *Selected writings* editado em 1971 por Donald Levine.

Embora influente e de importância evidente, tal recepção da obra de Simmel deu-se às custas de uma apreciação mais ampla de aspectos fundamentais de seu universo temático. É curioso que um livro tão importante quanto *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*,³ de 1918, reunindo os últimos ensaios produzidos por Simmel, ainda não tenha sido traduzido para o inglês, francês ou português — à exceção do ensaio “Caráter transcendental da vida”, traduzido na década de 70 para o inglês. A importância teórica dos quatro ensaios que o compõem, todavia, pode ser estimada se tivermos em mente o meio acadêmico no qual eles emergiram e com o qual contrastam de forma tão categórica. Pois se é bem verdade que a tradição neokantiana, com a qual Simmel

* Agradeço os comentários de Silke Weber, Paulo Henrique Martins e Terry Mulhal a este ensaio.

convive intimamente, sonha com um projeto sociológico capaz de se estruturar *a partir de uma concepção atemporal de subjetividade*, o *Lebensanschauung* 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. Anos mais tarde, Heidegger afirmaria que todo saber autêntico deve abrir-se à indeterminação ontológica do ser-no-mundo — e essa indeterminação surge como conseqüência inevitável do reconhecimento de nossa temporalidade, ou seja, como constatação de nossa finitude ou, como diria Heidegger, de nosso ser-para-a-morte. Se aceitamos, todavia, o tempo como estrutura ontológica fundamental, e conseqüentemente como determinante da possibilidade do saber, todo o projeto neokantiano da Escola de Baden (leia-se Windelband, Rickert e o Weber dos ensaios metodológicos), com o qual Simmel tem um contato tão íntimo, entra em colapso. Esta perspectiva induziu Rickert (1924) a afirmar de forma infatigável durante sua carreira que aquilo que capacita a verdade científica a ser *um valor acima de todos os outros valores* é precisamente que a ciência se nega a ser “parte da vida em geral”. Procedendo deste modo, a ciência escaparia à sina dos seres orgânicos que germinam, desenvolvem-se e morrem. O conhecimento, para Rickert, deve se proclamar transcendental em relação à vida e ao tempo — e nesta afirmação mesma nós constatamos a importância de se pensar a pauta fenomenológica (mais especificamente, seus pressupostos existenciais e temporais) que põe tal projeto sociológico de pé.

Uma idéia bem distinta de transcendência é oferecida por Georg Simmel no *Lebensanschauung*. A respeito deste livro, temos de Hans-Georg Gadamer um depoimento que ensejou, em parte, a investigação que apresento neste ensaio. Em uma nota de rodapé do seu *Verdade e método* Gadamer (1975, p. 521) comenta:

Já em 1923 Heidegger falou-me com admiração dos últimos escritos de Georg Simmel. Isso não foi

apenas um reconhecimento genérico de Simmel como filósofo. O estímulo específico que Heidegger recebeu deste trabalho é visível a qualquer um que hoje leia no primeiro dos quatro “Capítulos Metafísicos”, reunidos sob o título *Lebensanschauung*, aquilo que um Simmel moribundo concebeu como sua tarefa filosófica. Lá podemos ler: “A vida é verdadeiramente o passado e o futuro”. Ele chama “a transcendência da vida o verdadeiro absoluto”, e o ensaio conclui: “Eu sei muito bem que obstáculos lógicos existem à expressão conceitual deste modo de ver a vida. Eu tentei formulá-los com a plena consciência do risco lógico, uma vez que é possível que tenhamos atingido aqui um nível em que dificuldades lógicas de forma alguma nos impõem o silêncio — pois este é o mesmo nível em que a raiz lógica da metafísica se nutre.”

Se percebemos nestes quatro ensaios 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*. 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.

Dito isto, é necessário conceder: uma reflexão acerca do significado do tempo como categoria ontológica e epistemológica fundamental não é novidade no pensamento de tradição crítico-transcendental na qual a obra de Simmel sem dúvida se inscreve. Mesmo os adversários mais categóricos desta tradição não deixam de reconhecer, com variados enfoques quanto ao seu significado, que o tempo constitui de fato um elemento de estruturação da realidade humana. Tomemos um exemplo que nos é com certeza familiar. No *Formas*

elementares da vida religiosa, opondo-se a Kant, Durkheim sustenta a tese de que, se o tempo há de significar alguma coisa, ele deve ser um tempo compartilhado, social, ou então ele não é nada. Assim, contra uma noção de tempo supostamente pré-social, homogênea e vazia, ele propõe o tempo como categoria objetiva e coletiva. Há, no meu modo de entender, algo de sólido na argumentação durkheimiana. Porém, se por um lado, no contexto desta argumentação, o tempo passa a ser entendido não mais como condição de possibilidade subjetiva e *a priori* do conhecimento, como o queria Kant, mas como categoria cultural, *sua importância na estruturação do real não é de modo algum questionada ou relevada*. Pelo contrário: “A divisão em dias, semanas, meses, anos etc. corresponde à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva ao mesmo tempo que tem a função de assegurar-lhe a regularidade.” (Durkheim, 1921, p. 15).

Aparentemente, a possibilidade de sincronia é tomada pelo pensamento crítico como consequência *implícita* do desvelamento da estrutura fenomênica que capacita o ser humano a perceber, entender, sentir e transformar o mundo. Assim, para que a sociedade e o tempo compartilhado das tarefas sociais sejam possíveis, faz-se necessário explicar a existência de um indivíduo aberto ao reconhecimento do tempo e à experiência da vida coletiva. Porém, uma coisa não *explica* a outra automaticamente, e esse é o ponto em que o argumento durkheimiano ganha significado. No que diz respeito ao tempo, a passagem do nível individual ao coletivo não pode ser tomada de forma alguma como sendo auto-evidente.

Se é bem verdade que o pensamento crítico já apresentaria suas próprias defesas contra um certo dogmatismo e mesmo uma certa tautologia que sustentam a unidade da tese durkheimiana — o tempo compartilhado tanto *estrutura* a possibilidade da vida social como é *explicado* por “valores” sociais —, ele mostra uma certa dificuldade em responder às questões legítimas propostas por Durkheim na introdução ao *Formas elementares*.

No mais, o conflito entre estas duas abordagens, obviamente, deriva de uma compreensão

unidirecional e unívoca do tempo: ou bem como categoria primordialmente social, ou bem como elemento estruturante da possibilidade subjetiva de acesso ao mundo fenomênico. Kant, ele próprio, não estava desatento às implicações decorrentes deste impasse teórico fundamental. E aqui, a bem da verdade, faz-se necessário afirmar que para ele o tempo *não é apenas* a categoria vazia e homogênea à qual se refere Durkheim — crítica que, de uma outra perspectiva, Bergson também sustentará. Se uma fundamentação do saber científico é possível, raciocina Kant, ela não pode ser legitimada pelo *senso comum*, pela tradição. O mundo social, que se revoluciona incrivelmente à época em que ele escreve suas três *Críticas*, não pode fornecer o fundamento do saber pois é, em si, a coisa a ser *explicada e produzida*. Sob o tempo de calendário, dos rituais, das festividades, das colheitas, Kant tentará encontrar um tempo fundamental, um tempo que estrutura o acesso do ser humano à sua própria humanidade e sociabilidade.

