

HEGEL E HEIDEGGER A RESPEITO DO... NADA

Flavio Costa Balod*

Resumo: De modos diversos, Hegel e Heidegger tratam do mesmo tema, respectivamente, na *Ciência da Lógica* e em *Que é a metafísica?*: a relação entre o ser e o nada. Neste artigo, apresentamos as diferenças e as concordâncias entre ambos a respeito desta questão, comparando seus pontos de vista com aquele que é o da nossa cotidianidade: o ponto de vista do senso comum.

Palavras-chave: Ser, nada, vir-a-ser, dialética, angústia.

Abstract: In different ways, Hegel's "*Science of logic*" and Heidegger's "*What is metaphysics?*" approach the same subject: the relationship between being and nothingness. In this paper, we present the differences and similarities of both concerning this question, by comparing their points of view to our everyday one, that is to say, the point of view of common sense.

Key-words: Being, nothingness, come-to-be, dialectic, anxiety.

* Professor do Colégio Pedro II (RJ). Artigo submetido para avaliação no dia 27/05/2006 com parecer favorável para ser publicado no dia 21/08/2006.

Introdução

No terceiro “Parágrafo” da “Introdução” de *Ser e tempo*, Heidegger afirma estarem as ciências positivas sofrendo uma crise de fundamentos, crise cuja solução exige que se esclareça “de maneira suficiente” o sentido do ser. Porém, é possível dizer que a questão de *Ser e tempo* – como, de resto, o pensamento mesmo de Heidegger – ocorre em razão de uma crise de fundamentos da própria Filosofia, isto é, daquela ciência que deveria, em princípio, explicitar a fundamentação das demais ciências. E qual é o fundamento da Filosofia? Para Heidegger, é a questão do ser.

Ora, indissoluvelmente ligada à pergunta pelo ser está a pergunta pelo nada. Dizer o que é o ser é expressar o que é o nada. Estes irmãos siameses estão na base do pensamento de Heidegger assim como estão no princípio da filosofia de Hegel – porém não do mesmo modo. Pois é da constatação da necessidade de se colocar em novas bases a pergunta pelo ser que cresce o pensamento de Heidegger; no entanto, se o ser precisa ser encarado de modo diverso daquele segundo o qual foi abordado pela Filosofia desde Platão e Aristóteles – e, por fim, também por Hegel – então também o nada precisa ser determinado segundo outra perspectiva, ou pelo menos a tentativa de sua determinação precisa ser empreendida de outra maneira.

Pretendo fazer aqui uma breve comparação entre os tratamentos que Hegel e Heidegger dão à questão do nada. Para isto tomo como referência os textos “Qual deve ser o começo da ciência?”, de Hegel (*Ciência da lógica*, “A lógica objetiva”, “Livro primeiro”), e *Que é Metafísica?*, de Heidegger (aula inaugural de suas atividades como professor em Freiburg, dada em 24/07/1929). As exposições de ambos os textos ocupam, respectivamente, a primeira e a segunda partes do trabalho, após as quais, numa terceira parte, comparamos, não apenas as posições dos dois filósofos sobre a questão mencionada, procurando explicitar suas convergências e diferenças, mas também estas posições com o modo segundo o qual o nada é considerado pela expressão ideológica da cotidianidade: o senso comum.

Hegel a respeito do nada

O texto “Qual deve ser o começo da ciência?” (Hegel 1976)¹ pergunta – como o título mesmo já indica – sobre o começo da Filosofia. Entenda-se: *começo* da Filosofia não significa, ali, o mesmo que o *princípio* da Filosofia. Este último aponta, nos diz Hegel, para o fundamento objetivo da

¹ As menções do texto da *Wissenschaft der Logik* serão feitas com referência à tradução para o espanhol publicada pelas Ediciones Solar – vide Bibliografia.

objetividade mesma – “a água, o uno, o Nous, a idéia, a substância, a mônada, etc.” (Hegel 1976:63) – ou para a condição básica da nossa capacidade de conhecer – “pensar, intuir, sentir, eu, a subjetividade mesma” (Hegel 1976:63). De qualquer modo, com *princípio* se quer dizer *fundamento*, seja da realidade objetiva, seja da possibilidade do conhecimento.

O começo, porém, objeto da pergunta de Hegel, não se refere, num primeiro momento, a um “conteúdo determinado” (seja objetivo ou subjetivo), mas sim ao modo pelo qual se deve iniciar a exposição da Filosofia. Poderia parecer que esta preocupação é acessória, menor em relação à determinação do fundamento – entendido como conteúdo – do filosofar. Mas com “o progresso da cultura”, conforme assevera Hegel, o pensamento se vê compelido a reconhecer na “atividade subjetiva” do conhecer “um momento essencial da verdade objetiva”, com o que surge “a necessidade de que se unam o método com o conteúdo, a forma com o princípio” (Hegel 1976:63). Impõe-se, com isto, o reconhecimento de que devem coincidir, na marcha da exposição, o princípio e o começo, não se podendo começar, portanto, senão com o fundamento mesmo daquilo que a exposição pretende revelar.

Ora, “o começo é lógico, uma vez que deve efetuar-se no elemento do pensamento livre, que existe para si, isto é, no puro saber” (Hegel 1976:64). É da ciência do pensamento “livre” que se trata, isto é, da lógica, que é um “puro saber”. Mas aquilo que é puro é o que está isolado, independente, *absoluto*. Este saber “puro” é, pois, um saber absoluto, aquele a que se chega como figura última do desenvolver-se da consciência, figura definida na “ciência da experiência da consciência”, ou seja, na *Fenomenologia do espírito*. Este saber, absoluto, embora seja mediato sob o ponto de vista da *Fenomenologia do espírito*, é, quando tomado segundo a lógica, imediato. No saber absoluto a “certeza” – consideração da consciência a respeito do objeto, na qual este último se mantém frente a ela como um outro – se converte em verdade – quando a certeza “já não está frente ao objeto, senão que o converteu em interior e o conhece como a si mesma; e que, por outro lado, renunciou ao conhecimento de si mesma como de algo situado frente à objetividade e que é sua negação” (Hegel 1976:65). Objeto e consciência estão aí, portanto, em uma unidade, que à medida que “eliminou toda relação com algum outro e com toda mediação”, tornou-se um indistinto, simples imediatidade que não é mais que o “puro ser”, sem quaisquer “determinações nem complementos” (Hegel 1976:65).

