

Por que o ser e não o nada? *A Grundfrage* em Leibniz, Schelling e Heidegger

RESUMO

Este artigo pretende discutir as diversas reflexões de Leibniz, Schelling e Heidegger sobre a "pergunta fundamental" (*Grundfrage*) da filosofia: "Por que o ser e não o nada?"

Palavras-chave: Ontologia; Nada; Filosofia alemã; Metafísica.

ABSTRACT

This article aims to analyze three different reflections (Leibniz, Schelling and Heidegger) about the "fundamental question" (*Grundfrage*) of Philosophy: "Why is there something rather than nothing?"

Keywords: Ontology; Nothing; German Philosophy; Metaphysics.

* Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor do quadro permanente do Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI, bolsista de Pós-Doutorado CAPES/PNPD.

É nos *Princípios da natureza e da graça* (1714) que Leibniz enfrenta uma das questões fundamentais da filosofia: por que o ser e não, antes, o nada? Por que existe algo ao invés do abismo do não-ser? Em verdade, ao contrário de Schelling e Heidegger, o pensador de Lúpsia põe a *Grundfrage* com um tom retórico, visando menos a aprofundá-la ou interrogá-la do que a confirmar e reforçar a resposta implícita nela compreendida. Os motivos abrigam-se na lúcida percepção do perigo que o nada e a sua potência ontológica representariam pela solidez do seu esplêndido edifício filosófico. O nada, "voragem tenebrosa e abismo sem fundo [...] alteraria o aspecto tão luminoso e solar do seu pensamento" escreveu o filósofo italiano Luigi Pareyson, ao qual se deve a decisiva observação de que a hipótese do nada é alheia, absolutamente incompatível com o sistema de Leibniz (PAREYSON, 1992, n° 8).

É verdade, decerto, que ele não só perguntou sobre o não-ser, formulando claramente a hipótese do nada, como ressaltou a maior correspondência do nada à lei de simplicidade e de economicidade ("o nada é mais fácil e simples do que alguma coisa") que governa o universo ao ponto que deveríamos nos interrogar sobre a razão pela qual Deus preferiu percorrer a via mais difícil e complexa ao invés de escolher a mais linear. Mas estes argumentos são igualmente retóricos e defensivos, já que a possibilidade do nada não é formulada de maneira séria e radical, não chega a problematizar realmente a alternativa entre ser e não-ser. Em outras palavras: por que existe alguma coisa e não, antes, o nada? Significa para Leibniz apenas que algo existe e, se existe, tem de existir a razão pela qual ele existe necessariamente, em virtude do *grand principe*, o supremo axioma representado pelo "princípio de razão suficiente" que afirma: nada existe sem que exista e possa, portanto, ser estabelecida uma razão suficiente para determinar o fato de que uma coisa exista, acontecendo assim e não de outra maneira. Não se trata, portanto, de investigar a possibili-

dade do nada, como se realmente pudesse haver o não-ser no lugar do ser, mas sim de um artifício para afirmar, "para além de toda dúvida, que, dado o existente, é dado junto com ele o seu fundamento." (GIVONE, 2003, p. 182).

Há duas ordens de questões ligadas à *Grundfrage*: a primeira deriva dos argumentos com os quais se enfrentam a pergunta: por que o ser e não, antes, o nada?; a segunda é relativa a certo "desvio" do *Grund*: por que tudo aquilo que existe é assim e não de outro modo? Leibniz responde à pergunta fundamental sustentando que a razão que funda o ser não pode ser encontrada na contingência das coisas que são, pois cada coisa contingente precisa de uma razão ulterior que a fundamente e a explique e assim por diante. É preciso, assim, instituir algo que escape a este círculo vicioso; é

necessário que a razão suficiente, que não precisa de nenhuma outra razão, esteja fora da série das coisas contingentes e se encontre em uma substância que lhes seja causa ou então que seja um ser necessário, portando em si a razão da sua existência; caso contrário não teríamos ainda uma razão suficiente na qual nos determos. Esta última razão das coisas é chamada Deus. (LEIBNIZ, 1997, p. 34).

A segunda questão (por que tudo aquilo que existe é assim e não de outro modo?) é resolvida apelando para a perfeição de Deus, o único ser necessário, no qual coincidem essência e existência, intelecto e vontade, o *ens purissimum* que não admite contradição nem contraste. Deus é princípio tanto das essências (todas as coisas que são pensáveis sem contradição, isto é, todas as coisas possíveis) como das existências (as coisas que são, que existem de fato). Há infinitos possíveis, que se organizam em infinitos mundos cuja característica fundamental é que um exclui o outro, ou seja, a realização de um implica a não-realização do outro. Só o intelecto divino torna possível o possível e realiza a existência da essência. Deus pensa infinitos e diferentes mundos possíveis dos quais,

porém, só pode escolher um; apenas um – que em virtude da sua onipotência é o melhor dos mundos possíveis – será levado à existência por Ele.

