

NADA É REAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O NIILISMO COMO EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL FUNDAMENTAL

Diogo Barros Bogéa¹

Resumo: Nesse artigo tratamos do niilismo como experiência existencial fundamental e não apenas como diagnóstico de uma época histórica. Investigando a compreensão do niilismo como diagnóstico para a contemporânea desvalorização dos valores supremos cultivados e cultuados pelo ocidente, vimos que essa compreensão histórica do niilismo pode ser ela própria historicizada. Assim, tal caracterização do niilismo aparece como modo de pensamento próprio da concepção de tempo vigente no século XIX. O historicismo próprio ao século XIX atinge seu auge no pensamento heideggeriano do Ser. Restringindo qualquer possibilidade de referência ao ente a um horizonte histórico de significabilidade e compreensibilidade, Heidegger apresenta o caso mais extremo daquilo que Meillassoux chamou de correlacionismo: a crença – de inspiração kantiana – de que não podemos nunca nos referir ao real. Mas na obra do próprio Heidegger, identificamos um elemento a-histórico, capaz de romper as barreiras do correlacionismo e reestabelecer nossa relação com o Real: o Nada. Exploramos os conceitos de angústia e Nada em articulação com o conceito psicanalítico de Real a fim de pensar o niilismo como experiência existencial fundamental capaz de revelar o Nada como mais fundamental que o Ser e a experiência de Haver Existência como Real.

Palavras-chave: Niilismo; Nada; Real; correlacionismo; angústia

NOTHING IS REAL: CONSIDERATIONS ON NIHILISM AS A FUNDAMENTAL EXISTENTIAL EXPERIENCE

Abstract: In this article we deal with nihilism as a fundamental existential experience and not just as a diagnosis of a historical period. Investigating the understanding of nihilism as a diagnosis for the contemporary devaluation of the supreme values cultivated and worshiped by the West, we saw that this historical understanding of nihilism can itself be historicized. Thus, such a characterization of nihilism appears as a way of thinking typical of the conception of time prevailing in the 19th century. The historicism, typical of the 19th century, reaches its pinnacle in Heidegger's thought of Being. Restricting any possibility of reference to beings to a historical horizon of significance and comprehensibility, Heidegger presents the most extreme case of what Meillassoux called correlationism: the belief – of Kantian inspiration – that we can never refer to the real itself. But in Heidegger's own work, we identify an ahistorical element, capable of breaking the barriers of correlation and reestablishing our relationship with the Real: the Nothing. We explore the concepts of anguish and Nothing in articulation with the psychoanalytic concept of Real in order to think of nihilism as a fundamental existential experience capable of revealing Nothing as more fundamental than Being and the experience of 'There-Being' Existence as Real.

Keywords: Nihilism; Nothing; Real; correlationism; anguish

1. Considerações iniciais

No texto de abertura de seus *Diálogos com Nietzsche*, Gianni Vattimo ressalta o caráter fundamental da temporalidade para o diagnóstico nietzschiano sobre a contemporaneidade ocidental: *o niilismo*. Dois outros aspectos do diagnóstico de Nietzsche são melhor conhecidos e mais frequentemente explorados: o estabelecimento de ideais de unidade, eternidade, ordem e estabilidade “além” do mundo real, à maneira platônico-cristã, como forma de desvalorização

¹ Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil (2016). Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5862-819X>. E-mail: diogobogea@hotmail.com.

e negação das multiplicidades, mutabilidades, efemeridades e devires caóticos que experimentamos na realidade; e o movimento suicida da *vontade de verdade* que criou esses próprios ideais supremos como avatares da verdade absoluta, mas que ainda em nome da mesma crença no valor superior da verdade se vê obrigada a reconhecer a falsidade e a puerilidade de todos os seus antigos ídolos. Há, no entanto, esse terceiro aspecto menos difundido que é a relação existencial do animal humano com a temporalidade. A contemporaneidade ocidental padece da “doença histórica”. Nas palavras de Vattimo:

A doença histórica é uma espécie de definhamento que se manifesta em uma civilização que, pelo excesso dos estudos e dos conhecimentos sobre o passado, perde toda a capacidade criativa. (...) A extrema consciência histórica, de fato, mata no homem a vontade de criar algo novo, provoca-lhe uma espécie de paralisia que nasce da perda absoluta da confiança em si mesmo e na própria obra. (VATTIMO, 2010, pp. 13-14)

Nosso objetivo nesse trabalho é investigar algumas das principais causas e implicações da “doença histórica” da contemporaneidade ocidental. Veremos alguns dos seus desdobramentos filosóficos e, por fim, a partir da noção existencialista de “*nada*” e do conceito psicanalítico de “*real*”, ensaiaremos uma ressignificação do niilismo como potência capaz de romper os grilhões do historicismo.

114

2. A doença histórica

Nós somos o fruto maduro de um longo processo de desenvolvimento histórico que, das cavernas ao Estado democrático liberal, desenhou uma linha. Se focalizarmos momentos específicos desse processo, veremos que ele não foi sempre necessariamente retilíneo, mas considerando como um espectador distante, por mais que se reconheça traços grosseiros, espirais, altos e baixos, a totalidade do processo ainda aparece como uma espécie de linha. Uma *linha do tempo* que liga o primeiro homem das cavernas ao último homem da contemporaneidade capitalista hiperconectada. Esta é, para os ocidentais contemporâneos uma afirmação óbvia, mas curiosamente, uma compreensão – considerada a extensão dessa mesma “linha” – muitíssimo recente.

Koselleck apresenta brilhantemente esse processo de transformação da relação existencial dos humanos do ocidente com a história. Desde a antiguidade clássica, perdurava a noção de *historia magistra vitae*, expressão de Cícero que nomeou o longo entendimento de que

a história seria um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos livres para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente, nos erros antigos. Assim, ao longo de cerca de 2 mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros (KOSELLECK, 2006, p. 42).

Tal compreensão da história pressupõe uma concepção de tempo essencialmente cíclico, sucessão de ascensões e quedas de grandes impérios e de grandes homens cujas experiências, uma vez registradas, valem como exemplo a ser seguido ou evitado por qualquer pessoa em qualquer tempo ou lugar.

