O TODO "REAL" E O NADA IDEALIZADO

Carlos Fernando Galvão[1]

RESUMO
A totalidade é um tema recorrente nas humanidades; o nada, também. Pensar nesses termos, que designam realidades percebidas ou construídas é, de algum modo, materializar a própria constituição consciente dos seres, em processo que filósofos e pensadores como Martin Heidegger designavam como "estar aí, no mundo". Ou seja, o ser que não apenas vive, mas que toma consciência de ser um ser vivente, pensando, que sente e que representa o mundo externo, nesse processo. As representações do ser *constituem-se em fatores essenciais para que ele consiga apreender o mundo e, reconstruindo-o cognitiva e sensorialmente, consiga, também, por ele transitar, concreta e simbolicamente e, em alguma medida, transformá-lo para seu bem viver. Eis a tese central deste artigo. Para tanto, buscamos realizar uma investigação das ideias de alguns teóricos que estudaram temas como consciência e constituição do ser, tais como o físico Marcelo Gleiser, o psicólogo David Legge e o filósofo Jean-Paul Sartre, ligando suas análises, apenas aparentemente díspares. Conceitos como "tudo" e "nada", um produto possível das referidas ideias, direcionam as apreensões do* ser*, condicionando suas representações e constituindo suas consciências posicionais perante o mundo.*
Palavras-chave*: Tudo. Totalidade. Nada. Representação. Consciência. Essência.*

ABSTRACT
Totality is a recurring theme in the humanities sciences; nothingness, too. Thinking in these terms, which designate realities perceived or constructed, is somehow to materialize the very constitution of the conscious beings, in a process that philosophers and thinkers like Martin Heidegger designated as "being there in the world". Which is, the being who do not only lives, but that takes conscience that it's a living being, thinking, feeling and representing the outside world in this process. The representations of being are key factors, which they can get aware of the world, and reconstructing the sensory and cognitive, they can also pass through it, concretely and symbolically, and to some extent, to transform it into a welfare living . This is the central thesis of this article. To this end, we seek to conduct an investigation of the ideas of some theorists who have studied topics such as consciousness and constitution of being, such as physicist Marcelo Gleiser, psychologist David Legge and philosopher Jean-Paul Sartre, linking their analysis, only seemingly disparate. Concepts like "everything" and "nothing", a possible product of such ideas, direct apprehensions of *being* conditioned their representations and making its positional awareness towards the world.
KEY WORDS: Everything. Totality. Nothingness. Representation. Consciousness. Essence.

Fluxo Ideal

É interessante o processo pelo qual passamos quando decidimos mergulhar em nossos pensamentos. À montante, nossa visão é turbilhonar e enlouquecedora, o que nos faz pensar de uma forma um tanto caótica e genérica. O vale através do qual fluem ideias, muitas vezes contraditórias, é cheio de meandros e pontos de assoreamento, o que nos faz navegar com cuidado, mas com a certeza de estarmos no rumo certo. Ao nos aproximarmos da jusante conclusiva cremos, soberbos, que chegamos à verdade universal. Mas, como nem tudo o que reluz é ouro, o delta deste rio ideal nos faz ver que esse momento é apenas o início de uma viagem

[1] Geografia, Mestre em Ciência da Informação e Doutor em Ciências Sociais. É Coordenador de Geografia da Equipe de Apoio Pedagógico da Coordenadoria de Educação da Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro e Coordenador Pedagógico de Gestão e Integração de Rede da Coordenadoria Regional Metropolitana VI da Secretaria de Estado de Educação.

muito maior, mais complexa e mais prazerosa, que é o desembocar no oceano das dúvidas infinitas e exponenciais. Ou seja, neste momento, além de nem sempre respondermos nossas perguntas descobrimos, entre estarrecidos e maravilhados, que quanto mais refletimos sobre o mundo, menos sabemos sobre ele. A vazão do fluxo ideal é, quase sempre, e felizmente, bem maior do que nossa capacidade de processá-lo à contento.