Da perfeição suprema de Deus segue-se que, produzindo o universo, ele escolheu o melhor plano possível, no qual há a maior variedade unida à máxima ordem, no qual o terreno, o lugar e o tempo são os mais bem preparados, no qual o efeito obtém-se com os meios mais simples e as criaturas têm a maior potência, conhecimento, felicidade e bondade que o universo podia permitir. Com efeito, como todos os possíveis almejam a existência no intelecto de Deus, o resultado de todas essas pretensões deve ser o mais perfeito mundo concreto possível. Sem isso não se poderia explicar por que as coisas são assim e não de outro modo. (LEIBNIZ, 1997, p. 34).

Mas, a escolha de Deus é livre ou necessária? Ele possui a liberdade absoluta para escolher – dentre todos os infinitos mundos possíveis – o melhor, ou seja, este mundo, ou é obrigado pela necessidade, não podendo escolher senão o melhor? Leibniz explica que se trata de necessidade e de obrigação, mas não no sentido metafísico (qualquer outra escolha seria impensável porque contraditória e, portanto, impossível) e sim moral (Deus pretende realizar o maior bem e a máxima perfeição possível; todas as alternativas representadas pelos outros infinitos mundos logicamente e não-contraditoriamente pensáveis, isto é, possíveis são aniquiladas por serem inferiores).

Leibniz afirma que o universo é gerado pela perfeição suprema de Deus que escolhe o melhor dos mundos possíveis; ou seja, este mundo que é “assim e não de outro modo”. Um mundo que é, e se é, e com base no princípio de razão suficiente, tem de existir a razão pela qual ele é; isto é, o motivo em virtude do qual é como é, não é diferente, é “assim e não de outro modo”. Esta passagem é decisiva porque deixa transparecer o temor do filósofo e revela as suas verdadeiras intenções: o não ser “de outro modo” não indica a admissão da possibilidade do Nada, mas sim a necessidade

tipicamente metafísica de um fundamento, da sua fixação e elucidação. Leibniz não diz que o mundo escolhido por Deus (o melhor de todos os mundos possíveis) é, mas poderia não ser; é assim, mas poderia não ser assim: “fato” perfeitamente compatível com a onipotência divina, mas que teria aberto uma brecha decisiva no seu sistema. Ele afirma que as coisas do mundo são as melhores possíveis, e “são assim e não de outro modo”. Este “de outro modo” não alude à possibilidade do Nada, mas, como é óbvio, à possibilidade de todos os outros possíveis pensados por Deus que – em sua perfeição, onipotência, etc. – aniquilou por serem inferiores àquele possível (o melhor de todos, vale dizer, *este* universo) que decidiu levar à existência.

A hipótese do nada, ressalta Pareyson, transformaria em um “verdadeiro drama” dois pontos “fixos e pacíficos” da filosofia de Leibniz: a relação entre tudo o que existe e o possível, e a distinção da vontade divina da mente de Deus. Com o possível confundido com o nada e a vontade divina separada do intelecto divino sendo, portanto, destituída de critério e fundamento, tanto o possível quanto a perfeição e a unidade de Deus assumiriam um “caráter abissal e imprevisível que chegaria a desconectar e pulverizar o sistema”. A possibilidade do Nada revelaria que o mundo não só poderia ser “de outro modo”, como poderia não-ser; colocaria a ontologia, a metafísica, a teodicéia leibniziana à beira do bátrio do nada (*niente*), do absoluto não-ser e não apenas à margem da infinitude dos possíveis alternativos. É por isso que

a hipótese do nada é um corpo estranho no pensamento de Leibniz, que é suficiente para abalar os seus fundamentos, lançando uma sombra e introduzindo uma dúvida nos princípios essenciais da existência e da criação. (PAREYSON, 1992, p. 15).

Admitir a hipótese do nada significaria admitir que a realidade seria abissalmente infundada; as coisas do mundo estariam apoiadas não na razão última e no ser único e necessário, mas no mais puro e in-

sondável abismo; e Deus seria este abismo. É evidente que tal perspectiva aparece a Leibniz “repugnante” (GIVONE, 2003, p. 184). Deus é abismo (a abissalidade de Deus) apenas porque ele pensa a infinitude dos possíveis. Trata-se, porém, de um abismo transparente, que irradia a luz da graça ao deixar lugar à admirável ordem e à esplendida harmonia do universo que a onipotência divina escolheu para a nossa felicidade. O Deus abissal de Leibniz é o Deus da luz e das superfícies, da criação e – principalmente – do triunfo sobre o nada. O Deus bibliotecário que tudo sabe e tudo conhece; o Deus da aniquilação e da anulação do nada. Em verdade a *Grundfrage* leibniziana, como sugere Givone na sua *Storia del nulla*, reduz-se a uma peremptória afirmação: tiremos da pergunta o ponto de interrogação e lhe acrescentemos antes o axioma: Deus é o fundamento do ser. Obteremos o que o filósofo de Lípsia pretendia sustentar: Deus é o fundamento do ser, porque existe alguma coisa e não, antes, o nada.

