



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

| | |
|------------------|---|
| Título | O problema do devir na filosofia hegeliana |
| Autor | Georg Simmel |
| Tradutora | Mariana Teixeira |
| Fonte | <i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 2 n. 2, Dossiê Marx & Simmel, 2º semestre de 2018 |
| Link | https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4321 |

Formato de citação sugerido:

SIMMEL, Georg. “O problema do devir na filosofia hegeliana”. Tradução de Mariana Teixeira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2 n. 2, Dossiê Marx & Simmel, 2º semestre de 2018, p. 271-289.

O PROBLEMA DO DEVIR NA FILOSOFIA HEGELIANA

Georg Simmel

*Tradução de Mariana Teixeira***

A filosofia de Heráclito, na forma de seus fragmentos que chegaram até nós, é talvez a mais concisa que a história da filosofia possui; a mais extensa que nela se encontra, por outro lado, é igualmente uma filosofia do devir: a filosofia *hegeliana*, a cujo esboço me volto, agora, a partir do problema do devir. Minha detalhada explanação tem por objetivo interpretar uma única fórmula de Hegel: “*O automovimento da ideia*”; nela está condensado tudo aquilo por meio do qual essa filosofia aparece como uma configuração única do devir metafísico. Desde a época em que a especulação hegeliana era um bem comum da Alemanha instruída, mudou imensamente, nos mesmos círculos, o grau de abstração no pensamento e o sentimento pelo valor dos conceitos; os motivos fundamentais de Hegel – os quais de modo algum se tornaram tão obsoletos quanto a sua expressão, e nos quais uma conduta fundamental do espírito com relação à imagem total do mundo se manifesta em sua plena originalidade e

** Mariana Teixeira é pesquisadora de pós-doutorado na Freie Universität Berlin e coordena a área de pesquisa “Politics of Conviviality” no Mecila (Maria Sibylla Merian Centre: Conviviality-Inequality in Latin America). Contato: m.teixeira@fu-berlin.de.

profundidade – poderão ser apresentados, por isso, apenas por vias e desvios que não coincidem com os dele. Frequentemente é inevitável proceder, na história do espírito, do mesmo modo como diante da natureza: as vias mediante as quais calculamos a chegada de um evento (astronômico, por exemplo) não têm nada a ver com o processo real dos eventos naturais. Mas este processo leva a um ponto no qual coincide com aquele cálculo: o resultado final da conta, mas não o seu caminho, é congruente com o de seu objeto. É preciso, então, tentar chegar aos conceitos decisivos de Hegel com meios e a partir de premissas das quais ele mesmo não fez uso.

Na história de nossa espécie, desenvolveu-se uma grande série de construtos criados por meio do trabalho e da invenção psicológica subjetiva, mas, depois que isso ocorre, eles ganham uma existência espiritual e objetiva própria para além dos espíritos singulares que originalmente os produziram ou que subsequentemente os reproduzem. A isso pertencem, por exemplo, as sentenças do direito, os preceitos morais, as tradições de cada região, a linguagem, os produtos da arte e da ciência, a religião. Tudo isso está certamente vinculado a figurações exteriores de algum tipo, ao dito e ao escrito, a visibilidades e sensibilidades. No entanto, nem esses portadores materiais nem os portadores pessoais exaurem, em sua condicionalidade temporal, o teor objetivo [*Sachgehalt*] daqueles fatos espirituais e a forma particular de sua existência. O espírito que está investido em um livro impresso, por assim dizer, está sem dúvida *nele*, pois pode ser dele extraído. Mas de que modo pode estar nele? É o espírito do autor, o conteúdo de seus processos psíquicos o que o livro con-

tém. Só que o autor está morto e, assim, não se trata de seu espírito como processo psíquico. É então a dinâmica anímica do leitor que faz, das linhas e rabiscos sobre o papel, espírito. Mas isso é condicionado pela existência do livro e, com efeito, de uma maneira por princípio diferente e mais imediata do que no seu condicionamento pelo fato, por exemplo, de que esse sujeito reprodutor respira e aprendeu a ler. O conteúdo que o leitor forma em si como processo vivo está contido no livro de forma objetiva, o leitor o “extraí”. Mas mesmo se ele não o extraísse, o livro não perderia por isso este conteúdo, e sua verdade ou falsidade, sua nobreza ou vulgaridade claramente não dependem de quão frequente ou raramente, quão compreensível ou incompreendidamente o sentido do livro é recriado em espíritos subjetivos.

