

A Filosofia do Nada em Heidegger

Quando Nietzsche, profeta solitário e desprezado, divisou no horizonte dum século a vir o nihilismo iminente e se propos a narrar a sua ascensão com a história dos séculos que virão, muito poucos perceberam quão breve estas palavras se realizariam. Hoje após os trágicos acontecimentos da história recente não necessitamos de profetas que anunciem e pensem o nihilismo. Ele está às nossas portas. A história pensou por nós e nos apresentou o fato. E este passou a fazer parte da nossa vida consciente ou inconscientemente. — Queremos nós, hoje, nesta breve contribuição focalizar num de seus aspectos como a filosofia contemporânea toma consciência do nihilismo latente no cerne de nossa cultura. Referimo-nos particularmente a maneira como Heidegger, o filósofo do existencialismo por excelência, visa uma verdadeira filosofia do Nada. Faremos em 1.º lugar uma exposição do pensamento do filósofo, baseados principalmente na sua obra „Was ist Metaphysik“, (Quê es Metafísica? na tradução espanhola de X. Zubiri, profundo conhecedor da filosofia existencial; Editorial Seneca, México), para em seguida sugerir uma interpretação deste sistema e ensaiar a delimitação que ela impõe ao campo de toda Filosofia. —

Em toda a sua história a pergunta que mais tem preocupado a filosofia é aquela pelo ser. Nunca ela focalizou expressamente o problema do Nada. Este é apenas considerado um conceito contraditório do ser — o „não ser“, — tanto pela metafísica antiga como pela dogmática cristã. Mas, diz Heidegger, se o conceito do „ser“ tem tanta importância então também o seu antípoda o deve ter, e abraçar toda a metafísica. Pois sempre que é empregado um conceito também o seu contraditório é de alguma maneira referido. — E realmente quantas vezes o homem até na vida cotidiana se refere ao Nada quando nega ou proíbe! Isto já mostra que o Nada, que diretamente invade a nossa existência na angústia, é algo mais do que um simples „contraconceito“ do ser. Partindo de Kierkegaard desenvolve Heidegger a sua fertilíssima análise do homem nesta situação de angústia. — No início a angústia é distinguida do medo, que sempre é medo de algo determinado. Nisto a angústia é radicalmente outra. „É verdade que a angústia é sempre angústia de . . . e angústia por . . . , mas não de e por esta ou aquela cousa. Tal indeterminação de aquilo de que e por que nos angustiamos não é uma mera ausência de determinação, mas a impossibilidade essencial de ser determinada“. Numa bela página Bollnow (Otto Friedrich Bollnow: Existenzphilosophie, W. Kohlhammer Verlag — Stuttgart. Tradução: Cabral de Moutada — Coleção Studium. Pg. 98) nos descreve este estado d'alma: Isto, aliás, (a indeterminação) já é também a mais próxima objeção com a qual nos tentamos defender da angústia: tomando consciência da sua falta de fundamento. Mas exatamente aí reside o seu caráter excepcional: o não ser possível combater a angústia com considerações de ordem racional. Podemos esforçar-nos por esquece-la, ela permanecerá não obstante com teimosa persis-

tência, e continuará a perseguir-nos como uma sensação fisiológica de estrangulamento e opressão. É nesta indeterminação do objeto que reside o trágico da angústia. Por não saber de que lado lhe vem a ameaça é que o homem não pode defender-se dela e recuperar a tranquilidade.“ A angústia afeta a nossa própria relação com o mundo. Este toma um aspeto ameaçador. Nós nos angustiamos do „estar-no-mundo“. O mundo mesmo nos lança à angústia. Ele rompe os laços que nos prendem a todo o ente. Perdemos o contato direto e amigo que tínhamos com as cousas. Essas se tornam cada vez mais pálidas. Submergimos numa total indiferença: „A angústia nos deixa suspensos porque faz que nos escape o ente em total. Por isso acontece que nós — homens que somos — estando no meio do ente escapamo-nos a nós mesmos Só resta o puro existir . . .“

Mas a angústia, e este é seu lado eminentemente positivo nos mostra na sua própria origem o Nada. „A angústia nos torna patente o Nada.“

Se a angústia é uma noção psicológica o Nada afirma-se como conceito profundamente metafísico e tanto mais metafísico porque está embebido do sangue da humaníssima vivência da angústia. Diante da revelação real do Nada devemos agora descobrir-lhe a sua exata determinação: „O Nada se torna patente através da angústia mas não como ente . . . nem como objeto . . . Também não como que separado e „ao lado“ do ente. Mas na angústia encontramos o Nada junto com o ente em total. (Das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen.) „Na angústia o ente em total vai se tornando caduco.“ Isto não significa aniquilamento, nem negação total do ente. Mas este nos escapa, ele se funde e como tal manifesta o Nada. O Nada manifesto nos repele. Mas este repelir não é mais do que um indicar para o ente em total que nos escapa. E esta indicação „rechaçadora“ a essência do Nada: o „anonadamento“, die Nichtung „La Nada mismo anonada“ (das Nichts selber nichtet).