Portanto, o que foi resultado na *Fenomenologia do espírito* é tomado como começo na *Ciência da lógica*. E isto não é mais que o puro ser, sem qualidades, sem propriedades, sem determinações, sem conteúdo senão o de simplesmente existir. Este ser, resultado de todas as mediações por que passou a consciência na *Fenomenologia*, é na *Lógica* um imediato que é “o fundamento de toda a ciência” (Hegel 1976:65).

A esta determinação do que deve constituir o começo, Hegel faz seguir algumas considerações sobre opiniões diversas a respeito de por onde começar a ciência (a Filosofia). Uma delas seria a de que a Filosofia deveria começar com uma idéia “*hipotética e problemática*” (Hegel 1976:66), que no desenvolvimento e, principalmente, ao final da investigação, acabar-se-ia revelando como o começo correto, mas que no início apareceria como “arbitrário e admitido apenas provisoriamente” (Hegel 1976:67). Tal método seria postulado para a Filosofia a partir do exemplo da geometria². Segundo Hegel este método guardaria verossimilhança com o procedimento filosófico, pois em Filosofia “o avançar é um *retroceder ao fundamento*, ao *originário* e *verdadeiro*, do qual depende o princípio com que se começou e pelo qual em realidade é produzido” (Hegel 1976:66). Porém o começo filosófico nada tem de arbitrário, é um começo necessário, determinado pelo conteúdo da investigação filosófica. O pensamento puro só pode ter como ponto de partida o puro ser, pois ambos só ocorrem – e ocorrem concomitantemente – quando

“o espírito absoluto que se apresenta como a verdade mais concreta, última e mais elevada de todo o ser (...), ao final do desenvolvimento se aliena com liberdade e se desprende na forma de um ser imediato: isto é, que se determina à criação de um mundo que contém tudo que foi compreendido no desenvolvimento que precedeu o resultado, e que em virtude desta posição invertida se transforma, com relação ao seu começo, em algo que depende do resultado como de seu princípio.” (Hegel 1976:66)

É de novo o final do desenvolvimento fenomenológico se fazendo valer como começo do desenvolvimento lógico, começo que no decorrer da *Lógica* será necessariamente recorrente, e ao qual se voltará no fim de modo mais determinado e completo em conteúdo.

Um outro modo de começar a Filosofia que poderia, segundo Hegel, ser defendido – e que foi de fato defendido, pois, diz ele, “nos últimos tempos se fez célebre” – é o começo pelo “Eu”. Este postulado basear-se-ia não só na reflexão de que deve haver uma primeira verdade, da qual tudo mais na Filosofia seja deduzido, como também na necessidade de que esta primeira verdade seja algo conhecido e que, além disto, seja uma certeza imediata. Porém, esta defesa do Eu como começo é, mostra-o Hegel, autocontraditória. Pois a vantagem alegada em relação ao Eu como começo seria a de ser algo conhecido por todos, posto constituir-se como uma primeira verdade imediatamente acessível à consciência comum; porém, na realidade este começo exige um “ato absoluto” pelo qual se separaria

² Já Platão, cabe lembrar, utilizou-se deste método no *Mênon*, na tentativa de saber se a virtude poderia ser ensinada – ainda que, do mesmo modo que Hegel, não o defendesse como propriamente filosófico (Platão, *Mênon*, Madrid: Aguillar S.A. de Ediciones, 1981. 86d/89c).

o Eu puro, abstrato, da concreção representada pela “consciência de si mesmo como de um mundo infinitamente variado” (Hegel 1976:70). Mas este Eu puro, abstrato, já não é, então, o Eu desta “autoconsciência empírica”, que “cada um encontra imediatamente em si” (Hegel 1976:71). Além disto, aquele “ato absoluto, pelo qual o Eu se purifica de si mesmo” (Hegel 1976:70), não seria mais que a elevação da consciência à posição do saber puro, uma elevação que, no entanto, não representa mais que “um postulado subjetivo”, por meio do qual este puro saber apareceria como “um ponto de vista arbitrário (...) a respeito do qual se trataria de ver se alguém o encontra ou pode produzir em si” e se outro alguém não o pode. A determinação do saber puro não deve, ao contrário, ter nada de arbitrário, senão que deve “manifestar-se como verdadeira exigência” no “movimento progressivo do eu concreto, que vai da consciência imediata ao puro saber” (Hegel 1976:70).

Entre estas duas possibilidades de começar a Filosofia que podem ser defendidas, Hegel interpõe uma outra, que é a que interessa ao objetivo deste trabalho. Poder-se-ia omitir, diz ele, a determinação do “ser” como começo e postular simplesmente o começo ele mesmo. Duas razões possíveis nos levariam a isto: primeiro, a insatisfação com a idéia de começar-se pelo ser em vista da conseqüente transição do ser ao nada (além de outros motivos); e, segundo, a concepção de que o começo deve ser como o das ciências em geral (que não são a Filosofia), isto é, supõe-se “uma representação que depois se analisa, de maneira que o resultado desta análise ofereça na ciência o primeiro conceito determinado” (Hegel 1976:68).