É na ultimíssima fase do seu pensamento (a partir de 1841, nas obras publicadas póstumas) que a questão do nada é enfrentada por Schelling de maneira decisiva. A pergunta fundamental, na verdade, já aparecera antes, na etapa intermediária da sua reflexão, no ponto culminante da “filosofia da identidade” precisamente no *System der gesamten Philosophie*, de 1804, e nos *Aphorismen*, de 1806. Sendo o oposto do nada não o “alguma coisa”, mas o “todo”, a totalidade que exclui do seu seio o não-ser, Schelling descredita o *nihil* e a sua potência: o nada não é, é impossível; a “hipótese do nada é completamente exorcizada pela necessidade do ser” escreve Pareyson, “a filosofia da identidade nega o nada, ou antes: contesta a sua própria pensabilidade.” (PAREYSON, 1992, p. 28-30). A perspectiva muda radicalmente em seguida. Na *Filosofia da revelação*, publicada póstuma, Schelling formula a *Grundfrage* sem temor; invocando o nada ante o desespero e a angústia existencial, a insensatez e o absurdo da condição humana: “por que existe alguma coisa? Por que não o nada?” (SCHELLING, 1972, p. 103).

Já implicado em sua concepção da arte (a intuição estética que apreende o ideal e o real na sua unidade) um novo conceito de absoluto – entendido como *coincidentia oppositorum*, unidade, identidade originária entre Eu e Não-Eu, Sujeito e Objeto, Espírito e Natureza, etc. – que deveria superar as formulações unilaterais (e opositivas) de Kant e Fichte é elaborado por Schelling na “filosofia da identidade”. Fundada na intuição do Absoluto, a filosofia é o saber absoluto do Absoluto, é ciência, é condição de todos os outros saberes:

O primeiro passo para a filosofia e a condição sem a qual nem sequer é possível entrar nela – é a compreensão de que o absolutamente ideal é também o absolutamente real, e de que, fora disso, só há, em geral, realidade sensível e condicionada, mas nenhuma realidade absoluta e incondicionada. (SCHELLING, 1979, p. 47).

A intuição do Absoluto (a identidade de real e ideal) é indemonstrável, não pode ser provada diretamente, “pois é, pelo contrário, o fundamento e princípio de toda demonstração.” (IBIDEM). Esta identidade, este Absoluto passa a ser chamado por Schelling de “Razão”. Fora da razão não há nada, tudo está nela; a razão é una e igual a si mesma; trata-se de uma identidade absoluta e infinita que produz tudo o que existe (o finito nasce de uma diferenciação qualitativa entre os opostos conciliados na identidade absoluta, o Uno-Todo). Escutemos as programáticas palavras de Schelling no apêndice da introdução à edição de 1803 das *Idéias para uma filosofia da natureza*:

A filosofia tem exigências mais altas a cumprir e deve abrir, enfim, os olhos da humanidade, que já viveu por tempo suficiente, seja na crença ou na descrença, indigna e insatisfatoriamente. O caráter de todo o tempo moderno é idealista, o espírito dominante é o retorno à interioridade. O mundo ideal move-se poderosamente para a luz, mas o que ainda o retém é que a natureza se retirou como mistério. Os próprios segredos que estão naquele mundo não podem tornar-se verdadeiramente objetivos, a não ser

no mistério da natureza enunciado. As divindades ainda desconhecidas, que o mundo ideal prepara, não podem entrar em cena como tais antes de poderem tomar posse da natureza. Depois que todas as formas finitas forem dismanteladas e no vasto mundo não houver mais nada que unifique os homens como intuição comum, somente a intuição da identidade absoluta na mais completa totalidade objetiva pode, de novo e na última configuração da religião, unificá-los para sempre. (Ibdem, p. 55).

As viradas, as transformações, as mudanças radicais de rumo do pensamento schellinguiano são conhecidas. Com efeito, da filosofia da identidade passa-se rapidamente para a fase teosófica na qual Schelling tenta enfrentar o grave problema de como e por que da identidade absoluta e infinita se geram a diferença e o finito, ou antes, o problema da origem do finito no infinito. Descartados criacionismo e espinosismo, o filósofo retoma as doutrinas gnósticas e resolve o problema explicando a origem e a existência de todas as coisas recorrendo à idéia da queda, do “afastamento do Absoluto”. É uma espécie de panteísmo em que tudo está em Deus (Absoluto). Deus “faz-se a si mesmo”, é pessoa que se faz, é o campo de batalha em que lutam dois princípios antagônicos (os mesmos que, na fase precedente, eram unificados e conciliados). Deus é devastado por este conflito originário entre uma força obscura, cega, negativa e uma força racional, positiva que consegue prevalecer explicando assim a própria vida de Deus e do mundo. Desencanto, angústia; o drama humano com a luta entre o mal e o bem nada mais é do que repetição do conflito originário que está na base da vida de Deus. Existe mal no mundo porque o mal já existe em Deus. O sofrimento, o desespero, o absurdo, o insensato, o negativo assolam o mundo porque já assolam a Deus.

