

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

AURELIANO JOSÉ DA COSTA JÚNIOR, MPS

MEONTOLOGIA HEGELIANA:
O NADA COMO POSSIBILIDADE DE SER

ANÁPOLIS – GO

2023

AURELIANO JOSÉ DA COSTA JÚNIOR, MPS

MEONTOLOGIA HEGELIANA:
O NADA COMO POSSIBILIDADE DE SER

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Prof. Me. Gessione Alves da Cunha.

ANÁPOLIS – GO

2023

Dedico esta pesquisa monográfica à minha mãe que foi a primeira a ensinar-me a filosofar, a ser um amante da pesquisa, da sabedoria e do conhecimento. Obrigado mãe!

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, que no dizer de Eckhart é o nada supraessencial, já que nenhum de nossos conceitos chega à altura de sua majestade. A Ele, que do nada tudo criou com amor incondicional meu louvor, gratidão e doação.

“Não sou nada. Nunca serei nada. Não posso querer ser nada. À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.”

(Fernando Pessoa)

SUMÁRIO

CAPÍTULO I - HORROR METAPHYSICUS: A MEONTOLOGIA HEGELIANA NA CIÊNCIA DA LÓGICA	9
1 O SISTEMA FILOSÓFICO DE HEGEL	10
1.1 FILOSÓFICO PRÉ-HEGELIANO	11
1.1.1 KANT E A GÊNESE DO IDEALISMO ALEMÃO	11
1.1.2 O MOVIMENTO ROMÂNTICO	12
1.1.3 IDEALISMO PRÉ-HEGELIANO	14
1.2 HEGEL E SEU TEMPO	16
1.2.1 O TEMPO DE HEGEL	16
1.2.2 QUEM FOI HEGEL?	17
1.3 PRINCIPAIS ELEMENTOS DA FILOSOFIA HEGELIANA	18
2 O SER E O NADA NA CIÊNCIA DA LÓGICA	20
2.1 MEONTOLOGIA HEGELIANA	22
2.2 A TRÍADE FUNDAMENTAL: SER, NADA, DEVIR	24
3 HORROR METAPHYSICUS: SER É NADA.....	25
3.1 O NÃO-SER TRADICIONAL	26
3.2 NOVIDADE DA REFLEXÃO HEGELIANA.....	27
CAPÍTULO II - O NADA COMO PRINCÍPIO DE SER NA FILOSOFIA PÓS-HEGELIANA.....	29
1 MARX: O NADA COMO PRINCÍPIO DA REVOLUÇÃO	30
1.1 NEO-HEGELIANISMO DE ESQUERDA	32
1.2 OS PRINCÍPIOS MARXISTAS	34
1.3 REDUÇÃO AO NADA: REVOLUÇÃO, AÇÃO E CONSTRUÇÃO	37
2 NIETZSCHE: O NADA COMO CAMPO DE AÇÃO DA VONTADE.....	39
2.1 NIETZSCHE COMO JOVEM HEGELIANO	40
2.2 ABORDAGEM NIETZSCHIANA DO NIILISMO	42
2.3 A VONTADE COMO ACEITAÇÃO E SUPERACÃO DO NADA.....	45
3 HEIDEGGER: O NADA COMO POSSIBILIDADE DA IMPOSSIBILIDADE.....	47
3.1 A FILOSOFIA DE HEIDEGGER EM RELAÇÃO A HEGEL	48
3.2 A ESTRUTURA DO <i>DASEIN</i>	49
3.3 DO NADA AO TUDO E NOVAMENTE AO NADA	51

CAPÍTULO III - O EU E O NADA: POSSIBILIDADE DA CONSTRUÇÃO	
INDIVIDUAL DO SENTIDO DE SER A PARTIR DO NADA.....	54
1 CONSTRUÇÃO DA EXISTÊNCIA INDIVIDUAL A PARTIR DO NADA.....	55
1.1 O NADA COMO INDETERMINAÇÃO	57
1.2 O NADA COMO LIBERDADE.....	58
1.3 O NADA COMO CRIATIVIDADE.....	60
2 O SUJEITO, O NADA E A ÉTICA DE NINGUÉM	61
2.1 PARALELO ENTRE HEGEL E LACAN.....	62
2.2 O NADA NA ESTRUTURA DO SUJEITO	64
2.3 FIDELIDADE AO DESEJO: A ÉTICA DE NINGUÉM.....	68
3 POSSIBILIDADE <i>VERSUS</i> VIABILIDADE	70
3.1 POSSIBILIDADE DA CONSTRUÇÃO DE SENTIDO A PARTIR DO NADA.....	71
3.2 INVIABILIDADE DA ESTRUTURA NADIFICANTE	72
3.3 <i>NIHIL EX NIHILLO</i> : A INDETERMINAÇÃO COMO PRISÃO.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

Todos os homens de todos os tempos em algum momento de suas vidas questionaram-se a respeito do sentido de sua existência, sobre quem são, de onde vieram e para onde vão. Quem nunca se deteve diante de um pôr-do-sol e experimentou brotar no mais íntimo de seu coração o desejo de descobrir a razão da existência de tudo, o motivo pelo qual as coisas e as pessoas são como são, o desejo de encontrar um sentido profundo para tudo que despertasse alegria de viver? Esta pesquisa monográfica versará sobre esses questionamentos a partir de um tema que aparentemente nada tem haver com isso: o nada.

A primeira impressão diante de um trabalho que discuta filosoficamente o conceito de nada é que ele tratará de uma especulação abstrata que ironicamente nada tem a dizer ao homem contemporâneo. Essa pesquisa mostra o contrário, já que através dela pode-se chegar à conclusão de que quanto mais se investiga a realidade mais se descobre o nada, ou seja, que em última instância é sobre o pano de fundo do nada, do não-ser que se desenvolve toda a história humana, suas estruturas psicológicas, suas criações sociais, econômicas, políticas e culturais. Contudo, nem sempre essa percepção da abrangência do nada esteve presente na história do pensamento, pelo contrário, é somente na filosofia contemporânea que ela alcança um patamar que foge das elucubrações pensantes e passa a ser utilizada na construção de sentido da vida individual, alcançando maior expressão, de modo particular a partir da ontologia de Hegel, que igualou o nada ao ser, colocação que acabou por influenciar toda posterior história do pensamento. Mas o que isso tem haver com o sentido da vida, sobre o qual se começou falando? Ora, durante a maior parte da história da filosofia os pensadores desenvolveram teorias procurando demonstrar que o sentido da vida de cada ser humano já estava pré-determinado: para ser feliz bastaria ele agir segundo sua natureza, desenvolver suas habilidades, comportar-se de acordo com os princípios ético-religiosos, enfim, comportar-se de acordo com o que o cosmo ou a divindade requeresse de cada um. A abordagem hegeliana colocou em cheque essa questão. Enquanto antes de Hegel o nada era entendido como aquilo que não existe, a ausência de ser, a partir dele o nada e o ser tornaram-se um, ou seja, acabaram se identificando num processo que ele chamou de devir. Em outras palavras isso significa que não existem definições do ser que sejam naturais, pois na mais pura abstração o ser e o nada são uma só coisa, logo para ser feliz não basta mais corresponder, agir, de acordo com um sistema de pensamento que o determine de antemão, a partir de Hegel se você é um ser, você é em si mesmo o nada e se você é nada onde poderá procurar uma referência que dê sentido a sua existência e te possibilite experimentar a felicidade? É sobre essa empreitada filosófica que esta pesquisa se desdobrará,

ou seja, sobre a busca dos filósofos para encontrar um sentido de existência que não seja pré-determinado, que não enquadre os indivíduos em uma natureza com definições comuns, mas que partindo do nada, do vazio e da ausência possibilite a cada um desenvolver seu próprio sentido de ser e criar seu próprio caminho para a felicidade.

Partindo da pura especulação metafísica essa pesquisa mostrará como o homem está cercado do nada, na arte, na cultura, na política, enfim, em todas as suas produções, demonstrando que longe de ser uma perda de tempo, a reflexão ontológica coloca em discussão a existência individual e convida a cada um a encarar a própria vida e o mundo que o cerca por ângulos ainda não pensados, reorientando dessa forma a busca por realização e o próprio ideal de felicidade.

CAPÍTULO I - HORROR METAPHYSICUS: A MEONTOLOGIA HEGELIANA NA CIÊNCIA DA LÓGICA

A proposta de um trabalho de pesquisa sobre aspectos metafísicos do pensamento hegeliano pode, de imediato, levantar dois questionamentos: primeiro, com tantos temas aparentemente mais relevantes, por que falar de metafísica hoje? Por hora basta a sentença aristotélica: “todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior”. (ARISTÓTELES, *in* REALE, 2005, p. 25).

A segunda questão que pode ser levantada é o porquê partir de Hegel. O que ainda pode ter de relevante um pensamento que para os próprios contemporâneos do autor parecia um pântano insondável? Um pensamento que, na análise mordaz de Schopenhauer¹, é:

O cúmulo da audácia em oferecer um puro despropósito, em juntar labirintos de palavras sem sentido e extravagantes, antes vistas apenas em hospícios, foi finalmente alcançado em Hegel, tornando-se o instrumento da mais desavergonhada mistificação geral jamais ocorrida, com resultados que parecerão fabulosos à posteridade e permanecerão como um monumento à estupidez alemã. (STRATHERN, 1998, p. 09).

Ou ainda:

Ao brilhante período de Kant sucedeu imediatamente, na filosofia alemã, outro período, no qual os autores não se esforçaram para convencer, mas para impressionar; não buscaram ser precisos e claros, mas brilhantes e hiperbólicos, ou até mesmo incompreensíveis; não a fim de procurar a verdade, mas a fim de fazer intrigas. Com isso a filosofia não podia fazer nenhum progresso. Finalmente, chegou a falência de toda essa escola e método. Pois, com Hegel e seus companheiros, a insolência desses rascunhos sem sentido, por um lado, e a glorificação mútua sem escrúpulos, por outro, junto à evidente premeditação de todo esse movimento bem planejado, alcançaram proporções tão colossais, que todos tiveram que abrir os olhos para essa charlatanice. (SHOPENHAUER, 2010, p. 140).

Hegel, apesar de toda essa obscuridade é, ainda para o pensamento contemporâneo, um marco na evolução filosófica, não somente por ter sistematizado filosoficamente o espírito de uma época e nação, como disse Nietzsche²: “Nós, alemães, seríamos hegelianos, mesmo se Hegel não tivesse existido”. (NIETZSCHE, 2006, p. 227), mas também por ter influenciado toda reflexão filosófica posterior a ele, seja no conteúdo de suas ideias, seja em seu método.

¹ Arthur Schopenhauer (1788-1860), filósofo alemão. Para ele o homem é submetido a uma vontade metafísica e tem na dor sua verdadeira condição. Alegrias e prazeres são passageiros e criam expectativas, produzindo mais dor e mais sofrimento. Suas principais obras são: *O mundo como vontade e representação* (1816), *Parerga e Paralipomena* (1851) (Cf. OS PENSADORES, 2005, p. 210-212).

² Dados biográficos no segundo capítulo.

A filosofia ocidental tem se desenvolvido à sombra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de cuja influência cada novo pensador tenta, em vão, escapar. Seu idealismo absoluto tornou, assim, uma espécie de bicho papão, obscurecendo o fato de ele ser o filósofo dominante da histórica transição à modernidade - período com o qual nosso tempo ainda guarda espantosas semelhanças (ZIZEK, 2013, p. 03).

Sendo assim, torna-se não só justificável, mas até mesmo necessário, partir de Hegel a fim de percorrer as vias atuais da reflexão filosófica acerca dos problemas de sempre, ou seja, o ser e seu sentido no mundo.

1 O SISTEMA FILOSÓFICO DE HEGEL

A primeira dificuldade que se coloca ao estudo de Hegel é sua linguagem. Essa dificuldade provém desde os alunos que frequentavam suas aulas, como cita Strathern:

Nas palavras de um de seus últimos discípulos admiradores: “Gaguejando já de início, obrigava-se a continuar, começava de novo, de repente parava outra vez, falava e meditava: a palavra precisa parecia estar sempre sendo buscada e só então vinha com certeza infalível(...) O pensamento, ao invés de progredir, girava em torno dos mesmos pontos, com palavras semelhantes repetidas incessantemente. No entanto, se a atenção esgotada se permitisse por um momento a distração, constataria, ao voltar, que perdera o fio do discurso” (STRATHERN, 1998, p. 22).

Russel é da opinião que: “A filosofia de Hegel é muito difícil; é, diria eu, o mais difícil de compreender-se de todos os grandes filósofos”. (RUSSEL, 1969, p. 284). Will Durant, em sua História da Filosofia, define os escritos de Hegel como “obras-primas da obscuridade”. (2000, p. 279). Xavier Lopez inicia seu Ensaio sobre as Metáforas hegelianas, elencando as principais dificuldades encontradas pelos estudiosos:

O estudioso do pensamento de Hegel encontra um primeiro obstáculo: seus usos linguísticos. Em muitas ocasiões as construções gramaticais do filósofo alemão não são de todo corretas e muito menos estéticas. A isso deve-se agregar o fato de que ele é um sujeito que é incapaz de dar o mesmo sentido ao mesmo termo. Estes fatores complicam a interpretação dos textos e, além do mais, as traduções que se fazem para os diversos idiomas. Não obstante, quando se logra ultrapassar os obstáculos linguísticos é possível descobrir a riqueza do pensamento hegeliano (XAVIER, 2002, p. 256).

E ainda,

Quando lemos Hegel – acreditamos que, pelo menos no foro íntimo, todos os seus leitores concordarão conosco – temos, muito frequentemente, a impressão de não compreender nada. E nos perguntamos: o que isso quererá dizer? Às vezes, até – baixinho –: será que isso quer dizer alguma coisa? Muito frequentemente também mesmo quando compreendemos, ou acreditamos compreender, temos uma sensação

penosa: a de assistir a uma espécie de feitiçaria ou magia espiritual. Ficamos maravilhados: mas realmente, não entendemos (KOIRÉ, 1991, p. 115).

Antes, portanto, de se aventurar por qualquer ponto da reflexão filosófica de Hegel, neste caso, sua análise sobre o ser e o nada, é necessário ao menos delinear os aspectos gerais de seu pensamento, a fim de não se perder na complexidade de sua obra.

1.1 FILOSÓFICO PRÉ-HEGELIANO

Didaticamente, Hegel é classificado como o ápice da escola idealista da filosofia, portanto, a fim de contextualizar seu pensamento, é preciso pontuar a gênese e os principais expoentes do idealismo alemão. Para isso faz-se necessário recorrer àquele que foi o autor do “*maior evento em toda a história da filosofia alemã*”, como foi saudada por Hegel a publicação da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant (Cf. STRATHERN, 1998, p. 14).

1.1.1 KANT E A GÊNESE DO IDEALISMO ALEMÃO

Immanuel Kant ³(1724-1804) tem como principal obra a *Crítica da Razão Pura*, “cuja finalidade é provar que embora nada de nosso conhecimento possa transcender a experiência, é, não obstante, em parte a priori, e não inferido indutivamente da experiência.” (RUSSEL, 1969, p. 255).

Sendo assim, para Kant, o homem é o princípio da explicação, é o sujeito cognoscente, que é posto no centro da questão a respeito do conhecimento.

Tudo começa com Kant e com sua ideia de constituição transcendental da realidade. De certo modo, podemos afirmar que foi somente com essa ideia de Kant que a filosofia conquistou seu próprio terreno: antes de Kant a filosofia era vista basicamente como uma ciência geral do Ser enquanto tal, uma descrição da estrutura universal de toda a realidade, sem nenhuma diferença qualitativa em relação às ciências particulares. Foi Kant que introduziu a diferença entre a realidade ôntica e seu horizonte ontológico, a rede a priori de categorias que determina como compreendemos a realidade, o que nos aparece como realidade (ZIZEK, 2013, p. 14-15).

³ Nasceu, estudou e trabalhou como professor universitário em Königsberg, cidade da qual nunca saiu. Último dos modernos e primeiro dos contemporâneos, seu pensamento revolucionou a filosofia. Suas principais obras são: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788) (Cf. OS PENSADORES, 2005, p. 176-178).

Isso significa que, para Kant, o ser humano é incapaz de conhecer a coisa em si, chamada por ele de *númeno*. A mente humana é capaz somente de captar os fenômenos, que são como as coisas aparecem, manifestam-se, levando em conta a intuição de tempo e espaço existentes somente na mente⁴.

Hegel fará uma análise detalhada da filosofia kantiana no primeiro volume de sua enciclopédia, elencando os avanços e os limites do criticismo⁵. Em sua abordagem sobre o nada, Hegel desenvolverá a teoria da relação entre fenômeno e coisa-em-si de Kant. Para Kant o homem é somente capaz de conhecer os fenômenos, mas a coisa-em-si, ainda que não cognoscível, pode ser considerada existente. Já para Hegel, o fenômeno é a coisa-em-si, “*por trás da cortina do fenômeno só há o que colocamos lá*”. Sendo assim, a coisa em si é pura abstração, ou seja, vazio, nada (Cf. HEGEL, 1995, p. 114-116). A abordagem hegeliana de Kant fará Russel afirmar que “o desenvolvimento importante da filosofia de Kant foi Hegel.” (RUSSEL, 1969, p. 269).

1.1.2 O MOVIMENTO ROMÂNTICO

Os ideais iluministas e racionalistas atingiram seu cume na filosofia de Kant, o que produziu um “surto” de reação, conhecido como movimento romântico.

Os filósofos da escola romântica⁶, cujas vidas e obras estiveram entre Kant e Hegel, oferecem uma problemática interessante. É Fernando Pessoa quem observa que “no desenvolvimento da metafísica, de Kant a Hegel, alguma coisa se perdeu”. (PESSOA, 1986, p. 335). Ora, o que se perdeu foi a análise metafísica desses pensadores devido às próprias interpretações de Hegel a respeito daqueles que o precederam, pois, como afirma Duarte,

Somos seduzidos pela versão coerente e progressiva da história do pensamento contada por Hegel, através da qual todos os que se situaram antes dele, se não estavam propriamente errados, foi apenas porque contribuíram, cada um a seu modo, para que a filosofia culminasse em seu próprio sistema. Ele atacava a opinião que “não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição”. É claro que, assim, Hegel coloca os mais diferentes filósofos dentro do desenvolvimento da verdade. Mas o preço que eles pagam por esta inclusão é que são submetidos, retrospectivamente, ao ponto de

⁴Nicholas de Autrecourt (1300-1350), representante do ceticismo medieval, já havia esboçado essa ideia ao afirmar que “das substâncias materiais diferentes da nossa alma não temos evidência de certeza”, ou seja, não é possível conhecê-las em si (KOLAKOWSKI, 1990, p. 26).

⁵Nome dado à doutrina filosófica desenvolvida por Kant, por ser essa uma crítica à própria capacidade humana de conhecer. Hegel utiliza esse termo quando se refere à doutrina de Kant (JAPIASSÙ; MARCONDES, 2001, p. 46).

⁶ Os principais expoentes do romantismo são: Friedrich Schlegel (1772-1829), Novalis (1772-1801), Schlegel (1772-1801), Schlegel (1772-1801), Holderlin (1770-1843), Schiller (1759-1805), Goethe (1749-1832), (Cf. REALE; ANTISSERI, 2005, p. 16-25).

referência que é o próprio Hegel. Sua diversidade, portanto, é acolhida, mas, no mesmo lance, reduzida ao critério do progresso cujo ponto ótimo é o sistema que a acolhe (DUARTE, 2010, p. 94).

Os românticos, por estarem situados entre Kant e Hegel, acabam sendo considerados pensadores anfíbios, pois, ao mesmo tempo, tinham o desejo de superar a crítica de Kant e a impossibilidade de se chegar à verdade absoluta, introduzida por seu sistema, superação, de certa maneira, feita por Hegel, mas sem abandonar a natureza propriamente kantiana de serem que a possibilidade de acesso ao absoluto fosse possível, ou seja, tinham o mesmo desejo de Hegel, desejo de absoluto, e a mesma natureza de Kant, de considerar que o acesso a esse absoluto é impossível.

Nesse sentido, ainda que sentissem a mesma necessidade que Hegel de ir além de Kant, não acreditavam, como ele, que fosse possível, de fato, o espírito alcançar por completo o saber absoluto. É que, a despeito da tentativa de engendrar a positividade na filosofia como forma de chegar ao absoluto, os primeiros românticos, como escreveu Novalis, consideravam que “este absoluto que é dado a nós só pode ser conhecido negativamente”. Pela própria pretensão positiva, tão anti-kantiana, da conquista da verdade absoluta, os românticos experimentaram a sua resistência negativa. No seu pensamento, o negativo não consegue ser totalmente absorvido pelo positivo, nem mesmo através da dialética (DUARTE, 2010, p. 80).

Essa posição dos românticos, apesar de muito contestada, não pode ser reduzida, como sugeriu o próprio Hegel, a uma preparação metafísica para o ápice do sistema hegeliano, pelo contrário, nela podem-se encontrar outros caminhos para a solução da crítica kantiana que, diferindo da posição hegeliana, podem tornar-se novas alternativas para a abordagem metafísica e conseqüentemente do sentido de ser no mundo:

“Não seria difícil aplicar aos primeiros românticos o que Heidegger diz ao comparar Hölderlin⁷ com Hegel: estão muito próximos, ‘com a diferença, porém, de Hegel olhar para trás e fechar um ciclo, Hölderlin olhar para a frente e abrir outro ciclo’.” (DUARTE, 2010, p. 96).

A escola romântica, portanto, não só é um componente do ambiente filosófico pré hegeliano, mas também um recurso para os próprios limites da filosofia de Hegel.

⁷Friedrich Holderlin (1770-1843) foi amigo de Schelling e de Hegel em Jena, mas não se ligou ao círculo schlegeliano dos românticos. E, no entanto, sua poesia, apresenta os traços típicos do romantismo. Viveu afastado de todos, vítima de trágico destino de loucura. Depois de longas incertezas e incompreensões, hoje Holderlin é considerado como um dos maiores poetas alemães. Parte determinante nessa reavaliação teve o filósofo Heidegger, que desenvolveu interpretações finíssimas da poesia holderliniana (ANTISSERI, REALE, 2005, p. 23).

1.1.3 IDEALISMO PRÉ-HEGELIANO

O germe do idealismo encontra-se na filosofia kantiana e nas tentativas de superá-la por parte dos românticos. O que os filósofos idealistas fizeram foi levar às últimas consequências o conceito kantiano de eu como ordenador e unificador da experiência, fazendo-o criador de toda a realidade, sendo que não existe nenhuma realidade numênica fora dele. “O eu penso é ao mesmo tempo o mundo de Deus, o fenômeno e o númeno, o sujeito e o objeto.” (MONDIN, 1983, p. 20).

Herdeiros do criticismo de Kant, costuma-se classificar cada um da tríade idealista alemã com relação a uma das três Críticas kantianas, sendo que Fichte desenvolve o idealismo ético, inspirando-se na Crítica da Razão Prática, Schelling desenvolve o idealismo estético, inspirando-se na Crítica do Juízo e Hegel desenvolve o idealismo lógico com base na Crítica da Razão Pura.

1.1.3.1 JOHANN GOTTLIEB FICHTE⁸

A filosofia de Fichte tem origem na busca por difundir o criticismo e encontrar o princípio unificador das três críticas, não apontado por Kant. Fichte acabou por transformar o Eu penso kantiano em Eu puro, entendido como intuição pura que se autocria e autopõe-se, criando assim toda realidade dividida em eu-empírico e não eu, ou seja, os objetos. Essa novidade faz com que Fichte supere o criticismo, colocando as bases do idealismo.

Mondin coloca o desenvolvimento do raciocínio de Fichte para a dedução do eu puro e da existência do eu-empírico e do não eu do seguinte modo:

A realidade tem um único fundamento, o qual só pode ser de natureza espiritual, isto é, só pode ser pensamento. O pensamento, enquanto sujeito absoluto, sem fundamento em outro, e enquanto único objeto da própria atividade, é o eu puro. Mas, para a função de pensar não é suficiente a identidade do pensamento consigo mesmo: é necessário um sujeito pensante e um objeto pensado. Eis, pois, que o eu puro dá origem a estas duas realidades por meio de uma ação primordial, inconsciente e imediata do pensamento: o sujeito pensante ou “eu-empírico” e o objeto pensado ou “não-eu” (MONDIN, 1983, p. 24).

⁸ Fichte (1762-1814), filósofo alemão considerado por seus próprios contemporâneos um dos mais obscuros. Desejava elevar a filosofia à qualidade de ciência, desenvolveu seu pensamento trabalhando como professor universitário. Sua principal obra é *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência* (1794), que busca demonstrar a derivação da consciência inteira a partir de uma determinação qualquer dada na consciência efetiva (Cf. ABRÃO, 2004, p. 315-318).

Apesar de ter lançado as bases do idealismo, Fichte acabou por ser abandonado por seus admiradores: a primeira geração romântica o ridicularizou por sua radicalização de Kant. A “radicalização” que Fichte faz de Kant é a ligação mais problemática na cadeia dos idealistas alemães: ele foi e é rejeitado, e até mesmo ridicularizado, como um “idealista subjetivo, um solipsista meio maluco.” (ZIZEK, 2013, p. 18-19).

1.1.3.2 FRIEDRICH WILHELM JOSEF SCHELLING⁹

O pensamento de Schelling é difícil de ser sintetizado devido a seu caráter evolutivo. Os estudiosos geralmente dividem a evolução de sua reflexão em seis etapas distintas:

O começo fichteano (1795-1796); 2) o período da filosofia da natureza (1797-1799); 3) o momento do idealismo transcendental (1800); 4) a fase da filosofia da identidade (1801-1804); 5) a fase teosófica e da filosofia da liberdade (1804-1811); 6) a fase da filosofia positiva e da filosofia da religião (de 1815 em diante). (REALE; ANTISSERI, 2005, p. 78).