Todos aqueles conteúdos, religiosos ou jurídicos, científicos ou de algum modo tradicionais, éticos ou artísticos têm essa forma de existência. Eles surgem e são reproduzidos historicamente de modo arbitrário, mas possuem, entre ambas estas realizações psíquicas, uma existência sob outra forma e com isso demonstram que subsistem, também no contexto daquelas formas subjetivas de realidade, como algo que nelas não se exaure, como algo significativo para si – sem dúvida como espírito, o qual não tem objetivamente [*sachlich*] nada a ver com seus pontos de referência sensíveis, mas como *espírito objetivo* [*objektiver Geist*], cuja significação objetiva [*sachlich*] permanece intocada para além de sua vivacidade subjetiva nesta ou naquela consciência. Esta categoria, que permite suspender [*aufheben*] o supramaterial no material e o suprassubjetivo no subjetivo,

determina todo o desenvolvimento histórico da humanidade; este espírito objetivo permite que o trabalho da humanidade conserve seus resultados para além de todas as pessoas ou reproduções singulares.

E precisamente essa categoria vale tanto para a natureza como para a existência histórica. As formulações conceituais dos eventos naturais, as quais chamamos leis da natureza, situam-se para além desses acontecimentos como realidades temporais singulares, bem como para além dos processos anímicos com os quais sujeitos singulares as representam. A fórmula matemática que expressa eternamente o movimento de duas massas materiais e permite que se o calcule não está, entretanto, contida nessas massas ou na imagem sensível de seu movimento; os fatos da materialidade ocorrem independentemente de existir, ou não, aquele construto puramente espiritual que corresponde aos meios e formas do pensamento humano, da mesma maneira que, visto do outro lado, o conteúdo dessa lei é válido mesmo se, em um momento qualquer da existência do mundo, não houvesse matéria alguma; esse acidente temporal não afeta a atemporalidade da lei. Esta comporta-se, no entanto, de modo igualmente indiferente diante do fato de ser descoberta e refletida em almas humanas. As massas materiais atraíram-se em determinada correlação antes que isto fosse formulado por seres humanos, e ainda o farão se não existir mais ser humano algum; pois a lei da natureza é “descoberta” como algo já subjacente – pronto para o espírito, cujo ato de pensamento ela evidentemente não *cria*, ao mesmo tempo em que tampouco se encontra na matéria. Neste ponto mostra-se talvez do modo mais evidente a completa inde-

pendência e não redutibilidade do “espírito objetivo”: conteúdos puramente espirituais – pois a lei, a fórmula não é material como o *objeto* de sua validade o é –, os quais, no entanto, são completamente independentes de sua produção e reprodução em “espíritos”. Ora, o pertencimento a estes conteúdos não é, de modo algum, limitado a construtos tão complexos quanto as leis da natureza ou as tradições e normas históricas. Ao contrário, todos os “conceitos” também mostram o mesmo caráter. O que uma coisa significa espiritualmente, aquilo por meio do qual ela se torna passível de ser construída como um elemento da vida espiritual, é o seu conceito. Se apreendemos o conceito de árvore, por exemplo, ele tem um conteúdo determinado, objetivo [*sachlich*], válido para todo o sempre, independentemente de quantas árvores, e de que tipo, crescem sobre a Terra, mas independentemente também de se, quando e por quem esse conceito foi formado e reiterado. A árvore singular não sabe, por assim dizer, nada sobre esse conceito, o qual é um construto meramente espiritual, significativo para o espírito, sem que a alma, enquanto realidade subjetiva, temporal, pudesse criá-lo a seu bel-prazer arbitrário e singular. Ao contrário, também na formação de conceitos racionais estamos vinculados a algo objetivamente predeterminado, o qual, no entanto, certamente não pode ser revelado na tangibilidade material à qual se refere, permanecendo sempre algo espiritual, algo que pode, ou não, ser apreendido psiquicamente, mas que, em seu sentido e em sua racionalidade, não depende desta questão.

