



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	A transcendência da vida
Autor/a	Georg Simmel
Tradutor/a	<i>Laura Luedy Hyury Pinheiro</i>
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v.2 n.2, Dossiê Marx & Simmel, 2º semestre de 2018, pp. 290-324
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4322

Formato de citação sugerido:

SIMMEL, Georg. “A transcendência da vida”. Trad. Laura Luedy e Hyury Pinheiro *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.2 n.2, 2º semestre de 2018, pp. 290-324.

A TRANSCENDÊNCIA DA VIDA

Georg Simmel

*Tradução de Laura Luedy e Hyury Pinheiro***

A posição de mundo do humano [*des Menschen*]¹ é determinada pelo fato de que, a todo instante, dentro de cada dimensão de suas constituições e de seu comportar-se, ele se encontra entre dois limites. Isso aparece como a estrutura formal de nossa existência [*Dasein*], a qual se preenche, a cada vez, com um conteúdo sempre outro nas múltiplas províncias, ocupações e destinos da existência [*Dasein*]. Sentimos o teor e o valor da vida e de cada hora entre uma medida mais alta e uma mais baixa, cada pensamento entre uma medida mais astuta e outra mais tola, cada posse entre uma medida mais extensa e uma mais limitada, cada ato entre uma medida de maior ou menor significado, suficiência e moralidade. Orientamo-nos constantemente, ainda que não com conceitos abstratos, por um supra-nós [*Über-uns*] e um sub-nós [*Unter-uns*], uma direita e esquerda, um mais ou menos, um rígido ou lasso, um melhor ou pior. O limite acima e abaixo é

** Hyury Pinheiro é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - IFCH/Unicamp e possui financiamento pela CAPES. Contato: hyure.pnh@gmail.com. Laura Luedy é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - IFCH/Unicamp, com financiamento da CAPES. Contato: lauraluedy@gmail.com.

¹ Sempre que o itálico destacar palavras estrangeiras, tal destaque é de autoria da edição. Os itálicos de palavras em português indicam destaque do próprio Simmel. [Nota da tradução, doravante “N.T.”]

nosso meio de encontrar, para nós, um caminho no espaço infinito de nossos mundos. Assim, por *termos* sempre e em tudo limites, nós *somos* também limite. Pois, na medida em que cada conteúdo da vida – sentimento, experiência, agir, pensamento – possui uma intensidade determinada e um matiz determinado, um *quantum* determinado e uma posição determinada numa ordem qualquer, segue-se a partir de cada conteúdo da vida, a cada vez, uma linha para duas direções, para ambos os seus polos. Por meio disso, o próprio conteúdo toma parte em cada uma dessas duas direções das linhas, as quais nele colidem e as quais ele limita. Esse tomar parte em efetividades, tendências, ideias que são um mais e um menos, um do lado de cá e um do lado de lá de nosso agora e aqui e assim, pode ser suficiente de maneira obscura e fragmentária; mas há para nossa vida os dois valores que se completam, ainda que frequentemente colidam: a riqueza e a determinidade. Pois essas linhas pelas quais somos limitados e cujos direcionamentos limitamos, formam um tipo de sistema de coordenadas pelo qual é definido, por assim dizer, o lugar de cada segmento e de cada conteúdo de nossa vida.

Porém, para o significado mais decisivo do caráter de limite da nossa existência [*Existenz*], essa definibilidade forma só o ponto de partida. Pois o limite em geral é mesmo necessário – cada limite singular determinado pode, entretanto, ser transposto, cada definibilidade, deslocada, cada barreira, detonada; cada ato desse tipo encontra ou cria, evidentemente, o novo limite. As duas determinações: a de que o limite seja incondicional, na medida em que sua subsistência é solidária à nossa posição de mundo dada, e a de que, porém, nenhum limite seja

incondicional, porque cada um pode, por princípio, ser mudado, alongado, circunscrito – essas duas determinações aparecem como a disjunção [*Auseinanderlegung*] do ato da vida em si unitário. De inúmeros casos nomeio apenas um, o qual é muito característico para a mobilidade desse processo e para a determinidade da duração da nossa vida por meio dele: o saber e o não-saber acerca das conseqüências das nossas ações. Todos nós somos como o enxadrista: não soubesse ele, com os graus de probabilidade praticamente suficientes, quais conseqüências se dão a partir da jogada, então o jogo seria impossível; mas seria também impossível o jogo se essa previsão alcançasse qualquer amplitude desejada. A definição de Platão do filósofo como aquele que está entre o sábio e o não sábio² vale para o humano em geral; a menor consideração mostra como cada passo de nossa vida é, sem exceção, determinado e possível por meio de que nós tenhamos em conta suas conseqüências, mas esse passo é determinado e possível precisamente por meio de que nós as tenhamos em conta somente até um certo limite, a partir do qual elas se confundem e finalmente desaparecem de nossa visão. E não apenas que estejamos sobre esse limite entre o saber e o

² “[204a] Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso também que está o difícil da ignorância, no pensar, [...] Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso. ‘Quais, então, Diotima’, perguntei-lhe, ‘os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?’ [204b] ‘É o que é evidente desde já’, respondeu-me, ‘até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante’” (PLATÃO [428-347 a. C.], *O banquete*. Edição bilíngue. Trad., posfácio e notas de J. C. Souza. São Paulo: Editora 34, 2016). [N.T.]

não-saber faz de nossa vida algo tal como nós a conhecemos; ela seria também, então, uma vida absolutamente outra se o limite fosse a cada vez definitivo, se com a vida que avança – tanto no todo, quanto a respeito de cada feito singular – a incerteza não se tornasse mais certa e a crença segura, questionável. A deslocabilidade constitucional e o deslocamento de nossos limites tem como efeito o fato de que nós podemos expressar nossa essência com paradoxos: temos, em cada direção, um limite e, em nenhuma direção, um limite.

Mas isso tem como efeito, também, ou significa imediatamente o seguinte: que *sabemos* nosso limite também como tal – primeiro, o limite singular e, então, o geral. Pois apenas quem está, em qualquer sentido, com qualquer função, fora de seu limite sabe que está dentro dele, sabe-o sobretudo como limite. Kaspar Hauser³ não sabia que estava em uma prisão até que veio à liberdade e que pôde ver os muros também a partir de fora. No âmbito teórico, por exemplo, nossa experiência imediata e nossa representação internamente contemplante e fantasiosa daquela determinação das coisas [*Dinge*] que se oferecem em gradações são orientadas por limites de grandeza determinados. Rapidez e lentidão são, para nós, algo que não é propriamente representável para além de certa medida; da rapidez da luz e da lentidão com a qual se formam as estalactites e estalagmites não temos

³ Kaspar Hauser, 1812-1833, jovem alemão que alegava ter crescido num calabouço escuro, completamente isolado. Desde que aparecera em 1828 em Nürnberg, Hauser mobilizou a opinião pública tanto pelo horror do longo cárcere que viveu, quanto pelo interesse dos efeitos disso sobre sua formação (cf. HOFMANN, H. H. “Hauser, Kaspar”. *Neue Deutsche Biographie* 8, p. 119-120, 1969. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118547070.html>. Acesso: 11/09/2018). [Nota do revisor, Henrique Buonani Pasti, doravante “N.R.”]