O núcleo de sua filosofia, no entanto, pode ser detectado em uma carta sua dirigida a Hegel, considerada a síntese mais preciosa, já que redigida pelo próprio Schelling:

(...) para mim também os conceitos ortodoxos sobre Deus deixaram de existir. A minha resposta é, portanto, a seguinte: nós podemos ir além de um Deus pessoal. (...) A verdadeira diferença entre filosofia crítica e filosofia dogmática parece-me consistir no fato de a primeira partir do eu absoluto (que ainda não está determinado por nenhum objeto), e de a segunda partir do objeto absoluto, isto é, do não-eu. (...) É do incondicionado que a filosofia deve partir. (...) Para mim o princípio supremo de qualquer filosofia é o eu puro e absoluto, isto é, o eu enquanto ele é para mim, enquanto ainda não está condicionado pelos objetos, mas posto pela liberdade. O alfa e o ômega de qualquer filosofia é a liberdade. O eu absoluto encerra uma esfera absoluta de realidade absoluta; nesta esfera absoluta formam-se as esferas finitas, as quais nascem da limitação da esfera absoluta mediante um objeto (...) Mas nós devemos ultrapassar esses limites, isto é, devemos sair da esfera do finito e penetrar na do infinito (filosofia prática). A filosofia prática exige, portanto, a destruição da finitude e nos introduz assim no mundo suprassensível. (...) Para nós não existe outro mundo suprassensível a não ser o do eu absoluto. Deus não é senão o meu eu absoluto, isto é, o meu eu na medida em que ele destruiu completamente o mundo teórico e se tornou igual a zero para a filosofia teórica (...) segue-se disso que não existe um Deus pessoal e que o objetivo de nossos esforços deve ser destruir a nossa personalidade e passar para a esfera absoluta do ser. Mas esta passagem permanece eternamente impossível; o que nos é possível é somente aproximar-nos praticamente do absoluto... (SHELLING *apud* MONDIN, 1983, p. 27-28).

⁹ Schelling (1775-1854), professor universitário, rompe amizade com Hegel após ser criticado por este. Reformula sua filosofia para opor-se ao hegelianismo. Foi usado por Frederico Guilherme IV para combater a influência revolucionária dos jovens hegelianos. Suas principais obras são: *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797), *A alma do mundo* (1798), *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809) (Cf. OS PENSADORES, 2005, p. 200-203).

Mondin ainda conclui que, neste escrito, Schelling toca os pontos mais originais de seu pensamento: o conceito de absoluto e suas relações com o mundo e com o eu, a origem da realidade finita do absoluto e o seu retorno a ele, a liberdade, a noção de pessoa, a filosofia teórica e a prática e o retorno ao absoluto a partir desta.

Hegel foi muito ligado a Schelling, chegando a defender o sistema dele como superior ao de Fichte. Separa-se dele, porém, quando publica a Fenomenologia do Espírito, criticando o sistema de Schelling e lançando as bases do seu.

No fim de sua vida, Schelling produziu uma segunda filosofia, que é mais uma crítica ao panlogismo de Hegel, que, no ver de Schelling, com todo seu sistema filosófico não conseguiu justificar a existência, já que as coisas não poderiam ser identificadas com pura necessidade lógica, mas deviam consistir em algum ato voluntário (Cf. MONDIN, 1983, p. 33).

1.2 HEGEL E SEU TEMPO

Para a análise de qualquer sistema filosófico é crucial situá-lo no tempo histórico e delinear alguns aspectos da vida pessoal do pensador que o elaborou, pois, como disse Hegel, “somos o que somos historicamente”. (HEGEL, 2005, p. 14). Essa assertiva é ainda mais determinante quando se trata do sistema hegeliano, já que, na visão de Garaudy,

Hegel colocou um problema que o nosso século buscou resolver. Viveu o desabamento de um mundo e o nascimento de outro. O método que elaborou para tentar superar as rupturas e as contradições do seu tempo - a dialética idealista - pode ser compreendido apenas a partir da experiência viva e o drama vivido que suscitou nele a exigência filosófica (GARAUDY *in* NICOLAU, 2008, p. 32-33).

1.2.1 O TEMPO DE HEGEL

Hegel viveu na Alemanha da passagem do século XVIII ao XIX. A situação da Alemanha nessa época é definida comumente como caótica. A marca dos governantes deste período era o despotismo. O país era formado por cerca de trezentos territórios independentes. Não havia jurisdição centralizada, o governo central não possuía forças armadas e a censura atuava drasticamente. Nas palavras de um contemporâneo: “incertos quanto à vida de nossos filhos e quanto à liberdade e aos nossos direitos, vítimas impotentes do poder despótico, faltando à nossa existência unidade e espírito nacional... esta é a situação de nossa nação.” (ARANTES, 1980, p. VI).

Não muito longe desse cenário, na França, a situação era muito diferente: os franceses haviam abolido a monarquia absolutista, destruído a ordem feudal e estabelecido a ordem social burguesa. Esse acontecimento foi acolhido pela intelectualidade alemã como o alvorecer de uma nova era na história da humanidade, o que, de fato, foi. Apesar do entusiasmo pela Revolução, a classe média alemã, dispersa e com interesses divergentes, era incapaz de projetar uma revolução. O indivíduo na sua existência individual, como afirma Marcuse, ou era escravizado ou escravizava. Esse indivíduo, enquanto ser pensante, porém, podia detectar o contraste entre sua vida miserável e a potencialidade humana expressa pela Revolução Francesa. Coube, pois, à Alemanha apenas pensar a respeito da liberdade e a fazer do pensamento a própria realidade, ou seja, a ideia torna-se a realidade, a isso se chama idealismo, que encontrou o ápice no sistema filosófico de Hegel. Esta é, portanto, a gênese histórica da filosofia hegeliana. Uma referência de Hegel a Napoleão ilustra essa geração do pensamento a partir do fato histórico:

Vi o imperador, essa alma do mundo, cavalgar pela cidade, em visita de reconhecimento; suscita, verdadeiramente, um sentimento maravilhoso a visão de tal indivíduo, que abstraído em seu pensamento, montado a cavalo, abraça o mundo e o domina. (HEGEL apud ARANTES, 1980, p. XI).

1.2.2 QUEM FOI HEGEL?

George Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, em 27 de agosto de 1770. Criança brilhante aprendeu a ler aos três anos, aos cinco sabia latim e aos oito já havia lido as obras completas de Shakespeare. Coursou o ginásio da cidade, onde se apaixonou pelos clássicos gregos e latinos. Em 1788, ingressou no seminário de teologia protestante de Tubingen, onde estudou filosofia por um biênio e teologia por um triênio. Nesse período, trava amizade com Holderlin e Schelling, que, como já foi demonstrado, exerceram influência sobre seu posterior pensamento.

Terminados os estudos, ao invés de se dedicar à carreira eclesiástica, Hegel optou por ser preceptor em Berna e em Frankfurt. Com a morte do pai, em 1799, e o recebimento da herança pode dedicar-se aos estudos. Em 1801, transfere-se para Jena, onde Schelling leciona e consegue um cargo de livre-docente e, a partir de 1805, passa a lecionar como professor extraordinário. Com dificuldades econômicas devido às guerras napoleônicas, assume o cargo de diretor da Gazeta de Bamberg. Passados nove meses, muda-se para Nuremberg, onde trabalha como diretor do ginásio e é nesse período, de 1812 a 1816, que escreve sua obra mais

complexa: *A Ciência da Lógica*. Em 1816, é chamado para lecionar na Universidade de Heidelberg, publica, então, a Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Em 1818, vai para Berlim, e aí vive até sua morte, em 1831. Vive o momento de maior sucesso, no entanto só publica Elementos da Filosofia do Direito. Dessa época resultam as obras póstumas, publicadas com base nas anotações dos alunos sobre estética, religião, história e política. (REALE; ANTISSEI, 2005, p.96-97).

Na visão de Reale,

A mais bela descrição de Hegel é dada pelo próprio Hegel ao descrever Platão, ou melhor, como ele se representava Platão: "Platão estudou muitos filósofos, esforçou-se longa e duramente, viajou e não foi, na verdade, gênio produtivo nem poético. mas sim mente que procedia lentamente. Ao gênio, Deus dá alguma coisa no sono. E o que lhe dá no sono são, por isso, nada mais que sonhos". Esse retrato, na realidade, é um perfeito autorretrato. Hegel estudou muitos filósofos, meditou, viajou; diferentemente de Fichte, de Schelling e de outros românticos, que assinaram suas obras-primas muito jovens, ele chegou lentamente a sua meta. Mas os sistemas de seus contemporâneos, aos quais ele alude, foram verdadeiramente como sonhos, que a manhã leva, ao passo que as ideias de Hegel passaram a constituir, bem ou mal, um componente fundamental do pensamento ocidental (REALE; ANTISSEI, 2005, p. 97).

São consideradas obras principais do autor: A Fenomenologia do Espírito, Ciência da Lógica, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio e Elementos da Filosofia do Direito, sendo que cada continuador do pensamento hegeliano eleva uma dessas à obra de mais importância. Devido à temática desse trabalho, o foco da pesquisa se deterá na Ciência da Lógica e no primeiro volume da Enciclopédia, conhecido como Pequena Lógica.

1.3 PRINCIPAIS ELEMENTOS DA FILOSOFIA HEGELIANA

Antes, porém, de analisar a problemática do ser e do nada na lógica hegeliana, é viável esboçar as linhas gerais de seu pensamento. Como já foi analisado, o pensamento de Hegel é uma tentativa de superação às aporias kantianas, influenciado pelo movimento romântico e por Fichte e Schelling.

A primeira tese hegeliana que deve ser explorada é sua distinção entre realidade e existência. Para Hegel o real não existe, o que existe é o indivíduo. Os universais, como as cores, por exemplo, têm ser, mas não têm existência. Os indivíduos existentes existem, portanto, enquanto aparência. Sucintamente, esse raciocínio desenvolve as seguintes teses básicas do idealismo:

- A) Real é só o que tem um ser independente de qualquer outro.
- B) Aparência é o ser que depende de outro ser.
- C) Existência é o que pode ser imediatamente apresentado à consciência. Pode ser algo material (mesa, etc.) ou psíquico (um sentimento etc.). Mas é sempre individual. Está no tempo e no espaço, se é físico. Está no tempo, se é psíquico.
- D) O real é somente o Universal. Tudo o que se inclui nos itens b e c, logo acima, é individual e aparência.
- E) O real não tem existência. Sendo universal é um ser lógico.
- F) Existência é aparência.
- G) O real (o universal) é também pensamento, mente, inteligência, razão, não é algo individualmente existindo no tempo ou no espaço. Não existe na subjetividade de alguém. É objetivo e abstrato.
- H) Este real, universal, abstrato, é o último ser, princípio e fonte de todos os seres, o Absoluto, do qual o Universo procede e pelo qual o Universo se explica.
- I) Este primeiro princípio é primeiro no sentido de prioridade lógica e não cronológica (PEREIRA, 2005, p. 29-30).

Qual método, porém, foi usado por Hegel em seu filosofar para chegar a essas conclusões? Para ele a lógica formal aristotélica e a lógica transcendental kantiana eram insuficientes para expressar a racionalidade da realidade, sendo que o único método válido para compreender uma realidade, que é profundo devir, é o dialético. É a sua inovação da dialética que marcará profundamente seu pensamento e perpetuará sua fama. Em que consiste, portanto, o método dialético? Mondin o descreve da seguinte forma:

O mesmo acontece no devir do absoluto: ele progride pondo a si mesmo (tese), negando o que pôs (antítese) e unindo o que foi posto ao que foi negado (síntese). (...) A tese é o momento do ser em si (*na sichsein*); ela põe, afirma uma parte da realidade, negando implicitamente uma outra parte da realidade, porque toda afirmação inclui uma negação. A antítese é o momento do ser extra se, fora de si (*ausersichsein*); ela contrapõe, afirmando-a, a parte da realidade implicitamente negada pela tese. (...) A síntese é o momento da união das partes postas pela tese e antítese num todo único, o qual anula as imperfeições dos momentos anteriores, mas conserva a positividade deles (*na sichundfursichsein, ser em si e para si*). Na síntese tem lugar a sublimação ou elevação (*Aufhebung*) (MONDIN, 1985, p. 40-41).

A dialética é, portanto, formada por três fases, e tem, na expressão de Reale, “como coração o movimento.” (REALE; ANTISSERI, 2005, p. 106).

Por isso, escreve Hegel: a dialética "é esse ultrapassar imanente no qual a unilateralidade e a limitação das determinações do intelecto se expressam por aquilo que são, isto é, como sua negação. Todo finito é superação de si mesmo. A dialética, portanto, é a alma motriz do procedimento científico, sendo o único princípio pelo qual o conteúdo da ciência adquire um nexos imanente ou uma necessidade (*id. ibid.*, p. 107).

Entretanto, a dialética hegeliana diferencia-se das concepções anteriores, já que para ele a dialética é muito mais que um método para descrever ou atingir a realidade. Por identificar o

pensamento com o ser, Hegel considera a dialética como a própria lei ontológica. Como conclui Santos, ao analisar a novidade da dialética hegeliana comparada às outras:

a dialética constitui essencialmente o princípio da vida, do movimento e da atividade na esfera da realidade, pela qual a dialética é a alma de todo o conhecimento verdadeiramente científico, ou seja, o movimento dialético está imbricado como lei ontológica imanente na realidade inteira com todas suas determinações, sendo o princípio que constrói a vida do absoluto e o princípio no qual constrói seu sistema filosófico, pois a filosofia significa para nosso pensador, não somente o fiel reflexo cognoscitivo, mas a vida mesma do absoluto. A dialética hegeliana não é um simples método ou instrumento de pensar, mas constitui em princípio o movimento construtivo do mundo do espírito, da natureza e de toda a história da cultura humana (2006, p. 88).

A dialética é, por conseguinte, a pedra angular do sistema filosófico hegeliano, que pode ser sintetizado como a apresentação de todo o real e de todo o cognoscível como expressão da automanifestação do absoluto, através das fases triádicas da dialética (MONDIN, 1985, p. 41).

Portanto, “a dialética hegeliana não é um método, uma astúcia do filósofo, mas a apresentação, por meio do discurso, da própria lógica que estrutura o mundo real.” (NICOLAU, 2008, p. 47).

O absoluto desenvolve-se antes de tudo em uma tríade dialética fundamental: a ideia em si, que é a estrutura ideal do absoluto em seu pôr-se na existência efetiva, a ideia fora-de-si, que é o absoluto pondo-se na natureza feito fato, como ideia que se alheia e se esquece e a ideia em si e para si, o absoluto que retorna a si depois de ter reconhecido a natureza como o seu momento próprio. Em cada tríade desta se desenvolve uma nova tríade, e assim consecutivamente até o infinito. O estudo da tríade fundamental conduz às três partes principais do sistema hegeliano: lógica, que estuda a ideia em si, filosofia da natureza, que estuda a ideia fora de si e filosofia do espírito, que estuda a ideia em si e para si. Hegel expõe sistematicamente os momentos constitutivos do absoluto nos três volumes de sua Enciclopédia das Ciências Filosóficas (MONDIN, 1985, p. 41).

Depois de estabelecidos os conceitos básicos do sistema hegeliano, juntamente com sua gênese, é possível dar mais um passo em direção à concepção do nada hegeliano. Para isso deve-se recordar as obras em que Hegel desdobra esta temática, a Ciência da Lógica e a Pequena Lógica, ou o primeiro volume de sua Enciclopédia.

2 O SER E O NADA NA CIÊNCIA DA LÓGICA

A Ciência da Lógica é considerada a segunda maior obra de Hegel. Publicada entre 1812 e 1817, tornou-o famoso, “Bastou-lhe publicar a primeira parte para que as universidades de Heidelberg e Berlim lhe oferecessem cargos de professor”. (STRATHERN, 1998, p. 38). Sua

forma condensada, que consiste no primeiro volume da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, a Lógica Menor, foi publicada em 1817.

A Enciclopédia das Ciências Filosóficas, na qual a Lógica mesma só é um momento, nos mostra que cada obra de Hegel ocupa seu lugar no todo de sua filosofia, pois o que o filósofo busca é a constituição de um sistema da ciência. Desse sistema, a Enciclopédia seria como que uma exposição geral, enriquecida por obras específicas de cada momento exposto. Mas, como é próprio de uma enciclopédia ser um resumo, se pode dizer que ela é a expressão condensada do pensamento ou do projeto de um sistema da ciência desejado por Hegel (NICOLAU, 2008, p. 23).

A filosofia hegeliana “é o estudo da ideia, pois nela vemos como a ideia se desenvolve em movimentos marcados por uma dinâmica dialética, perpassada de sucessões”. (NICOLAU, 2008, p. 20). É na Ciência da Lógica, onde Hegel disserta sobre a natureza, a origem, extensão e formas do pensamento conceitual, que ele descreve a formação de conceitos em um processo no qual o ser emerge como essência e a essência como conceito. É a partir da Lógica, que estuda o pensamento em si, que Hegel desenvolve seu sistema.

Logo, se afirma sem dúvidas que o alicerce do projeto filosófico de Hegel é a Lógica, pois ela representa o movimento próprio da idéia absoluta. Para Hegel a determinação da idéia e todo curso dessa determinação, constituiu o objeto da ciência da lógica, que em seu desenvolvimento fez surgir, a partir de si, a idéia absoluta mesma. (NICOLAU, 2008, p. 22).

Diferentemente das concepções lógicas anteriores, nas quais a lógica era um instrumento utilizado pelo homem, para Hegel é o próprio homem que é dominado pela lógica, já que esta revela o mecanismo de funcionamento da realidade na qual o homem está inserido.

Por conseguinte, podemos então muito menos considerar que as formas-do-pensar que se estendem através de todas as nossas representações – sejam estas meramente teóricas ou contenham um material que pertence à sensação, ao instinto, à vontade – estão a nosso serviço, que nós as possuímos, e não elas a nós, que nos resta frente a elas? Como devemos nós, como eu devo, como o mais universal, sobrepor-me a elas, que são o mesmo universal como tal? (HEGEL, 1982, p. 20).

A lógica é definida, portanto, como “a ciência da ideia pura, ou seja, da ideia no elemento abstrato do pensar”. (HEGEL, 1995, p. 65), sendo assim, “a lógica coincide pois com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir as essencialidades das coisas.” (*id. ibid.*, p. 77).

Coincidindo com o que os antigos chamavam de metafísica, e tendo o objetivo de descrever os processos da realidade, a Lógica de Hegel tem começo com o estudo do ser:

Assim o princípio da Lógica é o ser, que desemboca na essência e culmina no conceito. Se o ser é nada, então ele é algo e, portanto, tem uma certa determinação(...), devemos compreender que a Ciência da Lógica, enquanto obra, tenta realizar uma descrição do processo basilar do real. Mas, nos cabe, antes de nos aventurarmos na filosofia do real, apreendê-lo em suas origens. É assim que, ao final da Lógica, ao alcançar o conceito, se volta ao ser. O que resulta é um movimento circular sem início nem fim, ou no qual o fim é o começo. O movimento do pensamento revela o real, revelado pela dialética, que corresponde ao próprio modo de manifestação do ser. O ser, enquanto conteúdo da Lógica, enquanto exposto conceitualmente, é dialético; o movimento do ser é o mesmo do pensamento. (NICOLAU, 2008, p. 67).

A lógica, portanto, enquanto estudo do pensamento, é concomitantemente estudo do ser. Pensar no que é conduz naturalmente ao seu oposto, ao que não é, ao nada. Portanto, ao desenvolver uma doutrina do ser, uma ontologia, Hegel acaba por desenvolver junto uma doutrina do não-ser, uma meontologia.

2.1 MEONTOLOGIA HEGELIANA

O termo meontologia pode ser definido como estudo do não ser, e deriva da expressão grega *meonta*, que significa não ser, não ente. Desde a origem da reflexão filosófica sobre o ser com Parmênides, esteve associado com a ontologia, ou seja, o estudo do ser. No entanto, nos últimos anos, alguns pesquisadores têm dado novo enfoque ao não ser em si, desenvolvendo mais estruturalmente a abordagem filosófica sobre o não ser a fim de não reduzi-lo a um simples apêndice da ontologia.

O não-ser é tido como parte dos objetos de estudo sobre o ser, ou seja, o estudo do não ser é incluído na ontologia. Em nossa visão, porém, o não-ser merece uma atenção maior e, mesmo ligado às reflexões sobre o ser, é um assunto que tratado autonomamente, pode mostrar fecundidade e esclarecer passagens que permaneceria na obscuridade se tratadas de outra maneira. Assim (...) se Parmênides pode ser considerado o responsável pelo início dos estudos sobre o ser, ou seja, o fundador da ontologia, também deve ser considerado (...) o fundador dos estudos sobre o não-ser, ou seja, da meontologia. (GALGANO, 2009, p. 11).

Sob essa ótica, Hegel desenvolve uma meontologia, uma abordagem do não-ser dentro de sua ontologia, de seu estudo sobre o ser, que influenciou fortemente a filosofia contemporânea. Essa abordagem pode ser encontrada, sobretudo, em seus escritos sobre lógica. Primeiramente em sua Ciência da Lógica, quando ao propor o começo da ciência chega à abstração absoluta que reduz tudo ao ser e iguala esse ao nada, já que para Hegel o ser puro não tem determinação, sendo definido simplesmente como nada:

O começo não é puro nada, mas um nada, que tem que vir algo; logo também o ser já está contido no começo. O começo contém, portanto, a ambos: O Ser e o Nada; é a unidade do ser e do nada; ou seja, é um não-ser que ao mesmo tempo é o ser, e um ser, que ao mesmo tempo é não-ser. Além disso: O Ser e o Nada existem no início como diferentes; desde o início diz algo diferente; É um não-ser, que se refere ao ser, como outro; o que começa ainda não existe; só entra em ser. O início, por conseguinte, contém o ser como algo que se afasta do não ser ou eliminado, ou seja, como um contraste com o não-ser. Mas, por outro lado, o que começa já existe, mas ainda não existe simultaneamente. Opostos, ser e não-ser, são, portanto, no início uma união imediata; isto é, o início é a sua unidade indiferenciada (...). Nesse sentido, e que conceito abstrato seria a primeira definição do absoluto, da mesma forma todas as determinações e novos desenvolvimentos só seria mais certo e mais rica das definições absolutas. Mas aqueles que não estão satisfeitos com a aceitação de ser como início, porque o ser passa para o nada de onde surge a unidade do ser e do nada, observem se este outro princípio, que começa com a representação do começo, e sua análise, embora certamente é correto, mas que também leva à unidade do ser e do nada, se sentiriam mais satisfeitos com essa posição que erige o ser como começo. (HEGEL, 1982, p.36-37).

Neste trecho da *Ciência da Lógica*, ao expor o começo da ciência, Hegel desenvolve um raciocínio argumentando que é indiferente iniciar a reflexão sobre o pensamento puro pelo nada ou pelo ser, já que inicialmente ambos são idênticos, apesar de distintos. Essa relação é mais sucintamente exposta no volume primeiro da *Enciclopédia*, nos parágrafos 84 a 88, quando, ao elaborar a doutrina do ser na categoria da qualidade, Hegel identifica o ser ao nada. Mas como ele desenvolve esse raciocínio?

Hegel parte do princípio que o ser puro constitui o começo já que é tanto puro pensamento quanto o imediato indeterminado, ou seja, ao se pensar no máximo grau de abstração, pensa-se algo não mediatizado nem determinado, portanto o puro ser. “Quando se começa a pensar, não temos outra coisa que o pensamento em sua carência de determinação, pois para a determinação já se requer um e um Outro”. (HEGEL, 1995, p. 176). Esse puro ser é pura abstração, ou seja, o absolutamente negativo, portanto, é o nada. “Ora, o ser é justamente apenas o que, de modo absoluto, carece de determinação; e a mesma carência de determinação é também o nada”. (HEGEL, 1995, p. 179). A meontologia hegeliana, portanto, está intrinsecamente ligada a sua ontologia, já que na pura e imediata abstração o ser e o nada são o mesmo. Aparentemente paradoxal, essa proposição é colocada por Hegel como lógica e necessária, já que como ele afirma, não diz respeito à coisa posta, mas à coisa em si, ou seja, sua pura abstração e não seu fenômeno individual. Por isso, “com o ser e o nada, a diferença está na sua carência de fundo, e justamente por isso não é diferença alguma, pois as duas determinações são a mesma carência de fundo.” (*id. ibid.*, p. 179).

Esse processo de abstração hegeliano é exemplificado e defendido por Utz, da seguinte forma:

o primeiro conceito só pode ser e precisa ser o conceito do totalmente indeterminado. Este conceito, diz Hegel, é o “ser”, o “ser puro”. Neste conceito nada de determinado é pensado. O pensamento de “ser” é o puro pensar vazio. Mas como é que podemos chegar a tal conceito? Hegel responde: pela abstração. O intelecto tem a capacidade de remover determinações, sem deixar traços do removido. Vamos assumir, por exemplo, que eu tenha, numa sacola, uma manga e mais uma manga e, numa outra sacola, tenha uma manga e mais uma manga e mais uma manga. Agora quero saber o que tenho se junto todas essas mangas. Qualquer pessoa vai, nessa situação, espontaneamente efetuar um ato de abstração. Em vez de falar de uma manga e mais uma e mais uma, falarei em números: duas mangas mais três mangas. E depois dela farei um cálculo: dois mais três são cinco. E, de repente, as mangas desapareceram de minha formulação. Restam meros números. Pela abstração tirei todas as características concretas das frutas e guardei apenas suas puras quantidades. Uma vez que efetuei a abstração, as determinações concretas além da quantidade são apagadas. A sentença “dois mais três faz cinco” não determina mais se isso refere-se a frutas, legumes, cachorros ou poemas. Nossa capacidade de abstrair é muito potente, mesmo que sua força seja apenas negativa. Portanto não vejo razão nenhuma porque seja impossível executar a abstração até o fim, até apagar toda determinação conceitual. O resultado desta abstração total é o pensar puro que, em primeira instância, não pensa nada senão o “ser puro”. Muitos questionaram a possibilidade de tal “pensar puro” que Hegel reivindica. Mas, a meu ver, o que ele reivindica é apenas a abstração completa. (UTZ, 2011, p. 54).