É este o aspeto positivo do Nada, pois êle nos revela o ente como absolutamente outro: ele põe o existir pela primeira vez diante do ente enquanto tal. Somente por esta „patencia“ (patere!) do Nada o existir do homem, que está essencialmente relacionado com o ente, aproxima-se e penetra nele. Possibilitando assim a revelação do ente, como tal ente, à existência humana, o Nada se afirma como pertencendo originariamente a essência do ser mesmo: „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“

É neste ponto que a existência denuncia o seu transcender. Pois a suspensão da existência no puro Nada, sobre a base da angústia oculta é um ultrapassar ao ente em total. (Hineingehaltenheit in das Nichts, auf dem Grund der verborgenen Angst) Passamos totalmente além do ente, enquanto tal; e isto graças ao Nada. „Pois „Ser“ e „Nada“ coincidem; mas não porque ambos coincidam na sua evidência imediata e indeterminação — como sucede quando se considera a partir do conceito hegeliano do pensar — mas porque

o ser é por essência finito e somente se revela no transcender da existência que subsiste no Nada“. Neste sentido a frase de Hegel é verdadeira: „O Ser puro e o puro Nada são o mesmo“. „Por isso ex-sistir significa estar sustentando-se dentro do Nada. „Unicamente no Nada da existência converge o ente totalmente para si mesmo, mas segundo a sua possibilidade mais própria, isto é, de um modo finito.“

Para tornar mais claro este conceito de transcendência citemos Alberto Wagner de Reyna, eminente interpretador da filosofia de Heidegger na América Latina. (A. W. de Reyna: „La Ontología Fundamental de Heidegger“. Su Motivo y Significación. — Editorial Losada, S.A. — Buenos Ayres 1939. — Pg. 110.): „Sustentando-se no Nada há transcendência. Transcendência é um estar-além dos entes. Estando além dos entes há compreensão de ser (Seinsverständnis) — finitude originária. Esta compreensão é um traçar o ser do ente (Entwurf) e consiste no „ser-no-mundo“; na compreensão — sendo finitude transcendental — existe o existir: realiza suas possibilidades frente ao ente.“

Tal conceito do Nada sofreu interpretações das mais diversas. Apresenta-se o problema assim: Qual o verdadeiro sentido que lhe deve ser atribuído dentro do pensamento de Heidegger?

Será mera condição psicológica necessária para que se processe a compreensão do ser? Pode-se afirmar com toda a certeza, que não. Heidegger pretende ir além de simples dados da psicologia e também — superando Kant — além do a-priori duma razão pura, para chegar ao último fundamento do „estar-aí“. Através do prisma do Nada se evidenciam tôdas aquelas afirmações, que poderiam ser consideradas apenas atributos da existência, como estrutura fundamental do „estar-aí“ e com isso do ser por ele visado. (Esta exigência de penetrar até a estrutura última decorre de sua preocupação essencialmente ontológica!)

„Ex nihilo omne ens qua ens fit“. Esta célebre frase colocou Heidegger no pórtico de toda sua filosofia, parafraseando antigo adágio da filosofia. É aqui indicado a condição de toda existência autêntica. Diante de tal concepção muitas vezes esta filosofia foi considerada nihilista e imamentista. Pode-se dizer a este respeito que nunca foi o pensamento do filósofo de advogar o nihilismo. Sem considerar especialmente o aspecto ético desta filosofia da existência autêntica, que apesar disto nunca desenvolveu um sistema de moral, devemos lembrar o leitor à pergunta inicial e fundamental do filósofo: a pergunta pelo ser. Heidegger antes de tudo tem uma preocupação ontológica. Em pronunciamentos mais recentes Heidegger contesta tal interpretação nihilista de sua filosofia. Quer-nos parecer que o seu pensamento ainda não está bem definido. Diante disto e não tendo conhecimento de suas últimas publicações resta-nos apenas delinear o pensamento como nos é conhecido através de suas primeiras obras e deixar aberto as direções de possível interpretação.