Essa significação do conceito é de suma importância para Hegel. O idealismo de Kant e Fichte havia solucionado o pro-

blema do conhecimento de tal modo que o próprio pensar cria para si o seu objeto: se o mundo é minha representação, evidentemente minha representação precisa coincidir com o mundo. Hegel considerou isso um subjetivismo insatisfatório, contra o qual, contudo, não seria mais possível um simples recurso de volta à perspectiva ingênua, segundo a qual nosso representar descreveria a realidade objetiva de maneira imediata. É necessária, ao contrário, uma objetividade que é espiritual, de forma a que nosso representar apreenda a verdade enquanto acordo com aquela realidade, e a qual possibilite isso na medida em que é o sentido, o conteúdo, o válido das realidades exteriores. Discernindo o verdadeiro, o espírito retrança uma figura por assim dizer pré-formada, a qual, no entanto, deve ser *espiritual*, e não absorveu a materialidade como tal dentro de si. Conhecer é mais do que o mero representar, do que o ato momentâneo de consciência do sujeito, é o representar que contém em si as coisas *na forma do espírito*, ou que está em acordo com essa forma, ou que é o portador da objetividade espiritual. Então aquilo que podemos descrever como o conteúdo próprio do conhecer, e que havia se mostrado afinal da forma mais elementar como “conceito”, precisa ser o comum entre o processo anímico-subjetivo e os objetos, aquilo que se apresenta de um lado sob forma psíquica e de outro sob forma exterior, e que assim possibilita àquela conter a “verdade” sobre esta. A estranheza entre a representação subjetiva e a realidade objetiva, a qual faz do conhecer sempre novamente um problema, reconcilia-se mediante o fato de que em ambas existe, a cada vez, o mesmo conteúdo válido, de que ambas são efetivações de “conceitos”. Por esse motivo,

para Hegel, o conceito certamente não é apenas uma abstração, um universal que é extraído das coisas concretas por meio da desconsideração de suas diferenças individuais. *Obtemo*-lo talvez mediante tal análise e recomposição de representações dadas, mas o que o conhecimento *quer dizer* com o que foi obtido desse modo é o teor objetivo inteiramente concreto das coisas, a coisa na linguagem atemporal do espírito objetivo – antes, por assim dizer, que ela seja traduzida na linguagem do objeto temporal e na do espírito temporal.

Ora, até então esse teor objetivo ainda é algo não vivo, uma mera justaposição dos conceitos. Para que o dinamismo e a forma da realidade, bem como do conhecer, encontrem seu conteúdo e sua ponte no espírito objetivo, é necessário que os conceitos entrem em fluxo, por assim dizer; é preciso haver também entre eles uma espécie de desenvolvimento e relação tão espiritualmente objetiva e tão válida para aquelas duas formas de efetivação quanto se evidenciou com respeito aos seus próprios conteúdos. Hegel descobre a lógica como essa forma de dinamismo.

A uma compreensão mais próxima disso leva, primeiramente, a determinação trivial e em si inteiramente insuficiente de que a lógica estabelece como devemos pensar – não como realmente pensamos, o que seria, antes, assunto da psicologia. A definição carece do seguinte complemento: devemos pensar de acordo com a lógica – não em geral, mas apenas se quisermos pensar *corretamente*. Quem, por exemplo, não tem interesse em pensar corretamente – o que pode muito bem ocorrer por todo tipo de motivos ligados à fantasia, à religião, ao autoengano pra-

ticamente conveniente, etc. –, para essa pessoa não existe de modo algum o imperativo da lógica. Mesmo assim permanece que o nexos lógico dos conceitos é uma relação objetiva dos últimos, a qual decerto pode se efetivar em nosso pensar subjetivo dela, mas que, também sem isso e mesmo com o completo desvio da consciência com relação à lógica, preserva sua validade, seu caráter como norma diante dessa consciência. Apenas no pensar *correto* ela se realiza plenamente. Mas esse pensar é correto, evidentemente, porque seus conteúdos têm, de acordo com seu significado objetivo – ou: seus objetos reais –, relações entre si que são precisamente aquelas expressas nas regras da lógica: na medida em que os conceitos comportam-se, ordenam-se e desenvolvem-se de acordo com ela, trata-se precisamente também do comportamento, da ordenação e do desenvolvimento das coisas das quais eles são os conceitos. As coisas comportam-se logicamente; do contrário, não poderíamos calculá-las de forma confiável com recurso à lógica. Na realidade imediata, as formas lógicas são tão pouco tangíveis quanto o conceito; assim como a qualidade das coisas, de acordo com seu significado espiritual, expressa-se no conceito, do mesmo modo suas relações entre si, o efeito de um sobre o outro expressa-se na subordinação e superordenação lógica dos conceitos, em seu incluir-se e excluir-se lógicos, na operação dedutiva lógica. As relações dos conteúdos do mundo estabelecidas pela lógica manifestam-se como *movimentos* tanto na forma interna-psicológica quanto na externa-física. Por isso podem-se descrever os nexos lógicos dos conceitos, e sobretudo as implicações na dedução lógica, como movimentos dos conceitos. Eles mesmos não se movimentam,