O cristianismo rompe com a imagem cíclica do tempo ao instaurar uma nova relação existencial com a temporalidade: a história humana transcorre numa espécie de limbo, de suspensão – e de suspense – entre a queda do paraíso e a espera pelo juízo final – com a consequente esperança pela salvação da alma. No entanto, ainda como *magistra vitae*, a história traz exemplos das experiências de vida de pecadores pagãos, apóstatas ou hereges e de virtuosos santos (as *hagiografias*, neste último caso). Para todos os efeitos, todos os que vivem e viveram co-movidos pelos mesmos medos e expectativas fundamentais inscritas na temporalidade cristã, são contemporâneos, compartilham um mesmo horizonte temporal.

É somente entre os séculos XVIII e XIX que se opera uma alteração significativa na experiência existencial da temporalidade histórica. Koselleck acompanha minuciosamente o processo de substituição da *Historie* como coleção de relatos individuais sobre vidas exemplares, pela *Geschichte*, como linha temporal de eventos interconectados que compõem a História em si.

"*Geschichte*" significou originalmente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas. A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que a seu relato. (...) Enquanto o sentido do acontecimento [*Ereignis*] e da representação confluíam no termo "*Geschichte*", preparava-se, no âmbito linguístico, a revolução transcendental, que conduziu à filosofia da história própria do Idealismo. A compreensão da "*Geschichte*" como um conjunto de ações coincidentes remete a essa revolução. (...) A convergência desse duplo significado alterou por sua vez o significado de uma história como *vitae magistra*.

A história (*Geschichte*) como acontecimento [*Begebenheit*] único ou como complexo de acontecimentos [*Ereigniszusammenhang*] não seria capaz de instruir da mesma forma que uma história [*Historie*] compreendida como relato exemplar. (...) A história [*Geschichte*] adquire então uma nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos, ao mesmo tempo que se torna impossível capturá-la nas afirmações que se fazem sobre ela. (...) A história [*Geschichte*] só é capaz de instruir à medida que se renuncia à história [*Historie*] escrita. (...) Até agora, vimos falando sem distinção da história, de uma "história em si" [*Geschichte selbst*] no singular puro e simples, sem um sujeito ou um objeto complementar. Esse emprego peculiar, hoje bastante corrente entre nós, também surgiu na segunda metade do século XVIII. À medida que a expressão "*Geschichte*" tomou o lugar de "*Historie*", também o termo *Geschichte* adquiriu um outro caráter. A fim de enfatizar o novo significado, falou-se em primeiro lugar,

preferencialmente, da história [*Geschichte*] em si e para si, da história pura e simplesmente — ou seja, da história. "Acima das histórias está a história", resumiu posteriormente Droysen esse processo. (KOSELLECK, 2006, p. 49)

Essa “virada historicista” tem certamente a ver com o movimento iluminista em pelo menos um aspecto fundamental: a forte crença no *progresso*. Se o cristianismo já havia esticado os antigos ciclos numa linha plana estendida entre dois grandes eventos – a queda do paraíso e o juízo final – o iluminismo fará dessa linha uma curva ascendente. A humanidade como um todo está inserida num movimento progressivo irresistível comandado pela *razão* e visivelmente materializado nas sempre cada vez mais novas e eficientes técnicas e tecnologias – de controle e transformação da natureza e de organização da sociedade. A noção de progresso reúne a humanidade numa mesma linha temporal em que cada evento impacta significativamente um desenvolvimento posterior que trará consigo novas técnicas e tecnologias ainda mais eficientes que as anteriores. Ao humano contemporâneo cabe a tarefa de trabalhar em prol da aceleração desse progresso histórico. A escatologia cristã é secularizada e transferida para um futuro maravilhoso que assume a forma de horizonte infinitamente móvel ou ponto de chegada ótimo. De Vico a Marx, passando por Kant e Hegel, as “filosofias da história” consolidarão a experiência existencial da história como linha temporal progressiva, operando de vez a passagem da *historia magistra vitae* para a *Geschichte*.

A partir do século XIX, a História deixou de ser *magistra vitae*, mas curiosamente passou a ser de fato a grande mestra da vida humana. A História entra em cena como fundo-sem-fundo supremo de todo o acontecer – e de toda percepção ou teoria sobre o acontecer. Tornou-se, desde então, “ingênua” toda busca por fundamentos ou motores “eternos” da existência. Com isso está decretada a falência da metafísica, a “morte de Deus”, como apontaria Nietzsche.

3. Contrarrevolução ptolomaica

Essa nova configuração da “consciência histórica” é acompanhada e fundamentada filosoficamente pela “revolução copernicana de Kant”. A Crítica da Razão Pura, de 1781, afirma que o humano só pode acessar os “fenômenos”, mas nunca as “coisas-em-si”. Todo conhecimento será condicionado pelas formas a priori da intuição sensível – tempo e espaço – e pelas 12 categorias a priori. Só podemos conhecer as coisas tal como processadas pelas formas e categorias estruturantes das nossas mentes. Ou seja: todo conhecimento é relativo às

possibilidades de conhecimento do sujeito. Nunca conhecimento das coisas tal como elas verdadeiramente são (KANT, 2001).

O sujeito humano é justamente aquele cujo percurso na existência perfaz uma História. Assim, toda possibilidade do acesso ao real é duplamente limitada, condicionada – e, de certo modo impedida – pela configuração a priori do sujeito e pelo contexto histórico no qual esta inserido. Posteriormente, a própria configuração do sujeito kantiano será também deglutida pela consciência histórica. Afinal, sua maneira de ver e descrever o humano como painel composto por formas e categorias a priori estruturantes de um aparelho de conhecimento é também histórica, muito propriamente moderna.

Encontramos em Heidegger a máxima radicalização da historicização das formas de percepção, compreensão e teorização. Não são raras as interpretações que afirmam a possibilidade de se acrescentar um acento ao título da sua obra capital, a fim de torná-lo mais apropriado, pois a tese fundamental de Heidegger diria, na verdade, que *Ser é Tempo*.

Segundo Heidegger vivemos sempre-já imersos em uma pré-compreensão do Ser. Estamos sempre imersos em relações com “entes” intramundanos sabendo muito bem o que eles são, o que fazer com eles e como agir e reagir diante deles – sem nenhuma reflexão prévia e sem recorrer a nenhuma teoria filosófica ou científica sobre o seu *ser*. O “sentido de ser”, aquilo que cada coisa ao nosso redor *é*, já está sempre revelado para nós. Mas nessa revelação se oculta o próprio Ser, o próprio sentido de Ser.

