

Segunda parte

O SENTIDO DO NADA

[EXCURSO β – Qual é o sentido do Nada?

Simétrico, oposto complementar, antagônico do ser; e sua sombra, seu outro eu. Nada e ser co-existem. Habitam o indistinto, o indistinguível, o inaudito. O nada é; trata-se de um problema real. É uma potência extraordinária, tal como o Ser. No entanto, a filosofia sempre os enfrentou de uma forma absolutamente assimétrica. Se a questão do ser têm atravessado a história do pensamento em uma espantosa continuidade que de Parmênides vai até as reflexões no limiar do terceiro milênio, o nada, ao contrário, têm sido examinado quase *en passant*, de uma maneira irregular, descontínua, descompassada, procedendo por saltos, irrupções e asfixias. Este é um primeiro elemento a ser considerado. Além disso, não é muito difícil perceber que a emergência do nada – como princípio e potência fundadora – ocorreu apenas em alguns momentos de raro esplendor intelectual, enquanto a cultura e a filosofia ocidental dedicava todas as suas energias especulativas ao ser, ignorando ou proibindo pensar a sua sombra. De resto, quando o nada foi absorvido pela especulação filosófica tratou-se sempre de um jogo com cartas marcadas. O nada tem sido objeto de um exorcismo milenar. É o recalque do Ocidente cuja metafísica (incluindo a lógica: o nada é um pseudo-conceito, não pode ser pensado, etc.¹) tem executado com uma devoção exemplar

¹ À guisa de exemplo simples e paradigmático, convém apenas lembrar, como já fez Jacob Taubes, a passagem do advérbio “nada” ao substantivo “o Nada” executada por Heidegger em *O que é a metafísica*, que Rudolf Carnap no seu *Ultrapassamento da metafísica* (1931) tachou de mágica de prestidigitador, liquidando o ensaio como um clássico exemplo de discurso metafísico sem sentido e que, quatro décadas depois, Ernst Tugendhat (*Das Sein und das Nichts*) tentará “resgatar” sem, porém, conseguir encontrar outra forma a não ser mutilando-o ao pôr de lado as questões relativas ao Nada “buscando (...) ressaltar o verdadeiro sentido da discussão heideggeriana independentemente dele”. (CF. o ensaio de Taubes, publicado em alemão uma primeira vez em 1975 e sucessivamente inserido em uma coletânea de 1996, *Vom adverb “nichts” zum Substantiv “das Nichts”. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts* (tr. it. “Dall’avverbio ‘nulla’

os desígnios: anular, nulificar, reduzir a nada o nada, aniquilar o nada. *An-nulla-re il nulla*. Afugentá-lo através dele mesmo, mediante a sua própria potência, revelando assim [a metafísica] a sua congênita impotência, o seu intrínseco terror.

Há *três* estruturas conceituais assimétricas em que é preciso pensar porque indicam uma modalidade de alcançar o bojo da questão. Da primeira (a descontinuidade e a aniquilação do nada pela nossa tradição de pensamento) já dissemos. A partir desta constatação começa a ser elaborada uma refinada e original tentativa que pretende recuperar a centralidade do nada para formular uma “ontologia da liberdade” (oposta à da necessidade, do ser necessário e que se remete explicitamente a Pareyson) mediante

uma contra-história do nada. Isto é, do nada como aparece *não* em forma de negatividade que o ser evoca por oposição e exclui, mas sim de princípio que converte o ser na liberdade, na medida em que o desancora do princípio de razão e o expõe não só ao poder ser outra coisa, como ao poder não ser. Retornar aos autores que pensaram o nada em uma perspectiva tão radicalmente outra significa, decerto, tomar consciência que de verdade se está lidando aí com o emergir *unheimlich* do recalque. Mas este recalque não deve ser entendido como o fantasma ou a larva que sobrevivem à sua supressão (tal é o nada em cada filosofia do ‘ser já sempre resguardado’, usando uma maneira aristotélica de dizer), mas sim como a potência, ela também, decerto, inquietante, que representa, como de fato historicamente representou, uma autêntica ocasião para o pensamento e, com efeito, abre na direção de uma filosofia, ou antes de uma ontologia da liberdade. Uma ontologia da liberdade que inevitavelmente se contrapõe à ontologia da necessidade e do ser necessário².

É a segunda estrutura. Assim formulada, porém, esta ontologia da liberdade parece insistir em temas e movimentos que se tornaram clássicos e canônicos da filosofia contemporânea, isto é, niilismo, filosofia da contingência, destruição da metafísica, crítica da onto-teo-logia, etc. Ciente disso Givone não renega, em um primeiro momento, a aproximação e dá dois exemplos: Rorty e Derrida. Em síntese: a crítica da onto-teo-logia, vale dizer, de uma ontologia da necessidade, só pode ser executada sob o signo de uma ontologia da liberdade: “Neste horizonte

al sostantivo ‘il Nulla’. Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger”, in: ESPOSITO, R.-GALLI, C-VITIELLO, V, *Nichilismo e Politica*, Laterza, Roma-Bari, pp. 205-220).

² GIVONE, S. “Introduzione (in forma di dialogo fra l’autore e un ipotetico lettore)”, in: *Storia del nulla* (1995), Laterza, Roma-Bari, 2003, p. XIV.

comum o fundamento do ser é o nada, mas justamente porque fundado no nada, o ser é convertido na liberdade”³. Há porém uma fundamental diferença entre a crítica da onto-teo-logia e a ontologia da liberdade: o problema do nada. Esta o põe no centro do seu discurso, aquela no fundo o elude. É a ontologia da liberdade a dar o passo decisivo que leva a conceber o ser e o não-ser como originariamente inseparáveis e do qual se tiram todas as conseqüências que já emergem de uma tradição minoritária, descontínua, mas que “soube pensar o ser a partir da sua face obscura, da sua sombra, do seu abissal fundamento” (tradição na qual Givone apóia e finca a sua reflexão e que examina ao longo do livro). Não só a ontologia da liberdade é o efeito da história do nada, mas também o nada e o relato das suas irrupções permanece indecifrável e mudo se não for interpretado à luz da ontologia da liberdade. Começa aqui o deslocamento (não só terminológico) rumo a uma “filosofia da responsabilidade e da liberdade”, isto é, a um “pensamento trágico”. Desancorado o ser da necessidade, encontramos uma metaontologia do nada. O nada do fundamento. O nada que converte o ser na liberdade, e que nos conduz a “reconhecer que a liberdade é o sentido do ser (...). Ou seja, em outros termos, que a liberdade em última instância é Deus e que Deus é liberdade – e não o ente necessário. Com efeito, o que é Deus senão o sentido do ser, a verdade do ser”⁴. Fraco e trágico, necessidade e liberdade, crítica da onto-teo-logia e ontologia do nada, desconstrução da metafísica e filosofia da responsabilidade: efeitos, tonalidades, reações diversas; nuances talvez. Mas a distância, escreve Givone, aparece *insuperável*. “Por um lado temos uma filosofia que privilegia a narração das nossas histórias (histórias que, na realidade, não são ‘nossas’, porque o verdadeiro protagonista é ‘Ninguém’) que revela um forte traço irônico e cujo modelo literário é o romance. Por outro, ao invés, trata-se de pensamento trágico, pensamento que obviamente tem o seu antecedente na tragédia”⁵.

A encenação de uma crise da tradição, isto é, de uma contradição, de um pertencimento e de um distanciamento, de uma confirmação de valores e de uma suspensão de juízo, afirmação de uma identidade histórica e reconhecimento da sua dissolução. A encenação da contradição é um dos aspectos decisivos do argumento de Givone, pois aí a contradição não é resolvida, mas exibida,

³ IBID., p. XVII.

⁴ IBID., p. XVIII.

⁵ IBID.

suportada em um movimento gerador da exigência de um pensamento outro, que seja capaz de precipitar-se nos abismos e nos mistérios de um passado mítico-religioso devastado pela crise, mas que não deixa de representar o nosso horizonte. Trata-se de um “pensamento que conhece o duplo movimento da fé e da dúvida mais radical. Pensamento trágico”⁶. Um segundo aspecto deve ser levado em conta: a contradição que tritura o herói trágico, vale dizer, a coincidência de destino e responsabilidade. O herói está sujeito a um destino do qual é responsável e a contradição é revelada pela noção (contraditória) de culpa. Culpa que sempre vai além da nossa concreta imputabilidade, que é uma culpa obscura, herdada, transmitida, de que não somos responsáveis, mas da qual somos acusados e condenados. A nossa culpa, a nossa responsabilidade é universal. Ora, no pensamento trágico há um forte nexos entre a dimensão teológica e a dimensão ética. É Deus quem impede a solidariedade universal na culpa; evita a deriva no absurdo; salva a “paradoxal e quase impossível verdade do ser”; responde pela contradição não se apresentando ao homem como Lei suprema, mas como palavra a ser interpretada; não – em suma – como ente necessário, fundamento último da realidade, princípio supremo de explicação, mas sim como “sentido do ser”, “*liberdade*”. Deus cristão, deuses gregos, deus dos filósofos: diferenciar não é importante, diz Givone, nem tampouco estabelecer se *este* deus é ou não objeto de fé. O decisivo é

a proximidade de Deus do nada e do vórtice de uma experiência que conjuga perdição e salvação de uma maneira paradoxal (...). A hermenêutica da experiência religiosa (qual é o pensamento trágico) pressupõe um movimento que supera decididamente [a oposição entre deus objeto ou não de fé]. Só quem está disposto a abandonar tudo, escreveu Schelling, e portanto também a sua fé, pode reencontrar tudo, também a sua fé. Abandono, aqui, é exposição ao nada, ao nada do fundamento – aquilo que converte o ser na liberdade; e, para além desta *conversão*, qual decisão em favor ou contra o sentido do ser? (...). A decisão não é precedida nem pré-compreendida por nada. O nada é o fundamento da decisão (...). a decisão em favor do sentido do ser (a liberdade) pressupõe o nada do fundamento. Isto é, a liberdade⁷.

⁶ IBID., p. XIX.

⁷ IBID., pp. XXI-XXII.

Não se trata de privilegiar o ser ao nada (o ser é neutro, anônimo, suporta todos os predicados, se diz de muitas maneiras), mas sim de *decidir em favor ou contra o sentido do ser em virtude do nada*. Fundada no nada, misteriosa, angustiante, não garantida por nada, tragicamente dupla, antitética, irreduzível. No entanto há algo que transcende todas essas “características” da decisão: “o fato de que o ser pode se manifestar *indiferentemente* tanto na maravilha quanto no horror, seja na felicidade seja no desespero (...) o sentido do ser suporta a contradição. E todavia dela não permanece prisioneiro, vítima de antítese insuperáveis. O sentido do ser nos é dado; nos é confiado. Com tudo aquilo que disto deriva. O pensamento trágico não é (como por exemplo Hegel deixaria supor) pensamento da polaridade lacerante e não componível”⁸.

Ora, um ponto deve ser deixado bem claro.

Como ter-se-á compreendido, talvez, o motor (i)móvel de todo o projeto filosófico de Givone é a declinação, articulação e fundamentação de uma ontologia da liberdade e de um pensamento trágico. O nada “em si” – o *nada absoluto*, ao qual Platão nos obrigou a dizer adeus⁹ e a sua contra-história tem pouco a ver com isto. Afirmção paradoxal, decerto; talvez excessiva. Mas da qual é possível extrair algumas, importantes conseqüências. A primeira: o nada objeto de Givone é o solo no qual se finca, e do qual depende, a sua inteira estrutura argumentativa. E é só. De resto, “reconstruir a história do nada significa desvelar a dimensão trágica do ser [estar] no mundo”: este veredicto, verdadeiro manifesto programático, marca a contracapa da *História do nada*. Detalhe ínfimo, insignificante, poder-se-ia objetar. Talvez. Mas como rejeitar – hoje, no interior da nossa situação histórico-filosófica – um sintoma, um signo, um dar-se do ser tão infundado, tão desvinculado da necessidade, que não só poderia ser outra coisa, como poderia não ser? A segunda: naturalmente tudo isso não abala nem mina de forma alguma o projeto filosófico de Givone que é de alto valor especulativo e grande originalidade. Ou seja: permanecem válidas e importantes as duas estruturas conceituais que vimos examinando, às quais acenamos no começo do “excursus” e que por si só já justificariam um empreendimento que vise enfrentá-las, expô-las, elucidá-las. A terceira: a maneira pela qual a estrutura givoniana pensa o nada não é plenamente satisfatória por um motivo bastante simples: ela

⁸ IBID., pp. XXII-XXIII.

⁹ PLATÃO, *O sofista*, 258 e.

pressupõe aquilo que deveria explicar e aferrar; confronta-se com o nada através de um caminho *a posteriori* que deixa absolutamente intacta a questão do sentido do nada (embora se tente disfarçá-lo é o ponto de chegada, isto é, ontologia da liberdade e pensamento trágico, a fundamentar, de fato metafisicamente, o *a priori*, a fornecer um significado àquilo que deveria ser o ponto de partida. Em seu confronto com a tradição, o livro está repleto de refutações – executadas utilizando os instrumentos do nada – que têm como objetivo definir o que não é pensamento trágico; sublinhar a distância irreduzível entre todas as reflexões trágicas, ou assim consideradas, e o “verdadeiro” pensamento trágico, etc.). O que está em discussão, é bom esclarecê-lo, não é a legitimidade ou o valor destas operações. Ao contrário: elas têm sido essenciais e decisivas para a emergência dos primeiros traços que delineiam as formas embrionárias da *terceira estrutura conceitual* (que só se torna possível a partir de e junto com as primeiras duas, isto é, o trabalho filosófico de Givone que põe a nu a potente estrutura originária do Ocidente e o seu programa de aniquilação do nada).

Trata-se de irrupções, inquietações, conceitos que circulam em torno daquela insatisfação; movem-se ao redor e atravessam a emergência de um pensar, de novo, sempre já, a questão do nada sem porém utilizá-la para nada. Pensar o nada não como um imperativo hipotético (se quiseres fundamentar o pensamento trágico e a ontologia da liberdade debes recorrer ao nada), mas sim como um imperativo categórico, como vontade, independente de todo efeito e fim (debes pensar o nada porque debes). Esta é a motivação, apenas. O nosso labor teórico pretende indicar os primeiros, originários, provisórios elementos mediante os quais nos defrontar com o sentido do nada. A efetivação – necessariamente precária, descontínua, *finie* – desse movimento poderá legitimá-lo. E assentará as in-fundações para pensar a *negação* e – talvez – para empreender a tentativa de começar a delinear uma *non-infirmitas* de uma eventual positividade (por vir)].

1

O temor originário: Parmênides e Platão

A Justiça vingadora custodia o portão que conduz aos caminhos da noite e do dia. É a guardiã do enigma que uma vez convicta abre o caminho para a revelação da verdade. “Convém que tudo aprendas”¹⁰ declara a deusa, mostrando a Parmênides os três grandes princípios que compõem a totalidade: “o ânimo inabalável da rotunda verdade”; as “opiniões dos mortais, em que não há verdadeira confiança”; a admissão da existência das aparências. É evidente que os últimos dois (relativos à falsidade, ao erro, às opiniões, etc.) são apenas apêndices do princípio e da verdade suprema: o ser é e não pode não ser; o nada não é e não pode ser. “Anda daí e eu te direi (...) os únicos caminhos da investigação em que importa pensar. Um, aquilo que é e que lhe é impossível não ser (...); o outro, que o não-ser não é e é necessário que não seja, esse te declaro eu que é uma vereda totalmente indiscernível, pois não poderás conhecer o que não é – tal não é possível – nem exprimi-lo por palavras”. A *decisão*, o gesto de Parmênides (*é necessário*) funda-se no temor originário e fundador diante do nada, da possibilidade que ele seja. Um sábio, um homem de extraordinária potência intelectual, “venerando e terrível” (nas palavras de Platão), político ativo, lucidíssimo como o eleata não podia acreditar verdadeiramente na não existência do nada, na impossibilidade de pensá-lo, de dizê-lo, de padecê-lo. Excluindo a ingenuidade, talvez o maior pecado que se possa cometer em filosofia, a imposição de Parmênides encontra uma sua plausível explicação no temor ante o nada; na lúcida necessidade de ter de preservar o universo, o homem, a filosofia dos fatais perigos do não-ser. Esta é a primeira cena, o ato fundador de um projeto milenar: anular o nada. Mas é evidente que já aqui – neste momento, com a decisão parmenidiana e a fixação do princípio da verdade que parece tão forte, solar, invencível, absoluto (“Convém que tudo aprendas: “o ânimo inabalável da rotunda verdade”) – trata-se apenas de uma *agoniada reação* ditada pela

¹⁰ O texto de referência para o *Poema* de Parmênides é o do livro de KIRK-RAVEN-SCHOFIELD; *Os filósofos pré-socráticos*, tr. port. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005. Advertimos que em alguns pontos modificamos a tradução nos baseando nas versões italianas do *Poema* e nos usos de alguns autores (Givone, Severino, Reale, Donà).

necessidade de combater o terror, de uma *desesperada tentativa* – humana, demasiado humana – de limitar, contornar, reduzir a potência do nada (o pretensioso programa de aniquilação do nada, de resto, sempre foi nada, ou seja, falhou desde a origem já que não é possível eliminar o nada, assim como não é possível anular o ser).

O labor de Parmênides é exemplar. “Um só caminho resta ao discurso: que o ser é”; “pensar e ser é o mesmo”. O nada não pode ser dito nem pensado. “Estúpidos, cegos e surdos”, cujo intelecto oscila em um mundo vácuo, falso, ilusório, os mortais que se obstinam a percorrer a senda da noite afundam em um delírio que não levará a lugar algum. A via da noite nem existe; o nada está nela e a ele é reconduzida junto com os fantasmas irresponsáveis que nada sabem. Só um caminho existe; o do dia, do ser que é e que é impossível que não seja. O ser (a verdade) ingerado, imutável, imperecível, imóvel, incorruptível, esférico, uno, sem fim, igual, confiado a Dike que “não concedeu-lhe, alentando-lhe os cepos, nem o nascer nem o perecer, mas o segura solidamente”. Os mortais que seguem a vereda da noite são enganados pelos sentidos que atestam aquilo que para o filósofo representa o grande escândalo da natureza: o não-ser, a existência do nascer e do morrer de todas as coisas, a crença na possibilidade de admitir juntos ser e não-ser, a passagem do ser ao nada e vice-versa. A deusa é peremptória: “Afasta o pensamento desse caminho de busca e que o hábito nascido de muitas experiências humanas não te force, nesse caminho, a usar o olho que não vê, o ouvido que retumba e a língua: com o pensamento, julga a prova que te foi fornecida com múltiplas refutações. Um só caminho resta ao discurso: que o ser é”. E “pensar e ser é o mesmo”, vale dizer, tudo aquilo que se pensa e se diz “é”. É impossível pensar e dizer senão pensando e dizendo aquilo que é. Pensar e dizer o nada, pois, significa não pensar nem dizer nada. Ou seja: pensar (dizer) e ser são o mesmo. A primeira formulação ontológica do princípio de não-contradição é do eleata: não é possível que dois elementos contraditórios coexistam ao mesmo tempo, *ergo* ser e nada – tomados no seu sentido radical e unívoco, como positividade pura e negatividade pura, *princípios* opostos, absolutamente contraditórios – não podem ser atribuídos à mesma realidade, vale dizer, havendo o ser é necessário que não haja o não-ser. Atente-se que, para além da terminologia usada, Parmênides é obrigado, embora por um só momento, a afirmar (a pensar, a dizer) a existência de um princípio (o nada) irredutivelmente

oposto ao ser. A deusa do poema, de resto, acena a um terceiro caminho: “quem, em todos os sentidos, tudo indaga, precisa admitir a existência das aparências”. É o mundo dos fenômenos, da aparência e dos discursos que os expressam, dos quais Parmênides teve de admitir a licitude. Mas como conciliar o inconciliável? Como resolver a contradição? Como impedir a violação do princípio supremo?

Contra todas as dinâmicas dos opostos (positivo/negativo; ser/nada) da cosmogonia tradicional o filósofo afirma a unidade superior do ser: ambos os opostos são “ser”; desta forma tenta deduzir o mundo dos fenômenos a partir da oposição luz/noite, mas declarando que ambas são ser, que “o nada não está com nenhuma das duas”. Excluindo de uma forma tão abrupta o não-ser, as diferenças (os opostos são ser e o ser é todo idêntico) Parmênides não poderia ter deixado de negar a morte, uma forma do nada. Fragmentos e testemunhos indicam que ele atribuía sensibilidade ao cadáver, mais precisamente, “sensibilidade para o frio, para o silêncio e para os elementos contrários”. O que significa “que o cadáver, na realidade, não é tal. A obscura ‘noite’ (o frio) na qual o cadáver se encontra não é o não-ser, isto é, o nada; por isso o cadáver permanece no ser e, de alguma forma, continua a sentir e, portanto, a viver”¹¹. A férrea lógica parmenidiana salva o ser sacrificando os fenômenos e o nada. Nas palavras de Giorgio Colli:

À alternativa ‘é ou não é’, um verdadeiro ‘problema’, no qual Parmênides sintetiza a formulação mais universal da pergunta dialética, e ao mesmo tempo, a formulação do enigma supremo, a lei parmenidiana manda responder ‘é’. O caminho do ‘não é’ não deve ser seguido, é proibido, porque só seguindo o caminho da negação é possível desenvolver as argumentações niilistas, devastadoras da dialética (...). Pelo contrário, o ‘é’ resolve o enigma, é a solução oferecida por um sábio, sem a intervenção da hostilidade de um deus, é a solução que retira dos homens qualquer risco mortal¹².

Um monismo radical e aporético, o do Eleata, contra o qual reagem os sofistas invertendo a questão e afirmando um perspectivismo relativista que em nome da opinião (do nada) suspende e anula a verdade (o ser).

¹¹ REALE-G-ANTISERI-D. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, tr port., *História da filosofia*, Paulus, São Paulo, 2003 (oitava edição), volume I, p. 55.

¹² COLLI, G. *O nascimento da filosofia*, tradução de Federico Carotti, Editora da Unicamp, Campinas, 1996, pp. 74-75.

O temor originário torna a aparecer em Platão. Ao insurgir contra a ontologia parmenidiana e a retórica sofisticada (e rejeitando a *ambigüidade* do saber trágico), ele é obrigado a livrar-se de Parmênides cuja execução desbrava (amansa e abre) o “caminho noturno” do pensamento ocidental. Para salvar os fenômenos e, a um só tempo, derrotar os sofistas, em uma expressão: para atribuir um sentido ao mundo e preservá-lo do Nada [sentido que, obviamente, tem de ser supra-sensível, não-físico: as Formas (Idéia, *Eidos*)] que constituem o “verdadeiro ser” o “ser por excelência” – Platão tem de admitir a possibilidade de que o nada seja, ou melhor, de que o não-ser possa ser no seu vir-a-ser. Examinemos alguns pontos do *Sofista*. No diálogo um perigosíssimo adversário da filosofia é logo individuado: é o sofista, cujos eficazes ataques dissolvem qualquer verdade ao afirmar não que não existe nada de verdadeiro, mas sim que não existe nada de falso. Platão enumera uma série de razões para lutar contra o poder e o fascínio nefasto da arte negativa desses mercenários da palavras, desses adutores que enganam, logram e ganham dinheiro aproveitando da boa-fé dos outros e especulando sobre os mais ativos e nobres sentimentos humanos. Mas o motivo essencial que transforma o sofista em um adversário mortal da filosofia é outro; é o fato de que ele usa o princípio supremo posto por Parmênides para justamente *salvaguardar a verdade*: “nunca obrigará a ser o que não é, ao contrário deste caminho mantém longe o pensamento”. Diante do estrangeiro o sofista adota o princípio eleata com o intento de afirmar que se do não ser não se pode dizer que é de maneira alguma, então, nem do falso pode-se dizer que é, já que ele parece ser, mas não é. O seu refúgio é inatingível; é impossível pensar o falso, isto é, pensar que verdadeiramente seja aquilo que não é, sem se contradizer. O que não é não se pode referir a algo que não pertence às coisas que são nem sequer a algo, a alguma coisa (que seja ou não seja). É impossível e contraditório predicar o ser do não ser, assim como pensar o não ser como sujeito de predicação, como algo, como alguma coisa.