certamente, da mesma maneira que ocorrem os movimentos em nossa alma ou nos objetos materiais; mas as relações lógicas evidenciam, em seu significado espiritual, o que surge como movimento naquelas duas formas; elas são os movimentos na forma do espírito objetivo, os movimentos do conteúdo pleno de sentido tanto da realidade interna quanto da externa. O exposto até aqui poderá valer como mera descrição e análise do conhecer. Os conceitos em sua espiritualidade objetiva e o seu desenvolvimento de acordo com a lógica aparecem como elementos, eventualmente como construções auxiliares, para os quais aponta inevitavelmente o fato do conhecer, da relação chamada “verdade” entre pensar subjetivo e existência objetiva. Mas tudo isso é apenas premissa e preparação para o pensamento metafísico fundamental de Hegel.

Todos os movimentos de pensamento e conteúdos psicológicos de um sujeito interconectam-se por meio do fato de que são precisamente as representações de *um* eu; eles não flutuam, cada um por si, no vazio, mas são antes os respectivos estados, exteriorizações, resultados de uma psique que se desenvolve com eles; todo conhecer como vida subjetiva é o desdobrar de *um* espírito. Este então encontra, segundo a opinião de Hegel, sua contra-imagem no espírito objetivo. Todos os conteúdos deste interconectam-se, neles, como tais; em sua conexão lógica exterioriza-se precisamente o espírito, que surge então como *realidade metafísica*, como “a ideia” por excelência. Com isso, o que desenvolvi até aqui como uma reflexão analítica sobre o conhecer torna-se uma afirmação sobre o ser. A ideia cujos conteúdos e evoluções apresentaram-se como interioridade e exterioridade

e como um mediando o outro torna-se agora, em um sentido completamente outro, a possibilidade da verdade: a ideia, o sentido das coisas expresso em conceitos e desenvolvimentos lógicos, é sua realidade absoluta, viva em toda manifestação física e psíquica como o ente próprio e único. Pois como o dinamismo espiritual poderia, pela via da lógica, obter as mesmas figuras, estados e conteúdos que o dinamismo natural, se não houvesse neles o mesmo ser? Como poderia a verdade sobre as coisas externas estar em nós, se a ideia, a unidade de todos os conceitos que se interconectam por meio de seus movimentos, não seguisse as mesmas leis tanto em nós quanto fora de nós? – não como uma harmonia fortuita entre os dois mundos, mas cada um como as distintas vivacidades e figurações de um mesmo ser metafísico que vive como espiritualidade objetiva. Este ser é um incessante *devir*, porque apreendemos a verdade por meio de deduções, isto é, por meio de um *desenvolvimento* do teor espiritual. Na medida em que obtemos uma conclusão a partir de uma premissa maior e de uma menor, nosso espírito move-se, por assim dizer, ao longo da ordenação ideal das coisas, que é a substância da verdade. Desse modo, toda dedução que realizamos existe dessas duas maneiras distintas: de um lado, ela é uma conexão puramente objetiva [*sachlich*], um desenvolvimento puramente lógico-conceitual, que tem uma realidade ideal e na qual não há antes nem depois, já que, de fato, a premissa maior, segundo o seu sentido, não se dá antes da premissa menor, e ambas não se dão antes da conclusão; e, de outro lado, a dedução é um processo subjetivo que converte essa verdade objetiva em uma realidade psicológica, em que há um antes e um depois. A

verdade é em si algo atemporal, mas essa atemporalidade abriga aquele desenvolvimento ideal; o ser absoluto tem esse dinamismo atemporal da dedução, que se temporaliza precisamente nos movimentos de nossa consciência assim como naqueles dos acontecimentos exteriores. A realidade última, portadora do processo do mundo, é aquela “razão” que vive na objetividade [*Sachlichkeit*] dos desenvolvimentos lógicos e que torna concebível a sucessão de todo evento “histórico”; pois esse conceber significa que a razão em sua realidade metafísica – pode-se chamá-la, com uma expressão um tanto fantástica, de espírito do mundo – faz fluir na alma o processo correto de pensamento, segundo as mesmas normas dos movimentos de seu objeto.