117

O “ser” é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo. Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de “ser” e a expressão é aí entendida “sem mais nada”. Cada um de nós entende “o céu é azul”; “eu sou alegre” etc. Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside a priori um enigma. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”. (HEIDEGGER, 2012, p. 39)

Estamos sempre “no mundo”, isto é, imersos no interior de um horizonte de significações pré-estabelecido. No interior desse horizonte de significações todo ente já aparece como significativo para aquele ente que “habita a linguagem” e, por isso, é capaz de compreender esta rede de significações: o *dasein*. Por isso os entes sempre aparecem para nós como significativos, isto é, como *sendo* algo. Vivemos imersos numa “pré-compreensão” do Ser:

o Ser mesmo é entendido sempre de modo determinado. Assim determinado, é-nos sempre manifesto. Toda compreensão, todavia, como uma espécie fundamental de manifestação tem que se mover sempre num determinado ângulo de visão (Blickbahn). Uma coisa qualquer, por exemplo, um relógio, permanecer-nos-á oculto naquilo que é, enquanto previamente, não soubermos o que é o tempo, cálculo e medição do tempo. O ângulo visual da visão já deve estar antecipadamente aberto. Por isso o chamamos de ângulo de pré-visão (Vorblick'kbahn), a “perspectiva”. Destarte se mostrará que o Ser não apenas não é entendido de modo indeterminado como também que a compreensão determinada do Ser move-se em si mesma num ângulo de visão já pré-determinado. O mover-se para lá e para cá, o deslizar e agitar-se nesse ângulo já se tornou parte de nossa carne e de nosso sangue, a ponto de nem o conhecermos, de nem mesmo o levarmos em consideração e entendermos a questão sobre ele. A submersão (para não dizer o estar perdido) na pre-visão e perspectiva que conduz e dirige toda a nossa compreensão do Ser – é tanto mais poderosa e, ao mesmo tempo, oculta. (HEIDEGGER, 1999, p. 143)

Nesse revelar a significação do ente, o Ser se oculta a si mesmo. Por isso o Ser não “é” nenhum ente. Pois definir o Ser à maneira “o ser é tal coisa” seria confundir o Ser com um ente qualquer. O Ser, portanto não “é”... O Ser *se dá* como doação misteriosa da significação dos entes. Nessa doação o Ser instaura uma *Época* histórica na qual os entes aparecem como significativos de uma maneira historicamente determinada. A sucessão das *Épocas* históricas constituem a história dos envios de Ser num movimento que, para Heidegger, é de decadência, ou melhor, de progressivo esquecimento do Ser, da Grécia pré-clássica e sua compreensão do Ser como *physis*, à contemporaneidade tecnocientífica e sua (in)compreensão do Ser como pura efetividade sem nenhuma transcendência.

Assim, torna-se absolutamente impossível falar de qualquer coisa fora de um horizonte de significação temporalmente determinado. Desse modo, a ciência contemporânea “existe graças à metafísica”, porque somente na medida em que o Ser – transcendendo o ente – já revelou o ente em seu sentido enquanto objeto de investigação, “pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa” (HEIDEGGER, s/d, pp. 14-15). Torna-se, de certa forma, impossível falar *sobre o que é*. Afinal, toda “maneira de ver” é historicamente condicionada. O grego fala da *physis* pois esse é o modo antigo de se referir às transformações da natureza num horizonte de significação em que o ente se revela como vir-à-presença a partir da força inesgotável da natureza. O homem moderno fala em “leis da natureza” pois em sua “época” o Ser já revelou o mundo como um grande livro escrito em linguagem matemática. O contemporâneo fala em “energia”, “troca”, “produção” e “transformação” pois assim a revolução industrial e o capitalismo condicionaram seu olhar em uma *Época* de máximo esquecimento do Ser, em que o ente já se revelou significativamente como pura efetividade sem nenhum “além”.

Habitantes originais da linguagem, estamos sempre imersos numa pré-compreensão (histórica) de Ser. Nem mesmo se pode, para Heidegger, pretender estudar via História, Antropologia, Biologia ou Neurociência o processo de instalação da linguagem na espécie – ou da espécie na linguagem – porque isso já pressupõe um horizonte de significação histórico em que “a linguagem” aparece como objeto de estudo para “Ciências Humanas”. Há uma reafirmação – radicalizada pelo historicismo – da fenomenologia kantiana. Só temos acesso a fenômenos porque toda vez que formos nos referir a qualquer coisa, só o fazemos através da mediação das redes de significações estabelecidas nesse tempo e nesse “aí” que se fez nosso. Nesse sentido, como dissemos, mesmo o “sujeito” kantiano é deglutido pela historicidade das percepções, definições e teorias. Pois só na Época moderna poderia o *dasein* ser compreendido como conjunto de programações *a priori* de um aparelho de conhecimento.

Essa impossibilidade de superar a “jaula transparente” da consciência, da linguagem ou do horizonte histórico é o que Quentin Meillassoux chamou de *correlacionismo*: “a ideia segundo a qual não temos acesso a nada mais que a correlação entre pensamento e ser, e nunca a algum destes termos tomados isoladamente.” (MEILLASSOUX, 2015, p. 29). Na precisa descrição de Francis Wolff citada por Meillassoux, estamos desde a “revolução copernicana” kantiana encerrados na “jaula transparente” da consciência, da linguagem e do horizonte histórico:

Tudo está dentro porque, para poder pensar o que quer que pensemos, é preciso “poder ter consciência disso”, é preciso poder dizê-lo, e então estamos encerrados na linguagem ou em uma consciência, sem poder sair dali. Neste sentido não há exterior. Mas em outro sentido, estão completamente voltados para o exterior, são a própria janela do mundo: porque ter consciência é sempre ter consciência de algo, falar é necessariamente falar de algo. Ter consciência da árvore é ter consciência da árvore *mesma*, e não de uma ideia de árvore, falar da árvore não é dizer uma palavra, mas falar da coisa, apesar de que consciência e linguagem só encerrem o mundo em si mesmas porque, inversamente, estão por completo nele. Estamos na consciência ou na linguagem como em uma jaula transparente. Tudo está fora, mas é impossível sair. (WOLFF ap. MEILLASSOUX, 2015, p. 31)