Há outra, e decisiva, dificuldade que surge do próprio princípio supremo e das perguntas que dele derivam: “Àquilo que é poderia de algum modo unir-se outra coisa que não é? (...) E diremos possível, ao contrário, que a alguma coisa que não seja se una alguma coisa que é?”¹³. À primeira se pode responder sim, ao invés da segunda, como eficazmente argumenta o sofista utilizando o próprio

veredicto de Parmênides contra ele e os seus discípulos. Ante as insuperáveis dificuldades ao estrangeiro só resta uma saída: impugnar o princípio parmenidiano, revoltar-se contra o mestre, assassiná-lo. O argumento decisivo emerge a partir das três hipóteses que ele discute: “Ou tudo se mistura, ou nada se mistura, ou algumas coisas admitem a mistura entre elas e outras não”¹⁴. Descartadas as duas primeiras, é na terceira que é preciso se concentrar a fim de que o seu desenvolvimento nos conduza a executar o parricídio descobrindo a equivocidade do ser. A crítica da unicidade absoluta, do Uno eleata que excluía toda multiplicidade já havia sido desenvolvida no *Parmênides*, uma das obras-primas da cultura ocidental. A solução aos problemas que barravam o “caminho noturno” rumo às Formas (ou Idéias) só é exposta, porém, no diálogo entre o sofista e o estrangeiro mediante a “diversidade” (ou alteridade). O falso é enquanto não-ser que participa do ser. É possível pensar e dizer o falso porque ele está no pensamento e no discurso como diverso da verdade, como outro relativamente àquilo que se pensa e se diz conforme verdade. O nada é. O nada existe como diversidade. Cada coisa que é tem de ser diferente de todas as outras, isto é, tem de não ser todas as outras. Afirma-se não apenas a tese de que são também as coisas que não são, como define a “natureza” que é própria do não-ser: o diverso.

O estrangeiro do *Sofista* já acenava à acusação de “parricídio”; efetivamente é assim que o gesto de Platão é considerado, de fato de maneira unânime. Em verdade as coisas não estão exatamente deste modo. Uma substancial continuidade entre os propósitos de Platão e Parmênides já foi notada (em um contexto e com efeitos absolutamente diversos dos que nos interessam aqui) por Karl Popper em *A sociedade aberta e os seus inimigos*, e em seguida por Givone na *História do nada*:

Platão realiza o projeto inacabado [de Parmênides]: o que permite ao verdadeiro saber (a filosofia) de percorrer a inteira articulação do ser, lá onde o não ser, que acompanha o ser como a sua sombra, é subordinado ao ser, curvado à manifestação da

¹³ CF. PLATÃO, *O sofista*, 237 a – 238 a.

¹⁴ IBID., 246 a.

vivente totalidade, à epifania do divino. Porque isto é próprio do filósofo: habitar na luz, dissolver a obscuridade. Em suma, a via de Platão permanece a de Parmênides¹⁵.

Ora, é fundamental assinalar não apenas a continuidade dos dois filósofos que, juntos, dão forma ao pensamento ocidental na *tentativa* de exorcizar, subjugar, anular o nada, mas também, e principalmente, a *razão* dessa tentativa: o temor originário que obrigou o gênio e a lucidez de Parmênides e Platão a se sujeitar à tirania do ser. Não parricídio, pois, mas transfiguração e sacrifício *necessário* do pai, imolado no altar-mor da positividade¹⁶.

¹⁵ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 33. Do projeto de Givone já dissemos no Excurso. Eis, só para dar mais um exemplo, a continuação do trecho acima citado: (...) E é evidente que, mais do que a sofística, é a tragédia, com a sua escandalosa pretensão de prender o pensamento em uma dimensão de ambigüidade e de enigma, a aparecer-lhe sempre como a verdadeira antagonista da filosofia”.

¹⁶ De uma positividade sempre já caduca, substituível; enferma.

2

Plotino e o Uno-nada

Conforme o anátema proferido, o nada permaneceu por séculos em estado de latência. Aristóteles corrigiu Platão no que dizia respeito ao mundo supra-sensível e sistematizou de forma monumental o ser; cinismo, epicurismo, ceticismo, estoicismo estavam preocupados com outras questões. É em meados do século III d.C., com Plotino e a sua obra de refundação da metafísica clássica, que o nada irrompe novamente na cena filosófica ocidental. “Procurai conjugar o divino que existe em vós com o divino que existe no universo”: as últimas palavras do filósofo, confiadas ao seu médico Eustóquio, emblematicamente aqui ressoam.

O problema da dialética um-muitos já enfrentado por Platão no *Parmênides* assume em Plotino um caráter muito mais vasto e profundo abarcando toda a realidade em seu gradual processo de afastamento do Uno e de purificação ou retorno ao Uno. No universo não existe coisa que não tenda a um fim; por sua vez este fim não pode remeter a outro fim para além de si próprio. Este fim é o Uno. No universo há princípios de unidades em diferentes níveis, mas todos tendem e pressupõem um princípio supremo de unidade. Este princípio é o Uno. O Uno: infinito, acima do ser e da inteligência (que a tradição clássica considerava finitos) em virtude da sua infinitude, infável, indeterminado, indefinido do qual se pode falar apenas por negação [a teologia negativa], “além de tudo”, e esta “é a única expressão que corresponde ao verdadeiro”, lê-se nas *Enéadas*; e, ao mesmo tempo, fonte, princípio produtor ilimitado, potência de todas as coisas, causa de si mesmo, absoluta liberdade criadora, que existe em si e para si, transcendente de si próprio. Ora, se do Uno podemos afirmar tudo isto, se podemos dizer que ele “é” tudo isto, ele não será o nada. No entanto, do Uno não se pode predicar senão o nada¹⁷; mais precisamente: deve-se dizer que é como nada e que de nada precisa¹⁸. O nada é o único predicado que convém ao Uno, escreve Givone; e desta forma “estabelece-se o nexos que liga a verdade do ser ao nada”¹⁹.

¹⁷ PLOTINO, *Enéadas*, III, 8, 10.

¹⁸ IBID., VI, 8, 21.

¹⁹ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 44.

Para descrever o Uno e o processo de derivação das coisas do Uno, Plotino utiliza uma série de metáforas muito famosas: a luz, o fogo que emana calor, a seiva das árvores, a fonte inexaurível que gera rios. Estas imagens ilustram como o Uno produz todas as coisas permanecendo imóvel, firme e gera enquanto assim permanece sem que de maneira alguma a geração o empobreça ou o condicione. Há, porém, um outro ponto da doutrina plotiniana que é clarificado e aprofundado por uma passagem decisiva das *Enéadas*:

Mas se ele permanece firme, como é que as coisas derivam dele? Em virtude da força operante, a qual é dúplice: a) uma está encerrada no ser; b) a outra brota para fora do ser particular de cada coisa; precisamente, a) aquela que pertence ao ser é própria daquela coisa participar em ato; b) aquela que brota dele e que deve necessariamente acompanhar cada coisa é diversa daquela coisa particular. Assim é, por exemplo, no fogo: a) por um lado há o calor, que entra a pleno direito na sua essência; b) por outro lado há o calor, que já nasce como derivado da essência, enquanto o fogo, no seu simples perseverar como fogo, exerce a força operante encerrada nativamente no seu ser. E exatamente assim se dá também no mundo superior, lá em cima, aliás, com razão muito mais forte: enquanto o Uno a) persevera no seu próprio modo de ser; b) a força operante, nascida como é da perfeição e força operosa conjunta que há nele, se hipostasia, precisamente porque surge de uma potência enorme, decerto a suprema dentre todas²⁰.

Estamos diante de uma atividade *do* Uno (que consiste no auto-pôr-se do Uno, na liberdade autocriadora do Uno) e de uma atividade que *deriva* do Uno (da qual procedem as coisas do mundo diversas do Uno). Esta atividade é uma “necessidade” que depende de um ato de liberdade; “em termos lógicos diríamos que, para Plotino, Deus não cria livremente o outro de si, mas se autocria livremente a si mesmo, e que se trata de um ‘si’ que se autocria livremente como potência infinita, que necessariamente se expande, produzindo o outro de si”²¹. A potência criadora da realidade é além de tudo aquilo que é criado já que “o universo pereceria e nunca renasceria” se o princípio não permanecesse “diferente de si”²². O princípio, a origem está nas coisas que dela são originadas: as coisas

²⁰ PLOTINO, *Enéadas*, citado in REALE-G-ANTISERI-D. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, tr port., *História da filosofia*, op. cit., volume I, p. 342.

²¹ REALE-G-ANTISERI-D. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, tr port., *História da filosofia*, op. cit., volume I, p. 343.

²² PLOTINO, *Enéadas*, III, 8, 10.

participam do Uno, cada ente é como ele é enquanto participa do Uno; mas o Uno permanece infinitamente outro; diferente das coisas do mundo que dele procedem e, em última instância, diferente também de si próprio: “de si como princípio disto ou daquilo”. Já Platão no *Parmênides* dizia que o Uno “não é nem isto nem aquilo”; portanto o nada é o único predicado que lhe convém. O Uno plotiniano é diverso dos entes e diverso de si, não é isto nem aquilo, no entanto é: “necessariamente disto ou daquilo ocorre remontar ao Uno. Que por sua vez não é alguma coisa, e não somente não é nenhuma das coisas das quais é princípio, como propriamente é o nada das coisas das quais é princípio: ‘*E esti mèn tò medèn toúton hôn estin arché*’. O nada, mais do que o ser, é a abissal dimensão do Uno e, com efeito, o Uno está acima do ser”²³.

A realidade que deriva do Uno é infundada, gratuita ela não depende de nada, é um puro dom que não responde a nenhum interesse, a nenhuma necessidade, mas é ordenada pelo Uno. O momento da criação coincide com a contemplação; a criação é produto de uma contemplação que permanece pura contemplação, e não faz outra coisa senão criar porque é contemplação. A atividade de ver e contemplar o Uno-nada se transforma em criar e é através da contemplação que se retorna, com o êxtase (momento de hiper-consciência), ao Uno, ao “momento” no qual sujeito contemplante e objeto contemplado se fundem: é a fuga “de só para Só” com a qual as *Enéadas* se concluem. A criação é deixada ser, sem razão, em silêncio, sem perguntar o porquê; ela é como é.

Tu podes fornecer razões pelas quais a terra está no centro, porque é esférica, porque a elíptica é assim disposta; mas lá em cima não foi deliberado de fazê-la assim porque tinha de ser assim, mas porque o mundo lá em cima é assim como é, também o mundo daqui em baixo é belo: é como se no silogismo causal a consequência preceda as premissas ao invés de vir depois. A criação não procede nem de um raciocínio nem de um projeto, mas é antes de qualquer raciocínio e qualquer projeto, pois todas estas coisas, raciocínio, demonstração, prova, são posteriores²⁴.

O mundo lá em cima é livremente. Não responde a nenhum porquê, é desvinculado de toda dependência. A realidade (o mundo daqui em baixo) nele se espelha. Improvisamente brilhou uma forma, escreve Plotino. Não se trata de um

²³ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 45. A citação é das *Enéadas*, III, 8, 10.

aparecer originário fortuito ou arbitrário, mas sim de uma criação que não é precedida nem determinada nem salvaguardada por nada. “O Uno enquanto nada é o abissal pressuposto deste aparecer. Mas exatamente porque infundada, como se suspendida em si mesma, a realidade não tem outra ‘substância’ (outra verdade) senão a liberdade”²⁵. A realidade, decerto, é composta por entes determinados, definidos, distintos; por coisas que são isto e aquilo. Mas estas “razões” são sucessivas. Na origem, inicialmente, não há porquê, apenas há silêncio. Não há necessidade, justificativa, explicação: o nada é o único predicado que convém ao Uno, e o mundo lá em cima é livremente; não é ordenado por nenhum princípio de razão, nenhuma necessidade de ser assim e não de outro modo; ao contrário: ele é assim como é (no sentido que é, mas poderia não ter sido ou poderia ter sido diferente já que nada o vincula a necessidade alguma e a sua liberdade é infundada no nada). *O Uno é o nada das coisas que são*; não é importante saber de onde provêm estas coisas. Em verdade o “de onde” não existe e, com efeito, da luz se diz que aparece e desaparece e não que vem de algum lugar e vai para algum lugar. O “Uno é e não é”, não é nem isto nem aquilo, ele é “além do ser” e por sua vez este além do ser não põe isto ou aquilo, não diz um nome, não identifica, nem distingue mas expressa tão-somente o *não daquilo que está sujeito a uma determinação qualquer*.

O êxtase, a contemplação, a beleza, o retorno ao Uno. Na ascensão para o Uno, o homem liberta-se das relações de causa e efeito e foge de “só” para o “Só”, para o absolutamente só, que não tem outra coisa a não ser o nada como predicado. Ele avista a negação de qualquer princípio, necessidade, determinação, coação; reencontra na *unio mystica* a fonte, aquele princípio que consiste no “não”, na “negação”, no “nada” das coisas das quais é princípio. O homem vê o nada que é além do ser, “o nada a partir do qual o ser aparece governado não pela necessidade, mas sim pela liberdade e, portanto, simplesmente aparece, resplende”²⁶. É o Uno não livre *na* verdade, nem livre *da* verdade, mas sim livre verdadeiramente, livre junto com a verdade: livre, insiste Givone, a partir do nada que converte a verdade na liberdade e que também converte a experiência da

²⁴ PLOTINO, *Enéadas*, V, 8, 7.

²⁵ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 46.

²⁶ IBID., p. 53.

descoberta de que o fundamento afunda no infundado em liberdade e, portanto, em *responsabilidade*.

3

Mística e teologia do nada

Deus nada negação. Sem conjunções, verbos, vírgulas, hífen. Nada. É através da teologia e da mística, dos recursos especulativos, dos instrumentos teóricos e conceituais com os quais operam, que se torna possível começar a percorrer *inauditamente* (em um sentido que por graus irá esclarecer-se) o caminho noturno da filosofia, que se efetiva a tentativa de pensar o nada (*absoluto*).

É a negação que convém a Deus. Só ela, *unicamente*. Ora, Deus é todos os nomes. Ele é todas as perfeições da realidade, mas também todos os horrores do universo. Deus é, e pode ser definido: isto diz a teologia positiva ou catafática (*katáphasis*). Mas deus não se reduz a nenhuma das coisas nem à sua totalidade. Ele não é nem isto nem aquilo; é inominável, indefinível. Deus não é (coisa alguma): é a sentença da teologia negativa ou apofática (*apóphasis*) cujo método consiste na negação de todo atributo, e nome, perfeição, horror, que venha a ser imposto a Deus; “este Uno que é causa de tudo, que vem antes de toda unidade é antes de toda pluralidade, que precede as oposições da parte e do todo, da definição e do indefinido, do limite e do ilimitado, porque é ele que define todo ser e o próprio ser, que é a causa única totalmente e, ao mesmo tempo, preexistente e transcendente, que ultrapassa o ser uno e que, todavia, define o ser uno”²⁷. O silêncio e a treva, mais do que a palavra, a luz e o conhecimento, exprimem o Uno-Deus, o nada de Deus. Aquele que é “tudo o que é e nada do que é” escreve em *Os nomes divinos* o Pseudo-Dionísio, o areopagita²⁸. A teologia negativa é, obviamente, uma apologia de Deus; o seu método visa enaltecer de modo supremo a absoluta supra-essencialidade divina; a inexprimível, desconhecível, inalcançável, misteriosa “plenitude de ser”²⁹, que Deus é. Mas: se Deus, como se lê no Êxodo, é o inominável auto-pôr-se de si próprio que ante Moisés *se nega* afirmando: “Eu sou aquele que sou”; se Deus não é nem isto nem aquilo, nem isto e aquilo, que não é nenhuma das coisas e das perfeições, nenhum

²⁷ PSEUDO-DIONÍSIO, *Obra completa*, Paulus, São Paulo, 2004, p. 126.

²⁸ IBID., p. 18.

²⁹ IBID., p. 79.

dos nomes e dos horrores do mundo; se Deus é além de tudo, é supra-todas as essências, as causas, as conseqüências; se Deus “não é ser segundo este ou aquele modo, mas de maneira absoluta e indefinível”³⁰; se Deus – causa transcendente de toda realidade sensível e inteligível que nada tem de sensível nem de inteligível, como se lê nos capítulos 4 e 5 da *Teologia mística* – é a “perpetuidade das perpetuidades”³¹, mas “ele mesmo nem foi, nem será, nem se tornou, nem se torna, sem se tornará”³², se é “ele que define todo ser e o próprio ser”³³, se “ele não é ser, mas o Ser dos seres”³⁴; se Deus “só é conhecido, além de toda intelecção, apenas enquanto é totalmente desconhecido e de nenhuma forma existe”³⁵, então Deus não é apenas o nada (a liberdade, a não-necessidade) do universo e das suas criaturas, nem sequer o nada (deus) é o princípio do ser; Deus não é ser nem Ser; ele é Nada. O Nada que se nega afirmando: Eu sou aquele que sou. O Nada: princípio puro, imóvel, inefável, indefinível e indefinido, indiferente do qual derivam todas as coisas que são (*Dasein*; há o ser; plural singular; evento; liberdade; etc.). O Nada do qual deriva o ser, que exatamente por esta sua proveniência-derivação do silêncio, do indiferente, do imóvel, do indefinido não pode (nem poderá) deixar de ser funesto, insensato, absurdo, contaminado, condenado.

As idéias do Pseudo-Dionísio reaparecem na reflexão de João Escoto Eriúgena, que no século IX é artífice de uma poderosa síntese teológico-filosófica expressa por uma linguagem obscura, difícil, enigmática. Em *De divisione naturae*, sua obra-prima escrita em forma de diálogo entre mestre e discípulo, a teologia negativa do Pseudo-Dionísio é retomada com o propósito de demonstrar que o conhecimento de Deus se dá através de um movimento de afirmação e negação; quando são atribuídas à natureza divina, longe de serem absolutamente opostas uma à outra, elas estabelecem relações de “mútua harmonia, completamente e sob todos os pontos de vista”. Dando como exemplo as definições “é verdade” (teologia positiva) e “não é verdade” (teologia negativa) aplicadas a Deus, Escoto Eriúgena explica que quando se diz que a essência divina é verdade, não se entende que ela é verdade “no sentido próprio, mas que

³⁰ IBID.

³¹ IBID.

³² IBID.

³³ IBID., p. 126

³⁴ IBID., p. 79.

se pode chamá-la por tal nome como metáfora da criatura ao criador”; desta forma Deus “*nu e despojado de um significado próprio*” é revestido com tal nome, com tal definição. Ao dizer “não é verdade” a teologia negativa “compreendendo claramente que, com razão, a natureza divina é incompreensível e inefável, não nega que ela seja verdade, mas nega que possa ser chamada propriamente verdade ou que seja propriamente verdade”. Em outras palavras: a teologia apofática – com uma evidente atitude *nilista* – “despoja a divindade de todos aqueles significados com os quais os veste a catafática”. Ou seja: revela o nada de Deus, mostra o não ser nada de Deus³⁶.

A plotiniana ontologia do nada é desenvolvida e radicalizada por mestre Eckhart. Os *Sermões alemães* são decisivos. Nos Atos dos apóstolos (9, 8) narra-se da conversão de São Paulo: “*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*”. Retomando no Sermão 70 a definição de Santo Agostinho: “Quando São Paulo não viu nada, então viu Deus”, Eckhart assim a modifica: “Quando São Paulo viu o nada, então viu Deus”³⁷; “Ver o nada é ver Deus”. A explicação de tanta audácia interpretativa é fornecida no Sermão 71. Quatro são os sentidos da frase que descreve a conversão de Paulo; quatro são os sentidos do nada. No primeiro Deus é identificado com o nada; o segundo afirma que quem vê Deus não vê nada, não vê outra coisa senão Deus; destarte não ver outra coisa senão Deus significa ver nada mais do que Deus em cada coisa; e (em um quarto sentido) cada coisa é, pois, o lugar do nada, é nada. “Quem fala com Deus através do nada, fala propriamente Dele” escreve Eckhart, não limitando-se a declarar, canonicamente, que para se manifestar Deus pede o vazio, o deserto, o nada, mas

³⁵ IBID., p. 289.

³⁶ Uma advertência é necessária. Já dissemos que a teologia negativa é uma apologia de Deus, exprimida por autores cristãos cujo propósito é louvar – através da negação de todo atribuição de ser (o ser é linguagem, definição, nome) – a infinita e incomensurável potência divina. A nulificação de Deus (nulificação=transformação em nada; equiparação ao nada) está presente no seio da própria teologia negativa, é invocada por fins apologéticos, mas – no seu sentido mais profundo, aniquilador e embora seja uma *possibilidade* (teórica, conceitual, interpretativa) que o próprio método apofático funda e legítima – é, como não podia deixar de ser, radicalmente rejeitada, ou seja: Deus não é nem isto nem aquilo, ele é além de tudo, mas isto não quer *dizer* que ele seja nada, ao contrário: ele é supremo Ser, é supra-ser, supra-essência, supra-princípio, supra-vida e assim por diante. O motivo deste breve nota, pois, é apenas assinalar que sabemos deste movimento; temos consciência desta (canônica) leitura dos textos e da possibilidade de uma importante, inevitável e legítima objeção à irrupção dos nossos argumentos. No entanto...

³⁷ Seguimos aqui a linha interpretativa de Givone que por sua vez se apóia na leitura de Josef Quint curador da edição crítica da obra de Mestre Eckhart publicada a partir de 1936 na Alemanha e sucessivamente traduzida para o italiano. O título original é *Die deutschen und lateinischen Werke*. Como sublinha Givone a modificação aparece no texto eckhartiano menos forte, já que se

chegando a afirmar a absoluta identidade entre Deus e este processo de *esvaziamento e aniquilamento*; é no nada e através do nada que Deus se manifesta. Deus-Uno foi gerado no nada, é “fruto do nada”; o nascimento de Deus revela o nada e o nada é Deus. Ele, que é o nada, e não o ser, das coisas que são porque se assim não fosse, isto é, se Deus fosse o ser de todas as coisas que são estaria vinculado tanto a elas quanto à sua própria essência que o define como o ser, a razão de todas as coisas que são. Deus seria necessariamente Deus; seria definido mediante um nome: Deus, que indicaria o nome do ser que necessariamente funda as criaturas. Mas isto é impossível já que Deus é nada, ele não é nem isto nem aquilo, nada lhe pode ser atribuído, ele é o além de tudo, o *Über* do ser, da vida, da luz, o não de tudo aquilo com o qual pode ser identificado. “É a diferença absoluta. Eckhart chama ‘nada’ esta super-realidade ou realidade superessencial que na verdade não é uma realidade, mas um princípio de negação que converte a necessidade no seu contrário”³⁸.

Como já notamos, o propósito da teologia negativa e da mística especulativa não é assassinar Deus no, mediante, para o Nada. A identificação Deus-Nada – que no discurso que estamos tentando articular é absoluta, originária, inultrapassável – é, ao contrário, superada seguindo os clássicos caminhos do retorno ao Uno, caracterizados, como Givone obviamente enfatiza, pela liberdade. É a via que (e)leva o espírito ao Uno, que o funde em Deus, o lugar no qual ele (o espírito) não está subjugado à tirania do porquê, mas sim reside em unidade e liberdade. Uma liberdade originária, incondicionada; liberdade de tudo, mas também para tudo: só quem está disposto a perder Tudo pode ter a esperança de ganhar Tudo. O movimento é duplo: do ser necessário ao nada e do nada à liberdade. É preciso afundar no nada, precipitar a vontade humana assediada pelo ser e pela necessidade, esmagada por causas e efeitos dos quais não compreende os desígnios, no abismo do nada, não para anulá-la mas sim para reencontrá-la como vontade que quer a partir do nada; que quer “as coisas e o ser e Deus como do seu [delas] além. Quer todas estas figuras ontológicas, figuras de realidade, não como pré-compreendidas pela necessidade, mas sim como eventos que provêm livremente da ‘abissalidade do divino’”³⁹. *Gelassenheit*: a total coincidência do

trata de uma transposição da “*nicht ensach*” a “*sach nicht*”; Quint porém sugere, propriamente, de entender a “correção” da seguinte maneira: “*Als Sankt Paulus sah das Nichts, da sah er Gott*”.