Se a pura abstração, portanto, identifica o ser e o nada, mas ao mesmo tempo conserva sua diferença, como se relacionam e onde formam uma unidade? Hegel analisa o relacionamento do ser e do nada e sua unidade, formulando uma tríade fundamental: o ser, o nada e o devir.

2.2 A TRÍADE FUNDAMENTAL: SER, NADA, DEVIR

A unidade entre ser e nada é proposta por Hegel como a própria realidade, já que esta não é somente ser nem somente nada, mas o passar de um a outro, ou seja, devir. “A verdade do ser, assim como do nada, é, portanto, a unidade dos dois: essa unidade é o vir-a-ser.” (HEGEL, 1995, p. 180).

Essa concepção de vir-a-ser só pode ser compreendida como movimento. O ser e o nada não são uma unidade estável, imobilizada, pelo contrário, são constante movimento e transformação de um em outro.

O ser se transforma no nada ao mesmo tempo em que o nada se transforma em ser, de forma que pensar em um deles já é pensar no outro, pois este “cair no outro” é algo tão incessante que não há forma de tê-los separadamente, a isso Hegel chama o devir: o constante nascer-morrer, que faz com que tanto o ser como o nada desapareçam e reapareçam um no outro. (NICOLAU, 2008, p. 70).

Desse processo dialético resulta o ser-aí, ou seja, a existência. Portanto, em Hegel, a realidade é dialética, pois não há nada que fuja dessa tríade, que não passe do ser ao nada e do

nada ao ser, que não seja vir-a-ser. Identificar o ser ao nada resulta então em determinar a natureza íntima do ser como processo.

O vir-a-ser é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito; enquanto, ao contrário, ser e nada são abstrações vazias. Se falamos do conceito do ser, então, ele só pode consistir em ser vir-a-ser; pois, enquanto o ser é o nada vazio, como este, ao contrário, é o ser vazio. No ser temos, pois, o nada, e neste, o ser; mas este ser que no nada permanece junto a si é o vir-a-ser. Na unidade do vir-a-ser, a diferença não pode ser abandonada, porque sem ela se retornaria de novo ao ser abstrato. O vir-a-ser é apenas o ser posto daquilo que é o ser segundo sua verdade. (HEGEL, 1995, p. 184).

A posição hegeliana de identidade entre ser e nada é, ao mesmo tempo, uma crítica àqueles que defendem que há um ser-aí e de outro lado o nada, pois relacioná-los dessa forma é escapar ao ser em relação a si mesmo, que para Hegel é o princípio da lógica.

Como mencionado, da dialética do devir surge o ser-aí, ou *Dasein* em alemão, que “pode ser tido como o ser-aí, ou como o transitar incessante do ser no nada e do nada no ser, ou seja, o devir tido como resultado é o ser-aí.” (NICOLAU, 2008, p. 73).

A conclusão da meontologia hegeliana é, portanto, que identificar o ser e o nada não anula suas diferenças, pois,

embora se tenha criado uma identidade entre ser e nada por sua vacuidade, não se desprezou o fato de ambos terem estatutos próprios que os diferenciam um do outro, dessa forma Hegel apresenta uma premissa importantíssima ao devir, pois “no devir os dois se encontram como distintos; o devir existe só enquanto eles são distintos”. E é este caráter de oposição, que conserva os valores de ser e nada, que faz da dialética o motor do processo. (*id. ibid.*, p. 72).

Sendo assim, o devir é a natureza profunda do ser, já que toda a realidade é dialética, portanto processo constante, que, passando do ser ao nada e do nada ao ser, só pode ser caracterizada como devir ou vir-a-ser.

O entendimento hegeliano do ser como processo em que este se autoaniquila e permanece sem determinação não foi aceito sem consequências, pelo contrário, surtiu tal efeito no debate filosófico que ainda hoje é considerado a alavanca do niilismo e das revoluções contemporâneas, um verdadeiro *horror metaphysicus*.

3 HORROR METAPHYSICUS: SER É NADA

Horror metaphysicus é uma expressão cunhada por Leszek Kolakowski para designar o espanto filosófico causado pelo abandono das concepções da metafísica aristotélica tradicional

a partir da filosofia moderna, chegando ao auge no pensamento contemporâneo. Para ele “o horror consiste nisto: Se nada realmente existe, exceto o Absoluto, o absoluto é nada; se nada existe além de mim, então eu sou nada.” (KOLAKOWSKI, 1990)

Por que, no entanto, essa proposição hegeliana gerou esse espanto? Quais as consequências na vida individual de uma proposição metafísica? Para responder a esses questionamentos é preciso expor a diferença entre a concepção antiga de não ser e a novidade trazida por Hegel.

3.1 O NÃO-SER TRADICIONAL

O primeiro filósofo a refletir sobre a questão do ser e não ser na filosofia ocidental foi Parmênides. Em seu poema Sobre a Natureza, ele põe nos lábios da deusa que o guia na senda do verdadeiro conhecimento a seguinte afirmação: “É necessário que o dizer e pensar que é sejam; pois podem ser, enquanto nada não é”. (PARMÊNIDES, 2002, p. 04). Portanto, a reflexão iniciada com Parmênides afirma que o ser é e não pode não-ser, ou seja, o não ser, o nada é a impossibilidade de existência, é somente a “multidão indecisa que acredita que o ser e o não ser são o mesmo.” (*id. ibid.*, p. 04).

Melisso, continuador da filosofia parmediana, é quem formulará o adágio mais famoso da filosofia a respeito do nada, “ouden ek menedos, *nihil ex nihilo*, nada vem do nada”. (GALGANO, 2009, p. 10), proposição imortalizada na metafísica cristã por Santo Tomás de Aquino: “Ao ser não se pode acrescentar nada que lhe seja estranho porque nada lhe é estranho, com exceção do não ser, que não pode ser nem forma nem matéria”. (SANTOS, 2011, p. 58).

Tradicionalmente, portanto, o não-ser não pode estabelecer relação com o ser. O ser não pode derivar do nada, nem o nada pode ser anexado ao ser.

Este conceito de ser estável influenciou a ética Aristotélica. Clóvis de Barros, ao comentar o pensamento de Aristóteles, diz que a condição para a vida boa é a realização da finalidade do ser, ou seja, para que o homem seja feliz, ele precisa corresponder em sua vida com a realização de sua natureza, de seu ser, sendo que uma das causas desse ser é conhecida como causa final, que pode ser definida como “a causa que constitui o fim ou o propósito das coisas e das ações; ela indica aquilo em vista de que ou em função de que (to ou eneka, *id cuius gratia*) cada coisa é ou advém ou se faz; e isso, diz Aristóteles, é o bem (to agaton) de cada coisa.” (REALE, 2001, p. 54).

Logo tudo o que existe tem uma finalidade, e sua existência para ser boa deve ser pautada na realização dessa finalidade (FILHO, 2016). Até Hegel, essa noção de ser e de realização da

existência havia norteado as reflexões filosóficas, ou seja, ser no mundo, existir, tinha um sentido, o sentido de realizar o próprio ser, estável e imutável, cuja bondade estava inclusa em sua causa final.

3.2 NOVIDADE DA REFLEXÃO HEGELIANA

A identificação que Hegel faz do ser e do não ser, em seu sistema filosófico, não é uma novidade, por ter sido pensada primeiramente por ele, pois, como ele mesmo expõe na Enciclopédia, essa visão é uma herança de dois pensadores da antiga Grécia, sendo que a noção de vir-a-ser foi desenvolvida a partir de Heráclito, “quando Heráclito diz: “Tudo corre” (panta rei). O vir a ser é expresso aí como a determinação fundamental de tudo o que é”. (HEGEL, 1830, p. 184), e a identidade abstrata de ser e nada com base em Demócrito, para quem “O ser não é mais que o não ser” (*ouden mallon to ontu mhontosesi*), pelo que se encontra, então, expressa justamente a negatividade do ser abstrato; e sua identidade, posta no vir-a-ser, com o nada, também carente de consistência em sua abstração”. (HEGEL, 1995, p. 184). A novidade reside na forma sistemática como ele propôs. Como já foi citado, o ser e, por conseguinte, o nada, é o começo do sistema da realidade e, por ser a realidade expressa de forma circular, seu fim coincide com o começo, portanto, o fim da manifestação e da realização do Espírito Absoluto coincide com o começo, ou seja, com o nada. Por conseguinte, em termos aristotélicos, a causa final do sistema hegeliano é o ser identificado com o nada. Logo,

Essa visão também define o vir a ser como intrinsecamente conflituoso (...) e para Hegel esse antagonismo está inscrito no nível ontológico mais supremo. O ser como tal é visto como sem nenhum conteúdo, e por isso idêntico ao nada, apesar do fato de ser a abstração mais rarefeita em relação a tudo. (...) Hegel não fala de uma coincidência benigna entre o ser e a nulidade (ao modo de Mestre Eckhart¹⁰). Em vez disso, de maneira verdadeiramente niilista (segundo ele reconhece explicitamente), ele vê o nada como destruidor contínuo do ser a partir de dentro, e o ser como um lutador contínuo a nascer desse ventre escuro (...) É essa ontologia agonística (e por

¹⁰MeisterEckhart nasceu em Tambach, na Turíngia, por volta de 1260. Ingressou jovem na Ordem dos dominicanos de Erfurt, por volta de 1274. Sua mística especulativa influenciou o pensamento ocidental de Cusa a Jung (VIANA, 2011, p.19-20). É famoso por ter identificado o conceito de Deus ao de Nada, antecipando o pensamento hegeliano: “Deus é nada e Ele é algo. Aquilo que algo é também é nada. (...) Quanto a isto, disse o iluminado Dionísio ao falar de Deus: Ele se encontra acima do ser, da vida e da luz. Ele não atribui a Deus nem isto nem aquilo, mas atribui algo que não sei o que é, que está muito acima de todos estes atributos. Aquilo que você viu ou que proveio de seu conhecimento, certamente não é Deus (...) Quem disser que Deus está aqui ou ali, a esta pessoa não deve se dar crédito. A luz que Deus é brilho no escuro. Deus é verdadeira luz. Para enxergar isto a pessoa deve ser cega e arrojar fora de Deus tudo o que for algo. Afirmou um mestre que quem quer falar de Deus com qualquer semelhança, Dele fala impuramente, mas falar de Deus com nada, é Dele falar corretamente”(ECKHART, versão digital disponível em: <https://caminhodomeio.files.wordpress.com/2009/06/meister-eckhart-os-sermoes-alemaes.pdf>, p.52).

isso neopagã) que garante que, para Hegel, o dialético seja o aspecto onto-lógico mais fundamental da existência finita. (ZIZEK; MILBANK, 2014, p. 181-183).

A consequência desse pensamento hegeliano para a vida individual dos homens é que “nada, numa existência determinada finita, é o fundamento de seu ser”. (*id. ibid.*, p.180). Se na “metafísica antiga” o homem podia encontrar a possibilidade da realização e da felicidade da existência inscrita em seu ser, bastando corresponder ao lugar que lhe cabia no cosmos, a partir de Hegel essa determinação não existe mais, já que a própria natureza do ser é ser nada em contínuo movimento, não cabendo, portanto, nenhuma determinação ontológica que possa ser seguida para alcançar a realização individual. Essa ausência de determinação que norteie a vida individual é que levará Hello a criticar Hegel, dizendo que:

Hegel condensou o erro; sistematizou-o, proferiu-o, se posso exprimir-me assim, por inteiro, e todo ele em uma só frase. Sua fórmula está sobre o frontispício da Escola de Satã, que desde então zomba dos imitadores, desafiando-os a fazer melhor. Satã reconheceu-se na fórmula hegeliana, admira-a como se fosse sua, pois o Orgulho, Satã e Hegel emitem o mesmo grito: o Ser e o Nada são idênticos. Depois disto, o que pode fazer neste mundo um pobre homenzinho como sr. Taine, por exemplo? (HELLO, 2015, p. 135).

O grito de Hello é o grito do horror metafísico: o que pode fazer neste mundo um pobre homenzinho quando as estruturas essenciais e determinantes da vida foram abaladas em seu fundamento? O grito de Hello será o impulso da busca filosófica da contemporaneidade pós-hegeliana: há possibilidade de ter sentido o ser no mundo sem ter que se recorrer aos conceitos da “velha metafísica”? A tentativa de responder a esses questionamentos originou certas linhas de pensamento na história da filosofia contemporânea. Os filósofos que buscaram uma resposta e os resultados de sua busca de sentido para a existência do ser no mundo serão o conteúdo do segundo capítulo deste trabalho.

CAPÍTULO II - O NADA COMO PRINCÍPIO DE SER NA FILOSOFIA PÓS-HEGELIANA.

A morte de Hegel, em 1831, abriu uma nova etapa na história da filosofia. Seu pensamento, como já abordado no primeiro capítulo, lançou sua sombra sobre todos os pensadores posteriores. E como não podia deixar de ser, sua concepção sobre o nada também o fez, a ponto de Gustavo Corção¹¹ intitular seu livro de análise do século XX como *O Século do nada*. Portanto, a filosofia do século XIX pode ser considerada o útero onde foi gerada a crise do século XX e também destes começos do século XXI, crise esta cuja raiz encontra-se na identificação hegeliana do nada com o ser.

Sendo assim, três sistemas filosóficos serão analisados neste capítulo a fim de ilustrar o que o posicionamento meontológico hegeliano gerou. Esses sistemas podem ser sintetizados na figura dos filósofos Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Entretanto, o pensamento pós-moderno, imerso no desconstrucionismo derridiano¹² pode colocar em questão a atual validade de uma análise dessa produção filosófica. O que teria ainda a dizer o idealizador de um sistema político-econômico que nunca se concretizou plenamente e que acabou por se revelar o oposto da idealização, como Marx? Um sistema que ao invés de unir os proletários colocou-os nas trincheiras uns contra os outros, nas duas grandes guerras, e encontrou sua falência política com o triunfo do capitalismo? (Cf. AZEVEDO, 2016).

Poderia um pensador polêmico e extremamente difícil por sua forma poética, acometido por terríveis debilidades ao longo da vida, como Nietzsche, ter algo de coerente e concreto a dizer sobre a existência e seu sentido? Sua filosofia não se revelou afinal uma tentativa frustrada de emancipação do indivíduo, já que a construção final de seu pensamento destrói as bases sobre as quais ele se ergueu como demonstra Siegmund:

¹¹ Gustavo Corção Braga (1896-1978), jornalista, escritor e líder católico, nascido no Rio de Janeiro. Defensor de ideia esquerdistas na juventude, após a morte da esposa passou por grave crise existencial, acabando por converter-se em católico. Tornou-se defensor da ala conservadora da Igreja, apoiou o golpe militar que derrubou o presidente João Goulart em 1964 e posicionou-se contra uma possível infiltração do comunismo na Igreja Católica. Autor de numerosos artigos na Revista Permanência. (Cf. UFCG, 2016).

¹² Jacques Derrida (1930- 2004), filósofo franco-magrebino cujo pensamento ficou caracterizado como desconstrucionismo, partindo da ideia "que o mecanismo de abordagem do texto consistiria, fundamentalmente, no desmonte mesmo do texto, visando a que se pusesse a descoberto tudo quanto nele existe, inclusive os significados que não se ofereciam explicitamente ao leitor." (GOULART, 2003, p. 02). Sendo assim, para Derrida, todo sistema filosófico carrega intrinsecamente os princípios que o levam à ruína, podendo ser desconstruído e reelaborado a cada momento, o que acarreta a impossibilidade da imposição e da validade universal de um sistema filosófico e de sua perenidade.

Já no princípio de sua filosofia se ocultava a rejeição do mundo objetivo, dado com antecedência, como também do eu preestabelecido, para, em seu lugar, como espírito amplamente livre e emancipado, escolher para si um novo ser. Este princípio, porém-estritamente falando- é irrealizável e leva o pensamento de Nietzsche radicalmente ao extremo oposto: à escravização do imutavelmente estabelecido, que de maneira nenhuma pode ser escolhido com liberdade, mas que no homem se desenrola mecanicamente. (SIEGMUND, 1966, p. 284).

Pode ainda ter algo a dizer ao homem contemporâneo uma construção filosófica tão associada ao nazismo quanto o sistema heideggeriano, a ponto de alguns teóricos afirmarem que “a opção nazista (de Heidegger) está inscrita em seu pensamento”? (ZIZEK, 2011, p. 111).

A resposta a essa série de interrogações é afirmativa. A análise dessas construções filosóficas é não somente válida, mas necessária, pois, além de colaborar na compreensão do homem pós-moderno, pode auxiliar na construção de novas razões para o seu ser no mundo. O fracasso dessas filosofias não é motivo de abandoná-las, ao contrário, é impulso para retomá-las e conduzi-las, a partir de seu ponto de falência, a destinos insonháveis por seus autores.

Repetir não é provar a fraqueza do que se busca novamente, mas sim demonstrar a necessidade premente de volver ao passado para concretizar sua grandeza, buscando, no mínimo, errar menos nessa nova retomada do processo revolucionário. O potencial emancipatório que ainda não se esgotou continua a nos perseguir, e o futuro que nos persegue pode ser o futuro do próprio passado. (...) trata-se de mostrar que é possível fazer a defesa das causas perdidas para agora perder melhor ou, quiçá, plenamente ganhar. (MASCARO *in* ZIZECK, 2011, p. 17-18).

Demonstrada, portanto, a necessidade de “repetir” esses sistemas, é preciso analisar o princípio destes, ou seja, o nada.

1 MARX: O NADA COMO PRINCÍPIO DA REVOLUÇÃO

Karl Marx (1818-1883)¹³ elaborou um sistema filosófico que, durante o século XX, foi a base de governos que chegaram a dominar oitocentos milhões de homens (Cf. CALVEZ, 1959, p. 11), sendo responsável, portanto, pela organização social do que correspondia cerca de um terço da população total da terra, além de influenciar grandemente os outros dois terços. Segundo Mounier, “o marxismo está no centro dos problemas contemporâneos e não se pode,

¹³ Filósofo alemão, unido a Engels busca desvendar e estabelecer uma crítica ao sistema capitalista. Passou a maior parte da vida na pobreza, morre na Inglaterra onde viveu a última parte de sua vida refugiado das perseguições políticas. Suas principais obras são: *O Capital* (1867), *O Manifesto do Partido Comunista* (1848), *Para Crítica da Economia Política* (1859) (Cf. OS PENSADORES, 2005, p.219-221).

hoje, enxergar honestamente a história e o destino das civilizações se se permanece estranho ao marxismo”. (MOUNIER *in* KONDER, 1981, p. 11). Entretanto, em que consiste o marxismo? Como pode ser ele definido?

O marxismo é mais que uma doutrina filosófica, visto ser também um movimento revolucionário. É mesmo mais do que uma revolução, visto tender à criação de uma cultura e à instalação do homem num novo universo, que seja obra sua, a sua medida e a sua expressão total (...) o marxismo nem é pura ciência econômica, nem pura especulação filosófica, pois é também teoria da ação e, além disso, lei efetiva da vida de certas sociedades contemporâneas, aliás, muito importantes¹⁴, e o programa de partidos políticos ativíssimos. (...) antes de nos ocuparmos do mundo marxista, parece-nos legítimo perguntar a Marx como é que ele conta cumprir, na sua doutrina, as promessas que formulou. Prometeu dar-nos o conhecimento completo, plenamente desenvolvido, do homem e, ao mesmo tempo, o princípio total da humanidade e do acabamento da civilização. Poderá ele dar-nos esse mundo plenamente humanizado, de que falou e nos promete? (CALVEZ, 1959, p. 16-18).

O marxismo, portanto, é mais que um simples sistema filosófico, pois, além de um complexo de pensamentos, é uma ação revolucionária que pretende emancipar a humanidade e construir um mundo novo. Para edificar a nova sociedade torna-se necessário pôr abaixo a ordem existente, já que essa é considerada má, “a erradicação do mal deve tomar, portanto, a forma de uma reestruturação radical da ordem social inteira. Nada pode permanecer intocado. O poder revolucionário, como o Deus da Bíblia, faz novas todas as coisas. Não há limites para a abrangência e profundidade da ação revolucionária.” (CARVALHO, 2013, p. 192).

Para fazer novas todas as coisas o marxismo propõe reduzir a nada o mundo existente. Se para a metafísica tradicional “nada pode vir do nada”, Marx, influenciado por Hegel, inverte essa inferência e pretende criar um mundo novo e melhor reduzindo a nada a ordem vigente. Este é o princípio básico da Revolução: criar o Nada para que do Nada surja o mundo ideal. (Cf. CARVALHO, 2007) Destarte, é preciso pontuar qual é o mundo ideal pretendido por Marx e o método elaborado por ele, e depois adaptado por seus seguidores, para criar o Nada que permitiria a construção desse mundo. Para tanto é necessário destacar os principais pontos do marxismo, seu método e evolução, sem deixar de pontuar sua origem intrinsecamente ligada a Hegel, considerado o “pai espiritual do Marxismo”. (CARVALHO, 2004), pois, como o próprio Marx disse, “Tudo que sei é que não sou marxista”. (GRANJA, 2010). Se não era marxista, o que era Marx? Ele era um neo-hegeliano de esquerda.

¹⁴ O autor se referia à antiga URSS, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

1.1 NEO-HEGELIANISMO DE ESQUERDA

A morte de Hegel gerou uma divisão interna no grupo de seus discípulos. Enquanto uma parte destes fixou-se no aspecto formal da obra do mestre, exposta na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio e na Filosofia do Direito, a outra se ateu ao método de Hegel, demonstrado na Fenomenologia do Espírito. Os primeiros viam no pensamento de Hegel a fundamentação do Estado Prussiano, como ápice da evolução do Espírito, e defendiam-no como completamente compatível com o cristianismo, chegando a usar da filosofia hegeliana para defender os dogmas tradicionais cristãos, como a imortalidade da alma e a Encarnação do Verbo, da mesma forma que a Escolástica utilizou a filosofia aristotélica em vista de similar objetivo. Já o segundo grupo via no método dialético a necessidade da superação do Estado Prussiano, e em Hegel o caminho para libertar-se da dominação do Cristianismo. Essas diferenças acerca dos temas de política e religião acabaram por rachar os seguidores de Hegel em Direita e Esquerda Hegeliana¹⁵ (Cf. REALE; ANTISSERI, 2005, p. 151-152).

Com a morte de Hegel, houve uma disputa entre os seus seguidores para saber qual o verdadeiro sentido da filosofia do mestre. Dois grupos disputavam essa interpretação, a saber, os hegelianos de direita, mais focados no aspecto formal da obra de Hegel, e os jovens hegelianos de esquerda, que viam em Hegel um filósofo revolucionário. (OLIVEIRA, 2014, p. 106).

Os neo-hegelianos de esquerda inauguraram, portanto, uma nova relação entre razão e realidade: a filosofia devia agora ser instrumento para a transformação social, para a prática, para a mudança política. Segundo Habermas, “a crítica dos hegelianos de esquerda, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial da razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês”. (HABERMAS, 2000, p. 81). Bruno Bauer, por exemplo, afirma que “um princípio teórico deve converter-se imediatamente em um ato prático [...] a destruição do que existe deve ser o objetivo principal”. (MCLELLAN, 1971, p. 77). Sendo assim, o que importa é reduzir o existente a nada e, a partir disso, reorganizar a sociedade.

Os pensadores da esquerda, no entanto, não formavam um grupo homogêneo de pensamento, pelo contrário, podem ser reagrupados em outras três distinções básicas, surgidas a partir de 1843:

¹⁵ As denominações de direita e esquerda hegeliana foram cunhadas por David Strauss, em 1837. Os pensadores que compõem esse grupo, além de Strauss, são Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Arnold Ruge (Cf. BELTRAME, 2009, p. 12).

A ruptura entre a burguesia e o Estado alemão deixa, em 1843, o grupo dos jovens hegelianos numa situação de disponibilidade ideológica, assim, a partir dessa recusa do Estado prussiano e do liberalismo burguês, o grupo dividiu-se em diversas tendências. Essas tendências eram: primeira, o grupo dos livres, que interpretavam o fracasso liberal como uma recusa das massas. Cada vez mais se afastaram da luta política concreta, desenvolvendo uma atividade teórica do espírito livre. (...) A segunda tendência era a do grupo dos democráticos humanistas, entre os quais se encontravam Fierbach, Ruge, Froebel, Wigand, Herwegh, e que de bom grado confunde comunismo e humanismo. E a terceira tendência era formada pelo grupo dos comunistas filosóficos, grupo de Hess, Bakunin e Engels. (BELTRAME, 2009, p.51).

Na juventude de seu pensamento, Marx cultivou ideias similares as do segundo grupo, que esperavam a emancipação política da Alemanha, a partir de um movimento da burguesia. Como isso não ocorreu, Marx continuou na procura do sujeito emancipador do Estado alemão, acabando por identificar esse com o proletariado (Cf. BELTRAME, 2009, p. 52-53).

Essa busca pelo sujeito emancipatório permitiu que Marx construísse seu pensamento individual, o que o levou a distanciar-se dos posicionamentos de seus companheiros esquerdistas, refutando-os em obras como *A sagrada família*, em que acusa Bauer de ser um intelectual de gabinete, que, aristocraticamente, despreza os esforços das multidões pela mudança política, ou na *Ideologia Alemã*, onde reúne “páginas de combate não só as ideias de Bruno Bauer como também às ideias de Fierbach e às ideias do filósofo individualista Max Stirner”. (KONDER, 1981, p. 73), que, a seu ver, dissociavam a filosofia da prática, e apenas substituíam o Espírito Absoluto de Hegel por termos tão vazios quanto esse, tais como a Humanidade (Fierbach), a Autoconsciência (Bauer) ou o Eu-proprietário (Stirner), ignorando a realidade social tanto quanto os hegelianos de direita, já que “a nenhum desses filósofos ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu próprio meio material.” (MARX; ENGELS, 1989, p. 26).

