

Terceira parte

DA NEGAÇÃO

[EXCURSO γ – O nada: o ser. As coisas do mundo são (o) nada: eis o motivo originário da emersão, após um período de latência de dois milênios (no qual, de resto, a sua aparente inatividade em tempo algum proibiu-lhe de operar) do niilismo – fenômeno ilusoriamente definido como histórico, ligado à modernidade e à sua crise; ao desencanto, aos avanços da técnica, à dissolução da “tradição”, em uma expressão: a uma época na qual implodiram as frágeis, porém funcionais barreiras erguidas para tentar limitar o contágio do *nihil*, ou antes, *mascarar* a sua potência (religião, filosofia, mito; as grandes ilusões da razão, a moral, os valores, a política, etc.). Na primeira parte do nosso trabalho reconstruímos os momentos essenciais da história do niilismo; na segunda, irrupções conceituais e teóricas foram o contracanto de narrações sobre o nada nas quais a negação (como conceito, função, instrumento, etc.) tem sido fundamental. A potência do negativo, de resto, jaz (operando) também na parte mais íntima do niilismo (*nihil*) cujo abismo não é anulado nem exaurido pelas suas manifestações históricas. *Agora*, pensada e interrogada deve ser, portanto, a negação. Escreve Vincenzo Vitiello em *O Deus possível*: “Não o Nada – que é já Palavra, determinação e multiplicidade –, mas o só, simples, aorístico Não”. Andrea Emo, no *Caderno 5* (1927): “De que se origina a negação em si? O que é a negação em si? Por que se nega?”. *Sulla negazione*¹, de Massimo Donà, é um livro difícil, intenso, fundamental. Será mediante (e com) as suas reflexões que um impensado ainda mais originário do que o *nihil*, isto é, a negação, poderá ser,

¹ DONÀ, M. *Sulla negazione*, Bompiani, Milão, 2004. As palavras de Vitiello e Emo que citamos são as epígrafes respectivamente do volume de Donà e do seu primeiro ensaio “Il tradimento originario”.

ao menos, *indicado* e junto com ele a questão e o sentido de uma imune positividade (*sentido*).

Em todos os grandes *topoi* do pensamento ocidental, o ‘negativo’ apresenta-se sempre e unicamente como condição de possibilidade para o acontecer de *outro positivo*. Aos olhos de todo o Ocidente, *o negativo* não significa nada, em si – ao contrário, ele diz propriamente o *tiramento de cada significado...* à positividade, com efeito, ele subtrai significado (e por isso a destitui), fazendo-a naufragar naquele mar do nada infinito que – como bem sabia Leopardi – só pela ‘ficção’ poética pode se tornar de algum modo suportável. É portanto exatamente em relação a esta universal estrutura da ‘negatividade’ que deveremos nos interrogar².

Donà adverte: *Sobre a negação* pretende pôr-se como “um verdadeiro testemunho do originário, ou seja, das suas aporias, do seu caráter ineludível e, pois, da sua absoluta ‘princípioalidade’”³. “As treze estações da aporia originária” – que formam a introdução, o *incipit* do trabalho teórico do filósofo italiano – são decisivas e devem ser, portanto, cuidadosamente aprofundadas. Elas possuem

um caráter apodíctico (...). Dizem aquilo que deve ser dito; ou, o que é o mesmo, aquilo que, no dizer, sempre se diz. De maneira que todo o resto se constitua como sua simples e i-mediata (*im-mediata*) ‘conseqüência’. *Sophia* sem *philia*, portanto; esta última poderá com efeito surgir somente *a posteriori...* – e só pela força de um ‘verdadeiro’ do qual se poderá dizer que ‘ama’ e ‘amou’ apenas na medida em que terá sabido deixar-se ‘livremente’ amar⁴.

A filosofia nasce como ontologia, vale dizer, como reflexão em torno do ser. Por isso teria sido sempre um “olhar sobre a totalidade”; interrogar-se sobre o ser e os seus princípios significa interrogar-se sobre cada coisa, “na medida em que, precisamente, de cada coisa (enquanto dada) se deve dizer ‘que é’”⁵. Diz-se que cada coisa é em virtude do simples fato de que, enquanto dada no modo e na forma na qual é dada, cada coisa “aparece”. Pergunta-se Donà: “isto significa

² IBID., pp.124-125.

³ IBID., p. 11.

⁴ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 11.

⁵ IBID.

talvez que cada coisa aparece como aquilo que, sendo, ao mesmo tempo *não é* ‘nada’?”⁶.

O dizer filosófico revela-se como “rigorosamente estruturado” com base em uma “modalidade do significar que é sempre, ao mesmo tempo, tanto *identificante* quanto *distinguente*. Ou seja: ele mostra-se como um dizer que *identifica ‘por distinção’*”⁷ desdobrando-se conforme o aristotélico princípio de não-contradição. Mas dizendo o ser, isto é, olhando para a totalidade (de tudo o que é), esse *logos* inevitavelmente abarca aquilo que *enquanto totalidade não pode excluir coisa alguma* precipitando-se, pois, em uma situação absolutamente aporética, já que o horizonte, ontologicamente determinado, que o dizer abraça só pode ser *distinguido* mediante a “instituição de um ‘outro’ que na verdade não pode ser de forma alguma *outro*”⁸. Com efeito, “no ser posta (e, neste mesmo ato, também *excluída*), tal *alteridade* sempre também ‘é’ (ou seja, *é um outro* – o outro que ‘é’... ou seja, aparece precisamente como ‘*um outro*’)”⁹. Por conseguinte esse horizonte tampouco pode conseguir determinar-se; o que ele pretende determinar (distinguindo-se do não-ser) é o absolutamente indeterminável; “exatamente porque é ‘totalidade’ que *nada pode ter fora de si*. Ou seja, que nada exclui. E, de resto, se não fosse feita desta forma, ela nem poderia reconhecer o próprio *ser* ‘totalizante’. Em suma, o *logos* é sempre e somente ‘*logos da determinação*’, ou seja ‘*logos dos distintos*’”¹⁰. (Qual outro discurso, de resto, poderia ser um olhar sobre a totalidade, pergunta-se Donà, se quando dizemos totalidade nos defrontamos sempre com uma multiplicidade de coisas que são e, portanto, com uma *diferença*, sempre pensada em conformidade ao conceito de *limite* do qual é sempre constituída, ao menos no sentido de que ela (a diferença) se constitui no mesmo labor de um limite que originariamente distingue os distintos que nela são postos justamente como distintos?). Destarte a filosofia, desde o seu começo, teve de enfrentar a *aporia do nada*, tematizada pela primeira vez no *Sofista* de Platão. O decisivo é que a este “‘outro’ do ser não se pôde dar outro nome senão o de *negação do positivo*. Daquele mesmo positivo que esta

⁶ IBID.

⁷ IBID., p. 12.

⁸ IBID.

⁹ IBID.

¹⁰ IBID.

negação não consegue exceder de forma alguma, a não ser sendo aí logo compreendida... exatamente no momento do seu ser re-conhecida como tal”¹¹.

Alcançamos um ponto essencial. Este negativo, diz Donà, foi identificado com o nada, com a “determinada monoliticidade do ‘nada’”; um ato que ecoa quase como uma prova da impossibilidade de evitar a sua resolução e transfiguração na “forma de uma ‘outra’ positividade”. Em outros termos: o negativo-nada não é um outro em relação à totalidade das coisas que existem, que são: “com efeito, ele também ‘é’ (isto é, ele também ‘existe’), e portanto ‘é *um outro*’, ou seja, constitui-se como um dos infinitos *outros* compreendidos no horizonte da totalidade”¹². Por isso o “negativo”, esse tipo de negativo, vive sempre e unicamente no horizonte do existente; é considerado (como mal, morte, pecado, etc.) um inimigo, um perigo, uma ameaça para o ser, o existente, o positivo. *Ele vive e opera com toda a sua potência maligna e infecciosa implicada (trazida como consequência) pela sua “mal disfarçada positividade”*¹³. É por isso que o “nada” foi e é o problema central da filosofia ocidental; um autêntico e real problema já que “o nada ‘é’”¹⁴. Trata-se, escreve Donà, de uma condição sumamente aporética, objeto de diversas tentativas de resolução (entre elas a de um grande filósofo como Emanuele Severino).

Mas a aporia do *negativo*¹⁵

é radicalmente irresolúvel na medida em que, de tudo se pode e se deve dizer a distinção identificante, *com a exclusão da totalidade do ser*, ou seja *do ser enquanto ser* (aquilo que unifica todas as coisas, e portanto todas as abarca, não pode, com efeito, distinguir-se nem de um *outro* que subsista além dele – que justamente não há –, nem tampouco da determinação, em relação à qual não diz alguma coisa como uma *outra determinação*). Em suma, cada *outro-do-ser* ‘é’ – e portanto diz o mesmo ‘ser’ em relação ao qual teria devido valer como um ‘outro’. Ou melhor, também o ser enquanto distinto da determinação (...) é *determinado*¹⁶.

¹¹ IBID., p. 13.

¹² IBID.

¹³ IBID. Grifo nosso.

¹⁴ IBID.

¹⁵ Este negativo – que Donà escreve sem aspas e em itálico – é, evidentemente, diferente do negativo do qual se estava discutindo acima.

¹⁶ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 14.

Insistamos. Ser o ser distinto da determinação significa que o ser nela sempre se determina: não tendo um outro fora de si, o ser é ele mesmo, sempre, outro de si (já que ele abraça todas as coisas que existem, que diferem e se distinguem de todas as outras e que por esta via podem ser identificadas) e por isso se determina. Este determinar-se, porém, não se dá em relação a um outro, mas sim ao próprio instituir-se do ser “como horizonte da determinação, ou seja do distinguir-se de cada determinação de todas as outras”¹⁷. Ou seja, o ser também é determinado porque, sendo a totalidade que unifica e abarca todas as coisas, põe-se como o horizonte de determinação [arriscaríamos dizer: horizonte de sentido] de todas as coisas, isto é, como a “determinação” que permite a determinação das coisas mediante a distinção (que identifica). O ser é determinado “tanto em relação a esta ou aquela determinação, quanto em relação àquele outro determinante (paradoxalmente, aporeticamente determinante) ao qual sempre nos referimos nomeando o ‘nada’ – e que na verdade acaba por determinar o ser mais simplesmente como o ‘bem’ em relação ao ‘mal’”¹⁸. O ser desde o começo se faz identidade distinta da diferença, se faz como predicado, como um elemento que declara algo sobre outra coisa; diz-se somente como “ser-aí”, ou seja, “como positividade predicativa desta, daquela e de cada outra determinação”¹⁹. O ser, afirma Donà, existe apenas como predicado, que “legitima a própria identidade de cada determinação com si mesma”. É, por exemplo, o fato de que esta mesa é que torna possível o seu “ser si mesma”, ou seja, que torna “verdadeira” a afirmação segundo a qual “esta mesa é *esta mesa*”. No entanto é por esta mesma razão que o ser se nega exatamente lá, no determinar-se do determinado no qual ele sempre se resolve, quando diz o seu ser sempre distinto, ou seja, “dizendo o ser sempre *diversa* da originária identidade de tudo”. Em suma, “*esta mesa é esta mesa* apenas no seu ‘não ser’ *aquela janela*. No entanto, absolutamente decisivo permanece o fato de que nesta ‘negação distinguente’ (e sempre também *excludente*) a dizer-se é *in primis* a ‘não-excludente’ *negatividade* do ‘ser’ em relação a si mesmo”²⁰.

¹⁷ IBID.

¹⁸ IBID.

¹⁹ IBID.

²⁰ IBID.

Na negação distinguente e excludente (a mesa não é a janela, isto é, aquela é diferente desta, a mesa é identificada mediante a distinção da janela e – a um só tempo – o não ser janela da mesa exclui não só a, digamos, possibilidade de ser janela, assim como todas as outras possibilidades ou determinações, vale dizer, exclui o ser papel, fogo, cadeira, gênio maligno, etc.) é fundamental, ressalta Donà, que a dizer-se é em primeiro lugar a negatividade que – no ser em relação a si próprio – nada exclui do ser (conforme estamos expondo, como totalidade, etc.). Nas palavras do filósofo: “Cada coisa é distinta das outras no seu mesmo constituir-se como originário efeito do não-distinguir-se do ser em relação ao não-ser (que de qualquer modo ‘é’)”²¹. Ou seja: o ser não se distingue do não-ser porque o não-ser (o “nada”) é (é outro do ser); o efeito desta não-distinção é a distinção de uma coisa da outra. Eis porque “na *negação* que distingue cada determinação particular de todas as outras, aquilo que acontece é *in primis* o não-distinguir-se do ser da própria *negação*; ou seja, o que acontece é o *originário negar-se* do ser de tudo aquilo que é. Ou seja: o que acontece é uma ‘negação’ não distinguente e não excludente”²² que não exclui a “negação” distinguente e excludente, mas ao contrário se identifica com ela ao ponto de viver sempre e unicamente nela “como a sua *negação* não-excludente”. Configura-se, destarte, a aporia do nada, relativa a uma negatividade “que destitui *ab origine* cada negação de-terminante e excludente; mostrando em ato (*in rebus*) o caráter ineludível do ‘não’ (*non*) excludente a exclusão. Ou seja, do ‘não’ que *não exclui*, sem de modo algum excluir a exclusão assim ‘negada’”²³. O efeito – conceitual e praticamente *programático* – de Donà diz respeito à “necessidade de reconhecer o *originário* como ‘aporia da *negação não excludente*’ – e portanto de cada não-contraditoriamente distinto”²⁴. Negação não excludente, isto é, antes de tudo “uma negação que não se resolve na simples ‘diferença’, ou seja, no ‘*ser-diversos de*’”²⁵.

Ter-se-á compreendido ou intuído que não é possível esperar da reflexão uma conclusão “definitiva”. Trata-se, mais uma vez, de interrogar os problemas e enfrentar as questões que surgiram originariamente e de súbito ou foram postas.

²¹ IBID., p. 15.

²² IBID.

²³ IBID.

²⁴ IBID.

Está em jogo (re) pensar o niilismo, o nada, a negação e as suas relações; *agora* verdadeira e inevitavelmente de forma irregular, descontínua; por irrupções.

Escreve Donà: no Ocidente o “verdadeiro sentido do *negativum* ainda não foi ainda adequadamente pensado (...). No entanto, é neste mesmo Ocidente que já emergiram não poucos rastros daquilo que veremos constituir-se como o sentido substancialmente ainda *impensado* da ‘negação’”²⁶ ...]

²⁵ IBID., p. 293.

²⁶ IBID., p. 18.

1

Nihil e negação

A nossa época está sob o signo do niilismo; as filosofias que o têm como objeto ou pano de fundo o enfrentaram como uma “disposição necessariamente implicante alguma relação com o nada (*nulla, niente*) ou, de algum modo, com a mais radical ‘negação’ do ser enquanto ser”²⁷. Está em questão no niilismo, pois, aquilo que Donà define como *negatividade essencial* cujo sentido não foi ainda essencialmente pensado. No primeiro capítulo do livro (“A traição originária”) o filósofo examina resumidamente as “mais importantes acepções de niilismo” – Nietzsche, Heidegger, Severino – da filosofia do século passado a fim de individuar e discutir “algumas aporias intrínsecas suas”. Para o primeiro o niilismo remeteria a um horizonte absolutamente infundado em que seria impossível encontrar um fim último; todos os valores se depreciam, todos os princípios se dissolvem e com eles qualquer resposta ao “porquê” fundamental. Niilismo, portanto, como uma “ação essencialmente subtrativa”²⁸, como um assumir e logo abandonar crenças e valores, um movimento “dominado por uma única verdade (...): *a experiência fundamental do ser como ‘devir’*. De um Nietzsche fundamentalmente hegeliano portanto se trata”²⁹. A absoluta originariedade do devir se constitui como princípio; não do devir compreendido como a passagem do ser para o nada e vice-versa, mas sim de um movimento no qual “o ser é já desde sempre nada (em conformidade do seu ser sempre ‘já passado’ no nada” e que deixa aparecer “o ente (*Da-sein*), o ser determinado, aquele que exatamente da originária nadaidade do ser é verdadeira manifestação”³⁰. O pensamento de Hegel opera também em Heidegger, na idéia de diferença ontológica e, portanto, na idéia de niilismo. Com base nesta última pôde ser desenvolvido o conceito de “esquecimento do ser” estreitamente ligado à sua originária contingüidade ao nada. A terceira concepção de niilismo é a de Severino: o Ocidente, a partir de Platão, é niilista porque se funda na fé no devir,

²⁷ IBID., p. 17.

²⁸ IBID., p. 19.

²⁹ IBID.

³⁰ IBID., p. 20.

isto é, na fé em que as coisas saem do nada e a ele retornam. Ora, quais são as aporias que Donà individua no pensamento dos três filósofos?

No que diz respeito a Nietzsche, trata-se da impossibilidade de pensar e fazer uma experiência do devir desvinculada de certa experiência da identidade, ou seja, de algum tipo de permanência. O filósofo alemão acredita ter resolvido o problema da identidade, explica Donà, sem ter conseguido lidar “com o problema constituído pela radical impensabilidade do assim chamado *devoir absoluto*”³¹. Em Heidegger é a razão pela qual seria possível a *cura* de um ser finalmente subtraído à “disposição inautêntica do niilismo” a “permanecer inexplicada” em toda a sua obra. Com efeito, cada disposição não pode deixar de transformar o ser em “alguma coisa”; não se pode falar no ser senão em “termos ónticos”. O fato é que

qualquer discurso sobre o ser será produção de um determinado ‘conceito’ de ser, e portanto uma ineludível redução do ser ao ente. Em suma, se o ser é entendido como ‘outro’ do ente, qualquer discurso será destinado a tratá-lo como um ‘ente’ (dado que a da alteridade é exatamente a estrutura originária da determinação do ente). Por isso o Niilismo ao qual se refere Heidegger acaba por resolver-se em um simples fantasma hermenêutico³².

Pressupõe-se o impossível: eis o ponto essencial; que transfigura também a reflexão de Severino em um “fantasma hermenêutico”. A sua idéia do Ocidente como terra do niilismo seria plausível apenas se fosse possível uma alternativa real à originária contaminação entre ser e nada. Ou seja:

se fosse verdadeiramente possível manter rigorosamente *separados* o ser e o nada (sem se limitar a transformá-los em simplesmente ‘distintos’ – porque cada distinção concreta comporta de alguma forma uma identidade entre os distintos, em virtude da qual, e somente por isso, os distintos podem ser abraçados por um mesmo olhar: o único que pode pôr a sua própria originária distinção), então sim, a disposição que não se tivesse demonstrado capaz de permanecer fiel a tal princípio, poderia ser justamente condenada e qualificada como ‘loucura’. Mas, a partir de Parmênides, exatamente isso tem se demonstrado absolutamente impossível³³.

³¹ IBID., p. 22.

³² IBID.

³³ IBID., p. 23.

É essencial, pois, reconsiderar algumas questões postas pelo filósofo de Eléia e empreender uma análise da sua recepção em Platão e Aristóteles a fim de colocar as “ineludíveis premissas” de um discurso que visa a confrontar-se com os rastros mais significativos de um pensamento que poderia ter configurado “um *outro* sentido do ‘negativo’”³⁴. É a partir da “alternativa ontológica fundamental”³⁵ exprimida no poema parmenidiano que foi possível formular a pergunta filosófica fundamental: por que o ser e não, antes, o nada?; e fundamental é o fato de que as palavras de Parmênides puseram um veto, uma proibição originária cuja razão se baseia em uma concepção muito precisa do nada. “Os únicos caminhos da investigação” configuram uma radical alternativa: o ser que é e o não-ser que não é. É este último caminho – pensado, posto – que é objeto da implacável condenação e proibição de Parmênides. Duas são as veredas da investigação “em que importa pensar” e que de fato são pensadas e examinadas, mas só a primeira é percorrível, enquanto a segunda (o não-ser não é e *necessário*, e forçoso, que não seja) “é totalmente indiscernível”, pois é impossível “conhecer o que não é, nem exprimi-lo por palavras”. E no fragmento 7: “Pois nunca à força será mantida a demonstração de que existe o que não é, mas deve afastar o teu pensamento desta via de investigação, e não permitir que o hábito, filho de muita experiência, te obrigue a seguir este caminho, ao fazer com que uses um olhar que para nada se dirige ou um ouvido e uma língua cheia de sons sem significado”³⁶. O essencial é que o nada aparece já no poema como um verdadeiro caminho, uma via (*odós*); decerto uma via que não deve ser seguida, que é proibido percorrer, mas que não deixa de ser uma alternativa, um caminho possível cuja plena dignidade e concretude “existencial” deriva exatamente da violenta censura do eleata. Nas palavras de Donà:

O veto parmenidiano, pois, determina irrevogavelmente a noção de ‘nada’; constituindo este último como um absolutamente ‘positivo’ (por isso mesmo fazendo dele o arquétipo da solidíssima e inequívoca realidade do ‘mal’). Isto teria irreversivelmente marcado o pensamento ocidental, destinando-o à instituição daquele *positivo* ‘nada’ que

³⁴ IBID.