imagem própria; não conseguimos, por assim dizer, imergir sensorialmente [*hineinfühlen*] nesse ritmo [*Tempi*]; não podemos representar empaticamente uma temperatura de 1000 graus e o zero absoluto; do espectro solar não nos é, em absoluto, opticamente acessível o que fica além do vermelho e do violeta, e assim por diante. Nosso representar e conhecer *primário* extirpa áreas precisamente da plenitude infinita do efetivo e de suas infinitas possibilidades de concepção, provavelmente para que a grandeza que é a cada vez com isso circunscrita baste como fundamento de nossos modos práticos de comportamento. Só essa informação de tais limites já mostra que podemos de alguma maneira ultrapassá-los, que nós os ultrapassamos. O conceito e a especulação, a construção e o cálculo, nos conduzem para além do mundo que temos, por assim dizer, na realidade plena de sentido, e nos mostram, só com isso, aquele mundo como um mundo limitado, deixam-nos ver seus limites a partir de fora. Nossa vida concreta, imediata, põe uma área que jaz entre um limite superior e um inferior; a consciência, porém, a explicação sobre isso, é atrelada a que a vida – que devém uma vida abstrata, abrangente – aja repelindo o limite ou o sobrevoe e, com isso, o constate como limite. Com isso, porém, ela adere ao limite, fica do lado de cá dele – e, no mesmo ato, do lado de lá dele, o vê igualmente de fora e de dentro. Ambos fazem parte, na mesma medida, de sua constatação e, como o mesmo limite participa do seu lado de cá e do seu lado de lá, assim o ato unitário da vida inclui o ser limitado [*Begrenzsein*] e o ultrapassar do limite – indiferente se, pensado diretamente como unidade, isso pareça, ao contrário, significar uma contradição lógica.

Esse ultrapassar a si mesmo do espírito não se consuma somente em segmentos singulares acerca de cuja limitação quantitativa colocamos, caso a caso, uma limitação contínua para, assim, conhecê-la pela primeira vez, na medida em que a rompemos, efetivamente como limitação. Também os princípios mais dominantes da consciência são por ele dominados. Uma das mais tremendas ultrapassagens de limite, que igualmente provoca um saber de outro modo inalcançável acerca de nossa delimitação, jaz na ampliação de nosso mundo dos sentidos por meio do telescópio e do microscópio. Antes, a humanidade tinha um mundo determinado e limitado pelo uso natural dos sentidos, que era então harmônico com toda a sua organização. Essa harmonia é rompida, entretanto, desde que construímos para nós olhos que veem a bilhões de quilômetros aquilo que só percebemos naturalmente às mais curtas distâncias, bem como outros olhos que distinguem para nós as mais finas estruturas de objetos em um alargamento que não teria nenhum lugar nas dimensões de nossa visão natural-sensível de espaço. Um biólogo altamente prudente se expressa nesse sentido: “Um ser [*Wesen*] cujos olhos tivessem a estrutura de um enorme telescópio seria formado, de resto, de maneira completamente diferente de nós. Possuiria capacidades completamente outras para avaliar praticamente o visto. Formaria novos objetos e, acima de tudo, possuiria uma duração de vida incomensuravelmente mais longa do que nós. Talvez sua concepção de tempo fosse também uma concepção fundamentalmente diferente.”⁴ Tão logo nos tornemos

⁴ Trecho suprimido por Simmel do texto de Jacob von Uexküll a esta altura: “Se, por exemplo, cem anos se condensassem num momento, então a imagem do mundo no espaço celeste se tornaria uma rede maravilhosa de anéis luminosos, intercalados uns

conscientes da desarmonia entre as relações de tempo e espaço daqueles mundos e de nossa existência [*Dasein*], precisamos apenas nos lembrar de que não podemos correr com uma perna de pau por meio quilômetro de distância. Se, porém, ampliarmos excessivamente nossos órgãos dos sentidos e nossos órgãos de movimento, o princípio é o mesmo – de todo modo, rompemos a finalidade natural de nosso organismo”.⁵ Ultrapassamos, então, em certas direções, o escopo de nosso ser [*Sein*] natural, isto é, o ajuste entre nossa organização total e nosso mundo de representação. Temos agora um mundo em torno de nós que, quando nos pensamos como ser [*Wesen*] de alguma maneira unitário, isto é, em correlação adequada de nossas partes constitutivas do ser [*Wesen*] uma com a outra, não é mais o “nosso”. A partir desse mundo conquistado por meio da ultrapassagem de nosso ser [*Sein*] por meio de suas próprias forças, vemo-nos agora, retrospectivamente, numa antes inaudita diminuição cósmica, porém. No que empurramos nossos limites de maneira desmedida para fora, as relações para com tempos e lugares tão enormes nos comprimem, em nossa consciência, a limites de grandeza de pontinhos evanescentes. Algo correspondente vale para a configuração completamente universal de nosso conhecer. Se pomos a formação da verdade no fato de que as categorias apriorísticas configuram a matéria dada do mundo em objeto do conhecimento, então o dado precisa ser de fato plástico [*bildsam*] para

aos outros, criando a imagem de uma grande unidade harmônica” (UEXKÜLL, J. B. *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung: Gesammelte Aufsätze* [org. F. Groß]. München: Bruckmann, 1913. URL: <https://archive.org/details/bausteinezueiner00uexk>. Acesso: 11/09/2018). [N.R.]

⁵ Trecho suprimido por Simmel do texto de Uexküll a esta altura: “e, com isso, entramos em conflito com nosso ambiente” (id. *ibid.*). [N.R.]

elas. Agora, ou nosso espírito pode ser assim ajustado, de modo que a ele absolutamente nada possa ser “dado” que não se encaixe nessas categorias, ou essas categorias podem determinar desde o início o tipo no qual uma dadidade [*Gegebenheit*] pode ter lugar. Se essa determinação ocorre, agora, assim ou assado, isso não consiste em qualquer garantia de que o dado, seja ele dado por vias sensíveis ou metafísicas, entre também efetiva e completamente nas formas de nosso conhecer próprio ou definitivo. Tão pouco quanto tudo o que nos é dado pelo mundo penetra nas formas da arte, tão pouco quanto pode a religião imaginar *cada* conteúdo da vida, assim também, talvez, pouco se acomoda a totalidade do dado naquelas formas ou categorias do conhecer. Contudo, que nós como seres [*Wesen*] conhecedores, e dentro das possibilidades do conhecer mesmo, possamos conceber a ideia geral de que o mundo não penetrou nas formas do nosso conhecer; que nós, mesmo de modo puramente problemático, possamos pensar uma dadidade do mundo que precisamente não podemos pensar – isso é um passar para além de si mesma [*Hinausschreiten über sich selbst*] da vida espiritual, ruptura e ulterioridade [*Jenseitigkeit*] não apenas de um limite singular, mas também de seu limite em geral, um ato de transcendência de si, o qual põe, pela primeira vez, o limite imamente mesmo – pouco importa se efetivo ou apenas possível. E essa fórmula não vale menos para a seguinte configuração particular desse algo mais geral. Nas unilateralidades das grandes filosofias, a relação entre a multivocidade infinita do mundo e nossas restritas possibilidades de sentido chega à expressão mais inambígua. Contudo, que saibamos essas unilateralidades como

tais, e não apenas as singulares, mas a unilateralidade como necessidade por princípio – isso nos coloca por sobre ela. Nós a negamos no instante em que a sabemos como unilateralidade, sem que por isso deixemos de estar nela. Essa é a única coisa [*das einzige*] que consegue nos aliviar do desespero sobre ela, sobre nossa restrição e finitude: que nós não ficamos simplesmente nesses limites, mas, porque nos conscientizamos deles, os superamos. Que saibamos nós mesmos de nosso saber e de nosso não saber e que também saibamos, por sua vez, esse saber circunscrito e assim por diante no potencialmente infinito – essa é a própria infinitude do movimento da vida no estágio do espírito. Com isso, cada barreira é ultrapassada, mas evidentemente só por meio de que ela é posta, de que, portanto, algo está lá para se ultrapassar. Somente com esse movimento na transcendência de seu si o espírito se mostra como vivo por excelência. Isso continua na área ética com a ideia de que o sobrepujamento de seu si seja a tarefa moral do humano; ideia que sempre se apresenta de maneira nova em múltiplas formas, desde a forma completamente individualista: “Do poder, que enlaça todo ser [*Wesen*], se liberta o humano que se sobrepuja”,⁶ até a forma histórico-filosófica: “o humano é algo que deve ser sobrepujado”.⁷ Isso também é, tomado logicamente, uma contra-