Se podemos aceitar que na *Crítica da razão pura* a noção do tempo ainda se desdobrava, em grande medida, a partir da perspectiva da explicação causal dos fenômenos naturais, na *Crítica do julgamento* o tempo surge como problema teórico do ser humano como ser social. Como sabemos, neste trabalho Kant percebe a possibilidade de estruturação da vida coletiva a partir de duas situações antagônicas, porém complementares: a partir do sentimento do belo ou do sentimento do sublime. Privado de garantias transcendentes que legitimem uma compreensão *belo* da vida, ou seja, uma compreensão da vida baseada na harmonia e na proporção, o mundo moderno se vê impelido a assumir-se a partir do reconhecimento da desproporção que o caracteriza. Se o sentimento do belo nos dá acesso a um mundo social não problemático, onde a imanência e a possibilidade de compartilhar sentimentos é percebida como o fundamento mesmo de nossa humanidade, o sentimento do sublime exige o sacrifício de tais promessas de harmonia, de um senso comum entre os seres humanos. Deste modo, o poder transcendental da razão impõe o indivíduo transformador e livre como o centro dinâmico do mundo moderno.

O sacrifício da beleza, de um ideal de vida baseado na imanência, na harmonia e na presença; o reconhecimento da vida moderna como dinâmica de desproporção e portanto de contingência, constitui uma agenda recorrente na tradição crítica. Em grande medida, o fato de esta tradição tratar muito raramente da idéia de um tempo compartilhado deve-se a uma ênfase teórica específica que privilegia uma compreensão da vida coletiva a partir da desproporção e da contingência. Assim, por exemplo, os primeiros românticos propõem um projeto de arte reflexiva, onde o fundamental ontológico do ser humano passa a ser encontrado no provisório, naquilo que está em constante estado de transformação. Novalis (1997, p. 65) diria a este respeito: “Apenas aquilo que é incompleto pode ser compreendido — pode nos levar mais adiante. O que está completo pode apenas ser usufruído. Se nós desejarmos compreender a natureza devemos postulá-la como incompleta, para atingir deste modo uma variável incompleta. Toda determinação é relativa.”

É uma grande sensibilidade para com esta compreensão do mundo moderno que coloca o universo teórico simmeliano num patamar diferenciado em relação a uma parcela significativa de seus contemporâneos. Seus excelentes artigos sobre estética moderna são uma evidência desta sensibilidade. Porém, mais do que isso, as incursões que Simmel faz na problemática do tempo e da finitude humana *anunciam* a resolução daquela questão identificada por Durkheim e que o pensamento crítico, em que pese toda a tradição que se forma a partir da *Crítica do julgamento*, deixou em aberto. Ora, apesar da justeza de se perceber o moderno como dinâmica do contingente, é necessário entender a possibilidade de convívio social (não ousar dizer a possibilidade de uma “ordem social”) quando a promessa de proporção e harmonia é historicamente sacrificada.

O problema da vida

O percurso que vai desde a publicação de *Schopenhauer e Nietzsche*, em 1907, aos *Quatro capítulos metafísicos* (1918) corresponde a um lento desenvolvimento teórico em que a questão do tempo passa a se impor como problema central

na obra de Simmel. Se é bem verdade que em *Schopenhauer e Nietzsche* o tema da vida constitui um eixo central de investigação, este conceito já guarda uma especificidade considerável em relação ao pensamento vitalista, sobretudo como ele surge da pena de Bergson. Ora, tanto Bergson como Simmel são por vezes associados à oposição básica que estrutura o vitalismo, a saber, a concepção de um conflito entre estruturas fenomenológicas formais (culturais) e um fluxo de energia vital que agiria de modo a romper os limites de tais estruturas. Se Bergson traz para dentro da filosofia “o novo” como questão fenomenológica central, Simmel é uma referência sociológica decisiva na elaboração de uma análise da cultura moderna como cultura de *ruptura*. O que os diferencia, no entanto, é a consciência histórica com que o tema da vida é tratado por Simmel e que em Bergson cede lugar a um certo biologismo. Considere-se, por exemplo, o “Metrópole e vida mental”, onde Simmel adianta a famosa tese giddensiana da segurança ontológica: “Assim, o tipo metropolitano — que apresenta mil modificações individuais — cria para si um órgão protetor contra perturbações profundas com as quais as flutuações e descontinuidades do meio exterior o ameaçam.” (Simmel, 1971, p. 326). Neste traço da cultura moderna, ou seja, na ruptura constante de limites e formas, Simmel não vê em princípio razão para celebração; ao contrário, isto constituiria a “tragédia” e a “ilusão” do mundo moderno, pensar que pode existir sem engendrar uma forma cultural. Assim, em franca oposição à postura bergsoniana, Simmel observa: “Temos a impressão que Bergson nunca se deu conta do que há de profundamente trágico no fato de que a vida, para poder existir, deve se converter em não-vida.”⁴

Mas o que, positivamente, caracteriza sua análise do problema da vida no mundo moderno?

No universo simmeliano de fronteiras e transgressões, limite e transcendência, nenhuma idéia está investida de maior centralidade teórica que a idéia de vida, mais precisamente, da vida tal como ela é experienciada nas sociedades modernas. Como inúmeros outros pensadores formados no contexto de crise do historicismo alemão,⁵ Simmel contempla angustiado as perspectivas existenciais

que se abrem ao indivíduo moderno. No *Conflito na Idade Moderna*, por exemplo, ele observa: “A ponte entre o passado e o futuro das formas culturais parece ter sido demolida; nós olhamos sob nossos pés para dentro do abismo de vida não formada. Mas talvez essa ausência de forma seja em si a forma mais apropriada da vida contemporânea.” (Simmel, 1968, p. 25). Assim como ele, Jaspers sente-se desconfortável num mundo em que o ser humano, mediante o emprego incansável da razão, arranca-se de suas próprias raízes e vê “o fundamento da vida tremer sob seus pés” (Jaspers, 1959, p. 10). De gosto mais patético que dramático, Troeltsch entrou para o anedotário deste tipo de discurso ao interromper uma certa conferência com a seguinte frase: “Cavalheiros, tudo perdeu sua firmeza!” (*apud* Rubanowice, 1982, p. 9).

Simmel acredita que uma reflexão sobre a vida é historicamente constituída, que a vida se torna objeto de contemplação e angústias quando aquilo que nós vivenciamos de forma imediata pode ser diferenciado daquilo que concebemos com o auxílio do intelecto. Os ecos da crítica hegeliana ao formalismo kantiano aqui são evidentes. Parece significativo o fato de que a produção de instrumentos, o estabelecimento de um intermediário entre *desejo* e *fruição*, esteja na base de uma mudança que instaura o processo de humanização do ser humano: a passagem de uma relação direta entre o “animal humano” e a natureza para uma relação indireta: ser humano-meios-fins. “O homem é o ser indireto”, observa Simmel (1986, p. 3), “e torna-se mais ainda tanto maior seja o seu desenvolvimento cultural”. A emergência da vida como problema filosófico e existencial, assim, é produto de um processo em que uma estrutura tecnológica mediativa torna-se progressivamente complexa, separando mais e mais o desejo humano da possibilidade de fruição. Tempo, consciência, causalidade são formas de manifestar esta fissura no ser. Em outras palavras, tanto mais a perspectiva de fruição escapa num labirinto de relações sociais e produtivas, tanto mais a vida constitui-se como problema ontológico.