Por esse motivo, na famosa frase de Hegel: “Todo real é racional”, a racionalidade não tem de modo algum um sentido otimista, como quando elogiamos a maneira de agir de uma pessoa como “racional”. Significa, ao contrário: que o conteúdo de toda realidade é conceituável por meio de nossa razão, e por isso uma razão objetiva, que se movimenta, conforma e desenvolve a si mesma deve subjazer como cerne de toda realidade. A conceituabilidade lógica de todo real não seria ela mesma logicamente concebível se a razão não fosse a essência própria e a vida metafísica precisamente desse real.

Com tudo isso, Hegel introduziu um conceito de devir novo e metafisicamente aprofundado, na medida em que transpôs o conceito de desenvolvimento para o significado objetivamente espiritual das coisas e dos acontecimentos, o qual está para além de toda realidade temporal. Quando apreendemos os processos do mundo por meio de deduções do pensar conceitual,

manifesta-se com isso o seu desenvolvimento espiritual, o seu *devir atemporal*. Cada estágio do ser é, no processo histórico do mundo, expelido para além de si, do mesmo modo e pelo mesmo motivo que os conceitos que lhe dão seu conteúdo sempre geram, a partir de si e em combinações e deduções lógicas sem fim, novos conceitos, os quais denotam a verdade sobre aquelas figurações externas. Assim, todo devir é liberado da multiplicidade desagregada de suas manifestações e, precisamente porque é devir, combina-se à unidade da ideia, e o sentido daquelas manifestações mostra-se como os estágios vitais dela – assim como, de maneira alusiva e fragmentária, nosso processo de pensamento conecta-se com a unidade de nosso eu.

Que, então, o processo do mundo seja realmente um só, na medida em que o pensamento do desenvolvimento apreende de modo equitativo seus elementos que aparecem fortuitamente um contra o outro – o sentido atemporal-conceitual e o decorrer histórico –, isso se expressa então ulteriormente no fato de que este curso de desenvolvimento da “ideia” segue em toda parte uma única lei rítmica. O requisito lógico dos conceitos organiza a existência tanto na grande quanto na pequena escala, tanto em justaposição quanto em sucessão, tanto em nós quanto fora de nós, de tal modo que cada um de seus estágios, cada teor objetivo das coisas e do saber é expelido para fora de si e em direção ao seu contrário. Todo Sim exige seu Não, todo Não o seu Sim. Mas esta oposição é, ela mesma, novamente algo unilateral, e o espírito não pode se deter na contradição entre essas duas unilateralidades: proposição e oposição precisam se condensar em uma unidade mais elevada, na qual o sentido e o valor de cada

uma são preservados, mas sua contraposição é reconciliada. Trata-se do esquema de tese, antítese e síntese por meio do qual o espírito estrutura o mundo. Ora, essa síntese pode se apresentar como o conceito mais elevado sobre outros dois, mais estreitos e opostos entre si; ou como a instituição pública que supre de modo equitativo os interesses de dois partidos conflitantes; ou como a religião que suspende os impulsos da humilhação e da presunção na consciência da reconciliação – ela mesma é sempre um unilateral, ainda que mais elevado, e no seu patamar então encontra, por sua vez, o seu oposto, com o qual se combina em uma síntese. Assim, cada estágio ou conteúdo do mundo aspira a ir além de si mesmo; não pode haver qualquer interrupção e encerramento nesse processo da contraposição, reconciliação e nova contraposição do que se reconciliou. Assim como para Espinosa, para Hegel cada determinidade é uma negação que exige o seu complemento; mas ela o obtém aqui não por ser prontamente lançada como algo propriamente irreal no abismo do ser universal, mas antes no processo infinito que unifica a determinidade singular e o seu oposto, para então permitir que essa unidade se desenvolva, em formas ilimitadamente mais elevadas, em direção ao absoluto e ao todo. O devir – ou o mundo como devir – não é aqui simplesmente o fato último, mas é antes a expressão da estrutura lógica dos próprios conteúdos do mundo.