³⁵ IBID.

será reencontrado em todas as grandes metafísicas, subindo, subindo, até à grande deflagração posta em obra por Nietzsche e pelas ontologias de Heidegger e Severino³⁷.

Sempre, de fato, se pressupôs a concepção do “nada” (ou da “negatividade”) pensada por Parmênides na qual, sublinha Donà, o “conceito de ‘nada’ é tão pouco ‘negativo’ ao ponto de constituir *uma via*”³⁸ alternativa àquela do ser; decerto paradoxal, contraditória, indiscernível, incognoscível, inexprimível, no entanto uma via “real; exatamente porque nela de qualquer modo e indubitavelmente se pode ‘errar’”³⁹. [*Positivização do “nada”*, portanto. Ignorar a sua potência é impossível; por isso uma vez pensado e posto como uma opção, um pólo de uma alternativa Parmenidês teve de, necessariamente, aniquilá-lo, anulá-lo, neutralizá-lo. Como vimos no primeiro capítulo da segunda parte trata-se de um *temor* originário, ao qual Donà não faz nenhuma referência, mas cujas reflexões reforçam, de fato, a tentativa teórica aí delineada. Em outros termos: o “nada”, o não-ser, é tão perigoso que tem de ser olvidado, subjugado, paralisado (e repentinamente posto de lado, portanto não adequadamente pensado). E Parmênides, assim como toda uma tradição de pensamento não conseguiu encontrar outra maneira de anulá-lo senão mediante uma... positivização; contagiosa, contaminante].

Há algo, porém, de *mais primordial* que a oposição fixada pelo eleata. Ela, com efeito, é

expressão de um ‘princípio’ *ainda mais originariamente operante* (e portanto não dependente da alternativa ontológica – mas fundador dela própria): ou seja, *aquele de identidade e não-contradição*. Porque somente um tal princípio teria podido consentir à relação entre ser e nada de constituir-se – como de fato aconteceu – nos termos de uma *alternativa radical*. O que é e que não é possível que não seja, por um lado, e o que não é e que é necessário que não seja, por outro⁴⁰.

³⁶ PARMÊNIDES; “O poema”, in: KIRK-RAVEN-SCHOFIELD; *Os filósofos pré-socráticos*, tr. port. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005, p. 255.

³⁷ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., pp. 24.25.

³⁸ IBID., p. 25.

³⁹ IBID.

⁴⁰ IBID. Eis esta última frase no original italiano: “Ciò che è e che non è possibile che non sia, da un lato, e ciò che non è e che è necessario che non sia, dall’altro”.

Alcançamos um ponto importante. Antes de tudo deve ser lembrado que disto deriva a idéia do nada como o “absolutamente outro do ser”; um nada obscuro, que – de acordo com a sentença parmenidiana – não pode ser pensado, conhecido, exprimido exatamente porque cada determinação e posição (do pensamento e do conhecimento) é sempre alguma coisa de positivo (é pensável, cognoscível e dizível apenas, sempre e unicamente, “o ser que é”). No entanto, afirma Donà, também este nada assim pensado, isto é, feito funcionar

como um *positivamente* ‘outro’ do ser é um ‘positivo’... que, exatamente por isso, pode minar a segurança do ser e portanto constituir-se (...) como aquilo a partir do qual, somente, o ser provém. Como um lugar de proveniência, portanto – ou seja, como um algo (*un qualcosa*). Como uma dimensão com certeza não menos positiva daquela constituída pelo ser⁴¹.

A proibição de Parmênides é “paradoxal”: exorta a não praticar o nada, a não percorrer o caminho da Noite, a não acreditar na possibilidade da via negativa (a do “nada que não é” – Fragmento 6, 2), mas dizendo isto a *faz ser*, ou seja, sublinha Donà, constitui a primeira violação da proibição que ela mesma é. Está em jogo o princípio de não-contradição (é impossível que o mesmo predicado pertença e não pertença no mesmo tempo e na mesma relação a uma mesma coisa; ou expresso de forma diversa: não se pode negar e afirmar dois predicados contraditórios do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação) –, que “demonstra não só que o nada pode ser pensado, mas que deve sê-lo, para que se possa paradoxalmente sustentar o *seu não poder-dever ser pensado*. A proibição parmenidiana aparece desde o começo na sua radical *ineffettualità*, ou seja, na sua radical impotência”⁴². Como já notamos no começo da segunda parte do nosso trabalho, o parricídio platônico é em verdade a plena e fiel reafirmação das idéias do Eleata: o não-ser do qual se pode falar, e do qual sempre falamos quando falamos, é tão-somente o ser-outro, o ser-diverso, o *eteron*. O não-ser, o nada absoluto não pode ser pensado; a ele temos de dizer “adeus”, como se lê no *Sofista*. Não se trata do contrário do ser, mas sim apenas de algo diverso. Como Donà sublinha, citando e apropriando-se das palavras platônicas (257 b-c), o signo

⁴¹ IBID., pp. 25-26.

⁴² IBID., p. 26.

da negação, o não preposto a um ou mais termos indica apenas algo diferente dos termos que o seguem, ou melhor, algo diferente das coisas às quais se referem os termos pronunciados depois dele. Mas, desta forma, Platão acabou por determinar com antecedência e de maneira rigorosa aquilo que em seguida o seu discípulo teria qualificado como “contraditório”: se “o não-ser diz o ‘diverso’, então é inevitável: cada ‘não’ preposto ao termo positivo acabará por indicar sempre e unicamente um ‘outro’ positivo – e antes de mais nada tudo aquilo que é ‘outro’ do termo negado –, indicado exatamente pela forma indeterminada de uma negação simplesmente ‘alusiva’”⁴³. Em termos mais precisos trata-se da elucidação de uma “imprescindível consequência” da aplicação do princípio de não-contradição à alternativa ontológica fundamental. O “nada” é transformado em um positivo exatamente porque é posto pela proibição, isto é, pelo *principium firmissimum* (o princípio de não-contradição); com a sua positivização também o ser é transfigurado e tornado “finito”, limitado – “à maneira de um simples *outro* que, enquanto tal, não pode deixar de se relacionar ele mesmo com o seu próprio ‘outro’. E antes de tudo com aquele *outro*, indicado *in primis* pela sua ‘negação’”⁴⁴.

O princípio de não-contradição distingue sempre e somente as determinações, ou seja, as “finitudes das quais o ser pode ser sempre e somente predicado”⁴⁵, mas nunca o seu ser, sempre idêntico a si, em cada distinto. Por isso, nota Donà, esse princípio é usado por Aristóteles apenas como *nomos* da determinação (*determinatezza*). Ao Estagirita o filósofo italiano dedica uma série de análises que visam demonstrar como também nas suas formulações cada negação coincide sempre com o dar-se de um contraditório, isto é, com a indicação de um “outro” positivo. Negar alguma coisa implica, sempre, a indicação de um algo-outro, de alguma coisa outra (um outro positivo, ou outras positivities). “Negar é subtrair”, deixar um espaço vazio imediatamente preenchível e, de fato, imediatamente preenchido por alguma “atribuição” diferente. O não-ser que está em discussão, insiste Donà, é simplesmente o “outro do ser”; e o “não” pode indicar um “outro” positivo apenas porque ele sempre se refere (se relaciona, se reporta) a uma parte das determinações e não à totalidade

⁴³ IBID., p. 27.

⁴⁴ IBID.

⁴⁵ IBID.

enquanto totalidade. O não, entendido em modo exclusivo, pode aludir a alguma coisa outra apenas em relação a uma certa determinação e não em relação à totalidade, se é verdade, como vimos, que a ser excluído da totalidade não pode ser nada; coisa alguma pode ser excluída da totalidade enquanto totalidade. O ser enquanto tal, repete Donà, abraça a totalidade; com efeito, “tudo é”. E portanto no seu “reportar-se à determinação, ser e não ser dizem exatamente o mesmo; já que o ‘não’ preposto ao ser não pode aludir a alguma coisa outra (se é verdade que, sendo, esta última seria inevitavelmente compreendida na totalidade à qual deveria ter sido externa)”⁴⁶. Há um significado inaudido do significar, diz o filósofo italiano, que afeta a própria negação. Em outros termos: o fato de que A não é B *pode* equivaler ao fato de que A é diverso de B; “não é absolutamente verdadeiro que “NÃO-A” signifique imediatamente B, C, D...”⁴⁷.

Ora, ter-se-á compreendido: não se trata da negação em seu reportar-se à determinação (como ainda ocorre em Aristóteles; de resto, lê-se na *Metafísica*, 1006 a, 34–1006 b, 1-11: se um nome não significa uma coisa determinada é como se não significasse nada; não pode pensar quem não pensa uma coisa determinada, e se ele pensa deverá também dar um nome único à coisa em que pensa), mas sim de algo que complica irremediavelmente a questão, ou seja, da negação que *nega o ser*. O ser enquanto ser, isto é, como *sujeito* de predicação não exprime, escreve Donà, uma particularidade, mas aquilo que abarca a “totalidade do positivamente existente”. Posto isto, será impossível usar tal negação como “um outro” já que além do ser não poderá existir (ser) nada; se existisse um além do ser, com efeito, ele seria necessária e imediatamente reconduzido, compreendido no interior da totalidade do existente e portanto não seria um além do ser. A possibilidade de uma “tradução”; a hipótese de que a negação da totalidade possa significar a afirmação de um determinado existente é “improvável”, radicalmente “não autorizada”. Quando em jogo – ante o *principium firmissimum* que pretende valer como “*nomos* do originário estruturar-

⁴⁶ IBID., p. 31.

⁴⁷ IBID. Donà fala em “não traduzibilidade” de NÃO-A para B, C, D, etc. É interessante notar, acompanhando o seu raciocínio, que se NÃO-A significasse verdadeiramente B, C, D, etc., então o conceito de negação poderia ser tranquilamente abandonado; podendo ser substituído pelo menos violento conceito de *diferença*; (esta é a proposta do livro de Luigi Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Nápoles, 2001).

se de uma relação (*rapporto*) como aquela entre ser e não ser”⁴⁸ – estão não as determinações, mas

o ser e o não ser, ou seja, a *totalidade* e o *nada* – o qual, se fosse, não seria excluído da totalidade, mas tomaria necessariamente parte nela –, aquilo de que se pretende a sentença do *ser diverso* não consegue mostrar tal ‘diversidade’. O fato é que o positivo e o negativo – ou melhor, a positividade e a negatividade – dizem, do ponto de vista do seu ser determinados, verdadeiramente ‘o mesmo’. Ambos, com efeito, dizem ‘ser’. Ficando estabelecido que o segundo ser é dito ‘como negado’. Mas, o que signifique tal ‘*ser-negado*’ do ser é para o *logos* algo absolutamente misterioso. Nunca o Ocidente soube pensar um negativo não imediatamente resolvível em ‘outra positividade’. Ou seja, uma negação não traduzível para *outro de si* – ou seja, na indicação do ser aí de um *outro*⁴⁹.

Um impensado que, todavia, sempre esteve presente, operando, agindo. Uma negação impensada que, no entanto, “vive e se estrutura”, talvez “inconscientemente”, na linguagem ocidental, determinando a sua “originária e irremediável aporeticidade”. Isto mostra Donà; cujo *duplo movimento* não deve ser subestimado nem olvidado.

Mas como compreender essa negatividade? A negação? O negativo? Antes de tudo, é necessário investigar e tentar entender qual é “o sentido do ser negado pela totalidade (ou também: do ser enquanto tal). Ou seja, o sentido do ‘não-ser’”⁵⁰. O *ponto central* da argumentação (poderíamos dizer: deste segundo momento da reflexão teórica de Donà) é: como é possível compreender o sentido do não-ser e do ser se o Ocidente tem sempre pensado a relação entre os dois nos moldes da relação – esta sim, regrada pelo *principium firmissimum* – entre o algo, o alguma coisa, e o outro dele? Como? Se o Ocidente tem assumido o não-ser como outro do ser, como um positivamente outro do ser? Se a nossa civilização tem obrigado não só qualquer significado (enquanto determinado, enquanto alguma coisa) a conformar-se ao princípio de não-contradição, assim como tem pensado o ser e o não-ser de maneira unilateral, *tremendo*, impondo que

⁴⁸ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 34.

⁴⁹ IBID.

⁵⁰ IBID., p. 35.

a sua relação fosse fundada no “rigor hiperbólico”⁵¹ deste princípio? Ora, um *fato*: “em relação ao ser, nada de exterior a ele poderá ser encontrado. Por isso o verdadeiro ‘negativo’ não poderá nunca ser capturado pelas Erínias de uma verdade fundada na ineludibilidade de uma oposição *excludente*”⁵². Alcançada o discurso esta altura é evidente, cremos, a sua fortíssima repercussão no *sentido* do niilismo ocidental (para além do *lugar comum* do niilismo; das determinações terminológicas, conceituais, etc., que, como mostramos na primeira parte do nosso trabalho são multifacetadas, opositivas, con-fundidas). Em suma: pelos idênticos motivos expostos até aqui teremos de reconhecer

que o ‘verdadeiro’ *niilismo* – aquele implicante um correto pensamento do ‘nada’, ou seja um ‘não-ser’ concebido como *real negatividade* (isto é, que não se resolva em uma mera aparência de ‘negatividade’) – ainda não surgiu verdadeiramente de forma visível no cenário da história. Nem o radical horizonte especulativo aberto pelo pensamento hegeliano soube dar voz a um autêntico ‘niilismo’ – ou seja, a um real pensamento da ‘negação’⁵³.

Insistemos: niilismo, negação, sentido.

Um começo é investigar se é possível tentar interpretar o niilismo de uma forma essencialmente unitária, para além de todas as diferentes acepções que o “conceito” adquiriu ao longo da sua *história* (das quais a nossa primeira parte dá testemunho), mas que não comportam “nenhuma consequência em relação ao sentido do seu advento”⁵⁴. O pano de fundo, o horizonte comum dessas reflexões que Donà individua remete ao sentido do niilismo explicitado por Severino. Em todas as perspectivas (radicalmente diversas entre elas no que diz respeito ao mais) que enfrentaram o arcano

dizer ‘niilismo’ significa aludir antes de tudo à simples possibilidade que o ‘positivo’ tenha na sua *negação* uma verdadeira ameaça para a própria *integritas*. Ficando estabelecido que, por ‘negação’, deva-se entender aquele dizer que, não *daquilo que não é*, diz *que não-é*, mas sempre e somente *daquilo-que-é* (...). Em suma, todos aqueles que

⁵¹ IBID., p. 36.

⁵² IBID.

⁵³ IBID.

⁵⁴ IBID., p. 119.

acabaram por falar de niilismo, buscando conotá-lo ora deste modo ora daquele modo, reconheceram mais ou menos implicitamente que não se dá niilismo senão lá onde de alguma coisa se começa a reconhecer que *pode não ser aquilo que é*⁵⁵.

Uma convicção de fundo atravessa os grandes *topoi* da filosofia ocidental (Donà cita a idéia do Deus divino e da sua encarnação; o romantismo alemão, de Novalis a Schelling; o Absoluto hegeliano, Nietzsche...): não há outro horizonte acessível para nós a não ser aquele “de um *ser* que nem funda nem é de maneira alguma fundado, porque nunca verdadeiramente ‘é’ – não podendo destarte constituir-se de modo algum como ponto de referência forte e seguro para qualquer ação, fé, teoria”⁵⁶. Isto significa que este ser que nunca “é” pode também, portanto, legitimar, ou antes, dar lugar a toda uma série de perspectivas filosóficas, direções de pesquisa, etc. (no cenário italiano, por exemplo, tanto a um pensamento “trágico”, quanto a uma ontologia “fracá”). Mas escutemos Donà:

Nilismo diz em suma um horizonte composto por múltiplas possibilidades, todas produzidas com disruptivo vitalismo *poiético* sempre pela mesma convicção, segundo a qual seria exatamente o ‘não-ser’ do *ser* a permiti-las todas: ou seja, a permitir que múltiplas figuras possam a cada vez (*di volta in volta*) ser utilizadas como unidade de medida do nosso ser-no-mundo. Dizer ‘niilismo’ significa aludir a um leque verdadeiramente amplo de perspectivas filosóficas, cada uma, exatamente porque produzida pela originária impossibilidade, para o ‘ser’, de valer como único paradigma prático e teórico, não poderá deixar de experimentar a própria ‘de qualquer modo’ (*‘comunque’*) irrenunciável *positividade* como aquilo que, longe de *remir* a infundada ‘negatividade’ na qual de qualquer modo se apóia a própria existência, limita-se a preencher sempre e só ‘provisoriamente’ o vazio de um tal *nihil*⁵⁷.

Todas as formas históricas do niilismo exprimem a substancial convicção de que o positivo (o sentido, o ser, o remédio, etc.) enquanto ligado, poderíamos dizer, contaminado, a uma violenta e ineludível alteridade “negativa” não possua nenhum valor fundacional. Disto deriva que qualquer tipo de “vontade de verdade” é radicalmente questionada, atacada, posta sob acusação; e destruída,

⁵⁵ IBID., p. 120.

⁵⁶ IBID., p. 121.

⁵⁷ IBID., p. 121-122.

paralizada, corroída pela sua impotência. Trata-se de um *movimento originário niilista e metafísico* cujos traços já foram delineados em nossos trabalhos anteriores; *de um sucessão circular de “momentos” em que uma positividade (um sentido) é posta (metafisicamente) para ser em seguida (niilisticamente) depreciada, dissolvida, e imediatamente substituída por outra positividade que por sua vez será depreciada, dissolvida, substituída... etc.* Donà não alude diretamente a esse movimento; mas a sua reflexão teórica é fundamental tanto para pensá-lo quanto para sustentar e refinar o nosso discurso.

Essencial é a constatação da *infirmas* de cada “positivo”.

Sentir-se filhos de um horizonte niilista significa antes de tudo experimentar a impossibilidade de ‘acreditar’ na *existência* de alguma positividade que possa se dizer, de verdade, imune da potência do ‘negativo’ – nisto reside a condição imprescindível para perceber a ineludível potência originariamente destitutiva da ‘negatividade’. Disto, outrossim, a necessidade de substituir continuamente (este é o ponto *decisivo*), ‘ao positivo destituído, alguma outra coisa, ou seja um *outro positivo* que possa propor-se como valor de qualquer modo possível, e portanto como outra possível existência’. Ficando estabelecido que nunca substituição alguma poderá dar lugar à afirmação de um ‘outro’ *absolutamente positivo* (isto é, que seja finalmente ‘imune’, incontaminado, indiferente em relação a qualquer agressão da negatividade)⁵⁸.

Uma impossibilidade que, sublinha Donà, atinge também a reflexão de Hegel (uma das “formas históricas do niilismo”) que sob muitos aspectos parece se apresentar como um “seguro antídoto” para essa concepção puramente destitutiva da negatividade. Na realidade a dialética hegeliana usa de maneira *instrumental* o negativo, cujo destino – mesmo que originário – é resolver-se em um outro positivo. A negação de alguma coisa, isto é, o negativo (Donà o escreve sem aspas e em itálico) implica sempre o vazio, “o *nihil* absoluto, um ‘espaço’ que ‘deve’ ser preenchido, e que portanto reclama *ab origine*, ou seja, conforme necessidade, o constituir-se de um *outro positivo*”⁵⁹. Em suma: no pensamento ocidental o “negativo” se apresenta sempre como “condição de possibilidade de um outro positivo”; ele não significa nada em si, é apenas tiramento, subtração de

⁵⁸ IBID., p. 123.