Com muita perspicácia, Meillassoux redefine o movimento fundamental da filosofia kantiana como uma *contrarrevolução ptolomaica*. Pois justamente num momento em que a ciência avançava na descrição de um universo *absolutamente indiferente* ao destino humano, Kant *recoloca o humano no centro do universo*:

Hoje sabemos suficientemente que a revolução introduzida por Kant no pensamento é muito mais comparável com uma “contrarrevolução ptolomaica”, pois trata de afirmar não que o observador que se acreditava imóvel gira, na realidade, ao redor do Sol observado, mas, pelo contrário, que o sujeito é central no processo do

conhecimento. Não obstante, no que consistiu, e a que finalidade respondeu uma tal revolução ptolomaica na filosofia? A que pergunta fundamental a *Crítica* convidou a filosofia em seu conjunto? A questão é descobrir as condições de pensabilidade da ciência moderna, isto é, da revolução copernicana no sentido literal e verdadeiro do termo. Em outras palavras: o filósofo que colocou no centro de sua tarefa de compreensão das condições de possibilidade da ciência moderna é também o que respondeu a esta exigência por meio da abolição de sua condição inicial: o descentramento copérnico-galileano inerente à ciência moderna deu lugar a uma contrarrevolução ptolomaica na filosofia. Enquanto com a ciência moderna o pensamento descobria pela primeira vez a capacidade de revelar efetivamente o conhecimento de um mundo indiferente a toda relação com o mundo, a filosofia transcendental exibiu como condição de pensabilidade da ciência física a destituição de todo conhecimento não-correlacional desse mesmo mundo. (MEILLASSOUX, 2015, p. 188)

A jaula transparente subjetiva foi uma última tentativa desesperada de preservar um lugar verdadeiramente especial para a espécie humana no mundo. No entanto, ela acaba nos infectando com a “doença histórica”. Afinal, a hiperconsciência de uma linearidade histórica instaura o império do *último homem*. O último homem é, para Nietzsche, mais perigoso que o decadente. O decadente, de certa maneira, abraça e apressa o próprio declínio, deixando com isso, ainda que sem querer ou saber, algum espaço para o advir do novo. O último homem é mais perigoso porque é intrinsecamente *conservador*. O prólogo do Zaratustra nos apresenta esse homem “mais desprezível”, aquele que não sabe “desprezar a si mesmo”:

120

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.

Vede! Eu vos mostro o último homem.

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” — assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.

Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.

Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

“Outrora o mundo inteiro era doido” — dizem os mais refinados, e piscam o olho.

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam — de outro modo, estraga-se o estômago.

Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.
(NIETZSCHE, 2011, p. 21)

O último homem é o fruto maduro de um longo percurso histórico. Toma sua própria forma de vida como finalidade última do processo histórico. Julga-se vivendo no “fim da história”. Toda criação artística já foi feita, toda grande obra filosófica ou literária já foi escrita. Resta ao último homem conhecer, comentar e julgar o passado. A mesmidade impera. Toda tentativa de singularização já foi feita e em nada alterou o curso da história. Todos vivem ocupados entre um tanto de trabalho e um outro tanto de diversão, lazer e distração. Todos querem o mesmo: a “felicidade”. Os últimos homens inventaram a felicidade. Mas eles “piscam o olho”. O piscar de olhos denuncia a farsa em que cada um sabe que vive.

O século XX viu todo o progresso científico, técnico e tecnológico humanos investidos em guerras mundiais, extermínios populacionais em massa, propagandas totalitárias, instituições disciplinares baseadas em vigilância e punição para fins de controle e, por fim, na destruição de recursos naturais necessários para a sobrevivência da própria espécie no planeta. É notório que, desde então, nas artes, as utopias – as variadas versões da Nova Atlântida de Bacon (2000), em que o progresso tecnocientífico instauraria um reino de paz, conforto prosperidade e justiça – tenham dado lugar às distopias e aos cenários pós-apocalípticos. Parece ter se incorporado como parte da consciência histórica do nosso tempo o fato de que o progresso está nos levando a um futuro – cada vez menos distante – de escassez e destruição. Ao mesmo tempo, o mesmo progresso tecnocientífico tele-transportou nossas existências para as redes sociais, onde há mil e uma maneiras de distração e de “felicidade” – cada um de nós poderia dizer que é feliz em suas redes sociais, um pouco antes de piscar os olhos.

Curiosamente, no mundo hiperconectado da internet a linha temporal da *Geschichte* se condensou – ou estilhaçou – num eterno presente no qual todos os eventos do passado estão ao alcance de um clique, conteúdos de tempos e lugares diversos são infinitamente combinados e recombinados a fim de proliferar “engajamento” e alimentar o grande maquinário algorítmico de coleta, armazenamento, processamento e re-distribuição de informação. Manuel Castells já chamava a atenção para esse curioso fenômeno em 1999:

Esse tempo linear, irreversível, mensurável e previsível está sendo fragmentado na sociedade em rede, em um movimento de extraordinária importância histórica. No entanto, não estamos apenas testemunhando uma relativização do tempo de acordo com os contextos sociais ou, de forma alternativa, o retorno à reversibilidade temporal, como se a realidade pudesse ser inteiramente captada em mitos cíclicos. A transformação é mais profunda: é a mistura de tempos para criar um universo eterno que não se expande sozinho, mas que se mantém por si só, não cíclico, mas aleatório,

não recursivo, mas incurso: tempo intemporal, utilizando a tecnologia para fugir dos contextos de sua existência e para apropriar, de maneira seletiva, qualquer valor que cada contexto possa oferecer ao presente eterno (CASTELLS, 1999, p.460).

Se, para Nietzsche, a doença histórica produz o niilismo como efeito colateral, no eterno presente do capitalismo tardio hiperconectado talvez ele pudesse dizer que o niilismo encontra sua máxima manifestação. Estamos ininterruptamente conectados a um grande maquinário algorítmico de coleta, armazenamento, processamento e redistribuição de dados sem nenhum fim ou princípio para além de sua própria perpetuação infinita. Trabalhamos porque temos de trabalhar e nos distraímos porque temos que nos distrair. Tudo e todos em todos os tempos e lugares estão ao alcance de um clique. Algorítmicamente alimentados por gatilhos emocionais básicos – agressividade, vergonha, medo, raiva e excitação sexual – curtimos e compartilhamos conteúdos durante todo o dia. Não temos nenhum passado, pois todo o passado está eternamente disponível ao alcance de um clique e o futuro nada mais poderá ser do que uma versão ainda mais acelerada do mesmo presente.