⁶ Do poema de Goethe, “Os mistérios” (cf. GOETHE, J. W. “Kapitel 358: Die Geheimnisse”. In: *Gedichte*. Projekt Gutenberg, 2017 [1825]. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/gedichte-9503/358>. Acesso: 11/09/2018). [N.R.]

⁷ De Nietzsche, “Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém” (cf. NIETZSCHE, F. W. “Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen”. In: *Werke in drei Bänden*, 2. München: Carl Hanser, 1954 [1883-1885], p. 277-293). [N.R.]

“Überwinden”, que aqui vertemos como “sobrepujar”, é geralmente traduzido em Nietzsche por “superar”. Optamos, porém, por atribuir “superar” a “überschreiten” e por marcar a diferença entre esta última palavra e “überwinden”, que se referiria espe-

dição: quem se sobrepuja é, de fato, o sobrepujador, mas também, é certo, o sobrepujado. O próprio eu sucumbe na medida em que vence: vence, na medida em que sucumbe. A contradição surge, porém, só na consolidação de constituições [*Verfassungen*] que se opõem, que excluem propriamente umas às outras. Trata-se precisamente do processo completamente unitário da vida moral, o qual sobrepuja, apreende cada estado mais baixo por meio de um mais elevado e, este, novamente por meio de um mais elevado. Que o humano sobrepuja a si mesmo significa que ele apreende para além [*hinausgreifen über*] dos limites que o instante lhe coloca. Precisa haver algo aí para sobrepujar, mas isso está também aí apenas para ser sobrepujado. Assim é o humano também, como humano ético, o ser [*Wesen*] limitado que não tem limite.

Esse esboço fugidio de um aspecto da vida muito geral e que não exige nenhum aprofundamento particular prepara o conceito da vida que se trata de conquistar aqui. Tomo como ponto de partida uma consideração sobre o tempo.

O presente, na completa agudeza lógica de seu conceito, não vai além da absoluta inextensividade de um momento; ele é tão pouco tempo quanto o ponto é espaço. Ele significa, exclusivamente, o colidir do passado com o futuro, os quais são, ambos, apenas *grandezas* de tempo, quer dizer, são tempo em geral. Contudo, porque uma dessas grandezas não mais é e a outra ainda não é, então a realidade adere tão somente ao presente; quer dizer então, a realidade não é em nada temporal, o conceito

cificamente não apenas a uma superação, mas a uma *superação mediante significativo esforço*. [N.T.]

de tempo só é aplicável a seus conteúdos quando a sua atemporalidade, que eles possuem como *presente*, deveio um não-mais ou um ainda-não, em todo caso, portanto, um não. O tempo não é na efetividade e a efetividade não é tempo. É tão somente para o objeto considerado logicamente que reconhecemos a coerção desses paradoxos. A vida subjetivamente *vivida* não quer se sujeitar a essa coerção; ela se sente, não importa se logicamente legalizada ou não, como um real em extensão temporal. A linguagem usual indica essa situação, mesmo que de maneira bastante imprecisa e superficial, na medida em que entende por “presente” nunca a mera pontualidade de seu sentido conceitual, mas sempre o compõe a partir de um pedacinho de passado e um pedacinho menor de futuro, que evidentemente são de extensão muito variável, trate-se isso de um presente pessoal ou político, cultural ou geológico. Considerando isso, agora, mais profundamente, a corrente efetividade da vida tem em si o seu passado de maneira completamente outra do que um acontecer mecânico. Pois um acontecer mecânico é tão indiferente diante de seu passado, a partir do qual ele emergiu como efeito, que o mesmo estado pode ser, a princípio, causado por uma multiplicidade de complexos causais. Ao contrário, na massa hereditária [*Erbmasse*], a partir da qual um organismo se estrutura, incontáveis elementos *individuais* se encerraram, e tanto é assim que a série do passado que conduz à *sua* individualidade simplesmente não pode ser substituída, de maneira alguma, por nenhuma outra: aqui, os efeitos não se dissolveram com a mesma irrestreabilidade no agora único efeito real, como é o caso em um movimento mecânico, que pode resultar de pares de componentes

arbitrariamente distintos. Contudo, a imersão vital [*Hineinleben*] do passado ocorre em pureza completa só no presente, ali onde a vida alcançou o estágio do espírito. Para isso há duas formas à disposição: a objetivação em conceitos e construtos que, para além do momento de seu surgimento, se tornam *tale quale* a posse reproduzível de um número ilimitado de descendentes; e a memória, com a qual o passado da vida subjetiva não só se torna a causa da vida presente, mas também se transmite nela em relativa imutabilidade de seu conteúdo. Na medida em que o anteriormente vivenciado vive em nós como recordação – não como conteúdo que deveio sem tempo, mas vinculado à sua posição de tempo em nossa consciência –, ele não é transposto completamente em seu efeito, como na consideração mecanicista e causal, mas a esfera da vida real presente se estica de volta até ele. Evidentemente, com isso não se ressuscita o passado como tal de seu túmulo; mas porque sabemos a vivência não como uma vivência presente, e sim como uma vivência presa naquele momento, então nosso presente não é precisamente um presente pontual, como o de uma existência [*Existenz*] mecânica, mas, por assim dizer, um presente estendido para trás. Vivemos em tais instantes para além do instante, para dentro do passado.

Corresponde a isso nosso comportar-se em relação ao futuro, que não é de maneira alguma suficientemente designado com a determinação do humano como a do “ser [*Wesen*] que põe finalidade”. A “finalidade” de alguma maneira distanciada aparece como um ponto rígido, separado descontinuamente do presente, enquanto o decisivo é justamente a imersão vital imediata da vontade – e do sentimento, e do pensamento – presente no

futuro: o presente da vida consiste em que ela transcende o presente. Com cada movimento da vontade que transcorre no agora, mostramos que um limiar entre o agora e o futuro não é nada real, porque nós, quando o pomos, estamos igualmente do lado de cá e do lado de lá dele. A “finalidade” deixa coagular o movimento contínuo da vida em torno de um ponto – por meio disso, esse movimento evidentemente satisfaz na mais elevada medida as exigências do racionalismo e da prática –; ela rasga o pedaço da vida ininterrupta e temporal entre agora e mais tarde para dentro de si e cria com isso uma lacuna, em que, numa e noutra margem, o ponto do presente e o ponto da finalidade estão em substancial solidez. Na medida em que o futuro, precisamente como o passado, é localizado em um ponto, ainda que indeterminadamente flutuante, e na medida em que o processo da vida é impelido para a separabilidade lógica dos três tempos gramaticalmente diferenciados e é endurecido, esconde-se o esticar-se imediato e sem limiares no futuro, esticar esse que cada vida presente significa. O futuro não jaz diante de nós como uma terra não trilhada, separada do presente com linha de limite precisa; antes, nós vivemos continuamente em uma zona limítrofe, que pertence tanto ao futuro quanto ao presente. Todas as doutrinas que põem nossa essência anímica na vontade expressam apenas que a existência [*Existenz*] anímica vive, por assim dizer, para além de seu ponto do presente, que o vindouro está em sua realidade. Um mero desejo pode dirigir-se para um futuro distante, ainda não vivido; a vontade efetiva fica, porém, imediatamente do lado de lá da oposição entre presente e futuro. Mesmo no interior do momento atual do querer já estamos para