⁵⁹ IBID., p. 124.

significado, é destituição de cada positividade. *O naufrágio do sentido, e a invocação, sempre já, de uma redenção.*

2

A enfermidade “mortal”

Niilismo e redenção estão ligados, originariamente em relação. Para interrogá-los não podemos deixar de nos reportar ao labor da tradição ocidental, à “universal estrutura da ‘negatividade’” por ela pensada. Ora: é preciso, antes de tudo, deixar claro de forma definitiva que há um “algo” niilista *a-histórico* que *excede* o fenômeno do niilismo e as suas configurações na história do pensamento contemporâneo. Só assim a reflexão de Donà sobre a necessidade (*bisogno*) da redenção pode desdobrar-se com toda a impactante potência que a caracteriza.

Em primeiro lugar, não é muito complicado individuar a origem da invocação de uma redenção (de uma salvação, de um sentido) na evidente percepção da profunda *infirmity* de tudo aquilo que é; da convicção de que o universo afunda no pecado e na culpa; o nada: o ser: um sentimento manifesta que nós todos, por algum motivo, “somos como não deveríamos ser”⁶⁰. Donà interroga:

como poderíamos precisar de ‘redenção’ se não sentíssemos a nossa condição de qualquer modo irrefutável ‘positividade’ como *falhada, insuficiente*, e portanto devedora, defeituosa em relação àquilo que, exatamente enquanto positividade, deveríamos ser? Pode achar de dever ser remido, com efeito, só aquele que se vê inserido em um estado de impureza, de falta, de pecado, de inferioridade; ou seja, aquele que acha de dever ser resgatado a uma existência plena, perfeita e sem sofrimento. A uma existência sem manchas, sem defeitos, isto é, não afetada pelos efeitos destruidores da ‘negação’ – de uma *negação* entendida sempre e unicamente como subtração de positividade, como condenação ao defeito, à falta⁶¹.

Uma positividade – insistemos: um sentido – que nunca é verdadeiramente tal, vale dizer, que jamais se dá incontaminada, não-enferma. Um positivo que não é nunca; que não-é no sentido em que se diz que alguma coisa não é como poderia, ou antes, deveria ser e que portanto precisa, tem necessidade de ser salva,

⁶⁰ IBID., p. 125.

⁶¹ IBID.

remida dessa imperfeição constitutiva. É evidente onexo, a-histórico, entre os conceitos de niilismo e redenção ao ponto de considerar esta como “conseqüência necessária” daquele; todas as coisas pensadas no “horizonte do niilismo”, escreve o filósofo, “aparecem como necessitadas de redenção. Ficando posta a possibilidade de achar que tal necessidade esteja depois condenada a permanecer insatisfeita”⁶². Um *elemento decisivo* mostra-se (para além dos propósitos de Donà). Ou seja: é nas formas históricas do niilismo – sendo mais precisos: na filosofia e no pensamento dos últimos dois séculos que estariam sob o signo do niilismo – que a as invocações de redenção e sentido estão fadadas a naufragar no silêncio e na frustração, pois é aí, no *pensamento contemporâneo* que, como bem sublinha Donà, uma vez declarada e assumida a convicção de que “ao ser não é possível de maneira alguma dar-se plenamente”⁶³ e portanto ele (o ser) “nunca poderá se dizer definitivamente livre da ameaça do negativo”⁶⁴, a necessidade de redenção e sentido está fatalmente condenada a permanecer insatisfeita. “Trata-se de uma geral disposição filosófica, que prescinde do pertencimento a esta ou àquela corrente de pensamento, e que atravessa como uma enchente todo o século XX (...) Uma disposição que diz respeito tanto à assim chamada filosofia continental quanto à filosofia analítica”⁶⁵.

[Nos *nossos* termos: *sempre* as coisas do mundo estiveram em um horizonte niilista; portanto o niilismo, longe de ser um fenômeno ligado à modernidade e à sua crise, um acontecimento relativamente recente, uma condição historicamente determinada é “algo” de a-histórico que permeia e define (assim como a metafísica) o estar no mundo, o nosso ser aí. O equívoco reside – talvez – na convicção clara e distinta, de fato indubitável, de que o niilismo dos últimos dois séculos, este sim historicamente situado, seja o niilismo *tout court*, enquanto na realidade a única coisa que mudou – em virtude de reflexões filosóficas, humanas, demasiado humanas – tem sido “apenas” a idéia do ser. Um ser que não se dá mais de forma “plena”, “forte”, “verdadeira”, “originária”, “autêntica”, “princípial”, “fundacional”, etc., ou seja, conforme as concepções produzidas pela tradição metafísica ocidental que permitiram certas

⁶² IBID., p. 126.

⁶³ IBID.

⁶⁴ IBID.

⁶⁵ IBID., p. 382. Nota n. 4, relativa ao capítulo VI.

resistências à potência do *nihil* e da “negação”, mas revela-se só como “fraco”, “evento”, “singular plural”, “desconstruído”, “objeto de interpretação”, “livre porque infundado”, etc. Todas visões que 1) não podem deixar de deixar insatisfeita a necessidade, e sem resposta as invocações de redenção e sentido; 2) ao contrário da tradição metafísica e das suas ilusões – são absolutamente incapazes de fornecer qualquer tipo de resistência ao niilismo (a-histórico) fabricando destarte a idéia uma crise epocal que teria criado do nada um niilismo (histórico) cujas credenciais lhe dão crédito, poder e dignidade para embaçar⁶⁶ pensamento e conceitos].

Existem (e devem, a partir da segunda, ser examinadas) duas possibilidades de redenção: do “negativo” “*assim como o entendeu até hoje o Ocidente*”⁶⁷; e da “positividade”, que pelo mesmo “negativo” é sempre negada. A pergunta é: deixando de lado a questão de que tipo de positividade se trata, isto é, se ela seria plena e perfeita ou parcial e limitada, “aquilo que se determina lá onde, a partir do ‘negativo’, procede-se a uma *outra* positividade (...), pode verdadeiramente ser qualificado como processo de redenção do ‘positivo’ assim *negato*?”⁶⁸. É preciso lembrar um dado importante, ou seja, o caráter de tiramento e destituição do “negativo” sempre pensado pelo Ocidente; vale dizer, de um “negativo” que subtrai significado a uma positividade, que é imediatamente substituída por uma outra positividade. Neste sentido, a questão: o que seria remido pela nova positividade instituída como substituta daquela negada? E ainda: o que acontece nesse processo, uma vez fixado que na perspectiva (ontológica) de todo o Ocidente “aquilo que pede ser salvo ou remido é (...) aquilo que (...) quer, fortissimamente ‘quer’ salvar antes de tudo *si mesmo*”⁶⁹? Ou seja: quer a radical transformação da sua positividade incerta, caduca, doente em alguma coisa efetivamente outra, que seja e valha sempre como a *sua* positividade mesmo que remida; aquela positividade originariamente negada que, agora, conseguiria de algum modo rerepresentar-se de uma forma inédita, com o semblante de “um *positivo finalmente seguro* (mesmo que só temporariamente)”⁷⁰. O problema,

⁶⁶ Também: tirar o prestígio a, ofuscar, privar da fala, lograr, enganar.

⁶⁷ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 126. Grifo nosso.

⁶⁸ IBID.

⁶⁹ IBID., p. 127.

⁷⁰ IBID.

porém, é que uma positividade negada é sempre uma positividade substituída por um “algo” outro que

não pode absolutamente impor-se como presença *daquilo mesmo* que antes havia sido ‘negado’. Ou seja, não pode apresentar-se como aquilo mesmo, exatamente pelo seu constituir-se como resultado de um movimento quinta-essencialmente ‘substitutivo’, ou seja de um movimento que não pode deixar de ser entendido como expressão extrema e evidente do simples ‘fazer-se-outro’ do ser aí daquilo que é (*dell’esserci di ciò che è*). Ou melhor: do apresentar-se de *um outro*, no lugar daquilo que era (...) ⁷¹.

Purificação? Aperfeiçoamento? Impossível que isto ocorra quando “*aquilo de antes* agora não é mais”. No que diz respeito à positividade substituinte, isto é, ao “ser aí atual”, nenhuma redenção daquele precedente pode ser realizada porque o que se apresenta é apenas, simplesmente, *um outro*, e não o ente inicial invocador a redenção. Demonstrada a impossibilidade da segunda via, é preciso retornar ao “sentido primário” da necessidade de redenção, isto é, o sentido segundo o qual a ter de ser salva seria não a positividade (no seu ser originariamente atingida e limitada pela negação), mas a “negação” *tout court*, “ou seja, a forma mesma da ‘negação’” ⁷², que no seu *originário constituir-se ameaça, contamina, infecta*. É a negação enquanto tal a ter de ser remida e não o *quid* por ela negado; decerto, o remédio pode ser receitado para curar o enfermo, a salvação pode ser invocada por quem está em uma situação de perigo. Mas é um fato – que não podemos deixar de reconhecer – que também o mal deve poder ser remido, e não apenas aquilo que é contaminado pelo mal; mais precisamente: é o mal, antes de tudo e essencialmente, a ter de ser remido. O doente poderá se dizer curado, salvo apenas se o mal que o invade – enquanto causa, fonte da sua enfermidade – será derrotado. No horizonte do niilismo o objetivo da vontade de redenção deve ser antes de tudo a verdadeira causa de um “estado generalizado de privação, ou mais radicalmente, de originária ausência de fundamento. Por isso, se redenção haverá de ser, ela não poderá visar outra coisa senão a defender-nos da ameaça do ‘negativo’. E portanto derrotar antes de tudo este último” ⁷³.

⁷¹ IBID.

⁷² IBID., p. 128.

⁷³ IBID., p.129.

É evidente: está em jogo “o sentido fundamental do negativo” que perpassa e une todas as diversas expressões e formas daquilo que comumente é definido como “niilismo”, ou seja, um negativo que, como já vimos, torna qualquer positividade instável, insegura, precária, imperfeita; que representa uma constante ameaça de aniquilamento, infecta, mina as suas bases. A salvação do positivo, a asseguuração da sua *estabilidade*, só pode provir de uma ação que consiga tornar “*perfeitamente impotente a sombra do seu ‘não’*”⁷⁴. Existem dois caminhos para alcançar este resultado. O primeiro: intervir na positividade enquanto tal; tentar fortificá-la ao ponto de torná-la um lugar inviolável, de forma definitiva inatingível pela negatividade. O segundo: operar diretamente na negação a fim de neutralizar a sua força, de efetivar “uma espécie de esterilização do seu próprio *ser negativo*; ou melhor da sua potência contaminante”⁷⁵. Mas, uma vez afirmada a impossibilidade de uma redenção da positividade e declarada a inutilidade de quaisquer tentativas de reforçar e fortalecer o próprio positivo (já que, deixando ser a negatividade com toda a sua potência, nenhuma positividade poderá nunca sentir-se segura, livre de perigo), a única via que resta é a da absoluta desvitalização do negativo. “Em suma, salvar o positivo só é possível sob uma condição: que se consiga salvar *in primis* a ‘negatividade’. Salvá-la da sua natureza infectante”⁷⁶.

Salvar a negatividade significa neutralizá-la, torná-la inofensiva, impotente, paralizá-la; significa cortar radicalmente qualquer relação, eliminar todo contato com o *outro* de si, isto é, com a *positividade* que, como sabemos, exatamente por ser contaminada pela negação é sempre já imperfeita, ameaçada, injustificada, revogável, substituível: *negar, na linguagem do Ocidente, significa criar positividade(s); permitir o seu advento; substituir*. E não é no horizonte do niilismo que “o fazer-se constitutivamente ‘substituível’ de cada realidade, cada valor, cada princípio, *teria podido deixar explodir com a máxima força a vontade de potência?*”⁷⁷. Estamos em um momento crucial:

⁷⁴ IBID., p. 130.

⁷⁵ IBID.

⁷⁶ IBID., p. 131.

⁷⁷ IBID., p.132. Grifo nosso.

O que significa, com efeito, referir-se à irremediável falta de fundamento como àquilo de que a contemporaneidade, pelo menos a partir do testemunho nietzschiano, teria começado a experimentar... o que significa senão relevar, perceber que nada pode ser mais considerado inatingível, intocável, e portanto insubstituível? Que nada é absolutamente fundado? E que *exatamente por isso* ter-se-ia podido desdobrar do modo mais pleno a quinta-essência da ‘vontade de potência’?⁷⁸.

A natureza do ser humano é vontade de potência; e esta é força *poiético-projetual*. Compreende-se o motivo da invocação (necessidade) da consumação do niilismo, da tomada de consciência cada vez mais lúcida e radical da superabilidade de tudo, da originária e constitutiva fragilidade de cada (aparente) fundamento, valor, sentido, *epistème*. É exatamente em virtude da substituíbilidade de cada positivo e do desvelado domínio do niilismo consumado (*compiuto*) que a natureza poiético-projetual do homem acabou por potenciar-se de uma tal forma “*tornando, por fim, projetável a sua própria originária projetabilidade*”⁷⁹. Em outros termos: ante o anúncio do niilismo, no deserto que inexoravelmente avança, a nossa essência de criadores, artífices, fabricantes desdobra-se em toda a sua potência: não há mais limites “definitivos”, insuperáveis; cada produção de sentido, cada positividade, fundamento, valor revela-se substituível, relativo, enfermo. *Nada pode subtrair-se ao nosso fazer projetual*. Mas projetar, diz Donà, significa dar o ser àquilo que ainda não é (a não ser na mente de quem projeta), fazer existir alguma coisa que, no seu vir a ser, destituirá e substituirá alguma coisa que já era, mas que, mesmo sendo, teria podido não ser e, mesmo existindo, não teria podido escapar da contaminação e da ameaça de ser substituída. Projetar significa substituir o que é com aquilo que ainda não é; *tudo* pode ser substituído, e nada está imune; nenhum fundamento ou princípio podendo limitar esse frenesi da vontade de potência. Somos autenticamente projetantes só na medida em que todo essente está diante de nós como algo

originariamente substituível; e portanto só na medida em que somos capazes de desmascarar qualquer pretensão de insubstituíbilidade, inamovibilidade e epistemicidade.

⁷⁸ IBID.

⁷⁹ IBID. Grifo nosso.

Ou seja, de mostrar a sua absoluta falta de fundamento (*infondatezza*). E portanto de projetar sempre novas existências, mostrando cada vez a sua total falta de fundamento: mostrando, outrossim, a perfeita gratuidade e a falta de fundamento do seu ser (elas ‘são’ só porque o projeto as faz existir [ser] – sem nenhuma outra razão), e portanto substituindo-as continuamente por outras, de qualquer modo *não menos infundadas*, positivamente. Isto tudo com um frenesi sempre maior, de uma maneira cada vez mais vorticiosa, conformemente às exigências de uma ‘técnica’ que por nada pode ser freada⁸⁰.

Uma relação de “perfeita proporcionalidade” conecta o irrefreável delírio de (oni)potência produtivo-projetante da técnica, ou seja, a “*quinta-essência não-subjetivamente concebível da natureza humana*”⁸¹ à tomada de consciência (*consapevolezza*) cada vez mais ordinária, infectante, *global* da total ausência de fundamento do tudo aquilo que é. É evidente: este vorticioso processo de projetualidade não podia deixar de atingir e incorporar o próprio ser-projetante. A técnica não pode ter limite algum; a vontade de potência que tudo quer pode querer a si mesma, pretende poder-se projetar. Nem ela, pois, pode pôr-se como limite, sentido insuperável do seu próprio projetar-se; ela é substituível, precária, enferma. “Nada pode ‘estar’ – nem a vontade de potência. Ela também participa do destino de todo o positivo. Ela também é absolutamente infundada; é, mas teria podido não ser, e a qualquer momento poderia não ser mais. Por isso também cada projetar é constitutivamente instável, gratuito, infundado”⁸². A vontade de potência encontra nisto, paradoxalmente, um limite verdadeiramente insuperável: a sua infinita potência, que não pode ser limitada por nada, é limitada e refreada exatamente pelo fato de que ela é substituível, portanto finita, ameaçada, infundada, podendo experimentar de um instante para o outro a sua eliminação, o fim da sua infinita potência. O limite é absolutamente insuperável porque a vontade de potência não tem limite algum, nem sequer em si mesma: “Uma potência infinita, no entanto a qualquer momento passível de ser reduzida a zero; nada, nenhum valor, nenhum princípio, é para ela um vínculo... mas exatamente por isso ela mesma tem de se sujeitar a esse destino. E portanto não é in-finita de maneira alguma. Porque ela também ‘existe’, ou seja, é um positivo”⁸³. Eis porque

⁸⁰ IBID., p. 133.

⁸¹ IBID., p. 133. Grifo nosso.

⁸² IBID., p. 134.

⁸³ IBID.

também lá onde a vontade de potência parece ter ganhado uma quase perfeita onipotência, pode novamente determinar-se uma profunda necessidade de redenção”⁸⁴ que, agora, é uma exigência que diz respeito, de modo ineludível e abissal, não apenas à estrutura do ser (cuja análise, que podia aparecer ainda motivada por razões abstratas, havia revelado como inseguro, provisório, caduco), mas sim à própria vontade de potência que (ilusoriamente) nada podia temer. “Não, aqui a redenção torna-se uma necessidade para o mesmo olhar perante o qual tudo parecia necessitado de redenção. Em suma, a redenção não serve mais para uma positividade abstrata: ou melhor, para a positividade daquilo que existiria ‘fora’ de nós – não, ela serve, *in primis*, para a nossa própria paradoxal *infinita finitude*”⁸⁵.

Nós, todos nós, existentes projetantes e criadores [em busca de um significado qualquer imitando com tons farsescos, de baixa comédia e burla, a potência-fraqueza de Deus. “O ser: o nada”] precisamos desesperadamente de redenção, invocamos a salvação e para recebê-la estamos dispostos a tudo, até a renunciar, a anular a “onipotência criadora” que alcançamos com um poderoso e extraordinário esforço de (dúbia) emancipação: “estamos dispostos a fazer-nos perfeitamente impotentes, para conseguir ser, *ser estavelmente, epistemicamente, absolutamente*”⁸⁶. A necessidade e a invocação de redenção e sentido “emergiu novamente, e na forma mais potente já manifestada até agora”⁸⁷ [Insuflam, estas palavras de Donà, certo vigor à hipótese dos “dois” “niilismos”; da essencialidade a-histórica e da contingência (que não deixa de ser decisiva) histórica, que já tracejamos] –, como testemunham “duas entre as maiores e mais altivas expressões da filosofia contemporânea. Aquela de Friedrich Nietzsche e a de Emanuele Severino”⁸⁸. Elas pertencem a um horizonte niilista – pelo qual cada coisa que existe é contaminada e tornada precária, insegura, gratuita, casual e ao qual pretendem “opor” um contra-movimento, uma resposta, uma solução. As reflexões dos dois filósofos são “extraordinariamente paradigmáticas de uma inextirpável necessidade de redenção”⁸⁹; aquela que, a esta altura, sabe perfeita e

⁸⁴ IBID.

⁸⁵ IBID.

⁸⁶ IBID., pp.134-135.

⁸⁷ IBID., p. 135.

⁸⁸ IBID.

⁸⁹ IBID.

lucidamente que é preciso dirigir o olhar para aquela potência infinita que pretendia ultrapassar o niilismo e destarte realizar-se e consumir-se, sem conseguir perceber, porém, que ela mesma estava inexoravelmente fadada a sucumbir diante da própria (vontade de) potência insaturável, fagofóbica. Decerto trata-se, lembra Donà, de salvar o ente enquanto tal da sua originária insegurança e gratuidade; a positividade deve ser posta a salvo da ameaça e do avanço do negativo. Mas aquilo que – antes de tudo – deve ser remida e salva é “a positividade que mais de perto nos diz respeito; ou seja, a do nosso ser projetantes”⁹⁰. Ela deve ser curada daquela mesma negação que de fato tornou possível “um impensável desenvolvimento da sua potência”. Este é o objetivo de Nietzsche e Severino, que para alcançá-lo tiveram de intervir na “*negatividade enquanto tal*”, no seu “*potencial eversivo*”, buscando demonstrar que “*o negativo não pode de forma alguma atingir a positividade*”⁹¹. É preciso, pois, deter-nos brevemente na análise dos dois filósofos feita por Donà.