A segunda destas razões não se sustenta, pois supõe que o começo deva ser um concreto e, ao mesmo tempo, algo conhecido, de tal modo que poderia ser tomado como um imediato. Porém, se é concreto então contém em si diversas determinações relacionando-se umas com as outras, o que se mostra contraditório com a exigência de que o começo seja imediato, porque o imediato é aquilo que não contém mediações (relações). Além disto, este concreto assim pressuposto traz a marca do arbitrário, pois na análise “as determinações que resultam dependem do que cada um *encontra* em suas representações imediatas e acidentais” (Hegel 1976:69), quando na verdade o concreto deve ser o resultado do “movimento dos momentos” intrínsecos à coisa mesma, um movimento necessário e indiferente à atividade analítica do sujeito, visto que esta lhe é exterior. De qualquer modo, o começo, diz Hegel, não pode ser objeto de análise, pois é simples, isto é, não contém relações, “tem que ser tomado em sua simples imediatidade vazia de conteúdo, quer dizer, como ser, como o absolutamente vazio” (Hegel 1976:69/70).

Mas é mesmo como o absolutamente vazio que querem iniciar a Filosofia aqueles que defendem o “começo-ele-mesmo”. Não satisfeitos em tomar o ser como ponto-de-partida, postulam o simples ato de começar. Mas este

começar é, de início, vazio, pois o “começo, como começo do *pensar*, deve ser totalmente abstrato, universal, forma pura sem nenhum conteúdo” (Hegel 1976:68). Ora, um tal começo nada mais é do que o nada. Mas este nada abstrato, indeterminado, não é mais, na verdade, que o ser que Hegel apresenta como o ponto de partida necessário: “Todavia, não sendo nada, tem que devenir algo. O começo não é um nada puro, senão que um nada do qual tem que surgir algo; portanto, também o ser está já contido no começo” (Hegel 1976:68). É indiferente, pois, que se renegue o ser como começo em favor de um começar puro que na verdade é o nada, porque este último e o ser identificam-se em vista de serem a absoluta indeterminação.

Hegel adianta aqui o que de imediato, no começo do primeiro capítulo do Livro I da *Lógica*, faz visível. Ser e nada são, ambos, a simples igualdade consigo mesma, vazia de determinações e conteúdo. O ser como abstração absoluta, “igual somente a si mesmo e tampouco desigual frente a outro” (Hegel 1976:77), o ser que “não tem nenhuma diferença, nem em seu interior nem em relação ao exterior”, ou seja, não comporta nenhum conteúdo determinado, este ser é não mais que o nada. E o nada abstrato, por sua vez, sendo “a simples igualdade consigo mesma, o vazio perfeito, a ausência de determinação e conteúdo, a indistinção em si mesma” (Hegel 1976:77), não é mais que o puro ser. Hegel constata com isto a igualdade de ser e nada, igualdade que não se paralisa no imobilismo do ser parmenidiano, mas encontra movimento, superação no devenir, que se constitui na passagem de um ao outro, do ser ao nada e do nada ao ser, no desaparecimento de um no outro. O devenir, diz-nos Hegel, é a verdade de ser e nada. Fala-se aqui do devenir abstrato, figura lógica que se estabelece na igualdade entre ser e nada abstratos, mas expressa-se também o que significa o devenir real, determinado, pois este não é mais que uma passagem do ser ao nada e do nada ao ser – ainda que, aí, trate-se de ser e nada objetivos, determinados.

Este nada que Hegel visa, abstrato, indeterminado, não é o “não-ser”. Pois neste já está contida de imediato uma referência ao ser, uma relação, enquanto que mediante o nada quer expressar-se a negação carente de relação. A igualdade de ser e nada deve ser pensada, neste momento da *Lógica*, em sua abstrata indeterminação; por isto, na exemplificação empírica de tal igualdade devem ser ressalvadas as diferenças. Sentenças populares, lembra Hegel, especialmente orientais, que asseveram que “tudo que existe tem em seu nascimento o gérmen de seu perecer, e que, inversamente, a morte é o ingresso em uma nova vida” (Hegel 1976:78), estas sentenças expressam também a unidade de ser e nada, com a diferença de que ali ambos são mantidos separados no tempo, alternando-se nele, mas não pensados abstratamente, quando então sim pode-se verificar que são em si e por si a mesma coisa. Do mesmo modo, quando se afirma que a respeito desta igualdade pode ser dito o mesmo que já antes se dissera da mediação

e da imediação (Hegel 1976:64), isto é, que “nada há em nenhum lugar, nem no céu, nem na terra” (Hegel 1976:79) que não contenha o ser e o nada, é preciso deixar expressa a restrição de que nos entes determinados os dois se apresentam nas formas do positivo e do negativo, que são determinações ulteriores de ser e nada como abstrações puras, embora tais abstrações puras estejam sempre presentes como fundamentos abstratos do positivo e do negativo. Toda afirmação (determinação) é uma negação, “*omnis determinatio est negatio*” (Spinoza): desta contradição se constitui toda a realidade. Só ao entendimento não-especulativo esta verdade pode passar despercebida.

Neste sentido, grosseira é a mera identificação do ser com o existir e do nada com o não-existir que a consciência comum poderia fazer como tentativa de refutação da igualdade daqueles abstratos. Esta tentada identificação confunde, ignora as instâncias da determinação e da indeterminação, e tentando fazer cair no absurdo a referida igualdade alega que se ser e nada são o mesmo, então existir e não-existir também devem ser o mesmo. Como diz Hegel, qualquer existência determinada está em relações múltiplas com diversos outros conteúdos determinados, e não é absolutamente indiferente se tais conteúdos existem ou não. É de ser e nada indeterminados que se está falando, e existir e não existir envolvem necessariamente determinações, posto serem manifestações do ser objetivo.

Por isto também o apelo a imagens sensíveis, como identificar ser e nada à luz e à escuridão, respectivamente, não ajuda aqueles que queiram negar a igualdade entre ser e nada. Estas identificações antes provam o contrário do que pretendem provar, pois na luz absoluta se vê tão pouco quanto na absoluta escuridão, e portanto ambos se equívalem na completa falta de determinações. As diferenças se criam justamente na mútua mediação, isto é, por meio de claridade e sombras.