A vida, quando consiste de relações curtas entre meios e fins, sendo cada uma dessas relações em

si próprias suficientes e confortantes, nada conhece do questionamento incansável que é o produto de reflexão acerca de um ser capturado numa cadeia de meios, atalhos e improvisos. (Simmel, 1986, p. 4)

Tomemos o interesse simmeliano pela circulação monetária como exemplo. O dinheiro é apenas um sinônimo da necessidade premente de encontrar um denominador comum em meio a uma rede de meios que se torna mais e mais complexa. Não se trata apenas do fato de que o “objeto” que pode satisfazer nosso desejo se coloca fora de nosso alcance e, portanto, da possibilidade de fruição, mas também de que, com o aparecimento das economias monetárias, os objetos perdem eles próprios, gradualmente, o seu significado subjetivo, pessoal. Essa experiência societária mostra que toda uma estrutura de meios converte-se não apenas num passo intermediário entre o desejo e sua satisfação, mas no núcleo mesmo da vida social. Se tanto Hegel como Simmel reconhecem a existência de uma fissura que humaniza o ser humano, à qual atribuem uma dimensão francamente técnica, ou seja, essa fissura diz respeito a uma condição estruturalmente suplementar da relação do ser humano com o mundo natural e social, um campo de divergência claro surgirá quando produzirmos a seguinte questão: em que medida pertence também ao horizonte do humano a superação deste hiato?

Schopenhauer e Nietzsche

O livro *Schopenhauer e Nietzsche* constitui uma referência de fato importante para entendermos o conjunto da obra de Simmel. Neste ensaio Simmel desenvolve algumas de suas teses mais centrais acerca do moderno, particularmente a tese do caráter negativo, sem repouso e contingente da vida moderna. Assim sendo, justifica-se que nos detenhamos na sua análise. Segundo Simmel (1986, p. 5), para Schopenhauer a vontade absoluta, que responde pela existência de todo ser, constitui um fundamento e um limite “que não permite um lugar externo de repouso: não existe nada além da vontade”. Nada existe que não seja posto em

movimento por este princípio fundamental. Quer refletindo acerca da importância do “discurso”, da “vontade” ou do “tempo”, o moderno parece necessitar da fronteira, do espaço liminar, como possibilidade derradeira do ser. Como decorrência, o externo, o para além, emerge como tema recorrente desta forma de pensamento — e o modo como este limite se dispõe em relação ao absoluto forma uma zona de confluência sobre a qual as muitas negociações do moderno operam. É neste sentido que o fechamento ou abertura do ser se apresenta como questão ontológica fundamental. Para Schopenhauer, se aceitarmos que o ser é vida, e que a vida confunde-se com a necessidade sem repouso, teremos necessariamente de resistir à idéia de uma meta final para a vida, de um fechamento.

A noção de uma finalidade na vida constituiria uma fronteira. Quando este limite não existe, a vida torna-se disforme: “na medida em que a vida é vontade, ela fica em última instância sentenciada a ser desprovida de valor e significado: ela é aquilo que claramente não deveria ser. [...] Ele [Schopenhauer] não percebe em absoluto o sentimento da vida como celebração, sentimento do qual Nietzsche está impregnado.” (Simmel, 1986, p. 6). A oposição entre Schopenhauer e Nietzsche sugere que Simmel critica a antiescatologia da noção de uma vontade absoluta como sendo, de fato, uma escatologia negativa, um desejo melancólico por formas eternas. A celebração da vida como último objetivo da vida seria, neste sentido, uma radicalização e uma alternativa à negatividade do pensamento antiescatológico de Schopenhauer. “Mas todo prazer quer eternidade, uma profunda, profunda, profunda eternidade”, diria Nietzsche nas linhas finais do *Assim falava Zaratustra*. Para Schopenhauer, por outro lado, “toda felicidade ‘é essencialmente e sempre negativa’” (Simmel, 1986, p. 54). Pois, se para ele seria concebível que cada desejo individual fosse pacificado, o próprio ato de desejar permaneceria sem possibilidade de mitigação. Segundo esta concepção, o ser possui uma deficiência intrínseca, estando fadado a ser para sempre “faltante”. É isto que o impulsiona, é isto que o leva a ser.

Schopenhauer expressa seu ponto de vista assumindo que através do recurso à motivação singu-

lar e outras conexões causais é possível explicar psicologicamente por que eu chegaria mesmo a desejar ou por que minha vontade total coincide com a direção de meu caráter total e constitui aquela direção. Cada ato da vontade é finito e pode ser pacificado, mas a vontade como tal jamais pode ser mitigada. (Simmel, 1986, p. 26)

Uma tal noção do ser e do viver, segundo Simmel, age no pensamento ocidental de modo a sacudir a velha crença de que a “racionalidade é essência básica e profundamente assentada do homem que se coloca sob os outros estratos da vida” (Simmel, 1986, p. 28). A concepção da vontade absoluta como a substância mais abrangente do ser tem um significado inegável na estruturação de uma abordagem estética do fenômeno moderno. Tal concepção destitui a razão da posição central que ela ocupa no pensamento pós-kantiano, uma vez que, de acordo com ela, “a lógica requer um suporte não lógico”, quer dizer, a razão é uma manifestação de algo mais substancial, nomeadamente, a vontade absoluta. “Na metafísica da vontade de Schopenhauer há este sentimento irreversível de que estaríamos assegurados de ser num modo diverso do reconhecimento consciente.” (*idem*, p. 29).

Por isso mesmo, de acordo com Simmel, o que quer que se faça de uma tal concepção do ser é estritamente um assunto de personalidade filosófica (ou “atitude” filosófica). Para Schopenhauer, a *multiplicidade* da vida, e particularmente dos desejos, só existe no plano fenomenológico, quer dizer, no tempo e no espaço; o que se coloca para além deste domínio, o que se coloca para além da possibilidade de cognição, ou seja, o ser, a vontade absoluta, deve ser *unidade* absoluta — uma vez que esta esfera transcende as limitações fenomenológicas do intelecto. Simmel combate a visão do intelecto como unidade absoluta inicialmente num terreno lógico. O intelecto conhece não apenas por meio de um processo de diferenciação, mas também de unificação. O exemplo que Simmel traz à tona é o da função da cópula em proposições lógicas. Mantenhamos o tom pessimista e analisemos a seguinte proposição: “A vida é dor.” Nesta sentença, a cópula permite não apenas uma opera-

ção de diferenciação — quer dizer que “vida” e “dor” são, em princípio, diferenciáveis —, mas também que tanto a *substância* quanto o *acidente* da proposição, isto é, tanto a coisa qualificada (vida) quanto a coisa qualificante (dor), adquiram uma unidade no “ser”, ou seja, na palavra “é”. “A vida é dor.” Em outras palavras, processos intelectivos dependem tanto de diferenciação quanto de unificação. Mais ainda, unificação é uma categoria discursiva, cognitiva. O uso do termo “absoluto” para qualificar um movimento transcendental de unificação seria, em princípio, tão justificado quanto dizer que a vida é absoluta diferenciação. “É uma questão de satisfação emocional, que pode vir tanto de uma visão do mundo como radicalmente unido através de sua base ou de uma visão do mundo como resplandecente na riqueza de um número infinito de unidades independentes.” (Simmel, 1986, p. 39).