O nada não é; ele é alheio a qualquer positividade ontológica embora, semanticamente, possa vir a ter existência. Na *Estrutura originária* Severino tenta demonstrar que nenhum tipo de negatividade pode alcançar e infectar a positividade de tudo aquilo que é, apesar de haver uma relação de oposição absoluta entre ser e não-ser, positivo e negativo. O resultado, escreve Donà, é que o negativo é enjaulado, aquietado, fixado na sua própria negatividade: desta forma o positivo, o ser, é tornado imune. É uma operação gorgônea: positivo e negativo são transformados em pedra; a oposição é neutralizada; o ser é e é impossível que não seja; o não-ser não é e é necessário que não seja; o que é, é; o que não é, não é; tudo é tornado imóvel, o positivo enquanto positivo o negativo enquanto negativo. “Tudo é sempre idêntico a si mesmo; e portanto também a infinita potência da disposição projetante que constitui o *próprio* do ser humano”⁹². Mas este fazer projetual, esta vontade de potência não é a mesma que se revelou no cenário do niilismo: ela não é força que conduz ao ser e faz sair do ser, mas, antes, uma mera atestação, um simples testemunho do sobrevir, no horizonte de tudo aquilo que aparece, do aparecer eterno e inatingível do ser de tudo o que é. O fazer é, para Severino, apenas um acolher no aparecer aquilo que sempre,

⁹⁰ IBID.

⁹¹ IBID.

⁹² IBID., p. 136.

eternamente é e aparece; o gesto poético, projetual, criador limita-se a corresponder e acompanhar aquilo (indefinido) sobrevir. Diante da “tradicional” potência de fazer ser, o fazer severiniano aparece como “perfeitamente *impotente*”⁹³; mas destarte ele

diz também a eternidade da própria ‘impotência’, ou antes da própria *impotente potência*, ou seja do próprio originário *ser acolhedor*. Em suma, o fazer *não substitui* nada; mas acompanha a insubstituível positividade de tudo aquilo que é – e daquilo que, sobrevivendo, de fato acaba simplesmente por acrescentar-se àquilo que continua de qualquer modo a ser e a aparecer. O fazer é um simples anuir à necessária aparição daquilo que não é *por causa* do nosso fazer, mas sim *em correspondência* a ele. Daquilo que é conformemente a um destino que tudo abarca, fazendo-o eternamente radicado na própria positividade. Cada evento, neste sentido, anui e realiza o destino do qual e no qual cada positivo é eternamente custodiado. Por isso, na perspectiva de Severino, o que acontece é sempre o mesmo destino, sempre a mesma, segura positividade, aquela que nunca poderá ser de alguma forma substituída, mas sempre e somente acompanhada por outras positivities. Nada de novo é assim de algum modo possível⁹⁴.

Só o idêntico eternamente acontece. É o eterno retorno do mesmo da perspectiva nietzschiana. O filósofo alemão, assim como Severino, visava “acorrentar o negativo; para remi-lo da sua potência corruptora”⁹⁵; porque também ele o considerava “um ‘perigo’ para a positividade”⁹⁶. O enigma do eterno retorno revela uma desesperada necessidade de redenção. No deserto niilista a verdade do ser sentencia que o ser é apenas, inteira e eternamente devir. Nada permanece, tudo é sempre diverso daquilo que é. Uma visão terrífica, uma situação insustentável ante a qual Nietzsche forja o seu super-homem. Eis o remédio: dizer não ao sim, e sim ao não; ou seja, imobilizar o positivo e o negativo. Trata-se, frisa Donà, de uma operação totalmente diferente daquela que será realizada por Severino, já que este paraliza positividade e negatividade arraigando ambas na sua própria natureza, enquanto Nietzsche transforma em pedra a *contradição* (e não a oposição). A *mesma* contradição que no horizonte

⁹³ IBID.

⁹⁴ IBID., pp. 136-137.

⁹⁵ IBID., p. 137.

⁹⁶ IBID.

niilista se constitui como a condição da originária e constitutiva debilidade tanto do positivo como do negativo.

Dizendo sim ao não e não ao sim, Nietzsche, ou melhor o seu além-do-homem, esmaga definitivamente o positivo no negativo e vice-versa, de maneira que esta se torne uma espécie de condição eterna – aquela que se repetiria por causa do gesto criador e cósmico do além-do-homem. Também aqui (...) o gesto poético-produtivo não faz ser o que não era e não substitui o que era por aquilo que será, mas repete sempre a mesma contradição, testemunhando a insuperabilidade do *verdadeiro* por ela exprimido... e portanto o seu constituir-se como um destino do qual o além-do-homem acaba de fato por ser simples testemunha; anuindo à insustentável verdade, e portanto correspondendo-lhe fielmente. Porque, no seu fazer, é o cosmo mesmo, ou melhor, a idêntica contradição por ele originariamente custodiada, a fazer-se; e não a invenção desta ou daquela mísera individualidade⁹⁷.

A doença é o negativo; é ele que tem de ser remido. A doença é a potência sísmica, infectante daquilo que, mesmo só “tocando” na positividade, a destitui, faz implodir os seus débeis alicerces e mostra a sua total e trágica ausência de fundamento. Nietzsche e Severino compreendem que é esse negativo a tornar instável e insegura toda a realidade; que é ele que tem de ser remido mediante um (contra)movimento cujo resultado, decerto alcançado por vias diferentes, é análogo: trata-se da “fixação dos opostos na sua já resolvida ou contraditória identidade, a fim de que um não possa e não deva temer a ação contaminante do outro, como se este último lhe fosse *ab origine* alheio”⁹⁸. A raiz e condição de possibilidade de cada doença é o negativo; é a sua liberdade de agir, de infectar, de atingir qualquer positividade (sentido) em um vorticoso processo metafísico e niilista de posição e destituição, de colocação e substituição. Severino e Nietzsche acorrentam o “negativo” e mostram – desmentindo toda a tradição de pensamento do Ocidente – que o negativo é imóvel, absolutamente incapaz de agredir e contagiar. *As coisas, porém, não estão exatamente assim*; e outro é o propósito de Donà, até aqui intérprete “fiel” dos dois filósofos em seus embates com mais de dois milênios de pensamento.

⁹⁷ IBID., p.138.

⁹⁸ IBID., p. 139.

O negativo acorrentado é imóvel e não agride. De resto, ele não poderia de forma alguma fazê-lo já que “diz antes de tudo vazio de ser, privação. Mas exatamente por isso ele se constitui como aquilo que abre a outros positivos. Outros em relação àquele por ele a cada vez negado”⁹⁹. Destituir e despotencializar, ou seja, privar de fundamento, é o labor do negativo. Assim sendo, ele não pode deixar de ser compreendido como

‘abertura’ a um espaço ‘outro’; como um dar espaço, que traça sempre ‘outras’ possibilidades; mas exatamente por isso, deve ser também ressaltado, ele continua a ser compreendido como sempre foi compreendido pela grande tradição do niilismo ocidental. Continua a ser compreendido como aquilo que ‘pode ser reconduzido’ à sua justa colocação – para não constituir-se mais como perigo real para a positividade – somente pelo seu valer como aquilo que *deve*, porque *pode* ficar parado no seu próprio lugar. Que pode assim ser ‘acorrentado’ somente porque não diz *em si mesmo* nada de positivamente ‘outro’ do *positivo*. Porque é o vazio – o espaço aberto ao acontecer da positividade; aquela que, ao contrário, com certeza pode mover-se, lutar, pretender, agir, querer, rebelar-se,... Em suma, *o negativo* pode ser imobilizado porque é ele mesmo a imobilidade da pura ‘abertura’, daquilo que tem o sentido que tem somente por causa do acontecimento deste ou daquele positivo, cuja abertura diz portanto o simples manifestar-se da positividade¹⁰⁰.

O resultado desse raciocínio é: tanto Nietzsche quanto Severino – as duas maiores figuras de um pensamento “outro”, fortemente crítico, demolidor e corrosivo – pensaram o negativo em perfeita conformidade àquela tradição ocidental da qual teriam pretendido afastar-se definitivamente. Eles viram distintamente, e com uma lucidez ímpar, os riscos dessa idéia de negatividade elaborando “a mais poderosa estratégia de defesa já imaginada contra os seus nefastos efeitos”¹⁰¹. Mas a defesa, conclui Donà, revelou-se mais uma vez impossível. A ser neutralizada não é a doença enquanto tal, mas sim, apenas, *um* modo bem preciso de entender a negação. Mas não dissemos que curar significa eliminar a doença enquanto tal? Ora, a enfermidade continua substistindo – “prescindindo do seu poder o não minar a segurança da positividade. Em suma,

⁹⁹ IBID.

¹⁰⁰ IBID., pp. 139-140.

¹⁰¹ IBID., p. 140.

nos salvamos dos efeitos da doença, mas não da doença enquanto tal. A doença, embora tornada inofensiva (admitido que se tenha conseguido fazer isto), continua sendo doença”¹⁰².

Mas: é possível curar a *infirmas* enquanto tal? Ou seja: é possível delinear os traços de uma *outra* idéia de negação? Eis o desafio, a tarefa, a aporia que aguardam – problematicamente – o pensamento de Donà.

¹⁰² IBID., p. 140-141.

3

A negação e o recalque do Ocidente

Desistir ante (e de) o intolerável. Desde o seu começo o fazer filosófico se concentrara nas razões últimas da existência de tudo aquilo que existe; interrogara-se sobre a origem; buscara a causa, o fundamento, o sentido primeiro. Mas – já que de cada razão se pode pedir a razão, de cada sentido se pode, de maneira absolutamente legítima, perguntar qual é o seu sentido – é evidente que o pensamento só pôde conhecer e explicar o mundo e todas as coisas que são proferindo um “não” originário e renunciando a continuar na busca, infinita, da “condição última ou incondicionada”. Trata-se de uma decisão, uma im-posição: em um certo momento um dos vários princípios, uma das tantas razões é estabelecido como o princípio, a razão última. A partir deste gesto “fundador” e arbitrário tem se tornado possível explicar e (tentar) fundamentar o existente. É uma finção, uma mentira primordial; o esquecimento, a *dimenticanza*, as falhas do nosso cérebro que – únicos – nos permitem sobreviver (Leopardi, Nietzsche, Cioran...); um violento e primordial recalque (Donà).

Se é verdade que, desde o momento no qual a filosofia começara a desenvolver as suas intrincadas peripécias intelectuais, a ausência de fundamento da *origem* foi coberta por uma potentíssima máscara (a da incontrovertibilidade *elenchicamente* ‘demonstrada’), é também verdade que isto se tornou possível pelo constituir-se de um verdadeiro processo de *recalque* (*rimozione*). De *recalque* da radical e insuperável ineficácia, e da ausência de fundamento, de cada suposta razão última¹⁰³.

No índice é posto, mais uma vez, o princípio de não-contradição de Aristóteles cuja verdade primeira residiria “apenas” no seu saber-se demonstrar verdadeira a partir de si mesma, ou seja, no seu não recorrer a uma razão ulterior que a fundamente, que se configure como a condição imprescindível da sua verdade. Em outras palavras: a originariedade, a peremptoriedade do princípio de não-contradição derivaria da demonstração da impossibilidade da sua negação;

¹⁰³ IBID., p. 46.

quem o negaria não estaria dizendo nada, negaria a si próprio, pronunciaria um discurso vazio, as suas palavras seriam puro *flatus vocis*. É a potência da demonstração por refutação expressada tão eficazmente pelo livro IV da *Metafísica*. Mas as coisas, pergunta-se Donà, estão exatamente assim? É possível negar a extraordinária e potente intuição aristotélica? Algo “não-dito” esconde-se nas dobras do raciocínio que corrói e mina a evidência do princípio; antes de tudo, a pressuposição da sua própria ultimatividade. Ou seja, se pode demonstrar que aquele princípio é o *principium firmissimum* e último somente pressupondo “de forma absolutamente injustificada” a sua ultimatividade. A vitória sobre o adversário do princípio, de resto, é alcançada quando Aristóteles ressalta que ele seria obrigado a definir-se como negador e não como sustentador, afirmador do princípio e, portanto, que não poderia deixar de utilizar aquele mesmo princípio que supostamente pretendia negar.

O que significa (este, o ponto decisivo) que a potência da argumentação aristotélica depende inteiramente da disponibilidade de quem objeta a reconhecer o seu constituir-se como ‘negador’ e *não* como ‘sustentador’ do princípio de não-contradição. Ou seja, o seu aceitar de deixar-se definir exatamente em conformidade à forma do princípio de não-contradição. Um princípio que ele, ao contrário, parecia querer destituir de toda primazia¹⁰⁴.

O sentido do discurso de Donà (que, neste seu primeiro momento, alude à conclusão da “Introdução” examinada no excursus) é mostrar como a negação proferida pelo adversário do princípio aristotélico é uma negação aparente já que só haveria *verdadeira negação* lá onde ela se constituísse, a um só tempo, como “negação e afirmação” do *principium*. A verdadeira negação do princípio de não-contradição, diz Donà, não exclui (nem deveria excluir) a sua afirmação. Sendo que a “negação excludente” está inscrita totalmente no horizonte delineado pela não-contradição no qual “o ‘negativo’ *não-é* o ‘positivo’, no sentido que *é outro* dele, que ocupa um *outro* espaço existencial em relação àquele ocupado pelo ‘positivo’”¹⁰⁵. Posto isso é forçoso reconhecer que a ultimatividade, a primazia, a superioridade do princípio de não-contradição (que, como Donà faz questão de

¹⁰⁴ IBID., pp. 47-48.

¹⁰⁵ IBID., p. 48.

frisar, vale como “verdade última” para todo o Ocidente, de Aristóteles a Severino) se funda em uma “originária operação de *recalque*... de ‘recalque’ da *não ultimatividade* desta suposta *verdade última*”¹⁰⁶. Está em jogo, é bom lembrá-lo, aquilo que o filósofo italiano definiu como a aporia originária da negação não excludente e, pois, a identidade de contradição e não contradição, vale dizer, radical e primordialmente a identidade de tudo. A sabedoria mítica grega ou o pensamento de Heráclito, de resto, já tinham claramente consciência “do fato de que os opostos na verdade são sempre e de qualquer modo também ‘idênticos’”¹⁰⁷. Foi a reflexão socrático-platônico-aristotélica a neutralizar e esconder a terrível verdade da ausência de fundamento de todo princípio *firmissimum*; terrível, destaca Donà, ao menos para nós, habitantes do Ocidente cujas raízes se fincam na crença da absoluta evidência da não-contradição e que removeu, recalcou *de fato*, para além de cada (improvável) ação ou decisão *consciente (consapevole)*, aquela assoladora “verdade”. A estratégia discursiva doniana visa alcançar um ponto essencial: como ensina Freud no ensaio *Do perturbante (Das Unheimliche)* o recalque (a verdade da não ultimatividade da razão última, etc.) pode vir à luz, irromper na cena do nosso destino; há uma “ineludível possibilidade” desta emergência; que, de resto, já aconteceu e continua a acontecer nas obras de alguns grandes autores da civilização ocidental – principalmente nos séculos XIX e XX – “que acabaram por ser considerados expressões de um pensamento ‘maldito’, incômodo..., exatamente porque ‘perturbante’. De um ‘niilismo’ em verdade nunca superado porque de fato nunca definitivamente superável”¹⁰⁸.

A perseverar em jogo é a negação; e um determinado conceito de “negação”. O Ocidente sempre pensou o negativo como um outro em relação ao positivo; um outro do ser (ou seja: “como algo que pode ser aquilo que é somente ali onde o ser não é – da mesma forma, repetimos, em que a janela é somente ali onde esta mesa, por exemplo, não é. Ou o ser ou o nada, por assim dizer”¹⁰⁹); como um modo para indicar o outro-positivo, vale dizer, o outro daquilo que a negação põe exatamente como negado; a nossa tradição não soube pensar o

¹⁰⁶ IBID.

¹⁰⁷ IBID.

¹⁰⁸ IBID., p. 49.

¹⁰⁹ IBID., p. 59.

negativo de modo não-substitutivo. *O verdadeiro negativo desafia-nos...* Preciso, diz Donà, é começar a enfrentá-lo.

No ensaio de 1925 sobre a negação (*Verneinung*) Freud oferece algumas pistas fundamentais. “O senhor pensará que eu quero dizer alguma coisa ofensiva, mas na realidade eu não tenho essa intenção”; ou: “O senhor me pergunta quem poderia ser a pessoa do sonho. Ela não é minha mãe”. Os relatos dos pacientes, diz Freud, oferecem às vezes um “desejado esclarecimento sobre o material recalcado inconscientemente. Pergunta-se: qual é na sua opinião a coisa mais inverossímil de todas naquela situação? Se o paciente cai na armadilha e nomeia a coisa em que menos acredita, quase sempre confessa a coisa justa”¹¹⁰. O primeiro afirma que o seu propósito é ofender; o segundo que a pessoa do sonho é a mãe. Nas palavras de Freud: “O conteúdo recalcado de uma representação ou de um pensamento pode penetrar na consciência apenas sob a condição de deixar-se negar”¹¹¹. O inconsciente não é um abismo incompreensível, inacessível. Ao contrário ele se manifesta; revela-se à consciência e ao saber em uma forma do seu dar-se que é exatamente aquela do negar-se. É possível dizer o inconsciente apenas sob o signo da negação; aquilo que a consciência nega é uma representação em que a dizer-se é exatamente o inconsciente, cuja linguagem é negativa; a sua maneira de exprimir-se é mediante afirmações que a consciência experimenta na forma do negativo. Se para a consciência

o negar não é o afirmar; antes, no negar ela individua – desde sempre – a condição de possibilidade de uma outra afirmação (o negar é para ela sempre de tipo ‘substitutivo’), para o inconsciente, ao contrário, *afirmação* e *negação* estão perfeitamente compreendidas na mesma forma – a de um dizer ‘autenticamente’ negativo. Onde, justamente, o que se daria aqui seria *uma negação* que não olha para a possibilidade de um ‘outro positivo’; mas *diz*, mesmo se à maneira dela... ou seja, ‘afirma’ aquilo que está negando¹¹².

Acontece, diz Donà, não uma aceitação do recalque, da remoção, mas sim uma “espécie de revogação”. O conteúdo recalcado não é aceito, no entanto o

¹¹⁰ FREUD, S. “La negazione”, in: *La teoria psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Turim, 1982, p. 377.

¹¹¹ IBID., p. 378.

¹¹² DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 60.

recalque é de algum modo suspenso, paralizado. Através da negação, da sua força é como se fosse anulada só uma conseqüência do recalque (a que diz respeito ao fato de que o conteúdo não deveria poder emergir) e não o recalque *tout court*. Elimina-se, pois, a impossibilidade de ter consciência de um conteúdo psíquico, e não o recalque enquanto tal que é “quinta-essencial ao conteúdo inconsciente (que tem de ser negado, para ser o que é). A *negação* exprime em suma uma forma de resistência graças à qual o recalque renunciaria à forma da ‘substituição’; em suma ela não esconde mais o conteúdo, ou seja, não satisfaz a forma da consciência (sempre sustentada pelo *principium firmissimum*)”¹¹³. Atente-se: aquilo que permanece é sim o recalque, mas sem o seu efeito. O recalque não se dissolve; ele de qualquer modo consegue exprimir-se na negação, mas esta desmente exata e propriamente a impossibilidade, para o conteúdo recalcado, de oferecer-se à consciência. A ser negada, sublinha Donà, é uma proibição; nega-se “a negação abstrata de um recalque que faria da negação uma outra afirmação (...). Em suma, se é verdade que a ‘negação’ produz o efeito de permitir à consciência de se apropriar de um determinado conteúdo recalcado, é também verdade que a consciência se apropria dele apenas sob a condição de negá-lo. Ficando estabelecido que, embora negando-o, ela o diz, ou seja, dele toma consciência, e se apropria”¹¹⁴.