além dele, pois, em sua inextensividade lógica e aparentemente necessária, não ocorreria a fixação da *direção* em que a vida que-
rentemente tem de se mover adiante – e designar tal direção como vir-
tualmente colocada nessa pontualidade seria uma mera palavra
para velar a inconceituabilidade. A vida é efetivamente passado e
futuro; estes não são apenas acrescentados em pensamento a ela,
como à efetividade inorgânica, meramente pontual. E será pre-
ciso reconhecer, também deste lado do estágio do espírito, a
mesma forma no engendramento e no crescimento: que a vida
corrente se ultrapassa a si mesma, que seu presente forma uma
unidade com o ainda-não do futuro. Enquanto se separar pas-
sado, presente e futuro com agudeza conceitual, o tempo é irreal,
porque só o momento presente inextendido temporalmente, isto
é, atemporal, é efetivo. A vida é, porém, o tipo de existência
[*Existenzart*] próprio para cuja facticidade essa separação não
vale; só na decomposição posterior, que segue o esquema meca-
nicista, são aplicáveis a ela os três modos de tempo em sua sepa-
rabilidade lógica. Só para a vida o tempo é real (toda a idealidade
do tempo em Kant está, possivelmente, vinculada de modo pro-
fundo ao elemento mecanicista em sua visão de mundo). Tempo
é a – talvez abstrata – forma da consciência daquilo que a vida,
ela mesma, é na concretude não declarável, na concretude ape-
nas a ser imediatamente vivenciada; ele é a vida sob desconside-
ração de seus conteúdos, porque apenas a vida transcende em
ambas as direções o ponto presente livre de tempo de cada outra
efetividade e realiza, só com isso e tão somente, a extensão do
tempo, isto é, o tempo. Se nos detivermos sobremodo no conce-
ito e no fato do presente, pelo qual nós somos justificados e

constrangidos, então essa configuração da essência da vida significa um contínuo apreender para além de si mesma [*Hinausgreifen über sich selbst*] como algo presente. Esse apreender para fora [*Hinausgreifen*] da vida atual naquilo que não é sua atualidade, mas de tal maneira que esse apreender para fora constitui, todavia, sua atualidade – não é, portanto, algo que só se acrescentaria à vida, mas sim a essência da vida mesma, tal como se consuma em crescimento e engendramento e nos processos espirituais. O tipo de existência [*Existenzart*] que não restringe sua realidade ao momento presente, arrastando, com isso, passado e futuro ao irreal – o tipo de existência cuja continuidade própria mantém a si, na realidade, do lado de lá dessa cisão, de modo que seu passado efetivamente existe imerso [*hineinexistiert*] no presente, e o presente efetivamente existe emerso [*hinausexistiert*] no futuro –; a esse tipo de existência [*Existenzart*] nomeamos vida.

No entanto, que ele se consume na forma que designei como apreender para além de si mesmo [*Hinausgreifen über sich selbst*], isso se funda em uma relação propriamente antinômica. Representamo-nos a vida como um correr contínuo pelo curso dessa sequência de gerações. Só os portadores disso (quer dizer, não aqueles que têm isso, mas os que são isso) são *indivíduos*, quer dizer, seres [*Wesen*] fechados, centrados em si, distinguidos inambiguamente uns contra os outros. Na medida em que o fluxo da vida flui por meio desses indivíduos – ou, mais corretamente: como esses indivíduos –, ele se estanca, de fato, em cada um deles, torna-se uma forma bem delineada e se destaca como algo pronto tanto contra seu semelhante, quanto contra o ambiente com todos os seus conteúdos, e não permite nenhum borrar

de seu perímetro. Aqui jaz uma última problemática metafísica da vida: que ela é continuidade sem limites e, também, é eu delimitado. E a movimentação da vida é posta, de algum modo, em repouso não só no eu como uma existência total [*Totalexistenz*], mas também em todas as objetividades e todos os conteúdos vivenciados, tal como se fosse fixada em um ponto; onde quer que um algo determinado, formalmente estável seja vivenciado, a vida se prende, de certo modo, nisso como num beco sem saída, ou sente sua corrente cristalizada em e para um tal algo e, por meio de sua forma mesma, sente-a formada, isto é, limitada. Agora, entretanto, na medida em que seu fluir-adiante é, mesmo assim, incontinente, na medida em que a centralidade duradoura do organismo total, do eu, ou o mais relativo de seus conteúdos, certamente não pode anular a continuidade essencial [*wesenhaft*] desse fluir, então surge a representação de que o fluir-adiante se expeliria para além [*hinausdrängt über*] da respectiva forma orgânica, anímica e coisal [*sachlich*], de que ela transbordaria por sobre o represado. Um fluir heraclítico, apenas contínuo, sem um algo persistente e determinado, não conteria de modo algum o limite para além do qual deve acontecer uma extrapolação [*Hinauslangen über*], nem o *sujeito que* apreende para fora [*hinausgreift*]. Porém, tão logo exista um algo qualquer enquanto unidade subsistente para si, gravitante em direção a um centro, então o afluír para fora [*Hinausfluten*] do acontecer do lado de cá de seus limites para o lado de lá de seus limites não é mais uma mobilidade sem sujeito, mas permanece, antes, ligado de alguma maneira ao centro, de modo que também a movimentação do lado de lá de seu limite lhe pertence, um apreender para fora

[*Hinausgreifen*] no qual esse construto permanece sempre o sujeito e o qual, no entanto, vai para além [*hinausgeht über*] desse sujeito. Que a vida seja fluir ininterrupto e, também, um algo fechado em seus portadores e conteúdos, algo moldado em torno de um epicentro, algo individualizado e, por isso, visto na outra direção, uma configuração sempre delimitada que ultrapassa continuamente sua delimitação – essa é sua constituição essencialmente formativa [*wesenbildend*]. Certamente a categoria que chamo de o apreender da vida para além de si mesma [*Hinausgreifen über sich selbst*] é designada, com isso, apenas simbolicamente, apenas com uma indicação provavelmente aperfeiçoável. Só que, tomada em sua essência [*Essenz*], eu a tenho, de todo modo, por completamente primária. A categoria está, até então, decerto, designada de maneira apenas esquemática e abstrata, rendendo tão somente sinalização ou forma para a vida concretamente preenchida, desde que a essência [*Wesen*] dela seja o fato de que a transcendência lhe é imanente – não algo que se acrescentaria a seu ser [*Sein*], mas algo que o perfaz.