³⁸ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 57.

³⁹ IBID., p. 63.

máximo de atividade e do máximo de passividade. Duplo gesto; movimento que quer o nada, que nada mais quer do que o nada. Ação de quem deixa ser, nada querendo, não querendo nada mais do que o nada e que – exatamente por isso – assume sobre si a máxima responsabilidade, respondendo a tudo porque de tudo pode responder. Em síntese: é de humanismo, de sujeito, de subjetividade, de um ser-aí, de sentido, do “com-“, etc. que se está falando, mais precisamente: trata-se de um percurso ontológico aplicado àquilo-que-existe com o propósito de delinear, a cada vez, sempre já, uma possibilidade ético-política de ser; e não de uma ontologia pura, absoluta, vale dizer, do Nada enquanto Nada (deves pensar o nada porque deves).

“Pai por que me abandonaste?”, lamenta-se um Cristo agonizante. Deus aniquilado por Deus: suprema humilhação, destruição da carne e do espírito. Mas também “*mayor obra*” de Deus, escreve São João da Cruz, a sua imensa e grandiosa realização no momento exato do total aniquilamento. É no nada, diante do nada que Deus se reconcilia com o homem, salva e redime do próprio nada que aparece, agora, como a máxima resistência a ser ultrapassada na “subida” ao divino. A potência obscura da negação não deve poupar nem Deus nem o homem; se isto acontecesse, o primeiro poderia se aferrar a um sentido qualquer para a sua existência e abandonar Deus; o segundo oprimiria e esmagaria o homem com o seu simples ser, impedindo, destarte, qualquer possibilidade de união mística, de ascensão ao Uno. Deus, porém, abandona e se abandona à negação, ao nada, à destruição e à autodestruição abrindo caminho para o seu reencontro com o homem na *noche oscura* do nada, exatamente lá onde a divindade é aniquilada.

4

María Zambrano: a noite escura do sagrado

Ao interrogar-se sobre a origem, a *ingens sylva*, o nascimento da História, María Zambrano introduz, no seu livro mais complexo e significativo do ponto de vista filosófico *El hombre y lo divino* (1955), a distinção entre o Sagrado e o Divino. A filosofia e a linguagem (que diz o ser) *não* são saberes primeiros; nada esclarecem do momento original: o mais importante e assombroso, sempre aniquilado, “remediado”, recalcado. A origem é o sagrado: a Noite escura, o indistinto, o indefinível, o inefável. É o caos (não a confusão), o vazio pleno, sem fissuras, separações, nomes. É a obscuridade absoluta, o Uno silencioso, idêntico a si próprio. É o Nada cujo mistério nada (nem a filosofia, nem a linguagem, o mito, etc.) poderá resolver. Trata-se de custodiar o mistério, não de solucioná-lo. Decerto é preciso conhecê-lo; mas o único caminho permitido é o conhecimento do mistério enquanto mistério. A noite do Sagrado angustia e faz de-lirar (o ultrapassamento da *lira*, os territórios compreendidos entre as veredas da razão). Ela é ambigüidade e contradição pura; é a contradição primeira que está “antes” da não-contradição. *O Sagrado, o Nada, é a possibilidade pura*. Não objeto do pensamento ou do discurso, mas sim sua finitude, seu limite. “Em princípio era o delírio, o delírio visionário do Caos e da cega noite. A realidade oprime e não se conhece o seu nome. É contínua, já que cada coisa a preenche e ainda não apareceu o espaço, conquista lenta e difícil como e talvez mais do que do tempo”⁴⁰. Sem deus nem nome, no horror do indistinto, no perceber-se visto sem ver, perseguido o homem descobre os deuses, o princípio da multiplicidade, e a razão, a filosofia. É a luz, a libertação, a *esperança*, a possibilidade de definir, identificar, nomear, culpar; é a entrada no divino. Destarte o sagrado – a realidade da qual tudo provém, a realidade que dá origem à realidade – é abandonado, esquecido, transformado no divino ao qual nada – exatamente por causa da sua proveniência – pode garantir a imunidade ou preservá-lo da *insecuritas*.

A filosofia nasce de uma humana necessidade, suprema, originária e inseparável do problema do ser: “vencer mediante a visão a obscura resistência do

⁴⁰ ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*, tr. it., *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001, pp. 25-26.

sagrado, e colher, penetrando nesta obscuridade, a pura essência que, sendo, faz ser cada coisa; *descobrir por fim o ser que faz ser*⁴¹. Aristóteles é ao mesmo tempo (como já havia mostrado Hegel) começo e fim; é – pelo gesto inaugural de fundar tudo no pensamento e mediante o pensamento – o início que já contém em si o final. O Deus aristotélico, o motor imóvel, o ato puro do qual tudo depende e que de nada depende, que tudo atrai e por nada é atraído, é, como escreve Vincenzo Vitiello, “só a sublimação do homem, ou antes, de uma ‘faculdade’ do homem”, isto é, a faculdade de pensar que Deus se atribui como Deus *noéseos nóesis* “pensamento de pensamento”⁴². Aristóteles é, portanto, o fundador da civilização Ocidental, o pensador que através da sua *episteme* mais influenciou a cultura filosófica, científica, literária: “Destarte, quando a força do pensamento se revelará incapaz de sustentar o peso do universo, o Ocidente abandonará o ser para o nada. Para o nada negativo: o *Nihil* da ausência de sentido, da morte de Deus. Esta é a consequência necessária do abandono do ‘sagrado’ para o ‘divino’⁴³. Começam a transparecer os semblantes da inevitável *aporia* que atinge a reflexão de María Zambrano. Isolar, nulificar, esquecer o Sagrado não salva, nem preserva o homem dos seus perigos, dos males sagrados (a inveja: o “inferno terrestre”) que dele emanam. E se o olvido do Sagrado conduz ao niilismo (da “morte de Deus”), também a distinção segunda, o divino a ele leva (ao niilismo da autodestruição). Sagrado e divino só podem durar juntos. Mas como, se o homem não tem o poder de impedir o surgimento no seu “centro íntimo e vital” da força destruidora do Sagrado que o torna invejoso, e os apelos da pensadora espanhola para que nenhuma ação seja poupada para converter esta força no seu contrário, aparecem, como assinala Vitiello, meramente retóricos?

“A última aparição do sagrado: o nada” é o escrito que encerra a primeira parte de *O homem e o divino*. São menos de 15 páginas nas quais se delineia uma brevíssima, porém muito significativa história de algumas irrupções do nada no cenário filosófico ocidental⁴⁴. A filosofia sempre renunciou penetrar no inferno; foi o seu limite e também a sua “castidade”. Uma renúncia que surge junto com o

⁴¹ IBID., p. 69. Grifo nosso.

⁴² VITIELLO, V. “Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia”, in: *L'uomo e il divino*, op. cit., pp. XIX-XX.

⁴³ IBID., p. XX.

⁴⁴ Vale assinalar que – estranhamente? – as reflexões de María Zambrano (que se concentram em temas fundamentais: o nada e o ser, a tragédia, a liberdade,) não são discutidas nem citadas por Givone no seu *História do nada*.

exigir que é o pensar, “mais ainda o exigir que é dispor-se a pensar como único modo de aproximar-se da realidade. E a renúncia que acompanha o pensamento filosófico foi a renúncia a prometer e entrar no lugar do temor”⁴⁵; e a oferta de razões para não temer nem esperar, anulando o inferno que todo homem carrega consigo, dentro de si. A realidade veio coincidir com o pensamento, tornou-se idêntica ao pensamento, ao *ser*; e desta forma pensou-se ter encontrado a maneira de salvaguardá-la do inferno, dado que “nada está mais protegido do inferno do que o ser que já é ou se encontra prestes a ser, ‘naturalmente’”⁴⁶. Na opinião de Zambrano apenas Platão pareceu beirar os abismos infernais sem temer o deserto do não-ser que, porém, sempre ficou referido ao ser com única exceção dos “alguma coisa” que no *Parmênides* surgem como exemplo daquilo de que não há nem sequer a idéia. Um “algo” que permaneceu às margens da idéia e do ser; da idéia que começou como pleno ser para depois passar a exigir, com frequência sempre maior, a “presença e a colaboração do não-ser”. Destarte

daquilo de que não há a idéia se evitava o horror. O horror que produz o vazio, o não-ser, sobre a vida. O não-ser que atinge e corrói o ser; o não-ser dotado de atividade. Isto, o não-ser dotado de atividade, não podia, nem em Platão, ser enfrentado pela inteligência. Permanecerá no não-ser absoluto que Parmênides separa de uma vez por todas do Ser e que nenhum pensamento relativista – nem sofista nem cínico, em uma qualquer das versões históricas – ousou mostrar. Com efeito, o pensamento filosófico desde a sua própria raiz, e de forma definitiva com Parmênides, separou-se do inferno. Em princípio o inferno era simplesmente a vida; a vida inteira da qual a filosofia pretendia, mais do que prometia, de nos salvar⁴⁷.

A filosofia não podia pensar o nada. Impensável é o nada para o pensamento que se dedica às coisas criadas, as coisas que são, que estão dentro ou sob o ser. O nada como tal, escreve Zambrano, não apareceu na filosofia, mas na religião como fundo último do qual a realidade emerge por um ato criador. O nada invade o homem, as suas vísceras; é a sua condição de existente:

⁴⁵ ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*, tr. it., *L'uomo e il divino*, op. cit., p. 156.

⁴⁶ IBID.

⁴⁷ IBID. p. 157.

Aquele nada que não pode ser reconduzido à idéia, porque não pode ser pensado em função do ser, do Ser. O nada como sentir originário entrou à força na mente e na alma do homem; isto é, nos íferos das vísceras. Nos infernos, nas vísceras. Pois as ‘vísceras’ são a metáfora que capta – com mais fidelidade e amplitude do que o moderno termine psicológico ‘subconsciência’ – o originário, o sentir irredutível, primário do homem na sua vida, a sua condição de vivente (...). O sentir do nada; o nada que não pode ser idéia, pois é o que devora, o que mais pode devorar: ‘O outro’ que ameaça o que o homem tem do ser; pura palpitação nas tenebras⁴⁸.

O discurso intuitivo-narrativo da filósofa espanhola, talvez a única maneira para olhar direta e firmemente nos olhos do Sagrado, dos mistérios da noite, do indistinto, perde em lucidez e clareza ao se aproximar – ontologicamente – do nada que, como já dizia Aristóteles na *Metafísica*, pode-se dizer de muitas maneiras. Seja como for: em uma determinada época histórica o nada aparece como “a máxima resistência a ser superada”; é assim na mística de São João da Cruz e no fundador do “quietismo” espanhol, Miguel de Molinos. Trata-se de um reconhecimento decisivo, de uma inversão entre o divino e o diabólico: na ortodoxia católica o demônio era o agente do nada, da negação absoluta e “o Deus revelado fez com que a resistência contra o desejo humano de ser fosse sentida como proveniente do Mal. E o mal era o vazio, o nada devorador”⁴⁹; nos místicos, ao contrário, a resistência ao ser própria do homem é o nada, mas o nada é Deus, conduz a Ele. Abandonar-se, “imersão no nada significa afundar no fundo secreto do divino. O demônio não insidia mais através do nada, mas através do ser; o ser é a tentação”⁵⁰. Uma nova irrupção, ainda. O nada muda não deixa de ser diabólico, mas muda de signo, torna-se um “positivo, porque é o pressuposto da criação [humana]”⁵¹. É a criação, o criar sem trégua, em um delírio de onipotência, a sustentar aquele que pretende estar defronte, nem necessariamente contra, o divino incompreensível, invisível, enigmático. É a criação luciferina do romantismo, escreve Zambrano; o romantismo da criação que ainda hoje persevera, sem ter sido substituído por nenhuma crença alternativa:

⁴⁸ IBID., p. 159.

⁴⁹ IBID., p. 160.

⁵⁰ IBID.

⁵¹ IBID., p. 161.

A obra humana pretende ser criadora; ou seja: pretende sustentar-se no nada e arrastá-lo consigo, incorporá-lo se fosse possível. As intenções são múltiplas e não é necessário enumerá-las, pois procedem todas daquela única raiz do criar que sustenta o projeto humano de ser. O nada mostra assim a sua condição ‘vivente’ mudando de lugar conforme o projeto de ser do homem; segundo o homem pretenda ou não de ser, e segundo aquilo que pretende ser e de que maneira. É a sombra de Deus; a resistência divina. A sombra de Deus que pode ser simplesmente sombra – proteção – ou vazio nas tenebras adversas⁵².

O discurso de Zambrano é ambíguo. O nada “funciona como possibilidade”, “faz nascer”; o nada é a última aparição do Sagrado: uma origem/presença cujo “valor”, como já vimos, é decisivo no seu edifício especulativo. Mas o nada também é “inércia”, “cria o inferno onde a vida não tem textura”, é “vida sem textura, sem consistência⁵³”, é móvel, ativo, aproveita das fendas da alma para se insinuar e contaminar, é redução, aniquilação, é “a grande ameaça para o homem que projeta o seu ser”; entregar-se ao nada significa “afundar na loucura, naquela loucura que precede toda alienação”, e que é um “mal sagrado”⁵⁴. Morto Deus o homem está só; é projeto de ser, isto é, “existência”. Ele padece agora a resistência não do nada, mas de alguém; é *El outro*; o outro nos limites do deserto que não responde aos gritos do homem: o nada, o silêncio no qual afundam todas as palavras. O tempo, a história, o esquecimento. Parece, escreve a filósofa, que o homem de hoje trava um corpo-a-corpo com o nada, como se tivesse uma imensa intimidade com ele, mais do que com qualquer outro homem. “A ameaça do nada consiste no absorver o tempo, reduzi-lo ao simples passar que passa. E, assim, o homem se agarra ao episódio insignificante, ao simples acontecimento, e se sente até libertado quando consegue estabelecer um ‘fato’. Fatos, coisas, quantidades são as defesas que o homem erige inconscientemente diante do vazio que o seu sentir registra”⁵⁵. O nada seduz e fascina; revela-se ao homem não como o oposto do ser, como a sombra do ser, mas sim como algo sem limite dotado de atividade e que, “sendo a negação de tudo, aparece positivamente”. Um hóspede sinistro e perturbador; indeterminado, ambíguo, ameaçador. Para exorcizá-lo é preciso

⁵² IBID. p. 162.

⁵³ Zambrano retoma o termo “consistência” da filosofia de Ortega y Gasset, que o utiliza para indicar o que tradicionalmente se entendia por “essência”.

⁵⁴ CF. ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*, tr. it., *L'uomo e il divino*, op. cit., pp. 162-163.

⁵⁵ IBID. p. 166.

intervir no seu *ponto vulnerável*: o ser nomeado. Quando o nada é definido, quando se lhe atribui um nome ele cede, desaba, perde potência: “O nada se comporta como o sagrado na origem da nossa história”; e “o fundo sagrado do qual o homem foi se despertando lentamente, como do sonho inicial, reaparece agora no nada”⁵⁶. Na afirmação como sujeito, como único ser, como Espírito o homem esbarra, mais uma vez, em uma resistência. E a resistência que não pode ser chamada ser é nada. Mas é um nada que é tudo, escreve Zambrano. O nada é o “irreduzível que a liberdade humana encontra quando pretende ser absoluta”; é o sagrado que reaparece com a sua “máxima resistência”, com todos os seus aspectos: ambíguo, hermético, ativo, incoercível”, é o “sagrado puro”, o absolutamente mudo que ressurge. Ser livre, mas padecendo: eis a condição humana, cujo projeto de ser despertou novamente o nada. É preciso, sempre, defrontar-se com a origem que devasta, esmaga, nulifica. Padecê-la, mas também entrever a possibilidade de uma superação. O ser, o sujeito “aniquilado no sentir do nada” pode ser erguer apenas quando “é fiel à sua dúplice condição de ter de sofrer ao mesmo tempo a prisão das circunstâncias e a sua própria liberdade: ‘somos necessariamente livres’”⁵⁷.

⁵⁶ IBID., p. 167.

⁵⁷ IBID. p. 169. O grifo é nosso. A frase entre aspas é de um dos mestres de Maria Zambrano: Ortega y Gasset.

5

Do nada tudo, e o “Libellus de nihilo” de Charles de Bovelles

Se te perguntas por que me esforcei em falar do nada, uma vez que o ser o rejeita absolutamente e dado que o nada não é, não repousa sobre algum ser e é desprovido de cada substância, ofereço-te como resposta a estas perguntas este pequeno livro, que indica com clareza as poucas coisas que é possível dizer do nada, em que medida se mostra, portanto, aquilo que não é quando é examinado atentamente e como se deve, e qual essência por fim difunda quando é descortçado e penetrado pela navalha da mente⁵⁸.

Abre-se com estas palavras – sutilmente ambíguas – o *Libellus de nihilo* (“O pequeno livro do nada”), publicado em Paris em 1510 por Charles de Bovelles, cujo nome latino é Carolus Bovillus, conhecido também como “Bovillo” ou “Boville”. Inquieto e atormentado com menos de vinte anos se converte à matemática e à filosofia (Cusano, o platonismo italiano) graças aos ofícios de Jacques Lefèvre d’Etaples, o *Faber Stapulensis*, que encontra durante a fuga de Paris, assolada pela peste nos últimos anos do século XV. A partir de 1503 de Bouvelles viaja pela Europa (Bélgica, Itália, Espanha) em busca de novos conhecimentos e de novas experiências culturais. Em 1510 é publicada a primeira grande compilação de escritos seus, entre os quais o “Pequeno livro do nada”, o *Liber de sapiente*, e mais de vinte “Epístolas filosóficas”.

Ao contrário das possíveis conclusões, o ponto de partida do *Libellus* é fortemente *ortodoxo*: o “nada é nada”; Deus é a causa primeira, absoluta, “Deus foi e será sempre no ser, nunca no não-ser”; Ele é “necessário”, o nada é “impossível”. “Com efeito o nada é nada: o nada não é alguma coisa, não é nem isto nem aquilo nem alguma coisa outra; ele não é ente algum. O nada não é em nenhum lugar, nem na mente nem na natureza das coisas, nem no mundo inteligível nem no mundo sensível, nem em Deus nem fora de Deus, em nenhuma criatura. Todas as coisas são repletas de ser. O nada é vazio, inativo e vão (*inanis*). O nada é banido da totalidade do ser”⁵⁹. No segundo capítulo do livro são expostos os quatro modos da duração e da permanência da substância: a

⁵⁸ DE BOVELLES, C. *Il piccolo libro del nulla*, Il melangolo, Gênova, 1994, p. 15.

⁵⁹ IBID., pp. 21-22.

eternidade, o evo (que exprime a relação da eternidade com o tempo; do latim *aevum* que por sua vez traduz o grego *aiòn*), o tempo, o instante. Usando as metáforas geométricas do ponto e da linha, de Bovelles explica⁶⁰: 1) a eternidade é definida como “duração ilimitada em ambos os sentidos: ela não tem início nem fim” (imaginemos traçar uma linha a partir de um ponto mediano, em ambas as direções sem limite nem término); 2) o evo “possui um princípio, mas não um fim; ele começa de um certo início, e não é consumido por nenhum fim. Na parte anterior é limitado, naquela posterior é ilimitado (determinado um princípio, um ponto de início se imagine traçar uma linha reta infinita em uma determinada direção); 3) o tempo, que conhecemos melhor porque é uma evidência imediata dos sentidos e do intelecto, é uma duração limitada, que possui início e fim (uma linha reta limitada em ambas as extremidades); 4) o instante é um limite privado de duração (o ponto geométrico não tem extensão, mas é potência e limite da extensão). No final do capítulo é introduzida uma distinção decisiva no seio da eternidade: ela é “separada” em dois momentos, ou mais precisamente em dois evos, com cada evo que é “como a metade da eternidade”. Dado um ponto mediano à eternidade, teremos uma eternidade que procede deste ponto em direção ao futuro e uma que procede na direção oposta, rumo ao “princípio da eternidade, que não podemos alcançar nem mediante a sensibilidade nem mediante o intelecto”. Por isso o evo é como a metade da eternidade: “Divida-se, com efeito, o intervalo da eternidade em dois evos, o primeiro e o segundo: cada qual é igual ao outro. Cada qual é a metade do todo, limitado por um lado, ilimitado por outro: o primeiro evo não tem princípio, mas tem um fim, o segundo não tem fim, mas tem um princípio”⁶¹.

Louvada a onipotência divina (em relação principalmente à “questão” da eternidade), Bovillo põe em prática as distinções antes elaboradas. A eternidade compete só a Deus e só ele é posto nela. No entanto, há uma diferença cuja essência reside no ponto mediano, isto é, na *criação*. No primeiro evo, na primeira parte da eternidade, nada subsistia com Ele. É a *solidão de Deus*:

Deus estava só e, junto com Deus, não havia nada; o primeiro evo procedeu com efeito a criação de todas as coisas; ele revela aquilo que é próprio de Deus, a unicidade e

⁶⁰ IBID., pp. 31-35.

⁶¹ IBID., p. 35.

a solidão; elas fazem com que, de toda a eternidade e sem algum princípio, Deus esteja presente a si só, centrado em si mesmo. Ele estava em relação só consigo e com nada mais; fora de si, não havia se comunicado ainda com nada e até então não havia criado nada; fora de si era estéril, sem relação nem conhecimento. Em si mesmo, ao contrário, era fecundo e rico, porque ele é Trindade; nele mesmo se davam relação, conhecimento e reciprocidade⁶².

Durante o primeiro evo, que sempre foi e todavia termina, que não tem princípio, mas tem fim, ou seja, o instante inicial (do segundo evo) da criação, afundando na sua solidão, concentrado em si próprio, silencioso (embora dialético com si próprio, na sua unicidade/trindade) Deus não criou nada, isto é, nenhuma criatura ou ente. “O universo era nada e o nada universal” escreve de Bovelles: Deus não sustentava nada, não cuidava de nada, não produzia nada. Ele não iniciou nunca a criar porque por toda a eternidade não criara ainda nada. Por fim, *do nada, a decisão*: “Ele cessou de não criar nada quando, começando a se empenhar na criação do universo, iniciou a criar todas as coisas”⁶³. Ao começar a sua obra Deus pôs termo à sua solidão e inaugurou o segundo evo, a segunda parte da eternidade, que tem início (o instante da criação), mas não tem fim. É a onipotência [ou o arbítrio] de Deus “que teria podido pôr e criar todas as coisas no primeiro evo e por toda a eternidade”, mas que do nada, sem razão [de resto: a quem poderia dar razões Deus senão ao Nada?], “em um dado momento” produziu todas as coisas; “ele, que por toda a eternidade não fez nada, cuidará, conservará e preservará eternamente aquelas realidades que, como o anjo, a alma e a matéria, são eternas”⁶⁴. Mas o que fazia Deus na sua solidão? No seu nada? Contra a opinião dos “pagãos e da ímpia cultura dos ídolos” de um Deus ocioso, sem nada para fazer porque nada havia, Bovillo demonstra que

embora no primeiro evo Deus não tenha criado nada, ele todavia não permaneceu ocioso (*ociosus*) e inativo (*irritus*), nem foi vazio (*cassus*) e vão (*inanis*). Com efeito, dirigido para si mesmo, e dobrado sobre si, ele se movia, se assumia, se tornava presente a si mesmo e se apoderava de si mesmo. Ele era por toda a eternidade, por toda a

⁶² IBID., p. 38.

⁶³ IBID., p. 39.