A dificuldade em aceitar a igualdade entre ser e nada indeterminados tem raízes, diz Hegel, no fato de que “a proposição, na forma do juízo, não é apta para expressar verdades especulativas” (Hegel 1976:84). Portanto, aquele que supõe que a verdade se expressa por inteiro mediante a formulação em juízos na forma da “antiga ciência” (Hegel 1976:85) – isto é, segundo a lógica aristotélica – fica sujeito a equívocos, e o pensamento especulativo aparecer-lhe-á sob o aspecto de paradoxo e extravagância. Pois se o conteúdo é especulativo, “então também o elemento não-idêntico do sujeito e do predicado é um momento essencial, ainda que não se expresse no juízo” (Hegel 1976:84). Assim, é uma verdade especulativa que ser e nada são o mesmo porque, igualmente, ser e nada não são o mesmo. Pois na expressão que enuncia a “mesmidade” de ser e nada, já nesta expressão apresentam-se ambos como distintos, como separados, como diferentes. Portanto, a proposição contém um movimento por meio do qual supera a si mesma e expressa a verdade de ser e nada, o seu ser e não-ser idênticos, isto é, o devenir.

Através deste, do devenir, a unidade de ser e nada será conduzida a um outro nível. No devenir, esta unidade enquanto mútuo superar de si em direção ao outro se estabelece como nascer (nada que vai ao ser) e perecer (ser que vai ao nada). Estes diferentes que continua, ininterruptamente desaparecem um no outro definem, nesta unidade, uma “tranqüila simplicidade” (Hegel 1976:97) que é o ser, mas agora não mais como imediato, indeterminado, senão que como determinado, pois contém em si a mediação (aquela dupla mediação). O ser determinado é o devenir como existente, momento em que ser e nada se mantêm, mas mantêm-se agora como qualidade e negação.

Heidegger a respeito do nada

No seu *Que é metafísica?*³, Heidegger inicia tomando em consideração duas características de qualquer questão metafísica. A primeira: “toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica”. A segunda: “toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado” (Heidegger 1979:35).

Embora já de início o filósofo diga que, contradizendo o título, não se falará de metafísica na preleção, é isto que, em verdade, faz todo o tempo. Pois ao final chega a apresentar uma definição de metafísica, uma vez que mostra de que modo à questão tratada no texto pertence à primeira daquelas duas características essenciais mencionadas acima.

Inicialmente, porém, é considerada a segunda das características gerais. Pois Heidegger toma como questão sua existência mesma, uma vez que põe sob interrogação a atividade daquela comunidade à qual pertence, isto é, a comunidade dos pesquisadores, a comunidade acadêmica. Que é que desperta a preocupação e a ocupação desta comunidade? Resposta: o ente. “Em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis aos seus propósitos mais autênticos, com o próprio ente” (Heidegger 1979:35). Reconhecendo-se, é claro, as diferenças quanto aos objetos que lhes são próprios, e quanto às maneiras de tratá-los, as ciências em geral definem-se como uma “privilegiada referência de mundo ao próprio ente”, pela qual se procura “dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra” (Heidegger 1979:36). Construir esta particular referência ao mundo constitui um determinado comportamento do homem, que é o “pôr-se a serviço da pesquisa e do ensino”. Em vista deste comportamento se diz: o homem “faz ciência”. E, verifica-se, “neste ‘fazer’

³ As menções do texto *Que é metafísica?* serão feitas com referência à tradução publicada pela coleção *Os Pensadores* em 1979.

ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser” (Heidegger 1979:36).

Mediante estas três dimensões, ou seja, referência ao mundo na ciência, comportamento do homem (o “fazer ciência”) e irrupção de um ente específico através desta referência e deste comportamento específicos, mediante estas três dimensões fica constituída, “em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica”. Ora, destas três dimensões pode ser dito que:

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

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

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada”. (Heidegger 1979:36)

Fica aí, porém, expressada uma contradição. A ciência tem no ente sua preocupação determinante, mas o nada se faz presente como algo que a ciência, em rejeitando, leva todo o tempo em consideração. “Esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada. Dele sabemos enquanto dele, do nada, nada queremos saber” (Heidegger 1979:36).

Apresenta-se, portanto, uma questão que exige tratamento e que encontra de imediato a formulação seguinte: “Que acontece com este nada”, este *nada* que a ciência todo o tempo procura ignorar enquanto o tempo todo leva em consideração? Aqui Heidegger insinua e mais adiante afirma: as ciências só conquistarão uma fundamentação mais essencial – distante da “dispersa multiplicidade de disciplinas, hoje apenas ainda mantida pela organização técnica de universidades e faculdades” (Heidegger 1979:35) – se encararem sua própria origem metafísica. Tratar da questão do nada – todo tempo renegado, mas por isto mesmo sempre considerado – pode abrir caminho para expor esta essencial fundamentação metafísica.

É preciso, portanto, elaborar a questão do nada. No entanto, perguntar pelo nada é um ato aparentemente auto-contraditório. Pois ao perguntarmos o que é o nada pressupomos que ele tem a característica de ser alguma coisa. “Tanto a pergunta como a resposta são, no que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas”. Porém, ao se dizer que o nada é a negação da totalidade do ente, o não-ente, subsume-se o nada à negação, ao não, quando na verdade, para Heidegger, a negatividade tem suas raízes, sua origem, no nada. Se isto é verdadeiro, então “a possibilidade da negação, como atividade do entendimento, e, com isto, o próprio entendimento, dependem, de algum modo, do nada” (Heidegger 1979:37), e portanto o entendimento (lógico) não pode ser considerado autoridade definitiva na avaliação da legitimidade da colocação da pergunta pelo nada.