Caracterizar o ser como vontade é apenas dar um passo além do intelectualismo que caracteriza a tradição neokantiana de Windelband e Rickert, uma vez que a questão da essência do ser continua sem resposta, continua suscitando, segundo Simmel, um “temor inexprimível”. Contudo, o que é admirável nesta caracterização do ser é que ela “redime a rigidez do conceito de ser como tal” (Simmel, 1986, p. 48). Se para Schopenhauer o ser é nosso destino mais sombrio, isto se deve ao fato de que, para ele, a vida continua presa a uma escatologia negativa, a uma *falta* que não pode ser mitigada. Uma marca distintiva do pensamento simmeliano é a maneira aguda com que ele consegue ter acesso às dificuldades éticas e políticas implicadas na caracterização da condição humana em termos de uma *falta ontológica*. Como implicação sub-reptícia de uma tal caracterização, a perspectiva de uma unidade política transfenomênica emerge como resolução totalitária de uma ansiedade que marca a vida nas sociedades modernas. Em oposição a esta visão, Simmel afirma com Nietzsche: o fato de a vontade ser orientada para sua satisfação permite vislumbrar a possibilidade de felicidade. A vida como êxtase, como potência de si mesma, é a resposta que a vida, vista como vontade absoluta, e portanto como falta absoluta, dá a si mesma. O sentido e finalidade última da

vida não é algo que lhe é externo, mas é a própria vida. Aquilo que Schopenhauer descrevera negativamente como impossibilidade de repouso (para ele, cada objetivo estabelecido pela vontade é ilusório uma vez que vontade e ser são idênticos), é preciso conceber como indicador da abertura ontológica do ser humano para o mundo. Se para Schopenhauer a única solução existencial para nossa falta ontológica, para todo sofrimento da condição humana, seria dada pela “erradicação da personalidade”, para Nietzsche, por outro lado, é necessário reconhecer que a vida é potência de si, isto é, a vida é imanente a si mesma.

A esperança, então, constituiria a resposta que Simmel daria ao pessimismo. O que o pessimista não pode negar é o fato de que, ao formular a vida como vontade insaciável, ele também apresenta, mesmo que não intencionalmente, a esperança como impulso ontológico básico. Mesmo que ele chegue à conclusão de que este tipo de esperança (uma esperança que não depende, em princípio, de nenhuma resposta religiosa) não tem qualquer fundamento, que nós estamos fadados à falta, ele não pode deixar de admitir que nós temos vontade e, portanto, esperança. Anos mais tarde, Heidegger (1993, parte II, pp. 279) diria a esse respeito: “Mesmo que, ainda existindo, nada mais possua ‘diante de si’ e ‘feche para balanço’, o ‘preceder-a-si-mesmo’ ainda determina o seu ser. A falta de esperança [...] não retira a presença de suas possibilidades, sendo apenas um modo próprio de *ser para* essas possibilidades. Do mesmo modo, ser e estar voltado *para* tudo ‘sem qualquer ilusão’ também conserva em si o ‘preceder-se-a-si-mesmo’.” Dante, então, estaria certo ao inscrever no umbral do “lugar da morte eterna”: ao entrar por essas portas abandone toda esperança. “A felicidade da antecipação não é uma ilusão na qual pretendemos conter o incontido e somos estimulados pela fantasia e não pela realidade; ao invés disso, de forma bastante legítima e honesta, a esperança da felicidade torna-se felicidade da esperança.” (Simmel, 1986, p. 56).

Devemos avançar com cuidado aqui. Ora, como deveremos interpretar o sentido atribuído por Simmel à palavra “esperança”, termo tão significativo para a tradição judaico-cristã? Seria possí-

vel entendê-la como aceno escatológico de resolução dessa ansiedade fundamental, uma perspectiva em nada dissemelhante àquela que ele critica em Schopenhauer, ou estaríamos mais próximos da crença heideggeriana no “excesso” da vida (mais precisamente, do ser) como fim em si mesmo? A resposta oferecida por *Schopenhauer e Nietzsche* é clara; o que ainda não é claro é o papel desempenhado pela noção de *falta* no pensamento simmeliano.

O caráter transcendental da vida

Uma das teses mais famosas de Simmel acerca da vida é ainda sustentada no “Caráter transcendental da vida”: “O par de proposições — que o limite é incondicional, posto que sua existência é constitutiva de nossa posição dada no mundo, mas que nenhum limite é incondicional, uma vez que cada um pode em princípio ser alterado, suplantado, contornado —, esse par de proposições aparece como a explicação da unidade interna da ação vital.” (Simmel, 1971, p. 354). A cognição pode fornecer um exemplo de como a vida se estrutura de modo transcendental, isto é, tanto a partir do reconhecimento de um limite, de uma fronteira, quanto de um tipo particular de transgressão a essa restrição. Ao jogar, o enxadrista se depara com a ambigüidade de saber e não saber as conseqüências de seus movimentos; pois se ele não soubesse de fato as conseqüências de seus movimentos o jogo seria impossível, “mas também seria impossível se essa capacidade de antecipar se estendesse indefinidamente” (*idem, ibidem*). O fato de conhecermos os nossos limites como tais implica, de certo modo, uma habilidade de transcendê-los, pois só assim o reconhecimento do limite é possível; nesse gesto, todavia, somos sempre remetidos para a restrição que transcendentalmente reconhecemos. Essa aporia caracteriza a compreensão simmeliana da vida como experiência liminar, assim como nos permite ter acesso ao próprio sentido que Simmel confere à idéia de transcendência. Mas, como poderíamos aceitar essa proposição aparentemente contraditória, de estar ao mesmo tempo dentro e fora de um limite? “Pois, de certo modo, apenas quem se coloca fora de seus

próprios limites conhece-os como limites. Kaspar Hauser não sabia que ele estava numa prisão até o momento em que ele se encontrou no espaço aberto e pôde ver as paredes pelo lado de fora.” (*idem*, p. 355). A vida, enquanto fronteira, estrutura-se pela partilha de dois lados de um limite específico, ou seja, o ser e o não-ser. Este compartilhamento, todavia, é uma transcendência do finito na direção de sua própria finitude, e não na direção de sua superação.