Desconstruindo a matéria: a material e a imaterial

Se consultarmos um dicionário, vamos ver que a palavra "nada" quer dizer "nenhuma coisa; de modo algum; não-existência". Ou seja, ou o nada não é coisa alguma, material, ou não é coisa alguma, existencial. Em outras palavras, concreta ou simbolicamente, nada é sinônimo de... nada... quer dizer, de ausência de tudo, material ou imaterialmente falando ou, como definiu o astrofísico Marcelo Gleiser, "*o vazio, físico ou metafísico*". Gleiser se pergunta se o nada realmente existe e se lembra de que

> até o início do século 20, a resposta, baseada no que chamamos de física clássica, seria 'sim', em princípio é possível selar um determinado volume, por exemplo, uma garrafa inquebrável, e usar uma bomba de vácuo para sugar o ar e outras substâncias em seu interior até que toda a matéria tenha sido expelida. O que resta é apenas espaço vazio, o nada [Folha de S. Paulo, Caderno Mais!, 10/10/2004].

Quando começamos a refletir sobre o mundo atômico, pós-mundo clássico, a coisa pode mudar de figura, já que nada, nesse segundo mundo, está em repouso: tudo é movimento e energia. Para o professor Gleiser (no mesmo artigo), ao falar sobre um vaso que está em cima de uma mesa e mostra que

> é verdade que o vaso inteiro estará lá, aparentemente imóvel. Mas, se pudéssemos olhá-lo com lentes especiais, capazes de revelar distâncias de centésimos de milionésimos de centímetro, veríamos uma realidade muito diferente: átomos ligados a átomos por forças elétricas, vibrando como gelatina; elétrons escapando e voltando a eles, mudando de posição constantemente, interagindo com partículas de luz. O que chamamos de vaso passa a ser um conjunto de vibrações materiais, ondulações que respondem à radiação eletromagnética. [...] O mundo quântico é caracterizado pela ausência de permanência: há uma agitação perene, incessante. [...] Na escala quântica, o nada não existe, nem mesmo como suposição. A agitação das partículas de matéria redefine a energia de um sistema físico. [...] E o que isso tem a ver com o nada? Lembrem-se da relação E=mc2 [fórmula da relatividade de Einstein], que diz que matéria e energia, sob certas condições são interconversíveis. Tomemos então um espaço sem matéria, 'vazio'. A física quântica mostra que, mesmo neste caso, flutuações de energia existem. O nada tem uma energia associada. [...] Em 1948, H. Casimir, um físico holandês propôs que as flutuações do vácuo provocariam uma força atrativa entre duas placas metálicas. O efeito foi confirmado: por incrível que pareça, a energia do

nada foi medida recentemente em laboratório. O vazio está cheio de energia *nada* [Folha de S. Paulo, Caderno Mais!, 10/10/2004].

Em que pese o uso das palavras “nada” e “vazio” como sinônimos (há controvérsias), o que Gleiser chamou a atenção foi para o fato de que, mesmo no mundo clássico, o vazio só pode ser produzido a partir de algo que não seja vazio. Dito de outro modo, no mundo clássico, o que é desprovido de matéria ou de existência só poderia ser criado – quer dizer, não existiria naturalmente – a partir da matéria ou da existência. O nada seria, pois, uma criação humana e não uma condição natural.

A significância da prática humana como totalidade

- “Será que essa roupa fica legal em mim?”
- “Claro que sim, é a última moda. Tá todo mundo usando esse modelo!”.