Ao tentar construir um pensamento embasado na realidade social de sua época, Marx modifica a linguagem hegeliana, chegando a construir, em sua filosofia, um paradoxal anti-hegelianismo hegeliano (Cf. OTENIO, 2013, p. 39), ou seja, se em Hegel a realidade era espírito infinito e a primazia cabia à teoria, a ponto de Hegel afirmar que “se as teorias não se adequam aos fatos, pior para os fatos”. (CARVALHO, 2002), em Marx há uma inversão: a realidade é material e a teoria só pode nascer dos fatos, não tem existência válida dissociada deles.

É tendo como plano de fundo esse ambiente de crítica, cheio de ânsia por uma mudança social que brotasse da destruição dos valores constituídos, que Marx desenvolverá as linhas gerais de sua filosofia, mais tarde conhecida como marxismo.

1.2 OS PRINCÍPIOS MARXISTAS

Marx pretendia construir um mundo novo, onde o sujeito humano fosse emancipado. A ânsia de novidade, contudo, surge da decepção com a realidade, portanto, o primeiro passo para a construção do marxismo é sua crítica ao vigente sistema econômico: o capitalismo. Partindo do movimento da dialética hegeliana, expressa na *Fenomenologia do Espírito*, Marx substituiu o Espírito Absoluto de Hegel pelo homem (Cf. FAUSTO, 2015, p. 43). O caminho percorrido por ele para realizar isso parte do conceito de materialismo histórico que “é a afirmação do laço direto entre a história e o fenômeno primeiro de caráter natural-humano, que é a produção, pelo homem, de sua própria natureza: este fenômeno é o fato histórico fundamental”. (CALVEZ, 1959, p. 119). Esta assertiva remete a outros dois conceitos básicos do marxismo: a produção e a alienação.

Marx crê que o que distingue o homem dos demais seres vivos é sua capacidade de produzir a fim de saciar suas necessidades. Se os outros animais encontram na natureza aquilo de que precisam para manter sua existência, é próprio do homem humanizar a natureza e transformá-la, produzindo assim aquilo de que precisa para sobreviver (Cf. REALE; ANTISSEI, 2005, p. 176). Essa produção é o chamado trabalho. Nesse ponto, Marx já começa a apropriar-se da noção hegeliana de nada- a natureza é o primeiro nada que, mediante o trabalho, tornar-se-á significativa para o homem.

O trabalho é essencial (...). Resulta daí que a natureza natural, para a qual a necessidade se orienta- ou o objeto puramente objetivo-não existe para o homem no estado de separação absoluta. (...) Como o ser, na lógica hegeliana, aqui a natureza ou o objeto resolvem imediatamente em nada, visto serem privados de qualquer determinação e de qualquer conteúdo. E opõem-se ao homem como a um nada, o que equivale a dizer que se lhe opõem de modo absoluto. É da tomada de consciência desta contradição radical, que surge o primeiro gesto humano, o primeiro trabalho, como seja o simples gesto de colher um fruto, para saciar a necessidade de comer. A partir daí, o gesto repetido tornar-se-á memória. A memória irá, efetivamente, encarnar em instrumentos, que por sua vez tendem a diferenciar-se, para assim se poder chegar a objetos (...). O primeiro gesto mediador é já trabalho de modo imediato. É trabalho que depois se irá aperfeiçoando ao infinito, produzindo a cultura (CALVEZ, 1959, p. 95-96).

Sendo assim, “o trabalho é primordialmente um ato que se situa entre o homem e a natureza”. (MARX in CALVEZ, 1959, p. 97). Ao trabalhar para saciar suas necessidades, o homem acaba por produzir uma estrutura e uma superestrutura.

Na produção social da sua própria existência, os homens entram em relações determinadas necessárias, independentes de sua vontade, quais são as relações de

produção que respondem a certo estágio do desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, que é a base real em que se ergue uma superestrutura jurídica e política, a que correspondem determinadas formas sociais de consciência (*id. ibid.*, 1959, p. 143).

O todo social, portanto, na visão de Marx, é formado pela “infraestrutura ou base econômica (a unidade das forças produtivas e das relações de produção) e a superestrutura, que, por sua vez, contém dois níveis ou instâncias: a jurídico- política (o direito e o Estado) e a ideológica (as diferentes ideologias religiosas, ética, legal, política, etc.)”. (ZIZEK, 1996, p. 109). A metáfora utilizada por Marx, ao descrever essa relação entre infraestrutura e superestrutura é a de um edifício que contém uma base (infraestrutura) sobre a qual se erigem os dois andares da superestrutura. Ser sustentado pela infraestrutura econômica significa que as demais instâncias, ou seja, a própria consciência do homem sobre si mesmo depende dessa produção (Cf. ZIZEK, 1996, p. 109).

A relação do homem com o todo social, ao longo do tempo, foi caracterizada pelo pensamento de Marx como uma luta de classe:

A história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, burgueses de corporação e oficial, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em constante oposição uns aos outros, travaram uma luta ininterrupta, ora oculta ora aberta, uma luta que de cada vez acabou por uma reconfiguração revolucionária de toda a sociedade ou pelo declínio comum das classes em luta. (MARX; ENGELS, 1997, p. 29).

Essa história de luta de classes, de reconfiguração social, contudo, não passa, na verdade, de uma pré-história do homem. Seguindo analogamente o desenvolvimento do Espírito hegeliano, agora substituído por Marx pelo homem, o que se tem consciência até o momento são os predicados do homem, mas esses ainda não são o homem. Até o momento, para Marx, o homem não se havia realizado, sendo um constante não-ser.

Que a história possa ser pensada como um processo de constituição do homem sujeito significa que enquanto não se chegou ao comunismo, o homem não é, ou antes, ele é, mas como significação muda, não posta. Como o espírito na *Fenomenologia*, o homem não pode ser dito no nível da sua pré-história. Com efeito, se para Marx o homem só se constituirá com o socialismo, que é o homem antes do socialismo? (...) Seria preciso responder: o homem é... o operário, o homem é... o capitalista, ou ainda, pensando em outros momentos da história, o homem é... o cidadão grego ou romano, o homem é... o servo, o homem é... o senhor feudal etc. Como se vê, num certo sentido, se pode dizer o que é o homem, antes do fim da pré-história, mas toda definição do homem só é possível, então, se se disser outra coisa do que o homem. (...) Só os predicados do homem- operário, capitalista, cidadão romano, senhor feudal, etc, são efetivamente. O homem está lá, mas só existe nos seus predicados; e estes predicados, em vez de serem determinações do sujeito “homem” (ou espécies do gênero “homem”), são de fato **negações** do homem, enquanto homem. **O operário, o**

capitalista, o senhor feudal, o cidadão romano etc. existem enquanto (e porque) o homem não existe: eles não existirão mais quando o sujeito deles vier à existência. (FAUSTO, 2015, p. 47-48).

O homem, por conseguinte, enquanto não for comunista, enquanto não atingir esse estado é nada, é apenas um produtor que, enquanto indivíduo, não passa de uma representação de determinada relação dentro do todo social, relação essa entre uma classe opressora e uma oprimida. Por que razão, no entanto, o homem não se revolta contra essa lógica ininterrupta que o aprisiona longe da própria realização de seu ser, enquadrando-o num predicativo que, em última instância, não passa de nada? A resposta de Marx é de que esse indivíduo está alienado, ou seja, durante a produção o homem afastou-se do que é e lançou-se no seu produto, seja material (infraestrutura), seja cultural (superestrutura).

Marx elencou quatro diferentes tipos de alienação que indicavam como na sociedade burguesa o trabalhador seria alienado: 1) do produto de seu trabalho, que se torna um “objeto estranho e possuidor de um domínio sobre ele”; 2) na atividade de trabalho, que é percebida como “voltada contra ele mesmo [... e] a ele não pertencente”; 3) do gênero humano, uma vez que a “essência específica do homem” é transformada em “uma essência estranha a ele”; e 4) dos outros homens, isto é, em relação “ao trabalho e ao objeto de trabalho.” (ROIO, 2014, p. 65).

Para Marx o capitalismo era insustentável e empurrava o sujeito para a emancipação comunista, já que o grau de alienação a que o homem estava sujeito atingira um nível extremo.

O [...] trabalho seria livre manifestação da vida e, portanto gozo da vida. Mas nas condições da propriedade privada ele é alienação da vida; de fato eu trabalho para viver, para obter os meios de vida. O meu trabalho não é vida. Em segundo lugar: no trabalho seria, portanto, afirmada a peculiaridade da minha individualidade, já que nele seria afirmada a minha vida individual. O trabalho seria, portanto, verdadeira e ativa propriedade. Mas nas condições da propriedade privada a minha individualidade está alienada ao ponto desta atividade me ser odiosa, e; para mim um tormento e só a aparência de uma atividade, e é, portanto, também somente uma atividade de extorsão e imposta somente por uma acidental necessidade exterior, e não por uma necessidade interior. (RUBIN, 1972, p. 247-248).

Fazia-se, pois, urgente conduzir o homem a implantar a sociedade comunista, cujo quadro apresentado por Marx “é o da conciliação definitiva e irreversível do homem com o homem. É o quadro da criação de um homem social, no qual a sociedade e a pessoa são uma e a mesma realidade. Supõe isto que as relações imediatas, constitutivas da sociedade, teriam sido plenamente mediatizadas. Seria o acesso a uma verdadeira identidade.” (CALVEZ, 1959, p. 259).

Para “ser”, ou seja, para abandonar o nada e passar a existir de acordo com sua verdadeira identidade, o homem precisava reduzir a nada sua produção alienante, libertando-se das amarras

da estrutura econômica capitalista e de sua superestrutura ideológica e religiosa. O único meio para isso seria a revolução.

1.3 REDUÇÃO AO NADA: REVOLUÇÃO, AÇÃO E CONSTRUÇÃO

Marx considera que o primeiro passo para a tão desejada emancipação do homem deve partir da libertação das estruturas alienantes, que o impedem de ser ele mesmo. Libertar o homem da alienação e criar a nova realidade onde ele possa realizar-se são, concomitantemente, os objetivos da revolução.

É a revolução que surge como a verdadeira supressão da alienação, como ato de supressão. Por outro lado, é a revolução que, pelo seu caráter particular, conduz à nova realidade, ou seja, essa espécie de positividade absoluta, na qual a imediatidade das primeiras relações constitutivas do real será transcendida e suprimida. (CALVEZ, 1959, p. 230).

Essa lógica da destruição, para usar o termo de Olavo de Carvalho, é uma herança hegeliana de Marx. Hegel elabora uma teoria que pode ser denominada como trabalho do negativo- “o movimento deve reduzir ao mínimo indispensável o compromisso com objetivos definidos e concentrar-se na destruição do existente. A destruição acabará determinando os objetivos em cada etapa, pronta a trocá-los no instante seguinte se isto for útil à unidade do processo”. (CARVALHO, 2007). Não importa, portanto, elaborar planos para a futura sociedade, o que resultaria em posteriores definições da forma de ser do indivíduo, que o predicaria e o alienaria, impedindo-o de ser; faz-se necessário, ao contrário, elaborar planos sobre como destruir o existente, já que desta aparente negação surgirá o mundo positivo, desta aparente redução ao nada surgirá o verdadeiro ser do homem. Nas palavras do próprio Marx, a revolução:

Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século dezenove deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. Antes a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase. (MARX, 1978, p. 20).

Em que consiste, no entanto, a revolução para Marx? Segundo Calvez, ela é:

Um processo de agitação subserviva, diretamente saído da contradição entre o movimento das forças produtivas e o estado das relações sociais, processo implicativo de desordens consecutivas, mas sempre derivadas, ao nível das diversas

superestruturas da vida social. Esta definição de revolução é geral e aplica-se tanto a todas as revoluções do passado, como à revolução comunista, que Marx tem em vista. Quanto a esta última, porém, há uma diferença a que se deve atender e que convém explorar. É efetivamente da consciência da contradição desumana entre as forças produtivas e as relações de produção, que a revolução deverá surgir. Os revolucionários, por conseguinte, não irão combater com fantasmas, em querelas ideológicas, políticas, filosóficas ou religiosas. Pelo contrário, deverão saber exatamente aonde querem chegar: fazendo a revolução, terão consciência do fenômeno essencial que determina a revolução, ou seja, a contradição ao nível da superestrutura. A consciência revolucionária será, por conseguinte, adequada ao movimento real. (1959, p. 232-233).

A forma que Marx concebe para a execução dessa revolução seria a ação da ditadura do proletariado, que, de qualquer forma possível, eliminaria as estruturas alienantes:

A “ditadura do proletariado”, portanto, é outro nome para a “violência divina” benjaminiana que está fora da lei, é uma violência exercida como vingança/justiça brutal – mas por que “divina”? “Divina” indica a dimensão do “inumano”; deve-se então postular uma dupla igualdade: violência divina = terror inumano = ditadura do proletariado. A “violência divina” benjaminiana deveria ser concebida como divina no sentido exato do antigo mote latino *Vox populi, vox dei*: não no sentido perverso de que “agimos como meros instrumentos da Vontade do Povo”, mas como pressuposto heroico da solidão de uma decisão soberana. É uma decisão (matar, arriscar ou perder a própria vida) tomada em absoluta solidão, sem nenhuma cobertura do grande Outro. Embora seja extramoral, não é “imoral”, não dá licença ao agente apenas para matar com algum tipo de inocência angelical. O mote da violência divina é *Fiat iustitia, pereat mundus*¹⁶: é pela justiça, ponto de não distinção entre justiça e vingança, que o “povo” (a parte anônima de parte alguma) impõe seu terror e faz as outras partes pagarem o preço – o Juízo Final da longa história de opressão, exploração, sofrimento. (ZIZEK, 2011, p. 145).

Essa estrutura da ditadura do proletariado remete à conciliação dos opostos hegeliana, que, longe de ser pacifista, é agonística, ou seja, em Marx, a paz, a justiça social e o bem só podem vir do rompimento com esses mesmos valores: o instrumento para reduzir o existente ao nada é o terror revolucionário.

Essa linha de argumentação chega ao clímax na identificação paradoxal dos opostos: o terror revolucionário “supera” a oposição entre punição e clemência; a punição justa e severa dos inimigos é a forma mais elevada de clemência, de modo que, no terror, rigor e caridade coincidem: “Punir os opressores da humanidade é clemência; perdoá-los é barbaridade. O rigor dos tiranos tem rigor somente como princípio; o rigor do governo republicano vem da caridade.” (*id. ibid.*, p. 143).

As expectativas marxistas, no entanto, falharam: o comunismo nunca foi implantado, o homem, portanto, ainda não chegou a realizar-se, e as tentativas de transição do capitalismo para o comunismo, através do socialismo de Lênin ou Mao, foram, na realidade, traições do

¹⁶ Do latim: Faça-se a justiça e que pereça o mundo.

projeto original. Essas traições, contudo, tornaram possível a universalização do pensamento marxista.

Marx precisou da “traição” de Lênin para que fosse encenada a primeira revolução marxista: a necessidade interna do ensinamento “original” é submeter-se e sobreviver a essa “traição”; sobreviver a esse ato violento que é ser arrancado de seu contexto original e ser lançado num ambiente estranho, onde é preciso se reinventar – só dessa maneira nasce a universalidade. (ZIZEK, 2011, p. 155).

A revolução sonhada por ele pode ter falhado, mas não está encerrada, pelo contrário, ganhou dimensões universais, abandonou a preocupação excessiva com a economia e invadiu o terreno da cultura, aos poucos substituiu o proletariado pelas minorias, e hoje, com o marxismo cultural,¹⁷ atinge tamanha proporção que as próprias instituições capitalistas subsidiam suas produções. O pensamento marxista inaugurou um processo de redução ao nada que ainda não se concluiu; suas especulações podem até ser consideradas nada, mas é desse nada que surgiu a sociedade pluralista, os regimes populistas, o feminismo, os movimentos homossexuais, e tantas outras manifestações que moldam a cultura e a vida do homem contemporâneo. Em suma, com Marx, o nada é princípio de Revolução, é a base onde se inicia a construção do mundo novo.

2 NIETZSCHE: O NADA COMO CAMPO DE AÇÃO DA VONTADE

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão, considerado um marco na contemporaneidade, conhecido por sua declaração da morte de Deus, reúne hoje uma “multidão de seguidores, dos quais paradoxalmente- a minoria conhece-lhe a essência do pensamento”. (TOLEDO *in* NIETZSCHE, 2009, p. 09). Considerado por muitos “um destruidor impiedoso de todos os valores conquistados pelo homem em toda sua história.” (BRAGA, 2011, p. 10), Nietzsche pode ter seu perfil traçado resumidamente da seguinte forma:

¹⁷ Termo ambivalente que procura sintetizar as transformações ocorridas dentro do marxismo a partir das considerações de Antonio Gramsci (1891-1937): de um lado é visto como “uma transformação cultural planejada (...) o sonho dos iluministas do século XVIII- uma sociedade inteira à mercê dos planos da elite esclarecida.” (CARVALHO, 2013, p. 172) (leia-se intelectuais marxistas), possibilitado pela formação de uma massa universitária, pelo progresso dos meios de comunicação e a concentração de riquezas nas mãos de grupos oligárquicos. Por outro lado, alguns pensadores consideram o marxismo cultural “uma arma. É um discurso que se julga verdade ao denunciar tudo que não está em seus interesses como inimigo público número um. Se é necessário apontar para um inimigo em comum, que irá ser o objetivo da união dos singulares, então que ele seja o comunismo: tudo que não nos agrada é culpa do comunismo.” (SIQUEIRA, 2016), nesta visão, o marxismo cultural não passa de uma invenção da direita reacionária que, ao criar um inimigo, consegue fundamentar sua existência já desgastada e desacreditada.

Dotado de um espírito irrequieto, perquiridor, próprio de um grande pensador. De índole romântica, poeta por natureza, levado pela imaginação, Nietzsche era o tipo de homem que vivia recurvado sobre si mesmo. Emotivo e fascinado por tudo o que resplande vida, era ao mesmo tempo sedento por liberdade espiritual e intelectual; levado pelo instinto ao mundo irreal, ao mesmo tempo era apegado ao mundo concreto e real; religioso por natureza e por formação, era ao mesmo tempo um demolidor de religiões; entusiasta defensor da beleza da vida, era também crítico feroz de toda fraqueza humana; conhecedor de si mesmo, era seu próprio algoz; seu espírito era campo aberto em que irromperam as mais variadas tendências, sob a influência de sua agitada consciência. Espírito irrequieto e insatisfeito, consciência eruptiva e crítica, vivia uma vida de lutas contra si mesmo, de choques com a humanidade, de paradoxos sem limites. (BRAGA *in* NIETZSCHE, 2008, p. 13-14).

Nietzsche é o filósofo que, provavelmente, melhor analisou as consequências éticas e morais do horror metafísico e procurou remediá-las afirmativamente: a identificação do ser com o nada a seu ver é a geratriz do niilismo, da negação da vida e de seu sentido, situação essa que só pode ser vencida com a Vontade (Cf. GIACOIA, 2016).

A fim de pontuar essas considerações nietzschianas, vale ressaltar um fator poucas vezes explorado: a relação de Nietzsche com Hegel.

2.1 NIETZSCHE COMO JOVEM HEGELIANO

A filosofia do século XIX, especialmente a alemã, pode ser caracterizada por uma tentativa dos pensadores de elaborarem um sistema que permita compreender o sentido do mundo e da história. Nesse afã, os pensadores acabaram por considerar seus sistemas em relação à construção de pensamento precedente como “o alcance superior, absolutamente novo, epocal, às vezes até final, em todo caso extraordinário, de sua própria filosofia narrativa e mesmo de seu destino pessoal, em relação às outras expressões de pensamento que lhe antecederam – como negação ou superação mais acabada, destas últimas e de todo o passado”. (SOUZA, 2013, p. 73-74). Nesse contexto, mesmo a filosofia nietzschiana, antiplatônica e anti-hegeliana, não escapa da regra, ou seja, também ela pretende superar a filosofia passada e ser portadora dos destinos do homem e do novo rumo da história. É sob essa ótica que Nietzsche pode ser lido como um jovem hegeliano, colocando-o ao lado de Bauer e Marx, por exemplo.

Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche, mesmo ambicionando escapar engenhosamente no enquadramento básico já analisado de hegelianos e anti-hegelianos, não deixa de ser (no caso de Nietzsche até exageradamente) um:

Esquema mais ou menos dialético/antitético, de uma progressão histórica, negativamente caracterizada como descaminho, do acirramento da “deformação” aí envolvida, de uma Crise denunciada, e de um Novo Tempo anunciado, totalmente

diverso, inverso (daquele em que vivemos), cujas condições, não obstante, preparam-se ali onde “o Mal” se acentua no grau máximo, e por essa mesma acentuação. Ou seja, mais uma vez, uma “filosofia do futuro” - sempre com maior ou menor nostalgia do passado - que dá o sentido desvendado da História e da Modernidade, como Crise, para apontar para algo muito além e extraordinário. Uma filosofia nova (ou até uma não-filosofia) que se apresenta como deixando tudo mais para trás, inclusive e especialmente suas rivais mais próximas. (SOUZA, 2013, p. 75).

A influência hegeliana em Nietzsche já pode ser percebida em sua primeira obra *A origem da Tragédia*, quando associa, assim como Hegel, o conceito de história ao conceito de Ideia. Ele mesmo, ao comentar essa obra, diz que o cerne desta é o pensamento que “uma «ideia» – o contraste entre dionisíaco e apolíneo – encontra-se traduzida para elementos metafísicos; a própria história concebe-se como o desenvolvimento desta «ideia»”. (NIETZSCHE, 2008, p. 52-53). Posteriormente, Nietzsche, como hegeliano tardio, levará o hegelianismo ao seu ponto mais virulento, dramático e dialético ao apontar que “a história tem sido basicamente a progressão do Niilismo, originariamente implícito, como avesso dialético, na própria Crença (cristã), no Ideal Ascético, negador do Mundo e da Vida.” (SOUZA, 2013, p. 76).

A análise do niilismo levará Nietzsche a elaborar uma filosofia que beira a profecia, ao engajar-se na construção de um mundo novo, cujos valores seriam transmutados e o homem poderia afirmativamente se erguer contra o niilismo. Ainda aqui é perceptível a influência hegeliana, que o conduz a uma “inversão, a inversão da inversão, e a lógica determinante do desenvolvimento histórico por vir, que permitem a Nietzsche, mais do que hegelianamente (...), adivinhar o futuro e narrá-lo como passado dominado, e que se pode entender pelo movimento dialético da Potência Objetiva da História.” (SOUZA, 2013, p. 105). Dessa forma,

O que marca jovem-hegelianamente sua Metanarrativa Histórica e lhe dá sua função fundacionista transcendental (e sua disposição binarizante) é então essencialmente, como vimos, a ideia de um “Erro” epocal inicial (o Ideal Ascético), caracterizado como Grande Inversão/Negação (da “Vida”), confrontado então por sua Crítica Absoluta, esta como uma igualmente epocal Negação da Negação, ou Inversão da Inversão. E é também (...) a ideia do desenvolvimento daquele “Grande Mal”, num percurso lógico-dialético, imanente, necessário, tomado como uma escalada, que desemboca então naquilo que já se encontrava desde sempre, “em germe”, na própria Crença original: seu aparente contrário, o Niilismo, agora explícito. A marca “autorizadora” jovem-hegeliana de Nietzsche está, por fim, na ideia do seu próprio tempo (a peculiar Modernidade centro-europeia do séc. XIX) como um tempo de dramática agudização do Ascetismo e dolorosa precipitação do Niilismo (enganosamente disfarçadas, como ele aponta, de sua superação), na direção de uma Crise/Hecatombe sem precedentes sobre a Terra, um dramático Juízo Final como véspera do “Reino” dos aristocráticos e cruentos valores transvalorados. (...) A tópica, comum a todo o jovem hegelianismo, da hipostasiação de uma criação dos homens (no caso, valores e normas), e da sua reapropriação, da retomada de sua Autoria, com consequências hiper-revolucionárias, encontra em Nietzsche uma de suas versões, melhor dizendo, sua versão mais dramática, bombástica. (SOUZA, 2013, p. 104).

Em suma, como neo-hegeliano tardio, o pensamento de Nietzsche é marcado por uma narrativa da História baseada no erro do Niilismo, que contém em si mesmo o seu contrário, posto dialeticamente como afirmação da vida, sendo esta última dependente da constatação da falta de sentido, do vazio, do nada da existência. Só quando o indivíduo deixa sua vida encontrar o Nada, (o abandono das ilusões religiosas e ideológicas), é que ele pode encontrar sentido, afirmando a existência da forma como ela é. Se a história não passa da evolução do niilismo, faz-se necessário, portanto, conceituá-lo e pontuar a abordagem nietzschiana desse termo, a fim de demonstrar como o nada pode ser- ser o campo onde a vida é voluntariamente afirmada.