[...] o fato que nós, como seres cognitivos, e dentro das possibilidades da própria cognição, podemos vir a conceber a idéia que o mundo pode não caber inteiramente nas formas de cognição, o fato que, mesmo de forma puramente problemática, nós podemos pensar em algo dado no mundo que nós simplesmente não podemos pensar — isto representa um movimento que alcança o além, não apenas de uma simples fronteira, mas do limite da mente em sua totalidade, uma ato de transcendência que em si estabelece os limites da cognição, não importa se esses limites sejam atuais ou apenas possíveis. (Simmel, 1971, p. 357)

Como Kant antes dele, na *Crítica do julgamento*, Simmel consegue perceber nas inúmeras *aporias* que estruturam a vida consciente não apenas a irracionalidade de uma impossibilidade, mas também o sinal de uma produtividade, evidenciada na própria capacidade de formular estes becos sem saída. Mas como pode nosso pensamento formular uma questão cujas possíveis respostas já estão de antemão rejeitadas? A resposta de Kant não seria outra: porque nosso processo de pensar é estruturalmente transcendente ele é capaz de “superar” estes cismas colocando-os renovadamente, aceitando-os como condição estrutural do viver humano. De forma similar, Simmel não mostra interesse em fechar cismas fenomenológicos, mas em mostrá-los como parte de uma dinâmica transcendental e produtiva. Assim, se bem que admitindo, com Hegel, uma explicação histórica para esta fratura que se exacerba com a modernidade, Simmel entende esta separação como estruturante de nosso sentido de humanidade. *Contra* Hegel, ele não espera a reparação de tal fratura

como sendo possível dentro do horizonte de nossa humanidade.

A tentativa de cruzar uma fronteira intransponível é o movimento egológico de auto-afirmação; ao empreender esse movimento impossível o *self* investe suas margens de transcendência. A exploração simmeliana da conexão existente entre limitabilidade e vida, entretanto, não pára neste tropo mais espacial. Num momento em que a filosofia do valor tomava como garantido a presença do sujeito científico e a qualidade indéxica desta temporalidade como condição de possibilidade da compreensão histórica, Simmel retoma a aporia aristotélica do tempo:

O presente, no sentido estritamente lógico do termo, não abarca mais que a “inextensão” absoluta do momento. Da mesma forma que o ponto não é espaço ele também não é tempo. Ele denota simplesmente a coalizão do passado e do futuro, apenas esses dois constituem tempo de alguma magnitude, quer dizer, tempo real. Mas como um não é mais e o outro ainda não é, a realidade adere apenas ao presente. (Simmel, 1971, p. 359)

O passado atinge o presente como memória, como aquilo cuja atualidade tem de ser negada mas cuja realidade deve ser recuperada continuamente — e assim, para ser mais preciso, teríamos de dizer que a mão do agora estira-se em direção ao passado.

A esfera da vida presente, atual, estica-se completamente até ele. Isso obviamente não quer dizer que o passado como tal por este artifício levanta da sepultura. O que isso quer dizer, no entanto, uma vez que sabemos que a experiência não está no presente, mas antes atrelada a algum momento no passado, é que nosso presente não permanece num só ponto, como acontece com a experiência mecânica. Ele se estende, por assim dizer, para trás. (Simmel, 1971, p. 360)

A relação entre presente e passado é, assim, complexa e ambígua. A mão do presente não se dirige ao passado a partir do nada, mas a partir de uma tradição, ou seja, do reconhecimento de nossa

historicidade. Mesmo quando emerge no presente como história pessoal, como memória privada, não podemos deixar de reconhecer o passado a partir dos laços sócio-históricos que estruturam a nossa existência. Para além da limitação lógica de sua definição, o presente é de fato transcendência (ou excesso, mais propriamente dito) em duas direções opostas: como um esticar-se em direção ao passado ou um espreitar o nosso futuro, como memória ou como ansiedade. O futuro, desta perspectiva, não estaria fora de alcance, como algo que nos aguarda num *trecho* desconhecido de nossa jornada, mas constituiria um movimento natural de transcendência do agora. “O presente que se vivencia existe no fato de que ele transcende o agora. Em cada manifestação da vontade, aqui e agora, nós demonstramos que o umbral entre o agora e o futuro não é verdadeiro em absoluto; que tão logo assumimos um tal umbral, nós nos posicionamos de um e de outro lado dele.” Em relação ao futuro, pode-se assim dizer que “nós vivemos continuamente numa região de fronteira que pertence tanto ao futuro quanto ao presente” (Simmel, 1971, pp. 360-361).⁶

Acerca de uma tal elaboração da estrutura temporal do ser humano, diríamos que é digno de nota não apenas o fato de termos aqui adiantada, em certa medida, uma importante tese heideggeriana, mas também a lucidez e honestidade intelectual com a qual Simmel expõe os pressupostos de sua própria compreensão do ser. “Todas as teorias que localizam a essência do espírito humano na vontade dizem simplesmente que o espiritual projeta-se para além de seu presente estreito, por assim dizer, que o futuro já está dentro dele.” (Simmel, 1971, p. 361). Porque a vontade deseja e espera, porque ela é ao mesmo tempo o reconhecimento de uma falta e um excesso de si, ela não pode deixar de se dispor temporalmente no sentido do ainda-não e do não-mais; desejando e esperando ela institui o futuro como estrutura fundamental do ser-no-mundo. Essa compreensão do ser, para Simmel, pertence, portanto, a um momento histórico do desenvolvimento ocidental em que a complexificação da vida alcança um paroxismo, e em que uma falta insaciável se torna a marca de nossa humanidade. Mas a noção de

tempo a partir da qual aqui se compreende a falta é, como disse acima, um presente que se *dispõe* em relação a um futuro, e não um presente que se *desloca* de si em relação a esse futuro. Em ambos os casos o tempo é o meio de reconhecimento do caráter trans-formador das sociedades modernas: apenas no primeiro sentido o presente excede a si próprio permanecendo uma imanência de si mesmo, ao passo que no segundo ele nega a si próprio com um aceno do “ainda-não”.

Contra o ponto de vista neokantiano de que tudo é imanente ao sujeito (universal, atemporal), Simmel proclamaria que nada pode se colocar para além da vida, e a vida é ela própria transcendência. Por este motivo, o além-da-vida não pode ser evitado como uma instância de formação do *self*, ou seja, seu tipo específico de viver é tal que ele não pode evitar a questão da não-vida, do não-mais-ser, visto que o reconhecimento do seu estar vivo e presente se dá através do reconhecimento de sua possibilidade mais íntima, de sua “futuridade” intrínseca. Este é o ponto em que a idéia de morte, como nada que abarca a vida e o ser, como impossibilidade absoluta, apresenta-se como transgressão fundamental a partir da qual o *self* se estrutura. Imanente à vida, a morte se torna, para Simmel, o seu *Gestalter a priori*. Para além das dificuldades teóricas que uma tanatologia possa acarretar, a morte e o ser-para-a-morte são questões que, como tal, o *self* não pode deixar de pensar. É este o nível mais fundamental a que uma reflexão acerca da temporalidade do ser deve necessariamente chegar. Mas, é preciso que voltemos sempre ao ponto: poderia uma tal reflexão surgir em outro “mundo” que não o mundo moderno?

A morte e o *self*

Para Simmel, a concepção da morte como experiência liminar e onipresente não se apresenta como o extinguir físico que espera cada um de nós num determinado “local” de nossa vida, não se apresenta como a morte do imaginário popular, com sua mão ossuda e sua face impossível. Pelo contrário, o pensar a morte deve ser entendido acima de tudo como uma reflexão sobre a dimen-

são formalizadora de um limite que se apresenta como tal em cada momento de nossa vida. A morte torna-se discursiva (ou seja, não apenas condição de possibilidade de qualquer discurso, mas também e fundamentalmente uma alegoria à morte absoluta) quando nós nos damos conta de que sua apropriação ontológica é impossível — e mesmo assim necessária. A morte *como tal* é uma *discursividade impossível*, pois qualquer gesto em sua direção implica um construir contínuo da vida. A ironia e paradoxo supremos é que nós construímos a morte porque desejamos viver como *selfs*, nos tornamos *humanos* porque percebemos o impossível, o nosso não-ser, a nós mesmos como *húmus*. Mas o que a palavra impossível significa neste contexto? Como o impossível, aquilo que não existe ou que não pode ser realizado, aquilo sobre o qual não podemos reivindicar nenhuma *posse*, poder ou influência, pode determinar qualquer tipo de dinâmica?