⁶⁴ IBID., p. 41.

eternidade se gerava, por toda a eternidade procedia. Igualmente, ele será eternamente, se gerará e procederá eternamente⁶⁵.

Rejeitando a visão da ontologia grega que do nada não se gera nada (o mundo não tem nem início nem fim; há “algo” preexistente que é modelado e ordenado por uma força criadora, um demiurgo, etc. Trata-se da famosa expressão *ex nihilo nihil fit*, cujo sentido é examinado por Heidegger em *O que é a metafísica?*) de Bovelles reafirma a (não menos problemática e obscura⁶⁶) visão da teologia cristã da criação do nada (*creatio ex nihilo*). Uma posição que leva a um decisivo (e conhecido) paradoxo, ou seja: se se aceita a idéia da absoluta perfeição da natureza divina, como é possível pensar que fora dela, fora de Deus, o *Ens Purissimum*, possa existir alguma coisa imperfeita, que não esteja inclusa nele, embora seja uma sua criação? A questão foi enfrentada e respondida de maneiras diferentes pela tradição teológica. Pela sua importância deve ser assinalada, dentro da mística e da cabala judia, a solução de Jasac Luria (1534-1572) cuja doutrina do *tzimtzum* (ou *zimzum*), literalmente: contração, fala da criação do nada no sentido de uma concentração de Deus sobre si próprio, em si próprio; uma contração, um retrair-se, um reunir-se em um só ponto, um convergir de Deus para Deus, de centro para centro; uma evocação, a execução de um ato no qual Ele revoca algo de si próprio, um retrair-se de Deus “da si mesmo em si mesmo” que provoca uma abertura, que suscita o nada, espaço originário da criação. Não um proceder de Deus fora de si, mas o “proceder de Deus em si mesmo” é o primeiro ato da criação. É a *auto-limitação* de Deus, a sua tensão, o seu *duplo movimento* (nas palavras de Scholem: “por um lado, Deus se retrai em

⁶⁵ IBID., pp. 39-40.

⁶⁶ A fórmula da *creatio ex nihilo* não aparece explicitamente na Bíblia. Chega-se a ela através de um longo e tortuoso labor de exegese. O texto de referência mais antigo, a fonte bíblica por excelência para a idéia de criação do nada é o “Segundo livro dos Macabeus” (7, 28) em que se lê: “Eu te suplico, filho, contempla o céu e a terra e o que neles existe. Saiba que não foi de coisas pré-existentes que Deus os fez, e que também o homem teve a mesma origem”. Em uma versão sucessiva do texto a expressão “não de coisas pré-existentes” (*oúk èx ònton*) é transformada em “do não-ente” (*èx oúk ònton*). Por fim, na versão latina das Escrituras no século V d. C. a idéia de criação é exprimida pela fórmula radical “do nada” (*ex nihilo*). Sobre todas estas questões ver o fundamental ensaio de Gershom Scholem “Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes”, tr. it., “Creazione del nulla e autolimitazione di Dio”, in: *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Gênova, 1986. Neste texto (p. 49) lê-se: “(...) que as fontes bíblicas falem de uma criação do nada não é pacífico de modo algum. Não há lugares, nem da Bíblia judia nem da versão grega do Novo Testamento, nos quais se usa esta expressão. Basta estudar a grande dogmática católica para constatar como na realidade foi extremamente difícil aduzir a assim

si, por outro contemporaneamente irradia algo do seu ser. Os dois processos são inseparáveis e se determinam reciprocamente”⁶⁷).

Bovillo contesta com veemência essa concepção (que, embora desenvolvida de forma clara e precisa só algumas décadas depois da publicação do *Libellus*, já era discutida em âmbitos cabalísticos e teológicos na época da elaboração do escrito): não havia necessidade alguma que impusesse a Deus de “ceder o lugar às criaturas”, ao nada das criaturas, às criaturas que são um nada, e “por causa delas não é absolutamente constrangido ou obrigado a retirar-se do seu lugar”⁶⁸. O surgimento das (ínfimas) criaturas não ameaça a eternidade nem modifica Deus de maneira alguma: “Seja que se acrescente seja que se tire a uma linha um ponto privado de comprimento (ou extensão, *longitudo*), ela não será de modo algum modificada nem se tornará maior ou menor. Jogue-se em um fogo imenso uma ínfima gota de água: a chama não se extinguirá nem diminuirão minimamente o calor o ardor do fogo”⁶⁹. Deus cria todas as coisas do nada; a *creatio ex nihilo* é o ponto mediano, o instante fundamental do sistema de Bovillo, que a partir do sexto capítulo do *Libellus* é obrigado a se defrontar com o nada em um plano diverso, absolutamente ontológico e fundador.

Na criação o nada e o não-ente fizeram as vezes da matéria exprimindo o lado noturno (*umbratilis*) das coisas. Deus, com efeito, criou “todas as coisas do nada, mantendo-as em equilíbrio, dispondo-as reciprocamente e estabelecendo-as no nada (...) O nada é o substrato da criatura e cada criatura encontra receptáculo e apoio no nada”⁷⁰. Se o ente tivesse como seu próprio substrato o ente e a substância, as substâncias das coisas seriam misturadas e confusas, simultâneas, indistintas e sem ordem assim como uma substância única. O ente não pode ser confundido ou misturado de modo algum com outro ente. Um ente retira-se diante de outro ente, o rejeita, se lhe opõe, não pode coexistir nem conviver com ele. O ente, portanto, não repousa no ente, mas sim no não-ente e tem o nada como receptáculo e apoio. A consequência é radical: o nada é, todas as coisas encontram

chamada prova textual para esta doutrina, e a quais e quantos sofismas teve de recorrer a exegese para conseguir tal fim”.

⁶⁷ SCHOLEM, G. “Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes”, tr. it., “Creazione del nulla e autolimitazione di Dio”, in: *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, op. cit., p. 70.

⁶⁸ DE BOVELLES, C. *Il piccolo libro del nulla*, op. cit., 63.

⁶⁹ IBID.

⁷⁰ IBID., p. 66.

nele o seu *lugar* “peculiar e equivalente”; o nada é, de certa maneira, o *fundamento* das coisas do mundo:

Antes que todas as coisas fossem e subsistissem, o nada era. Todas as coisas encontram o seu receptáculo nesse nada do qual foram feitas, isto é, do não-ente e no não-ente. Elas não puderam encontrar o seu receptáculo em nenhuma coisa por duas razões: em primeiro lugar, não havia nada em que elas podiam ser estabelecidas e dispostas; em segundo lugar, mesmo se tivesse existido algo, elas não poderiam encontrar amparo, pois o ente não pode absolutamente encontrar o seu ser e o seu receptáculo em outro ente. Tudo é portanto no nada: cada pleno é no vazio, cada ente repousa no não-ente e encontra amparo nele como em um lugar⁷¹.

O nada é vazio infinito que tudo acolhe, que não se retira diante de nada e não é rejeitado por nada. Se Deus decidisse criar uma pluralidade de universos sempre os extrairia do nada e os disporia naquele mesmo nada, “cujo ventre nunca será preenchido nem saciado”. Em relação ao não-ente o nada é o que Deus é em relação ao ente; “o nada é infinito em ato”⁷², é “irreduzível e inexaurível”. Começa aqui a apologia do nada (em nome e a salvaguarda de Deus) que conduzirá de Bovelles a resultados de grande valor filosófico. Criatura nenhuma poderá suprimir o nada que jamais será consumado em ato e inteiramente convertido no ser. “Em relação à totalidade do nada, tudo o que Deus extrai continuamente do nada e com efeito um nada, uma quantidade desprezível (ou mínima, *minimum*), um ponto (...). *Tudo aquilo que foi feito e extraído do nada é ínfimo; infinito é, ao contrário, o que foi deixado no nada, que não foi feito nem conduzido a ser. As coisas que não são são mais numerosas do que as que são; as coisas que podiam ser feitas são mais numerosas do que as que foram concluídas*”⁷³.

Estas palavras são imediatamente precedentes do ponto central do discurso bovilliano. Antes de examiná-lo cabe destacar aqui a importância de um argumento que indica – e no pleno coração de uma ontologia da necessidade ou do ser necessário, tal como é considerada a reflexão de Bovillo (por Givone, por exemplo) – *possibilidade e liberdade*. É óbvio: o propósito de Bovillo é enaltecer a absoluta onipotência, a eternidade, a unicidade de Deus em relação ao mundo e

⁷¹ IBID., pp. 66-67.

⁷² IBID. p. 69.

⁷³ IBID., pp. 69-70. Grifo nosso.

às criaturas, que são contingentes, finitas, múltiplas. Mas: as coisas que são são “desprezíveis”, “mínimas”, “ínfimas” ao contrário de tudo aquilo – infinito – que foi deixado no nada, que não foi criado, que não veio a ser. Portanto, o que é poderia não ter sido, o que existe poderia não existir ou ser diferente. Não há necessidade no mundo (ínfimo) das criaturas, elas são, mas poderiam não ser; é o arbítrio (a liberdade) de Deus que criou um dos infinitos mundos possíveis, algumas das infinitas criaturas possíveis, vale dizer, injetou o não-sentido na sua criação. Objetar-se-á: mas é exatamente este o sentido último de Deus (e da religião); as criaturas são um nada, elas são ínfimas, não são nada, portanto precisam de Deus e têm de reconhecer que só dele provém o sentido e a salvação. Isto valeria, porém, se fosse provado⁷⁴ o seguinte: *por que* Deus criou? Não está em jogo saber como e o que criou, mas sim a razão última da sua produção. Por que Deus decidiu criar? Atenção: não as razões que levaram Deus a decidir criar isto ou aquilo, em quanto tempo, no primeiro ou no segundo evo, mas sim *a* razão da criação; não os motivos que do nada, em um dado momento o provocaram a fixar um ponto mediano da eternidade e começar a criação, mas sim *o* motivo que do nada o estimulou a criar. Deus afundava na sua altiva solidão, na sua unicidade, na sua imobilidade, no seu nada. Não estava ocioso, nem inativo, nem silencioso, dizia Bovillo, mas como explicar, provar, demonstrar a razão do seu *fazer* criativo? Responder-se-á: a questão é mal colocada, não faz sentido o finito, o ínfimo, o nada interrogar o infinito, o eterno o ser; Deus é o Ser perfeito, onisciente, absolutamente não limitado por nada, onipotente, portanto a razão da criação é ele, reside nele, etc. Mas se Deus, nos termos da teologia negativa, é além de tudo, supra-ser, super-essência, supra-causa então ele é também e essencialmente supra-liberdade, vale dizer, absoluto arbítrio, liberdade ilimitada. Já que é impossível provar a bondade absoluta de Deus e a perfeição da sua obra (todo instante do mundo prova, ao contrário, o absurdo e o mal da criação) e é impossível provar, demonstrar, indicar o motivo da criação, que é, mas poderia não ser, *deve-se concluir que o mundo e as suas criaturas são o fruto da supra-liberdade de Deus, isto é, do seu arbítrio e da absoluta ausência de um motivo*

⁷⁴ Termo que ressoa de forma estranha nos nossos ouvidos contemporâneos, niilistas e desencantados; mas que usamos aqui no seu sentido próprio, forte e rigoroso. Ou seja, no sentido das provas “lógicas” de Bovillo, das provas da existência de Deus de Santo Anselmo, de São Tomás de Aquino, etc.

que justifique, defina, explique a criação. Por quê? Fez-se silêncio. E nós padecemos em vão.

O motivo é fundamental. À interrogação não respondem, de resto, nem a ontologia da liberdade e o pensamento trágico de Pareyson e Givone (embora se considere, a partir do “princípio” da não necessidade do ser, isto é, que o mundo e as criaturas que são poderiam não ser, poderiam ter sido abandonadas infinitamente no nada ou ser diferentes, vale dizer, já que o mundo e as criaturas se fundamentam no nada, a sua liberdade está provada – o que opera nessas perspectivas é ainda, conforme uma típica inversão metafísica, a ausência de respostas, “provas”, “demonstrações” diante da absoluta gratuidade, contingência, absurdidade, contradição não da realidade sensível, o que sustentaria as hipóteses propostas, nem de Deus, mas sim da sua *decisão* infundada e arbitrária: por que criou?), nem o (neo)parmedianesimo de Severino (é preciso rejeitar a crença niilista no devir; o mundo e as criaturas são eternas diz o filósofo italiano, sem resolver a interrogação e indicando, a nosso ver, uma nova, mais profunda e desesperadora razão para padecer em vão: não só não há resposta ao porquê, como o absurdo, o mal, o não-sentido que invadem as coisas do mundo são eternos, perpétuos). Interviremos em seguida no sentido dessas argumentações. Retornemos, portanto, a Bovillo e ao ponto crucial do *Libellus*.

O nada é infinito em ato; as coisas que não são são mais numerosas do que as que são; as coisas que foram feitas são “finitas em ato”, as que não foram feitas, mas que podiam ser criadas por Deus e extraídas do nada, são “infinitas em ato”. Ora,

se um dia o nada fosse suprimido por Deus e inteiramente transformado em ser, aquilo que Deus teria feito e que teria surgido do nada, seria infinito em ato, igual a Deus, exterior e separados de Deus; a onipotência divina seria suprimida, limitada e finita, pois um ente exterior a ela, infinito em ato e igual a ela a teria invadido, submergido e consumido. Ora, como Deus não pode ser nem suprimido nem absorvido pelas criaturas, nem devir inteiramente exterior a si mesmo, assim o nada, que não devirá nunca inteiramente um ente, é inexaurível⁷⁵.

⁷⁵ DE BOVELLES, C. *Il piccolo libro del nulla*, op. cit., p. 70.

O nada é o fundamento de Deus e do mundo: eis a audaz conclusão de Bovillo. A potência de Deus poderia aniquilar o nada. *Poderia...* Mas, não. Se Deus suprimisse o nada ele não seria mais Deus. Se o nada fosse anulado as coisas do mundo que Deus criou do nada se tornariam Deus; eternas, infinitas em ato elas assassinarium Deus, limitariam a onipotência divina que seria invadida, devastada, corroída, por um ente exterior a ela e igual a ela. Sem o fundamento do nada, sem a sua subsistência, Deus seria aniquilado. No capítulo VIII, de Bovelles discute as inferências entre Deus e o nada (recorrendo aos conceitos de necessário e impossível) e se engaja em uma laboriosa tentativa de provar Deus. O necessário [Deus] é provado a partir de cada coisa (da contingência); ou em outros termos: se uma coisa, uma criatura é, é necessário que a essência divina acompanhe a sua essência, e posto que cada coisa não pode ser sem Deus, se procederá por inferência da existência da coisa criada àquela de Deus. O impossível [o nada] prova o inteiro universo (contingente), ou em outros termos: posto o impossível, isto é, o nada, aquilo que não tem possibilidade alguma de ser, será posto *a fortiori* o possível, isto é, as coisas do mundo, tudo o que é. Deus, outrossim, “é provado a partir do nada”⁷⁶. Posto que “tudo o que procede do conseqüente, procede *a fortiori* do seu antecedente”⁷⁷, Bovillo raciocina da seguinte maneira:

Assim como afirmamos corretamente: ‘o homem é, logo [*ergo*] Deus é, igualmente afirmamos com veracidade: ‘o nada é, logo o homem e Deus são’. A existência do possível implica a do necessário; a existência do impossível implica a do possível e do necessário. O possível serve como antecedente ao necessário, o impossível ao possível e ao necessário. O necessário é inferido a partir do possível e do impossível, o possível a partir do impossível. Se Deus, com efeito, é provado a partir de todas as coisas e todas as coisas são provadas a partir do nada, também Deus é certamente provado a partir do nada. Com efeito, tudo o que procede do conseqüente, procede *a fortiori* do seu antecedente. Assim, portanto, extraímos e obtemos o seguinte silogismo: se o nada é, todas as coisas são; se todas as coisas são, Deus é; portanto se o nada é, Deus é⁷⁸.

⁷⁶ IBID., 83. Grifo nosso.

⁷⁷ IBID.

⁷⁸ IBID.

O nada é o fundamento de Deus e do mundo; ele salvaguarda Deus e a contingência das coisas, é a sentinela do homem e de Deus⁷⁹.

⁷⁹ E não, como dizia Heidegger, o homem é a sentinela do nada.

6

Leopardi e o Sentimento do nada

O nada pode-se dizer de muitas maneiras. Mas único é o modo em que pode ser sentido, padecido: é o Sentimento do nada que, enquanto suma e raríssima dádiva (a um só tempo privilégio e maldição) e elevado a categoria ou conceito puro, legítima e permite a tentativa de discutir e talvez lançar uma débil luz sobre os problemas das interpretações que se confrontaram com a questão do nada e do niilismo no pensamento de Giacomo Leopardi. Como é óbvio seria impossível e de pouca utilidade enfrentar aqui a extensíssima bibliografia sobre o autor de Recanati. O que tem cabimento é restringir o âmbito a ser examinado e indicar alguns momentos e tendências que poderão ajudar a elucidar os lineamentos essenciais do nosso discurso.

Após uma primeira fase de cunho exclusivamente poético-literário, a crítica italiana contemporânea começa a descobrir um Leopardi pensador e filósofo. O mérito deste reconhecimento é de maneira geral atribuído a Cesare Luporini autor de *Leopardi progressivo* (1947). Na realidade as coisas não estão exatamente assim: em primeiro lugar outros livros, como o de Adriano Tilgher, *A filosofia de Leopardi*, (1940) e, principalmente, aqueles escritos a partir dos anos vinte por Giuseppe Rensi que considerava Leopardi um dos maiores filósofos italianos; em segundo lugar Luporini – junto com Walter Binni (*A nova poética leopardiana*, 1947) – é responsável por ter introduzido uma interpretação, que se manteve tradicional e canônica por várias décadas, que torce e desvirtua o pensamento leopardiano na direção de um iluminismo ideológico, de uma racionalidade construtiva, de um elogio do progresso científico e político-social etc. “Assistimos à total inversão de elementares dados objetivos de qualquer leitura, não diríamos virgem e não diríamos nem impudente, mas ao menos não absolutamente cega, do pensador e do poeta (...)”⁸⁰. Leopardi, o homem “que viveu e cantou a experiência do deserto”⁸¹, um “dos sábios da humanidade que encontra os seus ascendentes ideais somente em Buda ou Coélet, é obrigado a vestir a roupa miserável do

⁸⁰ RIGONI, M. A. *Il pensiero di Leopardi* (com prefácio de Cioran), Bompiani, Milão, 1997, p. 175.

⁸¹ IBID.

intellectual moderno”⁸²; e a sua obra, uma das maiores e menos assimiláveis do pensamento moderno, é “literalmente mutilada e distorcida em uma leitura doméstica e tranquilizadora, conforme os ditames de um *wishful thinking* obrigatório e banal”⁸³. O pensamento de Leopardi, talvez por ser de uma lucidez única e de uma magnificência ímpar [diríamos: pelo Sentimento do nada], nem obteve, de resto, o reconhecimento dos seus grandes contemporâneos. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche “sabem de estar diante de um gênio”⁸⁴.

Mas quando Nietzsche, que tem uma influência decisiva na cultura contemporânea, escreve que Leopardi é o maior prosador do século, ou ‘o filólogo ideal’, contribui de modo determinante para esconder a sua grandeza filosófica – da qual Nietzsche é profundamente devedor. De maneira análoga, quando De Sanctis crê que o pensamento de Leopardi é essencialmente idêntico ao de Schopenhauer, do qual, aliás, exprime com mais intensidade e força a substância, nada mais faz do que cancelar a filosofia de Leopardi, a faz desaparecer. Para a cultura marxista trata-se de uma filosofia autenticamente revolucionária; entretanto também esta reavaliação do pensamento de Leopardi contribuiu para reduzir o seu valor e significado, porque o considera sempre *no contexto* da filosofia contemporânea, na qual domina o pensamento de Marx; ou o reconduz à filosofia e à cultura do iluminismo: não se percebe que é exatamente o pensamento de Leopardi a ter constituído, de modo subterrâneo mas decisivo, este contexto e a ter virado as costas para a tradição do Ocidente e a tudo o que dela permanece na própria filosofia moderna. Não se escuta o *grande diálogo de Leopardi com toda a civilização e cultura do Ocidente e com o próprio futuro do Ocidente*⁸⁵.

Deixando de lado as várias adjetivações do pensamento de Leopardi (romântico, iluminista, reacionário, negativo, neoplatônico, materialista, progressista, etc.) é necessário nos concentrar em um único, fundamental, abissal aspecto seu: o *nihil*; ou mais precisamente: como o nada e o niilismo leopordianos têm sido enfrentados por alguns dos expoentes mais significativos da filosofia italiana. Leopardi pensou radicalmente – poética e filosoficamente – os motivos essenciais do niilismo (*Grundgedanken* ou *Grundwort*) escreve Alberto Caracciolo. A percepção lúcida e trágica das inquietações últimas que o *nihil* põe

⁸² IBID.

⁸³ IBID., p. 176.

⁸⁴ SEVERINO, E. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (1990), Rizzoli, Milão, 2004 (nova edição revista pelo autor), p. 6.

o invadiu cedo, assim como o “niilismo metódico”, a pergunta fundamental sobre o ser e o nada; em uma palavra: sobre o sentido. Mas

o niilismo ao qual Leopardi se liga é na realidade o plexo dos problemas do religioso, do seu espaço, da sua dialética, do seu a priori último – da relação entre o religioso e o ético, entre o ético e o religioso, na figura em que o homem ‘contemporâneo’ é destinado a experienciá-lo, a eticamente enfrentá-lo, a pensá-lo. Na história ‘ideal’ e ‘temporal’ do pensamento ou do pensamento deste plexo problemático, Leopardi assume uma centralidade e uma emblematicidade excepcionais⁸⁶.

Influenciado por Heidegger⁸⁷ e pelos *Leitworte*: morte – tempo – Deus, Caracciolo compreende o nada leopardiano como o espaço no qual se gera aquilo que constitui a vida do homem enquanto homem; o estado fundamental, a angústia ou o tédio, que revela ao *Dasein* a sua essência, a sua possibilidade mais própria. O decisivo é sublinhar a introdução de uma *distinção*, muito comum e difundida nos discursos filosóficos continentais, entre o Nada (“religioso”, “que se transforma em ser”, que gera “angústia e paz” que “é fonte de altíssima vida e poesia”⁸⁸ arriscaríamos dizer: positivo; em italiano: *il nulla*) e o nada (aniquilador, estéril; o “nada objetivista”⁸⁹, o “nada do pessimismo e do niilismo”⁹⁰; em italiano: *il niente*).

O Nada (*nulla*) que está no horizonte da angústia não é o nada (*niente*) que se pode imaginar ao término da minha vida, que anula a minha vida; é aquele defronte ao qual, como no *Infinito* de Leopardi, anula-se a totalidade dos mundos. Se o Nada (*nulla*) fosse nada (*niente*), nada (*niente*) poderia gerar-se dele; mas o Nada (*nulla*) da angústia é o espaço em que se gera o que constitui a vida do homem enquanto homem. Exatamente

⁸⁵ IBID. O grifo é nosso.

⁸⁶ CARACCILO, A. *Leopardi e il nichilismo. Raccolta “artigianale” Genova 1987*, Bompiani, Milão, 2002, p. 25.

⁸⁷ Os textos mais significativos do confronto Caracciolo-Heidegger foram reunidos pelo autor (falecido em 1990) no volume *Studi heideggeriani*, Tilgher, Gênova, 1989.

⁸⁸ Estas citações são extraídas de uma nota de um ensaio sobre Heidegger, publicado uma primeira vez em 1960 e sucessivamente inserido em *Studi heideggeriani*. A nota, com o título “Il ‘Nulla’ di Heidegger e il ‘Nulla’ di Leopardi”, foi republicada no livro já citado *Leopardi e il nichilismo* (p. 49).

⁸⁹ CARACCILO, A. *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, op. cit., p. 79.

⁹⁰ CARACCILO, A. *Leopardi e il nichilismo*, op. cit., p. 49.

naquele espaço, em que tudo o que é aparece como puramente contingente, gera-se a invocação religiosa, a pergunta filosófica, a poesia, a comunicação⁹¹.