Todo o processo de criação do mundo, afirma Schelling nas *Lições de Stuttgart* (1810), “nada mais é do que o processo da plena tomada de consciência e da completa personalização de Deus”, no qual coexistem

os mesmos dois princípios (definidos como “um inconsciente e obscuro, outro consciente”) que o homem tem em si. O conflito, divino e terreno, é resolvido pelo triunfo do bem, da inteligência e do amor, presentes no mundo porque já presentes em Deus. Mas se a vitória em Deus – que permite que Ele se faça “pessoa” – realiza-se eternamente, a promessa de vitória no mundo e na existência permanece absurdamente não cumprida. Schelling parece esquivar-se desta evidência essencial à qual Emil Cioran no *Funesto demiurgo* fornece ao menos um vislumbre de explicação: o mal é inovação, progresso, força, potência, o bem é inércia, estabilidade, esperança, piedade; o bem não podia gerar esse universo corrupto e podre. Sim, há umas gotas de bem que fazem com que a criação não seja totalmente má. Mas a sua função é tão-somente a de provar eternamente que o mal, apesar do triunfo, teve de sofrer o “contágio do bem.” (CIORAN, 1995, p. 1170).

A partir de 1841, chamado pelo rei da Prússia Frederico Guilherme IV, Shelling ensina na Universidade de Berlim; o aspecto existencial, crítico e corrosivo do seu pensamento logo desperta a atenção de um dos seus mais atentos espectadores: Kierkegaard. As obras publicadas póstumas remontam a estes anos de relativo sucesso e de rápida e “progressiva” desilusão: em 1847 o filósofo interrompe o ensino; em 1854, às margens do mundo acadêmico, cultural e filosófico morre, totalmente esquecido, na Suíça. Na *Filosofia da revelação* é o espanto (maravilha e terror) perante a natureza e a sua inexaurível multiplicidade de formas, cores, criaturas, imagens a provocar a reflexão; é a pergunta sobre o porquê das coisas e da sua maneira de ser, que constitui a angustiante origem de todo interrogar. A resposta da tradição (a natureza foi criada em função do homem; é ele – escopo último e supremo – que a habita e lhe atribui sentido) não é satisfatória. O homem não possui as respostas para todas as perguntas nem a solução de todos os enigmas, pois ele é apenas o ponto de chegada de um processo e não o fim: “se para o homem a

natureza é impenetrável, por outro lado o homem é alheio à natureza.” (SCHELLING, 1992, p. 101). Ela demonstra absoluta indiferença pela existência humana e pelas suas “realizações” que não possuem sentido algum; por sua vez o homem, no seu delírio de onipotência, afasta-se do plano natural e afirma a sua vontade em uma dimensão que não lhe pertence, diversa, superior e mais uma vez alheia à natureza. À *Freiheit des Willens*, a liberdade do querer e da vontade, o desejo de potência e domínio, que se pensava capaz de conhecer a razão última, responder a todas as perguntas e solucionar os enigmas, revela-se impotente e precipita o homem em um novo e mais espantoso abismo. Basta um veloz olhar sobre o homem e a sua história para desesperar: tudo é vão, absurdo, sem sentido.

Uma geração desaparece, outra se segue para desaparecer por sua vez. Nós esperamos em vão que aconteça algo novo em que esta inquietação possa encontrar finalmente a sua conclusão; tudo o que acontece, só acontece a fim de que possa acontecer novamente alguma coisa, que por sua vez, indo rumo a outra coisa, transcorre no passado; no fundo, assim, tudo acontece em vão, e cada operar, cada trabalho e fadiga do homem nada mais é do que vaidade: tudo é vão, pois é vão tudo aquilo que carece de um verdadeiro fim (Ibidem, p. 102-103).

A ausência de sentido; a insignificância universal; a existência, “presença ínfima” como a definiu Cioran; a consciência da infelicidade. Eis a origem da *Grundfrage*; da dolorosa invocação, ou nas palavras do próprio Schelling, “da pergunta suprema repleta de desespero: por que existe alguma coisa? Por que não o nada?”.