Ora, a partir deste momento conceitual a análise e o discurso de Donà se encaminham por veredas tortuosas, às vezes pouco intelegíveis quando pretende enfrentar um tanto sinteticamente os universos da psicanálise, da arte, da filosofia. Uma possível razão desse movimento reside na necessidade de individuar e descrever de uma forma não “negativa” o *outro* (sentido, negação, etc.) tão almejado pelo filósofo. Trata-se de vida, de existência; da idéia insistente da “aporia da negação não excludente”; da “radical identidade de contradição e não-contradição”, da “originária identidade de tudo”. Um algo outro que se daria na *experiência estética*. A parte construtiva, “positiva” da reflexão de Donà consiste exatamente nisso: escavar nas profundezas da arte, fazer vir à luz e mostrar os raios que indicam o impensado. Com quais efeitos, êxitos, resultados, é ainda muito cedo para dizê-lo. De qualquer modo, deve ser sublinhado que através de

¹¹³ IBID., p. 61.

¹¹⁴ IBID.

Freud e da sua negação (ou negativa), da alusão às pulsões, ao princípio de prazer e ao princípio de realidade, da função do juízo, da representação e da existência, do dentro e do fora, da relação sujeito-objeto, Eu-mundo, Donà chega a um ponto (para ele) decisivo:

Após ter aprendido a distinguir o mundo de si mesmo, o Eu projeta na realidade externa aquilo que aparece desprazível, e que, exatamente enquanto *externo*, torna-se existente – configurando-se, aliás, como o verdadeiramente *existente*. A verdadeira existência, portanto, pareceria ser somente aquela própria daquilo que, enquanto ‘desejado’, não pode deixar de incrementar a *vida* do sujeito; a fim de que este último se torne intrinsecamente ‘desejante’. Disto a produção de um irreprimível ‘incremento de vida’ (pulsões sexuais – eros) – que é exatamente o que comprova o fato de que nós justamente ‘desejamos’, bramando a posse deste ou daquele objeto (aquilo que a cada vez desejamos) sempre e somente no seu fazer-se ‘outro’ de nós¹¹⁵.

No estar diante daquilo que expulsamos, tornando-o externo a nós, isto é, criando uma alteridade, nós o queremos, o invocamos, pretendemos aferrá-lo e possuí-lo. Só no seu produzir-se como um outro, nós o desejamos; *o afirmamos negando a expulsão, o afastamento, a alteridade* que, de fato, constituem o ato projetivo que tornaram existente o que definimos como mundo exterior. As pulsões são afirmativas; produzem de contínuo um processo de anulação da realidade percebida como externa, ou antes, de anulação “da sua abstrata positividade. Por isso negamos o externo – negando, neste mesmo ato, aquilo que nós mesmos somos (o externo não sendo outra coisa senão a *projeção* originária de um Eu que, sem esse *outro*, não seria nem sequer si mesmo; com efeito, nós não seríamos aquilo que somos se não puséssemos, no mesmo ato com o qual pomos a nossa identidade, alguma coisa que se constitui, *sic et simpliciter*, como outro de nós”¹¹⁶. Negar o mundo externo, o existente, o objeto que se defronta conosco é possível decerto; mas isto significa cancelá-lo, subjugar-lo, anular o seu ser outro; afirmar apenas o nosso Eu, a nossa subjetividade. É um processo cujo efeito é considerar nós mesmos, *in primis*, como um “simplesmente subjetivo”; um “abstratamente subjetivo”; um algo do qual a objetualidade do objeto é apenas

¹¹⁵ IBID., p. 66.

¹¹⁶ IBID.

uma determinação. A existência do existente é tal, apenas se estiver funcionalmente relacionada à subjetividade ante a qual ele se põe justamente como objeto. Uma subjetividade que, portanto,

parece constituir-se como um ‘positivo’ *ab origine* ‘negado’ (disto o meu experimentar a esfera da interioridade como uma esfera feita de meras in-existências... de pulsões incontrolláveis, e portanto de uma linguagem eminentemente ‘negativa’. O mundo externo, pois, enquanto *desejado*, é aquilo que ‘não deveria ser’ – ele aparece como ‘outro’, mas na verdade é uma minha simples projeção. Por isso temos de transformá-lo, violentá-lo – quebrar a casca que o faz parecer um mero *existente*¹¹⁷.

É paradoxal: mesmo com a mais violenta potência de domínio nunca conseguimos transformar e reconduzir o mundo exterior à natureza originariamente negativa do sujeito; o único, *enfermo* resultado que alcançamos é pôr nós mesmos como *absoluta positividade* exatamente em virtude “da imprópria assunção da *positividade* do mundo exterior. Uma positividade que nos transfigura radicalmente, e portanto nos torna inevitavelmente decepcionados com cada posse adquirida. Disso o infinito regenerar-se do desejo”¹¹⁸. *É um afã, uma ânsia, uma ambição de sentido(s); um incessante círculo niilista e metafísico; um movimento incessante de posição e substituição*. Um processo que só pode ser gerado e alimentado por um sujeito que olvidou a “sua própria essencial negatividade”. É evidente, insiste Doná: apenas aquele que esqueceu pode continuar a “desejar o mera e abstratamente positivo” que sempre lhe faz falta. Em outros termos: um sujeito que verdadeiramente conhecesse a sua essencial negatividade não desejaria um positivo “abstrato”, não tentaria preencher a sua falta mediante um incessante mecanismo de apropriação/substituição. Descobindo o seu “ser subjetivo já constituído como *negativum*, o Eu não pode deixar de reconhecer de ter em si mesmo a positividade – aquela mesma positividade da qual justamente se põe como originária ‘negação’. Ou também:

¹¹⁷ IBID., p. 67.

¹¹⁸ IBID.

como *perfeita* afirmação”¹¹⁹ já que, como vimos, “do ponto de vista do inconsciente *negar e afirmar* são a *mesma coisa*”¹²⁰.

Alcançado esse ponto, pode-se dizer que o potente esforço teórico do filósofo italiano teve bom êxito. Enfrentar o impensado, delinear as formas do seu olvido, individuar os tremores que provocu, o recalque do qual foi objeto não satisfaz, porém, o afã de Donà; que interroga – (há experiências nas quais não somos desejanter de forma alguma? Experiências nas quais o pôr-se diante do outro possa dar-se não sob o signo do sofrimento? De um sofrimento provocado pela falta da simples positividade deste outro?) – e propõe – (trata-se de experiências que cada um de nós com certeza viveu, embora de maneira confusa. Experiências que fazem parte, justamente, do âmbito do estético)¹²¹ ...

¹¹⁹ IBID.

¹²⁰ IBID.

¹²¹ Interrogação e resposta encerram o terceiro capítulo de *Sulla negazione* (pp. 67-68).

4

O ser (em) relação

O conceito de relação, diz Donà, é decisivo para o pensamento ocidental. Ele expressa os modos de todo princípio; e ao interrogar-se sobre o *arché* a filosofia acaba por refletir no sentido da relação

entendida como aquilo que não é nenhuma das coisas existentes, exatamente porque todas as põe juntas ‘relacionando-as’ reciprocamente (...). A questão é sobremaneira complexa, ainda que seja somente pelo fato de que o *pôr em relação* é aquilo que cada forma do dizer, do entender ou do conceber, de fato acabam por realizar. Em suma, cada teoria, cada lei (metafísica, científica, artística, moral...) dizem deste ou daquele modo a ‘forma’ da ‘relação’. Ao mesmo tempo deve ser também assinalado como o *ser [estar] em relação* constitui justamente a forma originária do existir de cada existente. Todas as coisas, com efeito, são [estão] em alguma relação – haveria algo de mais evidente? A experiência enquanto tal é sempre e de qualquer maneira experiência de um certo modo da relação; ou melhor, das múltiplas formas da relação¹²².

Parece tratar-se de uma inegável “evidência fenomenológica”; no entanto dessa simples constatação (cada coisa é, está relacionada com todas as coisas) transluz sem tardança uma complicada questão: “a da estrutural e imprescindível infinitude de uma originária e múltipla reportagem (*rimando*) relacional”¹²³. Elucidando o problema: no ser em relação cada coisa apresenta-se desta ou daquela forma, mostra-se deste ou daquele modo. Cada coisa, em suma, aparece determinada, com feições, as suas, bem precisas e distintas; mas ao mesmo tempo ela se configura (e só pode configurar-se assim) apenas em força de um “plexo relacional” que em si mesmo não é absolutamente determinável. Isto se deve, em primeiro lugar, ao fato de que se fosse possível determiná-lo, ele seria uma coisa entre as outras da qual seria necessário reconhecer, mais uma vez, o seu “ser-em-relação”, etc.. Em segundo lugar é evidente (e espantoso) que as relações que constituem originariamente todas as coisas do mundo são inelutavelmente

¹²² IBID., p. 185.

¹²³ IBID., p. 186.

infinitas. Impossível, portanto, individuar “um limite último em tal procedimento de determinação lógico-estrutural”¹²⁴ como sabiam muito bem, ressalta Donà, tanto Giordano Bruno (o nosso universo é infinito) quanto Leibniz (a impossibilidade para este mundo de ter, ao menos do ponto de vista lógico, um começo e um fim). O mundo das formas é infinito; mas esta infinitude deve sempre ser pensada como ligada ao fato de que “o existente todo aparece sempre e de qualquer modo como uma parte de um mesmo mundo – e portanto da mesma infinitude. Devemos sempre atentar, em suma, ao fato de que a indeterminabilidade do existente, ou melhor, da sua intrínseca relacionalidade, desdobra-se e constitui-se inteiramente na perfeita evidência da sua não menos ineludível ‘uni-dade’”¹²⁵.

No manifestar-se de cada existente se apresenta tanto esta ou aquela forma determinada quanto a perfeita indeterminação da sua relacionalidade que aparece, justamente, no apresentar-se determinado do mundo, do “mundo-um (uno)”, do “meu mundo”; vale dizer, do “mundo da determinação”. Todas as formas fazem parte da mesma experiência, do mesmo horizonte; aquela experiência, aquele horizonte (o transcendental) que as reconhece como tais. Todas as formas, todos os modos determinados estão conexos em uma, por uma relação “que, para além do seu ser em si mesma indeterminada e in-finita (isto é feita de reenvios sem fim que sempre novas coisas vão e irão constituir), é também aquilo que tudo “unifica””¹²⁶. Ter-se-á compreendido qual é o paradeiro de Donà: está em jogo a unidade-do-múltiplice; conexa por um lado com a impossibilidade de que possa haver identidade entre as coisas, pois cada forma é absolutamente diferente de todas as outras (trata-se do princípio da identidade dos indiscerníveis de Leibniz, ao qual Donà explicitamente se remete), e por outra com a necessidade de um *sentido*; ou – nos termos do filósofo italiano (e de uma inteira tradição de pensamento) – com a necessidade de que as coisas, apesar da sua diversidade, sejam reconduzidas à “unidade”, possam compor sempre e de qualquer maneira “‘um’ mesmo mundo. Que *tem de* ser o mesmo, se se quer poder dizer que cada coisa lhe pertence. Mas que, exatamente enquanto idêntico nas coisas sempre diferentes, entra em contradição com o princípio leibniziano da identidade dos

¹²⁴ IBID.

¹²⁵ IBID., p. 187.

¹²⁶ IBID.

indiscerníveis. Ao menos no mundo que cada coisa leva à presença, dever-se-á, com efeito, dizer que é idêntico em todos os existentes. Ficando estabelecido que nada de igual pode haver entre os existentes”¹²⁷.

É por isso que não podemos deixar de interrogar-nos sobre aquilo que acontece no constituir-se desse mundo; de “um mesmo mundo”; do horizonte transcendental que tudo reúne, aproxima, põe junto. A pergunta essencial em suma é: se não é possível nunca individuar identidade alguma, o que significa a possibilidade de nos referirmos sempre ao mesmo mundo como aquele que permaneceria idêntico em todas as determinações? Em outros termos: trata-se da interrogação em torno do *arché*; do seu enigma; da sua paradoxalidade: um princípio do qual – desde os primórdios da filosofia – é reconhecida “antes de tudo a sua estrutural indeterminação... ou, que é o mesmo, a sua infinitude. Em suma, teve-se consciência muito cedo de que o *arché* não pode ter nem esta nem aquela forma; e que todavia ela deve ser concebida e posta como pressuposto de cada existente. Poderíamos dizer também: compreendeu-se muito cedo que ela só pode definida de *forma ‘negativa’*”¹²⁸. Para entender o sentido do discurso de Donà é necessário retornar sumariamente a Parmênides e à identificação do *arché* com o *ser*. O princípio é o ser, aquilo que vale como razão de cada determinação, como aquilo que faz ser deste ou daquele modo cada coisa, que tudo relaciona e que em cada coisa é idêntico. Mas já que cada determinação para ser o que ela é deve antes de tudo “sê-lo”, é evidente que exatamente por isso cada determinação, enquanto diversa de todas as outras, constitui-se como radical negação da idêntica razão pela qual ela própria existe. “E portanto se ‘ser’ diz ‘positividade’, cada determinação não pode dizer outra coisa senão ‘absoluta’ *negatividade*. Nenhuma determinação é o ser – e portanto cada determinação é o ‘não’ deste último. As coisas *não* são; isto é realçado com a máxima explicitação possível por Parmênides – que o mundo das coisas, dos diversos, *não é*. Portanto à luz do Princípio – do ser –, das coisas todas dever-se-á dizer que não-são”¹²⁹.

O eleata nos adverte: sendo o princípio o ser, as coisas que dele derivam só podem ser pensadas como sua negação essencial exatamente porque elas são o negar-se da identidade, ou seja daquilo que foi definido como “ser”. Trata-se, diz

¹²⁷ IBID., p. 188.

¹²⁸ IBID. Grifo nosso.

¹²⁹ IBID., p. 189.

Donà, da emergência de uma “negatividade ontológica” da qual não é possível prescindir. Seguindo os rastros parmenidianos, compreendendo que cada determinação é uma negação (*omnis determinatio est negatio*) e que é impossível, em cada determinação, encontrar o ser como diverso, distinto da sua própria determinação específica, do seu ser isto ou aquilo (caso contrário o ser acabaria se transformando nisto ou naquilo, em uma determinação, um distinto; deixando, pois, de ser o princípio, aquilo que é idêntico etc.) – Platão arraiga a negatividade na própria dimensão originária do *arché*. O princípio – como demonstram, lembra o filósofo italiano, os resultados do *Parmênides*, um dos seus diálogos mais importantes – “é ao mesmo tempo *a-peiron*, *um (uno)* e *ser*”; é “aporético”; “é um (uno) e a um só tempo não é um, que é e ao mesmo tempo não-é”¹³⁰. Por sua vez Aristóteles reconhece que o princípio é o ser, mas deixa bem claro que ele (o ser) diz-se de muitas maneiras, vale dizer, “que ele é *este dizer-se em muitas maneiras* – ou seja que não há nenhum *ser* ‘antes’ dos seus múltiplos modos. Aqui o *ser* compreende em si todas as acepções precedentemente fixadas no princípio; o ser aristotélico, com efeito, é ‘um’, ‘indeterminado’, mas também determinado e múltiplice”¹³¹. Já vimos: uma vez proferido o radical adeus ao nada (não-ser) absoluto, o nada, o não-ser passa a indicar o outro-ser, o diverso, a alteridade, em uma palavra: o *éteiron*. E já sabemos: esse movimento pressupõe a convicção de que o negar-se recíproco das diversas determinações existentes visa sempre à constituição de uma outra positividade. Ora, mais do que insistir nessas análises (dado que o sentido e os argumentos da reflexão doniana devem ter ficado suficientemente claros), é preciso remeter a uma conclusão que irá funcionar como ponto de partida para um outro momento conceitual. Ou seja: é preciso reconhecer – exatamente em virtude do pensamento de Aristóteles e do seu princípio de não-contradição – que

a identidade entre as determinações, ou seja a identidade do múltiplice, determina-se sempre e unicamente como identidade de cada determinação consigo mesma. E portanto que a identidade, enquanto ‘comum’, não se determina de forma alguma. Ou melhor, que o seu determinar-se é um determinar-se como absolutamente

¹³⁰ IBID., p. 190.

¹³¹ IBID., p. 191.

inexprimível e portanto comunicável. Como aquilo que não pode ser posto em comum, a não ser como a individualidade que em cada coisa é simplesmente idêntica a si¹³².

Conseqüência primeira: de nenhum modo é possível perceber qualquer consonância, alguma conformidade entre os entes; nem sequer a simples identidade de cada ente com ele próprio. “Não se pode dizer: todos os entes têm em comum o fato de não ter nada em comum; porque isto seria já um ‘comum’ perfeitamente determinado, mesmo que de forma *negativa*”¹³³. (Não se esqueça que na linguagem do Ocidente *omnis negatio est determinatio*). Conseqüência última: para individuar *um outro sentido da negação* (do não-ser, do nada) é necessário penetrar no terreno da ontologia, e *repensar a questão do ser*. Trata-se, em suma, de um confronto com o ser, em que o essencial é a escuta daquilo que ele pode nos dizer sobre uma “negatividade” que não seja um simples *étron*; que não se resolva em um dar-lugar a outra positividade; que não se torne cúmplice no círculo niilista e metafísico da substituibilidade; que não se constitua como mera abertura para um “outro-ser”. Conclusão: para tanto deve-se analisar do ser enquanto tal, ou melhor: o intrínseco valor *relacional* do ser.

Mais uma vez, antes de tudo e essencialmente, *in primis*, o ser é aquilo que se predica de cada coisa. De tudo dizemos que “é”, ressalta Donà, pelo simples fato de que de qualquer modo “aparece”; cada coisa, em virtude do seu aparecer como esta ou aquela coisa, de um modo ou de outro determinada, “é”. Isto significa que apenas o ser “transforma cada coisa em um elemento inscrito no horizonte transcendental da minha experiência”¹³⁴. O ser apresenta-se como o princípio “comum” de todas as coisas; mas ele em cada coisa não pode ser distinguido, separado das suas (daquela mesma coisa) múltiplas determinações porque se isso acontecesse se transformaria em um-determinado. Ou seja, se constituiria

como algo que nesta cadeira, por exemplo, deveríamos poder distinguir do seu ser ‘de madeira’, do seu ser ‘branca’, do seu ‘pesar cinco quilos’, etc. etc.. Em suma, é absolutamente evidente que nunca posso individuar de forma determinada, alguma coisa

¹³² IBID., pp. 194-195.

¹³³ IBID., p. 195.

¹³⁴ IBID., p. 196.

como o ‘ser’ desta cadeira. Quase se tratasse de uma sua propriedade – como aquelas que, ao contrário, são fenomenologicamente evidentes e individuáveis também ostensivamente¹³⁵.

É possível, decerto, formular uma série de objeções a esse raciocínio; mas é também possível afirmar, ao menos do ponto de vista “lógico-definitório”, “hipoteticamente”, a distinção do “ser branco” da cadeira do seu “ser de madeira”. Em outros termos, é possível imaginar que o “ser branco” esteja em uma diferente conexão, portanto, sem nenhuma relação com o “ser de madeira”. As propriedades dessa cadeira são tais, e todas determinando-se reciprocamente, na “medida em que – para além da incindibilidade do seu ser enquanto propriedade dessa-cadeira – são de qualquer modo pensáveis uma como privada da outra, conforme uma relacionabilidade absolutamente “contingente”¹³⁶ (que é, mas que poderia ter sido diferente, outra, etc.). A pergunta decisiva é: é possível pensar qualquer uma dessas propriedades como privada do ser? É o ser uma propriedade? Algo do qual uma determinação poderia ser destituída? *Não*, responde Donà. O que vale para as propriedades não vale, de maneira alguma, para o ser enquanto ser. Das várias propriedades, das múltiplas determinações pode-se dizer que uma não é a outra e que esta não é aquela sempre e unicamente na medida em que “em tal relacionar-se-distinguindo-se se constitua para elas sempre o mesmo ‘ser’. O mesmo existir positivo”¹³⁷. Em outros termos, o não dizer “o ser branco” do “ser de madeira” significa que este não somente ocupa um “espaço existencial” de qualquer modo distinto daquele no qual insiste o “ser branco”, assim como pode ser perfeitamente pensado como o “ser de madeira” de uma cadeira vermelha, isto é, pode ser pensado como “privado” do “ser branco”. Mas esse argumento não vale para ao ser enquanto ser

exatamente porque cada determinada propriedade do ente, cada modo do seu determinar-se, ‘é’; e aliás, pode constituir-se como o ser-de-madeira de uma cadeira branca ou de uma vermelha, apenas se ‘é’. Mais precisamente ainda, no ser constituído deste ou daquele modo ele será reconhecível como tal somente na medida em que dele se

¹³⁵ IBID.