Quem nunca passou pela situação do diálogo acima ou, pelo menos, nunca ouviu essa conversa ao entrar numa loja para escolher uma roupa qualquer? Será que os que assim pensam estão corretos? Bem, se do ponto de vista ideológico já é discutível fazer-se algo só porque os outros fazem, o que implica, em geral, em boa dose de alienação e senso crítico no mínimo sofrível, é ainda mais questionável sob o ponto de vista real e filosófico, já que não é, efetivamente, todo o mundo que faz alguma coisa. Isso é impossível. Tudo bem, tudo bem, esse “todo mundo” é só uma “metáfora hiperbólica”. Podemos definir a metáfora e a hipérbole como sendo figuras de linguagem que, como expressões de um estado mental (essencial), nos ajudam a apreendermos o *mundo-fora-do-ser-que-pensa (e sente)*. Já no que toca a linguagem, podemos afirmar que ela é um sistema organizado com o qual captamos as informações extra-sensoriais ou, sob outro ponto de vista, com o qual externamos nossas reflexões internas e as devolvemos ao mundo numa forma carregada de significação que é, por definição, prenhe de sentidos pactuados e repactuados, conforme o contexto enunciativo dos discursos sociais proferidos por seus agentes. Por conseguinte, o perfeito entendimento dos processos cognitivo, linguageiro e filosófico são essenciais às “manipulações” sígnicas através das quais operacionalizamos nossas semioses e materializamos nossas ideias nas práticas diárias, individuais e coletivas. O signo é, desse modo, uma representação mental do valor que atribuímos as coisas do mundo. Não por outro motivo, Legge afirma que

> na medida em que a representação toma o lugar do próprio objeto, ela é um símbolo. Os processos envolvidos no pensamento requerem extensas manipulações de tais símbolos. [...] A tese aqui oferecida é que um sistema simbólico organizado é a base da linguagem. [...] Alguns referentes abstratos só podem ser vinculados aos seus símbolos por um longo processo que leva [...] à aplicação de um rótulo. Realizados os primeiros passos na aprendizagem de referentes, os referentes já aprendidos podem ser usados para adquirir novos referentes [...] Um sistema organizado para manipular representações internas reveste-se como auxiliar muito potente do pensamento [Legge, 1976: p.111-113].

Legge nos mostra, com sua análise, que o signo pode ser entendido como um catalizador dos processos cognitivos, se levarmos em conta nossa capacidade de "manipulação" das representações mentais que criamos em nosso dia-a-dia, ou seja, a interpretação sígnica é fator essencial para a construção e organização de nossas ideias. Mas o signo pode também ser apreendido como um produto dos processos cognitivos, pois, a partir deles, criamos novas significações.

Isso posto, quem é, afinal, esse "todo mundo" que a vendedora do diálogo se referiu? Por que este exagero metafórico de um todo, de uma totalidade, a qual nos "colamos" para justificar um pensamento e/ou um ato nosso? Por que essa referência, contínua, a uma totalidade? O que é a totalidade? Será o oposto do vazio absoluto, encarado como sinônimo de nada?

Ao remetermos a justificativa de nossas ideias e de nossas ações para um externo "todo mundo", estamos, na verdade, nos desobrigando de pensar e de agir por conta própria (dá muito trabalho, não é?) e, ao mesmo tempo, estamos atribuindo quaisquer consequências nefastas que, por ventura, venham de nossas ideias e/ou de nossas ações, àquele outro, o tal do "todo mundo". E o pior é que este outro não é designável e identificável, mas sim um suposto outro, a-político e a-ideológico, efêmero, volátil, intangível, impalpável, inodoro, insípido e incolor. Millôr Fernandes costuma dizer que "*errar é humano e botar a culpa nos outros também*". É verdade. Além disso, a idéia de que fazemos parte de algo maior e mais forte do que nós nos é extremamente reconfortante e cômodo, não é mesmo? Dá gosto descobrirmos que há um todo, que nos engloba e nos leva (para onde, não interessa), lépidos e faceiros ao Nirvana na Terra. O caminho harmonioso, taoístico, por assim dizer, nos chegaria pela aceitação do *todo-acima-de-nós*. Por isso, o todo, a totalidade, deve nos enlaçar e dirigir nossas vidas. Regozijemo-nos, pois, com isso!

No entender do biólogo Jean Piaget "*nas estruturas cognitivas, o 'vivido' não representa senão um pálido papel, uma vez que estas estruturas não se encontram na consciência dos sujeitos e sim no seu comportamento operatório*" (Piaget, 1979: p.56). E um bom exemplo de "consciência" que se encontra no seu "comportamento operatório", pode ser a concepção de Marx ao adicionar aos estudos históricos o *Materialismo Dialético* criando, desse modo, o *Materialismo Histórico*.