A forma factual mais simples e fundamental do que se quer dizer aqui é a consciência de si que, ao mesmo tempo, é o fenômeno originário [*Urphänomen*] do espírito como um espírito humano-vivo em geral. Na medida em que o eu não só se contrapõe a si mesmo, não só faz de si, como sapiente, objeto de seu próprio saber, mas também julga a si como um terceiro, respeita ou despreza a si, e com isso também se coloca por *sobre si*, ele se ultrapassa continuamente e permanece, porém, em si mesmo, uma vez que seu sujeito e objeto são aqui idênticos; ele

disjunta [*legt auseinander*] essa identidade no processo da vida espiritual do saber a si mesmo sem a dilacerar, porque ela não é uma identidade rigidamente substancialista. A sobre-culminação [*Übergipfelung*] da consciência sábia ascende, porém, sobre si mesma como consciência sabida ao ilimitado: eu sei não só que eu sei, mas sei também que sei isso, e subscrevendo essa frase, elevo-me mais uma vez sobre os estágios atuais desse processo e assim por diante. Encontrou-se nisso uma dificuldade de pensamento, como se o eu estivesse, por assim dizer, sempre à caça de si mesmo, sem nunca poder se apanhar. Tal dificuldade se esvai, contudo, tão logo se tenha compreendido o apreender da vida sobre si mesma [*Übergreifen über sich selbst*] como fenômeno originário da vida em geral, o qual se apresenta aqui da maneira mais sublimada, desvinculado de todo conteúdo acidental. Com a consciência correntemente mais elevada, que ultrapassa a nós mesmos, somos o absoluto sobre nossa relatividade. Porém, na medida em que o progredir desse processo relativiza de novo aquele absoluto, a transcendência da vida se mostra como a verdadeira absolutidade na qual a oposição do absoluto e do relativo é suspensa. Com tal elevação sobre as oposições, a qual resta resolvida no fato fundamental de que a transcendência é imanente à vida, aquietam-se as contradições sentidas desde sempre: ela é simultaneamente fixa e variável, cunhada e em desenvolvimento, formada e disruptiva da forma, persistente e precipitante, presa e livre, vida que circula na subjetividade e que fica objetivamente sobre as coisas [*Dingen*] e sobre si mesma – todas essas oposições são apenas as disjunções [*Auseinanderlegungen*], as refrações daquele fato metafísico de que sua essência mais

íntima é ir para além de si mesma [*hinausgehen über sich selbst*], pôr seu limite na medida em que ela apreende para além dele [*hinausgreifen über sie*], quer dizer, precisamente, para além de si mesma. E assim como a sobre-culminação espiritual de si se mostra na consciência da consciência do eu, assim também a mesma forma se mostra no problema ético da vontade. Podemos representar para nós o curso humano da vontade apenas sob a imagem de que, tipicamente, é viva em nós uma pluralidade de esforços volitivos dentre os quais decide, então, uma vontade mais elevada e definitiva, a qual deve se desenvolver mais adiante e em direção ao ato próprio. Temos a sensação daquilo que chamamos de liberdade e que fundamenta nossa responsabilidade não naqueles querereres por cujo emergir não nos sentimos em geral responsáveis, mas nessas vontades de última instância. É, naturalmente, uma e a mesma vontade que se disjunta [*auseinanderlegt*] nesse processo de transcendência de si, precisamente como é um e o mesmo eu aquele que se cinde na consciência de si em objeto e sujeito. Só que, no primeiro caso, a multiplicidade de conteúdos induz a vontade a uma bifurcação e decisão, a qual não entra em questão para a consciência teórica do eu. E também a infinitude em processo da última tem aqui uma certa analogia. Também temos frequentemente a sensação de que a decisão encontrada por meio da elevação da vontade sobre si mesma não corresponde à nossa própria vontade, de que há em nós uma instância ainda mais alta que também poderia anular virtualmente aquela decisão; por outro lado, o sentimento de que a vida chegou a si mesma de modo totalmente puro poderá ser descrito simbolicamente assim: que esse curso do julgamento

prático de si, independentemente do quão alto ele ascenda, não encontra em lugar algum, por assim dizer, uma inibição ou, de maneira aparentemente paradoxal, que a vontade também quer efetivamente nossa vontade. Cada um atina para a intranquilidade interior específica em tais situações, nas quais nós decidimos de maneira prática por aquilo que não sentimos de modo algum como nossa vontade última. Talvez muitas das dificuldades do problema da liberdade, de maneira bastante similar às do problema do eu, repousem no fato de que os estágios dos referidos processos foram consolidados em uma subsistência por assim dizer substancial, o que a expressão da linguagem dificilmente pode evitar. Assim tais estágios aparecem, a cada vez, como partidos fechados, autônomos, entre os quais pode ocorrer apenas um jogo mecanicista. Seria diferente se se visse em tudo isso o fenômeno originário no qual a vida se manifesta como o processo contínuo do elevar a si sobre si mesma, e no qual – incorretamente concebível em termos lógicos – esse escalar de si e abandonar de si constante é justamente a maneira da sua unidade, de seu permanecer dentro de si.

Entre a continuidade e a forma, como princípios últimos que configuram o mundo, subsiste uma contradição profunda. A forma é limite, destaque contra o adjacente, conjunção de um perímetro por meio de um centro real ou ideal, sobre o qual envergam-se, por assim dizer, as sequências eternamente correntes dos conteúdos ou processos e o qual concede a cada perímetro um suporte contra a dissolução dentro dessa corrente. Ao se levar efetivamente a sério a continuidade – a apresentação extensiva da unidade absoluta do ser [*Seins*] –, não se pode

assim chegar a qualquer subsistência própria de um enclave do ser [*Seinsenklave*]; não se pode falar então sequer da destruição ininterrupta das formas, porque algo que pudesse ser destruído não teria, a princípio, condições de surgir. Por isso Spinoza não pôde reconhecer qualquer *determinatio* positiva a partir da concepção do ser [*Seins*] uno por excelência.⁸ A forma, por sua vez, não pode se alterar, ela é a invariável atemporal; a forma de um triângulo obtuso permanece eternamente apenas essa, e se, daí, ele se torna um triângulo agudo por meio de um deslocamento contínuo dos lados, então a forma do construto é – seja qual for o momento do processo em que eu a apreenda – uma forma absolutamente fixa e é absolutamente diferente ante a forma em um outro momento, por mais ínfimo que seja o desvio entre elas. A expressão: o triângulo “se” alterou, atribui a ele, de modo antropomórfico, uma interioridade própria do que é vivo, a única que é capaz de um alterar-se – sobre o que se falará adiante. Forma é, porém, individualidade. Ela pode se repetir identicamente em incontáveis pedaços de material; mas que ela, como forma pura, devesse ser ali duas vezes, é um não-pensamento, como se a sentença “duas vezes dois é igual a quatro”, enquanto verdade ideal, devesse se dar duas vezes – embora ela possa ser realizada por incontáveis consciências. Provida dessa singularidade metafísica, a forma faz do pedaço de material cunhado por ela um pedaço individual, um pedaço por si designável, destacado do que é formado diferentemente; arranca-o da continuidade do um ao lado do outro [*Nebeneinander*] e do um após o

⁸ Conferir carta número 50, de 2 de junho de 1674, em ESPINOSA, B. *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1973. [N.T.]