E, no entanto, alguns elementos do mundo contemporâneo talvez compliquem sua caracterização como “niilista” ou talvez chamem a atenção para a possibilidade de pensarmos o niilismo de uma outra maneira. Vejamos: as crenças e fundamentalismos religiosos parecem tão em alta como sempre, a idolatria a líderes autoritários e os fanatismos políticos tão na moda quanto em qualquer tempo, os moralismos tão persecutórios e violentos quanto em qualquer contexto. Cada um parece encontrar muito boas razões para crer que seu modo de vida é pleno de sentido e eu mesmo agora pareço encontrar muito boas razões para escrever um texto sobre o niilismo. Por outro lado, parece muito claro que, por mais que a contemporaneidade hiperconectada tenha eliminado fronteiras espaciais e distâncias temporais, estamos muito longe de eliminar um antigo mal sobre o qual diversos humanos têm dado testemunhos variados em todos os tempos e lugares: a *angústia*.

4. A-temporalidade do Nada

No último subcapítulo acabamos operando uma historicização da historicização. Mapeamos, ao menos como formas predominantes de relação existencial com a temporalidade na fatia ocidental do mundo, o tempo cíclico dos antigos, o tempo estendido entre dois grandes eventos dos cristãos, o tempo linear-progressivo do iluminismo e o eterno presente do mundo hiperconectado. Uma das hipóteses de Nietzsche é que o niilismo se instala propriamente nessas duas últimas fases da relação humana com a temporalidade, quando uma hipertrofiada consciência histórica faz parecer que vivemos no “fim-da-história” e instaura o império do

“último homem” – que, por ser intrinsecamente conservador, é ainda mais desprezível que o propriamente “decadente”.

Mas, esse tipo de análise, que atribui ao niilismo um caráter histórico, como fruto maduro de um processo que começou com Sócrates e Platão na Grécia Antiga, quando se estabeleceram valores ideais além do mundo, passando pela vitória da moral cristã contra Roma e pelos modernos ideais universalistas do iluminismo, é uma análise muito própria da experiência existencial historicizante típica do século XIX. O primeiro capítulo do livro *O niilismo*, de Franco Volpi e Aldo Vannucchi, traz uma boa indicação de que talvez essa atração fatal pelo nada, essa negação radical de todos os valores estabelecidos seja mais fundamental do que um mero “estado de espírito” contemporâneo:

Poder-se-ia, nesse sentido, considerar Górgias o primeiro niilista da história ocidental, pelo terrível raciocínio que nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e, se a conhecêssemos, não seria comunicável. Nessa ordem de ideias, pode-se perguntar se a história do niilismo não deveria mencionar também Fridegísio de Tours, discípulo de Alcuino, que em *De substantia nihili et tenebrarum*, numa atitude filosófica escandalosa para a época, pretendeu provar que o nada se impõe com sua presença e possui, portanto, algum ser, alguma substancialidade. Não entrariam também, corretamente, nessa história certas meditações de Mestre Eckhart, nas quais ele, numa estonteante *annihilatio*, declara que Deus e o nada, "o anjo, a mosca e a alma" são a mesma coisa — como, por exemplo, quando comenta a passagem dos Atos dos Apóstolos: "Saulo se levantou do chão, mas, embora tivesse os olhos abertos, não enxergava mais nada" (9,8)? E por que também não se juntariam aí outras expressões sublimes da mística especulativa, desde Dionísio Areopagita até São João da Cruz e Angelo Silésio? E por que não Charles de Bovelles, que, em pleno Renascimento, no seu *Liber de nihilo* (1509), se enreda com a "negação originária das criaturas e da matéria" que é o nada, empregando-o como conceito-chave em sua teologia negativa? Ou o próprio Leonardo da Vinci, que anotou em seu *Codex Atlanticus*: "Entre as grandes coisas que estão abaixo de nós, o ser do nada é imensamente grande"? Ou a bíblia do cepticismo niilista, o *Quod nihil scitur* de Francisco Sanches? E por que não Leibniz, com a célebre pergunta formulada em *Principes de la Nature et de la Grace*. "Pourquoy i l y a plustôt quelque chose que rien?", e sua resposta ainda mais surpreendente: "Car le rien est plus simple et plus facil que quelque chose"? Enfim, por que não o excelso mestre do nada, Leopardi, com sua tese inscrita no *Zibaldone*, segundo a qual "o princípio das coisas, inclusive de Deus, é o nada"? (VOLPI; VANNUCCHI, 1999, pp. 9-10)

Isso para ficarmos restritos à chamada Europa Ocidental. Não poderíamos incluir também aí o Nirvana búdico e o *samadhi* – a “iluminação espiritual” – dos hinduístas que se afastam inteiramente dos valores socialmente e pessoalmente estabelecidos rumo à mais absoluta quietude? Ou o silêncio meditativo do mestre *zen*? Ou quantas mais infindáveis experiências humanas de afastamento, quietude, negação, desistência etc?

Como dissemos anteriormente, Heidegger talvez seja o pensador que mais longe tenha levado o correlacionismo fundado na linguagem e na História. Nós vivemos sempre-já imersos

em um horizonte histórico de significabilidade e compreensibilidade. Sempre já sabemos o que fazer com os entes ao nosso redor por sempre já sabermos o que cada ente é. Qualquer tentativa de tematizar este *ser* das coisas em si – via ciência ou filosofia – será sempre pré-determinada por esse horizonte de significabilidade e compreensibilidade histórico sobre o qual não se pode saltar. No entanto, é justamente em Heidegger, no auge do correlacionismo, que aparece um elemento estranho a toda abordagem propriamente histórica. Um elemento mais fundamental que, como aponta o próprio Heidegger, parece indicar uma realidade mais real e uma verdade mais verdadeira do que qualquer significação historicamente estabelecida: o *Nada*.