2.2 ABORDAGEM NIETZSCHIANA DO NIILISMO

Niilismo é um termo comumente usado nos ambientes filosóficos. Abbagnano definirá quatro principais significados para este termo. O primeiro designa uma doutrina que negaria o valor do absoluto, seja como verdade, seja como valor ético; o segundo pretende definir uma postura polêmica assumida contra doutrinas filosóficas que abandonam conceitos considerados importantes; o terceiro foi desenvolvido pelo escritor russo Ivan Turgueniev, que denomina o niilismo como ação revolucionária conjunta de intelectuais, procurando reagir à autocracia russa, até mesmo por meios terroristas para modificar o regime econômico, social e político. O quarto significado é o elaborado por Nietzsche, sendo este o analisado aqui. (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 712-713). Para Nietzsche,

O niilismo designa uma relação com a força que se dirige ao nada, ou seja, com o desperdício da força. Se é assim, o problema tem a sua base no poder, no direcionamento do poder. No niilismo, a vontade de poder é fraca e reativa por não afirmar a vida e não promover a criação de novos valores que elevem o ser. No movimento do niilismo não há transvalorização de valores, porque é a vontade de nada, a negação da vida (...). O fim do ciclo niilista é o fim do niilismo, que, por sua vez, é o fim da vida regida pelo nada e a abertura ao trágico. (OLIVEIRA, p. 56).

Sendo assim, Nietzsche identifica o niilismo com a postura negativa diante do horror metafísico: ao perceber que ser e nada coincidem, o niilista acaba negando a existência, o aqui e o agora, a possibilidade de criar novos valores, e, com uma espécie de nojo pela vida, transporta sua potência para ideais desmembrados da realidade, para um mundo além túmulo, para uma esperança cega no progresso. O niilista é aquele que entre o ser e o nada reduz a existência ao nada e lança o ser para uma realidade inalcançável. E como ele faz isso? Ora, se para o senso comum o niilista é aquele que nega o transcendente, para Nietzsche “niilista é aquele que nega o mundo da vida em nome do transcendente, blasfema contra os afetos em

nome de valores absolutos, nega o corpo em nome da alma, blasfema contra a finitude em nome da eternidade, blasfema contra os “tesões” em nome da convivência deserotizada.” (FILHO, 2016). Gilles Deleuze¹⁸, ao apresentar a filosofia nietzschiana, pontua três modos de niilismo criticados por Nietzsche:

A primeira forma de niilismo apresenta a vida controlada pelos ideais ascéticos, o indivíduo busca livrar-se do finito e mergulhar no infinito, “mergulhado em uma ilusão no afã de alcançar o eterno”. (OLIVEIRA, s.d., p. 62). Esse é o niilismo negativo, inaugurado por Platão e popularizado no Ocidente pelo Cristianismo. Nietzsche compara, portanto, o idealista (Platão) ao padre (cristão), como propagadores desse niilismo.

(O idealista assim como o padre), em virtude de uma origem mais elevada, se reivindicava olhar a realidade com ar superior e distante (...) enquanto o padre for visto ainda como uma espécie superior de homem, ele que é **por profissão negador da vida**, não haverá resposta à pergunta: o que é a verdade? A verdade já foi posta de cabeça para baixo quando o advogado consciente do nada e da negação é visto como o representante da verdade. (NIETZSCHE, 2008, p. 26-27).

O niilismo, portanto, em seu primeiro sentido e em seu fundamento significa: “valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores.” (DELEUZE, 1976, p. 69).

A segunda forma de niilismo corresponde ao niilismo inaugurado pela ciência moderna. “Desde Copérnico que o homem rola pelo declive, para onde? Para o nada?” (NIETZSCHE, 2009, p. 167). No niilismo reativo, como é chamado, o homem não sacrifica mais sua vida por ideais ascéticos e metafísicos, agora, “os valores superiores, a cujo serviço o homem deveria viver, sobretudo quando se dispusessem dele de maneira grave e custosa, os valores sociais (...) foram elevados acima dos homens como realidades, como o verdadeiro mundo, como a esperança do mundo a vir.” (*id. ibid.*, p. 101). Nesse niilismo,

Reage-se contra o mundo suprassensível e contra os valores superiores, nega-se-lhes a existência, recusa-se-lhes qualquer validade. Não mais desvalorização da vida em nome dos valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores (...). Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas de suprassensível. Nada é verdadeiro, nada é bem, Deus está morto. (DELEUZE, 1976, p. 69).

¹⁸ Deleuze (1925-1995), filósofo francês, estudou na Sorbonne e foi professor toda a vida, sendo que suas aulas eram consideradas pontos turísticos de Paris. Elaborou uma crítica ao psicanalismo e ao estruturalismo. Considerado grande historiador da filosofia, não preocupava-se em estudar ou descobrir o pensamento original dos filósofos mas em utilizá-los como instrumentos pra pensar o presente o que o levava a reinventá-los. Suas principais obras são: *Anti-Édipo* (1972) e *Mil Platôs* (1980), ambas escritas em conjunto com seu amigo Felix Guattari. Deleuze cometeu suicídio atirando-se da janela de seu apartamento, quando por dificuldades pulmonares só respirava com a ajuda de aparelhos. (Cf. RAZÃO INADEQUADA, 2016).

Essa concepção de que os superiores valores da metafísica e da ascética ruíram levará o indivíduo a “uma extrema experiência de descrença, em que o homem é um ser errante que caminha no meio da escuridão. Vaga à deriva, pois todas as suas referências foram abaixo. (...) E para preencher a função ocupada pelo mundo suprasensível será estabelecida a ideia de uma Consciência, de uma Razão, de um Progresso, uma Felicidade.” (OLIVEIRA, s.d., p. 63).

O homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todo o bem da comunidade; o Homem-deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses valores novos que nos são propostos em lugar de Deus. Os últimos dos homens dizem ainda: Nós inventamos a felicidade. Por que o homem teria matado Deus se não fosse para pegar o lugar ainda quente? (DELEUZE, 1976, p. 70).

A terceira forma de niilismo é denominada niilismo passivo. Este se caracteriza por ser “uma vida extenuada que preferirá não querer, extinguir-se passivamente, a ser animada por uma vontade que a ultrapassa”. (*id. ibid.*, p. 70-71). Nietzsche identifica essa forma de niilismo com o budismo, este é “a religião do niilismo passivo”. (DELEUZE, 1976, p. 72); “o budismo é uma religião que convém para o fim e para a lassidão da civilização”. (NIETZSCHE, 2008, p. 52), e nisso supera o cristianismo, pois enquanto o cristão precisa criar conceitos suprasensíveis para explicar sua dor e o vazio da existência, o budismo simplesmente aceita o vazio como o constituinte da existência e resigna-se ao nada. Shopenhauer seria o iniciador do budismo europeu, “uma espécie de sacerdote ascético em plena Europa, com um sistema filosófico da vontade de nada”. (GIACOIA, 2016). “Ante nós há, com efeito, somente o nada (...) o que resta por trás da total supressão da vontade, para aqueles que ainda estão cheios dela, nada. Mas também, o inverso, para aqueles em que a vontade se converteu e negou todo este nosso mundo tão real, com seus sóis e galáxias, é nada”. (SHOPENHAUER, p. 230). O problema do niilismo passivo reside, no entanto, na sua incapacidade criativa, ou seja, em não criar novos valores para afirmar a existência, em resignar-se ao nada, em não realizar nele uma passagem dialética que permitiria a afirmação da vida de dentro de sua própria negação. “Nesse movimento do niilismo não houve transvalorização de valores, porque é a vontade do nada, a negação da vida que rege a passagem do mundo de Deus ao mundo dos homens, não havendo, ainda, abertura ao devir, a criação e ao eterno retorno.” (OLIVEIRA, s.d., p. 63).

A proposta filosófica de Nietzsche inicia a partir deste ponto crucial- chegado ao nada, o homem pode afirmar a vida como ela é, sem recorrer a ficções, partindo unicamente de sua vontade. Em Nietzsche o ser é nada, e, mesmo descobrindo isso, o indivíduo permanece querendo ser. É essa proposta nietzschiana que será abordada a seguir.

2.3 A VONTADE COMO ACEITAÇÃO E SUPERAÇÃO DO NADA.

O cerne do modo como Nietzsche propõe superar o niilismo pode ser encontrado na seguinte alegoria:

Nunca vi nada semelhante ao que ali presenciei. Vi um moço pastor a contorcer-se anelante e convulso, com o semblante desfigurado, e uma forte serpente negra pendendo-lhe da boca. (...) A minha mão começou a tirar a serpente, a tirar. mas em vão! Não conseguia arrancá-la da garganta. Então saiu de mim um grito: “Morde! Morde! Arranca-lhe a cabeça! Morde!” (...). Que símbolo foi aquele que vi naquele momento? E quem é aquele que ainda deve chegar? Quem é o pastor em cuja garganta se introduziu a serpente? Quem é o homem em cuja garganta se atravessara assim o mais negro e mais pesado que existe? O pastor, porém, começou a morder como meu grito lhe aconselhava: deu uma dentada firme! Cuspiu para longe de si a cabeça da serpente e saltou para o ar. Já não era homem nem pastor; estava transformado, radiante, ria! Nunca houve homem na terra que risse como ele! (NIETZSCHE, 2002, p. 249-251).

Na parábola acima, o pastor representa a humanidade, que, na noite, na solidão que se encontra, após a constatação da morte de Deus, é atacada pela negra e pesada serpente, símbolo do niilismo, que sufoca o homem, impede-o de expressar-se, arranca-lhe a vida. Zaratustra é a figura do próprio Nietzsche, o filósofo que traz ao homem a boa nova de sua libertação: para vencer o niilismo é preciso morder-lhe a cabeça, ou seja, vencê-lo individualmente, através da vontade forte. O resultado desse ato é a transformação do homem: deixa ele de ser escravo, sufocado e passa a ser um além-do-homem, aquele que, ao afirmar a vida e ao querê-la como é, experimenta o riso, a alegria trágica, a leveza da vida. Mais tarde o próprio Zaratustra tornar-se-á esse super-homem, o modelo do homem que aceita a existência e seu eterno retorno, mesmo das experiências ruins. (Cf. RUBIRA, 2008, p. 178).

O encontro com o nada se torna o encontro com a fatídica possibilidade de tudo transformar-se, e, ao invés de submeter-se ao nada, aceitá-lo e superá-lo, criando novos valores, de acordo com a própria vontade. Aquele que é capaz de gritar “Eu quero!” contra as imposições do “Tu deves!”, torna-se como uma criança, que trata a vida com constante sim, afirmando cada mínimo momento da existência, não relegando a vida para um além duvidoso, correndo o risco de lá nunca chegar. “A criança é a inocência, e o esquecimento, e um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o mundo quer alcançar o seu mundo.” (NIETZSCHE, 2002, p. 37).

O super-homem nietzschiano, portanto, é o indivíduo que conseguiu afirmar a sua vontade diante do nada existencial, e, a partir desse, criou seus próprios valores; é o homem

que possui *amor fati* (amor ao acontecimento, ao destino). “A minha fórmula para a grandeza do homem é amor fati: nada pretender ter de diferente, nada para frente, nada para trás, nada por toda a eternidade”. (*id.*, 2008, p. 42). Para Nietzsche esse homem é o que desenvolveu verdadeiro amor à vida, mas o que é a vida?

Estas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo – são muito mais importantes do que tudo quanto se concebeu e, até agora, se considerou importante. É aqui justamente que importa começar, aprender de novo. O que a humanidade até agora teve em séria consideração não são sequer realidades, são simples imaginações; em termos mais estritos, mentiras provenientes dos instintos maus de naturezas doentes, perniciosas no sentido mais profundo – todos os conceitos de «Deus», «alma», «virtude», «pecado», «além», «verdade», «vida eterna»... Mas foi neles que se procurou a grandeza da natureza humana, a sua «divindade». Todas as questões da política, da organização social e da educação foram de cima ao fundo totalmente falsificadas, porque se tomaram como grandes homens os homens mais perniciosos – porque se ensinou a desprezar as coisas «pequenas», ou seja, as preocupações fundamentais da vida. (NIETZSCHE, 2008, p. 40).

A vida, portanto, não passa da vida biológica, na visão de Nietzsche: negar os instintos, a vontade, os afetos, é negar a vida- descobrir que não há nada que dê sentido à vida, que ser é ser nada, é a possibilidade de não desperdiçar a existência, mas usufruí-la intensamente. O homem que descobre isso é capaz de suportar o eterno retorno, que é a única fórmula para a identificação da felicidade em Nietzsche:

Esta vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário!- É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma sequência e na mesma ordem (...). Se este pensamento tomasse força sobre ti, tal qual tu és, ele te transformaria talvez, mas talvez te destruísse também. (NIETZSCHE, 1981, p. 223).

A construção ou a destruição dependem da vontade de potência: aquele que se resigna ao nada conceberia insuportável ter que passar por tudo de novo, aquele que o supera, porém, na hora da morte, será capaz de dizer: “Quê? Era isto a vida? Então tornemos a começar.” (NIETZSCHE, 2002, p. 246).

Em suma, o nada é o campo de ação da vontade. Diante da assimilação do ser e não-ser, o homem de vontade forte é capaz de decidir-se pelo ser e abrir mão de todo não-ser que lhe roubaria a possibilidade de ser plenamente, ou seja, de ser sua própria vontade. “Não é magra vantagem ter cem espadas de Dâmocles¹⁹ suspensas sobre nós: assim aprendemos a dançar,

¹⁹Dâmocles, segundo Cícero, era um cortesão do Tirano Dionísio I da Siracusa. Bajulava tanto seu tirano, e invejava de tal forma a vida dele por considerá-la feliz, que um dia Dionísio concedeu-lhe sentar-se no trono em

assim alcançamos a liberdade do movimento”. (*id.ibid.*, p. 281). Expostos às inúmeras manifestações do não ser, o super-homem aprende a dançar entre eles, aprende a ser.

A filosofia de Nietzsche, longe de estruturar completamente o super-homem, delinea seus aspectos gerais e deixa em aberto a questão: Será que alguém é capaz de viver assim? Será que há quem definitivamente liberte-se do Nada e crie-se a si mesmo? “Para onde então queremos ir? Queremos ultrapassar o mar? (...) Dir-se-á talvez, um dia, que nós também, dirigindo-nos sempre para o oeste, esperávamos atingir uma Índia desconhecida- mas que era nosso destino encalhar diante do infinito? Ou então, meus irmãos, ou então?” (NIETZSCHE, 2008, p. 344). A filosofia continua debruçada sobre esta questão de Nietzsche- superado o nada, afirmada a vontade individual, para onde vai o homem? Chegará a algum lugar? Essa questão fornecerá matéria para as elucubrações filosóficas do século XX e deste início de século XXI.

3 HEIDEGGER: O NADA COMO POSSIBILIDADE DA IMPOSSIBILIDADE

Martin Heidegger (1889-1976)²⁰ foi um filósofo alemão que pode ser considerado uma ponte entre a fenomenologia e o existencialismo. “O fim declarado da filosofia de Heidegger é o de constituir uma ontologia que, partindo de uma compreensão vaga do ser que permita pelo menos compreendê-lo e interrogá-lo, alcance uma determinação plena e completa de sentido do ser”. (ABBAGNANO, 1970, p. 193). Qual o sentido que o ser pode assumir, depois de igualar-se ao nada? Como o nada pode compreender um sistema de sentido do ser? O nada pode ser encarado, dentre as inúmeras possibilidades do ser, como a possibilidade da impossibilidade, que acaba por dar consistência a todas as demais possibilidades, já que, diante do nada, o tudo, que se tem, tende a criar valor e sentido. São esses aspectos da abordagem heideggeriana que serão analisados, partindo para tanto da relação entre o pensamento de Hegel e o de Heidegger.

seu lugar. Ao ocupar o trono, Dâmocles viu que sobre sua cabeça pendia uma espada presa por fino fio, que a qualquer momento poderia desprender-se e decapitá-lo. Passado um dia sob essa tensão, Dâmocles renuncia ao trono e passa o restante da vida sem invejar os poderosos. (Cf. CÍCERO, TVSCVLANARVM DISPVTATIONVM LIBER QVINTVS, p. 61-62).

²⁰ As principais obras de Heidegger são: *Ser e Tempo* (1927), *Kant e o Problema da metafísica* (1929), *Introdução à Metafísica* (1953), *Que é isto- A filosofia?* (1956), *A Questão da Coisa* (1962) (Cf. OS PENSADORES, 2005, p.265).

3.1 A FILOSOFIA DE HEIDEGGER EM RELAÇÃO A HEGEL

Heidegger, na esteira dos pensadores dos séculos XIX e XX, considera Hegel e sua filosofia fundamentais para a sequência da história do pensamento. Sendo assim, encontra em Hegel um ponto de referência, ponto esse que “significa adotar um comportamento de distanciamento, mas, ao mesmo tempo, reconhecer o filósofo do Absoluto como não passível de ser ignorado”. (PIRES, 2013, p. 174). É nessa perspectiva que Heidegger declara a necessidade de recorrer a Hegel e superá-lo para a própria continuidade da filosofia, “essa superação de Hegel é o passo internamente necessário ao desenvolvimento da filosofia ocidental, passo esse que precisa ser dado, caso ela deva ainda permanecer viva.” (HEIDDEGER, 2012, p. 261).

O principal empreendimento de superação a Hegel por parte de Heidegger trata-se da abordagem do modo de ser do homem: enquanto Hegel concebe este como sujeito, Heidegger pretende erradicar toda subjetividade. Assim “ambos pensadores pensam o mesmo, isto é, a verdade de ser do homem, embora de maneira muito diferente”. (VAZQUEZ, 2005, p. 91), como o próprio Heidegger diz: “na medida em que o pensamento de Hegel faz parte de uma época histórica (isto não significa absolutamente que pertença ao passado), procuramos pensar, da mesma maneira que Hegel, o ser por ele pensado, quer dizer, historialmente.” (HEIDEGGER, 2006, p. 56). Um exemplo dessa paradoxal semelhança do pensamento de Hegel e Heidegger dá-se quando tratam da potência do negativo: se, no Espírito Absoluto de Hegel, essa consistiria no poder de justapor tudo o que é exterior ao Espírito, em Heidegger, o Dasein contém sua própria nulidade ao ser sempre abertura às infinitas possibilidades (VAZQUEZ, 2005, p. 97), ou seja, em Hegel o sujeito fecha-se como Espírito Absoluto, enquanto em Heidegger o sujeito permanece sempre aberto, sempre à espera do que nunca se concretiza, já que a nulidade é parte de sua estrutura.

Com base nisso estabelece-se que tanto Hegel quanto Heidegger aceitam que o Ser é dinâmico e não estático, incorporando nesse o não-ser posto fora pela metafísica tradicional (Cf. ALAWA, 2013, p. 09). A respeito das diferenças entre o pensamento de ambos, o próprio Heidegger as elenca em torno de três aspectos: primeiramente sobre o objeto do pensamento, que, em Hegel, “é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal (...), [para Heidegger], o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob ponto de vista de sua diferença com o ente”. (HEIDEGGER, 2006, p. 57). O segundo aspecto é sobre a medida para o diálogo com a história do pensamento: para Hegel

esse consiste em “entrar na força e no âmbito do que foi pensado pelos primeiros pensadores.” (*id. ibid.*, p. 57), enquanto para Heidegger:

A medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado, que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância. A medida do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superadores, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. (HEIDEGGER, 2006, p. 58).

O terceiro aspecto de diferença diz respeito ao caráter deste diálogo. Para Hegel, este caráter é o sobressumir, ou seja, “conduz para dentro do âmbito- que sobre-eleva e unifica- da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo”. (*id. ibid.*, p. 59). Para Heidegger esse caráter é o “passo de volta”, que significa “uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho (...). Vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado.” (HEIDEGGER, 2006, p. 59). Para onde esse passo conduz, no entanto, só pode ser descoberto durante a execução deste. “Sem dúvida, o ‘para onde’ ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra, através do exercício do passo.” (HEIDEGGER, 2006, p. 61).

Estabelecida a contribuição do pensamento de Hegel para a filosofia heideggeriana e elencadas suas principais diferenças pode-se partir para a análise de um de seus termos mais conhecidos, o *Dasein*, e o lugar que o nada ocupa em sua estrutura.

3.2 A ESTRUTURA DO *DASEIN*

Dasein é um termo cunhado por Heidegger formado por duas palavras: *Da*, que significa “aí” e *sein*, que significa “ser”. *Dasein*, portanto, significa ser aí, ser que está aí, ou ainda “presença”. Dessa terminologia decorre que a análise do *Dasein* é a análise da existência e do ser. Heidegger chega à construção desse termo quando coloca os fundamentos sobre os quais visa a erigir sua Ontologia, que é uma tentativa de vencer o “esquecimento” ao qual foi relegado o ser, desde as especulações filosóficas gregas.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde

de definição (...). A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige. (HEIDEGGER, 1988, p. 27; 29).

Heidegger afirma, portanto, que desde os gregos a ontologia caminha sob um dogma: como o ser é o conceito mais universal torna-se, por conseguinte, indefinível. Por não definir o ser, a ontologia tradicional acabou esquecendo-se de definir o seu sentido, que é “uma ou até a questão fundamental”. (*id. ibid.*, p. 30). É na elaboração da questão do sentido do ser que Heidegger chega ao *Dasein*, o ser-aí, que é o próprio ente que se questiona.

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda transparência de si mesma, sua elaboração exige, de acordo com as explicitações feitas até aqui, a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente- o que questiona- em seu ser (...). Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo pre-sença²¹.” (HEIDEGGER, 1988, p. 33).

A definição heideggeriana do *Dasein*, como o próprio ente pensante, “resulta que a questão do ser, que constitui a própria metafísica, se reduz ao modo de ser do interrogante, que é propriamente o existente interrogando-se sobre o ser da existência. Isto equivale a dizer que a investigação ontológica será (...) a análise existencial (ontológica) do meu *Dasein* singular e concreto.” (JOLIVET, 1953, p. 87).

O *Dasein* engloba as diversas formas de relacionamento do ente enquanto homem individual, seja com o mundo, com a temporalidade, com os outros entes, consigo mesmo, através da angústia e dos projetos, e do relacionamento com a própria morte.

O ser-aí é imediatamente o homem e o mundo ao mesmo tempo, em sua realidade finita e imediata, entregue ao seu destino. Desse modo, o homem também não é uma mera coisa que reside inerte em um mundo da necessidade, pelo contrário, na medida em que compreende o ser, o homem se coloca no campo da possibilidade e elabora as possibilidades de sua existência. (DUARTE; NAVES, p. 67).

É no âmbito de seu relacionamento com as possibilidades de sua existência e com a morte que a questão do nada entra na estrutura do *Dasein*, sendo este, portanto, um ser-para-a-morte, um ser-para-o-nada.

²¹ “O termo presença é usado para traduzir o termo *Dasein*, pela tradutora Márcia de Sá Cavalcante, a qual significa em Heidegger a condição do homem no mundo” (DUARTE; NAVES, p. 65).

3.3 DO NADA AO TUDO E NOVAMENTE AO NADA

O *Dasein*, ser-aí, é intrinsecamente relacional, imerso no mundo. Ao tratar da relacionalidade do *Dasein*, a primeira questão que pode ser posta é sobre como o Ser-aí se relaciona com os demais entes. Heidegger responde a isso, afirmando que “somente quando o ser-aí está suspenso dentro do nada é que este é possibilitado a entrar numa relação com o ente”. (GOMES, 2010, p. 260). O que, no entanto, vem a ser o nada e como vem ele ao ser-aí humano?

Longe de ser um mero conceito, o nada é essencialmente parte da estrutura do ser-aí humano, já que é o encontro com ele que permite e impulsiona o encontro consigo do próprio ente questionador, ou seja, é encontrando-se com o nada que o homem poderá encontrar-se consigo mesmo.

O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

O nada, por sua vez, é manifestado ao ente através da angústia. Ao perceber que o mundo é em si insignificante, o ser-aí humano abre-se à transcendência, portanto, é somente quando percebe a ausência estrutural, a nulidade como seu próprio constituinte, que o ente pode abrir-se às infinitas possibilidades.

Aquilo com que a angústia se angustia é o nada que não se revela em parte alguma. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundano significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 1997, p. 250).

A liberdade em Heidegger é possível devido o Ser-aí estar suspenso no nada, já que o ser-aí se identifica com o ser no mundo e o mundo é a insignificância causadora da angústia que revela ao ser-aí o nada como seu próprio estruturador, fechando o ciclo da nulidade sobre o ser-aí e o mundo, ou seja, o ente é nada suspenso no nada que é o mundo, e, por isso, é livre, já que essa percepção da nulidade o conduz a transcender.

Suspendendo-se dentro do nada o ser aí sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o

ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade. (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

Angústia e liberdade são duas facetas do nada que se tocam no fenômeno da morte. O *Dasein* é um ser para a morte. Diante da morte, o ser-aí experimenta a angústia gerada pela possibilidade da impossibilidade, ou seja, a possibilidade de ser impossível a sua realização enquanto ser, sua radical redutibilidade a nada; mas é somente esta constatação que pode conduzi-lo, através da liberdade, a construir-se como ser-aí, ou seja, podendo ser impossível realização futura, o ser é livre para realizar-se no agora.

Na angústia, a presença se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado e lhe abre a possibilidade mais extrema. Porque a antecipação simplesmente singulariza a pre-sença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence à compreensão de si mesma, própria da pre-sença. O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. (HEIDEGGER, 1997, p. 50).

A angústia, diante da morte, revela o nada que leva à consciência do ser-aí. Essa consciência é que torna o ente capaz de ter sentido de ser, ou seja, como ente singular agarrar-se a tudo o que pode ser agora. A possível impotencialidade futura revela a potencialidade atual. Em outras palavras, se não se pode ser amanhã, o que é possível ser hoje? A resposta a essa questão é o começo da construção de significado para o ser-aí, sempre dependente da finitude.

De fato, não existe só o todo ou o nada dentre o que escolher. Existe o algo. Existe o finito. E mais: este é o ser constante de nossa existência, de onde partir e que nunca devemos trair. A propósito, éramos nada e ao nada voltaremos, mas esse nada é, na realidade, o nome que damos à fronteira desse algo que sem dúvida somos e que pode ser medida de si mesmo. O resto é talvez, só *wishfulthinking*, pio desejo. (D'ARCAIS, 2009, p. 113).