A laceração, o hiato incomensurável entre a experiência da insignificância da vida e a invocação nostálgica de um fundamento; entre a constatação lancinante do “tudo é vão” e a evocação de um remédio, de uma ilusão qualquer para (sobre)viver, vale dizer, de uma transcendência, de uma fundação metafísica, absoluta. O grande problema é que todo tipo de fundamentação revela-se ilusório, vão; precipita, dissol-

vendo-se, em um bátrio. Ora, na realidade Schelling, embora formule a *Grundfrage* atravessado por um sofrido sentimento de desespero e angústia (bem diferente do tom retórico e otimista de Leibniz), parece querer engajar-se na tentativa de superar a laceração e o conflito; vale dizer, ultrapassar aquilo que Givone (o filósofo italiano insiste muito neste aspecto) define como “nihilismo”, isto é, o declínio e o descrédito da questão fundamental (“por que não o nada?”); da sua queda em um plano não-problemático, de simples lamentação, resignação, abandono, “de uma vaga invocação nostálgica do não-ser como preferível ao ser.” (GIVONE, 2003, p. 190).

A superação torna-se possível graças à liberdade, à *Freiheit des Willens*, causa de todos os males, razão última do desespero e da angústia que, agora, é deslocada para um nível radicalmente ontológico e originário no qual está em jogo “o infundado fundamento da razão, o infundado fundamento do ser: em uma palavra o nada” (Ibidem, p.192). Tudo aquilo que existe veio a ser, é potência realizada, é ato. Mas a autêntica liberdade, diz Schelling, não reside “no poder ser, no poder manifestar-se, mas no poder não ser, no poder em si de não manifestar-se”. A liberdade é a potência de não ser e de ser, é o infundado fundador desvinculado de qualquer princípio e necessidade, é a possibilidade que abre (mas poderia não abrir) o caminho para o ser. O nada, a magia deste nada, a potência que pode *livremente*, sem ser obrigada ou fundada pela razão, necessidade alguma, traduzir-se em ato (ou seja: passar a ser do não-ser que era) porque pode também fincar-se em si mesma, não traduzir-se em ato, recolher-se no não-ser. Na conclusão de Givone:

No fundo (no abismo? no bátrio?) da razão ou, antes, do próprio ser há a possibilidade que o ser não seja e é a partir desta possibilidade extrema que o ser e o não ser aparecem inseparavelmente ligados. Ao ponto que o nada é posto a fundamento do ser. (Ibidem, p. 194).

Heidegger enfrenta a metafísica e a sua pergunta fundamental de uma forma

profunda, pondo-se decididamente “contra Parmênides” e o veto de pensar o não-ser (TAUBES, 2000). O tom do confronto (“*Aus-einander-setzung*”) alude não ao discurso otimista e retórico de Leibniz, mas àquele inovador, tormentoso e profundo do último Schelling.¹ Na preleção de 1929 de *Que é a metafísica*, a interrogação se desenvolve em um contexto concreto, “na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga” e que é determinada pela ciência. O trabalho científico tem como seu propósito conhecer o ente, e nada mais. “A ciência nada quer saber do nada”, que para ela é “horror e fantasmagoria” escreve Heidegger. Devemos dizer, então:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada.

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente (das Seiende) e mais – nada (nichts); somente o ente e além dele – nada (nichts); unicamente o ente e além disso – nada (nichts).

Que acontece com este nada (dieses nichts)? É, por acaso, que espontaneamente falamos assim? É apenas um modo de falar – e mais nada (sonst nichts)? (HEIDEGGER, 2005, p. 52-53).

Paradoxalmente é a própria ciência, em sua essência, a “recorrer ao nada” na medida em que o exclui e o bane; “Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração”. Uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. E “esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada” (Ibidem, p. 53). Mas, interroga-se o filósofo: o que

acontece com este nada agora “admitido”? O que é o nada? A elaboração da questão se complica, torna-se “impossível” formulá-la dado que, sempre, o nada “é” isto ou aquilo. É neste momento que nos deparamos com a dificuldade maior:

A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio de não-contradição, a ‘lógica’ universal, arrasa esta pergunta. Pois o pensamento, que essencialmente sempre é pensado de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra sua própria essência (Ibidem, p. 54).

Teríamos chegado, pois, ao término da nossa interrogação? Não, responde Heidegger porque a lógica não é a “última instância”, o “entendimento” é o senhor na pergunta pelo nada e nos ajuda a colocá-lo como problema através de uma figura central do procedimento lógico: a negação, “ato específico do entendimento”. O nada é “a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”; mas a negação não determina o nada:

“Nós afirmamos: o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação [...] A possibilidade da negação, como atividade do entendimento, e, com isso, o próprio entendimento, dependem, de algum modo do nada.” (Ibidem).

O problema de como o entendimento poderá decidir sobre o nada, porém, parece permanecer intacto.