Isso torna-se ainda mais imperioso mediante a determinação de que o ser-outro, o oposto de um momento do mundo, pertence à sua própria essência, de que em seu oposto – e na reconciliação com esse oposto – ele alcança a si mesmo. Na

medida em que uma situação, um pensamento, uma coisa, um destino encontra ou gera o seu oposto e com ele então projeta o mais elevado de seu si, ele volta-se para si próprio; ele encontra a si próprio – seu ser mais elevado, mais puro, mais consumado – nessa passagem àquilo que ele mesmo não é, e àquilo no qual ele se combina com esse oposto. Cada coisa torna-se completamente si mesma apenas quando incorporou em si o seu oposto. Não pretendo adentrar na justificação ou na vulnerabilidade lógica desse pensamento; ele pertence no mais alto grau àqueles que possuem a sua “verdade” apenas na distância metafísica com respeito às realidades singulares. Um sentimento profundo da tragédia da existência jaz nessa prescrição do Não que está contida em cada Sim, que é o que permite que o Sim alcance seu sentido correto. Mas jaz aí também a reconciliação que advém a essa tragédia mediante o pensamento do desenvolvimento, na medida em que Sim e Não impelem, juntos, ao Sim mais elevado, o qual é o que torna cada um dos opostos consciente do pleno desdobrar de seus germes e da demolição dos limites com os quais cada um restringia o seu até então oposto. De fato, no contexto da visão de mundo cristã, frequentemente tornou-se vivo, mesmo se não de forma tão fundamental, o sentimento dessa contradição interna que alcança até as raízes do ser. Mas aqui a reconciliação lhe advinha de fora, de um transcendente, que não tinha relação alguma, segundo o seu sentido próprio, com aquela contraposição do real. Hegel fez esse reconciliador “espírito acima das estrelas” descer para o processo do mundo como o “espírito”, isto é, a necessidade lógica desse processo mesmo; a reconciliação, agora, não vive mais fora das coisas, mas antes

dentro delas; o oposto é o anseio no qual o singular morre, por assim dizer, para que ressurja, superando-o e superando a si mesmo, como o mais elevado de si próprio. Que o singular apenas alcance o seu sentido na medida em que se desenvolve em direção ao todo e que, para tanto, ele tenha de se converter em seu próprio oposto ou evocá-lo, de modo a que contenha na síntese com ele a sua determinação – isso é aquele cerne da filosofia hegeliana com o que ela se revela como a filosofia mais radical do devir: o processo lógico que aqui compõe a absoluta realidade do mundo não *pode* ocorrer em ponto algum para o qual não haja um oposto e, por isso, um desenvolvimento ulterior. O ser alcança a si mesmo, por assim dizer, apenas em tal caminho infinito do devir.

A fórmula de tese, antítese e síntese talvez desdobre a sua maior profundidade precisamente no momento em que o interesse central é que o mundo seja interpretado como um devir absoluto. Pois o ser não pode ser dissolvido no devir de modo mais radical do que quando se permite que qualquer ser determinado seja, como tal, impregnado pelo seu oposto, por uma contradição que apenas pode ser resolvida mediante um processo, um acontecer, de modo que o ser pode alcançar a si mesmo, em cada estágio, apenas e unicamente mediante um desenvolvimento infinito em direção ao mais elevado de si próprio. Mas, para além do sentido profundo da especulação que se desdobra precisamente nessa tendência, aquela fórmula, como lei do mundo, é de uma pobreza indiscutível. Ela é, de um lado, excessivamente geral e tênue; de outro lado, porém, é demasiado estreita e ditatorial para que apreenda em si a abundância das

manifestações. Para nós, porém, é mais essencial uma dificuldade interna que acomete esta, bem como talvez toda, filosofia do devir. Se aquela fórmula global é válida, então toda manifestação da realidade histórica é expelida para fora de si; o processo do mundo é, de acordo com a sua necessidade lógica, infinito; e aquele “todo”, no qual cada uma de suas séries alcança a maturidade e o repouso, é apenas algo ideal, que não é alcançado em ponto algum. Isto precisa valer, no entanto, também para esta doutrina e esta fórmula mesmas! Hegel desenvolve, por exemplo, toda a história da filosofia como um automovimento da ideia, como um ser-impulsionado-para-cima de cada ponto de vista de acordo com a sua lógica interna, a qual exige o oposto e a síntese; mas ele comete a inconseqüência de preconizar a sua própria filosofia, cujo conteúdo é precisamente esta interpretação dos fenômenos filosóficos, como o encerramento que o desenvolvimento não ultrapassa – e este tampouco *pode* ultrapassá-lo se a doutrina deve ser verdadeira. Assim, ele se movimenta nesse círculo: se sua doutrina é válida, então ela está fadada a ser substituída por outra mais elevada, isto é, por uma mais verdadeira; mas se isso ocorre, então ela não é por sua vez “verdadeira”, ou ao menos possui apenas a “verdade” temporária, válida para um estágio determinado do desenvolvimento do espírito, cuja relatividade precisamente Hegel rechaçaria da forma mais decidida. Trata-se em princípio da mesma coisa quando ele apresenta a história política da humanidade como um desenvolvimento lógico que deixa para trás cada ponto de parada, e então reconhece no Estado prussiano de sua época a forma estatal racional *por excelência*, isto é, a que torna supérfluo