Em primeiro lugar, a direção desta questão deve ser propriamente entendida, uma vez que o que ela busca não é necessariamente a forma através da qual algo é relacionado com a sua negação, com seu entorno, com aquilo que a torna disponível, visível. Nem sequer procura-se aqui a área comum em que esses dois domínios se confundem e interagem. Não se trata mesmo da relação do universo com a possibilidade de sua negação — ao menos não na medida em que nos posicionemos como contempladores dessa possibilidade. Se o impossível aqui estabelece alguma dinâmica, trata-se de um tipo específico de dinâmica cujo caráter absoluto nunca pode ser dissociado do ser finito que somos; ela é de fato sua expressão típica: um retorno e recuperação da própria finitude. Para Simmel, a dinâmica entre o possível e o impossível é sempre incompleta, desejante, e mesmo assim, e por essa razão, sempre presente, atual. Aquilo que somos capazes de tomar *posse*, subjugar, isto é, o *possível*, nos remete necessariamente ao impossível — e é por essa razão que o possível se revela como negociador compulsivo do seu próprio domínio. Pois mesmo quando essa impossibilidade não é relativa mas absoluta, uma fenomenologia de minha própria morte, por exemplo, o fato de que ela pode ser pensada torna o

impossível um alvo do possível, mesmo quando reconhecemos quão precário e insatisfatório esse gesto se revela. É esta relação dúbia entre finito e absoluto que Simmel propõe como sendo a base da dinâmica do moderno em geral e do *self* em particular.

Assim, não causa surpresa o fato de que Simmel inicie tanto “Para uma metafísica da morte” (*Zur Metaphysik des Todes*) quanto “Morte e imortalidade” (*Tod und Unsterblichkeit*) com uma reflexão acerca da idéia de *forma* e seu significado para o viver: “O segredo da forma está em que ela é uma fronteira; ela é a coisa em si e ao mesmo tempo o concluir da coisa, a área [Bezirk] em que ser e não-mais-ser da coisa formam unidade.” (Simmel, 1918, p. 99). A implicação discursiva desta reflexão sobre o significado da morte, a compreensão onto-estética do *self* que ela expressa, é o principal tema do primeiro ensaio. Sua tese central é que a delimitação de seres orgânicos, diferentemente de seres inorgânicos, não é meramente espacial, mas também, e principalmente, temporal. Meu *self* não apenas começa além dos limites espaciais de um determinado ente e finda onde um outro principia; os seres orgânicos incorporam o tempo como elemento fundamental da realização do seu ser.

Uma vez que rejeitamos o ponto de vista segundo o qual a morte é colocada para o ser orgânico do mesmo modo que o limite espacial é colocado para o ser inorgânico, a morte humana passa a não poder mais ser entendida da forma como os gregos construíram o mito das três Fúrias (Simmel, 1918, p. 100): a primeira tecendo o fio da vida, a segunda dando-lhe limite e a terceira procedendo ao seu corte. A morte está desde o princípio colocada como possibilidade mais essencial da vida e não pode ser referida por intermédio de uma metáfora espacial. O que é específico dos seres humanos em relação aos outros seres orgânicos é que temos acesso ao sentido temporal de nosso ser e assim nos reconhecemos como seres incompletos, necessitando da idéia formal da morte para nos sentirmos uma totalidade. O prefigurar desta totalidade em cada instante da vida é o que Simmel entende por *self*.

De Schopenhauer Simmel toma a idéia de que a autoconsciência é gerada pela percepção da

falta, pois a falta constitui o impulso subjacente a cada movimento transcendental singular que experienciamos através da vida — como de resto à vida tomada como um todo, que é vista como insuficiente, faltante, insatisfatória e, portanto, demandando transcendência: “A inadequação [*Unzulänglichkeit*] que existe entre, por um lado, nossos impulsos e potencialidades e a possibilidade interna e externa de sua realização, por outro lado, deve necessariamente responder pela construção de um *self* contínuo.” (Simmel, 1918, p. 113). Assim, mesmo a idéia religiosa de transcendência deve se subordinar a essa idéia mais abrangente de transcendência na qual o *self* paira acima da contingência, contradições e temporalidades incongruentes que formam a multiplicidade da vida. Sendo mais preciso, é necessário dizer que a promessa religiosa de imortalidade da alma estrutura-se a partir de uma idéia de transcendência distinta daquela que Simmel tem em mente. Essa promessa é baseada na suposição de que o *self* (ou a alma) *possui* uma vida, do mesmo modo que um transeunte tem o cabelo encaracolado, cinco dedos em cada mão etc. “A abordagem religiosa tem uma preocupação pela imortalidade da alma num outro sentido; ela diz respeito mais a um ter [*kinem Habem*]; a alma quer beatitude ou a visão de Deus ou talvez concretamente continuar existindo; ou, através de uma sublimação ética mais forte, ela quer uma qualidade ela própria: ela deseja ser salva, ou justificada, ou purificada.” (*idem*, p. 117).

No cristianismo, a idéia da transcendência através da imortalidade da alma culmina num paradoxo. Por um lado, a vida é compreendida dentro da perspectiva da eternidade da alma, ou seja, a morte nada mais é que uma indentação na vida eterna da alma. Diante da eternidade da alma, todavia, a morte perde seu “ferrão vital”. O que significa uma vida sem fronteiras, sem limite temporal? Teria a vida algum valor positivo, ou qualquer sentido que seja, se este não fosse conferido pela onipresença negativa da morte? Como seria possível pensar o *self* e qualquer processo de individuação sem a presença formativa e liminar do nada? Somente na medida em que estamos conscientes de nossa morte, da possibilidade do impossível, nos tornamos indivíduos. “Se nós vi-

vêssemos eternamente, a vida com os seus valores e conteúdos permaneceria provavelmente fundida de uma maneira indiferenciada [...]” (Simmel, 1918, p. 112). A idéia de construção da subjetividade, deste modo, liga-se ao moderno não como decisão autônoma de uma consciência racional que se quer originária, mas como decorrência de uma dinâmica social baseada na transformação, na velocidade, na contingência.

Para Simmel, só o indivíduo morre completamente, e o conceito “indivíduo” aqui adquire a elasticidade da própria consciência do ser: “o indivíduo é mortal, mas o *genus* não é; olhando mais longe: o *genus* singular é mortal, mas a vida não é; a vida é mortal, mas a matéria não é; finalmente a matéria pode, como caso excepcional do ser, desaparecer, mas o ser não pode.” (Simmel, 1918, p. 132).