A solução de Heidegger é conhecida: indicar os traços de uma experiência fundamental do nada. “Se apesar [da formal impossibilidade da questão do nada] ainda a formulamos, então devemos satisfazer ao menos àquilo que permanece válido como exigência fundamental para a possível formulação de qualquer questão. Se o nada deve ser questionado – o nada mesmo –, então deverá estar primeiramente dado. Devemos poder encontrá-lo. Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada?” (Ibidem). Por mais

¹ A quebra da tradição ocorre com Schelling, do qual Heidegger – embora não reconhecendo-o explicitamente – é devedor. Neste sentido ver o ensaio já citado de Jacob Taubes e a *Storia del nulla*, di Givone.

dispersa, fragmentada, confusa que seja a nossa existência retém o ente em uma “unidade de totalidade” que pode sobrevir e nos invadir no tédio propriamente dito, que não é provocado por isso ou aquilo, mas sim um sentimento profundo que

como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. (Ibidem, p. 55).

O tédio autêntico, assim como a alegria pela existência de uma pessoa querida, manifestam o ente em sua totalidade (o nada, como vimos, é a plena negação da totalidade do ente).

Mas essas “disposições de humor” ou estados de alma (*Stimmungen*) ao nos conduzir diante do ente em sua totalidade, ocultam-nos o nada. Só um sentimento mais profundo e radical, ainda que bastante raro, poderá levar o *Dasein* (que o experimenta e o padece) à presença do nada: a angústia; que não é ansiedade, temor disto ou aquilo, mas sim uma “estranha tranqüilidade” na qual experimentamos não apenas uma simples falta de determinação, mas a “essencial impossibilidade de determinação”. Trata-se do

afastar-se do ser em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este ‘nenhum’. A angústia manifesta o nada [...] Na posse da claridade do olhar [quando a angústia se afastou], a lembrança recente nos leva a dizer: diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí. (Ibidem, p. 57).

A angústia revela o nada; mas não enquanto ente, nem como objeto, nem mediante uma apreensão. O nada não é uma coisa entre as outras coisas, a angústia não destrói o ente para deixar, como seu resto, o nada. Acontece que são os entes

a serem postos em relação com a sua negação, com o seu poder não ser; é a totalidade do ente a ser posta em relação com o nada ao qual pertence e a ser des-

velada como aquela totalidade que devém, decai, desaparece. (Ibidem, p. 54).

O “nada nadifica”. É uma “rejeição que afasta de si”, isto é, um “remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece”, é uma “remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga.” (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 58). Ser (do ente) e nada se co-pertencem; aquele é mostrado como infundado por este e o nada é o horizonte do qual o ser provém e no qual afunda. Mais precisamente: “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada.” (Ibidem). O ente descobre que é ente e não nada; mas, ressalta Heidegger, o nada, o fato de que o ente é ente e não nada, não deve ser pensado como secundário e tardio, mas sim como “a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí (*Dasein*) diante do ente enquanto tal” (Ibidem). O ser-aí não é o ente, que é rejeitado, afastado. A totalidade do ente foge, a angústia revela o nada que nadifica, isto é, nas sintéticas palavras de Umberto Galimberti, “revela aquele não-ente [*ni-ente*, em italiano] que é o ser a qual o ser-aí é originariamente aberto e graças ao qual o ente se revela.” (GALIMBERTI, 1986, p. 50). E, concluindo, nas próprias palavras de Heidegger: “Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade” (Ibidem, p. 59); e logo em seguida, com uma definição lapidar que indica o essencial:

O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. (Ibidem, p. 59);

ou – nos termos de Givone – o nada é um princípio ativo, uma potência no seio do ser: aquela que ‘nadifica’, isto é, torna possível, à luz do nada, o aparecer do ente ‘enquanto tal’” (GIVONE, 2003, p. 199-200).

Nas páginas finais da preleção Heidegger, como é sabido, enfrenta sumariamente as questões ligadas à afirmação da

metafísica clássica *ex nihilo nihil fit* (do nada nada vem) e ao enunciado da teologia cristã que a nega asseverando que Deus criou o mundo do nada (o filósofo usa a expressão *ex nihilo fit – ens creatum*, para indicar essa oposição que influi sobre a própria concepção do nada que passa a significar “a absoluta ausência de ente fora de Deus”)². Heidegger insiste em outro sentido da frase *ex nihilo nihil fit* cunhando a expressão *ex nihilo omne ens qua ens fit*: do nada vem o ente enquanto ente. O nada não é o princípio, a “causa” do nada, mas sim a condição do desvelamento do ente³. No final da preleção Heidegger nega tanto a antiga concepção do ser quanto a doutrina bíblica da criação; apenas com a destruição dos dois pilares da tradição a pergunta fundamental da metafísica pode ser finalmente posta

que não é uma disciplina da filosofia ‘acadêmica’, nem um campo de idéias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí e nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica. (HEIDEGGER, 2005, p. 63).