o desenvolvimento ulterior. Porém, ao passo que isto é uma inconseqüência com a qual se torna insustentável, afinal, apenas a afirmação acerca do Estado prussiano, mas não a interpretação da história em geral, a situação é outra com a aplicação do princípio à história da filosofia, e portanto *a si própria*. Se o princípio do desenvolvimento vale também para o conhecimento, então ele aniquila a aspiração de cada um dos estágios singulares de valer como o definitivo; se um estágio tem precisamente o conteúdo de que a essência das coisas é um infundável devir e ir-além-de-si, então esse conteúdo contém uma autocrítica à qual a sua validade não pode resistir. Deixo aqui em aberto se as filosofias do ser – que, a partir de seu princípio, possibilitam uma verdade absoluta – não se colocam em um solo igualmente inseguro: pois para que uma doutrina pudesse ter por *conteúdo* que existe uma verdade eterna e incondicional, é preciso primeiro que se estabeleça que uma doutrina é capaz, em geral e como tal, de acessar, por assim dizer formalmente, as verdades incondicionais. Pois a afirmação de que existiria uma verdade absoluta precisa apresentar-se a si mesma, porém, como absolutamente verdadeira – já pressupõe portanto a sua própria validade! Ao passo que deixo em aberto se essas metafísicas opostas não padecem igualmente da fatalidade de não poderem fundamentar a si mesmas, a metafísica do devir, porém, lhe é indubitavelmente suscetível. A verdade de que tudo flui é ela mesma fluida, também ela está fadada, pela lei que ela mesma proclama, a ser substituída por uma outra, e de fato oposta; no seu modo de expressão, Heráclito precisou dizer sobre ela: acredito e não acredito nisso. Mas isso subverte a própria doutrina: ela pode afirmar que todo ente,

segundo a sua essência, flui e transcorre – só não pode afirmá-lo acerca do conteúdo dessa proposição mesma sem tornar a sua validade ilusória também para todos os demais conteúdos. Toda teoria do desenvolvimento sucumbe a esse destino. Quando Nietzsche preconiza que o ser humano tem de ser superado, então também essa preconização mesma tem de ser superada e não vale *objetivamente* [*sachlich*], portanto, de modo algum. Todas as filosofias do devir, especialmente em sua mais alta elevação como filosofia do desenvolvimento, não podem escapar à consequência lógica da subordinação a si mesmas, e precisamente se elas são *completamente* verdadeiras, portanto também aplicáveis a si mesmas, então elas não podem ser completamente verdadeiras, mas antes precisam ter, sobre si, um patamar mais alto do conhecimento.

Este não é o lugar de investigar se essa tragédia típica do pensamento pode ser dissolvida ou se é necessário permanecer na resignação – suficiente, por assim dizer, para a práxis do conhecer – de que no espiritual em geral precisamente aquilo que é preciso descrever com a alegoria do “fundamento” costuma ser mais inseguro e “infundamentado” do que aquilo que se constrói sobre ele. Mas pode-se ao menos indicar que, no fato de que nós conhecemos e sabemos aquela contradição trágica de todo conhecer mesmo, existe, para o espírito, a garantia de não ser por ela devorado.

Publicado em 26/02/2019

Texto original: SIMMEL, G. "Das Problem des Werdens in der Hegelschen Philosophie (1911)". In: Gesamtausgabe, Band 24: Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices (org. O. Rammstedt). Berlin: Suhrkamp, 2016 [1911], p. 11-24.

Nota da tradutora: Agradeço a Arthur Bueno pela revisão cuidadosa, como de costume, e a Tom Kemple por chamar a atenção para esse texto pouco conhecido de Simmel sobre Hegel, previamente sem tradução tanto para o português quanto para o inglês.