Marx afirmava que devemos partir do abstrato para chegarmos no concreto pensado, que é um produto da análise cognitiva. Esse abstrato ou real por pensar é ainda caótico, necessitando, pois, de ordenação. Marx se utilizava do método dedutivo para afirmar que a base das estruturas sociais é material, e não ideal, como queriam os idealistas, como Hegel (Marx, 1982: p.14-15). Assim, o motor da História seria o desenvolvimento das forças produtivas e suas relações de produção. Vale dizer que, de algum modo, tal como afirmou Piaget, a consciência dos sujeitos está nas operacionalizações do *ser* consciente. Por isso, os estudos das (supostas) "ciências" humanas e sociais têm de, necessariamente, contemplar os reflexos operatórios, individuais e coletivos, da consciência, e não só da Consciência Possível, como teorizava Lucien Goldmann, mas também e sobretudo de uma Consciência Real, ou seja, da realização do ideário possível goldmanniano. É o que Piaget chamou de "*sujeito epistemológico, ou seja, o sujeito ativo e construtor de sua história, pois, toma consciência de seu processo gerador e operacional*" (Piaget, 1979: p.56). Esse "sujeito epistemológico" e suas operacionalizações têm uma certa relação com o que observou Agnes Heller:

> O Homem nasce já inserido em sua cotidianeidade. O amadurecimento do Homem significa, em qualquer sociedade, que o indivíduo adquire todas as habilidades imprescindíveis para a vida cotidiana da sociedade. [...] É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianeidade. [...] O adulto deve dominar, antes de mais nada, a manipulação das coisas [...] e a assimilação das coisas é sinônimo das relações sociais [Heller, 1992: p.18-19].

As operacionalizações de Heller, que podem gerar os sujeitos epistemológicos de Piaget, levam estes últimos ao engendramento de várias das imagens conscientes de mundo – que Jung talvez chamasse de "Arquétipos" – com os quais eles transitam, teórica e praticamente, pelos discursos e pelas ações das redes e dos fluxos sociais, notadamente neste mundo da informação (mais do que do conhecimento) em que vivemos. A consciência é, para muitos, um escapar-se de si

mesmo. Assim, como operacionalizamos, nossa consciência, que para os fenomenologistas, é posicional? Uma resposta possível nos foi oferecida por Sartre:

> O quarto de uma pessoa ausente, os livros que folheava, objetos que tocava, não são por si mais que livros, objetos, isto é, realidades plenas: mesmo os rastros deixados pelo ausente só podem ser decifrados em uma situação na qual a pessoa já esteja designada como ausente [...] Se considerarmos em si e no espírito das teorias clássicas, essa imagem [*da ausência do dono do quarto, Pedro*] é determinada pela plenitude, fato psíquico concreto e positivo. Logo, será preciso formular um juízo negativo de duas faces: subjetivamente, para indicar que a imagem não é percepção, e objetivamente, para negar que Pedro, cuja imagem [*de ausência*] formo, esteja aí no presente [Sartre, 1997: p.69].

A consciência é, sempre, *consciência de* alguma coisa. Assim, para o autor,

> ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente. [...] Ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência. Sem dúvida, pode-se ter consciência de uma ausência. Mas esta ausência aparece necessariamente sobre um fundo de presença. [...] Se o ser pertence à consciência, o objeto não é a consciência, não na medida em que é outro ser, mas enquanto é um não-ser [Sartre, 1997: p.33].

Ora, e o que é "estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência", senão estar diante de uma totalidade existencial, a-peceptiva e a-transcendental, que foi apreendida como tal através da cognição/percepção/posicionamento consciente/transcendência/apreensão do ser? Para Sartre, a aparência é infinita e com sucessivas essências e essas aparições

> não podem dar-se todas ao mesmo tempo [...] a ausência real de todos esses termos, exceto um, constituem o fundamento da objetividade. Presentes, essas impressões - que fossem em número infinito - iriam fundir-se no subjetivo: é sua ausência que lhes confere o ser objetivo. Assim, o ser do objeto é puro não-ser. Define-se como falta [Sartre, 1997: p.33].