outro [*Nacheinander*]; dá a ele um sentido próprio, cuja determinidade do limite não deve ser trazida para junto da corrente do ser total [*Gesamtseins*], se ela é efetivamente sem represamento. Agora, se a vida – como aparecimento cósmico, genérico [*gattungshaft*], singular – é um tal correr contínuo, então se funda, nisso, não apenas sua oposição profunda à forma – oposição essa que emerge como a luta ininterrupta, o mais das vezes imperceptível e sem princípios, mas com frequência revolucionariamente eruptiva, luta da vida que progride contra a rígida cunhagem histórica e a solidez formal do respectivo conteúdo cultural; e, com isso, aquela oposição se torna o motivo mais íntimo da mudança cultural. Por outro lado, a individualidade como forma cunhada parece precisar escapar à continuidade da corrente da vida, a qual não permite nenhuma cunhagem fechada: isso é indicado empiricamente pelo fato de que as supra-culminações [*Aufgipfelungen*] mais elevadas da individualidade, as grandes genialidades, quase nunca engendram descendência alguma ou engendram uma descendência que não prospera vitalmente; talvez também por isso as mulheres parecem mostrar uma fertilidade decrescente em épocas emancipatórias, nas quais elas aspiram, partindo do seu nivelamento como “mulheres em geral”, à justificação e marcação mais forte da sua individualidade. Em indicações e roupagens variadas nota-se, nos humanos fortemente individualizados de culturas mais elevadas, uma hostilidade contra sua função de ser uma onda através da qual ressoa a corrente da vida. Isso não é, de maneira alguma, apenas um exceder pretensioso de seu significado pessoal, uma obsessão por se sobressair qualitativamente a partir da massa, mas sim um

instinto para a contradição irreconciliável entre a vida e a forma ou, expresso de outra maneira, entre continuidade e individualidade. O decisivo, aqui, não é de maneira alguma a constituição desta última, a particularidade peculiar ou singularidade, mas sim o ser para si [*Fürsichsein*], o ser dentro de si [*Insichsein*] da forma individual em contraste com a corrente contínua e tudo-abarcante da vida, corrente que não apenas dissolve todos os limites que se formam, mas que também não permite, de maneira alguma, que a vida chegue a eles. Contudo, a individualidade é, em todo caso, viva e a vida é, em todo caso, individual. Assim poder-se-ia achar que a completa incompatibilidade de ambos os princípios é uma mera antinomia conceitual daquelas que se seguem, em todo lugar, quando a efetividade imediata e vivida é projetada no plano da intelectualidade; lá ela se desmonta inevitavelmente em uma pluralidade de elementos, que assim não consistiam, de modo algum, em sua unidade primária-objetiva, e que agora, de modo solidificado e logicamente unívoco, mostram discrepâncias uns contra os outros, para cuja reconciliação o intelecto se esforça ulteriormente e raramente com pleno sucesso; pois seu caráter indispensavelmente analítico o impede de criar sínteses simplesmente puras. Porém, não é bem isso. Na profundidade do sentimento da vida jaz embutida aquela dualidade, só que aqui, todavia, ela é circunscrita por uma unidade de vida, e apenas se tem consciência dela como dilaceração onde ela, por assim dizer, ultrapassa sua margem (o que só ocorre em determinadas situações da história do espírito); apenas nesse limite ela se transmite como problema ao intelecto, o qual a retro-projeta como antinomia também naquela última

camada de vida, porque ele, por seu caráter, não pode fazer de outro modo. Nessa camada, porém, predomina aquilo que o intelecto só pode nomear sobrepujamento da dualidade por meio da unidade, o que é em si mesmo, contudo, um terceiro do lado de lá da dualidade e da unidade: precisamente a essência da vida como ultrapassar de si mesma. Em *um* ato ela forma algo que é mais que a corrente vital ela mesma: a formabilidade individual – e rompe justamente essa formabilidade, que foi inscrita a partir da sua represa naquela corrente, deixando-a apreender para fora sobre seus limites e mergulhar de volta novamente em seu fluxo contínuo. Nós não somos divididos em vida livre de limites e forma assegurada em limite; não vivemos em parte na continuidade, em parte na individualidade, que se suspendem reciprocamente. Pelo contrário, a essência fundamental da vida é, precisamente, aquela função dentro de si unitária, a qual nomeei, de maneira simbólica e incompleta o bastante, o transcender de seu si, e a qual atualiza imediatamente como *uma* vida aquilo que, então, por meio de sentimentos, destinos, conceitualidade, é cindido no dualismo entre a corrente contínua da vida e a forma individualmente fechada. Caso se queira, porém, designar primeiro um lado do dualismo como vida simplesmente e o outro como formabilidade individual e oposição simples àquela, então trata-se agora, além disso, de adquirir um conceito absoluto da vida, o qual conceitua sob si⁹ aquele dualismo – que ainda se

⁹ Consideramos interessante também a tradução para o inglês de John A. Y. Andrews e Donald N. Levine, que sugere, aqui, “subsume”, em lugar de nosso “conceituar sob si” (SIMMEL, G. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Trad. J. A. Y. Andrews, D. N. Levine. Chicago, London: University of Chicago Press, 2010 [1918], p. 13). [N.T.]

destaca a partir de uma oposição – como um dualismo, por isso, apenas relativo. Tal como há um conceito mais amplo de bem, que inclui o bem e o mal em seu sentido relativo, um conceito mais amplo de belo, que encerra em si a oposição entre o belo e o feio, assim a vida, no sentido absoluto, é algo que inclui a si mesma no sentido relativo e o seu oposto, ao qual ela é precisamente relativa e o qual é precisamente relativo a ela, ou algo que se desdobra para eles enquanto seus fenômenos empíricos. E portanto a transcendência de seu si aparece como o ato unitário do construir e do irromper de suas barreiras, de seu outro, como o caráter de sua absolutidade – o que torna bastante conceitual a disjunção [*Auseinanderlegung*] rumo a oposições autonomizadas.

Na direção da consumação concreta dessa ideia de vida repousam, sem dúvida, a vontade de vida de Schopenhauer¹⁰ e a vontade de poder de Nietzsche,¹¹ em que Schopenhauer sente como o decisivo mais a continuidade livre de limites, e Nietzsche, mais a individualidade em sua circunscrição de formas. Que esse decisivo, que constitui a vida, seja precisamente a *unidade* absoluta de ambas, talvez lhes tenha escapado pelo fato de que eles apreendem a transcendência de si da vida unilateralmente enquanto volitiva. Ela vale de fato, porém, para todas as dimensões do movimento da vida. Com isso, a vida tem duas definições que se complementam mutuamente: é mais-vida e mais-que-vida. O mais não convém, ainda que *per accidens*, à vida propriamente estável em sua quantidade; em vez disso, a vida é o movi-

¹⁰ Conferir SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005 [1819]. [N.T.]