Mas se a formulação da questão do nada é, então, possível, deve ela satisfazer à condição fundamental da formulação de qualquer questão: se o nada é questionável, então deve estar já de algum modo antecipadamente dado, pois “o homem somente é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca” (Heidegger 1979:38). Onde, porém, encontrar o nada?

Representar o nada como sendo a negação da totalidade do ente não resolve o problema, pois a totalidade não nos é dada (visto sermos seres finitos). Além disto, imaginar tal totalidade para então negá-la em pensamento também não é solução, pois assim obtemos apenas “o conceito formal do nada figurado, mas jamais o próprio nada”, e “entre o nada figurado e o nada ‘autêntico’ não pode imperar uma diferença, caso o nada represente realmente a absoluta indistinção” (Heidegger 1979:38). Porém, embora seja absurdo tentar representar-nos a totalidade do ente “em si e absolutamente”, afirma Heidegger que de certo modo o ente em sua totalidade se nos desvela. Mediante a experiência do tédio o ente se manifesta a nós em sua totalidade, em virtude da indiferença em que o tédio mergulha todas as coisas, nivelando-as. Também uma outra possibilidade da manifestação da totalidade do ente se dá pela existência de um ser querido.

Mas nestas experiências existenciais da totalidade do ente manifesta-se o ente em totalidade, mas não o nada. O nada nos é revelado, ainda que raramente, através do sentimento da angústia, quando “todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença” (Heidegger 1979:39), quando o ente em sua totalidade se afasta numa estranheza por meio da qual as coisas, em se afastando, “voltam para nós”. Segundo Heidegger, “a angústia manifesta o nada”. Ela não se confunde com o simples temor porque não tem objeto específico; aquilo “diante de e porque nos angustiamos” tem o caráter, não de uma simples falta de determinação, mas sim de uma “essencial impossibilidade de determinação”. Quando a angústia se afasta, “a lembrança recente nos leva a dizer: diante de que e por que nós nos angustávamos era ‘propriamente’ – nada” (Heidegger 1979:40).

Embora a angústia não seja uma “apreensão” do nada, é por ela e nela que o nada se nos manifesta de modo que todo ente, a totalidade do ente, cai em estranheza. Heidegger a descreve como um “retroceder” diante do ente em totalidade, numa rejeição que, afastando de si, “é, enquanto tal, um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece” (Heidegger 1979:40). Mas nesta “disposição de humor fundamental” – embora rara – que é a angústia torna-se apenas evidente o que na verdade é uma realidade constante, insuprimível, necessária da condição humana: “estar suspenso dentro do nada”. É em virtude de ser o nada a condição mais fundamental do ser-aí (humano) que o ente, que o ser, pode ocorrer.

“Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Com este estar além do ente designamos a 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” (Heidegger 1979:41).

Fica, assim, obtida a resposta à questão do nada. Não sendo um objeto nem um ente, não acontecendo nem para si mesmo nem junto do ente,

“o nada é a possibilitação 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 1979:41).

Com esta constatação, a de que o nada é anterior ao ser, é mesmo sua condição de possibilidade, fica decidido a respeito dos limites da ingerência que o entendimento lógico pode pretender na avaliação da questão do nada. Tratando da relação afirmativa ou negativa entre sujeito e predicado, a lógica não tem nenhum alcance sobre uma questão anterior à da relação entre os conceitos dos entes segundo regras de coerência. A questão do nada é a da possibilidade de que haja entes e seus conceitos, e do nada recebe a negação sua origem e não o oposto, isto é, da negação viria (como de um ato da vontade) o nada. “A idéia da ‘lógica’ mesma se dissolve no redemoinho de uma interrogação mais originária” (Heidegger 1979:42).

Até porque, ressalta Heidegger, a negação não é a única instância na qual se exerce o nadificar do nada. Sempre estão entre nós presentes “a dureza da contra-atividade e a agudeza da execração”, assim como “a dor da frustração, a inclemência do proibir, a aspereza da privação” (Heidegger 1979:42).

Lembrando o começo do texto, Heidegger traz novamente a dupla caracterização de qualquer questão metafísica. Esta última “compreende, de um lado, sempre toda a metafísica” e “em cada questão metafísica, de outro lado, sempre vem envolvido o ser-aí que interroga”.

É a pergunta pelo nada uma questão metafísica? Sim, uma vez que “tà metà physiká” fala daquilo que vai “metà”, “trans”, além do ente enquanto tal (Heidegger 1979:42). Pois o ser-aí (humano) exerce continuamente a transcendência em relação ao ente por estar sempre suspenso no nada. É em virtude de estar suspenso no nada que o ser-aí pode estar em relação com os entes, porque ente só ocorre para o homem em razão da finitude, finitude que é o próprio incessante estar presente do nada. A pergunta pelo nada se põe, deste modo, além, do ente, e portanto é uma pergunta metafísica.

Se esta pergunta é metafísica deve ela, então, compreender toda a metafísica. E o faz porque perguntar pelo nada é perguntar pelo ser. Ora, a metafísica, indo além do ente, pretende, de fato, recuperá-lo para a compreensão; pretende expor de modo mais rigoroso, mais radical, o ser do ente. Mas o

nada, está visto, é condição de possibilidade do ente, com o que se mostra como coincidente com o ser. Para Heidegger ser e nada são o mesmo, não no sentido hegeliano – segundo sua própria ressalva – “mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada” (Heidegger 1979:43).

Enquanto a metafísica antiga afirmava: “*ex nihilo nihil fit*”, isto é, “do nada, nada vem”, e a “dogmática” cristã defendia: “*ex nihilo fit – ens creatum*” – ou seja, pelo poder de Deus o ente é criado a partir do nada –, Heidegger vem dizer: “*ex nihilo omne ens qua ens fit*”, quer dizer, todo ente enquanto ente só vem a ser a partir do nada.

