

da soma total dos entes, jamais se manifesta. A harmonia de Heráclito realiza-se através do ressoar em conjunto dos contrários — um efeito que jamais pode ser atingido por nenhum som particular. Essa harmonia, de certo modo, é separada (*kechorismenon*) dos sons que a produzem, do mesmo modo que o *sophon*, que “pode ser e não ser chamado pelo nome de Zeus”⁴⁸, está “separado de todas as coisas.”⁴⁹ Nos termos da parábola pitagórica, é a beleza do jogo do mundo — o significado e a significação de todos os particulares agindo juntos — que, como tal, se manifesta apenas para um espectador, em cujo espírito instâncias particulares e seqüências estão invisivelmente unidas.

Desde Parmênides, a palavra-chave para esse todo invisível e imperceptível implicitamente manifesto em tudo aquilo que aparece tem sido *Ser* — aparentemente a palavra mais vazia e geral, a mais desprovida de sentido em nosso vocabulário. Descreveu-se com grande precisão, milhares de anos depois de ter sido pela primeira vez descoberto pela filosofia grega, aquilo que ocorre a um homem normal que subitamente interrompe seu caminho normal quando se dá conta da presença absolutamente penetrante do Ser no mundo das aparências. A passagem é relativamente moderna, e, portanto, mais enfática a respeito de emoções pessoais e subjetivas do que seria qualquer outro texto grego; e talvez por esta razão ela é mais persuasiva para os ouvidos psicologicamente treinados. Coleridge escreve:

Algun dia já elevastes teu espírito para considerar a existência, em si e por si, do mero ato de existir? Algun dia já dissestes, pensativo: “É!” Sem te importar, nesse momento, se havia, diante de ti, um homem, uma flor ou um grão de areia — em uma palavra, sem referência a este ou àquele modo ou forma particular da existência? Se tiveres alcançado isto, fará sentido a presença de um mistério que fixou teu espírito no espanto e na admiração. As próprias palavras “Não há nada!” ou “Houve um tempo em que não havia nada!” são contraditórias. Algo em nós repele essa proposição com uma luz tão repleta e instantânea que é como se recebesse sua evidência em nome da própria eternidade.

Não ser, portanto, é impossível: ser, incompreensível. Se dominaste essa intuição da existência absoluta, terá também apreendido que foi essa, e não outra, a intuição que nos primeiros tempos apoderou-se dos espíritos mais nobres, dos eleitos entre os homens, com uma espécie de horror sagrado. Foi ela que primeiro os levou a sentir dentro de si algo inefavelmente maior do que a sua própria natureza individual.⁵⁰

O espanto platônico, o choque inicial que põe o filósofo em seu caminho, foi revivido em nossa própria época quando Heidegger, em 1922, concluiu uma conferência (intitulada “O que é metafísica?”) com as palavras já citadas: “Por que existe, afinal, algo, e não antes, o nada?”. Heidegger dizia que era esta “a questão básica da metafísica.”⁵¹

A mesma pergunta, expressando o choque do filósofo em termos modernos, foi formulada antes de Heidegger. Ela aparece nos *Principes de la nature et de la grâce*, de Leibniz: “*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” Pois, uma vez que “*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*”,⁵² esta coisa tem que ter uma causa suficiente para sua existência; e esta causa, por sua vez, precisa ter sido

produzida por outra coisa. Seguindo essa linha de pensamento, ele finalmente chega à *causa sui*, a algo que é causa de si mesmo, de tal modo que a resposta de Leibniz chega à causa última chamada “Deus”, o deus dos filósofos, uma resposta que já se encontrava no “motor imóvel” aristotélico. Foi Kant, é claro, quem aplicou o golpe de misericórdia nesse deus; e, em suas palavras sobre o tema, podemos claramente reconhecer aquilo que Platão apenas insinuara: a necessidade incausada e “incondicionada” que o nosso pensamento de causa-e-efeito “exige de maneira tão indispensável como suporte definitivo de todas as coisas é o verdadeiro abismo para a razão humana... Não podemos evitar o pensamento — que, entretanto, não podemos suportar — de que um ser, que nos representamos como um ser supremo entre todos os seres possíveis, devesse dizer para si mesmo: ‘Eu sou, desde a eternidade até a eternidade; fora de mim nada existe que não tenha sido pela minha simples vontade; *mas então de onde sou?*’ Aqui tudo rui sob nossos pés, e nem a maior e nem a menor perfeição é substantiva ou fundamentada para a razão especulativa, que não faz nenhum esforço para reter uma ou outra, e não sente perda alguma em deixar ambas desvanescerem-se.”⁵³ O que nos impressiona aqui em seu aspecto especificamente moderno é que, confirmando a antiga intuição de Parmênides de que o nada é inconcebível e impensável, a ênfase deslocou-se do nada para o Ser. Kant em lugar algum diz que o abismo do nada *não é* porque é inconcebível; e embora possa ter dito que as antinomias da razão fizeram-no pensar, despertando-o do sono dogmático da razão, ele não diz em lugar algum que a experiência desse abismo — o outro lado do espanto platônico — produziu o mesmo efeito.

Schelling citou enfaticamente as palavras de Kant; e provavelmente foi dessa passagem, e não da observação mais superficial de Leibniz, que ele derivou sua própria e repetida insistência nessa “questão última” de todo pensamento — “por que existe algo, por que não existe nada?”⁵⁴ Schelling diz que é esta “a mais desesperadora das questões.”⁵⁵ A referência ao puro desespero que surge do próprio pensamento aparece nos escritos tardios de Schelling; e isto é significativo porque o mesmo pensamento já o havia assombrado antes, em sua juventude, quando ele ainda acreditava que, para banir o nada, bastava a “afirmação absoluta”, que ele chamava “a essência da nossa alma.” Por meio dessa afirmação “reconhecemos que o não-ser é para sempre impossível”, incognoscível e incompreensível. E para o jovem Schelling essa questão última (“por que não há o nada, por que há algo?”) — colocada pelo intelecto tomado de vertigem, à beira do abismo — é para sempre suprimida pela percepção de que “o Ser é necessário, [feito de tal forma que] ele é, pela afirmação absoluta do Ser na cognição.”⁵⁶

Tudo isso sugeriria um simples retorno à posição de Parmênides se Schelling não tivesse sentido que somente a “*posição absoluta da idéia de Deus*” poderia garantir essa afirmação que, segundo ele é a “negação absoluta do nada”: é “tão certo que a razão para sempre nega o nada, e que o nada não é coisa nenhuma, quanto é certo que a razão afirma o Todo e que Deus é eterno.” Portanto, a única “resposta completamente válida à questão ‘*Por que o nada não existe, por que*