Como o não-ser é apenas um caso especial do ser (posto que o momento imediatamente anterior à formação do universo, ou aquele que sucederia sua anulação total, não podem ser humanamente concebidos sem a noção do ser), o não-ser ainda é ser, argumenta Simmel. Aqui nós percebemos, com surpresa, uma aparente convergência entre Simmel e Heinrich Rickert. Ambos sustentam que o nada só pode ser compreendido como manifestação do ser. A esse respeito, anos depois da publicação do *Lebensanschauung*, Rickert esclarecerá os pressupostos ontológicos do conjunto de sua obra do seguinte modo: “É um contra-senso falar acerca da verdadeira estrutura de significação se nós consideramos o coisa-alguma [*Nicht-Etwas*] ou o nada como sujeito. Desde que permaneçamos no mero pensar, o nada é apenas um predicado, quer dizer, apenas negação.” (Rickert, 1930, p. 209). Subjacente à formulação do nada como positividade ontológica, nós temos em Rickert a redução do ser e não-ser do existente a uma mesma temporalidade. Esta co-presença, ou co-temporalidade, do ser e não-ser do existente é a afirmação da atemporalidade do sujeito cognoscente. A aceitação da possibilidade do nada, ou nada como tal, colocaria em xeque o caráter discursivo da morte e sua significação sacrificial, qual seja, a de constituir uma instância transcendental e formativa da vida. Porém, distin-

tamente de Rickert, Simmel não nega a possibilidade do gesto órfico, quer dizer, que o ser humano pudesse ser movido pelo impulso transgressivo de ter acesso ao nada como tal, colocando-se através deste gesto a possibilidade do impossível: o nada absoluto, nossa própria morte como tal. O que ele afirma é que este gesto é sempre finito. Se a vida é a fuga da morte (Simmel, 1918, p. 110), apenas ao admitir a morte como possibilidade mais íntima do nosso ser nós nos tornamos verdadeiramente indivíduos (*idem*, pp. 102-103).

Deveremos agora repassar brevemente o caminho que percorremos. Em primeiro lugar, percebemos que a tradição crítica define o tempo como fundamento ontológico do acesso ao mundo, e portanto da possibilidade de cognição, práxis e auto-reflexão. O *locus* fenomênico deste fundamento não pode ser dado pelo *sensu comum*, nem garantido pela condição inerentemente social do ser humano; ele deve ser procurado de forma a explicar a possibilidade de tal *sensu comum* e tal sociabilidade. Observamos o sentido histórico de uma tal postura teórica: ela significa o esvaziamento do tempo, a possibilidade de entender os ciclos naturais não mais como coisa determinante da vida social, mas como coisa a ser redefinida pela técnica, pela intensificação do ritmo da vida. A idéia mítica de que existe uma proporção entre as coisas cede historicamente lugar ao sentimento de desproporção, de contingência que caracteriza o moderno como processo eminentemente descentrado e revolucionário. A contribuição simmeliana inscreve-se nesta tradição, mostrando que a temporalidade que funda a possibilidade do ser humano está intimamente relacionada à sua “futuridade”, ao seu ser-não-mais, à sua morte. Qualquer perspectiva de entender a condição da vida, da “subjetividade” na modernidade terá de contemplar este descentramento inicial e a dimensão temporal que lhe é fundamental. Ou seja, trata-se não apenas da idéia de contingência, mas de um sentido de presença que implica um dispor-se para o futuro.

O que resta ainda por explicar é o sentido mais profundo da indagação durkheimiana: como é possível um tempo compartilhado, mesmo reconhecendo que o moderno é fugaz, efêmero? Ora, apesar da constante revolução técnica e social por

ela determinada, a vida moderna só pode ser concebida como social — e o moderno constrói a sua própria tradição, mesmo que envolva em dificuldades. À guisa de conclusão, discorrerei brevemente acerca da resposta que Heidegger nos oferece a essa questão, entendendo esta resposta como estando implicitamente contida na reflexão simmeliana sobre a modernidade e sobre a condição humana.

Algumas considerações finais

Se atentarmos bem para o que Simmel nos oferece, perceberemos que o tempo socialmente programado das tarefas coletivas, rituais, celebrações, o tempo do calendário, relaciona-se intimamente com essa dimensão temporal mais fundamental em que o próprio existir vem à tona. A esse respeito podemos dizer que o ser a que apenas o ser humano pode ter um acesso fundamental não é terreno de um *cogito* nem de um *cogitatum* originário, não é âmbito da *agência* nem da *estrutura*. Sua futuridade, seu caráter *extático* o destinam ao mundo, e este destino lhe é essencial. Qualquer impulso metafísico no sentido de uma busca de originalidade tanto do lado do *cogito* como do *cogitatum* é incapaz de compreender este simples fato. A este respeito Heidegger (1987, p. 79) comenta na sua *Carta sobre o humanismo*:

Chamar a atenção para o “ser-no-mundo” como traço fundamental da *humanitas* do *homo humanus* não significa afirmar que o homem é apenas um ser “mundano”, no sentido cristão; portanto, um ser afastado de Deus e, até, desligado da “transcendência”. Com esta palavra pensa-se o que mais claramente foi denominado por transcendente. [...] “Mundo” [...], na expressão “ser-no-mundo”, não significa, de maneira alguma, o ente terreno, em oposição ao celeste, nem mesmo “mundano” em oposição ao “espiritual”. “Mundo”, naquela expressão, não significa, de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser. O homem é e é homem, enquanto é o existente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este projetou a essência do

homem, como um lance, no “cuidado” de si. Projetado desta maneira, o homem está postado “na abertura do ser”. Mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-projetado de sua essência. O “ser-no-mundo” nomeia a essência da ex-sistência, com vista à dimensão iluminada, desde a qual desdobra o seu ser “ex” da ex-sistência.

A co-existência é a forma específica pela qual o ser humano é no mundo, ou seja, seu ser é sempre lançado num mundo de existentes. O desvelar do ser é, deste modo, a descoberta da co-existência. O tempo compartilhado corresponderia, assim, ao programa cultural no qual nascemos, um tempo recebido de nossos ancestrais e que nos capacita a *fazer face à morte*. “Fazer face”, aqui, possui um duplo sentido, indicando tanto a necessidade de afastar a morte de nosso horizonte imediato quanto o fato de, assim procedendo, darmos à morte uma face: a nossa própria. Por meio da ação coletiva, da celebração, do desenvolvimento da fala, da escrita, dos instrumentos, afastamos do nosso horizonte existencial imediato a nossa possibilidade mais íntima e fundamental. A determinação do tempo através de um calendário de rituais, trabalho, lazer, constituiria uma resposta existencial à nossa própria mortalidade. A observação dessa ambigüidade é importante para percebermos como seria possível um posicionamento em relação tanto à tradição que localiza o tempo no âmbito da ação coletiva quanto àquela outra que procura compreender sua condição de possibilidade no plano dos indivíduos. O tempo compartilhado mostra-se, segundo esta perspectiva, como a outra face do reconhecimento de nossa futuridade, de nosso ser-para-morte; sem esse “esquecimento” não existiria recuperação (desvelamento) possível do significado de nosso ser temporal.