¹¹ Conferir NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1882]. [N.T.]

mento que, em cada um de seus segmentos, mesmo quando esse, comparado com outros, é mais pobre, mais rebaixado, envolve em cada instante, de fato, algo em si para transformá-lo em sua vida. A vida, qualquer que seja sua medida absoluta, só pode existir por meio de que seja mais-vida; enquanto a vida em geral subsiste, ela engendra o vivo, pois a autopreservação fisiológica já é novo engendramento contínuo: essa não é uma função que ela exerceu ao lado de outras, mas, ao contrário, na medida em que o faz, ela é precisamente vida. E se, como eu estou convencido, certamente a morte habita a vida desde o princípio, então isso também é um ultrapassar da vida para além de si mesma [*Hinausschreiten des Lebens über sich selbst*]. Mantendo-se em sua centralidade, ela se estende, por assim dizer, no sentido do absoluto da vida e se torna, nessa direção, mais-vida – mas ela se estende também na direção do nada e, assim como ela é vida que se mantém e se incrementa em *um* ato, ela também é vida que se mantém e afunda em *um* ato, *enquanto* um ato. Trata-se, novamente, do há pouco introduzido conceito *absoluto* de vida, de mais-vida, que inclui o mais e o menos como relatividades, que é *genus proximum* para ambos. A conexão profunda que se sentiu desde sempre entre procriação e morte, como se subsistisse entre elas, enquanto catástrofes da vida, um parentesco de forma, tem aqui um de seus pontos angulares metafísicos: ambos os acontecimentos aderem à vida subjetiva e a transcendem tanto para cima quanto para baixo; a vida, para além da qual eles alcançam [*hinausreichen über*], não é, contudo, pensável sem eles; o incrementar-se em crescimento e procriação acima de si mesma e o afundar-se em velhice e morte abaixo de si mesma não são

acréscimos à vida, mas antes tal suspensão [*Aufhebung*], transbordamento da circunlimitação [*Umgrenztheit*] da subsistência individual, é a vida mesma. Talvez toda a ideia da imortalidade do humano signifique apenas a sensibilidade acumulada, instigada por um único símbolo colossal, para esse ir além de si da vida [*Hinausgehen über sich selbst*].

A dificuldade lógica do lado da proposição da identidade segundo a qual a vida é, igualmente, ela mesma e mais do que ela mesma, é apenas questão de expressão. Se queremos expressar conceitualmente o caráter de unidade da vida, nada resta, segundo nossa formação conceitual, além de dividi-lo em dois partidos tais que ficam aí como mutuamente excludentes e que só então devem se combinar àquela unidade – o que, uma vez que tenham sido consolidados na repulsão opositiva, resulta evidentemente numa contradição. Trata-se naturalmente de uma interpretação posterior da vida imediatamente vivida quando se a designa como unidade entre posição de limite e ultrapassagem de limite, entre centralidade individual e apreender para além [*Hinausgreifen über*] da própria periferia, pois decerto que com isso se a retalhou precisamente no ponto de unidade. Para a expressão conceitual, a constituição da vida em seu *quantum* e *quale* e o lado de lá desse *quantum* e *quale* podem apenas convergir, por assim dizer, nesse ponto, enquanto a vida, que nele se encontra, encerra dentro de si esse lado de cá e o lado de lá como unidade real. Como eu sugeri, a vida espiritual nada *pode* a não ser se explicitar em algumas formas: em palavras ou atos, em construtos ou, sobretudo, conteúdos nos quais a energia anímica a cada momento se atualiza. Mas essas formatações de seus

construtos já têm, no instante do surgir, uma significação própria coisal [*sachliche*], uma fixidez e lógica interna, com o que elas se opõem à vida que as configurou, porque essa vida é um correr adiante sem trégua que transborda não só essa ou aquela forma determinada, mas toda forma, porque é *forma*; já em razão dessa oposição essencial de princípio, a vida não pode, de maneira alguma, adentrar [*hineingehen*] na forma, ela precisa procurar para além [*über hinaus suchen*] de cada configuração conquistada, de pronto, uma outra, na qual se repete puramente enquanto tal o jogo da configuração necessária e, na configuração, a insuficiência necessária. Na medida em que é vida, precisa de forma, e na medida em que é vida, precisa de mais do que a forma. A vida é acometida por essa contradição de que ela só pode se acomodar em formas e, no entanto, de que não pode se acomodar em formas; cada uma das formas é prolongada e estilhaçada pela vida mesma que as construiu. Isso aparece evidentemente como contradição apenas na reflexão lógica, para a qual a forma singular se mantém aí enquanto um construto válido para si, real ou idealmente fixo – uma forma singular descontinuamente próxima das outras e em oposição conceitual à mobilidade, à corrente e ao apreender adiante. A vida imediatamente vivida é precisamente a unidade entre ser formado [*Geformtsein*] e prolongamento, superfluidez sobre a formabilidade em geral, o que se apresenta no instante singular como o estilhaçar da forma corrente atual – a vida é precisamente sempre mais vida que aquela que tem lugar na forma que é atribuída a ela a cada momento e que cresce a partir dela mesma. Na medida em que a vida anímica é considerada com base em seus conteúdos, ela é, a

cada vez, limitada de maneira finita e dentro de si; ela se constitui, então, a partir desses conteúdos ideais que, agora, têm a forma da vida. O processo apreende, porém, para além deles e para além de si [*hinausgreift über hinaus*]. Nós pensamos, queremos, sentimos isso e aquilo – esses são conteúdos fixamente circunscritos, isso é um algo lógico que agora está apenas realizado, um algo em princípio completamente definido e definível. Mas, na medida em que nós o vivenciamos, há ainda aí algo outro, o impronunciável, indefinível, que sentimos em cada vida enquanto tal: que ela é mais que cada conteúdo a ser indicado, que ela se lança para além [*hinausschwingt über*] de cada conteúdo, considera e tem cada conteúdo não apenas a partir dele, como é a essência do dado lógico do conteúdo, mas também, ao mesmo tempo a partir de fora, a partir daquilo que está do lado de lá de seu conteúdo. Nós estamos dentro deste conteúdo e estamos ao mesmo tempo fora dele; na medida em que tomamos esse conteúdo – e nada mais de especificável – na forma da *vida*, temos *eo ipso* mais que ele.

Com isso, é apontado na direção da dimensão rumo à qual a vida transcende, se ela é não apenas mais-vida, mas também mais-que-vida. Por toda a parte, esse é o caso no qual nos nomeamos criativos – não só no sentido específico de uma força individual mais rara, mas também no sentido autoevidente para todo representar em geral, de que o representar engendra um conteúdo que possui um sentido próprio, uma coesão lógica, uma validade qualquer ou uma subsistência independentemente de seu ser engendrado [*Erzeugtsein*] e de seu vir a ser gestado [*Getragenwerden*] por meio da vida. Essa autonomia do que foi criado

fala tão pouco contra sua origem a partir da pura e exclusiva força de criação da vida individual, quanto o surgimento do descendente corporal a partir da potência única do progenitor é posto em questão por meio de que o descendente seja um ser [*Wesen*] completamente autônomo. E assim como o engendrar desse ser [*Wesen*] autônomo, daí em diante independente do progenitor, é imanente à vida fisiológica e caracteriza a vida precisamente enquanto tal, assim também o engendrar de um conteúdo autonomamente significativo é imanente à vida no nível do espírito. Que nossas representações e conhecimentos, nossos valores e julgamentos com seu significado, sua inteligibilidade coisal [*sachlichen*] e sua eficácia histórica, estejam completamente do lado de lá da vida criativa – isso é precisamente o característico para a vida. Assim como o transcender da vida sobre sua forma atualmente limitada para dentro de seu próprio plano é a mais-vida, a qual é mesmo, entretanto, a própria essência imediata inescapável da vida, assim também o seu transcender no plano dos teores da coisa [*Sachgehalte*], do sentido logicamente autônomo, não mais vital, é a mais-que-vida, a qual é dele completamente inseparável, a própria essência da vida espiritual. Isso não significa nada além de que a vida não seja precisamente mera vida – ainda que ela também não seja de fato nada de outro, mas que, como conceito mais amplo, o mais amplo deles, por assim dizer, como vida absoluta, ela abrange a oposição relativa entre seu sentido mais estreito e o conteúdo livre de vida. Pode-se exprimir isso diretamente como a definição da vida espiritual: que ela engendra algo que tem significado próprio e lei própria. Esse auto-estranhamento da vida (que ela