“Tudo é nada”, brada o Ocidente niilista. O pensamento anula as coisas do mundo no devir; na fé em que as coisas que são, em verdade, propriamente não são já que vêm do nada e ao nada retornarão. Todas as coisas, afirma Severino, aparecem na sua substancial nulidade porque o nada, o emergir do nada e o afundar no nada são a evidência primeira, a certeza suprema, a crença última. A essência da nossa civilização é o niilismo. “A alma do Ocidente: a dominação do nada sobre o inteiro desenvolvimento da nossa civilização”⁹². Ainda não se compreendeu a grandeza filosófica de Leopardi, de quem abre “a última possibilidade do homem, no término da idade da técnica”, de quem indica à cultura contemporânea “a direção essencial do caminho”. Mas em que sentido Leopardi é o pensador que revela ao Ocidente “o sentido do próprio movimento histórico, e para onde ele leva”⁹³? Em *Il giogo*⁹⁴ o “caminho da Noite”, em que “se desdobra a própria essência do Erro”, é mostrado no seu momento inicial: é Ésquilo quem abre a senda noturna “pela qual toda a Terra tem se encaminhado”. Ele é o primeiro a pensar que a verdade imutável é o remédio para a dor provocada pelo aniquilamento da vida. A verdade como sentido remedia a angústia e o sofrimento gerado pelo sentimento do eterno fluir (e perecer) das coisas do mundo. O devir é subjugado pela verdade; “e este jugo é o que o Ocidente define como ‘razão’”. Depois, o Ocidente revoltar-se-á contra a submissão e a autoridade; pretenderá libertar-se da razão. Mas assim como a sua imposição, também a liberação do jugo está intrinsecamente relacionada ao “sentido grego do devir, isto é, da dor que angustia”. Leopardi é o primeiro a lançar definitivamente luz sobre o equívoco do pensamento ocidental, vale dizer, do niilismo: a verdade é exatamente o aniquilamento da vida e das coisas do mundo e, como tal não pode ser o remédio para a dor e a angústia: “A verdade é a dor”. Severino considera o pensamento de Leopardi a primeira expressão da vontade de libertar-se do jugo e da consciência da inevitabilidade dessa libertação. Ele abre, portanto, a última parte do “caminho da Noite”, marcada pelas

⁹¹ CARACCILO, A. *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, op. cit., pp. 96-97.

⁹² SEVERINO, E. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, op. cit., p. 8.

⁹³ IBID., p. 5. Grifo nosso.

⁹⁴ SEVERINO, E. *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milão, 1989.

promessas de felicidade da técnica (um remédio, ainda) e pelo seu inelutável fracasso; pelo “paraíso da técnica que é a extrema ilusão da história do Ocidente (...); que tende a tornar eterno o homem – tende à eternidade, fundando-se naquilo que é a negação mais radical da eternidade”⁹⁵. É a suprema ascensão do nada: “Liberado do jugo, o devir domina. O nada – do qual tudo provém e ao qual tudo retorna – domina. Depois do fracasso de todos os ‘remédios’, a poesia surge como o último remédio, ‘o último quase refúgio’⁹⁶. A verdade é aniquilamento, supressão, é o nada – diz Leopardi; portanto nenhuma salvação pode vir da verdade. A eternidade é uma ficção, um monumento ao nada. O fundamento último, o sentido, a “verdade” à qual a condição humana tenta aferrar-se – em um ímpeto de desespero, terror e angústia provocado pela consciência (*consapevolezza*) da sua ínfima sorte e da vaidade de todas as coisas – é destinada a dissolver-se, aniquilar-se, reduzir-se a nada. No *Zibaldone*, em um fragmento “que indica o essencial”⁹⁷, Leopardi escreve: “Tudo é nada no mundo, também o meu desespero, do qual cada homem também sábio, mas mais tranqüilo, e eu mesmo certamente em uma hora mais quieta conhecerei a vaidade e a falta de razoabilidade e o imaginário. Pobre de mim, é vã, é nada também esta minha dor, que em certo tempo passará e se anulará, deixando-me em um vazio universal e em uma indolência terrível, que me fará incapaz também de doer-me”.

Este pensamento é a chave da inteira operação hermenêutica de Severino: Leopardi é o pensador que indica ao Ocidente a parte final do “caminho da Noite”, revela-lhe a sua essência: o niilismo, a absurda fé no devir, arrasta-o até o “cume da loucura” representado pelo pensar que “as coisas enquanto coisas são nada”, que “o existente enquanto não-nada (*non-niente*), é nada (*niente*)”⁹⁸. Para demonstrar e legitimar o seu pensamento Severino insiste [não pode deixar de insistir] na grandeza filosófica do pensamento leopardiano, no seu caráter epocal, no seu incomparável e emblemático valor. O propósito é evidente: *sacrificar Leopardi*, e mostrar o seu pertencimento ao Ocidente e à sua essência, à sua loucura:

⁹⁵ SEVERINO, E. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, op. cit., pp. 204-205.

⁹⁶ IBID., p. 7.

⁹⁷ IBID., p. 23.

⁹⁸ CF. os livros já citados *Essenza del nichilismo* e *Gli abitatori del tempo*, além de *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, do qual são extraídas as citações (p. 26).

Leopardi consegue pensar e dizer que, já que as coisas se anulam e saem do nada, elas *são* nada. Consegue alcançar o pensamento essencial do Ocidente, o pensamento que sustenta toda a história da nossa civilização e da nossa cultura. Mas exatamente porque o pensamento de Leopardi *pertence* ao Ocidente, ele, portando-se rumo àquela linha mais avançada, não a ultrapassa (não pode ultrapassá-la), isto é, não vê a loucura essencial do Ocidente – e, pois, não vê a *própria* loucura essencial: não vê alguma ‘contradição evidentíssima e formalíssima’ no pensamento que pensa que as ‘coisas existentes’ são nada (*nulla*)⁹⁹.

A última parte deste trecho deve ser aprofundada. Leopardi pensa e diz que “tudo é nada”, que o seu desespero é nada, e também a dor “que em certo tempo passará e se anulará”. Tudo é nada, isto é, as coisas existentes são nada, ressalta Severino. Mas, em que sentido aquilo que existe é nada, é um nada? O próprio Leopardi – em uma anotação de julho de 1823 – escreve que as coisas do mundo não são “*cose da nulla*”: uma frase (ambígua) que Severino interpreta não no significado de que as coisas existentes são coisas de nada, coisas sem importância, mas sim no de que elas são nada, coisas nulas. O texto leopardiano, de resto, continua de forma clara: “E quem poderia definir como um nada a milagrosa e estupenda obra da natureza, e a imensa e igualmente artificiosíssima máquina e a mole dos mundos, embora para nós, na verdade e substancialmente, nada sirva?”. Para esclarecer o significado do sentido do nada leopardiano, Severino recorre a uma frase que indica o essencial: desespero e dor são nada, *porque* estão no *dever*; porque depois de certo tempo passam e se anulam, tornam-se nada. Tudo é nada porque tudo se anula, tudo se reduz a nada, escreve o filósofo. A dor, as coisas do mundo, os existentes “são nadas porque se anulam, isto é, *devem* nada, e devindo nada, são nada. As coisas existentes foram e retornarão a ser nada; mas, neste seu ter sido e retornar a sê-lo no futuro, *são* nada (...) As coisas existentes são nada porque o *dever* pertence à sua essência”¹⁰⁰. É esta a *evidência suprema e indubitável* do Ocidente: “Que as coisas sejam nada é a evidência originária, justamente porque é a evidência do *dever*”¹⁰¹. Por este motivo, conclui Severino, no pensamento de Leopardi (e de toda a civilização e cultura ocidental) não há contradição ao afirmar que as coisas existentes são nada; ao contrário é a

⁹⁹ SEVERINO, E. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁰ IBID., p. 24.

¹⁰¹ IBID.

evidência originária clara e distinta da qual não é possível duvidar. É a loucura do Ocidente; loucura e alienação extrema, diz Severino. A razão pela qual

a afirmação que as coisas são nada (‘o real sendo um nada’ – *Zibaldone*) não é para Leopardi uma ‘contradição evidentíssima e formalíssima’, é que as coisas são nada porque *foram e retornarão a ser nada: até o momento em que são elas não são nada* (‘e quem poderia definir como nada’ as coisas, enquanto elas são?): são nada no seu passado e no seu futuro (...). O Ocidente não percebe que, pensando em um tempo no qual as coisas são nada, pensa que as coisas, enquanto coisas, *são nada*; pensa que o existente, enquanto não-nada, é nada; pensa e aprova o cume da loucura¹⁰².

“Tudo é nada” (as coisas existentes, também a dor e o desespero que passarão e se anularão) porque tudo devém.

A interpretação de Severino do nada leopardiano é criticada por Givone, evidentemente preocupado com a salvaguarda do nada, do princípio infundado da sua ontologia da liberdade e do seu pensamento trágico que a dissolução do nada de cunho severiniano – o aniquilamento não só do olhar *sobre* o nada, como do olhar *do* nada (tudo é nada; o ver é nada, é inserido no devir, em certo momento passará e se anulará) – arrastaria consigo nos abismos da necessidade. A operação de Severino é a “negação pura e simples de qualquer ontologia. Do nada não se pode dizer senão que não é. O nada não pode ser posto, fixado”¹⁰³. Givone torce o pensamento de Leopardi em um sentido oposto: o aniquilamento do nada contradiz a possibilidade de um ponto de vista sobre o nada, porém subtraído ao nada e instalado na verdade: tal é, citando *La ginestra*, o “‘lume’ que mostra a ‘verdade’ a que seria de vil virar as costas”¹⁰⁴. Além disso: 1) é evidente que não faria sentido falar do nada como “princípio de todas as coisas” (*Zibaldone*) “se o nada por sua vez fosse reabsorvido no processo de dissolução temporal e não estivesse metafisicamente além dele”¹⁰⁵; 2) como “dar conta do fato de que *pelo* nada as coisas, bem longe de aparecerem como nulificadas, são ao contrário evidenciadas em todas a sua enigmaticidade e manifestam o *arcano* que não se deixa exaurir e portanto aniquilar por nenhum porquê?”¹⁰⁶. Em outros termos:

¹⁰² IBID., p. 27.

¹⁰³ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 134.

¹⁰⁴ IBID., p. 137.

¹⁰⁵ IBID.

¹⁰⁶ IBID.

para Severino Leopardi é niilista; o último, supremo niilista do Ocidente; e a sua poesia é a maior expressão da essência niilista da civilização ocidental. Para Givone, ao contrário, Leopardi vai além do niilismo; ele é o grandioso pensador do nada e do trágico, que lança luz sobre a vida, “coisa arcana e estupenda”, “admirável e aterrorizante” mediante o seu olhar *do* nada; é o pensador da “cumplicidade de poesia e filosofia” que se funda na “participação de ambas na ontologia do nada. Exatamente o que o niilismo, paralisado no conflito gerador da inteira história humana entre mundo verdadeiro e mundo falso, entre mundo da ilusão vital e mundo da verdade fatal, não vê nem pode ver”¹⁰⁷. No longo capítulo da *Storia del nulla* dedicado ao pensador de Recanati, Givone discute o valor da poesia e da verdade que não explica nem salva, mas desvela o mundo como ele é: infundado, sem nenhum princípio de razão, que é, mas podia não ser ou ser diferente. Em uma palavra: liberta: “a verdade dá lugar a uma autêntica experiência da liberdade (...). A verdade que é ao mesmo tempo não verdade, ou verdade que carrega consigo também a própria negação, liberta de Deus, Deus princípio primeiro, Deus perfeição, Deus necessidade (...). Liberdade verdadeira é aquela que é livre de qualquer lei que a preceda”¹⁰⁸; arrisca uma aproximação entre Leopardi e Plotino esquivando a potência do negativo e do sentimento do nada leopardiano – absolutamente irreduzível a qualquer forma de redenção e salvação (mística) – recorrendo à outra vertente do neoplatonismo: a tradição estética na qual tenta encontrar amparo; por fim trata de arte, ilusão e liberdade atravessando as reflexões de Schopenhauer e Nietzsche e insistindo no caráter enigmático, misterioso da visão de mundo leopardiana que ele funda na sentença: “a natureza não é só cruel e maligna, como, antes de tudo, muda”¹⁰⁹, silenciosa, infundada, ou seja, livre.

O elevado valor filosófico das leituras que vimos expondo não está, como é óbvio, em discussão. O ponto é outro. É o Sentimento do Nada; axioma que como todo axioma não exige provas, isto é, é *impossível* de ser demonstrado, no entanto, não sendo imediatamente evidente, tem de ser, ao menos, enfrentado conceitualmente. Leopardi [e raríssimos outros: Kafka, talvez Egésia de Cirene, Mainländer, Cioran; algum herético-gnóstico desconhecido, mais um punhado de

¹⁰⁷ IBID., p. 141.

¹⁰⁸ IBID., p. 144-145.

¹⁰⁹ IBID., p. 149.

desgraçados mortos suicidas ou em um catre; sem sorte ou talento para transmitir qualquer legado literário ou filosófico] é em cada fibra do seu corpo, neurônio do seu pensamento, ato da sua vontade, preenchido de modo absoluto e inelutável pelo sentimento do nada. Não é possível defini-lo, exprimi-lo. Todo signo, palavra, representação, conceito, verso, falha ao tentar rastejá-lo. O padecimento, apenas. A aflição, o tormento, o martírio, a violência: *padecer* o sentimento do nada significa custodiar o mistério sem misteriosidade e o enigma sem enigmaticidade. É uma lucidez extremada; um ver o fundo e o céu de todo abismo, sem nada, mas com o todo, sem poder fazer nada; *um sentimento ancípite que lança luz e custodia o enigma do não poder não nascer, da (ultra)pergunta fundamental: por que este ser e não, antes, o nada? Por que eu, assim, desta forma e não o não-ser eu, o nada que eu não sou?* Não poder viver nem poder morrer, longe do mundo e penetrado pelo mundo; homem e não-homem, uma criatura mortal seduzida pela imortalidade da infelicidade; uma poesia que ilude e salva, e revela e envenena. Tudo é mistério e enigma, e tudo é luz e evidência; tudo, a um só tempo, convergindo, afastando-se, esquartejando, lenindo e ainda, de novo. A *aporia*... Um suplício sem fim para quem “ouve as vozes do mundo”, padece o Nada, o princípio supremo, o absoluto infundado e gratuito, a escravidão mais torpe que se converte em liberdade somente em virtude de um raciocínio (demasiadamente) terreno e humano.

Sentimento, em todas as suas acepções: capacidade para sentir; sensibilidade; faculdade de conhecer, perceber, apreciar; disposição afetiva de ordem moral ou intelectual; afeto, afeição, amor; emoção; pesar, tristeza, desgosto, mágoa; pressentimento. Nada – o único; “o princípio de todas as coisas”; “tudo é nada no mundo”:

O princípio das coisas, e de Deus mesmo, é o nada. Já que nenhuma coisa é absolutamente necessária, isto é, não há razão alguma por ela não poder não ser, ou não ser deste ou daquele modo etc. Vale dizer que um primeiro e universal princípio das coisas, ou não existe, e nem nunca existiu, ou se existe ou existiu, não podemos conhecê-lo de modo algum, não tendo nem podendo ter nem que seja o mínimo dado para julgar que coisas estão antes de coisas, e conhecê-las para além do puro fato real. Nós, segundo o erro natural de crer absoluto o verdadeiro, cremos conhecer este princípio, atribuindo-lhe em sumo grau tudo aquilo que nós julgamos ser a perfeição, e a necessidade não

somente de ser, mas de ser daquele tal modo, que nós julgamos absolutamente perfeitíssimo. Mas estas perfeições são tais somente no sistema das coisas que conhecemos, vale dizer apenas em um só dos sistemas possíveis; antes, somente em algumas partes dele (...). Também a necessidade de ser, ou de ser de um tal modo, e de ser independentemente de cada razão, é perfeição relativa às nossas opiniões etc. Certo é que, destruídas as formas Platônicas preexistentes às coisas, destruído é Deus¹¹⁰.

Decisivo, esse pensamento do *Zibaldone*. Não há sentido originário, luz primordial, razão. Desde o começo é o nada – e não *a posteriori*, no final de um processo niilista (de filosofia da história) no qual o ser como tal nada mais é, desaparecem todos os mundos, o princípio enfraquece-se, etc. Desde o início nenhuma coisa é necessária, não há razão alguma para ela ser, ser assim, ser de outro modo, não ser. Inútil discutir sobre a origem: “um primeiro e universal princípio das coisas, ou não existe, e nem nunca existiu, ou se existe ou existiu, não podemos conhecê-lo de modo algum”. É evidente que Leopardi não está falando do Nada, mas sim de qualquer outra razão, ou princípio, posto como fundamento, origem, começo pela civilização e cultura ocidental e que vem sendo corroído ou destruído em uma “corrida atrás do vento” (Coélet). Em um raciocínio que lembra o de Górgias (nada é; e se houvesse algo não seria cognoscível; e se fosse cognoscível e compreensível seria inexprimível) e o ultrapassa, Leopardi diz que se existiu alguma coisa antes das coisas é absolutamente impossível conhecê-la porque não temos nem teremos nenhum dado para julgar um princípio e conhecê-lo “*para além do puro fato real*”. Tocamos em um nervo, essencial, do sentimento leopardiano do nada. É o mundo tal como ele é, o arcano horrível, a absurdidade e a gratuidade de tudo o que é [as coisas do mundo que Givone – através da galeria de personagens que ele expõe, e mediante a “demonstração” de uma ontologia do nada e do infundado – pretende liberar do jugo da necessidade e do princípio de razão e salvaguardar e salvar, convidando-nos a amá-las em sua absurdidade, contingência, gratuidade, insensatez, que seria – para ele (mas não só) – a única maneira de fazer vir à luz a beleza, a maravilha, a harmonia, a liberdade, o sentido] a permitir a emergência de uma verdadeira e implacável teoria do conhecimento. O *puro fato real*: eis a um só tempo o (in)fundado pelo nada (no sentido de Givone) e o fundador do nada, ou antes: o que “provoca” e

¹¹⁰ LEOPARDI, G. *Zibaldone*, Mondadori, Milão, 1997.

alimenta o sentimento do Nada. Irônico e desencantado, Leopardi repreende a nós, aos homens o erro natural, a operação consoladora mediante a qual atribuímos ao princípio de todas as coisas tudo aquilo que *julgamos* ser a perfeição (isto é, as quimeras e as esperanças que vão além do puro fato real, do mundo como ele é) e desta forma cremos ter conseguido compreendê-lo e conhecê-lo.

No sentimento do Nada, no seu padecimento, reside a grandeza poética, humana, filosófica de Leopardi. É uma lúcida oscilação, ancípite, sobre e do nada, sobre e do puro fato real. O mundo e as suas criaturas não são sustentados nem explicados por princípio ou deus algum; é fundado pelo nada e no nada. Mas o mundo e as suas criaturas existem, não são um nada no sentido que são algo existente, mas são nada porque o puro fato real revela com absoluta distinção e clareza o nada que as fundamenta; o ínfimo, o mortal, o finito, o absurdo, o mal que são seus atributos essenciais: “Tudo é nada no mundo” lê-se no *Zibaldone*, assim como “Tudo é mal. Ou seja: tudo aquilo que é, é mal; que cada coisa exista é um mal; cada coisa existe para um fim mau; a existência é um mal e é ordenada para o mal; o fim do universo é o mal”. O sentimento do Nada impede qualquer reconciliação, apesar das tentativas e das ilusões cantadas com (irônica) esperança por Leopardi. Não se trata apenas – é inevitável sublinhá-lo para evitar equívocos – de sentimentos ligados à vida do pensador de Recanati; como se a saúde debilitada, a doença, a feiúra, o ambiente familiar opressor, a ostentada erudição afetada e livresca do pai, as decepções amorosas, pudessem explicar mais do que o óbvio. Tudo isso é puro fato real, decerto. Mas há algo mais profundo, abissal, inexprimível na história e no pensamento de Leopardi que não se deixa aferrar, delinear. É o sentimento do Nada universal, do vazio cósmico de quem ouve as vozes do mundo, e cuja expressão lembra a de Elias, com o rosto totalmente transfigurado “como se toda a dor do mundo se tivesse concentrada aí para deixar a sua marca”¹¹¹. Leopardi e a sua grandeza, porém, não se reduzem a isso. É a oscilação, a lucidez extrema, ancípite – que só o sentimento do Nada e o puro fato real doa – de quem não pôde não nascer, de quem é invadido pela (ultra)pergunta fundamental: por que este ser e não, antes, o nada? Por que eu, assim, desta forma

¹¹¹ *Schlafes Bruder* é o título do romance de Robert Schneider publicado em 1992 (tr. it., “Le voci del mondo”, Einaudi, Torino, 1994). O livro narra a história de Elias Alder, um montanhês austríaco que com cinco anos de idade, depois de um êxtase musical de inaudita violência, torna-se capaz de ouvir (e de “ver”) “o som do universo”; de perceber todas as suas vozes, todos os seus sussurros, os seus uivos, os seus desesperos.

e não o não-ser eu, o nada que eu não sou? É o sentimento da nostalgia; da gratuidade de uma existência ínfima; da maravilha e do horror diante das e nas coisas do mundo. Não há “grande mistério” na natureza e, ao mesmo tempo, tudo é misterioso: Leopardi tem a consciência da infelicidade, sabe desse duplo movimento. Custodia o arcano luminoso, o enigma solucionado, que, porém, *não* deixam de ser arcano, enigma: “tudo é nada no mundo”, “o nada é o princípio de todas as coisas”, “tudo é mal”; e as “coisas não são nada”, diante delas que obscuro sentimento de “maravilha e admiração”, quantos versos gerados em nome da beleza, da ilusão, da leveza. O (sentimento do) nada não passa nem se anula, como queria Severino (“Tudo é nada no mundo, também o meu desespero, do qual conhecerei a vaidade... é vã, é nada também esta minha dor, que em certo tempo passará e se anulará”) literalmente *mutilando* um texto que “indica o essencial”. Leopardi, com efeito, lamenta-se do devir da dor (“Pobre de mim, é vã, é nada também esta minha dor, que em certo tempo passará e se anulará”) exatamente porque tem clara consciência de que o seu passar e anular-se será vão, será um nada, e além disso a sua (falsa, eventual) dissolução (na qual tanto insiste Severino) o precipitará em outro e mais doloroso abismo (“esta minha dor, que em certo tempo passará e se anulará, deixando-me em um vazio universal e em uma indolência terrível, que me fará incapaz também de doer-me”). No *Diálogo de Plotino e Porfírio*, de resto, lê-se: “Os prazeres são inteiramente vãos. A própria dor, a da alma o é, quase sempre: porque, se observares sua causa e sua matéria, considerando-as bem, ela é pouco ou quase nada real. O mesmo digo do temor e da esperança. Apenas o tédio que sempre nasce da vaidade das coisas, jamais é vacuidade e engano; jamais se fundamenta no falso. E pode-se dizer que, não sendo absolutamente vão, reduz-se ao enfado e consiste nele, no quanto a vida dos homens tem de substancial e de real”¹¹².

É impossível não nascer; decidir a respeito do não-ser. Mas o mundo, a existência é nada; é o que é exatamente porque foi, é e será nada: infundada, gratuita, ínfima, absurda, finita, sem fim nem escopo. É nada; e nada se poderia acrescentar se estivesse em nosso poder modificar algo essencial. Não é possível ser abortado; no mundo tudo é nada: a dor, o desespero também o suicídio. É nada; e só é possível *dizer* algo, porque o sentimento do Nada não permite a

¹¹² LEOPARDI, G. “Diálogo de Plotino e Porfírio”; in: *Poesia e Prosa*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1996, pp. 438-439.