É que vez por outra, na lida com o mundo familiar guiada por uma pré-compreensão histórica do ser, somos acometidos pela *angústia*. Nesse momento, é como se as redes significantes caíssem, como se o véu do horizonte de significabilidade no qual estamos imersos se rasgasse, como se os sentidos cristalizados do nosso tempo se quebrassem. Vejamos a descrição de Heidegger:

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia, perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença [*dasein*] a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública. Ela remete a presença [*dasein*] para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença [*dasein*] em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença [*dasein*] como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade”. (...) Na angústia se está ‘*estranho*’. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença [*dasein*] na angústia: o nada e o “em lugar nenhum”. Estranheza significa, porém, igualmente, ‘não sentir-se em casa’. (...) A angústia (...) retira a presença [*dasein*] de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. A presença [*dasein*] se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de não sentir-se em casa. É isso o que diz a fala sobre a ‘estranheza’. (HEIDEGGER, 2008, pp. 254-255)

Uma vez que a angústia comparece, não se trata mais de sofrer por isso ou por aquilo, mas, pelo contrário, os “entes intramundanos” e a “co-presença dos outros” se tornam para nós de certa forma indiferentes. Vivendo, na maior parte do tempo sabemos muito bem quem somos, justamente porque estamos imersos no horizonte de significabilidade estabelecido em nosso tempo. A angústia retira de nós exatamente essa possibilidade de identificação com as essências pré-fabricadas que as redes de significação no seio das quais nos encontramos imersos “desde que nos entendemos por gente” não cessam de nos atribuir. Por isso já não podemos compreender a nós mesmos a partir do “mundo” e da “interpretação pública”, ou seja, a partir das essências e significações já estabelecidas. Essa des-identificação fundamental nos torna

essencialmente “estranhos”, estrangeiros em qualquer lugar. Mesmo nos cenários mais familiares, não conseguimos nos sentir “em casa”.

Mas o que é que se revela propriamente na angústia? “A angústia manifesta o nada” (HEIDEGGER, s/d, p. 8). O nada irrompe e revela a “caducidade” de todo ente: “o ente em sua totalidade se torna caduco” (HEIDEGGER, s/d, p. 9). Os poderes da linguagem cessam, as redes de significabilidade e compreensibilidade são quebradas. O Nada se revela *enquanto tal* e atravessa como um raio o horizonte histórico-significativo no qual vivíamos imersos:

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era “propriamente” — nada. Efetivamente: o nada mesmo — enquanto tal — estava aí. (HEIDEGGER, s/d, p. 9)

A partir daqui, Heidegger seguirá por um caminho diferente do que estamos propondo: fará da angústia a disposição fundamental que distancia o *dasein* da lida com entes particulares e coloca em questão a totalidade do ente em seu estar suspenso sobre o nada. A partir daí abre-se a possibilidade de experiência da diferença ontológica – entre Ser e ente – que funda toda metafísica sobre a questão fundamental “Por que há o ente e não antes o nada?”. Nós gostaríamos, no entanto, de chamar a atenção para um outro aspecto: o Nada revela uma realidade mais fundamental do que aquela dos horizontes históricos de sentido. Uma realidade, de certa maneira, a-histórica. Uma espécie de buraco estrutural que funda – e afunda – todo horizonte de significação histórico.

A irrupção do Nada faz emergir a experiência de uma *existência* que verdadeiramente precede qualquer *essência*, para falar nos termos da consagrada formulação existencialista. Não se trata de uma precedência em sentido cronológico, mas no sentido propriamente ontológico: o Nada revela a Existência como realidade mais fundamental do que qualquer definição de “ser” estabelecida pelas redes significativas de um horizonte histórico determinado. A Existência se revela, assim, como experiência excessiva, transbordante, que sempre escapa, excede, transborda, fura qualquer possibilidade de definição. A irrupção do Nada revela a impossibilidade de circunscrição total da Existência por qualquer traçado de significação. Na irrupção do Nada, a Existência se revela como verdade, como realidade mais fundamental do que qualquer definição essencial estabelecida em um horizonte temporal de significação. Trata-se, portanto, de uma experiência de *nada ser*, mas simplesmente *existir* ou *haver*.

5. O Real

Essa experiência da Existência como verdade é o que o psicanalista MD Magno chama de “experiência de Haver”. Magno aponta para o abismo intransponível entre o nível do Haver – dessa experiência bruta, excessiva, silenciosa do *trauma* de Haver – e o nível do Ser, o nível das redes de significações temporalmente estabelecidas. Magno utiliza um belo exemplo artístico para ilustrar a diferença abissal entre Haver e Ser. Trata-se de uma obra de Marcel Duchamp intitulada *Bruit Secret* (Ruído Secreto) e subtitulada *readymade assisté*. A obra, muito simples, consiste num novelo cilíndrico comum de barbante, que Duchamp fechou em cima e embaixo com duas placas de latão preto aparafusadas. No entanto, o que torna a obra extraordinária – e o que lhe rendeu o subtítulo *assisté* – é que, antes de vedar as extremidades do novelo, Duchamp pediu a um amigo que pusesse ali dentro alguma coisa, com a condição de jamais revelar, nem mesmo a Duchamp, do que se tratava.

Por isso, chamou de ruído secreto – e é ilustrativo da diferença entre Ser e Haver: quando se balança a peça, percebe-se que há algo, mas não se sabe o que é. Lá dentro, há algo. O que é? Quando vamos para o verbo Ser, nada temos a dizer sobre o impacto com esse barulhinho. Temos lá dentro um trocinho que balança, faz barulho e dói – mas não sabemos o que é. Como não sabemos o que é, fazemos deste Haver a causa de um delírio infinito, que é a história de toda a produção da humanidade, de toda a nossa fixação, desde a mitologia mais grosseira (...) à mais refinada teoria da física quântica. (MAGNO, 2015, p. 165)

126

A experiência de Haver é o que *causa* a proliferação infinita de teorias, ciências, religiões, técnicas, tecnologias e artes no nível do Ser. A experiência traumática e extática – *traumextática*, poderíamos dizer – de Haver é puro silêncio. É o silêncio tão terrível quanto incrível que faz proliferar a multiplicidade de “sons” no nível do Ser. A experiência traumextática de Haver é o *Real* que faz proliferar as diversas realidades do nível do Ser, sem jamais se reduzir a nenhuma delas. Como diz Magno, a experiência de Haver é o *Conhecimento Absoluto*, de cada um simplesmente *haver*, em absoluto desamparo e solidão. Ele fará proliferar os diversos saberes e conhecimentos sempre relativos e fictícios do nível do Ser. Nas palavras de Nelma Medeiros:

Entende-se por conhecimento absoluto a apreensão imediata do Real como experiência de presença, experiência que é imediatamente cada Um saber sua solidão, saber sua condição de estranho ao mundo, dele separado e sem alibi. Desfaz-se da premissa filosófica da intercambialidade e co-determinação entre real e pensamento (logos). Real, aqui, é HAVER, experiência direta de solidão e mal-estar, “algo que pode ser contado como próprio, no sentido de pertinência, sem se saber dizer a respeito do quê” (Magno [2000-2001]: 214). Trata-se de condenação bruta de Haver, da qual

é impossível escapar: impossível, portanto, não-Haver. Conhecimento absoluto que está dado, sendo a psicanálise uma técnica de memorização desse conhecimento: “não é algo [essa experiência] que alguém toma a decisão para saber se é o fundamento. Trata-se de que é assim na vida: entramos nela na porrada e é horrível estar aqui” (Magno [2006]). Em outras palavras, a experiência de Haver é não-tética, pois não provém de uma decisão ou posição de si. Parafraseando Samuel Beckett, em Fim de Partida: “Você há; não há cura para isso”. Somos acometidos de mal-estar, sendo dado o saber absoluto de solidão, do derrisório e desamparo sem alibi, trauma cru e obscuro de Haver, saber Único, de cada Um, que faz mover o mundo, no sentido de cada Um se virar para conviver e entender (tarefa impossível) sua condenação. Somos transeuntes carregados pelo mal-estar, que é fato, e, enquanto tal, alheio às vontades que lhe são favoráveis ou lhe fazem resistência. (MEDEIROS, 2008, pp. 2-3)

Ao falar da experiência de Haver, Magno retoma o Real de Lacan. O Real é muito mais – ou muito menos – do que a realidade. Real é o próprio excessivo, é o “furo” o “buraco” impreenchível e indivizel que o simbólico, com sua proliferação fantasiosa de significantes não cessará – embora necessariamente sem sucesso – de tentar recobrir. O Real é “estranho, avassalador, inassimilável, insuportável, imprevisível, inapreensível, irrepresentável, inominável, impensável, intolerável, inabordável, impossível, indizível, sem sentido”. (SILVEIRA, 2022, p. 23) A psicanalista Daniela Barros da Silveira, na bela obra “Incidências do real em um hospital de cardiologia: apontamentos a partir de uma experiência”, nos ajuda a compreender o real como experiência excessiva da qual os pacientes do hospital cardiológico não cessam de dar testemunho:

O hospital é o lugar da angústia, pois é o lugar que vai confrontar, necessariamente, o paciente com o real. Isto porque ali o sujeito vai ter de se submeter a um Outro (a equipe de saúde) ao qual ele terá de entregar a sua vida; ele estará nas mãos desse Outro. Em um hospital predominantemente cirúrgico como o Instituto Nacional de Cardiologia, o sujeito muito provavelmente será cortado, terá o peito aberto, e os médicos irão quebrar as costelas para chegar ao coração. É angústia pura aquilo com o que se lida cotidianamente no contexto hospitalar. (SILVEIRA, 2022, p. 81)

Estar num hospital, ser habitado por um inimigo mais ou menos silencioso que ameaça nos destruir, estar diante da morte, numa situação de total impotência, entregue de corpo e alma aos cuidados de um outro tendem a fazer emergir a experiência excessiva do Real, o que permite a Daniela Silveira afirmar que “o hospital é o lugar da angústia”. “Lacan destaca que por vir do real, a angústia, quando invade, traz uma ‘certeza assustadora’” (SILVEIRA, 2022, p. 99). As experiências excessivas nos revelam a Verdade, nos colocam diante do Real, nos trazem uma “certeza assustadora”.

A angústia não traz ambiguidade, não deixa nenhuma dúvida, porque é um afeto que se sente; portanto, ou o sujeito sente ou não sente (ela está ali). Não há a possibilidade de negar a angústia. Todos os outros afetos (amor, ódio etc.) podem gerar dúvidas.

Quando uma pessoa diz “eu te amo”, por exemplo, já está pensando “será que é isso mesmo? Teve aquele dia em que não amei coisa nenhuma”. (SILVEIRA, 2022, p. 99)

Isso porque todos os outros afetos – ou, se não todos, muitos deles – já estão codificados pelos regimes significativos inscritos nas estruturas do Teatro Social. Enquanto tal, são infinitamente discutíveis e sujeitos a todo tipo de dúvida. Mas a angústia, o trauma, o mal-estar não deixam “nenhuma dúvida”, deixam apenas marcas, feridas e cicatrizes mais ou menos doloridas com as quais teremos de lidar depois de alguma maneira.

A angústia não pode ser dita, pois ela não é da ordem da linguagem, dos significantes. Não há significante que dê conta da angústia. (...) Lacan aponta que a angústia é “aquilo que não engana”. A angústia é o afeto da psicanálise por excelência; é um afeto puro, que perturba o sujeito. Soler destaca: para Lacan, de um lado temos “o objeto, que não é representado, que é, portanto, bem difícil de capturar, que não é visível, que, todavia, não engana”. De outro lado, temos “o significante, que engana, que preside a dúvida e a incerteza”. Lacan indica que o significante gera o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que “nele é possível enganar”. (SILVEIRA, 2022, pp. 99-100)

Se o Real lacaniano é o que sempre escapa, o buraco impreenchível pela simbolização, em Magno, o Real, como o Nada heideggeriano, ganha corpo e se apresenta enquanto tal. Real é a experiência de Haver. Aquela que revela uma verdade mais fundamental do que qualquer enunciação do nível do Ser. Nessa experiência não há nem sujeito, nem linguagem, nem tempo. Essa experiência da Verdade enquanto tal rompe as membranas do *tempo* e abre as portas da Eternidade. Não a eternidade de um tempo infinito, mas a eternidade de um fora-do-tempo. Trata-se de uma experiência que não é de dúvida ou saber relativo, mas de saber absoluto.