Por outro lado, a pergunta pelo nada, sendo metafísica, põe em questão a própria existência que interroga. No caso presente, quem interroga é o filósofo e somos nós, que lemos seu texto e que eventualmente estamos na academia, envolvidos com a pesquisa. É, pois, a existência científica que interroga. Bem, a existência científica tem seu sentido determinado a partir do ente, ela se define por ser um questionar o ente com um rigor específico. Mas se o ente só ganha um significado mais próprio a partir da pergunta pelo nada, conforme Heidegger nos vem afirmar, então

“se torna patente, na interrogação, que esta existência científica somente é possível se se suspende previamente dentro do nada. Apenas então compreende ela realmente o que é quando não abandona o nada (...). Somente se a ciência existe graças à metafísica é ela capaz de conquistar sempre novamente sua tarefa essencial, que não consiste primeiramente em recolher e ordenar conhecimentos, mas na descoberta de todo o espaço da verdade da natureza e da história, cuja realização sempre se deve renovar” (Heidegger 1979:44).

Hegel, Heidegger e o senso comum a respeito do nada

O senso comum acredita ter, do nada, uma idéia bem definida. “Nada” é aquilo que ocorre quando inexiste alguma coisa. Por exemplo, este livro está, agora, aqui em cima da mesa e, se o retiro, no lugar dele não sobra... nada. “Nada” seria, neste caso, o “não-livro”. Mas para o senso-comum o nada não pode limitar-se a ser a simples negação de um qualquer ente determinado, ele tem de ser a ausência completa e absoluta de qualquer coisa. Se questionado a este respeito, o senso-comum se vê forçado a reconhecer que no lugar do livro sobrou o ar que agora ocupa o espaço que o livro antes ocupava e, se subtraíssemos o ar, restaria ainda assim o espaço antes ocupado pelo livro. Portanto, a menos que não queira admitir que o

espaço ainda seja alguma coisa, o senso-comum ver-se-á em contradição com sua idéia de que o nada é a total ausência de tudo. Do mesmo modo, se procurasse estender a um nível cósmico esta representação, retirando do universo as estrelas e os planetas, todos os astros do espaço sideral, ainda assim teria de admitir que restariam o espaço mesmo antes ocupado pela matéria e pela energia, e também a mais completa escuridão. Sim, pois mesmo a escuridão ainda seria alguma coisa.

Na verdade, o nada que o senso-comum em realidade visa é inconcebível para ele e, de fato, só pode ser indicado por meio de equações matemáticas. Pois este nada-ausência-de-tudo é não somente a falta de livros, coisas, objetos, estrelas, planetas, matéria e energia, senão que é a ausência também de espaço e tempo, e isto foge à nossa capacidade (não matemática) de representação. Este nada é aquele indicado pela física teórica como aquilo que seria anterior à formação do universo, anterior ao *Big-bang*. Este nada, inconcebível para o nosso senso-comum, irrepresentável para o nosso entendimento, pode servir como parâmetro para a física teórica, mas, em verdade, tanto para o entendimento comum quanto para a determinação filosófica do sentido do ser este nada serve para... nada.

Hegel e Heidegger nos falam do nada em sentidos diversos deste que o senso-comum tem em vista (e diversos também entre si). Como Heidegger afirma, tanto para ele quanto para Hegel o nada e o ser são o mesmo, e já nisto se distanciam completamente da concepção abordada acima, pois o senso-comum quer entre ser e nada absoluta distância, absoluta incomunicabilidade, absoluta diferença. O senso-comum não sabe, mas na verdade quer, entre ser e nada, o absoluto. Mas este último não pode, por definição, excluir nada de si e portanto também não o nada, também não o ser. A menos que se queira identificá-lo com o ser e com isto excluir dele totalmente o nada; mas, com isto, recai-se no absurdo já apontado acima do “nada-ausência-de-tudo” que o senso-comum visa mas não consegue expressar.

Se não faz sentido tentar separar totalmente o ser e o nada, restam quatro opções:

- 1 - Negamos o ser. Sim, não pode haver separação entre ser e nada, não porque não haja o nada, mas porque não há o ser. Não é possível que o ser esteja junto ao nada e permaneça como algo diferente do nada. Não é possível que o ser seja.
- 2 - Negamos o nada. Na tentativa de uma separação completa de nada e ser chegamos a um conceito absurdo de nada. Por causa disto, afirmaremos então: não há o nada, somente o ser.
- 3 - Ser e nada devem estar em relação um com o outro, mas são diferentes e permanecem separados entre si.
- 4 - Ser e nada são o mesmo.

Examinemos cada uma destas possibilidades.

Contra a negação do ser, o argumento definitivo foi apresentado por Descartes. Com o *Cogito* afirma-se que tudo pode ser posto em questão mediante a dúvida, menos o próprio ato de duvidar enquanto expressão do pensamento e, portanto, menos o próprio pensamento. Isto é, se duvido penso e, por conseguinte, pelo menos o pensamento – é indubitável – é, e pelo menos eu, como sujeito que consiste aqui no ato de pensar, sou. Mas se algo é, então o próprio ser é. Mesmo se o admitirmos reduzido ao simples ato de duvidar somos forçados a reconhecer: o ser é.

A segunda das opções define a tese de Parmênides⁴, pelo menos segundo sua interpretação clássica: o ser é e o não-ser não é. Mas com relação a ela foram já suficientes contestações o pensamento de Heráclito e a filosofia de Platão, ambos salientando a realidade que é o devir. Contudo, este último é definido pelo tornar-se, pelo nascer e pelo perecer, pelo deixar-de-ser. Bem, o que se torna é o que não era e passou a ser; o que nasce é o que do não-ser veio ao ser; o que perece é o que do ser vai ao não-ser; o que deixa-de-ser é o que era e passa a não-ser. Admitindo-se o devir admite-se o nada, e não só isto: admite-se o nada em relação com o ser. Em verdade, talvez a tese de Parmênides seja a mais rigorosa com relação ao nada. Pois, pode ser a mais completa negação do nada algo menos que sua mais absoluta afirmação? O nada não é: eis aí uma proposição revestida da coerência mais rigorosa possível, da mais absoluta coerência. Parmênides reconhece no nada sua diferença em relação ao ser. O problema é que na diferença vê separação, ausência de relação. Para Parmênides mesmo isto é problema, pois a segunda parte de seu poema trata da opinião e do devir – enquanto a primeira trata da verdade e do ser — isto é, não havendo como negar a realidade daquilo que é *menos-ser*, trata-se de afirmá-lo como falsidade e ilusão.