Leopardi a vida [antes e principalmente no seu sentido mais banal, corrente, ordinário, ou seja, no sentido da “vida como ela é”, para citar uma das expressões mais usadas e desgastadas de Nelson Rodrigues, da vida que qualquer um leva] nem sequer a morte. O sentimento do Nada impede a Leopardi o existir *e* o suicidar-se; o amor *e* a morte. Sobram versos, pensamentos, escritos – a grandeza sua. Ancípite, ambivalente, oscilante, aporético – como não podia deixar de ser. Cantam-se a vida, as ilusões, o “arcano admirável e aterrorizante”; o esquecimento – a *dimenticanza* e a *distrazione*, o *oblio* – que único permite viver, como escreveu um jovem Leopardi no *Zibaldone*, antecipando em meio século as conclusões de Nietzsche e, sucessivamente, de Cioran. O duplo movimento do sentimento do Nada, o deslocamento razão/loucura:

Leopardi, com efeito, afirma [no início do *Zibaldone*] que a razão, compreendida como lucidez total da consciência, conduz nem mais nem menos a uma pura e absoluta loucura, enquanto o esquecimento (*oblio*), que é o oposto da razão e aparece portanto como uma forma de loucura, é na realidade a única coisa sábia e razoável para o mundo porque, justamente, só ele consente viver. É o erro que funda a possibilidade da existência, da vida, do agir, enquanto a verdade – a presença imediata e ininterrupta da verdade à consciência – os aniquilaria instantaneamente¹¹³.

Padece e canta, Leopardi, o sentimento do Nada. Nos versos *A si mesmo*:

Enfim repousas sempre
 Meu lasso coração.
 Findo é o engano
 Que perpétuo julguei. Findou. Bem sinto
 Que em nós dos caros erros
 Mais que a esperança, o próprio anelo é extinto.
 Repousa sempre. Muito
 Palpitaste. Nenhuma coisa vale
 Teus impulsos, nem digna é de suspiros
 A terra. Nojo e tédio
 É a vida, nada mais, e lama é o mundo.

¹¹³ RIGONI, M. A. *Il pensiero di Leopardi*, op. cit., p. 177.

Repousa e desespera
A última vez. À nossa espécie o fado
Não deu mais que o morrer. Enfim despreza
A natureza, o rudo
Poder que, oculto, o comum dano gera
E a vacuidade sem final de tudo¹¹⁴.

7

O exorcismo de Leibniz e a invocação de Schelling

A pergunta fundamental: por que existe algo e não, antes, o nada? A *Grundfrage* que Leibniz, nos *Princípios da natureza e da graça* (1714), pôs de forma retórica, visando menos a aprofundá-la ou interrogá-la do que a confirmar e reforçar a resposta implícita nela compreendida. Foi o temor do nada; da potência que se *verdadeiramente* pensada destruiria o esplêndido edifício filosófico erguido pelo seu otimismo e pela sua teodicéia, que levou Leibniz a se dedicar a orações e cerimônias para esconjurar o espírito mau do nada, “voragem tenebrosa e abismo sem fundo, que alteraria o aspecto tão luminoso e solar do seu pensamento” como escreveu Luigi Pareyson, ao qual se deve a decisiva observação de que a hipótese do nada é alheia, absolutamente incompatível com o sistema de Leibniz¹¹⁵. É verdade, decerto, que o pensador de Lúpsia 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 o seguinte: 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 possibilidade do nada, como se realmente pudesse haver o não-ser no lugar do ser, mas sim de

¹¹⁴ LEOPARDI, G. *Poesia e Prosa*, op. cit., p. 268.

¹¹⁵ CF. PAREYSON, L. “La ‘domanda fondamentale’: ‘Perché l’essere piuttosto che il nulla?’”, in: *Annuario filosofico*, 1992, n° 8.

um artifício para afirmar, “para além de toda dúvida, que, dado o existente, é dado junto com ele o seu fundamento”¹¹⁶.

Há duas ordens de questões ligadas à *Grundfrage*: a primeira deriva dos argumentos com que 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 portanto 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”¹¹⁷. 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

¹¹⁶ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 182.

¹¹⁷ LEIBNIZ, *Monadologia. Principi della natura e della grazia*. Milão: Rusconi, 1997, p. 34.

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 modo¹¹⁸.

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 diz 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 *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 ínfimo, absurdo, negativo, contaminado ao qual fomos precipitados sem poder decidir nem escolher] que decidiu levar à existência.

¹¹⁸ IBID.

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 bártro 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”¹¹⁹. 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 insondável abismo; e Deus seria este abismo. É evidente que uma tal perspectiva aparece a Leibniz “repugnante”¹²⁰. 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 e que se nega 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, 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 Lúpsia 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

¹¹⁹ PAREYSON, L. La ‘domanda fondamentale’: ‘Perché l’essere piuttosto che il nulla?’, in: *Annuario filosofico*, op. cit., p. 15.

¹²⁰ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 184.

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 desacredita 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”¹²¹. 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?”¹²².

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 chamada “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”¹²³. 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”¹²⁴. Esta identidade, este Absoluto passa a ser chamado por Schelling de “Razão”. Fora da razão não há nada, tudo está nela; a razão é uma e igual a si mesma; Trata-se de uma identidade absoluta e infinita que produz tudo o

¹²¹ CF. PAREYSON, L. La ‘domanda fondamentale’: ‘Perché l’essere piuttosto che il nulla?’, in: *Anuario filosofico*, op. cit., pp. 28-30.

¹²² SCHELLING, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*, tr. it. *La filosofia della rivelazione*, Zanichelli, Bolonha, 1972, primeiro volume, p. 103.

¹²³ SCHELLING, F.W.J. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira* (trata-se da apêndice da introdução à edição de 1803 das *Idéias para uma filosofia da natureza*), coleção “Os pensadores”, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, Abril cultural, São Paulo, 1979, p. 47.

¹²⁴ IBID.

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 desmanteladas 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 sempre¹²⁵.

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 ele 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 o gnóstico 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”¹²⁶.

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 escutadores: 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

¹²⁵ IBID, p. 55.

¹²⁶ CIORAN, E. *Le mauvais démiurge*; in: “Œuvres”, op. cit., p. 1170.

o homem é alheio à natureza”¹²⁷; a natureza demonstra absoluta indiferença pela existência humana e pelas suas “realizações” que, para ela, 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. A *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 fim¹²⁸.

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 Shelling, “da pergunta suprema repleta de desespero: por que existe alguma coisa? Por que não o nada?”.

[Sim: *por que não o nada?* Por que esse espetáculo triste e angustiante, sofrido e insulso, este calvário diante da indiferença da natureza e de Deus e não o nada, o vazio, o não ter nascido, o *niente?*] 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, dissolvendo-se, em

¹²⁷ SCHELLING, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*, tr. it. *La filosofia della rivelazione*, op. cit., p. 101.

¹²⁸ IBID., pp. 102-103.

um bártro. 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 “niilismo”, 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”¹²⁹. 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”¹³⁰. 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 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 por 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 bártro?) 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”¹³¹.

¹²⁹ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 190.

¹³⁰ IBID., p.192.

¹³¹ IBID., p. 194.

8

A Grundfrage em Heidegger

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-ser¹³². O tom do confronto (“*Aus-einander-setzung*”) alude não ao discurso otimista e retórico de Leibniz, mas àquele inovador, tomentoso e profundo do último Schelling.¹³³ 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*)?¹³⁴.

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

¹³² É a opinião de Jacob Taubes; ver o ensaio *Vom adverb “nichts” zum Substantiv “das Nichts”. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts* (tr. it. “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*, op. cit).

¹³³ 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.

¹³⁴ HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, tr. port. de Ernildo Stein, coleção “Os pensadores”, Editora Nova Cultural, São Paulo, 2005, pp. 52-53.

consideração”. Uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. E “esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada”¹³⁵. 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”¹³⁶. 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”¹³⁷. O problema de como o entendimento poderá decidir sobre o nada, porém, parece permanecer intacto. A saída 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?”¹³⁸. Por mais 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

¹³⁵ IBID., p. 53.

¹³⁶ IBID., p. 54.

¹³⁷ IBID.

¹³⁸ IBID.

elas, em uma estranha indiferença”¹³⁹. 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”¹⁴⁰. 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 desvelada como aquela totalidade que devém, decai, desaparece”¹⁴¹. 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”¹⁴². 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”¹⁴³. 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

¹³⁹ IBID., p. 55.

¹⁴⁰ IBID., p. 57.

¹⁴¹ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 198.

¹⁴² CF. HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, op. cit., p. 58.

¹⁴³ IBID.

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”¹⁴⁴. 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”¹⁴⁵. E concluindo, nas próprias palavras de Heidegger: “Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem *liberdade*”¹⁴⁶; 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”¹⁴⁷; 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’”¹⁴⁸.

Nas páginas finais da prolusão 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”)¹⁴⁹. Heidegger insiste em um 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 ente¹⁵⁰. 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 (“que não é uma disciplina da filosofia ‘acadêmica’, nem um campo de idéias arbitrariamente excogitadas. A

¹⁴⁴ IBID:

¹⁴⁵ GALIMBERTI, U. *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milão, 1986, p. 50.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, op. cit., p. 58. Grifo nosso.

¹⁴⁷ IBID., p. 59.

¹⁴⁸ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., pp. 199-200.

¹⁴⁹ 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.

¹⁵⁰ *CF* os dois escritos de Heidegger *Sobre a essência do fundamento* e *Sobre a essência da verdade*; ambos são publicados no volume da coleção “Os pensadores” já citada.

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”¹⁵¹) pode ser finalmente posta.

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 (e esse “apesar” encerra em si um abismo) – 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 nada¹⁵².

Perseveremos na nossa in-sistência: 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

¹⁵¹ HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, op. cit., p. 63.

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 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”¹⁵³. 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”¹⁵⁴. 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 destino¹⁵⁵.

¹⁵² IBID.

¹⁵³ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., pp. 204-205.

¹⁵⁴ IBID., p. 205.

¹⁵⁵ É evidente que um Heidegger “destinal” torna-se um autor despotencializado para a elaboração de um pensamento trágico e de uma ontologia da liberdade. No final do capítulo dedicado ao filósofo alemão, Givone observa: “Da Preleção à *Introdução à metafísica* é, pois, como se Heidegger virasse o leme do seu pensamento de uma filosofia da liberdade para uma ontologia destinal (...). Mas (...) o sentido do ser é o destino ou a liberdade? (...) A sorte do pensamento heideggeriano (e não só) passa talvez principalmente por esta problemática encruzilhada” (*Storia del nulla*, op. cit., p. 206).

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 preocupa, inquieta, obceca. Antes de tudo: “Heidegger descobre no coração da pergunta fundamental a questão do nada e *portanto*¹⁵⁶ 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*¹⁵⁷ do nada”¹⁵⁸. O que está em jogo “o sentido do ser”¹⁵⁹.

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”¹⁶⁰ 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”¹⁶¹. A preleção deve ser objeto de uma renovada metidação 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”¹⁶². 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”¹⁶³. 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*”¹⁶⁴. Somente o homem pode experimentar – “chamado para a verdade do ser” e “pela voz do ser” – a “maravilha de todas as

¹⁵⁶ Nunca um grifo (que é do próprio Givone) foi tão significativo.

¹⁵⁷ Grifo nosso.

¹⁵⁸ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 206.

¹⁵⁹ IBID.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, op. cit., p. 68.

¹⁶¹ Todas essas citações são extraídas de *Que é a metafísica?*, op. cit., p. 68.

¹⁶² IBID., pp. 68-69.

¹⁶³ IBID., p. 69.

¹⁶⁴ IBID. Grifos nossos.

maravilhas: que o ente é”¹⁶⁵. 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”¹⁶⁶. 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*¹⁶⁷.

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”¹⁶⁸. 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”¹⁶⁹. Se o interrogar se deixasse guiar ainda pelo princípio causal, pelo porquê explicativo não deixaria de repetir os erros e o 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

¹⁶⁵ IBID.

¹⁶⁶ IBID., p. 70.

¹⁶⁷ IBID., 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?

¹⁶⁸ IBID., p. 81.

¹⁶⁹ IBID., pp. 86-87.

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”¹⁷⁰.

¹⁷⁰ IBID., p. 87.

9

Sartre: o nada reduzido a nada

Um golpe niilista despedaça o ser (do aparecer); revela o nada do *Dasein*. “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas a outras aparições e nenhuma é privilegiada (...)”. Nada revela ou indica nada que possa estar atrás: “O dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar situação legal (direito de cidadania) na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente”¹⁷¹. “Demonstrado” que a aparência não é puro negativo, ou seja, “aquilo que não é ser”, dissolvido o dualismo, estabelecido que o aparecer não se opõe ao ser, “mas, ao contrário, é a sua medida” – torna-se preciso interrogar-se a respeito do ser do aparecer: “Já que nada tem por trás e só indica a si mesma (e a série total das aparições), a aparição não pode ser sustentada por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto. Se a essência da aparição é um ‘aparecer’ que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: o do ser desse aparecer”¹⁷². Na primeira parte do seu livro de 1943 Sartre trata do problema do nada partindo da negação e da interrogação sobre o sentido do ser, do existente, do não-ser.

Ora, dois problemas decisivos devem ser postos e elucidados: 1) o interesse sartriano pelo nada é secundário. É evidente – tanto pela estrutura do tratado quanto, e principalmente, pelo conjunto das obras sucessivas (a partir de *O existencialismo é um humanismo?*) – que o âmago de todas as preocupações do filósofo é o homem, o *Dasein* e a sua *liberdade*. Enfrentado e resolvido o problema em menos de cem páginas, Sartre põe o nada (o não-ser) como uma espécie de pano de fundo, um hóspede mais ou menos incômodo que atravessa as quase setecentas páginas restantes. Apesar das brilhantes intuições ali formuladas, o Nada não é pensado em modo autônomo; ele é inserido em um processo de dependência funcional no qual é conceito necessário e obrigatório para qualquer tipo de investigação filosófica (não dizia Heidegger, nos cursos de 1940 sobre o

¹⁷¹ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, tr. port. de Paulo Perdígão, Vozes, Petrópolis, 1997, p. 15.

¹⁷² IBID., p. 18.

“Niilismo europeu”, que “o ponto de comparação mais difícil, mas também menos enganador para testar o caráter genuíno e a força de um filósofo é ver se ele experimenta, logo e desde os alicereces, no ser do ente, a proximidade do nada. Aquele que não viveu esta experiência está definitivamente e sem esperança fora da filosofia”?) – mas que uma vez examinado, apropriado, usado, pode ser deixado de lado sem nenhum tipo de consequência. Em Sartre essa operação é quase um “comunicado claro como ao sol ao grande público”, para usar o título de uma obra de Fichte. É difícil desfazer a impressão de que para o filósofo francês o nada é uma questão importante, mas que, no fundo, não pode nem deve ser levada muito a sério; uma vez desvendados os seus mistérios é preciso pensar como um intelectual global, ou, o que dá no mesmo, como um “empresário das idéias”¹⁷³, e concentrar-se na responsabilidade, na política, no engajamento, etc.; 2) A conclusão de *O ser e o nada* é um xeque-mate. Após tratar de má-fé, liberdade, consciência, responsabilidade, escolha, etc., “a ontologia [do nada] nos abandona, ela simplesmente capacitou-nos a determinar os fins últimos da realidade humana, seus possíveis fundamentais e o valor que a impregna”¹⁷⁴. Ou seja, o homem é um projeto que visa transformar o seu próprio para-si [a consciência] em si-para-si e também, a um só tempo, projeto de apropriação (diríamos metafísicas) do mundo [o em-si] como totalidade de ser-em-si. Toda realidade humana é uma paixão, escreve Sartre, já que “projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus”¹⁷⁵. O homem nega-se a si próprio, põe o nada em si, para se tornar deus, atribuir e atribuir-se sentido. “O homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória, e nós nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”¹⁷⁶. É sabido: atacado por todos os lados, o filósofo francês porá de lado o nada a fim de recuar para posições menos “negativas” das quais nunca mais separar-se-á.

Retornemos, pois, à primeira parte de *L'être et le néant*. Partimos em busca do ser, escreve Sartre, e quando parecia que tínhamos alcançado o seu núcleo, eis

¹⁷³ A definição é de Cioran, no *Breviário de decomposição*.

¹⁷⁴ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, op. cit., p. 750.

¹⁷⁵ IBID.

¹⁷⁶ IBID.

que a potência da “interrogação *metafísica*” revela-nos um tríplice não-ser¹⁷⁷, mostra-nos de súbito que estamos “rodeados de nada”: “A possibilidade permanente do não ser, fora de nós e em nós, condiciona nossas perguntas sobre o ser. E é ainda o não-ser que vai circunscrever a resposta: aquilo que o ser *será* vai recortar-se necessariamente sobre o fundo daquilo que *não é*. Qualquer que seja a resposta, pode ser formulada assim: ‘O ser é *isso*, e fora disso, *nada*’. Portanto, acaba de surgir novo componente do real: o não-ser”¹⁷⁸. Examinando a negação (“X não é”) e saindo do plano da lógica para entrar no da ontologia, Sartre se pergunta se é a negação a origem do nada ou, ao contrário, se é este nada que origina e fundamenta a negação. Antes de tudo, um fato importante deve ser assinalado:

o não-ser surge sempre nos limites de uma espera humana. É porque eu esperava encontrar mil e quinhentos francos que *não* encontro *senão* mil e trezentos. E é porque o físico *espera* a confirmação de sua hipótese que a natureza pode dizer-lhe não. Seria portanto inútil contestar que a negação aparece sobre o fundo primitivo de uma relação entre o homem e o mundo; o mundo não revela seus não-seres a quem não os colocou previamente como possibilidades¹⁷⁹.

Em primeiro lugar a negação não é um juízo, mas sim uma “revelação do ser” com base na qual é possível emitir juízos. E se esperamos uma revelação do ser, significa que ao mesmo tempo temos consciência da eventualidade do não-ser. Núcleo tanto da “conduta interrogativa” quanto da “conduta da ‘destruição’” é o homem e a sua relação com o ser e com a possibilidade permanente do não-ser. A consciência, que é sempre consciência de algo que não é consciência, tende a sair de si, move-se rumo à apropriação do ser. Trata-se, para usar a expressão de Sartre, de uma “transcendência” que leva a apreender um ser como destrutível, “o que pressupõe um recorte limitativo de um ser no ser e isso já constitui uma

¹⁷⁷ 1) Ao interrogar existe a “possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa”; 2) por isso mesmo quem interroga permanece em uma condição de “não-determinação: não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa”; 3) espera-se uma resposta objetiva, do tipo: “é assim e não de outro modo”; vale dizer, a verdade que diferencia introduz um “terceiro não-ser como determinante da pergunta: o não ser limitador” (CF. SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, op. cit., p. 45).

¹⁷⁸ IBID., p. 46.

¹⁷⁹ IBID., p. 47.

nadificação. O ser considerado é isso e, fora disso, *nada*¹⁸⁰. *O não-ser é uma possibilidade permanente do homem diante da qual ele se determina, quer para realizá-la (destruição, por exemplo, de uma cidade) quer para negá-la (negar o nada, o não-ser) mantendo-a sempre ao nível de pura possibilidade (medidas de proteção). É preciso compreender, diz Sartre, que a negação não é aplicação pura e simples de uma categoria, um rótulo; ela, ao invés, é uma “livre invenção” que nos liberta do “muro de positividade que nos encerra; é uma “brusca solução de continuidade”, um “acontecimento original e irreduzível”. Mas, já que estamos no âmbito da consciência, é evidente que não é possível produzir negação a não ser sob forma de consciência de negação: “O não, brusca descoberta intuitiva, aparece como consciência (de ser), consciência do não. Em resumo: se há ser por toda parte, então não é somente inconcebível o Nada, como quer Bergson: jamais do ser será derivada a negação. A condição necessária para que seja possível dizer não é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser”¹⁸¹.*

Alcançamos um ponto fundamental. Após discutir a concepção dialética (Hegel) e fenomenológica (Heidegger) do nada, o caminho para tocar na origem do nada finalmente se revela. Antes de tudo, uma primeira conclusão: *o nada é fundamento e origem da negação e do próprio interrogar humano*¹⁸². Mas de Onde provém o nada? Qual é a sua origem? O seu sentido? Onde ele se abriga? De que ele “precisa”? Defronte as interrogações essenciais Sartre executa um duplo movimento exemplar, de altíssimo valor filosófico. Primeiro: o nada sustenta-se no ser; *é um verme no bojo do ser*. Segundo: só o ser pode nadificar-se, e *o nada não é*. Devemos admitir, pois, a existência de um ser que possa nadificar o nada, *um ser pelo qual o nada vem ao mundo*. E este ser é o *homem*, a consciência, o para-si. Escutemos Sartre, sem interrupções:

O nada, não sustentado pelo ser, dissipa-se *enquanto* nada e recaímos no ser. O nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não

¹⁸⁰ IBID., p. 49.

¹⁸¹ IBID., p. 52.

¹⁸² Nas palavras de Sartre: “Colocamos primeiramente a questão do ser. Depois voltando a esta questão, concebida como tipo de *conduta* humana, passamos a interrogá-la. Concluímos então que, se a negação não existisse, nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer, em particular, a do ser. Mas essa negação, vista mais de perto, remeteu-nos ao Nada como seu origem e fundamento:

é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme (...). Compreendemos que não se podia conceber o Nada *fora* do ser, nem como noção complementar e abstrata nem como meio infinito onde o ser estivesse suspenso. É preciso que o Nada seja dado no miolo do Ser para que possamos captar esse tipo particular de realidades que denominamos Negatividades. Mas esse Nada intramundano não pode ser produzido pelo ser-Em-si: a noção de Ser como plena positividade não contém o Nada como uma das suas estruturas. Sequer pode-se dizer que o Nada seja excludente do Ser: carece de qualquer relação com ele. Daí a questão que agora se apresenta com particular urgência: se o Nada não pode ser concebido nem fora do Ser nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força necessária para ‘nadificar-se’, de onde vem o Nada?¹⁸³.

No que diz respeito ao momento sucessivo do duplo movimento é necessário, para nos aproximar do problema, admitir que não se pode dar ao nada a propriedade de “nadificar-se”. Isto porque

embora o verbo ‘nadificar’ tenha sido cunhado para suprimir do Nada a mínima aparência de ser, há que convir que só o *Ser* pode nadificar-se, pois, como quer que seja, para nadificar-se é preciso ser. Ora, o Nada *não é*. Se podemos falar dele, é porque possui somente aparência de ser, um ser emprestado, como observamos atrás. O Nada não é, o Nada ‘*é tendo sido*’ (*est étê*); o Nada não se nadifica, o Nada ‘*é nadificado*’. Resulta, pois, que deve existir um Ser – que não poderia o ser-Em-si – com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas*¹⁸⁴.

Isto posto, falta explicar qual é a natureza deste ser (que Sartre escreve com a maiúscula). Antes de tudo, ele não pode ser passivo em relação ao nada, não pode recebê-lo, nem é possível que ele o produza indiferentemente, sem se alterar. Penetramos em um âmbito *ontológico*: “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada do seu ser”¹⁸⁵. Lenta e dissimuladamente, com uma seqüência de rápidos movimentos conceituais Sartre nos conduz ao essencial da sua ação filosófica. Há uma delicada e estranha

para que haja negação no mundo e, por conseguinte possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira” (*O ser e o nada*, op. cit., p. 64).

¹⁸³ IBID.

¹⁸⁴ IBID., p. 65.

¹⁸⁵ IBID.

“região do Ser” onde encontraremos “o Ser que é seu próprio Nada” que só pode ser alcançada ao retornar à *conduta* que serviu de ponto de partida: a interrogação. Não é necessário recordar todos os passos já dados. Bastará destacar que o interrogar é “por definição um processo humano”, e que é mediante a interrogação “que a negatividade é introduzida no mundo”. Isto significa: há um interrogador, que enquanto aquele-que-pergunta se desgarrar do ser (que a partir deste momento Sartre passa a escrever com a minúscula). O homem apresenta-se, pois,

como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser (...). A aparição do homem no meio do ser que ‘o investe’ faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo *inicial*¹⁸⁶ deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Mas essa interrogação acarreta outra: que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser?¹⁸⁷.