¹³⁶ IBID., p. 197.

¹³⁷ IBID.

possa de algum modo dizer que ‘é’. Ou melhor, será reconhecível como tal no ato mesmo do seu fazer-se reconhecer justamente como existente¹³⁸.

É necessário, pois, repensar a questão do ser – sustenta Donà. Pensá-lo como a estrutura originária de tudo, o princípio, o *arché* que, embora assentado na forma da identidade e da não contradição, não nos obriga de maneira alguma a reconhecer que para cada determinação o fato de “negar o próprio outro” significa a neutralização, a “destituição do valor nulificante do não-ser”, e portanto o constituir-se de uma outra positividade.

O Ocidente olvidou o sentido da negação; a sua enigmaticidade; a sua potência. Nesse horizonte nunca se conseguiu explicar o que realmente significa, no ser identicamente positivas de todas as determinações, o distinguir-se, o ser cada uma delas outra do próprio outro; o que significa para cada coisa ser uma outra positividade, ser de qualquer modo outra de uma outra positividade. Em suma, tentando esclarecer o discurso doniano, não só não se compreende qual é o significado do *ser diversas* de duas determinações (ou seja: o que significa para elas o ser cada uma outra do próprio outro), como qual seria a relação entre tal ser diversas com a sua de qualquer modo idêntica positividade. A explicação de cunho platônico – no ser diverso se constitui a condição de possibilidade para um outro positivo – não é suficiente:

Com efeito, absolutamente obscuro permanece nesta determinação explicativa, exatamente o sentido do *ser-outro*. Daquele *ser-outro* que pretenderia (já nas intenções de Platão) salvaguardar o *ser* do seu de outro modo inevitável afundamento na impossível negatividade absoluta. Não basta porque, para salvar a *positividade* do ser outro, acaba-se por não explicar de maneira alguma o seu *ser-outro*; e portanto se deixa na mais absoluta insensatez a determinação da *alteridade*¹³⁹.

Parmênides, Platão; e Aristóteles que ao insculpir o ser na forma da não-contradição, transforma o não-ser em uma mera abertura para um outro-positivo; com o não ser não-A de A que sempre e unicamente exprime o seu (de A) não ser B, não ser C, e assim por diante. Quando dizemos não-cadeira, expressamos,

¹³⁸ IBID.

¹³⁹ IBID., p. 198.

pensamos sempre em um espaço no qual insiste aquela janela, aquele corpo, aquela luz, aquele fogo, etc.; um espaço em que não há cadeira, isto é, ocupado por aquilo que não-é-cadeira. Isto significa que o que permanece não pensado é propriamente o autêntico sentido da expressão “não-cadeira”, que é reduzida a um puro vazio, a uma fórmula totalmente insensata, que nada diz se não for preenchido por tudo aquilo que existe e que chamamos, justamente, de “outro” modo. O que não se compreende é de que maneira esses modos, essas determinações (o ser janela, o ser luz, etc.), distinguem-se, são “outros” daquilo que se configura como ser-cadeira. O Ocidente, acusa Donà, olvidou totalmente significado da negação, recalcou a enigmaticidade do negativo e portanto não só não conseguiu pensar o conceito de ‘não-cadeira’ enquanto tal, como faz *do não ser cadeira da janela* a simples expressão de uma alteridade (o ser outra coisa da janela a respeito da cadeira) que permanece inexplicada. De resto, o significado de “não-cadeira”, já ambíguo e enigmático por si, complica-se ainda mais se se reflete no fato de que esta negatividade “é dita de uma janela (a negatividade da cadeira, e não da janela – atente-se – é dita pela janela). Mesmo se tudo se resolve depois na convicção de que aquilo que pode ser dito da ‘não-cadeira’ seria exatamente o seu fatural constituir-se como uma janela”¹⁴⁰. Através desse movimento o Ocidente conseguiu livrar-se do problema da negação que foi transfigurada em uma mera abertura para um outro positivo, na possibilidade para a existência de uma outra positividade. A “não-cadeira”, em suma, é abertura, é possibilidade para a existência da janela.

O que significa: segundo o Ocidente dizer ‘não-cadeira’ não tem nenhum sentido, se não se inscreve tal significado na forma ‘relacional’ que faz dele o modo para indicar todos os possíveis positivos que poderiam existir ‘no lugar da cadeira’ (a janela, as nuvens, a luz...) e que existem também quando existe a cadeira, apenas, *de outro modo* (*altrimenti*) posicionados no horizonte do existente. Deixando absolutamente inexplicado o significado desse *de outro modo*¹⁴¹.

Um último momento teórico (parcialmente tracejado no início do capítulo) deve ser aprofundado. Relação; identidade e diferença; alteridade;

¹⁴⁰ IBID., pp.199-200.

¹⁴¹ IBID., p. 200.

negação; aporia. E o *ser* – princípio, *arché* –, que é o *único* a poder distinguir-se. Não são as determinações que se distinguem porque elas não tem nada em comum; portanto não é possível estabelecer relação alguma entre as determinações. Só o idêntico – afirma Donà – pode distinguir-se; distinguindo-se exatamente de si mesmo. E só porque o distinto é o idêntico (ou seja: sempre idêntico a si) que a relação é possível; ou seja, só o distinto assim constituído pode relacionar-se com aquilo diante do qual ele se põe como “distinto”, vale dizer, o distinto pode estar em relação com o *ser*, com o idêntico que é sempre si mesmo, em cada determinado distinguir-se seu:

Esta, *a única possível relação*; aquela em que o *ser* outro é sempre o *ser* outro do idêntico a respeito de si mesmo. *Aquela do ser com as suas próprias determinações* – que são justamente os modos do seu *ser* ‘sempre’ outro-de-si... sem contudo determinar-se jamais como simples ‘outro’ (no sentido da não-contradição) a respeito das próprias determinações. Neste sentido o *ser* verdadeiramente diz o idêntico – aquilo que é tal (como teria reconhecido já Hegel) somente no distinguir ele de si mesmo; conformemente àquilo que acontece em cada tautologia (...). Por isso de A, B, C... de tudo, devemos dizer que ‘é’. Por isso cada determinação (A, B, C...) é o efeito originário do impenscindível distinguir ele de si mesmo do *ser* – um efeito tão originário ao ponto de não conseguir sequer constituir (nenhuma determinação consegue fazê-lo) algo como um não-contraditoriamente outro do *ser* enquanto tal¹⁴².

A aporia originária, como ocorreu com outras categorias conceituais já discutidas, faz com que a “alteridade possível ou real” seja, seguindo Donà, não só a que não torna impossível uma forma qualquer de identidade, como, e mais radicalmente, a alteridade que não se distingue da identidade, que não profere nenhum veto ao seu manifestar-se. Uma alteridade, em suma, que é “articulação da identidade” e sua “perfeita expressão”. O “verdadeiro” foi olvidado pelo Ocidente ao pensar que o único, possível, lógico, conseqüente significado de “A não é NÃO-A” é “A não é B” ou “A não é C”, etc. A negação, o seu verdadeiro sentido, foi esquecida ao considerá-la como abertura para outras positivities. É preciso compreender que

¹⁴² IBID., p. 203.

dizendo ‘A não é NÃO-A’ se diz na verdade que A não é o *ser* – posto que nenhum determinado é verdadeiramente ‘outro’ da negação de si mesmo, ou seja daquela única negação de si que para cada determinado vale justamente como o simples ‘ser’, e que não pode conduzir a outras determinações, ou seja a uma forma qualquer de alteridade que não seja aquela de si a respeito de si mesmo (o negar é sempre um ‘negar a si mesmo’, e para negar uma outra determinação, deveria ter alguma coisa em comum com ela – mas isto é impossível) (...) – e portanto que A não é ele mesmo enquanto não é o *ser*, mas ao mesmo tempo é enquanto nele, a *ser*, é justamente o NÃO da própria determinação (por isso *A é NÃO-A*; e isto significa que A é aquela negação da determinação que não é um outro determinado, mas aquilo que faz ‘ser’ NÃO-A no ser mesmo – no *é* – de A; em suma *A é NÃO-A* enquanto ‘A é ser’; ou seja enquanto a negação de A, aquela negação que não é um outro determinado, e portanto coincide com o ‘ser’, enquanto *negação*, ‘existe’ exatamente como ‘A’, existe no *é* que sempre predicamos de cada ‘A’, ou seja de cada determinação)¹⁴³.

Não existe A, B, C, etc., mas sempre e unicamente NÃO-A, NÃO-B, NÃO-C, ou seja, diz Donà, o mundo in-finito em A, em B e assim por diante. Em outras palavras: a existir é o negar-se do ser que exprime a sua própria identidade; *é o fazer-se NÃO-A do ser, o seu fazer-se NÃO-B, NÃO-C, etc.* Não é essa cadeira a ser; antes é o “ser a cadeirar”, o “ser a janelar”, o “ser a luziar”, etc. Conseqüência crucial (que indica o essencial): *em cada preposição o ser é o sujeito e não o predicado*:

Somente ele, o sempre idêntico a si, com efeito, pode distinguir-se de si mesmo, sem perder a própria originária identidade. Ao contrário, confirmando-a ao infinito. De resto, quem poderia ser diverso, senão o idêntico? E de quem poderia sê-lo, senão de si mesmo? Eis que o ser se apresenta portanto como cadeira, janela, etc. etc. E não se distingue da janela, ‘enquanto cadeira’. Não, a distinguir-se não são jamais esta ou aquela determinação – cada qual, enquanto tal, é já o distinguir-se do ser de si mesmo, do ser enquanto idêntico a si em tal perfeita distinção. A distinguir-se é a *negação da determinação* – a não-cadeira –, ou seja o ser enquanto tal, enquanto idêntico. É ele a distinguir-se; e não da janela; mas, mais uma vez, sempre e unicamente da não-janela. Ou seja do mesmo ser; que é justamente ‘negação’ de cada determinação, e que também na

¹⁴³ IBID., pp. 204-205.

janela ‘se nega’ afirmando-se (nega a sua perfeita ‘negatividade’), isto é, dizendo a própria perfeita identidade consigo¹⁴⁴.

A distinguir-se, em suma, é a não-cadeira da não-janela e não a cadeira da janela; a negação não deve resolver-se em uma outra afirmação, em uma outra positividade determinada. De novo, a não-cadeira não pode resolver-se no ser janela da janela, mas antes no não ser janela da não-cadeira. Nesse processo o “não-ser diferenciador” diz apenas que “o ser *não é* ‘ser’ somente enquanto idêntico a si mesmo, ou seja, que somente enquanto idêntico, o ser pode ser diverso de si”¹⁴⁵. Resultado: não existe nenhuma relação entre os diversos; nenhum liame que possa conectar os diferentes. “A ‘relação’ não diz a alteridade dos diversos, mas a *alteridade do idêntico*”¹⁴⁶.

Contra a filosofia de Hegel (em que, nas palavras do filósofo italiano, o negativo enquanto possibilidade de um outro positivo é levado às conseqüências mais extremas mediante a sua resolução, o seu reviramento em uma positividade absoluta, sem alteridade. Trata-se de um negativo fixado e hipostasiado nas formas de um transcendental absoluto; enquanto o negativo enquanto tal permanece essencialmente não pensado, pondo em xeque a dialética hegeliana e revelando o paradoxo do aporético auto-negar-se do negativo) – Donà afirma que, relativamente à relação do ser com o seu negativo (com o nada, ou não-ser), deve-se dizer que nele, no nada, o ser não exprime somente o seu próprio abstrato “ser outro de si mesmo”; mas também e sempre “o ser perfeitamente idêntico a si, justamente nesse ‘negar-se’”. É apenas por isso que o seu negativo se mostra desde sempre como determinado e não como nada.

Porque, para ser ‘idêntico a si’ no próprio não-ser, ele deve ‘relacionar-se’ (*rapportarsi, relazionarsi*) com um realmente outro de si, ou seja com um realmente outro da própria in-determinação ou negatividade: e portanto com o ‘determinado’. Porque, só em relação a este último, a indeterminação do ser pode não ser obrigada a fazer-se ela mesma ‘determinada’ (ou seja: simplesmente ‘outra’ a respeito da

¹⁴⁴ IBID., p. 207.

¹⁴⁵ IBID.

¹⁴⁶ IBID.

determinação). E, ineludível consequência disso tudo: a absoluta impossibilidade de afirmar algo como a *identidade dos diversos*¹⁴⁷.

¹⁴⁷ IBID., p. 209.

5

Para um “novo” positivo (ou da experiência estética)

É a aporia do fundamento¹⁴⁸; originária, constitutiva; *nossa única chance, nosso único sentido*. De novo, mais uma vez (e Donà não parece ter consciência disso) a necessidade de uma via de fuga; e um remédio, uma proposta; *de qualquer modo uma positividade que se revela na experiência estética*. Mas retomemos – sem nos precipitar – os filamentos do discurso.

Eliminada a possibilidade da identidade dos diversos, o que pode ser dito é, na perspectiva doniana, somente o ser diverso do idêntico, ou antes, a “identidade do ser-diverso”. É evidente: afirmar a identidade do ser-diverso significa afirmar a identidade de tudo, “a identidade do universo, da totalidade do existente...”¹⁴⁹. Tal princípio axiomático define o tudo não como “uma infinita multiplicidade de diversos (todos originariamente em relação), mas como presença de um determinado desde sempre já negado – ou seja, que vale como presença da simples identidade do ser consigo mesmo”¹⁵⁰. Nada distingue, no sentido próprio, uma coisa da outra. Nada distingue esta cadeira (ou melhor, no raciocínio doniano, a não-cadeira que ocupa este espaço, a não-cadeira na qual o ser está aqui presente) daquela janela, desta chama, etc., já que em cada coisa “a estar presente é de fato sempre o mesmo mundo – com efeito, cada assim chamada *outra* existência nada mais confirma do que a presença da sempre idêntica determinação”¹⁵¹. Desenvolvendo até as conseqüências mais extremas a tese que defende a possibilidade de uma alteridade entre determinados o discurso, explica o filósofo, alcança o “originário resultado” de evitar uma “apriorística contraposição” entre esta última e a tese segundo a qual nunca se daria uma relação de alteridade entre determinados. Confrontar-se radical e verdadeiramente com o diferenciar-se de um determinado de cada outro determinado significaria reconhecer que não há diferença, mas sim identidade “que *um é o outro* – ou melhor, que o outro é o ser outro do um (*uno*). Nisto reside uma extraordinária

¹⁴⁸ *Aporia do fundamento* é o título de um livro de Donà, publicado em 2000 pela editora napolitana “La Città del Sole”.

¹⁴⁹ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 209.

¹⁵⁰ IBID.

possibilidade de desenvolvimento da monadologia leibniziana – segundo a qual o universo compõe-se de mônadas, cada uma perfeitamente indivisível, no entanto compreensiva da totalidade do universo”¹⁵². De novo, mais uma vez: Leibniz, o seu otimismo, a sua teodicéia. As mônadas: cada uma sozinha, sem portas nem janelas, infinita; que tudo compreende em si, embora permaneça sempre perfeitamente idêntica a si nesta ou naquela determinação sua. Em uma expressão: “o lugar da perfeita identidade de identidade e diferença. Porque, nela, identidade e diferença são verdadeiramente ‘o mesmo’”¹⁵³.

Certo *positivo* transluz... Identidade e diferença não se distinguem, são o mesmo. Não há dissolução de unidade, dilaceração, despedaçamento. Escutemos, pois, a prescrição doniana:

Cada real é *assim como eu sou* – o que sou eu, com efeito, senão sempre ‘o mesmo’ nesta ou naquela determinação minha? Neste ou naquele sentimento meu, nesta ou naquela ação minha? Nesta ou naquela manifestação minha... sempre eu (...). O Eu fragmentado, realçado pelo pensamento do século XX, não atesta em suma nenhuma trágica descomposição ou deflagração da unidade do Eu; mas antes demonstra uma vez por todas que somente no absoluto meu ser sempre outro de mim eu sou eu mesmo. Onde, de resto, poderia reconhecer ser ainda eu, senão lá onde sou outro daquele que era antes de tal reconhecimento? Estranhado (*spaesato*) poderá portanto ser só quem pensava em poder identificar-se com esta ou aquela determinação sua; mas não quem saiba corresponder a um sentido do ‘negativo’ em virtude do qual “através dele’ não deveremos mais nos sentir transportados ‘alhures’, em um ‘fora’ que na verdade nunca existiu”¹⁵⁴.

O “liame mais belo”; a aporia originária; o sentido da identidade e da diferença. *A relação trinitária*; na qual é preciso nos deter. Na autêntica trindade, afirma Donà, a que os padres da Igreja tentaram desesperadamente definir, a relação (ao contrário do que se dá na relacionabilidade finita) pode dizer-se divina apenas se ela verdadeiramente “é”, ou seja só se ela nega a própria negatividade, “a própria originária inexistência, a fim de constituir o originário ser negado das pessoas em relação – e nisto o seu fazer-se hipóstases verdadeiramente

¹⁵¹ IBID., pp. 209-210.

¹⁵² IBID., p. 210.

¹⁵³ IBID.

¹⁵⁴ IBID., pp. 210-211.

absolutas”¹⁵⁵. É evidente (conforme a lógica do filósofo italiano que, neste ponto do trabalho, tornou-se cremos suficientemente familiar): apenas o Não-Pai é autenticamente absoluto; o mesmo vale para o Filho pensado na sua absoluteza, isto é, como Não-Filho (é enquanto Não-Filho que ele é absoluto). É exatamente por isso que o Não-Pai (absoluto, *uno*) pode dizer-se ao mesmo tempo distinto do Filho e idêntico a ele “enquanto exprime a mesma relacionabilidade que conecta o Pai e o Filho dizendo de um que ‘não-é’ o outro e do outro que ‘não-é’ o um”¹⁵⁶. Na sua absolutização, cada uma das três figuras acaba por constituir-se como “negada”, sem por isso sujeitar-se a um fazer-se afirmação de um outro positivo. No negar-se de cada uma das pessoas da trindade não se diz o outro (conforme o mecanismo platônico-aristotélico no qual cada negação exprime sempre uma abertura para outras positivities) ou os outros; mas antes “aquele idêntico que todas elas são e que se determina na forma de uma ‘relacionabilidade’ que nega a ela mesma – porque o idêntico não é nem isto nem aquilo, e, exatamente por esse seu negar-se originário, faz ‘ser’ os diversos como aquilo cujo ser é sempre e somente, de qualquer modo, o ser do Mesmo que de cada determinação é justamente a originária negação”¹⁵⁷.

A substância é relação, isto é, o ser absoluto dos três. O ser relacional é um (*uno*) nas três pessoas da trindade porque ele é Um (*Uno*). O sentido do enigma trinitário, afirma Donà, é que nele não se dão simplesmente três existentes (três meras determinações) ao invés de dois: “Não; na tríade constituinte o enigma trinitário o Um (*Uno*) ‘é’ e ‘não-é’ um terceiro. Esta, a especificidade do Pai; que exatamente por isso pode ser dito não gerado”¹⁵⁸. É Ele que faz as outras duas pessoas, vale dizer, constitui o seu recíproco determinar-se absoluto. É o Pai que faz do Filho e do Espírito Santo o mesmo Deus; com cada qual que vale de qualquer modo como absoluto, como ser-absoluto que remete ao Pai, isto é, ao Uno que sempre e somente é nos dois.