A falta do ser, captada como falta, nos chega a partir da percepção do que falta ao objeto observado para que ele se torne algo que seria, caso pudesse ser qualquer outra coisa, ou seja, captamos o todo pelo que lhe falta para ser uma totalidade real e plena. Dizer que a consciência é *consciência de* alguma coisa é dizer, no entender de Sartre,

> que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. [...] Mas é preciso que esta consciência (de ser) consciência se qualifique de algum modo, e ela só pode qualificar-se como intuição reveladora, caso contrário nada será. Ora, uma

> intuição reveladora pressupõe algo revelado. A subjetividade absoluta só pode constituir-se frente a algo revelado, a imanência não pode se definir exceto na captação de algo transcendente. [...] A consciência exige apenas que o ser do que aparece não exista somente enquanto aparece [Sartre, 1997: p.34-35].

A "*consciência de...*" é o que nos faz perceber os outros objetos, plenos ou não. É a percepção da falta que nos dá a compreensão do mundo tal como ele nos parece ser: a compreensão do mundo é dada como se ele fosse uma totalidade; mas uma totalidade passível de nadificação. Mas a "*falta de...*" não é uma propriedade de um *ser* pleno de si, ou seja, de um *ser-Em-si*: só aparece no mundo pela realidade humana; só no mundo humano há *falta de* alguma coisa. A percepção do todo é pontual e subjetiva, ainda que possa ser influenciada pelo coletivo e com ele se relacione. Para Sartre,

> o ser que se dá à intuição da realidade humana é sempre aquele ao qual falta alguma coisa, ou existente. Por exemplo: se digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena de uma lua crescente [Sartre, 1997: p.136].

Essa lua crescente é, desse modo, o *ser-Em-si* – o ser que não vivi o fenômeno da transcendência, propriedade que Sartre atribui a um outro *ser*, o *ser-Para-si,* captado a partir da transcendência de uma realidade humana, rumo ao projeto de totalidade do *ser*, no caso, do *ser-lua,* ou seja, da lua-cheia. Só podemos afirmar que a lua está crescente, minguante ou nova, em contraposição à lua-cheia. A totalidade da lua-cheia é, pois, o fundamento das outras fases da lua, aqui citadas. Por isso, Sartre afirma que "*no mundo humano, o ser incompleto que se dá à intuição como faltante é constituído em seu ser pelo faltado - ou seja, por aquilo que ele não é (...) o que não é, determina o que é*" (Sartre, 1997: p.127). É o faltante, o ser ausente que fundamenta o ser presente, que dá o sentido às coisas do mundo, a partir de sua transcendência e senso-percepção cotidianas, como talvez dissesse Heller. E, como nos mostrou Sartre,

> como a matéria que deveria preencher as intenções vazias não é, não pode motivá-los em suas estruturas. [*no caso, são as estruturas do quarto de Pedro*] E como as demais estruturas são plenas, tampouco podem motivar intenções vazias como tal [...] Para que uma intenção seja vazia, é preciso que seja consciente de si como vazia, e precisamente vazia da matéria que visa. Uma intenção vazia constitui-se na medida em que designa sua matéria como inexistente ou ausente. Em suma: intenção vazia é uma consciência de negação que se transcende a um objeto por ela designado como ausente ou não existente. Assim, qualquer que seja a explicação que lhe dermos, a ausência de Pedro requer, para ser constatada, ou sentida, um momento negativo pelo qual a consciência, na ausência de toda determinação anterior, constitui-se como negação [Sartre, 1997: p.70].