Em suma, o ser descobre-se como nada ao deparar-se com o nada do mundo em que é e da possibilidade de sua inexistência. Ao descobrir-se assim, pode tomar posse do tudo que lhe resta, ou seja, ser algo neste espaço finito de tempo em que, continuamente, é *Dasein*, ser-aí. Vindo do nada, já que o ser é despossuído de essência e de potencialidades nela oculta, já que “a essência do ser (isto é, o que ele é) reside na sua existência, uma vez que ele não pode ser separado nem distinguido dos seus modos de ser”. (JOLIVET, 1953, p. 90), o ser só possui o tudo do agora, da finitude e de seu ser-ai, neste exato momento e lugar. A tomada de consciência desse poder de realização só é possível, no entanto, devido ao encontro com o nada futuro, brotado da angústia diante da morte, que é a possibilidade da impossibilidade. Do nada ao tudo

e de novo ao nada: o ser só tem o aí e agora para realizar-se, realização essa possível somente por ter percebido em si mesmo a nulidade, ou seja, por ter descoberto que o ser é nada.

Marx, Nietzsche e Heidegger, à sombra de Hegel, procuraram estabelecer sentidos de ser a partir da identificação deste com o nada. Seus sistemas de pensamento forneceram as peças fundamentais (revolução, afirmação da vontade e apego ao finito) para outros pensadores retornarem a Hegel e evoluírem seu pensamento, a fim de retirar o positivo do negativo, ou seja, ver o nada como possibilidade positiva de criatividade, de liberdade, de vir-a-ser e de descoberta das estruturas mais íntimas do indivíduo. Essa busca pelos aspectos positivos do nada será o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO III - O EU E O NADA: POSSIBILIDADE DA CONSTRUÇÃO INDIVIDUAL DO SENTIDO DE SER A PARTIR DO NADA

Hegel é considerado o último filósofo sistêmico, ou seja, que se empenhou em elaborar um sistema de pensamento que compreendesse toda a realidade. A partir dele, os sistemas filosóficos passaram cada vez mais a lançar seu olhar sobre o indivíduo, mesmo Marx com o comunismo, visava à emancipação do homem e à sua realização individual. Da mesma forma, Nietzsche com o super-homem e a afirmação da vontade, ou Heidegger com o Ser-aí, ou seja, individual. A especulação filosófica atinge o auge da preocupação com o indivíduo na corrente do existencialismo. Kierkegaard²², considerado o pai do existencialismo, coloca a existência individual e subjetiva como argumento contra as pretensões absolutas de Hegel.

Kierkegaard é um crítico da razão moderna que petrifica a vida em conceitos abstratos. Ele procura demarcar a incomensurabilidade entre razão e existência. (...) A razão é incapaz de dissertar sobre a existência humana, visto que a existência é algo individual e não mediatizado. Dessa forma, quando um pensador abstrato decide falar sobre a existência singular, ele comete uma petição de princípio. Inserir a existência no processo de desenvolvimento do espírito, como pretende Hegel, é dissipar o caráter individual para atingir um plano coletivo e geral. O racionalismo, à medida que busca sempre a generalidade, desconfigura as singularidades que são características do mundo efetivo. Desse modo, ao criticar Hegel, Kierkegaard procura apontar as falhas de um sistema formal da existência. Existir é viver um paradoxo sem conciliação dos opostos, sem sistema, portanto. (MARTINS, 2010, p. 90).

Essa preocupação com a existência individual revelará a importância e a influência das concepções metafísicas na vida humana, respondendo à questão, posta no início deste trabalho, sobre a necessidade da reflexão ontológica: é a partir de sua reflexão sobre seu próprio ser e sobre o que este é, que o indivíduo passa a construir sua própria existência.

A Metafísica é profundamente histórica, ela define o modo como o homem assume ou deixa assumir- a liberdade e o mundo; longe de bastar considerá-la um conteúdo entre outros, uma atividade entre outras, a Metafísica manifesta o sentido último do Humanismo do Ocidente (...) Dos gregos aos nossos dias, o Humanismo é metafísico. (...) Somos todos metafísicos, independentemente de nossas crenças e posições. Ou melhor: crenças e posições ainda medram em solo metafísico, e isso, simplesmente porque somos históricos, porque vivemos o momento conclusivo de um mundo em transformação. (BORNHEIM, 2003, p. 08).

²² Soren Kierkegaard (1813-1855), filósofo dinamarquês, tem um pensamento marcado profundamente pela religião, grande polemista, suas obras versam sobre o autoconhecimento e o posicionamento do indivíduo frente a sociedade. Suas principais obras são: *Temor e Tremor* (1843), *O Conceito de Angústia* (1844) (Cf. ABRÃO, 2004, p. 403-408).

Herdando as várias posições meontológicas, os pensadores existencialistas e estruturalistas apontarão veículos a partir dos quais o sentido da vida de cada indivíduo poderá ser construído a partir do nada, buscando ver a positividade deste. A aplicação destas abordagens, sua possibilidade e viabilidade serão discutidas a seguir.

1 CONSTRUÇÃO DA EXISTÊNCIA INDIVIDUAL A PARTIR DO NADA

O esforço filosófico de construir a existência individual com base no nada encontra no existencialista francês Jean-Paul Sartre (1905-1980)²³ um grande expoente. Sua ontologia é herdeira da metafísica moderna, iniciada com Descartes²⁴, que identifica o centro desta com o sujeito cognoscente, o *cogito*, ou seja o indivíduo, já que “o cogito cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta: o da minha existência”. (SARTRE, 2011, p. 361-362). Assim como Descartes chega à existência do cogito através da dúvida metódica, Sartre também percorre um método, agora existencial, para fundamentar o indivíduo e seu sentido: o da náusea. “Com a náusea²⁵, Sartre instaura um procedimento semelhante ao da dúvida em Descartes”. (BORNHEIM, 2003, p. 19). A náusea pode ser definida como uma espécie de tédio que dilui o significado de todos os seres existentes, revelando sua profunda contingência. Seu sentido final é o de revelar que “todo existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso”. (SARTRE *in* BORNHEIM, 2003, p. 22). Essa conclusão da experiência fundante do sujeito, apesar de completamente negativa, já que resulta na diluição de tudo, é, no entanto, o caminho pelo qual o indivíduo poderá construir uma existência autêntica.

A náusea resulta dessa visão da existência absurda, desprovida de toda e qualquer razão ou necessidade. Desdobra-se em horror e pavor quando nos revela o último fundamento do mundo, que é a potência de proliferação, indefinida e sem lei, de todas as coisas, não tendo outra razão senão o impulso inicial, sem razão também. Diante desse espetáculo, só duas saídas são possíveis. De um lado, a ‘metafísica’, que para Sartre consiste no reconhecimento da absurdidade total da existência e da realidade humana; do outro lado, a loucura, que é um desesperado esforço por recobrir, pela magia, a gratuidade da existência, em nome de um universo superior ou de um Deus, construídos arbitrariamente e nos quais os ‘sórdidos’ baseiam todos os seus direitos (...) A náusea, que sublinha o caráter sufocante da existência, isto é, do mundo do

²³ Sartre, filósofo francês, nasceu em Paris. Estudou Filosofia na escola Normal Superior, onde conhece sua amante de toda a vida, Simone de Beauvoir. Filósofo engajado, lutou na Segunda Guerra Mundial. Premiado escritor, estão entre suas principais obras: *O Ser e o Nada* (1943), *Entre Quatro Paredes*, *Sursis*, *Com a morte na alma* (1945) (Cf. OS PENSADORES, 2005, p.269-271).

²⁴ Rene Descartes (1596-1650), filósofo francês considerado pai do racionalismo e da filosofia moderna. Escreveu o *Discurso do Método* (1637) e *Meditações Metafísicas* (1641) onde faz derivar a existência de Deus e do mundo a partir da existência do Cogito- o Eu pensante (cf. OS PENSADORES, 2005, p. 126-128).

²⁵A *Náusea*, romance publicado por Sartre, em 1938, expõe literariamente o conceito filosófico elaborado por Sartre (náusea) através da figura de “Roquetin, um indivíduo normal, adaptado ao mundo e imbuído de todos os ideais que definem a Civilização Ocidental.” (BORNHEIM, 2003, p. 20).

pleno absoluto, absurdamente proliferante, também condiciona a revelação da liberdade. (JOLIVET, 1968, p. 25-26).

Os temas desenvolvidos na *Náusea* serão aprofundados e organizados filosoficamente por Sartre na sua obra *O Ser e o Nada*, cujos principais temas são o ser em-si, para-si, nada, liberdade, o outro e o valor. O ser do em-si é a revelação específica da náusea, sendo o próprio ser fechado, opaco, empastado de si mesmo, sendo impossível dizer qualquer coisa dele a não ser que ele é (Cf. JOLIVET, 1968, p. 28). O em-si forma o reino das coisas, completamente diferente do reino humano e indiferente a ele.

Soberanamente fechado em si próprio, confinado na sua inacessibilidade, torna-se totalmente impossível saber qual é a estrutura interna do ser (...). O em-si persiste como plenamente indeterminado, e toda tentativa de determinação é um tiro no escuro. Ou melhor: o em-si chega a sofrer determinação tão somente quando posto em relação com o sujeito (...) quando o homem conhece, nada acrescenta ao em-si; o ato de conhecer não é criador e não enriquece o em-si em nenhum sentido. (BORNHEIM, 2003, p. 35-36).

O único mundo possível de ser estudado, portanto, é o mundo humano, o mundo visto pelo olhar do sujeito. Esse mundo é o do para-si, ou seja, da consciência. “Para-si, consciência, espírito, existência e realidade humana são, pois, quase sinônimos”. (JOLIVET, 1968, p. 28). É a consciência que define a realidade humana e sua existência; ela nasce da fissura entre o sujeito e o em-si, podendo significar duas coisas: a consciência de si e a consciência de algumacoisa, sendo, na realidade, as duas coisas simultaneamente. Sartre definirá a consciência como negação. Um exemplo a ser dado é a consciência que um indivíduo tem de uma árvore- ele tem consciência da árvore, mas sua consciência não é a árvore, pois permanece sendo consciência, o que implica ser esta somente relação imbuída de não ser, ou seja, a consciência dá-se no encontro do sujeito com o objeto e do fato do sujeito nunca ser o objeto representado (Cf. *id. ibid.*, p. 30). Sendo assim, é através da consciência que o nada vem a ser através do mecanismo de negação, em outras palavras: ‘Não sou o que tenho consciência de ser’.

O nada não pode vir senão do ser, ou seja, por niilização. Introduz-se no ser, onde está ‘como um verme’. É a consciência, já o vimos, que faz surgir o nada. De que modo, porém? Primeiramente, porque ela mesma é uma falha do nada ou um vazio no seio do ser; depois, por niilizar o ser: toda consciência é negação, pois não sou a coisa de que tenho consciência, sou aquilo que não sou, isto é, sou conforme o modo de não o ser. O nada, portanto, se reduz à negação. Dessa forma, é pela realidade humana que o nada chega ao ser. O próprio da realidade humana, como tal, será segregar o nada. Como consciência ou para-si, o homem é propriamente niilizante. (JOLIVET, 1968, p. 31).

O homem é a porta de entrada do nada na constituição do ser, o que acaba por formar sua própria estrutura ontológica. “O paradoxo da realidade humana lhe advém dessa singular unidade entre o ser e o nada; o homem é um ser habitado pelo seu próprio nada, e que permanece em sua negatividade”. (BORNHEIM, 2003, p. 44). Antropologicamente, Sartre radicaliza a concepção hegeliana. Se em Hegel o homem tem consciência de sua finitude e, por isso, esforça-se por livrar-se dela através da divinização, em Sartre, o divino já não se figura como resposta e o homem acaba devolvido ao seu próprio nada. “Se o homem é finito e se a finitude não representa um porto seguro, deve-se isso ao fato de que em si mesmo ele é o oposto da plenitude do ser; se quisermos saber o que é o homem, devemos mergulhar nesse outro que não ser”. (BORNHEIM, 2003, p. 46). Portanto, para descobrir quem é o homem deve-se esquadrihar o nada, que, em primeira instância, caracteriza-se como indeterminação, já que “se o homem não é estruturado por nenhuma constituição interna (...), qualquer tentativa de determinação incide na total indeterminação.” (*id. ibid.*, p. 46).

1.1 O NADA COMO INDETERMINAÇÃO

A identificação do nada como indeterminação é o primeiro aspecto que pode ser deduzido da assimilação de ser e nada. Desprovido de estruturas prévias, o homem é indeterminado, e nenhuma tentativa de conceituá-lo o definirá plenamente. A conclusão da raiz indeterminada do indivíduo pode ser observada no seguinte questionamento de Butler: “Sou eu este nome? Trata-se de uma pergunta gerada pela possibilidade mesma dos múltiplos significados do nome. Se alguém é uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é”. (BUTLER, 2003, p. 20). Nessa perspectiva, a determinação do indivíduo é impossível não somente por sua realidade ontológica, mas pela própria impotencialidade linguística para tal feito. Tudo o que o homem diz ser, em última análise, são construções linguísticas, signos, palavras, que não necessariamente revelam quem ele é; metaforicamente, a linguagem é o fenômeno que nunca diz realmente o que é o em-si humano, o que o faz indeterminado.

A linguagem, entendida aqui de forma mais geral como sistema de significação, é, ela própria, uma estrutura instável (...). Essa indeterminação fatal da linguagem decorre de uma característica fundamental do signo. O signo é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de uma outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto (o objeto "gato"), um conceito ligado a um objeto concreto (o conceito de "gato") ou um conceito abstrato ("amor"). O signo não coincide com a coisa ou o conceito. (SILVA, p. 02).

Instável é a linguagem porque indeterminada é a natureza que ela pretende descrever. Individualmente essa experiência é a de sempre sentir-se deslocado, sem suporte seguro de determinação. É perceber que nenhuma definição condiz com a amplitude subjetiva que se experimenta, é ver-se fora de qualquer categoria. “Jamais encontrei meu lugar; creio que jamais o encontrarei (...) estou sempre deslocada; não pertencço a nenhuma categoria. Eu me encaixo mal.” (BUTLER *in* PEETERS, 2015, p. 53).

A impossibilidade de exprimir o que se é, por ser indeterminada, leva à conclusão de que “o homem nunca pode ser os conteúdos que povoam a sua consciência: eles são escorregadios, devolvem-se à própria exterioridade e abandonam o homem (...). O homem é um ser que se despede constantemente do ser.” (BORNHEIM, 2003, p. 47).

A indeterminação faz com que o sujeito seja um paradoxal vazio permeado de conceitos: nada ele é, mas nesse nada flutuam inúmeras representações incapazes de defini-lo plenamente. “O Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é e que em si conserva tudo. Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu”. (HEGEL, 1995, p. 79). Essa indeterminação, contudo, é interpretada positivamente, já que é a possibilidade da liberdade humana. “Originalmente, portanto, o homem nada é de definido e determinado, nem uma natureza preexistente ou uma essência previamente dada: pura possibilidade, ou seja, livre, sem qualquer determinação, dotado daquela liberdade pura, criadora das essências e das verdades”. (JOLIVET, 1968, p. 32). Em suma, “o indeterminado (pode ser visto) como ponto de partida absoluto.” (SARTRE, 2011, p. 54).

O homem indeterminado torna-se assim “campo de exploração, permanentemente aberto e aparentemente sem limites. Podemos fazê-lo e desfazê-lo eternamente, passar a vida a construir, desconstruir, reconstruir, vagar indefinidamente fora de si mesmo.” (PEETERS, 2015, p. 52). A indeterminação abre as portas para a reflexão do nada como liberdade.

1.2 O NADA COMO LIBERDADE

O nada, como núcleo do ser do homem, pôs de lado todo determinismo, seja biológico ou psicológico, a tal ponto que nem mesmo as paixões o definem; em suma, o homem é, por ser indeterminado, totalmente livre. Qual é, portanto, o fundamento da liberdade? Na visão existencialista, “o homem é livre, diremos, precisamente porque não é (...) ora, é justamente o nada, feito ser no coração do homem, que o constitui livre e que é a sua liberdade, obrigando-o a fazer-se em lugar de ser”. (JOLIVET, 1953, p. 244). Desse modo, para o homem ser é

escolher-se, é decidir livremente pelo modo de existência que assumirá, não há pré-disposições, obrigações, determinações ontológicas e qualquer postura filosófica que promova os conceitos definidos de Ser e Substância cai em uma “armadilha das ilusões (...) promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo”. (BUTLER, 2003, p. 42) que, em nenhum sentido, revela a ordem verdadeira das coisas.

A liberdade proporcionada pela nadificação do sujeito humano não o exime, contudo, da angústia e da responsabilidade, já que, ao escolher-se, o indivíduo também escolhe o mundo que enfrentará, ou seja, a liberdade de decidir o próprio projeto de ser acarreta a liberdade de escolher juntamente as situações exteriores que se oporão à realização do próprio projeto. De forma paradoxal, o nada ao mesmo tempo em que liberta o indivíduo torna a limitá-lo, inverte de certo modo o foco da limitação: se na metafísica da substância o limite é posto miticamente de forma anterior à existência, na abordagem existencialista o limite é colocado pelo próprio indivíduo livremente, ao longo da história de suas livres decisões, forçando-o a assumir a responsabilidade da própria vida.

Trata-se de compreender o vínculo entre a precedência da existência, a liberdade e a responsabilidade: o processo existencial se caracteriza precisamente pela inexistência de determinações e valores precedentes às próprias ações e a solidão em que a escolha é feita não exime o Sujeito do compromisso com a universalidade (...)A ausência de fundamento faz com que a existência se defina como contínuo exercício da liberdade, um processo sempre inacabado que se constitui por escolhas orientadas pelo projeto existencial enquanto possíveis de ser (...)Disso decorre que a relação que estabeleço com o mundo e comigo mesmo se realiza pela e na liberdade, e isso porque o mundo se revela a mim em função da maneira como escolho conduzir-me nele. Com efeito, o projeto que elejo é o que determina os obstáculos e os estímulos que o mundo oferece, pois é somente em função do projeto que qualquer qualificação ganha significado, de modo que querer a liberdade e querer desvelar o mundo são coincidentes(...). Eis por que o existencialismo define fundamentalmente o homem pela ambiguidade que comporta, o ser humano é esse ser que só se realiza autenticamente não sendo, subjetividade que se realiza precisamente como presença no mundo, liberdade engajada e, portanto, criadora de significação e valores. (GUNELLA, 2014, p. 17-19).

O homem é o ser que se realiza no nada, sendo que este, ao revelar-lhe sua indeterminação natural, abre-lhe o universo a ser explorado da liberdade, a qual, por sua vez, força o indivíduo a escolher a cada instante seu próprio projeto de vida, a criá-lo ininterruptamente, fazendo com que o nada-liberdade se torne o primeiro motor da criatividade.

1.3 O NADA COMO CRIATIVIDADE

A afirmação da liberdade, ocasionada pelo nada como constituição própria do ser, leva à constatação da existência como projeto que exige do indivíduo constante criatividade; é ele quem cria, constrói seu próprio sentido de ser, seus valores, enfim, a significação de sua existência. Nessa perspectiva, a abordagem existencialista contradiz a posição de Guardini de que:

Eu não sou eu por essência, mas sou a mim dado. Eu recebi, portanto, a mim mesmo. No princípio da minha existência (...) não está minha própria decisão de ser (...) No princípio da minha existência está uma Iniciativa, um Alguém que me deu a mim mesmo. Dado absolutamente e como determinado. Não como homem simplesmente, mas como este homem, pertencente a este povo, a este tempo, deste tipo e com estas atitudes. Até as últimas determinações que se dão apenas uma vez, ou seja, em mim; até a especialíssima forma que faz com que reconheça a mim mesmo em tudo o que faço e que se exprime no meu nome. (MONDIN, 1980, p. 104).

Ao contrário, para a filosofia existencialista, no lugar da iniciativa, do alguém que determina a existência, há apenas o nada, o vazio do sujeito individual, e é esse nada que faz da existência um projeto de criatividade, e não uma cadeia de determinações.

O que pretendemos mostrar é que a liberdade entendida como projeto fundamental é o ser do Para-si, da realidade humana, de tal modo que nenhum discurso ou nenhuma prática que pretenda fixar o ser como racional, passional, inferior, superior podem ser considerados projetos fundamentais, mas projetos secundários que só podem ser concebidos, enredados pela inautenticidade, precisamente porque pretendem cristalização do ser em natureza, ou essência, e deixa de compreender a realidade humana como projeto mesmo, como processo de autoconstituição sempre inacabado que se realiza através de condutas fundadas na liberdade radical e incondicionada. (GUNELLA, 2014, p. 80-81).

A existência é, por conseguinte, um contínuo projeto. Ser é desejar ser, é algo completamente dependente das escolhas individuais desde as mínimas coisas, do modo de se vestir a se portar, das ideias aos valores, tudo é criação do indivíduo e toda influência externa pode ser recusada por suas decisões, “os ‘comportamentos’, portanto, não surgem como resultados de forças externas e motivados por causas inconscientes ou institucionais. Os comportamentos humanos são, nessa perspectiva, escolhidos pelos seus agentes”. (SASS, 2015, p.120). A vida humana, portanto, é um contínuo tornar-se, não regido por uma finalidade, por um objetivo determinado, mas pela contingente necessidade de todos os dias decidir viver, e, decidindo viver, ver-se obrigado a assumir a total liberdade que condiciona o sujeito a criar-se, a vir-a-a-ser aquilo que deseja ser, aquilo que ele mesmo escolhe. O nada, portanto, é o pano

de fundo, a *conditio sine qua non*²⁶, a matéria-prima com a qual o homem plasma-se. Analogamente, se Deus cria o mundo a partir do nada, o homem cria a si mesmo também a partir do nada.

A evolução da síntese entre ser e nada, na ontologia hegeliana, chega com o existencialismo à construção do sujeito humano como um “alguém que é ninguém”. (KOLLER, 2016). A indeterminação e a liberdade, como pressupostos da ilimitada criatividade, “o não ser da possibilidade (como) o horizonte da existência da realidade humana”. (SASS, 2015, p. 122), conduzem a uma reflexão sobre o agir do homem. Livre de determinações, livre para conduzir a existência, de acordo com seus próprios desejos, qual senda moral o indivíduo pode trilhar? Estaria tudo permitido? Qual a base de relacionamento de uma sociedade de indeterminados? Qual a ética de ninguém? A psicanálise lacaniana procurará analisar e conceituar o funcionamento e as relações do homem-ninguém, do ser que é nada, do sujeito vazio.

2 O SUJEITO, O NADA E A ÉTICA DE NINGUÉM

O psicanalista Jacques Lacan (1901-1981)²⁷ desenvolve uma releitura de Freud com base no estruturalismo²⁸, que conduz a uma reflexão sobre a constituição do sujeito e sua ética. O ponto de partida para Lacan, assim como em Sartre, é o *Cogito* cartesiano, entendido como um corte na tradição filosófica ocidental: o ser constituído como entidade plena pela metafísica tradicional torna-se vazio a partir de Descartes, já que, “ao afirmar “penso logo sou”, ele subordina o ser ao pensamento, de modo que evidencia que o Ser não tem uma existência em si, algo que o defina e o constitua. Ele é esvaziado de substância, é contingencial, fruto ilusório de um sujeito que pensa”. (SIRELLI, 2012, p. 143). O sujeito que pensa encontra-se em uma situação estrutural de divisão: de um lado é um ser, já que é ser vivente, por outro lado, o pensamento, a consciência e o próprio inconsciente o forçam a ter um sentido para viver, sentido

²⁶ Expressão latina que significa: condição sem a qual não.

²⁷ Jacques-Marie Emile Lacan nasceu em Paris de família burguesa e católica. Estudou medicina especializando-se em psiquiatria. Desenvolveu a psicanálise num momento em que esta não era bem vista pelos franceses. Amigo de pensadores famosos e artistas surrealistas, Lacan é um autor extremamente erudito e difícil, e a leitura de sua obra demanda certo grau de erudição; suas principais obras são: *Escritos* (1966), e seus *Seminários* (Cf. PSICANÁLISE LACANIANA, 2016).

²⁸ Movimento intelectual sediado na França que atingiu seu apogeu na década de 1960. A característica comum às teses estruturalistas é a crença de que os fenômenos da vida humana não são inteligíveis, exceto se considerados em suas inter-relações. Estas constituem uma estrutura, e por detrás das variações locais dos fenômenos de superfície agem leis constantes que regem a estrutura abstrata. Assim, os mitos, as obras de arte ou as práticas matrimoniais superficiais diferentes entre si podem revelar-se representativos de um mesmo padrão estrutural. O estruturalismo teve sua origem na obra linguística de Saussure (...) em antropologia o principal autor estruturalista foi Lévi-Strauss (...) Abordagens estruturalistas em outras áreas podem ser encontradas nas teorias psicanalíticas de Lacan e no marxismo de Althusser. (BLACKBURN, 1997, p. 128-129).

este possibilitado somente pela colocação do sujeito no mundo da linguagem, no mundo do Outro, fazendo com que este permaneça em um estado denominado por Lacan de *vel*, palavra latina que significa ou: o sujeito ou escolhe ser e deixa deslizar o sentido, ou fixa no sentido e abre mão de ser.

Se escolher o Ser, o sujeito desaparece, cai no não-senso; se escolher o sentido perde o Ser. Desse modo, essas formas se reproduzem a partir da questão: “o ser ou o sentido?”. É essa a escolha que está em jogo na alienação. O sujeito pode escolher o Ser, negando-se à entrada no discurso (...); ou pode escolher o sentido, ou seja, acolher uma nomeação, alienando-se aos significantes proferidos pelo Outro na tentativa de dar um sentido ao que é da ordem do não-senso. (SIRELLI, 2012, p. 146).