Pode-se interpretar, portanto, o pensamento de Parmênides não apenas como uma afirmação do ser, mas também como uma afirmação do nada. No entanto, seriam ali afirmados como absolutamente separados. Como, porém, explicar, deste modo, o devir, que, como dito, constitui-se no tornar-se, no nascer, no perecer, no deixar-de-ser, isto é, constitui-se pela simultaneidade de nada e ser? O devir é ilusão? Porém, o devir é; deve-

⁴ “Anda daí e eu te direi (e tu trata de levares as minhas palavras contigo, depois de as teres escutado) os únicos caminhos da investigação em que importa pensar. Um, [aquilo] que é e que [lhe] é impossível não ser, é a via da Persuasão (por ser companheira da Verdade); o outro, [aquilo] que não é e que forçosamente se considera que não exista, esse te declaro eu que é uma vereda totalmente indiscernível, pois não poderás conhecer o que não é – tal não é possível – nem exprimi-lo por palavras.” (Fr. 2, Proclo *in Tim.*, I, 345, 18) (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD 1994:255). “Forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja: pois lhe é dado ser, e não ao que nada é.” (Fr. 6, Simplício *in Phys.*, 117,2). (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD 1994:257).

ríamos afirmar que, ao mesmo tempo, por ser ilusão e falsidade, ele não é? Com isto afirmariíamos que o ser não é, ou seja, que ser e não-ser, que ser e nada são o mesmo. Não, esta proposta é ainda inaceitável. Mas, constrangidos a admitir a realidade do devir em virtude da impossibilidade de aceitar a igualdade entre ser e não-ser, devemos, além de aceitar a presença do nada, explicar como é possível que ele coabite, com o ser, o devenir.

Uma tentativa de explicação seria a de apresentar o devir como resultado da relação entre nada e ser, dando estes dois como absolutos e separados mas, de certo modo, intercomunicantes. Porém, de imediato se fazem presentes duas objeções. A primeira, de que com esta concepção voltar-se-ia àquele nada pretendido pelo senso-comum, um nada objetivo, ausência de tudo, um não-ente radical que já vimos ser absurdo. Mais absurda ainda seria a idéia de relacioná-lo ao ser, como nos faz ver a segunda objeção, que buscamos em Heidegger: como admitir relação entre nada e ser sendo ambos absolutos? Pois na verdade a questão é: como admitir dois absolutos? O absoluto, por definição, nada exclui de si, e se houver algo que lhe escape (como seria o caso do ser em referência ao nada e do nada em referência ao ser, caso se considere um ou outro como absoluto), então já estará necessariamente *em relação* a isto que lhe escapa, e portanto já não será absoluto, senão que relativo. A objeção levantada por Heidegger se dirige à metafísica cristã, que afirma: “ex nihilo fit – ens creatum”. Do nada vem o ente criado. Segundo o filósofo, “nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o ‘absoluto’ exclui de si tudo o que tem caráter de nada” (Heidegger 1979:43). O absoluto, se o é, não reconhece nada exterior, e portanto nada com que possa manter uma relação. O absoluto só se relaciona consigo mesmo.

Deste modo, resta apenas a quarta das opções que se nos apresentaram: ser e nada são o mesmo. Esta é, como vimos, a posição de Hegel e de Heidegger e, como última opção possível a adotar no que diz respeito ao ser e ao nada, tem que nos dar resposta para a questão levantada acima, isto é, a de como é possível que, no devenir, ser e nada se façam presentes. E tanto Hegel quanto Heidegger apresentam, sim, solução para este problema, embora não do mesmo modo. Pois embora as posições de ambos possam ser resumidamente anunciadas desta mesma maneira – “ser e nada são o mesmo” – na verdade divergem, e o próprio Heidegger nos chama a atenção para isto.

A análise de Hegel que abordamos inicia a *Ciência da lógica* e faz-se possível para a consciência filosófica posto que chegou à sua consumação a “ciência da experiência da consciência”. Ou seja, o desenvolvimento da ciência filosófica se inicia uma vez que a consciência chegou ao pleno conhecimento

de si mesma na coincidência entre espírito e mundo que é o saber absoluto. O desenvolvimento da consciência já se fez. Teve início na figura primeira da certeza sensível e passou por todas as mediações descritas na *Fenomenologia do espírito*. A coincidência de ser e nada que inicia a filosofia de Hegel é um começo mediado, uma vez que o puro saber é a última, absoluta verdade da consciência” (Hegel 1976:64). Sendo a “lógica” ciência do pensamento puro, só pode ter lugar depois que o espírito fez totalmente a experiência do reconhecimento da objetividade como uma exteriorização de si mesmo. Neste reconhecimento, a consciência renuncia ao conhecimento de si mesma como de algo situado frente à objetividade e que é sua negação” (Hegel 1976:65). No sentido kantiano, “puro” significa “aquilo a que nada de empírico está mesclado” (Kant 1992:250), ou seja, refere-se às formas do pensamento e da sensibilidade independentes dos conteúdos fornecidos pelas sensações. Buscando emprestado a Kant o termo, Hegel radicaliza seu significado, indicando, por ele, não o pensamento que está livre da objetividade por isolar-se dela, senão que o pensamento que se vê livre da objetividade porque já não vê nela algo distinto de si mesmo, já não reconhece qualquer natureza essencialmente diferente dele mesmo e a ele contraposta. No saber puro, no saber absoluto, espírito e objeto se fundem numa unidade em que se eliminou “toda relação com algum outro e com toda mediação; é o indistinto; (...); só fica presente a *simples imediação*” (Hegel 1976:65).