E que é tal não-sendo um terceiro ‘como’ os outros dois, mas ao mesmo tempo sendo-o – enquanto dele se deve dizer ‘que é’... melhor, que é o único existente (exatamente porque ‘não-é’). Sendo-o, de qualquer modo, enquanto também eles (o Filho

¹⁵⁵ IBID., p. 241.

¹⁵⁶ IBID.

¹⁵⁷ IBID., p. 241.

e o Espírito) são Deus, como ele – melhor, são Ele mesmo, o único Deus. Aquele que não-é um terceiro e portanto não é como eles. Este o paradoxo, ou seja, a originária assimetria que constitui o *próprio* do enigma trinitário. E que faz dele a ‘forma’ de um Uno que é ‘relação’ – a irrelacionável relação que é Pai¹⁵⁹.

Todo o mecanismo argumentativo do filósofo italiano visa à seguinte conclusão: a relação, o liame mais belo – para usar as palavras de Platão (*Timeu*, 31 a) às quais Donà explicitamente se remete – nunca pode ser o que se dá entre as formas duais nas quais estamos irremediavelmente enredados¹⁶⁰ já que é necessário um terceiro, imprescindível liame que as conjugue; ou antes (e mais essencialmente), o liame mais belo é “aquele que de si mesmo e das coisas ligadas faz uma coisa só em supremo grau”. Estas palavras platônicas, diz Donà, não foram pronunciadas por nenhum outro filósofo. Apenas no enigma trinitário delas deu-se testemunha. Como não reconhecê-lo, interroga-se? O liame mais belo, pelo menos segundo as indicações do texto platônico, foi “‘realizado’ por um homem que, definido-se Filho de Deus, morrera crucificado realizando de verdade, através do seu sacrifício, na dor da carne na luz do Espírito, o mais belos dos liames: aquele trinitário... *que, único, faz de si mesmo e das coisas ligadas uma coisa só em supremo grau*”¹⁶¹.

Na parte propositiva, construtiva, positiva da reflexão doniana um dos percursos indicados é relativo à possibilidade de determinar o “*logos* originariamente aporético da *verdadeira* negação”¹⁶²; um discurso capaz de dizer a “coisa enquanto tal”; uma autêntica “língua [filosófica] das coisas mudas”, lembrando a definição de Hofmannsthal na *Carta de Lord Chandos* à qual o pensador italiano se dedica em algumas das suas páginas mais expressivas. Uma possibilidade, essa, que está intrinsecamente ligada, ou antes, pressupõe o vir à luz de um outro sentido da negação. Uma negação não excludente, isto é, que não se resolva na simples diferença, no mero ser-diverso-de. Conforme o *logos* da tradição ocidental quando queremos dizer que uma individualidade não é uma

¹⁵⁸ IBID., p. 242.

¹⁵⁹ IBID., p. 243.

¹⁶⁰ Trata-se, dito de outra maneira, das oposições tradicionais da metafísica que “caracterizam um *logos* de qualquer modo inábil à compreensão do *último verdadeiro*” (IBID.).

¹⁶¹ IBID., p. 244.

outra individualidade (que A não é B, que esta cadeira não é aquela mesa, etc.) nos expressamos sempre de uma maneira *equivoca*, dado que o dizer, embora vise sempre às individualidades (determinações), permanece sempre “universal” (sublinha Donà: a expressão “uma individualidade”, ou seja, a indicação *desta* ou *daquela* coisa, é o universal por excelência, é o que há de mais universal na existência). Por outro lado e ao mesmo tempo, é evidente que esse equívoco pode ser resolvido (mas jamais *substituído* por uma espécie de improvável e abstrata univocidade) e portanto “corrigido” exatamente “através da ‘negação’ de cada determinação universal e positiva de fato posta em xeque (ou melhor, através do seu dar-se como ‘negada’). *Aquela que nos permite conceber como realmente distintas ‘as umas das outras’ somente estas ‘negações’*” Expressar-nos-emos corretamente, portanto, só afirmando que a *individualidade é a não universalidade*”¹⁶³. Ou seja: afirmando que a universal individualidade existe como um não universal; dizendo a identidade entre um (a universal individualidade, a determinação, esta ou aquela coisa) e outro (a não universalidade); dizendo, em suma, não que “cada universal dito pela linguagem da qual dispomos (a única da qual dispomos) ‘não-é’ universal”, mas sim que “ele ‘é’ ‘não-universal’”. A fim de que o ‘não-é’ acabe por ser usado somente para distinguir (e fazer com que elas existam como não-universais) duas ou mais *não-universalidades*”¹⁶⁴.

Sem insistir mais nas elucidações donianas é necessário nos concentrar em um ponto decisivo: “Tudo existe como o existir do seu ser negado”¹⁶⁵; aquilo que vemos e encontramos, porém, é sempre alguma positividade. Parece que todos nós lidamos sempre e unicamente com isto ou aquilo; A, B, C; uma cadeira, uma luz, uma árvore, etc., e não com Não-isto; Não-aquilo; Não-A, e assim por diante. Mas: o positivo que surge no dar-se de Não-A não é outra coisa senão “A”; e, de resto, só poderíamos ver o “Não” de A no seu constituir-se como um positivamente distinto, como algo diferente de A “traindo a negatividade de A (o

¹⁶² IBID., p. 291.

¹⁶³ IBID., p. 323.

¹⁶⁴ IBID., pp. 323-324. Donà descarta um dizer conforme o qual possa ser afirmado “Não-A é Não-B”. É evidente: Não-A não significa “aquilo que não é A”, mas apenas e mais simplesmente aquilo que existe verdadeiramente no existir de A. A identidade, sabemos, só se dá como identidade de universalidade e não-universalidade; como identidade da afirmação de A e da sua negação e não como identidade de “A e Não-B”.

¹⁶⁵ IBID., p. 339.

seu NÃO), transformando-a em uma indicação de um ‘outro’ positivo”¹⁶⁶. O desafio, a grande tarefa que espera o pensamento é compreender em que modo uma verdadeira experiência do “ser-negado de A” poderia ser possível; e qual seria o seu significado; e como encontrar isto ou aquilo sem cometer o erro de considerá-lo um simples isto ou aquilo, sem nos iludir que nele se diga apenas, meramente, isto ou aquilo. Encontrar verdadeiramente A, isto, aquilo, etc. significa experimentá-lo experimentando o seu verdadeiro ser negado. Isto nos está dizendo Donà; e também que esse encontro só poderia acontecer e essa experiência dar-se na estrutura, no âmbito do *estético*; o único no qual se manifestaria “a força do verdadeiro”, a “verdade de ‘A’, ou seja, o seu originário e irrefutável ‘ser-negado’, do seu ser o idêntico, o Mesmo”¹⁶⁷. Apenas na experiência estética experimentamos

o não ser sujeito do sujeito e o não ser objeto do objeto, o não ser individual do individual e o não ser universal do universal, o não ser necessário do necessário e o não ser livre do livre, ou seja, o não ser diverso do diverso. E portanto o não ser finito do finito – onde, porém (atente-se) ao salientar que o finito é o in-finito, não se alude de maneira alguma ao fato que o finito seria algo outro de si (quase que dizer ‘in-finito’ significasse dizer alguma coisa de *positivamente* outro do finito)¹⁶⁸.

Resta por definir ainda o que Donà entende por experiência estética: como ela se configura e se caracteriza? O que acontece quando estamos diante de uma obra de arte? O que é a artisticidade? Que tipo de experiência fazemos lá onde experimentamos autênticamente uma obra de arte?

O filósofo sublinha de antemão a inutilidade de uma forma de reflexão *sobre* as produções artísticas contemporâneas que resultaria em uma mera descrição do espírito do presente, uma simples fenomenologia do universo artístico, uma operação hermenêutica que, embora entre legitimamente no âmbito da filosofia, não deixa de ser tão-somente uma das suas possíveis tarefas. Tratar-se-ia de um “*simples exercício descritivo-fenomenológico*” que ofusca “a *extraordinariedade* tão querida por todas as expressões do autêntico filosofar” e

¹⁶⁶ IBID.

¹⁶⁷ IBID.

¹⁶⁸ IBID., pp. 339-340.

anula “a excepcional possibilidade de refletir na natureza *absolutamente paradoxal* de uma experiência como aquela artística”¹⁶⁹. Lembremos: o decisivo não é interrogar-se sobre o aparecimento (e as características) disto ou aquilo, de A, B, C, das individualidades, das determinações, ou seja, neste contexto, de cada específica obra de arte, do seu apresentar-se de um certo modo, mas sim perguntar sobre “a essência da artisticidade” para individuar “a razão única de todas as específicas determinações da artisticidade. E portanto a artisticidade enquanto tal”¹⁷⁰. Ciente da inevitável, e um tanto pueril, objeção (refletir em torno da essência representa um modo antiquado, obsoleto, *ultrapassado* de fazer filosofia; que nenhuma argumentação pode capturar a *identidade* de uma multiplicidade de eventos; que o cenário contemporâneo é fragmentado, cindido, completamente repleto de *diferenças*), Donà observa que mesmo os mais ferrenhos partidários da “intranscendibilidade do diferir” não fazem outra coisa senão referir essas caracterizações a um algo que valeria justamente como “a arte do nosso tempo” reconhecendo, pois, a existência “de um único âmbito de pertencimento”, isto é, de um

mundo de qualquer modo unitário enquanto ‘unificado’ pelo fato de constituir-se exatamente como ‘o’ *cenário da arte contemporânea*. Mesmo se a arte quisesse verdadeiramente fugir de cada definição unitária seria, com efeito, uma entidade concebida *unitariamente*: justamente, como modo específico da *arte contemporânea* (...). Em suma, ao salientar como a arte se configure deste ou daquele modo, não é possível não referir-se a algo como um *elemento comum*, de qualquer modo identificador das modalidades ainda que diversíssimas do ser artístico. Disso, a absoluta ineficácia da objeção antes conjeturada¹⁷¹.

Conseqüência: continua a existir, hoje, algo que podemos definir como *a artisticidade*; um elemento comum, uma verdadeira *koinonia* que põe em relação e liga todas as manifestações artísticas, cada determinação, cada singularidade. Então: o que é que tornam artísticos todos os fenômenos que reconhecemos como tais? Em primeiro lugar, responde Donà, “*nada* de ‘objetal’ – nada de *em algum modo* ‘formal’. Ou seja, nada que determine deste ou daquele modo a

¹⁶⁹ IBID., p. 342.

¹⁷⁰ IBID., p. 343.

individualidade de fato existente. Deste ponto de vista, com efeito, as possíveis razões de tal atribuição seriam cada vez diversas”¹⁷². Ao longo da história cada obra de arte, cada fenômeno artístico apresenta-se objetivamente determinado, possui uma forma, características que o distinguem de qualquer outro existente individual. É evidente que a extraordinariedade de cada obra de arte, do seu evento, a, nos termos de Donà, “identidade formal” não permite a utilização de nenhum conceito unificante (universal). Por outro lado, é também evidente que essa “objetualidade” determinada não é totalmente alheia ao sentido da artisticidade e portanto não pode ser deixada de lado, ignorada. Trata-se então de “conseguir reconhecer – sem por isso desconsiderar a extra-ordinariedade das vicissitudes que obrigaram a arte a achar cada vez novas formas de manifestação – como esse inesgotável diversificar-se das formas artísticas não contradiz de maneira alguma a possibilidade de encontrar algo como uma *verdadeira constante*”¹⁷³. A sua individuação é agora a tarefa fundamental; isto é, a individuação daquilo que permaneceria “sempre idêntico a si” no inesgotável processo de transformação ao qual a arte desde sempre está destinada.

Começemos com uma constatação bastante simples. Em cada experiência estética, ressalta Donà, (ou seja: “em qualquer lugar onde se reconhece a artisticidade desta ou daquela determinação individual”¹⁷⁴) a acontecer é sempre um “*específico modo do relacionar-se*. Do relacionar-se, *in primis*, entre um ‘sujeito’ e um ‘objeto’ que a ele se refere”¹⁷⁵. Uma certa relação se estabelece entre sujeito e objeto; *uma relação que é sempre a mesma, mas que ao mesmo tempo não o é*. Ela é sempre a mesma, porque só por ela expressamos cada vez a convicção de estar diante de uma verdadeira obra de arte; portanto de algo que é com certeza aquilo que é, ou seja, uma obra de arte. Ela não o é, porque deve-se reconhecer que, ao menos, a obra de arte, esse algo, é também sempre um “simplesmente existente”; isto é, alguma coisa – uma individualidade, um objeto, uma determinação – que existe como qualquer outra coisa, independentemente do seu configurar-se como uma obra de arte. Cada existente (objeto) aparece como alguma coisa que nos é dada e que se configura como existente sempre para

¹⁷¹ IBID., p. 344.

¹⁷² IBID.

¹⁷³ IBID., p. 346.

¹⁷⁴ IBID., p. 347.

alguém (sujeito) para o qual justamente é dado. Apresentando-se como objeto para um sujeito cada coisa está repleta de certos significados, inevitavelmente subjetivos. O sujeito, de resto, sempre está em relação com um mundo, isto é, com uma objetualidade a qual não infringe as modalidades formais que dizem o seu necessário ser objetal. O raciocínio doniano recalca o de Kant das formas *a priori* do eu (a referência de Donà ao filósofo de Königsberg é, como veremos, fundamental) e visa a deixar bem claro esse caráter do relacionar-se; o fato de que

o existir de tudo o que existe, antes de se mostrar como simplesmente existente se manifesta como *determinadamente significante*; ou seja como mais ou menos interessante aos olhos de um sujeito ele mesmo instituidor daqueles mesmos significados – postos como tais no seu simples ser reconhecidos e *‘livremente’ julgados* (a liberdade no julgar é de fato apenas aparente – já que ninguém pode decidir a natureza do juízo que cada existente lhe “importa” explicitar, mas no máximo o que, do mesmo, é o caso de tornar manifesto¹⁷⁶.

Isto significa que o existente que se mostra se insere em uma estrutura relacional na qual atividade e passividade estão reciprocamente ligadas sem que uma possa anular a outra, em que as possibilidades são absolutamente infinitas. Uma relacionalidade aberta para as mais diferentes configurações específicas; o constituir-se “de uma co-originária reciprocidade além da qual nem o mundo seria objeto nem o ser humano seria sujeito”¹⁷⁷. Uma vez tracejadas as feições da nossa “relação com o *existir do existente*”¹⁷⁸, Donà pode finalmente dedicar-se à formulação da sua intuição; isto é, à exceção que põe em xeque – porque deles absolutamente desvinculada – o jugo, a *“hybris”*, a *“cogência”*, a *“dupla natureza”* de tal relação. Trata-se do evento que comumente definimos como *“experiência estética”*, e que *“coincide com o simples vir à luz de alguma coisa como ‘obra de arte’ – e portanto com o apresentar-se de um certo existente como ‘ao mesmo tempo’ não-existente. Certamente, como negação do seu próprio existir ”*¹⁷⁹ já que é o existir que aponta para aquele modo de agir-padecer que

¹⁷⁵ IBID.

¹⁷⁶ IBID., p. 348.

¹⁷⁷ IBID.

¹⁷⁸ IBID., p. 349.

¹⁷⁹ IBID.

caracteriza a relação-confronto entre sujeito e objeto. O jugo, a modalidade cogente diz respeito à “maneira normal” (e aparentemente universal) do “ser-aí” (*esserci*)” que define e configura cada existência inscrevendo-a *ou* no âmbito da subjetividade *ou* no da objetualidade. Mas a experiência estética, que força e rompe o jugo, “é verdadeiramente única; e portanto extra-ordinária, exatamente porque totalmente ‘alhéia’ ao normal modo do ser-aí – ou seja, *a cada outro modo do ser-aí*”¹⁸⁰. É um evento enigmático aquele que se dá quando estamos diante de uma obra de arte; e cuja tentativa de compreendê-lo não pode deixar de confrontar-se com Kant; o primeiro, ressalta Donà, a imprimir uma virada radical à reflexão estética permitindo pensar a beleza ou a artisticidade não mais como características próprias do objeto; o primeiro a edificar um lugar a partir do qual, unicamente, a extraordinariedade da experiência estética começou a ser pensada (embora tivesse sido posta em relação não com a “artisticidade do artístico”, mas sim com “a extraordinariedade do *belo* e do *sublime*”).

Não entraremos de maneira detalhada, por óbvias razões de economia textual e teórica, no mérito da análise do pensamento estético de Kant empreendida pelo filósofo italiano no último capítulo de *Sulla negazione*. Será suficiente, antes de expor e discutir os resultados do seu proceder, destacar a importância da revolução kantiana na proposta de Donà; a decisividade de um Kant engajado em teorizar o que a arte teria conseguido compreender a respeito de si mesma apenas no final do século XX; de uma reflexão radical e única que não pode ser mais considerada como um simples pressuposto do hegelianismo¹⁸¹, mas sim “como o seu verdadeiro e único destino”. O filósofo da *Crítica do juízo* como “teórico *ante-litteram* de uma idéia estética hoje totalmente dominante e consolidada ao ponto de conseguir dar razão da extra-ordinariedade mas ao mesmo tempo de dar razão da radical *impotência* ou da real *falta de influência* da experiência estética (principalmente se comparada com o *modo em que andam verdadeiramente as outras coisas do mundo*)”¹⁸². É preciso lembrar outrossim que está em jogo a caracterização da artisticidade e do seu sentido, isto é, da *constante* que só pode ser individuada retomando o pensamento kantiano na convicção de

¹⁸⁰ IBID.

¹⁸¹ A tese de Donà se liga à inversão Kant-Hegel já delineada por Vincenzo Vitiello no livro *Ethos ed Eros in Hegel e Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane (ESI), Nápoles, 1984.

¹⁸² DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., pp. 350-351.

que é a partir dele que se constitui e se desenvolve o horizonte teórico da contemporaneidade no qual se assiste a uma modalidade do proceder artístico que não se produziu *dialeticamente* (“e que portanto não remete mais à essencialidade das viradas *de algum modo formais* que o seu desenvolvimento teria por longo tempo destacado como absolutamente ‘determinantes’”¹⁸³).

Um horizonte kantiano, e não hegeliano; contemporâneo, descontínuo, mas que permite o evidenciar-se “‘da constante’ insuperável e essencial que desde sempre é o fundamento de qualquer determinação da *experiência estética*. A mesma que continua, incansável, a fundar o *ser artístico*, independentemente das modalidades formais com as quais sempre novas objetualidades se propõem”¹⁸⁴. Na análise é central é o atributo da *beleza*. Em primeiro lugar, Kant reconhece que a questão estética não diz respeito mais ao objeto desta ou daquela experiência; para ele “nenhum conceito pode dar razão do atributo da beleza”¹⁸⁵. E o que é um conceito, diz Donà, senão idéia?; atribuições mediante as quais conseguimos distinguir um objeto fornecendo-lhe a um só tempo alguma identidade? E cada objeto não se determina através de uma espécie de progressiva “distinção identificante”? E nele aquilo que distingue não é sempre aquilo que sempre identifica, ou seja, não distingue?, etc. O filósofo italiano insiste (citando Kant e Platão) no fato de que o belo não pode ser reconduzido a nenhum âmbito de pertencimento; nenhum conceito pode defini-lo. A beleza “não é uma determinação espaço-temporal – enquanto tal reproduzível, imitável (como todas as outras determinações indicantes um gênero ou uma espécie)”¹⁸⁶; ela é “um atributo (o único) *perfeitamente indeterminado*. Um atributo, uma qualidade que une de maneira perfeita as específicas determinações que tornam cada coisa aquilo que ela é, tornando-a em sua inteireza e indivisibilidade ‘bela’. Só o *indeterminado* podendo, com efeito, unir não distinguindo, mas tornando perfeitamente indistintos e indivisíveis”¹⁸⁷. A beleza, de fato, nada distingue; não pode distinguir por ser perfeitamente indeterminada. E isso vale também para a sua relação com o não-belo: “Como não reconhecer que a beleza não se pode relacionar com o não-belo no mesmo modo em que, ao contrário, o vermelho se

¹⁸³ IBID., p. 356.

¹⁸⁴ IBID.

¹⁸⁵ IBID.