Na abordagem lacaniana, portanto, o sujeito está, desde o início, truncado em sua própria existência, barrado em sua própria constituição, sendo obrigado a entrar na cadeia significante estabelecida pelo Outro exterior ou escapar dela vivendo o não senso, em outras palavras, a loucura, já que, enquanto “o Outro é o lugar onde se situa a cadeia do significante que rege tudo o que do sujeito, poderá fazer-se presente, é o campo do vivente onde o sujeito terá que aparecer”. (LACAN, 2016, p. 75)²⁹, “a loucura repousa numa Liberdade, numa escolha originária”. (ZIZECK, 2003, p. 176), a escolha de não sujeitar-se às determinações do Outro, de não submeter-se à sua significação, o que torna a loucura a mais fiel companheira da liberdade. (Cf. LACAN, 2003, p. 359).

Em Lacan, portanto, o sujeito é uma espécie de nada oscilante entre as determinações do mundo simbólico do Outro e o não senso do ser em pura abstração como loucura originária. Faz-se necessário, no entanto, para melhor compreender como o nada constitui esse sujeito, fazer uma leitura conjunta de Hegel com Lacan, para depois analisar qual o melhor modo de vida que esse sujeito barrado pode levar.

2.1 PARALELO ENTRE HEGEL E LACAN

A elaboração teórica de Lacan, sua releitura da obra freudiana, só foi possível mediante a influência do sistema hegeliano o que torna Hegel “uma das lanternas que iluminaram o texto freudiano para Lacan”. (FORTES, 1999, p. 91). Esse paralelo entre Hegel e Lacan, contudo, costuma ser negado pela doxa acadêmica. A maior parte dos pensadores considera Lacan um anti-hegeliano, já que a noção de sujeito barrado, de ser incompleto, parece opor-se à imagem

²⁹ “El Otro es el lugar donde se sitúa en la cadena del significante que rige todo lo que, Del sujeto, podrá hacerse presente, es el campo del viviente donde el sujeto tendrá que aparecer.” (LACAN, 2016, p. 75- Tradução livre).

de Hegel como panlogicista, cujo sistema se fundamentaria na pretensão de estabelecer a lógica, a razão e o sentido do todo. Essa popular postura acadêmica, no entanto, equivoca-se em dois pontos: primeiro, Hegel está longe de ser um monstro lógico, monarca absoluto do império da razão. Essa imagem, pelo contrário, é uma construção fantasmática pós-hegeliana que acaba por encobrir o vértice mesmo do pensamento hegeliano, ou seja, que a verdade efetiva já é em si não-toda, furada. Esse “medo diante da verdade é, antes, o medo diante do vazio no cerne da verdade”. (ZIZEK, 2003, p. 106-107). Sendo assim, construir Hegel como esse monstro da razão é fugir da descoberta hegeliana de que o fundo da razão é irracional, de que o núcleo da necessidade é a contingência, de que a verdade é vazia.

Esse horror que se apodera dos pós-hegelianos diante do monstro do saber absoluto, de onde vem ele? O que encobre essa construção fantasística com sua presença fascinante? Um buraco, um vazio. É possível delimitar esse buraco se nos ativermos a ler Hegel com Lacan, isto é, tendo por base a problemática lacaniana (dita no Outro, do vazio traumático em torno do qual se articula o processo significante). Nessa perspectiva, o saber absoluto revela ser o nome hegeliano do que Lacan tentou abarcar com a designação do "passe", o momento final do processo analítico, a experiência da falta no Outro. (ZIZEK, 2003, p. 14).

O primeiro equívoco (que considera Hegel um panlogicista) acaba por conduzir ao segundo, que é ignorar que Lacan não somente fez alguns empréstimos teóricos de Hegel, mas que ele “é essencialmente hegeliano, mas sem o saber; certamente não o é onde se espera, ou seja, em suas referências explícitas a Hegel, mas precisamente na última etapa de seus ensinamentos, na lógica do não-todo, na ênfase colocada no real, na falta no Outro”. (*id. ibid.*, p. 15), lugares esses em que a massa acadêmica costuma afirmar o distanciamento de Hegel e Lacan, ou seja, Lacan é hegeliano bem onde não se espera que ele seja. Ler Hegel a partir de Lacan possibilita, portanto, reinterpretar o sistema hegeliano, encontrando nesse a abertura radical onde se esperava um fechamento, já que o sistema todo é “a positivação repetitiva de um vazio central.” (ZIZEK, 2003, p. 15).

A leitura conjunta de Hegel e Lacan leva à consideração do sujeito como nada, como o vazio. A base dessa afirmação encontra-se na constatação de que o sujeito só se constitui mediante a presença do outro e a inserção no mundo da linguagem, de que “a criança só tem a possibilidade de se reconhecer na própria imagem porque um outro já a reconheceu dessa forma. O estágio do espelho é o processo da dialética que faz com que somente através do outro eu possa assumir o valor de sua representação imaginária”. (FORTES, 1999, p. 97). O ponto-chave desse processo é a “representação imaginária”, ou seja, aquilo pelo qual o sujeito se reconhece acreditando que já é e um reconhecimento do outro sobre si não passa de

representação, de fenômeno sobre si mesmo. E o que há por trás dessa representação? Hegel e Lacan respondem: nada. Nada há por trás desse fenômeno sobre si, nem mesmo a representação do outro condiz com o que é o sujeito. Dessa forma,

A passagem da consciência à consciência de si implica a experiência de um fiasco radical: o sujeito (a consciência) quer perscrutar o segredo por trás da cortina, mas seu esforço fracassa, porque não há nada por trás da cortina, um nada que é o sujeito, é nesse exato sentido que, também em Lacan, o sujeito (do significante) e o objeto (fantasístico) são correlatos ou até idênticos: o sujeito é o nada, o lugar vazio atrás da cortina, e o objeto é o conteúdo inerte, não-dialetizável, que preenche esse vazio. (ZIZEK, 2003, p. 108).

O nada constitui, portanto, a própria essência do sujeito, e atrás das representações que ele mesmo tem de si com base na representação do outro, o que há, de fato, é o vazio fundamental, o nada. A partir dessa premissa, pode-se analisar mais detalhadamente como o nada acaba por ser a estrutura fundamental do sujeito e, por conseguinte, de todo o mundo propriamente humano.

2.2 O NADA NA ESTRUTURA DO SUJEITO

O sujeito humano encontra-se na abordagem lacaniana intrinsecamente ligado à figura do Outro. Para que o sujeito emergja no campo simbólico, na cadeia de significantes que dá consistência à existência ele precisa desse olhar do Outro. Mas em que consiste o Outro? O que de fato ele é?

O grande Outro como discurso do inconsciente é um lugar. É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa. É a alteridade do eu consciente. É o palco que, ao dormir, se ilumina para receber os personagens e as cenas dos sonhos. É de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. É o arquivo dos ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito em sua infância e até mesmo antes de ter nascido (...) É um lugar simbólico, lugar dos significantes, onde as cadeias significantes do sujeito se articulam determinando o que o sujeito pensa, fala, sente e age. Nada do sujeito escapa ao Outro: sua mente e seu corpo, seus movimentos e seus atos. Seus sonhos e sua vigília. (QUINET, 2012, p. 14).

O outro é, portanto, o lugar ilusório, inexistente e, concomitantemente, real onde se inscreve o sujeito, com tudo o que o determina. É a partir desse campo simbólico que se inscreve no sujeito a problemática do desejo, que não tem sua origem no querer do sujeito, mas no querer dos outros a respeito dele.

A questão original do desejo não é exatamente “o que você quer?”, mas “o que os outros querem de mim?”, “o que veem em mim?”, “o que sou para os outros?”. A criança está integrada em uma rede complexa de relações, servindo como uma espécie de catalisador e campo de batalha para os desejos daqueles que a cercam; pai, mãe, irmãos e irmãs etc. travam suas batalhas em volta dela. Embora esteja muito ciente desse papel, a criança não compreende que objeto ela é para os outros ou qual é a natureza exata dos jogos que acontecem a seu redor. A fantasia dá à criança uma resposta para esse enigma— em seu nível fundamental, a fantasia me diz o que sou para os meus outros. (ZIZEK, 2013, p. 482).

A criança sente a demanda do Outro sobre si, mas não sabe, de fato, o que é para o Outro, o que a leva a viver de acordo com a fantasia do que imagina que o Outro pense a respeito dela e dela deseja, o que torna seu desejo mais fundamental consistir na correspondência à expectativa do Outro, em outras palavras, seu desejo é o desejo do Outro. Onde, contudo, se encontra o problema desse processo? O problema está no fato de que o Outro é somente fantasiado, o sujeito nunca tem acesso pleno ao que é o Outro, ao seu desejo de fato, o que ele sente e pensa não passa de uma fantasia a respeito do pensamento e do desejo do Outro, o que leva, em última instância, à conclusão de que o Outro não existe. Ora, o Outro pode não existir, mas continua sendo Real no sentido lacaniano de impossível, isto é, mesmo que ele seja uma fantasia, seu efeito é um efeito de verdade, que acaba por estruturar toda a existência, levando a compreender o adágio lacaniano de que “a verdade tem a estrutura de uma ficção”. (ZIZEK, 2009, p. 17). Sendo assim, a existência do Outro é a condição sem a qual é impensável a existência individual, já que a maior aspiração humana acaba sendo a de expor-se ao Olhar do Outro, a de fazer parte de um mundo encenado, “era para esse olhar que os antigos romanos esculpam detalhes no topo dos aquedutos, invisíveis ao olho humano; o olhar para o qual os antigos incas faziam desenhos gigantescos nas pedras, cujas formas só podiam ser vistas do alto; o olhar para o qual os stalinistas organizaram seus gigantescos espetáculos públicos.” (*id.*, 2013, p. 492). Esse Outro, contudo, não passa de um véu, uma “tela que converte o nada em ser”. (MILLER *in* ZIZEK, 2013, p. 492), ou seja, criado como fantasia pelo sujeito desde sua inserção no mundo simbólico, esse Outro é a tela que encobre o vazio constituinte, o nada, e por encobri-lo possibilita o ser e sua significação, porém, sendo esses essencialmente vazios, o Outro acaba reduzido ao nada e o sujeito também, já que, nessa concepção, “só existo se sou olhado constantemente”. (ZIZEK, 2009, p. 114). Concomitantemente, porém, ao ocultar o vazio, o Outro causa no sujeito a sensação de que há algo além do véu, Outro do outro, que o estabeleceria e satisfaria seus anseios e suas angústias. Esse objeto do desejo foi denominado por Lacan de “pequeno objeto a”, sendo esse

Aquilo atrás do qual passamos a vida correndo. Procuramos aquele objeto que um dia nos deu uma suposta satisfação sem igual. É o objeto que viria no lugar do objeto perdido de uma primeira e suposta satisfação completa (...) Mas nunca o reencontramos a não ser tão somente seus substitutos, transitórios e fugazes. Basta um olhar, às vezes uma voz, e ei-lo. Não, ele não está de volta, é apenas o eco do que foi perdido sem nunca ter existido. (QUINET, 2012, p. 23).

O objeto, no entanto, também não existe, é uma fantasia posta sobre o nada, uma “suposta satisfação” para preencher o vácuo, a fissura nadificante do sujeito. O processo do desejo do sujeito pelo objeto e sua falha em atingi-lo é explicado por Lacan com base no paradoxo de Zenão entre Aquiles e a tartaruga, em que o herói, devido à estaticidade do ser, nunca alcançaria o animal.

O objeto é inacessível, não porque Aquiles não possa adiantar-se à tartaruga (ele bem pode ultrapassá-la e deixá-la para trás), mas porque não pode unir-se a ela. O objeto é um certo limite sempre faltoso, situado entre um "cedo demais" e um "tarde demais"; recordemos o célebre paradoxo da felicidade na Ópera dos Três Vinténs, de Brecht: ao persegui-la com demasiado ardor, passa-se adiante dela e a felicidade fica para trás... Numa palavra, a topologia desse paradoxo de Zenão é a topologia paradoxal do objeto do desejo que nos escapa, que se furta ante nossa própria aproximação. (ZIZEK, 2003, p. 25).

Essa dinâmica da falta constante, do Outro barrado, inconsistente em seu cerne e vazio, conduz à consideração de que “não há garantia nenhuma de nada, pois a garantia falta, falta até a garantia de que o Outro exista, de que o Outro do amor que acolhe minhas demandas exista para responder ‘presente’.” (QUINET, 2012, p. 20). A ausência do Outro para Lacan pode ser notada na concepção pascaliana de Deus e na relação sexual.

Para o filósofo jansenista Pascal³⁰ a imagem autêntica de Deus é a fala. Isso significa que o Deus Oculto não se mostra imagetivamente, mas somente através da fala, o que torna esse a imagem de Deus. A interpretação lacaniana desse fenômeno é que a fala é de fato a imagem, a tela que oculta o vazio da divindade, já que a fala destituída de corpo torna-se fantasmática. Neste sentido, enquanto para Pascal a fala de Deus O oculta, para Lacan essa mesma fala apenas revela o vazio que há por trás dela. Dessa maneira, o Deus de Pascal apenas funciona como uma tela que sustenta a ilusão de que há algo atrás dela, ou seja, se “Deus é um Deus escondido”. (PASCAL, 2015, p. 271), não o é para “ocultar alguma Verdade transcendente, mas para ocultar o fato de que não há nada para ocultar”. (ZIZEK, 2014, p. 296). Nessa perspectiva, nem mesmo a divindade pode desempenhar plenamente os efeitos do objeto de desejo, já que o vazio por

³⁰ Blaise Pascal (1623-1662), cientista, filósofo e místico francês. Menino prodígio, aos onze anos escreveu um tratado sobre os sons. Após uma experiência mística abandonou a ciência e dedicou-se exclusivamente a religião e a filosofia. Sua principal obra intitula-se *Pensamentos* e foi publicada da reunião de seus escritos postumamente. (Cf. OS PENSADORES, 2005, p. 129).

trás da imagem do divino deixará sempre aberta a pulsão por algo mais. (Cf. ZIZEK, 2013, p. 474).

É ainda nesse sentido que Lacan interpreta o paradoxo da relação sexual ao afirmar “o real de que não existe relação sexual”. (LACAN, 2003, p. 492), ou seja, que, mesmo na relação sexual, o Outro não completa, não satisfaz plenamente o desejo. Tanto isso é verdade que, durante o ato sexual, o ser humano é incapaz de colocar toda sua atenção no prazer, na relação sexual em si, pelo contrário, a atenção do sujeito, seu pensamento sempre divaga para outra situação.

A idéia lacaniana de que "a relação sexual não existe" significa, em última análise, que, enquanto estamos "fazendo isso", quando estamos empenhados no ato sexual em si, precisamos de um suplemento fantasmático, temos de pensar em outra coisa qualquer, de fantasiar com ela. Não podemos apenas "mergulhar totalmente no prazer imediato do que estamos fazendo". De outro modo, perde-se a tensão do prazer. Essa "outra coisa qualquer" que sustenta o próprio ato é a matéria da fantasia, em geral qualquer detalhe "perverso" (desde um aspecto característico do corpo do/da amante, ou a peculiaridade do lugar em que estamos fazendo "isso", até um olhar imaginário que estaria nos observando). (ZIZEK, 2009, p. 93).

Sendo assim, até mesmo a relação sexual revela a estrutura de nada do sujeito e do Outro, já que funciona, como todo campo simbólico, como um véu para ocultar o vazio, a solidão e o nada estrutural, porque “não há nenhuma garantia universal de uma relação sexual harmoniosa com nosso parceiro. Cada sujeito tem de inventar uma fantasia própria, uma fórmula "privada" para a relação sexual”. (ZIZEK, 2010, p. 62). Fernando Pessoa expressou a crua solidão, mesmo no ato do amor sexual, já que esse é todo pautado numa fantasia pessoal do sujeito, no seguinte fragmento:

Nunca amamos alguém. Amamos, tão-somente, a ideia que fazemos de alguém. É a um conceito nosso - em suma, é a nós mesmos - que amamos. Isto é verdade em toda a escala do amor. No amor sexual buscamos um prazer nosso por intermédio de um corpo estranho. No amor diferente do sexual, buscamos um prazer nosso dado por intermédio de uma ideia nossa. O onanista é objecto, mas, em exacta verdade, o onanista é a perfeita expressão lógica do amoroso. É o único que não disfarça nem se engana. As relações entre uma alma e outra, através de coisas tão incertas e divergentes como as palavras comuns e os gestos que se empreendem, são matéria de estranha complexidade. No próprio ato em que nos conhecemos, nos desconhecemos. Dizem os dois «amo-te» ou pensam-no e sentem-no por troca, e cada um quer dizer uma ideia diferente, uma vida diferente, até, porventura, uma cor ou um aroma diferente, na soma abstracta de impressões que constitui a actividade da alma. (PESSOA, 2006, p. 137).

Em suma, se os dois momentos de mais profunda exposição da intimidade do sujeito humano, ou seja, a união transcendente e a união sexual, quando o sujeito sente que “alguma

coisa de sua alma se desprende”. (TERTULIANO *in* ZIZEK, 2013, p. 566), não passam de fantasias, ilusões subjetivas, desprovidas de existência, o que sobra de toda realidade é o nada: nada é o Outro, nada é o sujeito completamente dependente do Outro e, portanto, “só existe o Nada, e todos os processos acontecem do Nada pelo Nada para o Nada”. (ZIZEK, 2014, p. 136). Esse sujeito, cuja estrutura fundamenta-se no nada, no entanto, vive, e deseja viver bem. Qual postura ética cabe então àquele alguém que se reconhece como nada? Cabe a ele a ética de ninguém.

2.3 FIDELIDADE AO DESEJO: A ÉTICA DE NINGUÉM

Ao término do processo psicanalítico em Lacan, o sujeito reconhece-se como estruturalmente nada, já que todas as suas ações, pensamentos e sentimentos são determinados pelo discurso do Outro, e este não passa de uma fantasia, de uma ficção do próprio sujeito, desprovido, portanto, de uma existência de fato. Qual postura ética cabe a esse sujeito? Cabe a ele uma ética sem moralidade, não no sentido nietzschiano, de uma ética imoral, que força o sujeito a ser fiel ao caminho escolhido por ele, vivendo além do bem e do mal, mas desprovida de moralidade no sentido de ser independente do olhar do Outro. A distinção básica entre ética e moralidade é que, enquanto a moralidade fundamenta-se no relacionamento com os outros, a ética está ligada ao sujeito, a seus próprios princípios, a seu próprio desejo. A base da moralidade é agir bem com os outros, é fazer a eles o que quer que eles também façam; ora, essa postura conduz necessariamente a uma necessidade de ser bom de acordo com o olhar dos outros, esse olhar do Outro, no entanto, não existe, o que acaba por tornar essa postura vazia, falsa, desprendida da realidade estrutural do sujeito. Nessa perspectiva, a culpa moral, o sentimento de culpa por não ter ajudado o próximo pauta-se no vazio, no olhar dele sobre o sujeito, olhar esse que não passa de uma fantasia, a de ainda pautar a própria existência no desejo do outro: “fazer as coisas em nome do bem e, mais ainda, em nome do bem do outro, isto é o que está muito longe de pôr-nos ao abrigo, não só da culpa, mas de toda sorte de catástrofes interiores.”³¹ (LACAN, 2016, p. 186). Para Lacan, portanto, “a única coisa de que se pode ser culpável é de ter cedido a seu desejo”.³² (*id. ibid.*, p. 186), ou seja, passar a vida

³¹Hacerlas cosas en nombre del bien y, más aún, en nombre del bien del otro, esto es lo que está muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes interiores. (LACAN, 2016, p. 186). Tradução livre.

³²La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo. (LACAN, 2016, p. 186). Tradução livre.

tentando responder aos desejos do Outro, moldar-se às suas demandas, e não ser capaz de desejar por si, de elaborar o próprio desejo e ser fiel a ele.

A distinção entre ética e moral pode ainda ser dada na oposição entre ingênuo e sentimental, seguindo o raciocínio de Schiller³³:

A moralidade é sentimental, ela envolve os outros (somente) no sentido de que, ao olhar para mim mesmo pelos olhos dos outros, gosto que eu seja bom; ética, ao contrário, é ingênua- faço o que tenho de fazer porque precisa ser feito, não por causa de minha bondade. Essa ingenuidade não exclui a reflexividade-até mesmo a possibilita: uma distância fria e cruel em relação ao que se está fazendo. (ZIZEK, 2014, p. 386).

A ética de ninguém, portanto, está baseada apenas no sujeito, em sua vacuidade existencial, e não em predicados que possam ter sido estabelecidos pelo Outro. A ação ética é fundada no dever, no desejo de ser fiel a si mesmo, ou seja, fazer o que tem que ser feito, desprendido da falsidade de comprometer-se ou de encontrar no outro e no serviço a ele a realização plena do ser. As ações não são capazes de predicar o sujeito, pois esse, como ninguém, está sempre posto além das ações, e, por conseguinte, além dos predicados.

Como atingir essa ética de fidelidade ao desejo? A resposta de Lacan é que isso só é possível mediante a travessia da fantasia. Toda a realidade é construída sobre as fantasias subjetivas- não há vida sem fantasia. Ora, se é impossível uma vida sem fantasia, a única coisa que o sujeito pode fazer para mudar sua realidade é mudar sua fantasia a respeito dela, ou seja, ao invés de viver sujeito à fantasia que busca responder aos desejos do Outro, o sujeito deve ser capaz de construir uma fantasia em que ele queira responder a seus próprios desejos. O processo de atravessar a fantasia consiste, por isso, em revelar ao sujeito o vazio que o cerca e permitir-lhe elaborar novos significantes para a existência.

Mesmo que a realidade seja mais real que a fantasia, a fantasia ainda é necessária para manter sua consistência: se subtrairmos da realidade a fantasia, ou o quadro fantasmático, a própria realidade perde sua consistência e se desfaz. A lição, por conseguinte, é que a opção entre aceitar a realidade ou escolher a fantasia é falsa: o que Lacan chama de “traversée du fantasme” (travessia da fantasia) não tem nada a ver com dispensar as ilusões e aceitar a realidade como ela é. É por isso que, quando nos mostram alguém fazendo isso- renunciando a todas as ilusões e abraçando a realidade miserável- devemos nos empenhar em identificar os mínimos contornos fantasmáticos dessa realidade. Se realmente quisermos mudar nossa realidade social ou escapar dela, a primeira coisa que devemos fazer é mudar as fantasias feitas sob medida para nos encaixarmos nessa realidade. (ZIZEK, 2013, p. 774).

³³ Friedrich Schiller (1759-1805): filósofo romântico. Dividiu a poesia entre poesia ingênua, a do homem antigo, caracterizada pela profunda comunhão do indivíduo com a natureza, o que tornava o próprio poeta parte integrante da natureza, fazendo que sua poesia fosse expressão imediata desta, e poesia sentimental, a poesia moderna, onde o poeta não expressa mais imediatamente a natureza, mas seu juízo, seu sentimento, suas ideias a respeito dela, o que o leva a um conflito interior entre a natureza e seu desejo infinito. (Cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 25).

Todo o processo analítico visará, pautado na travessia da fantasia, levar o sujeito a assumir como próprio aquilo que, até o momento, ele relegou ao outro, a abandonar a busca desenfreada pelo objeto, o objeto causa de desejo, e tornar-se ele mesmo esse objeto, ou seja, ter o desejo fundamentado apenas em si.

A “cura” psicanalítica não visa restituir ao sujeito o poder total de seu destino e de seus desejos, mas apenas dar-lhe a possibilidade de trabalhar, de agir sobre um terreno de contingência, sobre uma pequena brecha que se abre no real pulsional. É por isso que todo o trabalho analítico se centra na abordagem da fantasia, porque é por seu intermédio que o sujeito pode aceder ao seu próprio gozo e esperar, a partir daí, uma mudança no mesmo. A cura psicanalítica não visa, assim, nada senão dar ao sujeito a chance de fazer sua a sua própria verdade, fazer seu o seu próprio estilo. Um estilo que vem, sobretudo, do objeto pequeno a, e não um estilo importado do Outro. O que a “cura” visa é a travessia da fantasia, esse movimento que implica a assunção da falta fundamental, a assunção de um significante que não adquire significação senão por relação ao objeto causa de desejo; em uma palavra: este movimento que implica que o sujeito possa renunciar à sua representação significante e tornar-se ele mesmo pequeno a. (NASCIMENTO, 2010, p. 13-14).

A identificação do ser com o nada acaba por gerar o sujeito vazio, o alguém que é ninguém, cuja vida moral pode resumir-se em ser “um monstro ético sem empatia, fazendo o que precisa ser feito numa estranha coincidência entre espontaneidade cega e distância reflexiva, ajudando os outros ao mesmo tempo em que evita sua proximidade desagradável.” (ZIZEK, 2014, p. 390). Um mundo fundamentado por essa ética seria um lugar “no qual o sentimentalismo seria substituído por uma paixão fria e cruel.” (*id. ibid.*, p. 390).

Em suma, esse seria o resultado da identificação entre ser e nada por Hegel: uma comunidade humana de sujeitos autônomos, donos de si, inteiramente livres e, ao mesmo tempo, acorrentados em sua própria subjetividade, desvencilhados de qualquer dependência do outro, de sentimentos desmitificados e totalmente responsáveis, construtores e criadores de sua própria realidade. Resta, por fim, verificar se essa construção de sentido de ser baseada no nada é possível e viável.

3 POSSIBILIDADE *VERSUS* VIABILIDADE

O último passo desta pesquisa acerca da meontologia hegeliana e seu desenvolvimento na história do pensamento, diz respeito a dois pontos: primeiro a respeito da possibilidade de construir-se um sentido de existência a partir do nada e segundo se é viável tal empreendimento, já que a própria análise do nada demonstra, em última instância, a necessidade fundamental de uma fantasia para inserir o sujeito na existência e dar-lhe condições de permear seu ser vazio

com arestas do real, pois é “o feitiço da fantasia que nos controla ainda mais quando estamos acordados”. (ZIZEK, 2010, p. 76). No fim, os resultados de construção de sentido de ser com base na metafísica tradicional e com base na meontologia hegeliana não acabariam sendo os mesmos? Essa questão é a matéria dos seguintes tópicos deste trabalho.