Ora, este simples imediato, resultado da experiência da consciência, não admite em si, por conseguinte, nenhuma diferença, nenhuma mediação, pois todos os conteúdos originados pela diferença entre a consciência e o objeto foram deixados para trás. Estes conteúdos, na verdade, não eram mais que esta própria distinção que ganhava formas, figuras diversas durante o desenvolver-se da consciência. Uma vez que a própria distinção é superada deixa de existir para o espírito qualquer conteúdo que não ele mesmo. Mas sendo este conteúdo, neste momento, a pura imediação, a pura indistinção, a pura indeterminação, dele só se pode dizer que é, simplesmente é. Ele é o *puro ser*: “ser, nada mais, sem outras determinações nem complementos” (Hegel 1976:65). É o ser indeterminado.

Este ser indeterminado é, como vimos, o nada. Mas é preciso estar atento à dialética descrita por Hegel e entender que embora ser e nada sejam, como visto, o mesmo, ao mesmo tempo eles não são o mesmo. Porém, em sua indeterminação mantêm-se como “inseparados e inseparáveis e imediatamente *cada um desaparece em seu oposto*. Sua verdade, pois, consiste neste movimento do imediato desaparecer de um em outro: o devenir; um movimento onde os dois são diferentes, porém por via de uma diferença que ao mesmo tempo se resolveu imediatamente” (Hegel 1976:78).

Explica-se o devenir, portanto, neste nível abstrato do pensamento lógico, como resultado da dialética definida pela passagem de ser a nada e de

nada a ser, passagem determinada pelo fato de que ser e nada são e não são o mesmo. Mas este nível é o da mais completa indeterminação. Há, porém, o devenir no âmbito da objetividade fenomênica determinada; diria Heidegger, no âmbito dos entes. É possível explicar este devir ôntico pela união de ser e nada defendida por Hegel?

Hegel disse certa vez que é preciso ter a coragem de olhar o negativo nos olhos. Ou seja, é preciso reconhecer a presença constante do nada. Porém – também já disseram – Hegel enfrenta o nada, mas não para ficar no nada, senão que para justificar o ser. O nada está sempre presente na argumentação hegeliana, mas, bem entendido, é um nada do ser, é aquele que o ser traz sempre consigo. Realmente importante, preponderante, é o ser. Portanto, o nada, na concepção hegeliana, será sempre o não-ser. Isto é, no nível dos objetos, no nível ôntico, o nada de um objeto será aquilo que não é este objeto, mas isto significa apenas um outro objeto que não ele; o nada de uma qualidade será aquilo que não é esta qualidade, mas isto quer dizer uma outra qualidade que não aquela. O nada hegeliano é a determinação: “O isto é posto, portanto, como *não-isto* ou como *suprimido*, vem a ser, não um nada, mas um nada determinado ou *um nada de um conteúdo*, isto é, *do isto*” (Hegel 1992:250). No pensamento de Hegel, o devenir é explicado como união de ser e nada por meio da dialética que leva o objeto a ser aquilo que virtualmente ele sempre já foi, pois o que ele virá a ser é tão somente a negação dialética necessária daquilo que no presente ele é. Bem entendido, não poderá tornar-se qualquer outra coisa, mas apenas aquilo que constitui sua superação dialética, sua *Aufhebung*, e sua negação – seu nada – não poderá ser qualquer uma, senão que uma negação determinada, dialeticamente determinada. O objeto carrega em si seu ser e seu não-ser, constitui-se por ser uma união de ser e nada – não apenas no sentido do tornar-se, mas também no da negação dos objetos que estão a sua volta, determinando-os e sendo por eles determinado. O objeto é união de ser e nada tanto no tempo quanto no espaço.

Mas se para Hegel o começo, tanto lógico quanto fenomenológico, é o ser, a constatação de Heidegger, no texto que abordamos antes, é de que o nada é anterior ao ser, é sua condição de possibilidade. Hegel toma a consciência como ponto de partida, e sendo a consciência sempre consciência de alguma coisa, o ser é o ponto de partida. A preocupação de Heidegger é com aquilo que é anterior à consciência, que é sua condição de possibilidade e que em outros textos ele denominará de “clareira do ser”, de abertura, de desvelamento do ser. Ser e nada são, sim, o mesmo tanto em Hegel quanto em Heidegger, mas para o primeiro o fundamental é o ser, enquanto para o segundo o que há de realmente anterior é o nada, no qual o ser-ai vive imerso e a partir do qual é possível constatar: o ente é. E o devir se faz possível aí, como união de ser e nada, porque “no ser do ente acontece o nadificar do nada” (Heidegger 1979:41) e, sendo assim, ser e nada coincidem na determinação do ser do ente, pois “o ser mesmo

é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada” (Heidegger 1979:43). A finitude, que rege o desvelar-se do ser através do ente e da qual o senso comum é expressão, tal finitude é, faz-nos ver o filósofo de Freiburg, a marca da presença constante do nada.

Bibliografia

- 1) G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.
- 2) _____ *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar S.A., 1976.
- 3) _____ *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.
- 4) _____ *Fenomenologia do espírito*, São Paulo: Nova Cultural, 1992.
- 5) M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- 6) _____ *Que é metafísica?*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- 7) I. KANT, *Crítica da razão pura*, São Paulo: Nova Cultural, 1992.
- 8) G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- 9) PLATÃO, *Mênon*, Madrid: Aguillar S.A. de Ediciones, 1981.

Endereço do Autor:

Rua Silva Teles, 31 - Apto. 201
20541-110 Rio de Janeiro — RJ
e-mail: flaviobalod@bol.com.br