Tomemos para isto o conceito de transcendência imediatamente relacionado com o Nada, e como este um conceito central da filosofia de Heidegger. A existência transcendendo revela o seu ser,

mas este é um ser finito. No Nada a existência esbarra com a sua finitude. „É renunciado aqui conscientemente a tãda a aceitação de qualquer ponto de referência metafísico para além do homem.“ Continuemos trazendo o depoimento de Bollnow (40): „Contudo mesmo conservando esta visão puramente imanentista das cousas, Heidegger não pode renunciar também à dimensão que Jaspers designa por transcendência e que nos aponta para além da existência . . . Com efeito, para ele significa apenas isto: a existência humana não pode ser concebida na sua essência, como ser descansando em si mesmo, susceptível de se determinar a si mesmo, mas só pode conceber-se, pelo contrário, como um ser que no seu exceder-se a si mesmo, aponta para algo que está mais para além dele — sendo este algo que está mais para além dele algo de múltiplo e diversificável, desde o ser espaço-temporal do mundo externo que envolve o homem, até à própria vontade no seu querer-ser outra cousa e propor-se novos fins.“

No momento em que estar-ai encontra o seu próprio ser ele se experimenta como suspenso no Nada. É esta a constatação da estrutura finita do estar-ai, como expressa pelos conceitos da historicidade e da temporalidade. Somos tentados a definir esta concepção como uma „transcendência na imanência“ sem contudo dar a esta expressão o sentido gnoseológico que lhe é emprestado por Husserl. Mas além disso a transcendência também pode ter este sentido: se o ser do estar-ai é precisamente a compreensão de si mesmo, o comportar-se para com o ser, então também pode significar o comportar-se para algo completamente diferente („das ganz Andere“). É aqui o ponto em que poderia ser concebida a transcendência como apontando para além do ser finito, como indicação partindo do interior deste círculo finito do estar-ai. Contudo a transcendência é considerada apenas em função do estar-ai.

Traduziria isto o abrir-se da existência para receber um conteúdo proveniente do plano sobrenatural, sem todavia nunca alcançar este plano pelos meios de sua filosofia: seria o abrir-se da existência à revelação. (Cf. Dr. theol. Heinz-Horst Schrey: „Existenz und Offenbarung“, Tübingen 1947.)

Deve ser mostrado agora como Heidegger define e limita a sua filosofia. — Em recente publicação (Otto Veit: „Die Flucht vor der Freiheit“, Frankfurt a/Main 1947) é novamente chamada a atenção que a filosofia existencial empregando o método fenomenológico limita sobremaneira o campo da filosofia e que assim possa privá-la de conhecer a realidade última. Com a simples análise da existência no que há nela de mais concreto e individual a filosofia se tornaria apenas descrição, empirismo préfilosófico. Não é bem este o conceito de Filosofia de Heidegger. A noção de metafísica é definida a partir do conceito de transcendência: „O ir além do ente é algo que acontece na própria essência da existência. Este transcender é precisamente a metafísica . . . É o acontecimento radical na existência mesma, e como tal, existência.“ Do mesmo modo como o

Nada, revelando o ente total, torna possível a ciência ele também possibilita a metafísica: „Para compreender-se a existência a si mesma como ser, ela não deve abandonar o nada.“ Só assim ela poderá realizar o seu intuito essencial, „que consiste em renovadamente revelar ante os nossos olhos o âmbito inteiro da verdade sobre a natureza e a história.“ Com a metafísica relaciona-se a filosofia assim, que „a filosofia é apenas o por em marcha da metafísica: nesta adquire aquela seu ser atual e seus temas explícitos.“ —

Ultimamente foram feitas tentativas de traduzir esta transcendência num sentido clássico. (Refiro-me aqui particularmente a um artigo do Padre J. B. Lotz. S. J.: „Ansatz zur Metaphysik“ publicado na Göttinger Universitätszeitung N.º 12/1946. Semelhantes tentativas de interpretar e desenvolver a filosofia existencial neste sentido, são muito frequentes na filosofia escolástica como também mostra o exemplo de Xavier Zubiri: Cf. A. W. de Reyna: „Dois problemas na Filosofia de Heidegger“ in „Verbum“ Tomo II/1945. Rio de Janeiro.)