¹⁸⁶ IBID., p. 357.

pode relacionar com o preto?”¹⁸⁸. Ainda: “a beleza unifica *sem distinção* (...). Diz a indeterminação que, única, pode determinar-se e portanto distinguir-se dando lugar ao existir ‘distinto’”¹⁸⁹. O objetivo de Donà, se faz sentido o discurso que vimos tentando articular, é claro: está em jogo a *aporia* originária; a beleza que diz “o *verdadeiro indistinto* que de fato não se distingue nem sequer da distinção; e que, aliás, somente nesta última sempre e unicamente se manifesta e é aquilo que é”¹⁹⁰. A beleza – eis o ponto crucial – “prova” o fato de que a indivisibilidade ou indeterminação, (o *apeiron* de Anaximandro), não é

inalcançável, inconcebível, inexperimentável; que ela não se esconde atrás do véu do diferir [do diferenciar]. Que ela pode aparecer em cada distinto justamente mostrando o não ser de modo algum *em contradição* com este último; de não ser sujeitada ao seu *imperium*, ou melhor à lei da qual este último é originária expressão – a da exclusão, da alternância, do ultimato (*dell'aut-aut*). Mostrando, em outros termos, que pode e deve viver exatamente lá onde domina a lei da exclusão (conforme o princípio de não-contradição), sem de maneira alguma ter de sujeitar-se ao seu *diktat* lógico. Mostrando portanto que pode negá-lo sem substituir-se a ele – isto é, sem acabar por confirmar o seu paradigma. Que pode ser a sua refutação mais radical – a refutação mais radical da sua ‘ineludibilidade’ – sem usar o seu mesmo sistema refutatório. Ela o destitui se identificando com ele; ou seja, mostrando no seu mesmo espaço existencial que *o diverso não é diverso*; e não só mostrando que o diverso não é tal de *um certo ponto de vista* (ou seja, em relação à beleza, como se esta perspectiva tivesse a ver com alguma coisa que, no existente em questão, se distinguisse verdadeiramente daquilo que nele seria ao contrário distinto). Porque *o diverso é idêntico* – lá onde nele se manifeste o seu ser-belo – exatamente enquanto é aquele diverso que é, e lá onde ele é aquele diverso que é... exatamente porque diz aquela diferença específica (sendo justamente esta última a mostrar-se ‘bela’)¹⁹¹.

Através da reflexão kantiana Donà pretende retornar, reforçando-a (e para depois dela repartir), à sua análise da identidade e da diferença. A primeira não se dissolve na segunda, não transfere o domínio de si para outrem, para um

¹⁸⁷ IBID., p. 359.

¹⁸⁸ IBID.

¹⁸⁹ IBID., p. 360.

¹⁹⁰ IBID., p. 361.

¹⁹¹ IBID., pp. 361-362.

positivamente outro de si que exatamente por isso a substituiria excluindo-a, portanto, do âmbito do existente. Isto quer dizer “que não se trata de um jogo entre existentes – ‘identidade e diferença’ não são dois existentes”¹⁹². Compreender-se-á melhor a posição do filósofo italiano ao refletirmos no fato de que é apenas entre existentes (determinações) que se dá aquela relação na qual a presença, o estar aí, o ser aí de um coincide sempre com a exclusão do outro. Só entre determinações, em suma, a presença, o estar aí, o ser aí de um e de outro gera a insanável *contradição* (não esqueçamos que o *principium firmissimum*, as suas proibições, as suas conseqüências, a sua “destituição”, é um dos grandes antagonistas da filosofia de Donà). Idêntico ao diferente é, pois, um idêntico que pode viver inteira e unicamente no diferente exatamente enquanto “não-existente”, ou seja, enquanto não considere o existente um inimigo a ser cancelado, aniquilado, humilhado ou, quando muito, um algo no qual dissolver-se renunciando a si mesmo, mas sim “aquilo no qual ser verdadeira e perfeitamente si mesmo, conservando perfeitamente intata a positividade daquilo em relação ao qual se diz justamente idêntico”¹⁹³. De uma forma mais clara (e que indica o essencial):

A identidade é na diferença *como sua negação* – ou melhor, no ser negado da diferença *enquanto expressão* da sua mais *verdadeira existência*. Como sua verdade, portanto; como aquilo que esta última (a diferença) verdadeiramente é – como aquele ser negado em que, somente, o diferente pode perceber a própria existência como necessitada de razões ou motivações, de sentidos e perspectivas... que jamais poderiam valer como princípio de unidade real e resolutiva, se encontrados pela definição de uma *identidade* ‘outra’ da diferença (positivamente outra dela) – *aquilo que* normalmente definimos como escopo ou causa de um determinado ser aí individual, e que nunca conseguiu satisfazer os delírios e as errâncias do simplesmente diferente (do homem prático, do homem de ciência, do homem de fé, do homem que sempre se sentiu simplesmente ‘um entre muitos’, ou seja simplesmente ‘existente’)¹⁹⁴.

O que Kant parece indicar-nos é uma extraordinária e concreta possibilidade “*pela qual podemos finalmente confrontar-nos com a nossa*

¹⁹² IBID., p. 367.

¹⁹³ IBID.

originária in-existência. Com a originária in-existência da cada existente”¹⁹⁵. Só a beleza e a arte, enquanto capazes de tomar para si essa possibilidade, conseguem mostrar-nos “a verdade de cada existente”¹⁹⁶, a sua “injustificável mas ao mesmo tempo absolutamente justificável condição de possibilidade”¹⁹⁷, ou seja, a sua extraordinária in-existência.

A aporia; o nada de determinado, uma “experiência total”. Um “positivo” ético-estético: é isso que, no fundo, Donà almeja (embora não o reconheça de maneira explícita; nem seria necessário fazê-lo, talvez). Não conhecer, que seria objetivar, distinguir, trair; mas experimentar. É apenas em virtude do nosso encontro com a beleza que nos é concedido fazer experiência da extraordinária, espantosa *absolutesz*; “a que normalmente olvidamos e sufocamos cubrindo-a com o fragor teleológico que desde sempre acompanha o nosso proceder obsessivamente horizontal – todo substancialmente dominado por uma insuprimível e inapagável vontade de domínio e assegução... de posse e de verdade ‘objetiva’”¹⁹⁸. É só graças à arte – sempre que esta coincida com a esfera da beleza, salienta o filósofo – que se torna possível para nós experimentar “a perfeita gratuidade de um sentimento ‘puro’”¹⁹⁹, ou seja – uma vez abandonadas todas as pretensões de conhecer os motivos determinados do estético (isto ou aquilo; uma propriedade do objeto, um cânone, uma medida, etc.) – “sentir-se tocados pela absoluto ser-incondicionado (*incondizionatezza*) que o próprio Eu originariamente é”²⁰⁰. Um ser-incondicionado que permanece essencialmente intato, mesmo se levarmos em conta o fato de que ele o é pela intermediação de um objeto em relação ao qual ele só pode viver nos termos de uma “emoção estética”. A mesma emoção que o nosso existir, o nosso “ser aí empírico” poderá ter sempre a tentação de considerar produzida “pela sua *imagem* refletida (a ele enviada, *per rimbalzo*, pelo objeto enquanto finalmente in-existente, e só por isso inútil, inessencial, gratuito, e totalmente insensato”²⁰¹. A beleza é o “espelho lúcido e transparente do existente na sua inteireza, ou seja, na sua originária

¹⁹⁴ IBID., pp. 367-368.

¹⁹⁵ IBID., p. 368.

¹⁹⁶ IBID. Grifo nosso.

¹⁹⁷ IBID.

¹⁹⁸ IBID., p. 369.

¹⁹⁹ IBID.

²⁰⁰ IBID.

²⁰¹ IBID.

nadidade (*ni-entità*) – aquela que nós mesmos *in primis* sempre somos”²⁰². A *nientità*: que é nadidade, mas também *ni-entità*, ou seja, a negação²⁰³ do ente, da existência; o não-ente, o *ni-ente* (nada). É uma perspectiva “trágica”, leopardiana; cujo constituir-se, entretanto, representa uma verdadeira chance. A beleza no sentido kantiano, ressalta o filósofo italiano, não é um “conceito obsoleto” nem tampouco “inutilizável”; ao contrário: é decisivo para poder pensar e compreender a arte contemporânea, ou seja, a arte de uma época pós-histórica na qual nenhuma revolução ou auto-revolução formal é mais possível²⁰⁴, e se constata a existência de obras de arte exatamente iguais a objetos de uso comum. Nada hoje pode garantir a subsistência de “alguma diferença específica, no nível objetual, entre o artístico e o não artístico. O estético livrou-se finalmente de todo engano, encontrando a sua morada nos paradoxais confins já claramente traçados pela estética kantiana”²⁰⁵. Olhando para as “coisas da arte” não conseguimos mais compreender o que as consagra ao “*estético*”; o desencanto apodera-se de nós. A “originária insensatez e a não legislabilidade do fenômeno artístico é a cifra irrefutável do nosso tempo; que exatamente por isso não consegue ou consegue com muito esforço dar razão das próprias escrituras e dos próprios juízos. Mas desta forma se tornou finalmente evidente que nenhuma norma, nunca, teve um real poder legitimante ou – kantianamente – ‘determinante’”²⁰⁶. A época da beleza não acabou; o que se consumira é a estulta confiança na possibilidade de uma sua “real e objetiva hierarquização”.

É a dissolução – mostrada e argumentada filosoficamente – de princípios, métodos, não-contradições, diferenças, distinções, determinações, exclusões, substituições... É a aporia originária; o “indefinido”, o “simples nada da coisa”²⁰⁷; é a emergência de uma *possibilidade*; o ponto de partida para uma outra maneira de experimentar o mundo e a (in)existência: “A verdade do presente se reverbera

²⁰² IBID., p. 370.

²⁰³ A negação e o nada, o “espírito que sempre nega” (Mefistófeles ante o inquieto Fausto). O nada (lingüisticamente) como negação de...: italiano (*niente*), francês (*néant*) = latim (nec-entem); alemão (*nichts*) = ni-with; inglês (*nothing*) = no-thing; latim (*nullus*) = nu-ullus (CF. AGAMBEN, G. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Turim, 1982, Settima Giornata (pp. 82-93).

²⁰⁴ Donà retoma aqui algumas expressões de Arthur C. Danto, que, por sua vez, não brilha (neste caso, ao menos) por originalidade; como vimos no capítulo VI da primeira parte o conceito de “pós-história” (Gehlen, Vattimo, etc.) não é uma novidade no panorama filosófico do século XX.

²⁰⁵ DONÀ, M. *Sulla negazione*, op. cit., p. 371.

²⁰⁶ IBID.

²⁰⁷ IBID., p. 372.

impudicamente sobre as mentiras de uma história milenar, e desmascara, implacavelmente, os seus enganos”²⁰⁸.

²⁰⁸ IBID.

Epílogo

Incurável *infirmis*. Das coisas do mundo, da terra, de nós mesmos. Buscamos pensá-la como imperativo categórico *indiferente* a qualquer efeito e fim. Investigamos o niilismo, o nada, a negação. Nessa ordem, em três batimentos, atravessados por inquietações arcaicas. Interrogados, houve respostas. O niilismo mostrou-se como fenômeno histórico (complexo, equivocado, confuso e exatamente por isso utilizável para (quase) tudo), e como essência e fundamento – entrelaçado, no liame mais feio, com a metafísica – do ser aí do homem. Foi revelado não só o originário, milenar, persistente projeto de anular o nada, neutralizá-lo, escarnecê-lo, cancelá-lo, como a decepcionante operação de trazê-lo à tona, enfrentá-lo, repensá-lo nos moldes de um imperativo hipotético (ou, nos nossos termos, de forma instrumental) para legitimar a emergência de um sentido qualquer; uma via de fuga (trágica), uma possibilidade para não sucumbir diante do Intolerável, ou seja, “o nada: o ser”. Então viramos o olhar rumo à negação e ao possível constituir-se de um outro sentido seu. Altiiva, corajosa, fundamental foi a operação de Donà. Desvendou-se o sistema de pensamento do Ocidente; confrontou-se com o princípio de não-contradição; delineou-se a aporia originária; ofereceu-se uma chance (estética), um remédio. Mas a *infirmis* é incurável; apesar de tudo. O labor – *metafísico* – de Donà mostra o *verdadeiro*: unidade, universalidade, perfeita coincidência de contradição e não-contradição; a identidade do ser-diversos; revela a aporia que somos, que encarnamos. E o indica – o verdadeiro – o prescreve, o transforma em possibilidade, positividade. O invoca e o oferece. De resto a existência – em seu sentido mais radical, essencial, ordinário e exatamente por isso abissal; nos seus motivos fundamentais: amor, ódio, vingança, cobiça, compaixão, sexo (vontades de poder) – é para todos. Há, decerto, algumas exceções: não o gênio, o suicida, o doente, mas o inadequado, o

sem qualidade, o catador de cacos, o aquém-(do)-homem; o niilista *e* metafísico que não pode nem viver nem morrer *e* vive e morre – verdadeiramente, de fato, devastado por sofrimentos e melancolias – a cada instante e sobre isso *testemunha*²⁰⁹. Intacto, aparentemente; normal; um entre tantos, igual a todos. No entanto...

Reconheça-se a “aporia da negação não excludente” estruturada pelo filósofo italiano. Uma negação que ao negar(se) não exclui absolutamente nada, ao contrário tudo abarca. Não excluir significa: admitir tudo; ser compatível com tudo; não afastar, desviar, eliminar, abandonar, pôr de lado, recusar, omitir, privar, despojar, isentar-se. Isso nos está dizendo Donà; que a negação não excludente é originariamente aporia, violação suprema, e de alguma maneira *salvífica* (no seu configurar-se como possibilidade), de todo e qualquer *principium firmissimum*. O resultado (não só) filosófico do raciocínio doniano é fundamental enquanto fornece elementos de grande valor para (re)pensar os *topoi* mais significativos da tradição ocidental. Mas: uma vez reconhecida a “aporia da negação não excludente” – da forma como a temos enfrentada e interpretada – não podemos deixar de confessar a presença de alguma coisa outra; uma questão; um padecimento; um *claro enigma*. Aquilo sobre o qual nós damos testemunho é a aporia do “e”, efetiva e verdadeiramente não excludente; é a verdade do intolerável, ou seja, da *aporia da não-afirmação não excludente*. Com efeito, negar pressupõe (e o discurso de Donà é um ótimo exemplo disso) um “ato” de “vontade”, uma “atividade”, uma “decisão”; de qualquer modo uma “força ativa”, uma “potência” de ser, viver, existir, perseverar. A negação não excludente possui uma violenta força afirmativa (como mostramos principalmente no último capítulo da terceira parte); é – apesar de tudo – solar, vibrante, transborda energia, esteticamente resplandece; sobeja alegria, desejo, vida. A não-afirmação não excludente que enferma o aquém-(do)-homem é, ao invés, crepuscular, sombria, raivosa *e* resignada. A aporia²¹⁰ da não-afirmação não excludente é a do silêncio *e* do fragor; do interrogar *e* da impossibilidade de encontrar *Respostas*. É a tristeza

²⁰⁹ Seria preciso lembrar da importância, da essencialidade, como mostramos em alguns momentos da primeira parte deste trabalho, do conceito (ontológico, moral, político) de testemunho?

²¹⁰ Não é supérfluo sublinhar que tanto o conceito de aporia de Donà como aquele delineado nestas últimas páginas nossas, tem pouco a ver (principal e essencialmente no que diz respeito à função e aos efeitos) com a “aporia” à qual têm se dedicado alguns dos maiores expoentes da filosofia contemporânea mais recente *in primis* Jacques Derrida.

no céu: “Por que fiz o mundo? Deus se pergunta / e se responde: Não sei. / Os anjos olham-no com reprovação, / e plumas caem. / Todas as hipóteses: a graça, a eternidade, o amor caem, são plumas. / Outra pluma, o céu se desfaz”²¹¹.

K. busca compreender; interroga, questiona, pergunta mesmo tendo absoluta e lúcida certeza de que tudo é perfeitamente inútil e vão. A aporia do “e”, da não-afirmação que nada exclui o corrói calmamente. “Abre em nome da lei. / Em nome de que lei? / Acaso lei sem nome? / Em nome de que nome / cujo agora me some se em sonho o soletrei? / (...) Abre em nome da lei. / (...) Não, não abras; à força / de intimar-te, repara: / eu já te desventrei”²¹². A lei; o tribunal da existência. Quem sempre fala por último nos processos é o sacerdote da catedral, o capelão do cárcere. K. talvez se engane, e de fato se engana. O que ele busca, o que ele quer? Por que pergunta? “Eu pertencço à justiça – sentenciou o sacerdote –. Porque havia de querer, então, algo de ti. A justiça nada quer de ti. Acolhe-te quando vens e te deixa ir quando partes”²¹³. A narrativa kafkiana, com as esplendidas características que lhe são peculiares é a efígie da aporia da não-afirmação não excludente²¹⁴, assim como o *José* de Drummond; o “e agora?” sem resposta alguma; intolerável, como “o nada: o ser”. Versos repletos de passados e presentes, de “não” e de “sem” e de “já” e de “se”. Se fosse possível morrer, ao menos (que consolação, que positividade, que sentido! É por isso que Kafka não afirma nada sobre a sorte de K., cuja morte só foi sentenciada pelo seu amigo Max Brod: “Como um cão!, uivou K. com a faca despedaçando-lhe o coração, pressentindo a vergonha de ter existido que viria a sobreviver-lhe”²¹⁵). Mas não: José não morre. Marcha-se; “para onde?”. Tratar-se-ia de alguma “prova”?

“Sou um criado, mas não existe trabalho para mim (...), seja como for o principal é que não sou convocado para o serviço, outros o foram e não se candidataram mais do que eu para isso, talvez nem mesmo tenham tido o desejo de ser convocados, ao passo que eu ao menos o tenho, às vezes com muita

²¹¹ DRUMMOND DE ANDRADE, C. “José”, in: *Reunião. 10 livros de poesia*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1980, p. 63.

²¹² DRUMMOND DE ANDRADE, C. “4 poemas”, in: *Reunião. 10 livros de poesia*, op. cit., pp 279-280.

²¹³ KAFKA, Processo.

²¹⁴ Alguns exemplos, apenas: *O castelo*; *A construção*; *A mensagem do imperador*; *A metamorfose*; *Um medico rural*.

²¹⁵ KAFKA, processo

força”²¹⁶. O servo desocupado do conto de Kafka passa os seus dias deitado em um catre, olha para as tábuas do teto, adormece, acorda, volta a adormecer. Às vezes anda até o seu “posto de observação”, na estalagem “onde é servida uma cerveja azeda” que por repugnância ele já jogou fora muitas vezes sem, contudo, conseguir parar de beber. O criado gosta de ficar sentado lá, escondido atrás da pequena janela fechada: sem ser descoberto por ninguém pode olhar para a casa em frente. Mas não se vê muita coisa: “para a rua aqui só dão as janelas dos corredores e além do mais não daqueles corredores que levam aos apartamentos dos senhores”²¹⁷. Raramente são abertas, e quando isto acontece são sempre criados – desconhecidos, estranhos, cujo dormitório é em outro lugar – que se curvam sobre elas.

“Certa ocasião, quando entrava na estalagem, um freguês já estava sentado no meu posto de observação (...). Ficou claro que era também um criado que já havia visto em algum outro lugar, mas sem ter até aquele momento falado com ele.

– Por que você quer ir embora correndo? Sente-se aqui e beba! Eu pago.

Por isso então me sentei. Ele me perguntou algumas coisas, mas não soube responder, na verdade nem entendi as perguntas. Diante disso eu disse:

– Talvez se arrependa agora por ter me convidado; sendo assim vou embora – e quis me levantar.

Ele porém estendeu a mão por cima da mesa e me pressionou para baixo.

– Fique – disse ele –. Era apenas um teste. Quem não responde às perguntas passou na prova”²¹⁸.

²¹⁶ KAFKA, F. “A prova”, tr. port. de Modesto Carone, in: *Ficções*, 2/1999, ano II número 4, p. 7.

²¹⁷ IBID.

²¹⁸ IBID., pp. 7-8.