Para Sartre, o *ser* da consciência é a liberdade, liberdade para sermos o que quisermos e, por isso, "*o nada que separa motivo* [*do porquê sermos livres*] *e consciência, caracteriza-se como transcendência na imanência; ao produzir-se a si como imanência, a consciência nadifica o nada que a faz existir como transcendência*" (Sartre, 1997: p.78). Assim, conclui Sartre que

> o ser da consciência [...] é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser. Significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Essa adequação, que é a do Em-si, se expressa por uma fórmula simples: o ser é o que é. Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si [Sartre, 1997: p.122].

O mundo em que vivemos é cada vez mais o mundo das redes e dos fluxos, cuja base social é a troca de informações entre seres produtores de significado, entre seres transcendentes geradores de uma consciência coletiva. Neste mundo, a velocidade e a precisão das fluxos tornaram-se dois dos principais fatores ideológicos de transformação social. Kant já nos mostrou que os conceitos de espaço e tempo dizem respeito à nossa relação com a Natureza e não à Natureza em si. Para Kant, não teríamos como descrever a Natureza sem fazer uso desses conceitos, mas o filósofo também entendia tempo e espaço como categorias *a priori* de nossa capacidade de pensar e perceber o mundo; eram, pois, conceitos abstratos e a-históricos. Para Jung, tempo seria uma percepção humana. Já no entender de Platão, tempo é uma coisa inapreensível, posto que o instante é aprisionado entre o passado, que já não é, e o futuro, que ainda não é; tempo seria, desta maneira, movimento e repouso, uma transição. Nessa perspectiva, o que é o passado? O físico britânico Julian Barbour nos oferece uma resposta:

> É tão real quanto um agora. O nosso corpo, por exemplo, passa por bilhões de pequenas modificações em apenas um segundo. Bilhões e bilhões de hemoglobinas são criadas e destruídas. No fundo, somos pessoas diferentes a cada instante e a nossa consciência é parte disso. Cada agora vem com uma gama de possibilidades de experiências e não se pode dizer que uma experiência vem antes da outra. Esse é o problema da seta do tempo, parece que há uma cronologia, uma impressão tão consciente que acreditamos na linha do tempo. Uma história pode ser arranjada para parecer cronológica. Algumas mudanças nessa estrutura não deixariam a mesma impressão de continuidade. O cerne da minha teoria questiona isso. Por que apreendemos apenas as informações que parecem dar a noção de cronologia? É um mecanismo poderoso que resulta na nossa experiência. Minha explicação é que apenas os agoras que fazem algum sentido lógico são escolhidos pela mente [...] Essa teoria possibilita a existência de vários 'agoras' num único instante [Folha de S.Paulo, Caderno Mais!, 21/03/99, p.11].

Segundo Barbour, o "*tempo não existe*" e, ao ser indagado se a visão de movimento não seria um prova de que o tempo é real, ele responde:

> Quando assistimos a um filme no cinema, as imagens paradas estão correndo tela abaixo e nós não conseguimos ver. Nossos olhos não acompanham a mudança e concluem haver movimento. É uma completa ilusão. Acredito que aconteça o mesmo quando nosso cérebro faz com que acreditemos em movimento. Entre montes de imagens registradas no nosso cérebro, ele as organiza de forma a passar a idéia de movimento. [Mas o relógio, segundo Julian, não se extinguiria, pois ainda teria sua utilidade, não para indicar as horas, mas para indicar a possibilidade que se conhece]. Os instantes do tempo são um pouco como lugares diferentes na Terra. O relógio seria como um instrumento de navegação, que diria onde você está no planeta. A cada momento, nos encontramos em uma nova possibilidade, e o relógio seria a prova da existência desse instante [Folha de S.Paulo, Caderno Mais!, 21/03/99, p.11].

Ora, o que temos aqui é uma forma muito clara de como podemos entender este conceito chamado tempo: a forma pela qual o percebemos e esta percepção é um dos produtos da consciência do *ser*, imerso em sua cultura sócio-simbólica e histórica-cultural, ambas constituidoras de seus espaços de existência, tal como o Espaço Geográfico.