3.1 POSSIBILIDADE DA CONSTRUÇÃO DE SENTIDO A PARTIR DO NADA

A construção de sentido permeia a vida do homem e constitui seu problema fundamental, já “que o sentido é problemático, que ele constitui problema, que ele está no problema”. (SALES, 2015, p.37), ou seja, qualquer problema que o homem se proponha é, em si, um problema de sentido. Em última instância, o próprio pensar filosófico resume-se na reflexão acerca do “suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia.” (CAMUS, 1989, p. 23).

O decorrer deste trabalho evidenciou que existe a possibilidade de construir um sentido para a existência a partir da identificação com o nada. Isso significa que o indivíduo não precisa se ater à metafísica tradicional, que ordena o lugar de cada um no cosmo de maneira pré-determinada, para encontrar um sentido para viver. Pelo contrário, a partir do nada, o indivíduo pode construir a existência de mil maneiras possíveis, de acordo com sua criatividade, tornando filosoficamente provada a assertiva do poeta de que a “a vida é para nós o que concebemos dela”. (PESSOA, 2006, p. 132), por essa ótica filosófica, a “simultaneidade entre o ser-para-si e o ser-em-si é possível graças à existência de um Nada intrínseco ao Ser (...), o negativo no Ser responderá por um para-si que é no mundo, dotado de uma dimensão de ser que é exatamente o que permite voltar-se sobre si”. (MOURA, 2010, p. 179), ou seja, a própria reflexão sobre si só é possível mediante o encontro com o Nada no coração do Ser, logo, há possibilidade de construção de sentido de ser a partir do nada. Mas é viável propor essa construção a todos, como pretendem certas ideologias contemporâneas empenhadas em “subverter e deslocar as noções naturalizadas e reificadas (...), criar problemas de gênero não por meio de estratégias que representem um além utópico, mas de mobilização, da confusão subversiva (...) daquelas categorias constitutivas que buscam manter o gênero em seu lugar, a posar como ilusões fundadoras da identidade”. (BUTLER, 2003, p. 60). Possibilidade não significa viabilidade e, no que concerne ao sentido da vida, nem todos são capazes de construí-lo a partir do nada, o que torna a tomada dessa posição filosófica e sua proposta à massa inviável.

3.2 INVIABILIDADE DA ESTRUTURA NADIFICANTE

A inviabilidade de propor a estrutura nadificante como projeto de sentido de existência de maneira global pode ser compreendida, estabelecendo uma analogia com a posição de Santo Tomás de Aquino³⁴ a respeito da necessidade de se propor, como artigo de fé, as verdades acessíveis à razão. Para o Aquinate as verdades racionais devem ser propostas à fé dos homens por três motivos: primeiramente porque poucos as atingiriam, devido à sua “constituição natural defeituosa”. (AQUINO, 1990, p. 24), aos cuidados temporais, que lhes retiram o tempo necessário para a investigação filosófica, outros ainda pela preguiça. O segundo, proveniente da primeira, é que como o conhecimento filosófico exige diuturna investigação e somente homens maduros, que estivessem livres das paixões juvenis, as atingiriam, a humanidade permaneceria prisioneira da ignorância, e o é devido à falsidade que “fortemente se introduz na investigação da verdade feita pela razão”. (*id. ibid.*, p. 25). A soma desses inconvenientes justifica que as verdades alcançáveis pela investigação racional sejam ofertadas como matéria de fé, a fim de que todos os homens possam alcançá-las, já que, restritas ao uso racional, seriam propriedade de uma parcela ínfima da humanidade.

De forma análoga, acontece com a construção de sentido a partir do nada. Para que essa construção efetue-se individualmente requer-se tempo, meditação, estudo, coragem para desfazer-se de padrões, enfim, um sem-número de aspectos que, se adotados pela humanidade em sua generalidade, faria a sociedade parar. Ora, como a fantasia é necessária para a existência, qual o problema de as pessoas conservarem sua fantasia baseada na metafísica da substância? Ao contrário de ser um empecilho para a massa, isso é um impulso, porque lhe permite colocar-se no mundo e encontrar um sentido para a vida, mesmo que seja no campo do Outro, pois este, através de sua “autoridade simbólica, pode garantir estabilidade e satisfação”. (ZIZEK, 2010, p. 127). Em suma, a construção de sentido de existência a partir do nada, assim como o conhecimento filosófico puro, é reservada “aos poucos que desejam dar-se a esse trabalho”. (AQUINO, 1990, p. 24), portanto, propô-la como projeto político, é cair na utopia da democracia liberal e de sua fantasia de “otimismo econômico do homem moderno, o indivíduo do utilitarismo, dos direitos iguais, que pretende um Estado que possa servi-lo, sobretudo, no que diz respeito ao bem-estar social e à ausência de conflitos”. (TEMPLE, 2007, p. 98-99).

³⁴ Santo Tomás (1225-1274), dominicano. Estudou profundamente Aristóteles, sua filosofia e teologia formam a síntese racional da fé católica. Além de inúmeros comentários escreveu a monumental *Suma Teológica*, que deixou inacabada. (Cf. OS PENSADORES, 2005, p. 69-71).

Longe de elevar os desfavorecidos, essa posição acaba por tirar-lhes o pouco que tem: o sentido de ser assegurado pela ontologia tradicional.

3.3 *NIHIL EX NIHILLO*: A INDETERMINAÇÃO COMO PRISÃO

A afirmação de Melisso “do nada nada pode vir”. (GALGANO, 2009, p. 85) estabelece o resultado desta pesquisa, ou seja, apesar da movimentação filosófica instaurada por Hegel e sua meontologia, o resultado desta acaba sendo muito semelhante à da metafísica tradicional, visto que a finalidade de ambas é conferir sentido à existência individual e a diferença, a partir da concepção hegeliana, é a sensação de liberdade e de autonomia que essa confere ao indivíduo. A análise, porém, dessa liberdade, que a indeterminação ocasiona, gera a paradoxal constatação de que ela cerca, amarra o indivíduo tanto quanto a metafísica tradicional, ou seja, é uma pseudoliberdade. O grego arcaico tem um termo que expressa essa realidade metaforicamente: é o *apérantos*.

Essa palavra era usada no grego para se referir a um lugar impossível de atravessar, não porque o indivíduo esteja acorrentado, mas porque esse lugar é desprovido de limites e, por mais que o indivíduo se locomova, nunca chegará a lugar algum, ou seja, ele conserva a aparente liberdade de ir para onde quiser, mas para onde quer que se dirija, continua preso, pois não existe um destino, um limite, um lugar para se chegar³⁵. Assim os gregos designavam o alto mar e o Tártaro.

Da mesma maneira que o alto mar é uma extensão que não se pode atravessar, o Tártaro é um espaço onde uma bigorna, lançada de qualquer ponto, não atingiria jamais o fundo, nem o limite e não cessaria de errar num curso sem fim. Não que o Tártaro seja ilimitado, mas, como o mar, é um espaço que não se pode atravessar, impossível de transpor de uma extremidade a outra. Na tradição órfica, não somente o Tártaro não tem fundo, mas ele não oferece ponto de referência, não admite nenhum trajeto orientado, não tem *peirar*. *Apérantos*, intransponível, é o epíteto que escolhe Prometeu para evocar o Tártaro, onde ele desejaria estar escondido, em lugar de estar exposto ao ar livre, aos olhos de seus inimigos. (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 261).

³⁵ O Pe. Antônio Vieira interpreta de modo similar a situação de Adão após o pecado original, vendo que este só poderia se encontrar em ‘nenhuma parte’, ou seja, no indeterminado: “Admira-se Filo Hebreu, de que perguntando Deus a Adão onde estava: *Adam, ubi es?* Ele não respondesse. Mas logo escusa o mesmo Adão, e a qualquer outro homem a quem Deus fizesse a mesma pergunta; por que como pode responder onde está, quem não está/ Se dissera estou aqui (como sutilmente argue Santo Agostinho) entre a primeira sílaba e a segunda já o estou não seria estou, nem o aqui seria o mesmo lugar; porque como tudo está passando, tudo se teria mudado. Por isso (...) se Adão houvesse de responder própria e verdadeiramente onde estava, haveria de dizer: *nusquam*, em nenhuma parte; porque em nenhuma parte está aquilo que nunca está, mas sempre passa.” (VIEIRA, 1951, p. 126).

O Tártaro torna-se assim uma boa metáfora para a condição daquele que opta por construir sua existência a partir do nada: uma vida transcorrida num espaço aparentemente indeterminado, sem limites de sentido, o que produz uma sensação de liberdade, enquanto força o indivíduo a vagar, a flutuar na existência sem fixidez, situação desastrosa, se não fosse pelo ganho de estar completamente escondido do Olhar do Outro, realizando o desejo de Prometeu, já que ocultar o sentido de ser no seio do nada impede que a alteridade estabeleça padrões, definições, juízos acerca do sujeito, dando a este a vazão de ter como lema o grito de Foucault: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”. (1987, p. 20). Portanto, seja na estabilidade do ser, seja no movimento do nada, o indivíduo permanecerá dentro de padrões, mesmo que o padrão seja a própria ausência deste.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa monográfica faz-se necessário destacar três considerações que lhe revelam o desfecho ao qual chegou, recapitulando de maneira sucinta as conclusões percebidas ao longo do trabalho, sendo essas a existência do nada, a possibilidade de construção de sentido a partir deste e a inviabilidade de apresentá-lo como proposta para as massas ou como projeto político.

Acerca do primeiro ponto a consideração é afirmativa: sim, o nada existe, e não só possui existência como é a condição sem a qual não é possível delinear o mundo humano, sendo assim, o nada é, e o que é? É ser. O nada e o ser coincidem dialeticamente, e para aqueles que pretendem que essa assertiva fere o princípio de não contradição da lógica formal, vale ressaltar que a partir de Hegel a predominância pertence ao método dialético, e que é precisamente nessas aparentes impossíveis e paradoxais coincidências que ele se dá.

Disso conclui-se satisfatoriamente não ser possível de nenhum modo reduzir a argumentação do verdadeiro dialético, por sua consciência *ad absurdum*; pois aí onde para os outros homens, surge o absurdo, com a contradição, inicia para o dialético aquela sabedoria (...) para o dialético A é justamente o mesmo que B, e, se alguém julga tê-lo agarrado em A, ele há muito escapou para B, e o oponente ficou a ver navios (...) conseguirás mais facilmente segurar o óleo com a mão do que agarrá-lo com palavras. (HARTMANN *in* LUFT, 2001, p. 131).

A segunda consideração também é afirmativa, ou seja, há possibilidade filosófica de construção de sentido de ser a partir do nada. De forma geral essa construção de sentido difere das proposições da metafísica tradicional por excluir o conceito de natureza humana, no sentido de propor que cada indivíduo construa o sentido de sua própria existência e de que esse não corresponda mais a características que dizem respeito a todos os homens indiscriminadamente, mas torne cada um responsável por construir de modo livre e indeterminado sua própria vida, sendo que a única forma de coesão social nessa proposta é aquela que futuramente possibilitasse a todos realizar isso, como foi analisada no marxismo.

Constatada a possibilidade de construção de sentido a partir do nada ficou evidente, no entanto, a inviabilidade de uma proposta geral ou de um projeto político que a tomasse por pressuposto, devido à dificuldade e a exigência individual que tal proposta surtiria e a utópica esperança de correspondência por parte dos indivíduos singulares, sendo que em última instância a própria indeterminação seria o padrão que determinaria os sujeitos tornando-os tão enquadrados como na metafísica tradicional, com a diferença de poder-lhes ocultar do olhar da alteridade e de seu juízo. Já que a realidade não pode existir sem a fantasia que a molda, acaba

sendo indiferente tomá-la da metafísica tradicional ou da meontologia, o que torna desnecessário um combate acirrado aos pressupostos ontológicos de sempre, o que longe de fechar as portas do nada como alicerce de construção do ser acaba por deixar o convite para aqueles que ousarem se aventurar por esse espaço sem rumo e sem fim.

O nada, contudo, é um abismo infinito, e como tema está longe de ser encerrado nesse breve trabalho monográfico ou em qualquer outro, já que como componente das próprias estruturas humanas está acoplado à realidade humana de perpétua mudança e transformação, podendo sempre ser reinterpretado e abordado sob outra ótica. Do nada só pode vir o nada, e desta perpétua repetição surge a contínua novidade do ser, já que “o radicalmente novo só surge pela pura repetição”. (ZIZEK, 2013, p. 373), a pura repetição do nada como condição da constituição de toda realidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
Acesso em: 13 jun. 2016.

A Gaia Ciência. Tradução de Márcio Pugliesi; Edson Bini; Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

A genealogia da moral. 3. ed. São Paulo: Escala, 2009.

ALAWA, Peter. **Heidegger and Hegel on Being: A Comparative Analysis**. IOSR Journal Of Humanities And Social Science. 2013.

ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo**. São Paulo: Paulus, 2005. Coleção História da Filosofia. v. 5.

AQUINO, Tomás de, Santo. **Suma contra os Gentios**. Caxias do Sul: UCS, 1990. v. 1.

Assim falava Zaratustra. Tradução de José Mendes de Souza. Ebooks Brasil, 2002. Versão digital.

Aurora. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008.

AZEVEDO, Padre Paulo Ricardo Júnior. **Marxismo cultural e revolução cultural: visão histórica**. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/aulas/visao-historica>. Acesso em: 21 maio. 2016.

BELTRAME, Jonece. **A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx: da Gazeta renana aos Anais Franco-alemães**. Toledo: UNIOESTE, 2009.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BRAGA, Gustavo Corção. **Biografias**. Disponível em: <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/GustCBra.html>. Acesso em: 27 maio. 2016.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALVEZ, Jean-Yves. **O pensamento de Karl Marx**. Porto: Taveres Martins, 1959. v. 2.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CARVALHO, Olavo de. **A lógica da destruição**. Diário do Comércio, 06 ago. 2007. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/a-logica-da-destruicao/>. Acesso em: 30 maio. 2016.

CARVALHO, Olavo de. **Dialética formidável**. O Globo, 27 mar. 2004. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/dialetica-formidavel/>. Acesso em: 30 maio. 2016.

CARVALHO, Olavo de. **Pior para os fatos**. O Globo, 19 jan. 2002. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/pior-para-os-fatos/>. Acesso em: 30 maio. 2016.

CASA DO SABER. **O que o Cosmos espera de você | Clóvis de Barros Filho**, 2014. 1 vídeo (1min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lQJ9205r-M8>. Acesso em: 25 abr. 2016.

CÍCERO, Marco Túlio. **Tvscvlarvm Dispytationvm Liber Qvintvs**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc5.shtml#61>. Acesso em: 12 jun. 2016.

CLÓVIS DE BARROS FILHO. **Nietzsche** Niilista, 2014. 1 vídeo (10min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5HN3W1799W4>. Acesso em: 10 jun. 2016.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias; Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976. Versão digital.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DUARTE, Pedro de Andrade. Românticos, os seres anfíbios: entre a crítica de Kant e a síntese de Hegel. **Revista Princípios**. Natal, v. 17, n. 27, jan./jun. 2010, p. 75-96.

DUARTE, Rodrigo; NAVES, Gilzane. **O ser-para-a-morte em Heidegger**. p. 64-82. Disponível em: <http://catolicaonline.com.br/revistadacatolica2/artigosn4v2/06-filosofia.pdf>.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Ecce Homo, como se chega a ser o que se é. Tradução de Arthur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ECKHART. **Os sermões alemães**. 2009. Disponível em: <https://caminhodomeio.files.wordpress.com/2009/06/meister-eckhart-os-sermoes-alemaes.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2016.

EDUARDO LUIZ. **Oswaldo Giacoia - O impacto de Nietzsche no séc. XX**, 2016. 1 vídeo (1h). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3bljx0Q9VWE>. Acesso em: 09 jun. 2016.

Em defesa das causas perdidas. São Paulo: Boitempo, 2011.

FAUSTO, Ruy. **Sentido da dialética: Marx: lógica e política**. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 2015.

FORTES, Isabel. A questão do sujeito em Hegel e na teoria psicanalítica. **Revista O que nos faz pensar?** n. 13, abr. 1999, p. 91-103. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_questao_do_sujeto_em_hegel_e_na_teorica_psicanalista/n13isabel.pdf. Acesso em: 05 ago. 2016.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

GALGANO, Nicola Stefano. **A transgressão de Melisso: o tema do não ser no eleatismo**. São Paulo: USP, 2009.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche, ainda há tantas auroras**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vcTt2bOYitw>. Acesso em: 08 jun. 2016.

GILLES Deleuze. **Deleuze**. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/filosofos-essenciais/deleuze/>. Acesso em: 19 set. 2016.

GOMES, Raimundo Wagner Gonçalves de Medeiros. **A questão do nada em Heidegger e Sartre**. *Kínesis*, v. 2, n. 04, dezembro-2010, p. 259-271.

GOULART, Audemaro Taranto. **Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida**. Minas Gerais: PUC-MG, 2003.

GRANJA, Sérgio. **Tudo que sei é que não sou marxista**. 2010. Disponível em: <http://laurocampos.org.br/2010/02/qtudo-que-sei-e-que-nao-sou-marxistaq/>. Acesso em: 30 maio. 2016.

GUNELLA, Elis Joyce. **Ontologia e ética no segundo sexo de Simone de Beauvoir**. São Paulo: USP, 2014.

HABERMAS, Jürgen, **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

História da filosofia, volume XIV. Lisboa: Presença, 1970.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HELLO, Ernest. **O homem - a vida, a ciência e a arte**. Campinas: CEDET, 2015.

Introdução à história da filosofia, Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JOLIVET, Régis. **Sartre ou a teologia do absurdo**. São Paulo: Herder, 1968.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Nacional, [s.d.].

KOIRÉ, A. Hegel em Iena. *In*: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 115.

KOLAKOWSKI, Leszek, **Horror metafísico**. Campinas: Papyrus, 1990.

KOLLER, Felipe Sérgio. **Por trás da ideologia de gênero há um projeto de poder**. Entrevista com Padre José Eduardo. Disponível em: <http://www.semprefamilia.com.br/padre-jose-eduardo-por-tras-da-ideologia-de-genero-ha-um-projeto-de-poder/>. Acesso em: 04 ago. 2016.

KONDER, Leandro. **Marx - vida e obra**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. Coleção Vida e Obra.

LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

Lacrimae rerum: ensaios sobre o cinema moderno. [S.l.]: Boitempo, 2009. Versão digital. Disponível em: <https://ensaiosjuridicos.files.wordpress.com/2013/04/lacrimae-rerum-ensaios-sobre-cinema-moderno-slavoj-c5beic5beek.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2016.

Livro do Desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LUFT, Eduardo. **As sementes da dúvida.** São Paulo: Mandarim, 2001.

MARTINS, Jasson da Silva. **Kierkegaard e Hegel:** ou o indivíduo contra a corporação. Revista Pandora Brasil, n. 23, 2010, p. 90-101.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário e cartas a Kugelmann.** Tradução de Leandro Konder; Renato Guimarães. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich Werke. **A ideologia alemã (Fuerbach).** Tradução de José Carlos Bruni, Marco Aurélio Nogueira. 7. ed. São Paulo: HUCITEC, 1989.

MCLELLAN, David. **Marx y los jóvenes hegelianos.** Tradução de Marcial Suarez. Barcelona: Martínez Roca, 1971.

Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Versão digital disponível em: <https://ensaiosjuridicos.files.wordpress.com/2013/04/menos-que-nada-hegel-e-a-sombra-do-materialismo-dialc3a9tico-slavoj-c5beic5beek.pdf>. Acesso em 29 ago. 2016.

MONDIN, Batista. **Curso de filosofia:** os filósofos do ocidente. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. v. 3.

MOURA, Alex de Campos. **Entre o ser e o nada:** a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: USP, 2010.

NASCIMENTO, Marcos Bulcão. **Alienação, separação e travessia da fantasia.** Opção lacaniana online, ano 1, n. 1, março de 2010. Disponível em: http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Aliena%C3%A7%C3%A3o_separa%C3%A7%C3%A3o_e_a_travessia_da_fantasia.pdf. Acesso em: 15 ago. 2016.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. **O ser como começo da ciência:** a ciência da lógica de Hegel. Fortaleza: UFC, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** São Paulo: Escala, 2006.

NÓBREGA, Francisco Pereira, **Compreender Hegel,** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

O Anticristo. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008.

O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica. Tradução de Leal Ferreira e M.A.S. Ferrari. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. Homem e religião no movimento neohegeliano de esquerda: uma leitura de Bruno Bauer, Max Stiner e Ludwig Fuerbach. **Revista DILECTUS**, ano 2, n. 4, p. 106-126. Fortaleza: UFC, 2014.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. **Considerações sobre o niilismo em Nietzsche**. Revista Foco em Educação e Filosofia. v. 1. p. 56-65, s/d.

O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

OS PENSADORES. **Grandes Filósofos-biografias e obras**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

O pensamento de Karl Marx. Porto-PT: Martins Tavares, 1959.

OTENIO, Erinson. **Max Stiner como crítico da modernidade: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão**. São Paulo: USP, 2013.

PARMENIDES, **Da natureza**. Tradução do Professor Dr. José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. Coleção Grandes nomes do pensamento. v. 10.

PEETERS, Marguerite A. **O gênero: uma norma política e cultural mundial: ferramenta de discernimento**. Tradução de Paulo Augusto da Silva, São Paulo: Paulus, 2015.

PESSOA, Fernando. **Datilografia**. In Obra poética. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986, p. 335.

PIRES, Frederico Pieper. **Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger**. São Paulo: USP, 2013.

Problemas fundamentais de fenomenologia. Petrópolis: Vozes, 2012.

Psicanálise Lacaniana: Biografia. Disponível em: <http://lacan.orgfree.com/lacan/biografia.htm>. Acesso em 10 set. 2016.

Que é isto - a filosofia: Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2006.

Que é metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

QUINET, Antônio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012. Versão digital: Lelivros.

RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo Flores. **Deus existe?** São Paulo: Planeta do Brasil, 2009.

REALE, Giovanni. **Aristóteles: metafísica**, ensaio introdutório. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ROIO, Marcos Del. **Marx e a dialética da sociedade civil**. Marília: Oficina Acadêmica, 2014.

RUBIN, I. I. **Saggi sulla teoria del valore di Marx**. Milano: Feltrinelli, 1976.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: USP, 2008.

RUSSEL, Bertrand, **História da filosofia ocidental**: livro quarto. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1969.

SALES, Alessandro Carvalho. Do sentido como produção de Sentido em Deleuze. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência** - 2º quadrimestre de 2015, v. 8, n.2, p. 33-53. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v8n2/sales.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2016.

SANTOS, Toyah Alexsandro Thêos Baptista dos. **A noção de sistema na enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio de Hegel**. Fortaleza: UFC, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada- ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdígão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SASS, Simeão Donizeti. **A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre**. Revista Limiar, v. 2, n. 4, 2º semestre 2015, p. 113-136. Disponível em: http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/limiar_2015_vol-2_nr-4.html. Acesso em: 03 ago. 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de escrever**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Seminário 7: la ética del psicoanálises. Disponível em: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/09%20Seminario%207.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2016.

Seminário 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálises. Disponível em: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/14%20Seminario%2011.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2016.

Ser e tempo: parte I. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

Ser e tempo: parte II. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SHOPENHAUER, Arthur. **El mundo como voluntad e representacion.** Tradução de Pilar López de Santa María. Versão digital.

SIEGMUND, Geroge. **O ateísmo moderno: história e psicanálise.** Tradução de Bruno Rabuske; Frederico Laufer. São Paulo: Loyola, 1966.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença.** Disponível em: <http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/A%20produ%C3%A7%C3%A3o%20social%20da%20identidade%20e%20da%20diferen%C3%A7a%20-%20Tomaz%20Tadeu%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2016.

SIQUEIRA, Vinicius. **O que é marxismo cultural? Uma abordagem à esquerda.** Disponível em: <http://colunastortas.com.br/2014/11/24/o-que-e-marxismo-cultural-abordagem-esquerda/>. Acesso em: 07 jun. 2016.

SIRELLI, Nilda Martins. Ou não penso ou não sou: uma discussão sobre o sujeito. **Psicanálise & Barroco em revista** v. 10, n. 2, dz. 2012. p. 142-163. Disponível em: http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/20/PeBRev20_12_Sirelli.pdf. Acesso em: 02 ago. 2016.

SOUZA, José Crisóstomo de. **Consideração tempestiva I: Nietzsche como jovem hegeliano e maître-à-penser.** Cadernos Nietzsche, v. 32, 2013.

STRATHERN, Paul. **Hegel em 90 minutos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

TEMPLE, Giovana Carmo. **A crítica nietzschiana à democracia moderna.** Marília: UNESP, 2007.

Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

UTZ, Konrad. O projeto da ciência da lógica. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos.** Ano 8, n. 15, dezembro – 2011. p. 43-57.

VAZQUEZ, Jesus. **Hegel e Heidegger: aproximações sobre o problema da subjetividade.** Perspectivas filosóficas, v. 2, n. 24, p. 91-102, 2005.

VIEIRA, Antônio. **Sermões.** Lisboa: Lello e Irmãos, 1951. v. 1.

Vontade de potência - Parte 1. São Paulo: Escala, [s/d.].

Vontade de potência - Parte 2. São Paulo: Escala, [s/d.].

XAVIER, Luis Lopez- Farjeat Themata. Hegel y las metáforas filosóficas. **Revista de Filosofía**, n. 28, 2002, p. 246-256. Mexico: Universidade Panamericana, 2002.

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.