Mas: e o Nada? O que houve com ele? O bojo da preocupação de Heidegger, apesar da centralidade das questões postas pela *Grundfrage* e da dissolução da proibição parmenidiana, é, ainda, o ser e o seu esquecimento. A função, a utilidade, a serventia, o *caráter instrumental* do nada, da sua potência, do seu sentido parecem – apesar de tudo – não abandonar a reflexão heideggeriana:

A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que

cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne à questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada (Ibidem).

Perseveremos na nossa insistência: por que o ente e não, antes, o nada? Na *Introdução à metafísica* (1935; publicada em 1953) Heidegger retorna à *Grundfrage* e à sua essencial ambiguidade. A metafísica ocidental, a partir de Platão conserva o que deveria logicamente eliminar. O perguntar, com efeito, refere-se à causa primeira do ente, ao seu fundamento. Mas esse empobrecimento da questão provoca a total dissolução (e desaparecimento) da filosofia, que não só permite o nascimento da ciência, como se retrai diante dela: é a ciência que responde hoje à pergunta sobre o porquê das coisas consideradas em sua totalidade como algo que é o que é, e nada mais além disso. Como vimos na Preleção, porém, a ciência pressupõe o mesmo nada que exclui (ela recorre ao nada na medida em que o bane. “Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração”). É necessário, diz Heidegger, pôr a “pergunta filosófica fundamental” de uma maneira diferente, mais radical, procurando compreender o sentido do próprio interrogar. A pergunta deve ser subtraída ao mecanismo causal, ao porquê explicativo em uma tentativa de procurar uma dimensão (filosófica) em que ela conserve intacta a sua própria força. “E não, antes, o nada” não é um acréscimo secundário, uma elucidação sobre a primeira parte da pergunta, mas sim algo que a precede e lhe atribui sentido.

O ente é porque não é nada. O não nada (o não ser nada do ente) é, portanto, a revelação do ser do ente. O *Dasein* abre-se à compreensão do ser do ente exatamente porque, no retrair-se, no ausentar-se do ente, experimenta o nada. O *Dasein* é aquele

² Vale a pena lembrar com o intuito de evitar eventuais equívocos, e embora os estudos críticos a respeito sejam muito consistentes e conhecidos, que tanto a leitura histórica de Heidegger quanto as questões por ele examinadas são altamente problemáticas, permanecendo ainda muitas e significativas discordâncias entre os intérpretes.

³ Cf. os dois escritos de Heidegger *Sobre a essência do fundamento* e *Sobre a essência da verdade*; ambos foram publicados no volume da coleção “Os pensadores” já referida.

ente aberto à compreensão da totalidade dos entes, portanto, aberto ao nada, sem o qual o ente permanece incompreensível quanto ao seu “é”. Tratar-se-ia do ente em sua totalidade sacudido até o extremo, da máxima oscilação entre ser e não-ser, do seu “estar suspenso a uma decisão *livre* em favor do ser contra o nada” (GIVONE, 2003, p. 204-205). Uma decisão que não deve ser confundida com a manifestação de vontade de um sujeito, porque precede qualquer subjetividade que livremente age. É uma decisão “mais originária”; é a “abertura de um horizonte que tem o seu fundamento (*Grund*) na ausência de fundamento (*Ab-grund*)”; é o abismo da liberdade no qual “o ser é o ser que não é precedido por nada, que não é determinado por nada, que *no fundo* é como o nada” (Ibidem, p. 205). A decisão pertence, originariamente, ao ser infundado, ao ser como *Ab-grund*. Se metafísica e ciência sempre se ocuparam com o ente, esquecendo tanto o ser quanto o nada, então é preciso, diz Heidegger, reformular de um modo diverso e mais radical a *Grundfrage* rumo ao impensado que deve ser pensado, isto é, a identidade de ser e nada. Não refletindo sobre o problema do nada, a metafísica não consegue pensar o ser, que foi o ponto de partida da sua história. É o esquecimento do ser e a concentração no ente que determina a redução do ser a nada, o niilismo. Mas, como repetir a pergunta fundamental evitando que não seja um interrogar sobre o ente, mas, sim, sobre a identidade entre ser e nada? O filósofo alemão fala em um novo começo; em algo obscuro, arriscado, inseguro, que não depende essencialmente do homem; trata-se, antes, de um evento, de um envio, de um destino.

Ora, já acenamos ao caráter instrumental da reflexão de Heidegger sobre o nada. Uma hipótese interpretativa que, cremos, encontrou uma série de pontos de apoio que nem a “revelação” da identidade de ser e nada – no sentido que sumariamente expomos e que é considerado “canônico” pelos estudiosos – consegue corroer. O ser – e nada além disso, é aquilo que ocupa, inquieta, obceca. Antes de tudo:

Heidegger descobre no coração da pergunta fundamental a questão do nada e, portanto, do sentido do ser. Em ambos [os escritos analisados: a preleção de *Que é a metafísica* e *Introdução à metafísica*] o sentido do ser é pensado em relação ao ‘fundamento abissal’ (*Ab-grund*), é pensado a partir do nada” (GIVONE, 2003, p. 206 – grifo nosso). O que está em jogo é “o sentido do ser. (Ibidem).