6. Quebrando a redoma antropocêntrica do correlacionismo

Na experiência da angústia, tal como descreve Heidegger, o Nada revela uma verdade mais fundamental do que qualquer elaboração significativa temporal: o puro existir ou, para falar como MD Magno, o puro Haver. Dizer, no entanto, que isso que se revelou como existente é um “eu”, ou pior, um “sujeito” – seja como “substância pensante” ou programação transcendental a priori – é operar um salto (i)lógico do nível do Haver para o nível do Ser. Na experiência de Haver não somos um “eu” pois todas aquelas “propriedades”, “características” ou configurações significativas que compõem nosso “eu” ficam no nível do Ser. A experiência de Haver irá justamente revelar o caráter necessariamente ficcional e, frequentemente pueril, de todas essas configurações. O mesmo vale para teorias modernas que fazem de algo como um “sujeito” sua referência fundamental. São meros construtos do nível do Ser que, diante da experiência de Haver, perdem seu suposto valor fundamental.

Talvez tenha sido esse o erro de Descartes. Um erro em larga medida acompanhado pela própria tradição existencialista. A Verdade com a qual Descartes se depara em suas meditações é a própria Existência. O fato incontornável e inquestionável de Haver Existência. Afirmar que essa existência é a existência de um “eu”, de uma “substância pensante” ou de uma “consciência intencional” já é um salto – ou uma queda – para o nível do Ser. O que se revela na experiência de Haver é o próprio Haver, o haver haver, o existir existência ou o Haver Existência.

Torna-se possível, tomando-se essa experiência como referência, quebrar a jaula transparente do correlacionismo. Se a existência se apresenta como eternidade livre de qualquer redoma histórica, podemos produzir ficções especulativas sobre o movimento eterno do vir-a-existir. A forma de caracterizar e descrever esse movimento terá obviamente de utilizar ferramentas teóricas históricas. Assim, os chamados pré-socráticos falarão da *physis* como força inesgotável que traz os entes à existência e os sustenta até que pereçam, diversos místicos cristãos falarão de um Deus imanente verdadeiramente onipresente, Espinosa falará na substância eternamente produtora de si e de seus modos finitos num movimento único, Schopenhauer falará na vontade sem princípio ou fim – *grundlos* – que co-move e anima todos os seres existentes e MD Magno falará na Pulsão como movimento cosmológico eterno do Haver em busca de uma satisfação absoluta absolutamente impossível.

Essas teorias terão obviamente componentes históricos. Porém, por estarem referidas ao Real da experiência na qual a Existência se revelou como verdade, elas têm também uma dimensão a-histórica, a-temporal. Por um lado, são ficções historicamente situadas, mas por outro, enquanto referidas à experiência traumática de Haver, elas tocam o Real. Por seu caráter histórico, nenhuma teoria jamais recobrirá ponto a ponto ou dará conta totalmente da verdade da Existência. Mas no esforço de sustentação da verdade da Existência – a Existência como verdade – como referência fundamental, uma teoria pode romper o círculo do correlacionismo e se referir ao Real. Aí está talvez o sentido mais profundo daquela famosa provocação de Nietzsche: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?” (NIETZSCHE, s/d, p. 12). Poderíamos então perguntar: quanta Verdade suporta uma teoria? O quanto uma teoria suporta e ousa incluir e manter como referência essa experiência fund-abissal da Existência como Verdade?

Assim, torna-se possível abandonar a redoma de proteção criada em torno de nós pela contrarrevolução ptolomaica de Kant. Torna-se possível criar ficções teóricas referidas ao Real de um tal modo que possamos novamente experimentar um universo – ou uma existência – absolutamente indiferente à sorte da espécie humana. Torna-se possível ensaiar descrições do

movimento eterno da existência em seu furor que cria, mantém e destrói, combina e recombina, configura e dissolve todos os entes existentes. E isso de uma maneira que essas descrições não sejam apenas ficções ingênuas pré-determinadas por um modo histórico de percepção do mundo, mas formas históricas de referir-se a um Real a-histórico. Isso nos parece ir tanto além do chamado realismo ingênuo, que denegaria o caráter fictício e histórico da sua produção, quanto além das ingenuidades humanísticas do correlacionismo, pois se “o sujeito”, “o humano” ou “a consciência” não são mais tomados como realidade fundamental, ou seja, abrindo-se mão do antropocentrismo, torna-se possível deixar que algo do Real se expresse em nossas ficções teóricas.

Considerações finais

Nada é Real. Nenhuma teoria é verdadeiramente real. Toda teoria é um construto fictício e historicamente determinado do nível do Ser. Porém, esse *nada-de-ser* que comparece na experiência da angústia – e do trauma e do mal-estar – se revelou como verdadeiramente Real, trazendo à tona a experiência fundabissal da Existência como Real.

Em nossa investigação, o *niilismo* como desvalorização de todos os valores supremos cultivados e cultuados em um determinado contexto histórico revelou-se como experiência a-histórica mais fundamental. Vez por outra, seja qual for o tempo ou lugar, pode emergir a angústia como experiência de estranhamento, desgarramento, des-identificação em relação a todos os valores e definições estabelecidos no nível do Ser. Essa experiência revela o Nada como mais fundamental que o Ser. E esse Nada, por sua vez, revela o Haver Existência como supremo Real. O niilismo constitui, portanto, uma experiência existencial fundamental, isto é, a experiência que revela a Verdade da Existência – ao revelar a Existência como Verdade.

130

Referências Bibliográficas:

- BACON, F. **A nova Atlântida** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. v.I. São Paulo: Paz e Terra, 1999
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Campinas: EdUNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012
- _____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008
- _____. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999
- _____. **O que é Metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. Digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <https://livros01.livrosgratis.com.br/cv000036.pdf>, s/d
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001
- KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: EdPUC, 2006
- MAGNO, MD; MEDEIROS, N. **Razão de um percurso**. Rio de Janeiro: Novamente, 2015

- MEDEIROS, Nelma. O primado heurístico da noção de formação: para uma teoria gnóstica do conhecimento. *Lumina*, v.2 n.2, Juiz de Fora, 2008
- MEILLASSOUX, Q. **Después de la finitud**. Buenos Aires: Caja Negra, 2015
- NIETZSCHE, F. W. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Cia das Letras, 2011
- _____. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia de Bolso, s/d
- SILVEIRA, D. **O impacto do Real em um hospital**. São Paulo: Dialética, 2022
- VATTIMO, G. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- VOLPI, F; VANNUCCHI, A. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.