Mais do que rápidos movimentos, porém, trata-se de verdadeiros saltos. É evidente que o interesse de Sartre é outro; a essência do seu discurso, aquilo que realmente importa não é o nada nem a negação, mas sim o ser do ser homem.

A existência tem a possibilidade de segregar um nada que a isole. Descartes deu-lhe um nome: liberdade. Mas aqui, afirma Sartre, “liberdade não passa de simples palavra”. É preciso portanto nos aprofundar, não nos contentar com a resposta, indagar. Uma passagem, ainda. Uma nova interrogação: “como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela?”¹⁸⁸. Alcançamos, finalmente, a Liberdade: o essencial ao qual o filósofo francês dedicará o resto de *O ser e o nada* (e também o resto da sua vida e da sua obra). O ser do homem, na medida em que condiciona a aparição do nada, apresenta-se como liberdade; que é condição exigida para a nadificação do nada, (“*condiciona a aparição do nada*”¹⁸⁹); e não é uma propriedade que pertença à essência do ser humano. “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos

¹⁸⁶ Inicial (o grifo é nosso). O momento inicial, o ponto de partida, do tratado de Sartre é, portanto, o homem e não o Nada. Mais inadequadamente ainda: o homem como o ser pelo qual o nada vem ao mundo e que deve ser objeto de outras e sucessivas interrogações e elucidações, etc. O Nada, de fato, é para Sartre um problema secundário; e insuficiente é o seu tratamento.

¹⁸⁷ IBID., p. 66-67.

¹⁸⁸ IBID., p., 67.

liberdade não pode se diferenciar do *ser* da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser livre*’¹⁹⁰. É exatamente neste ponto que Sartre passa a tratar da consciência, da intencionalidade; do caráter “de arrancamento de si mesma”, de “escapar a si”. O instrumento de análise é o tempo; relações inseridas em um “processo temporal” no qual, dissolvendo as ilusões de uma plenitude ou de um (falso) vazio das intenções da consciência, põe-se – em um movimento também niilista – a essencialidade de uma intenção [do homem] que seja consciente de si como vazia da matéria que visa. “Intenção vazia é uma consciência de negação que se transcende a um objeto por ela designado como ausente ou não existente”¹⁹¹. Gradualmente realiza-se o amesquinamento do Nada.

Sartre explica que o processo de nadificação implica necessariamente uma “ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Ruptura que é precisamente o nada”, e que é preciso elucidar a condição da negação, ou seja, “essa separação, esse desgarramento” da consciência [que podemos chamar de transcendência]. Trata-se de lançar luz sobre o tempo; sobre o anterior e o posterior da consciência. Mas aí, diz Sartre, não houve solução de continuidade, nem brusca intercalação, nem ainda enfraquecimento de forças:

O que separa o anterior do posterior é precisamente *nada*. E este nada é absolutamente intransponível, justamente por ser nada; porque, em todo obstáculo a transpor, há algo positivo que deve ser transposto. Mas, no caso que nos ocupa, seria inútil buscar uma resistência a vencer, um obstáculo a transpor (...). A condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como aquilo que separa seu presente de todo seu passado¹⁹².

Mas estamos ainda longe de compreender o sentido do nada já que *este* nada carregado em si pelo homem e cuja potência separa o anterior do posterior indica uma ameaçadora suspensão de ser. O problema, diz Sartre, é que a suspensão de ser não pode permanecer inominável, obscura, como se viesse fora da consciência

¹⁸⁹ IBID., p. 68. Grifo nosso.

¹⁹⁰ IBID., p. 68. Vale assinalar, repetindo-nos mais uma vez, a influência, a importância deste trecho sartriano, exemplar e paradigmático, para os desígnios interpretativos de Givone (CF. *Storia del nulla*, op. cit., pp. 170-179).

¹⁹¹ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, op. cit., p. 70.

¹⁹² IBID., p. 70.

e tivesse como efeito a sua cisão em dois. Ao contrário, a consciência deve ser consciência do nada, “consciência de suspender o ser”, sem nenhum elemento que possa introduzir opacidade nessa lucidez absoluta. O nada é “negação como ser”, é fundamento da negação porque a carrega oculta em si. Mas o que opera é sempre a negação; as condutas negativas e interrogativas. É preciso “que o ser consciente se constitua com relação a seu passado separado dele por um nada; que seja consciente desta ruptura de ser, não como fenômeno padecido, e sim como estrutura da consciência que é. A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada. Bem entendido que esta necessidade básica de ser seu próprio nada não surge à consciência de modo intermitente e por ocasião de negações singulares”¹⁹³. O empreendimento de corroer o Nada prossegue: para sustentar a sua argumentação Sartre precisa definir e descrever um modo de ser perpétuo da consciência, de uma consciência que esteja presente como consciência (de algo) que ele chama “consciência de nadificação”. À pergunta se ela existe, o filósofo responde com uma nova questão [que na realidade é uma base, um princípio, quase um axioma]:

Se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como consciência de liberdade. Qual é a forma desta consciência? Na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma da nadificação. Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de *situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo*. Podemos dar uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão¹⁹⁴.

Dois pontos: 1) o nada é reduzido a algo que permite ao homem pôr-se conscientemente diante de si mesmo, daquilo que era e será sob a forma da nadificação, vale dizer, sob a forma do não, do não ser aquele que era e de não ser agora aquele que será; o ser não é determinado por nada; é o simples possível, o nosso possível; que portanto – diz Sartre e sublinha Givone – torna-nos livres; 2) a maneira mediante a qual acontece esta colocação, esta situação é a angústia

¹⁹³ IBID., p. 72.

(Sartre discute as concepções de Kierkegaard e Heidegger; distingue entre medo e angústia, traça uma rapidíssima fenomenologia da angústia, etc.), na qual o homem toma consciência da sua liberdade por nada determinada. Angustio-me, escreve Sartre, “precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos *para* repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes (...). Ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la”. Mais uma vez: nas relações entre passado, presente e futuro, “deslizou um nada”; existe uma “angústia ante o futuro”, bem como uma “angústia ante o passado”. Em ambas ela representa algo (o meu devir, a minha decisão passada) “à maneira de não sê-lo”. A angústia, de resto, nada mais é – Sartre o diz claramente – do que a “consciência específica de liberdade¹⁹⁵”. A angústia é estabelecida “em sua estrutura essencial como consciência de liberdade”¹⁹⁶; nela “a liberdade angustia-se diante de si porque *nada* a solicita ou obstrui jamais”¹⁹⁷. Nas palavras decisivas, e anuladoras, do próprio Sartre:

A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato. Não é *porque* sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade. E se indagar-se que *nada* é esse que fundamenta a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, posto que ele *não é*, mas ao menos podemos captar seu sentido na medida em que *é tendo sido* pelo ser humano em suas relações consigo mesmo. Corresponde à necessidade que o motivo tem de só aparecer como tal enquanto correlação de uma consciência *de* motivo. Em suma, a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos conteúdos da consciência, devemos admitir que não existe motivo *na* consciência; existe, sim, *para* a consciência. E, pelo fato de só poder surgir como aparição, o motivo constitui-se a si como ineficaz¹⁹⁸.

A rejeição da lucidez absoluta que indica o nada que somos, o nada do fundamento, o nada (e o absurdo) da liberdade é a “*má-fé*” à qual Sartre dedica

¹⁹⁴ IBID. Grifo nosso.

¹⁹⁵ IBID., p. 77.

¹⁹⁶ IBID.

¹⁹⁷ IBID., p. 79.

¹⁹⁸ IBID., p. 78.

páginas importantes antes de elucidar o que mais lhe interessa: a responsabilidade cujo exame o levará ao xeque-mate que põe termo a *O ser e o nada*. Ora, alguns aspectos da reflexão de Sartre devem ser retomados e aprofundados: está em jogo o sentido do Nada.

Antes de tudo é preciso deixar bem claro, à guisa de observação preliminar, que o valor e a importância da construção sartriana não estão minimamente em discussão. A operação teórica e argumentativa mediante a qual o nada é pensado, enfrentado, aferrado, posto como *possibilidade do ser* é um dos momentos mais altos e significativos do pensamento filosófico contemporâneo. O temor originário não infectou a reflexão sartriana que uma vez medida a decisividade do problema do nada não tentou esquivá-lo, mas afundou no seu enigma e na sua potência. O problema, a questão aberta é que, como vimos, no tratado de 1943 assiste-se a uma lenta, porém progressiva e inexorável neutralização do nada, que é transformado em um nada puramente humano, aprisionado em processos existenciais, reduzido a condição de possibilidade, a fundamento infundado de uma conduta de liberdade e responsabilidade. Mas tudo isso é absurdo. E é o próprio Sartre a reconhecê-lo. Absurdo não apenas no que diz respeito às motivações expostas em *O ser e o nada*, como relativamente à absurdidade deste absurdo não suficientemente captada pelos argumentos sartrianos. É como se existisse neles certa complacência, certa condescendência com um negativo de fachada, um niilismo de *boulevard* que exatamente por não ser realmente aterrorizante nem ameaçador pôde ser levado até às conseqüências extremas com as quais o tratado termina e das quais, por um escárnio da história, Sartre será obrigado rapidamente a separar-se. Em verdade os germes das posições futuras do filósofo já estão distintamente expostas, delineadas, afirmadas em *O ser e o nada*; e isto apesar da sua conclusão *aparentemente* desalentada e “negativa”. Os argumentos de Sartre que reduzem o nada a nada em prol da possibilidade, da liberdade, da responsabilidade são fortíssimos, afirmados como axiomas. São eles, a partir da conferência de 1945 *O existencialismo é um humanismo?*, que constituirão o solo no qual se apoiará o Sartre intelectual global que marcou por mais de três décadas o debate cultural e político europeu. O homem quer ser Deus, deixa que o nada deslize em si e em seu mundo, nega-se e afirma-se ao mesmo tempo. Mas a idéia de Deus é contraditória, e nós nos

perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil. Mas é a *única* que possuímos, a única que pode atribuir um sentido. O existente é; o nada não é.

Explica-se assim, talvez, o absurdo da liberdade que permeia *O ser e o anda*. Um absurdo necessário e inevitável já que permite, único, a sustentação do discurso em torno da responsabilidade e da sua afirmação apesar de tudo. Uma dialética sutil, mas absolutamente assimétrica e desproporcionada, entre vida e morte, ou antes, entre a impossibilidade de não nascer e a possibilidade de suicidar-se é posta em prática. No último parágrafo (“Liberdade e responsabilidade”) do primeiro capítulo da quarta parte, Sartre interroga-se sobre “o que representa para o destino humano o *fato* desta liberdade. A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”¹⁹⁹. Trata-se da responsabilidade do para-si, da consciência, ou seja, daquilo que faz que exista um mundo: “consciência de ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”. Quaisquer que sejam a situação, a aflição, as adversidades, o sofrimento, as ameaças, o para-si deve assumi-los com “a consciência orgulhosa de seu ser o seu autor”. Tudo (também a dor, o mal etc.) adquire sentido, escreve Sartre, pelo projeto humano. É uma responsabilidade absoluta que não permite queixas (seria “insensato”), pois nada alheio determinou o que sentimos, somos, padecemos; não é resignação, mas “simples reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade. O que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar. Além disso, tudo aquilo que me acontece é *meu*”²⁰⁰. Sou eu; é o homem, o *Dasein* a medida de todas as coisas: “não há situações inumanas”; somos nós que determinamos o que é ou poderia ser inumano, mas esta é uma decisão nossa, humana, pela qual somos absolutamente responsáveis. Não há acidentes em uma vida, escreve Sartre; um acontecimento que de súbito irrompe e me devasta não vem de fora: “se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço”²⁰¹.

Mas: o que isto quer dizer? O que é uma “simples reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade”? Nós padecemos o horror do mundo porque

¹⁹⁹ IBID., pp. 677-678. Grifo nosso.

²⁰⁰ IBID., p. 678.

²⁰¹ IBID.

somos nós que livremente os determinamos? O absurdo impera: somos condenados a serem livres, vale dizer: a liberdade é um destino, mas isto é contraditório, impraticável, impossível (o homem não pode não ser livre, não pode não escolher, já que não escolher é já uma escolha...). “O Para-si é *efetivamente* projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso deste projeto”²⁰². Esta guerra é a minha guerra; e eu a mereço. Mas por quê? A explicação de Sartre baseada na possibilidade do suicídio não é particularmente profunda (tratando-se de uma ameaça e de um recalque é compreensível; a própria história do “conceito” nos o confirma²⁰³). Eu mereço tudo aquilo que me acontece porque poderia livrar-me dele mediante o suicídio, “possível último” (assim como a deserção na imagem da guerra) que deve estar sempre presente a nós quando se trata de enfrentar uma situação. “Por ter deixado de livrar-me dela, eu a escolhi (...). Trata-se de uma escolha”²⁰⁴. Desde o instante do nosso nascimento carregamos o peso do mundo totalmente sós, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo, diz Sartre, que, depois de ter liquidado em poucas linhas o suicídio (“sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades; fazer-me passivo no mundo; recusar a agir sobre as coisas e sobre os Outros é também escolher-me, e o suicídio constitui um modo entre outros de ser-no-mundo”²⁰⁵), faz o mesmo com questão da impossibilidade de não-nascer. Só encontramos a nossa responsabilidade absoluta, “a facticidade está por toda parte”: o fato do nosso nascimento é “inapreensível e até mesmo inconcebível”, pois jamais aparece em bruto, mas sempre inserido em uma “reconstrução projetiva” do nosso para-si. Posso amaldiçoar o dia do meu nascimento, injuriar a vida, assombrar-me ou alegrar-me com ela, “assim, em certo sentido, *escolho* ter nascido”²⁰⁶. Quaisquer atitudes com relação ao meu surgimento ao ser, “ou seja, com relação ao *fato* de que realizo uma presença no mundo, nada mais são, precisamente, do que maneiras de assumir com plena responsabilidade este nascimento e fazê-lo *meu*”²⁰⁷. Somos responsáveis por nós mesmos; e já que tudo aquilo que nos acontece, e também os outros “enquanto

²⁰² IBID., p. 756.

²⁰³ CF. GARAVENTA, R. *Il suicidio nell'età del nichilismo*, Franco Angeli, Milão, 1994 e o segundo capítulo (“Suicídio. Ou da última tentação”) do nosso *Cioran, a filosofia em chamas*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004.

²⁰⁴ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, op. cit., p. 679.

²⁰⁵ IBID., p. 680.

²⁰⁶ IBID.

transcendências-transcendidas”, nada mais são do que “ocasiões e oportunidades” a nossa responsabilidade se estende ao “mundo inteiro como mundo-povoado”. É assim que “o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento do seu ser, nem do ser do outro, nem dos Em-sis que formam o mundo, mas que é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele”²⁰⁸. O ser transborda, formigueja. O nada, *esse* nada, fundamento da liberdade, abertura de horizontes, base do nosso projetar-se precipita o homem em um bártro. A liberdade não é determinada nem condicionada nem fundada por nada. A liberdade é ausência total de fundamento e justificativa. É evidente, pois, que não há liberdade que não devore a si própria; somos livres de escolher diz Sartre; mas toda escolha é sem motivo, é fundada no nada, portanto é absurda, insensata, devastadora. “Se o fundamento da liberdade é o nada, o nada que faz da existência um projeto é o mesmo nada que faz de todo projeto uma alucinação insensata”²⁰⁹.

As duas questões especificamente sartrianas indicadas no começo deste capítulo foram, cremos, examinadas e suficientemente problematizadas. Ainda é necessário inserir uma terceira, decisiva peça no mosaico que vem sendo composto.

²⁰⁷ IBID., p. 681.

²⁰⁸ IBID.

²⁰⁹ GIVONE, S. *Storia del nulla*, op. cit., p. 175.

10**O nada: o ser**

Parece tratar-se da emergência de um pensar complexo, ancípite, contaminado, lúcido, historicamente colocado e conceitualmente transversal, derelito, que se deixe orientar pelo imperativo: *deves pensar o nada porque deves*. Nada além do nada: propósitos, fundamentações, redenções, salvaçãoes, sentidos, éticas, políticas, comunidades, etc. Nada de tudo isso tem direito de cidadania ou situação legal em um pensamento que alcança e se funde com o sentimento do nada. Escandidas por batidas irregulares, irrupções, recuos, repetições, relâmpagos de inspiração, os capítulos do nosso trabalho mostraram, entre outras coisas, que o niilismo é um fenômeno (aparentemente) histórico, que o temor originário do nada que invadiu Parmênides e Platão tem agido em todo pensamento ocidental, que a essência deste é o niilismo, ou seja, a fé no devir, no fato de que as coisas do mundo saem do nada e a ele retornam. Assistimos a exorcismos e invocações, a refinadas e altíssimas reflexões sobre o nada e deus, o nada como possibilidade do ser (Sartre), como fundamento do ser (Givone, Pareyson), como nadificação, como poder não ser das coisas que se revela na angústia (Heidegger), como alternativa, potência no coração do ser e de deus. Mas o impensado, também sob a forma do banalmente ou difusamente pensado (o que significa com toda evidência não pensado), está aí. *O nada: o ser*. A supressão do verbo (“é”) torna ainda mais distinta (e para os lógicos talvez menos contraditório) certa equivalência entre nada e ser, ou antes, indica irrefutavelmente o seu *sentido*. O nada é. Ele é o ser; permeia tudo o que existe, as coisas do mundo, a consciência, o estar-aí, a natureza, a cultura. Nada fundamenta a nossa observação; e todas as reflexões sobre o nada a fundam, a enriquecem, a provam. Todas; mas sem o inevitável e no fundo tranquilizador apêndice constituído pelo nada de um sentido, uma possibilidade, um vislumbre de (aparente) liberdade que *sempre* é posto já que sem ilusões exterminar-se-ia o existir ou, se se prefere, segue-se um imperativo hipotético (se quiseres fundamentar algo deves recorrer ao nada).

O nada não é possibilidade, fundamento infundado, alternativa, loucura, potência, contradição, negação, revelação, etc. O nada: o ser. É evidente a monumental recusa em se pensar radicalmente esta equivalência (leopardiana). O

nada é. E a existência é absurda, insensata, trágica, devorada pelo sofrimento, pela injustiça, pelo Mal, porque é nada. Não há redenção que possa lançar luz sobre este nada que é, este ser que é nada e que existe, padece, cria, vive. O racalcamento da civilização ocidental é o Nada; não só o nada pensado – malgrado todos os blefes – como secundário, derivado, inferior, insuficiente, em uma palavra: *contaminado pelo ser*, mas sim o nada: o ser. O niilismo, os tremores, os exorcismo, as fundações infundadas não são outra coisa senão maneiras *a posteriori* de se confrontar com o arcano. Talvez seja necessário repensar as nossas estratégias, os nossos modos, os nossos fins. Repensar não só o nada da política²¹⁰, da ética, da liberdade, da filosofia, da cultura, do *nihil*, da teologia do *bios*, etc., mas antes e principalmente o Nada; o nada: o ser, que em si não é bom, nem mau, nem positivo nem negativo, nem redentor nem redimível apenas indiferente. “O nada: o ser”: as lamentações de Cristo na cruz: “A quem está crucificado não resta muito tempo para morrer”²¹¹.

É a Deus, ao seu silêncio infinito e eterno, à sua derrota que devemos retornar. “Esta é a última hora... Sabemos que chegou a última hora”²¹² lê-se na primeira carta de João (1Jo 2, 18). Tiago: “vós, exercei paciência e firmái vossos corações, porque a vinda do Senhor está próxima (...) O Juiz está às portas” (Tg 5, 8-9). E o profeta Sofonias: “Silêncio diante do Senhor Deus, pois está próximo o dia do Senhor (Sf 1, 7); o grandioso dia do Senhor “está próximo e avança com grande rapidez” (Sf 1, 14). Na parábola da viúva e do juiz iníquo Lucas relata: “E Deus, não fará justiça aos seus eleitos, que dia e noite gritam por ele enquanto vai fazê-los esperar? Eu vos digo que Deus lhes fará justiça bem depressa” (Lc, 18, 7-8). Mas: justiça tem sido feita? em dois mil anos tem havido redenção? sentido? salvação? A origem da atormentada e intensa reflexão de Sergio Quinzio, da sua fé cristã, do seu cansaço de fiel, do seu cristianismo lúcido e sem redenção, reside nessas interrogações elaboradas, padecidas, aprofundadas a partir do final dos

²¹⁰ Pensar o nada, o não do político, o fora, no sentido não restrito apenas ao seu (do político) limite, é o esforço de filósofos como Cacciari, Esposito, Nancy, Agamben, apenas para lembrar alguns nomes.

²¹¹ QUINZIO, S. *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milão, 1992, p. 100.

²¹² Para as citações da *Bíblia* usamos, mas apenas como base, a tradução da CNBB (segunda edição, 2002), cotejada com a *Sacra Bibbia*, editada pela CEI (Conferenza Episcopale Italiana) e com os trechos contidos no livro de Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milão, 1992.

anos sessenta e que encontram um desfecho no fundamental livro *La sconfitta di Dio (A derrota de Deus)*²¹³.

Não é possível começar a interrogar-se sem compreender antes qual é a natureza das promessas de Deus. Em oposição às leituras platônicas ou neo-platônicas dominantes (dos Padres da Igreja à teologia moderna) – que insistem em uma “pedagogia divina”, em uma hermenêutica de cunho alegórico e tranquilizador “segundo a qual os bens ‘materiais’ prometidos no Antigo Testamento (...) não são outra coisa senão o símbolo dos bens espirituais prometidos aos beatos na eternidade celeste”²¹⁴ com a redenção que diria respeito a “realidades interiores espirituais, invisíveis”²¹⁵ – Quinzio reivindica o caráter “concreto”, “histórico”, “corporal”, referido à existência, às criaturas, a um horizonte visível e não abstrato das promessas de redenção e justiça que atravessam toda a Bíblia e das quais dá amplo testemunho. Às origens do Cristianismo não existe contraposição entre alma e corpo, espírito e matéria; à carne é prometida a vida eterna. É o sentido da Aliança e das promessas de Deus a Abrão; do livro de Jó, construído sobre o escândalo do sofrimento, da perda dos bens, dos filhos, da saúde, da paz; da “plenitude de vida” da qual gozava antes que a desgraça o atingisse; dos Salmos, dos livros dos Profetas, mas também do Novo Testamento, dos Evangelhos, dos Atos dos Apóstolos, das Cartas. “A promessa não se refere à alma ou ao espírito, mas à carne e à terra”²¹⁶ escreve Quinzio. Jesus, instruindo os doze: “No vosso caminho, proclamai: ‘O Reino dos Céus está próximo’. Curai doentes, ressuscitai mortos, purificai leprosos, expulsai demônios (...). Vede, eu vos envio como ovelhas para o meio de lobos. Sede, portanto, prudentes como as serpentes e simples como as pombas” (Mt, 10, 7-8.16). E ante às dúvidas de João Batista exprimidas por alguns discípulos: “‘És tu, aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?’ Jesus respondeu-lhes: “‘Ide contar a João o que estais ouvindo e vendo: cegos recuperam a vista, paralíticos andam, leprosos são curados, surdos ouvem, mortos ressuscitam e aos pobres se anuncia a Boa-Nova” (Mt 11, 3-5). O caráter concreto, histórico, *imediato*; a *urgência* da

²¹³ *CF.*, entre outros, e além de *La sconfitta di Dio, Cristianesimo dell'inizio e della fine*, Adelphi, Milão, 1967; *La fede sepolta*, Adelphi, Milão, 1978; *La croce e il nulla*, Adelphi, Milão, 1984; *La speranza nell'Apocalisse*, Paoline, Roma, 1984; um *Comentário* da Bíblia publicado em 4 volumes (1972-1976) e sucessivamente editado em volume único (1991) sempre pela editora Adelphi.

²¹⁴ QUINZIO, S. *La sconfitta di Dio*, op. cit., p. 21.