O mito de Prometeu-Epimeteu é aqui esclarecedor, como observa Bernard Stiegler no seu *La technique et le temps*: “Trata-se do tempo em que os deuses existiam, mas onde as raças mortais ainda não existiam.” (Platão, *Protágoras*, 320d, *apud* Stiegler, 1994, p. 195). Encarregado de proceder à distribuição das virtudes entre os seres de

forma a que cada um não venha a se extinguir, Epimeteu faz um trabalho rápido porém imprevidente. Ele distribui convenientemente todas as virtudes existentes entre os seres vivos, de forma que esses possam preservar sua própria existência, mas esquece do ser humano que se torna desamparado diante do mundo natural. Cabe a Prometeu reparar o erro do irmão. “Então Prometeu, vítima do embaraço de descobrir que meio ele encontraria de salvar o homem, rouba de Hefesto e Atena o gênio criador das artes, roubando o fogo (pois sem o fogo não existiria meio de ninguém adquirir o gênio ou de utilizá-lo); e é procedendo deste modo que ele dá ao homem um presente.” (Platão, *idem*). Os programas culturais, a história dentro da qual o ser humano é “jogado”, devem ser entendidos a partir dessa alegoria do sentido da técnica. Trata-se de um presente ambíguo que nos capacita a preservar nossa própria vida (e os programas técnico-culturais constituem aqui, obviamente, a própria dádiva da sobrevivência para este ser desprovido de virtudes) ao mesmo tempo que lhe revela sua mortalidade.

Todo convívio social pressupõe um programa cultural, uma tradição dentro da qual nós compreendemos o nosso presente como uma determinação do passado. Se é certo que essa determinação constitui a chave para recuperarmos a verdade do ser, não é menos verdade que um tal presente se imobiliza dentro de uma tradição que nos impede de ver a futuridade e indeterminação inerentes a este presente. E é a tarefa do pensar “retomar” um tal presente e sacudi-lo de sua imobilidade, revelando no ser humano o que é fundamental: o acesso ao ser como transbordar de si em si próprio.

Não cabe nos determos mais no significado da contribuição heideggeriana. Uma tal incursão nos levaria para além dos limites deste ensaio. Interessa-nos, entretanto, localizar tal contribuição e as possibilidades críticas que ela abre dentro do terreno já demarcado, em grande medida, pela contribuição simmeliana. É à modernidade e seu dinamismo que devemos sempre retornar para compreender o sentido e a radicalidade que um tal pensamento testemunha. Apenas porque as fronteiras entre passado, presente e futuro se “indefini-

ram” pode emergir um pensamento que elabora a condição ontológica do ser humano (do ser no mundo) como eminentemente temporal. A futuridade e a mortalidade do ser emergem como elementos ontológicos fundamentais numa sociedade cujos indivíduos confrontam a todo momento a obsolescência dos programas culturais e técnicos — âmbito do seu ser social. Como Baudelaire, poderíamos dizer que pensar o moderno é pensar de forma a captar a pretensão à “eternidade” de um mundo e uma forma de viver eminentemente fugazes.

É por ser sensível ao que há de dramático neste tipo de configuração histórica que Simmel nos proporciona um referencial teórico que alarga as fronteiras do pensamento sociológico.

NOTAS

- 1 Este trecho corresponde a uma transcrição de Heinz Maus das palavras de Ernst Bloch. Aparelmente, Bloch era ainda mais ácido em sua crítica, como observa Evaristo de Moraes Filho na sua introdução a *Georg Simmel* (Moraes Filho, 1983, p. 13).
- 2 Assim, por exemplo, em um de seus ensaios mais populares, Simmel conclui que a ajuda ao pobre é explicada não pela força de algum tipo de abnegação ou altruísmo daqueles que são mais afortunados, mas para que este último grupo possa manter a estabilidade de sua identidade comunitária.
- 3 Uma tradução deste título para o português traz alguns problemas. A palavra *Anschauung*, comumente traduzida como “visão” (como em *Weltanschauung*, visão de mundo), possui, na tradição kantiana, ainda o sentido de “intuição”, ou seja, uma apreensão não conceitual da realidade. O título poderia, assim, ser traduzido como *Visão da vida. Quatro capítulos metafísicos*, ou *Intuição da vida. Quatro capítulos metafísicos*.
- 4 Tomo emprestada esta citação da excelente introdução que Jean-Louis Villeiard-Baron faz ao *Philosophie de la modernité* (Simmel, 1990, p. 9).
- 5 A respeito da crise do historicismo alemão ver *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*, de Charles Bambach (1995).
- 6 Cf. Heidegger (1993, p. 279): “[...] na pre-sença [Dasein], há sempre *algo pendente*, que ainda não se tornou ‘real’, como um poder-ser de si mesma. Na essência da constituição fundamental da pre-sença reside, portanto, uma *constante inconclusão*. A não totalidade significa o pendente do poder-ser.”

BIBLIOGRAFIA

- BAMBACH, Charles R. (1995), *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Londres, Cornell University Press.
- DURKHEIM, Émile. (1921), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GADAMER, Hans-Georg. (1975), *Truth and method*. Londres, Sheed & Ward.
- HEIDEGGER, Martin. (1993), *Being and time*. Londres, Blackwell.
- _____. (1996), *Holderlin's Hymn the "Ister"*. Bloomington, Indiana University Press.
- _____. (1987), *Carta sobre o humanismo*. Lisboa, Guimarães Editores.
- JASPERS, Karl. (1959), *Man in the modern age*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- KANT, Immanuel. (1929), *Critique of pure reason*. Londres, Macmillan.
- _____. (1987), *Critique of judgement*. Londres, Hackett Publishing Company.
- MOARES FILHO, Evaristo de. (1983), "Introdução", in E. de Moraes Filho (org.), *Georg Simmel*, São Paulo, Ática.
- NOVALIS, Friedrich. (1997), *Philosophical writings*. Nova York, State University of New York Press.
- RICKERT, Heinrich. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- _____. (1924), *Kant als Philosoph der modern Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- _____. (1930), *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. (1986), *The limits of concept formation in natural sciences* (abridged version). Londres, Cambridge University Press.
- RUBANOWICE, Robert J. (1982), *Crisis in consciousness: the thought of Ernst Troeltsch*. Talahasee, University Presses of California.
- SIMMEL, Georg. (1918), *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*. Munique/Leipzig, Duncker & Humboldt.
- _____. (1957), *Brücke und Tür: Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Stuttgart, K.F. Koehler Verlag.
- _____. (1968), *The conflict in modern age and other essays*. Nova York, Teachers College Press, Columbia University.
- _____. (1971), *On individuality and social forms. Selected writings*. Edited by Donald N. Levine. Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- _____. (1978), *The philosophy of money*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- _____. (1986), *Schopenhauer and Nietzsche*. Boston, The University of Massachusetts Press.
- _____. (1990), *Philosophie de la modernité*. Vol II. Paris, Editions Payot.
- _____. (1991a), "Money in modern culture". *Theory, Culture & Society*, 8, 3: 17-31.
- _____. (1991b), "The problem of style". *Theory, Culture & Society*, 8, 3: 63-71.
- _____. (1991c), "The Berlin trade exhibition". *Theory, Culture & Society*, 8, 3: 119-23.
- STIEGLER, Bernard. (1994), *La technique et le temps. Vol 1: La faute d'épiméthée*. Paris, Galilée.