Escutemos, pois, as palavras do próprio Heidegger. No posfácio (1943) a *Que é a metafísica* o significado da preleção é esclarecido. Diante das “objeções e falsas opiniões.” (HEIDEGGER, 2005, p. 68) sobre o texto de 1929 o filósofo precisa que o nada não é “o único objeto da metafísica”, a sua não é uma “filosofia do nada” nem um “acabado niilismo” ou uma “filosofia da angústia” que “paralisa a vontade para a ação”, tampouco é “uma filosofia do puro sentimento” a qual “põe em perigo o pensamento ‘exato’ e a segurança do agir.” (HEIDEGGER, 2005, p. 68). A preleção deve ser objeto de uma renovada meditação em que se deve “examinar se o nada [...] se esgota em uma vazia negação de tudo o que é, ou se – o que jamais e em parte algum é um ente – se desvela como aquilo que se distingue de todo ente e que nós chamamos o ser” (Ibidem, p. 68-69). É preciso “armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser” (Ibidem, p. 69). A preleção, elucida Heidegger,

pensa a partir da atenção à voz do ser; ela assume a disposição de humor [a angústia] que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada. (Ibidem, grifos nossos).

Somente o homem pode experimentar – “chamado para a verdade do ser” e “pela voz do ser” – a “maravilha de todas as maravilhas: que o ente é” (Ibidem). Continuando na defesa da preleção, Heidegger esclarece que ela pensa o essencial que foi esquecido: o ser. “Mas o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo

ser” (Ibidem, p. 70). Trata-se de um pensamento fundamental em que “se responde ao apelo do ser” enquanto o homem entrega a sua essência à simplicidade da

única necessidade (...) que se plenifica na liberdade do sacrifício. É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente. O sacrifício é destituído de toda violência porque é a dissipação da essência do homem – que emana do abismo da liberdade – para a defesa da verdade do ser para o ente. No sacrifício se realiza o oculto reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser.⁴

Em 1949 é publicada a introdução a *Que é a metafísica*; o seu propósito é tratar do “retorno ao fundamento da metafísica”, isto é, ao ser esquecido, olvidado em prol do ente. Tudo depende de que o pensamento se torne mais pensamento, dirigindo-se para outra origem e almejando ser um “pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser” (Ibidem, p. 81). É necessário insistir na questão fundamental da metafísica na qual desemboca, não por um mero acaso, a preleção. Defendendo-se, mais uma vez, Heidegger diz que muito se discutiu sobre a angústia e o nada que o texto de 1929 abordara,

Mas ninguém teve a idéia de meditar por que a preleção que procura pensar, a partir do pensamento da verdade do ser, no nada, e a partir deste, na essência da metafísica, considera a questão formulada como a questão fundamental da metafísica (Ibidem, p. 86-87).

Se o interrogar se deixasse guiar ainda pelo princípio causal, pelo por que explicativo, não deixaria de repetir os erros e os

desvios da tradição; portanto, devemos pensar que a pergunta da preleção é formulada em um sentido totalmente diverso:

Se ela não interroga pelo ente e não esclarece a última causa ôntica deste, então deve a pergunta partir daquilo que não é o ente. Tal coisa a pergunta nomeia e o escreve com letra maiúscula: o Nada que a preleção meditou como seu único tema (Ibidem, p. 87).

Referências bibliográficas

CIORAN, E. *Le mauvais démiurge*. “Luvres”, Paris: Gallimard, 1995.

GALIMBERTI, U. *Invito al pensiero di Heidegger*. Milão: Mursia, 1986.

GIVONE, S. *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza, 2003.

HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, tradução do port. de Ernildo Stein. São Paulo, Editora Nova Cultural, 2005. Coleção “Os pensadores”

LEIBNIZ, *Monadologia. Principi della natura e della grazia*. Milão: Rusconi, 1997.

PARÉYSON, L. La ‘domanda fondamentale’: ‘Perché l’essere piuttosto che il nulla?’. In: *Annuario filosofico*, 1992, n. 8.

SCHELLING, F.W.J. *La filosofia della rivelazione*. Bolonha: Zanichelli, 1972.

SCHELLING, F.W.J. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção “Os pensadores”

TAUBES, Jacob. Dall’avverbio ‘nulla’ al sostantivo ‘il Nulla’. Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger. In: ESPOSITO, R-GALLI, C-VITIELLO, V. *Nichilismo e Politica*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

⁴ IBIDEM, p. 71. Grifo nosso. Mas, antes (*piuttosto, plutôt*) não é o Nada que (já) assumiu a guarda do ser, do homem, e das coisas do mundo?