O Nada é o véu do ser através do qual é atingido o verdadeiro Ser, tomado no sentido da filosofia aristotélico-tomista como „ens a se“ — Deus —, e portanto como substratum de tôdas as cousas. — Vimos que Heidegger sempre visa o ser finito, o ser temporal. A sua obra anterior não justifica tal desenvolvimento da sua filosofia. Com isto ele ultrapassaria os limites da filosofia pura. Pois hoje ainda valem os limites traçados por Kant, o fiel guarda nas fronteiras entre o relativo e o absoluto. Além disto a filosofia contemporânea não tem esta preocupação de atingir o „Ser“ absoluto, total, infinito e supratemporal. Achamos que, mesmo na pergunta pelo ser em tôda a sua generalidade, como ela é posta no início de sua obra, Heidegger não visa este „Ser“. Para ele metafísica do Ser será sempre metafísica do ser finito, do ser da existência. Isto não é um imanentismo desesperador, nem conduz a um nihilismo total, mas significa fidelidade absoluta a essência e natureza da Filosofia, consideradas suas possibilidades legítimas e seu autêntico ponto de partida.

Num artigo Jovilet (Régis Jovilet: „Definition de l'existencialisme“ in „Estudos“ n.º 1/1948 — P. Alegre.) mostra como Heidegger diverge na sua noção de metafísica de outros pensadores da corrente existencialista como Jaspers e também Kierkegaard. Estes não chegaram a estabelecer uma ontologia e negam a legitimidade desta. Excederia os moldes deste trabalho se quizessemos tratar deste problema muito debatido. Queremos porém que aqui fique a sua problematização. Heidegger visa na sua filosofia a totalidade fundamental do ser acima determinado, visa penetrar no mais íntimo de seu cerne. Aqui nos surgem as primeiras dúvidas: a metafísica realmente terá a possibilidade de apreender a totalidade do ser, seja ele imanente ou transcendente?

E neste caso até que ponto as premissas existencialistas, colocadas por Heidegger, permitem a construção duma ontologia?

Contudo devemos considerar positivamente esta vigorosa tentativa de por a metafísica em contato direto com a existência. Pois só dela a metafísica deve receber a sua última legitimação: quando a metafísica é acontecimento radical da existência.

Só neste sentido chegaremos a vivência total daquela frase que exprime integralmente o problema da metafísica e da nossa existência:

Por qué hay ente y no más bien nada?

Stud. phil. G. Fleischhut.

Der Kampf des Ambrosius von Mailand gegen die Ketzer und Schwärmer.

1. Die kirchliche Lage im römischen Reich in der Zeit vor Ambrosius.

Nach dem Untergang Julians, genannt Apostata, der in der Nähe von Bagdad durch einen Speer tödlich getroffen sein Ende fand, wurde von den römischen Soldaten ein Christ zum Imperator gewählt. Es war dies Jovianus, der eine wichtige Stellung als Führer eines Teiles der Kerntruppen innehatte. Um das Heer ungestört zurückführen zu können, schloß er mit den Persern Frieden und trat ihnen Mesopotamien und Armenien ab. Noch ehe Jovianus heimgekehrt und im Westen als Kaiser anerkannt war, starb er (364). Nun wählten die Truppen den Christen Valentian in Nicaea zum Kaiser, der, obzwar geringer Herkunft, durch eigene Tüchtigkeit zu hohen militärischen Stellen emporgestiegen war. Es war dies „die erste eigentliche Kaiserwahl, zu der es jemals gekommen ist. Sie traf einen der würdigsten und tapfersten Männer, einen solchen, der das allgemeine Vertrauen genoß. Valentian sprach nur selten, aber gediegen und in den besten Formen; von aller Schwelgerei hielt er sich fern.“ (Ranke, Weltgeschichte, IV, 1 S. 135.) Seinen Bruder Valens, einen Arianer, ernannte er zum Mitkaiser, und beide Brüder teilten sich in die Herrschaft so, daß Valentian in Mailand residierte und über den Westen herrschte, hingegen Valens seinen Sitz in Konstantinopel nahm, um den Osten zu verteidigen. Noch zu seinen Lebzeiten traf Valentian Sorge für die Nachfolge und ernannte mit Zustimmung des Heeres seinen Sohn Gratian zum Mitregenten, der dann 375 nach Valentians Tode Herrscher des Westreiches wurde. In der Schlacht bei Adrianopel (378) wurde nun das römische Heer von den Westgoten in einem äußerst harten Kampfe besiegt, wobei Valens durch einen Pfeilschuß sein Ende fand. Durch diese schwere äußere Niederlage des römischen Heeres, sowie durch innere Unruhen, die hauptsächlich durch die Rivalitäten zwischen Heidentum und Christentum einerseits, Arianer und Nicaener andererseits bedingt waren, wobei Valens die Arianer begünstigt hatte, war das Ostreich in seinem Bestande aufs schwerste bedroht. Eine wesentliche Rolle spielte dabei auch die Niederlage gegen die Perser unter Julian. Da ernannte Gratian, der Augustus des Westens, den tatkräftigen und äußerst tüchtigen Spanier