se contraponha a si mesma dentro da forma da autonomia) só pode aparecer como uma contradição e um algo que não se consuma quando se põe uma barreira rígida entre seu interior e seu exterior, como se fossem duas substâncias centradas em si mesmas, ao invés de tomá-la por um movimento contínuo, cuja unidade disponível em cada ponto é disjuntada [*auseinandergelegt*] naquelas direções opostas apenas pela simbólica do espaço de nossa expressão. Uma vez pressuposto isso, porém, nós podemos ver a vida apenas como o contínuo apreender-sobre [*Hinübergreifen*] do sujeito em direção ao que para ele é estranho ou como o engendrar do que para ele é estranho. Isso, porém, não é, assim, de maneira alguma subjetivado, mas antes persiste em sua autonomia, em seu ser mais-que-vida [*Mehr-als-Leben-Sein*]. A absolutidade de seu ser outro [*Anders-Seins*] é, por meio do motivo idealista fundamental de que “o mundo é minha representação”, por demais enfraquecida, mediada, feita problemática; a partir disso se tem novamente a consequência de que a transcendência própria e completa apareceu como impraticável, como ilusória. Não, a absolutidade desse outro, desse mais que a vida cria ou em direção ao qual ela vive imersa [*hineinlebt*], é precisamente a fórmula e a condição da vida que é vivida, é, desde o início, nada mais que apreender para além de si [*Über-sich-Hinausgreifen*]. O dualismo, mantido em completa agudeza, não apenas não contradiz a unidade da vida, mas é precisamente a maneira como sua unidade existe. Na vida como vontade, isso encontrou uma expressão extrema na prece: Senhor, seja feita a tua vontade e não a minha. Isso aparece de modo lógico como completamente surpreendente: eu quero algo e, a partir disso, no

mesmo ato, eu quero que isso não aconteça. Essa aparência se esvai com o discernimento [*Einsicht*] de que a vida, aqui, justamente como naquilo que é teórico e naquilo que é produtivo, se elevou sobre si mesma na forma de uma configuração autônoma, e nesse desenvolvimento permaneceu junto a si mesma, de modo que ela sabe a vontade anexada *àquela* configuração como a vontade propriamente própria. É completamente indiferente para isso se seu estágio mais baixo (o qual, no entanto, é sempre retido de tal modo que ele é designado ainda como “minha” vontade) corresponde ou não, no que tange ao conteúdo, com o estágio mais alto (o qual, no entanto, é o próprio, porque o eu *quer* mesmo a sua satisfação a partir de si). Aqui, onde o processo se sabe desde o início como transcendente e sente a vontade do objeto transcendente como sua própria vontade última, a transcendência se torna manifesta, talvez da maneira mais decisiva, como o ser [*Sein*] imanente da vida.

Uma das últimas intenções da visão moderna de mundo pode ser bem designada assim. Desde sempre o humano está consciente de certas realidades e valores, de certos objetos de crença e validades que não se acomodam no espaço aparentemente circunscrito de maneira fixa, assim como ele sente esse espaço como que preenchido pela sua substância imediatamente própria, centrada para dentro. Ele expressa a certeza dessa consciência, primeiro, com o fato de que ele fixa tudo isso em existências transvitais especiais [*Sonderexistenz*], avista isso na aguda separabilidade do que se contrapõe e, a partir daí, o deixa retroagir sobre a vida – de que modo, no entanto, não se sabe ao certo. Contra essa ingenuidade eleva-se o esclarecimento crítico

que não reconhece nenhum lado de lá do sujeito, que desloca tudo o que é ali localizado de volta aos limites da imediatividade subjetiva e, por isso, explica como ilusão tudo o que, apesar disso, quer persistir em seu defrontar autônomo. Esse é o primeiro estágio da grande tendência histórico-espiritual: deslocar de volta para a vida, por meio de um colossal giro axial, tudo o que foi fixado fora dela em existência própria [*Eigenexistenz*] e que de lá lhe adveio. Mas porque a vida é, nisso, concebida como imanência absoluta, tudo permanece em uma subjetivação – todavia nuançada de maneira múltipla –, em uma contestação da forma do lado de lá; e não se notou que, com essa circunscrição do sujeito, se criou precisamente uma dependência da representação do lado de lá, não se notou que nele e só a partir dele fechou-se o limite no qual a vida estava presa e no qual a vida se enrascou em um círculo inquebrantavelmente próprio. Aqui foi feita a tentativa de conceituar a vida como tal, como aquela que *continuamente* apreende por sobre o limite em direção a seu lado de lá e que tem sua própria essência nesse apreender-por-sobre; a tentativa de encontrar a definição da vida em geral nesse transcender, de reter, decerto, o fechamento da sua forma de individualidade, mas apenas para que ela seja quebrada em processo contínuo. A vida encontra sua essência, seu processo, em ser mais-vida e mais-que-vida; seu positivo já é, enquanto tal, o seu comparativo. Eu bem sei quais dificuldades lógicas se opõem à expressão conceitual dessa maneira de ver a vida. Eu tentei formulá-las na completa presença do perigo lógico, pois aqui é alcançada, pelo menos *possivelmente*, a camada na qual as dificuldades lógicas se impõem não sem maiores silêncios – porque

ela é aquela da qual primeiro se nutre a raiz metafísica da lógica mesma.

Publicado em 26/02/2019

Texto original: SIMMEL, G. "Erstes Kapitel: Die Transzendenz des Lebens". In: Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. Zweite Auflage. München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1922 [1918], p. 1-26.

Nota dos tradutores: Agradecemos primeiramente a Henrique Buonani Pasti. Competente revisor, Henrique nos poupou de cair em incontáveis armadilhas de tradução: indicou termos e passagens que havíamos esquecido de verter ao português, atentou para falsos cognatos, ofereceu, para quase todo termo relevante, alternativas interessantíssimas de tradução e, ainda, nos deixou sugestões preciosas que amaciaram um tanto nosso duro estilo. É, também, mérito inteiro de nosso amigo a localização das passagens em que Simmel cita obras de outros autores sem indicá-lo; e devemos, ainda, mencionar que Henrique, como estudioso de Simmel por quase uma década, buscou garantir, tanto quanto nossa teimosia permitiu, que a interpretação que fizemos do texto fosse adequada. Por tudo isso, registramos, aqui, nossa sincera gratidão ao colega. Devemos agradecer, também, a Mariana Teixeira pela cuidadosa revisão final do texto que fez, como organizadora do presente dossiê. Mari-

ana nos apontou falhas significativas que ainda restavam na tradução, sugeriu versões de traduções muito certas, que acatamos, e nos deu preciosas sugestões estilísticas, sem as quais esse difícil texto seria muito menos legível. Fábio Mascarenhas Nolasco também merece ser, aqui, mencionado, pelas numerosas dicas de tradução que nos deu, sobretudo referentes a termos consagrados no vocabulário filosófico, assim como Patrícia Raquel de Freitas, pelas consultas sobre gramática portuguesa, e Natália Costa Rugniz, pela ajuda na referência a Platão. Por fim, agradecemos também ao Grupo de Leitura da Ciência da Lógica de Hegel, pelo papel indireto que teve na configuração de nossa leitura deste texto. É certo que a grande ajuda de todos os aqui mencionados, não obstante imprescindível, necessariamente passa por nossa mediação. Portanto, se os acertos desta tradução são inegavelmente acertos coletivos que devemos a eles, os erros são de nossa final responsabilidade.