²¹⁵ *IBID.*

²¹⁶ *IBID.*, p.16.

salvação, o cumprimento das promessas. Há um “dramático afastamento”, escreve Quinzio; escava-se um abisso insondável e tremendo entre a promessa de uma justiça imediata, a ser atuada “na normal história de um povo” e uma história que se separa cada vez mais “da justiça de Deus e que vê as gerações dos seus fieis engolidas pelos sofrimentos e pela morte. A realização da justiça de Deus delineia-se só para além da morte e de um terrível tempo do fim”²¹⁷. No entanto, apesar deste adiamento e da capitulação diante da trágica evidência dos fatos, o essencial da liberação, da redenção, da consolação não muda: “elas não podem deixar de ser pensadas como iminentes”²¹⁸. As promessas de Deus foram feitas à carne, ao existente mortal que não pode não exigir o seu imediato cumprimento aqui e agora, imediatamente e não em um futuro longínquo, incompreensível, absurdo. A “última hora”, escandida no Antigo Testamento, não veio. E com ela, invocada pelas lamentações de um *por quê?* ante um Deus silencioso, justiça não foi feita. Vergonha, humilhação, mal, morte:

Tudo isso nos aconteceu, sem que nos tenhamos esquecido de ti nem traído tua aliança. O nosso coração não voltou para trás, nem nossos passos se desviaram do teu caminho. Tu nos humilhaste em um lugar de chacais, e estendeste sobre nós a sombra da morte (...). Sim, por tua causa somos levados à morte todo dia, tratados como ovelhas para o matadouro. Levanta-te, por que dormes, Senhor? Desperta, não nos rejeites para sempre. Por que escondes o teu rosto e não te preocupas com nossa miséria e aflição? Sim, nossa alma está prostrada ao pó, à terra está colado o nosso ventre. Surge em nosso socorro; resgata-nos... (Salmo 44, 18-27).

Nós nos perdemos em vão. Dolorosamente padecemos o fato de ser nada. Dois mil anos depois. Nada. As promessas não foram cumpridas, cada fibra do mundo e das criaturas goteja sangue e sofrimento; Deus não nos fez justiça “bem depressa” como Jesus havia assegurado na parábola da viúva e do juiz. Este é um *fato*, diz Quinzio; diante do qual, fechando os olhos e fingindo que nada aconteceu, ainda restaria uma via de fuga: acolher a palavra que confia a nós, à nossa conduta santa e piedosa, às nossas ações, à nossa conversão o advento de Deus: “Arrependei-vos, portanto, e converti-vos, para que vossos pecados sejam apagados e para que possam chegar os tempos da consolação que vem do Senhor.

²¹⁷ IBID., p. 29.

Este enviará o que de antemão vos foi destinado como Messias, Jesus” (At 3, 19-20). Quinzio é peremptório: trata-se de uma “mesquinha escapatória” porque se após vinte séculos não fomos capazes em virtude da encarnação e da paixão de Cristo de arrepender-nos e converter-nos, “é insulso” pensar que de repente possamos fazê-lo agora. “Queremos continuar por outros milênios a brincar de Deus que não nos ajuda porque não o merecemos e do homem que não consegue merecer nada sem a sua ajuda?”²¹⁹.

Promessas procrastinadas por vinte séculos são promessas não cumpridas, ou seja, promessas *fracassadas*. Sofremos e gememos em uma espera interminável na qual o Messias, como disse Kafka, teria chegado “apenas um dia depois da própria chegada”; “engavidamos e chegamos ao trabalho de parto, mas parimos vento” (Is 26, 18). Trata-se de um fracasso e de uma derrota. Da fé, dos crentes, talvez do ser humano. Mas antes e principalmente de Deus, que nas Escrituras revela-se como aquele que dá a vida e que salva: “O fracasso da salvação é o próprio fracasso de Deus. Mas a história de Deus é, desde a primeira página da Bíblia, uma *história de derrotas*”²²⁰. Mas não só. Os momentos nas narrações bíblicas que testemunham Deus, ressalta Quinzio, são raros, punctiformes, verdadeiras exceções em um horizonte desolado, terrível, sangrento em que se narra a “história de uma contínua queda”. O que acontece não se explica recorrendo à providência divina, nem à inexistência de Deus. A Bíblia, lida sem nos deixar enganar pelo “nosso antigo postulado metafísico” ou pelo “nosso moderno postulado evolucionista”, dá testemunho de “todo tipo de violência” que “provoca horror em quem tenta lê-las”, apresenta-se essencialmente “como a registo de histórias fracassadas. Fracassadas para os homens, mas antes de tudo fracassadas para Deus, se o reconhecemos como é revelado ao crente pelas Escrituras, ‘Deus misericordioso e clemente, paciente, rico em bondade e fiel’ (Ex 34, 6)”²²¹. Deus, escreve Quinzio, está ao lado dos derrotados e ao seu lado está a derrota. Diante do sofrimento e da infelicidade dos “pobres”, das chagas dos “corações aflitos”, dos “entrestecidos”, dos “prisioneiros” “dos espíritos abatidos” (Is 61, 1-3) a *justiça* dissolve-se e em seu lugar instala-se a *misericórdia*. Deus parece recuar; e decidir. Alguns fariseus, ao ver Jesus sentar à mesa junto com

²¹⁸ IBID.

²¹⁹ IBID., p. 38.

²²⁰ IBID., p. 39. Grifo nosso.

²²¹ IBID., p. 52.

muitos publicanos e pecadores, disseram aos discípulos: “Por que o vosso mestre come com os publicanos e pecadores?” Tendo ouvido a pergunta, Jesus disse: ‘Não são as pessoas com saúde que precisam de médico, mas as doentes (...). Não é a justos que vim chamar, mas a pecadores’” (Mt 9, 11-13). Mas a salvação dos infelizes, dos que provocam e precisam de piedade e que são objeto de misericórdia, e não dos justos representa mais uma “ulterior derrota de Deus”. Quinzio lembra um antigo e tradicional relato judaico no qual depois de ter fabricado, e destruído, numerosos mundos “criados conforme justiça”, Deus decidiu por fim criar um mundo “conforme misericórdia”. Este é o nosso universo; o mundo que nós conhecemos

no qual o mal, sendo tolerado, cresce e propaga-se. Passando da justiça – pela qual o homem, entrado no pacto de aliança com Deus, é de alguma maneira elevado à altura do contraente divino – à misericórdia, Deus se ‘contenta’ com o homem assim como ele é, que não pode deixar de cometer o mal (Jr 13, 23), e promete dar-lhe por piedade aquilo que não poderia conseguir conforme justiça. Embora também no perdão haja uma grande alegria, ele é uma decepção, uma derrota de Deus²²².

Na encarnação, paixão e morte de Jesus, a mais inflexível justiça e a mais comovida misericórdia se juntam, se misturam, se confundem. O filho de Deus (ou antes, o próprio Deus tornado-se homem), “o cordeiro que tira o pecado do mundo” (Jo, 1, 29) paga por nós e expia as nossas culpas. Ele padece o castigo e nós somos salvos: eis como terrivelmente se juntam justiça e compaixão. Mas não só. Em Cristo conjugam-se Deus e o homem. Maria, ressalta Quinzio, é mãe de Deus e não apenas mãe de Cristo. Mas o tornar-se homem de Deus, o fato de ele nascer do ventre de uma mulher, de entrar na História, significa “para as Escrituras e para toda a tradição cristã” um “abaixamento”; e uma queda, um enfraquecimento. “Encarnando-se, Deus perde em Jesus *a sua própria consciência de ser Deus*”²²³. E se de Maria nasceu Deus, então a ser pregado na Cruz não podia deixar de ser Deus. A descida às profundezas da terra, aos inferos não é um espêndido triunfo, mas sim uma queda no terror e no frio da morte, o efeito “do afundamento e do aniquilamento do Deus crucificado”²²⁴. Na *ora nona*,

²²² IBID., pp. 54-55.

²²³ IBID., p. 56. Grifo nosso.

²²⁴ IBID., p. 58.

após a escuridão ter coberto toda a terra desde o meio-dia, Jesus grita, de súbito: *Eli, Eli, lamá sabactâni?* À lamentação – “Meu Deus, meu Deus porque me abandonaste?” – responde o Silêncio, eterno e infinito. “Então Jesus deu outra vez um forte grito e expirou”. (Mt, 27, 45-50; Mc 15, 33-37). *A lamentação do Crucificado, de Cristo diante do Pai silencioso e de Deus diante da sua própria impotência, é a mesma que nós todos, para além de qualquer fé e crença, pronunciamos ante a perversão, o absurdo, o mal que invadem o mundo; são o mundo. E como única, sangrenta resposta: o silêncio; a absoluta ausência de sentido. O nada: o ser.*

Deus é derrotado no momento mesmo da *creatio ex nihilo*. Na contração (*tzimtzum*) da tradição cabalística, como na constatação feita por Quinzio de que “o ato criativo implica a subsistência, daquele momento em diante, de algo ou alguém, que, distinguindo-se de Deus, não possui a sua mesma plenitude de vida e justiça (...) Instaure-se (...) uma condição de extrema precariedade. A justiça de Deus é *incompatível*, na realidade, com a existência do homem e do mundo. Deus, sendo justo, deveria impedir a injustiça, aniquilar aqueles que cometem o mal...”²²⁵. E se Ele não pode exercitar a sua justiça um “mecanismo compensatório” deve ser estabelecido; um mecanismo que se demonstrará “falho e insuficiente”, e que a nós modernos parece “absurdo e inconcebível”, mas que possui um caráter fundamental nas Escrituras tanto judaicas quanto cristãs. Ou seja, diz Quinzio: o mundo, sendo injusto, e devendo permanecer diante do Deus, sustenta-se em atos sacrificais que cada vez têm o poder de “expiar a culpa, de ‘compensar a injustiça’, de repristinizar o equilíbrio continuamente quebrado”. Uma terrível lei sacrificial que, como vimos, chega a atingir na crucificação de Cristo o próprio Deus. A criação, porém, não é a primeira derrota de Deus. Há algo logicamente, ou até cronologicamente anterior, escreve Quinzio, que consiste “no ato de liberdade originária com o qual Deus põe a si próprio”. Trata-se de uma “idolatria aristotélica à qual, pode-se dizer desde sempre, os teólogos católicos se submeteram”²²⁶ que eleva Deus ao Ser; que captura e transforma – neutralizando-o – o Deus bíblico, o *go'el*, o vingador, o redentor das injustiças do ser em um “mito metafísico”, no Deus-ser, motor imóvel, absolutamente imutável, infinito, eterno, onipotente; todas conotações que “as Escrituras não afirmam, ao

²²⁵ IBID., pp. 40-41. Grifo nosso.

²²⁶ IBID., pp. 42-43.

menos não de modo direto e explícito”²²⁷. Scholem, Hans Jonas (o Deus que devém, o Deus-devir; e a constatação de que bondade, onipotência e compreensibilidade não podem residir juntos, a um só tempo, em Deus), certa teologia judaica (a afirmação da impotência, da finitude, do sofrimento de Deus: Neher, Wiesel, Jonas), o último Schelling (a onipotência de Deus implica também a possibilidade da renúncia à sua onipotência), Pareyson (um “Deus antes de Deus”, um ato de livre vontade originária com o qual Deus põe a si mesmo. Não uma escolha entre alternativas, mas sim uma liberdade que justamente no seu dar-se põe a alternativa enquanto tal. Deus põe a si próprio e coevamente põe a alternativa entre o mal e o bem e escolhe este: “o mal é assim, desde sempre, nele, mas nele é derrotado, subjugado, ‘superado’. Exatamente por isso o mal é uma possibilidade que, em seguida, torna-se disponível para as escolhas de cada homem”²²⁸) –, são alguns dos autores com os quais Quinzio se confronta nas importantes páginas finais do terceiro capítulo (“O Deus fraco”).

Mas “a escolha originária de Deus não é bem”; e as Escrituras, ressalta o pensador italiano, confirmam esta visão. É emblemático um trecho da carta de Paulo aos Filipenses, comumente interpretado pela liturgia cristã como um hino ao Verbo divino que encarnando-se abandona não a sua “natureza divina”, mas tão-somente as “aparências gloriosas” que o tornam reconhecível; ou seja: interpretado de um modo puramente “formal”, referindo-se “à manifestação exterior do Verbo encarnado no mundo e não a alguma coisa que acontece no âmago do divino Vivente”²²⁹. As palavras da carta – referidas a Cristo Jesus – são as seguintes: “Existindo em forma divina, não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano, humilhou-se, fazendo-se obediente até à morte – e morte de cruz! Por isso, Deus o exaltou acima de tudo e lhe deu o Nome que está acima de todo nome” (Fl 2, 6-9). O horizonte indicado por essas palavras é abissal. Elas permitem uma leitura muito mais radical:

²²⁷ IBID., p. 43.

²²⁸ IBID., p. 45.

²²⁹ IBID., p. 47.

É Deus mesmo que, em Cristo, percebe como uma presa a agarrar, isto é, como se fosse o fruto de uma rapina²³⁰, o próprio ser Deus. Segundo a eterna necessidade do ser, Deus é Deus e o homem é homem, fraco e repleto de dolorosas limitações: que justiça há nisto? A escolha originária de Deus não é, portanto, a escolha daquilo que é em comparação com aquilo que não é, daquilo que tem valor em comparação com aquilo que não tem valor, da vida em comparação com a morte, da glória e da liberdade em comparação com a humilhação e a escravidão, mas sim exatamente da escolha oposta²³¹.

Fraqueza, finitude, limite, sofrimento: uma trágica “dimensão bíblica” que os “séculos cristãos dissolveram em categorias filosóficas abstratas e incompatíveis, afirmando aquilo que a cruz frontalmente nega, isto é a estrutura necessária e garantida do ‘Ser’ e aquela, correspondente, da ‘Razão’”²³². Depois da cruz, a fé na ressurreição; de Cristo e dos mortos. Crer, apesar de tudo. Manter a fé, embora a ressurreição de Jesus tenha acontecido, ao contrário da morte, na escuridão da noite. Ninguém viu nada. As testemunhas das quais fala o novo Testamento viram apenas o sepúlcro vazio ou as aparições de Cristo nos dias seguintes. Continuamos a ter fé, diz Quinzio, embora a ressurreição de Jesus seja afinal apenas uma “esperança”, e a ressurreição futuras dos mortos só uma promessa não cumprida e uma nova derrota de Deus. Na primeira carta aos Coríntios (15, 13-19) Paulo enfrenta o problema da ressurreição cuja solução é encontrada no que Quinzio define como “diferimento”: as duas ressurreições se implicam estreitamente; são, no fundo, a “mesma coisa”. Mesmo que

Jesus não tivesse ressurgido então (...), se os mortos ressuscitarão será manifesta a potência de Deus que ressuscita, e que ressuscita primeiro Cristo. Mas se os mortos não ressuscitarão, então não tem sentido a ressurreição de Cristo, já que a ressurreição de Cristo só tem sentido se for a primeira das ressurreições dos mortos. Pois bem, após dois mil anos os mortos não ressuscitaram, e o espaço para a fé é mostruosamente diminuído. A ressurreição falhada dos mortos é uma derrota de Deus²³³.

²³⁰ O fruto de uma rapina, isto é um roubo. Na Bíblia Sagrada da CNBB (p. 1375) assinala-se, nas explicações e referências, que “roubo” é outra opção de tradução para “presa a agarrar”.

²³¹ QUINZIO, S. *La sconfitta di Dio*, op. cit., p. 47.

²³² IBID., p. 48.

²³³ IBID., pp. 61-62.

O Apocalipse é o ponto central, inquietação e obsessão suprema da fé e do pensamento de Quinzio. A salvação, a redenção, o aniquilamento do mal, a compensação da injustiça ocorrerão com *violência* e *crueldade*. Será uma catástrofe universal, um massacre impiedoso. As Escrituras nos anunciam que as chamas devorarão a terra e os céus acabarão com um estrondo espantoso; será um dia de ira, assolação, ruína, aflição, morte. Será – escreve Quinzio – o dia da “vingança de Deus”, com um “extermínio que transpõe os próprios confins da justiça (...). Um excesso de violência, que coincide com um excesso de misericórdia”²³⁴. O Apocalipse, sempre considerado como a suprema vitória de Deus, o triunfo da sua potência e da sua força é, na realidade, a última derrota em qua toda a sua criação perecerá: “isto acontece porque a sua escolha originária (...) foi a de abandonar-se à fraqueza e à possibilidade da morte”²³⁵. É importante insistir na natureza da escolha divina, que em Quinzio se delinea como uma escolha feita sem prever os seus efeitos; uma decisão deste tipo significaria que tudo é querido por Deus, isto é, seria uma afirmação da sua vontade, da sua força; seria a vitória de Deus, “*daquilo que é*” sobre “*aquilo que não é*”. Mas Deus decidiu de modo diferente, sem “prefigurar-se as conseqüência da escolha, (que) é a livre assunção de um risco total”²³⁶. A sua obra, como diz Neher nos rastros da tradição judaica, “provém de uma incompetência radical”, “é uma improvisação”²³⁷. [Um deus fraco, derrotado, inapto e, acrescentaríamos nós, totalmente *culpado* por ter deixado que o não-ser viesse ao mundo; que o Nada, que existe, e vive, e contamina, “o Nada: o ser” pudesse devastar e perverter a pureza de quem não teve a possibilidade de não nascer (aqui, no pior de todos os mundos, e que é o único que possuímos)].

Nessa criação improvisada, mortal, imperfeita, a civilização do *Dasein* – invocando a proteção, hoje, nos nossos tempos, da técnica e da ciência – tem buscado um remédio, um sentido, uma consolação, uma ilusão qualquer para tentar olvidar, “para não ver o abismo do mal que há no mundo” como escreveu Quinzio em *Radici ebraiche del Moderno* (1990). O abismo, de resto, está em Deus, assim como a violência e a guerra, “conceitos” fundamentais para compreender o discurso do pensador italiano. As Escrituras, não só o (judaico)

²³⁴ IBID., p. 72..

²³⁵ IBID.

²³⁶ IBID., p. 73.

²³⁷ As duas expressões são citadas por Quinzio (p. 73).

Antigo Testamento, mas também o (católico) Novo Testamento, estão repletos de trechos violentos. Mas a questão da violência foi removida, ocultada; e a ela não foram fornecidas respostas, ressalta Quinzio, lembrando os estudos de Norbert Lohfink e René Girard. O Deus hebraico, de resto, é *yahweh*, o guerreiro; é *yahweh tsebaot*, Senhor dos exércitos. “Quanto ao Novo Testamento as imagens da luta e da violência retornam repetitivamente, desde os evangelhos”²³⁸ até ao Apocalipse. Mas a figura antropomórfica do Deus violento e guerreiro “naturalmente nunca foi levada a sério pelos teólogos, que sempre buscaram racionalizar, chegando a identificar o Deus da Bíblia com o Deus de Aristóteles, dissolvendo-os assim um no outro até tornar totalmente impensável e inimaginável para o homem moderno o divino em qualquer forma sua”²³⁹. O decisivo é que o horizonte da guerra é exatamente o oposto do horizonte filosófico, e teológico, do ser; daquilo que eterna e necessariamente é dado no seu princípio. O horizonte da guerra, o mais radical e abissal de todas as perspectivas históricas e temporais, é o horizonte “do risco supremo”, da “aposta”, em que “tudo é colocado em perigo e tudo está exposto a destinos contrários”²⁴⁰. Vale dizer: na guerra de Deus, no conflito que o dilacera, assim como em toda guerra existe a possibilidade da derrota e a possibilidade da vitória. Deus e sua guerra não está garantido por nada; qualquer resultado é possível. Mas a guerra, no sentido de Carl Schmitt, só pode ser definitiva, total, decisiva; luta-se para aniquilar o inimigo, execrá-lo, destruí-lo. É uma guerra que não é limitada por nada: nem regras rituais ou morais, nem convenções ou formalismos jurídicos internacionais. Deus pode ser derrotado; de novo, mas desta vez definitivamente. Ao escolher o não-ser ele se expôs à possibilidade do nada. O conflito trágico dilacera Deus. O mal está em Deus; como o absurdo, o sofrimento, a morte, a injustiça. Deus decidiu. E escolheu a criatura, o mundo, a vida, a história. Escolheu, diria Givone, a liberdade infundada, o nada e não o ser, a possibilidade e não a necessidade. Este, de resto, é também o sentido da posição de Quinzio. E Paulo, na primeira carta aos Coríntios, não disse que Deus escolheu o não-ser, “aquilo que é nada”?

Ora: se faz “sentido” o discurso que vimos tentando articular, alcançamos um ponto de estragulamento, nos defrontamos com um sério problema. Em outros

²³⁸ QUINZIO, S. *La sconfitta di Dio*, op. cit., p. 90.

²³⁹ IBID., p. 92.

²⁴⁰ IBID.

termos: posto o nosso princípio in-fundado, vale dizer, “o nada: o ser” e o significado que lhe atribuímos é evidente que estamos diante de uma con-fusão de termos e conceitos cujos nós cegos é preciso desatar. Nos autores e nos escritos que examinamos o horizonte é ainda, e apesar de tudo, delimitado pelo ser; pelo sentido daquilo que é, e existe, e vive. Dissolvido, exaurido, destruído o sentido tradicional, canônico do ser (do fundamento, do princípio) buscou-se uma outra maneira de se defrontar com a questão (do ser). O nada tornou-se, portanto, uma utilíssima, preciosa e fascinante ferramenta para pôr-se a caminho e explorar a possibilidade de um *novo e diverso modo* de se pensar o *sentido do ser* [questão de tons, nuances. Apenas]. O Nada permanece essencialmente impensado; mas não porque, como se poderia objetar um tanto maliciosamente, uma inteira tradição de pensamento de Parmênides a Givone e Quinzio falhara e só agora descobriu-se uma maneira de se confrontar com aquilo que nunca foi pensado, etc. Não; trata-se, aqui também, de nuances, tonalidades.

Obedecendo ao imperativo categórico “deves pensar o nada porque deves”; estremecidos pela presença irrefutável do mal, da injustiça, do sofrimento, do absurdo; “iluminados pela morte”²⁴¹ e pelo sentimento do *nihil*, é impossível não ser invadidos pela evidência da seridade do Nada, do processo de serificação do Nada. Não está mais em questão a nadidade ou a nadificação do ser; o ser que pode não ser, o ser que não é garantido por nada, o ser livre, não necessário, infundado; o Deus-ser derrotado e fraco que para Paulo escolheu aquilo que é nada, mas tão-somente “para assim mostrar a nulidade dos que são alguma coisa. Assim, ninguém poderá gloriar-se diante de Deus” (1Cor 1, 29); o ser como evento (Heidegger, Vattimo); o ser singular plural (Nancy); a essência do Ocidente que é niilista pela sua fé no devir, no nada das coisas do mundo, que vêm do nada e ao nada retornarão (Severino), etc., – mas sim o *fato* de que o Nada é o ser, e o que existe, vive. *O Nada: o ser; a ser-idade do Nada, a ser-ificação do Nada*. É em virtude deste processo – da onipotência do Nada (*nulla e niente*; a um só tempo) – que se “explica” a gênese, a persistência e a sustentabilidade do mundo: absurdo, mau, insensato, vulgar. Um universo de nada, no qual imperam injustiça e acaso; uma terra, com todas as suas criaturas, tão desgotosa e irredimível que até o apocalipse – naquele dia “os céus acabarão com um estrondo espantoso; os elementos devorados pelas chamas, se dissolverão, e a terra será

destruída com todas as coisas que nela se encontram” (2Pd 3, 10). Será o dia da ira e do extermínio (Sf 1, 18); um dia “de cólera, dia de angústia e aflição, dia de devastação e ruína, dia de trevas e escuridão, dia nublado e tenebroso, dia de trombeta e gritos de guerra” (Sf 1, 15-16) – recusa-se e nega-se a reduzir a Ser. “O nada: o ser” aniquilado; negado finalmente, remido; talvez tornado imune, não-enfermo, e justo.

Mas qual é o sentido da negação?

²⁴¹ A expressão é de Cioran (*A tentação de existir*).