A Totalização do Nada

Se há um todo, podemos então concluir que deve haver, em contraposição, um nada. Ou não? Se partirmos do princípio de que tudo é construído, (real, metafísica ou divinamente, pouco importa aqui), esse tudo foi erigido sobre algo que, obviamente, era no início um nada. Tudo podemos, então, instituir sobre o nada, transformando a totalidade numa evolução natural deste nada? Vamos com calma. Na Teoria dos Conjuntos Matemáticos, por exemplo, afirmamos que o único elemento comum a todos os conjuntos, é o Conjunto Vazio, ou seja, algo que filosoficamente podemos chamar de nada. Dentro desta perspectiva, a partir do nada como elemento primeiro, podemos iniciar um processo de "*tudificação*" e, desse modo, tudo podemos instituir sobre o nada, certo? Afinal, se não há nada, podemos preenchê-lo com alguma coisa que, por pouco que seja, será tudo o que passará a existir. E, vale ressaltar, os conceitos *tudo* e *nada* não são apenas invenções de um bando de filósofos loucos. Há consequências práticas advindas dos estudos dessas duas categorias analíticas, tal como no exemplo abaixo.

Segundo o físico belga Edgard Gunzig, "*o vazio é um problema tão profundo que poderia ser o ponto de partida de uma nova física*". Para ele "*ao definir com precisão o que acontecia a um corpo isolado, (Galileu) tinha necessidade de eliminar perturbações externas, de operar uma idealização do real, enfim, de fazer o vazio"*. Para Newton, como explicou Gunzig, "*o vazio é um*

espaço absolutamente desprovido de matéria". Mas na visão de Einstein, na sua Teoria da Relatividade, como relatado por Gunzig, já que a velocidade da luz tornou-se absoluta e universal, tudo o mais passou a ser-lhe relativo, inclusive as categorias antes separadas, tempo e espaço, unificadas agora sob a égide totalizante imposta pela velocidade da luz no vácuo. Assim, o vazio não seria vazio, mas pode ser esvaziado de tudo, sendo apenas, para Gunzig, "*vestido novamente*" pela gravitação. Desse modo, através da curvatura espaço-tempo, o vazio, afirmou Gunzig, tornou-se impossível, já que nenhum lugar pode (até prova em contrário) se livrar da esfera da gravitação. Einstein dizia que "*o vazio não é apenas fisicamente impossível, mas também conceitualmente incoerente*" (Folha de S.Paulo, Caderno Mais!, 06/06/99, p.11).

O nada, é um conceito humano, é pura percepção transcendente. Vejamos, para ratificar esta nossa afirmação, uma concepção matemática que talvez prove a idéia de que as coisas no mundo são, basicamente, percepção, idéia exposta pelo físico Marcelo Gleiser, que afirmou que

> o ponto não existe, apenas a idéia dele, que, na verdade, é apenas uma das várias abstrações que fazem parte da estrutura conceitual da geometria. Por não ter dimensão, o ponto não ocupa lugar no espaço e, paradoxalmente, é a entidade fundamental da geometria. [...] Como sabemos, a menor distância entre dois pontos, pelo menos no plano, é um segmento de reta. Mas uma reta, por definição, não tem espessura, pois, se tivesse, ela seria um retângulo bem comprido – um objeto de duas dimensões – e não uma linha. A conclusão é simples: a reta, que não existe por não ter espessura, liga dois pontos que também não existem! [...] Nossa percepção sensorial do mundo será sempre limitada, e nossa representação também. O curioso é que o mundo que 'está lá fora' é representado 'aqui dentro', ou seja, dentro de nossas mentes. Temos duas realidades coexistindo dentro de nossas mentes: uma realidade abstrata, relacionada com o mundo das ideias, construído de 'dentro para fora', e uma realidade concreta, construída de "fora para dentro" [Folha de S.Paulo, Caderno Mais!, 11/06/99, p.12].

Uma consciência do vazio, para ser definida como tal, deve ser consciência de si como consciência de um vazio que não é ela, ou seja, como afirmava Sartre, é uma consciência transcendente, porque recai sobre um nada de ser para existir. E essa transcendência, por si só, já "enche" este nada de *ser* com alguma coisa, fazendo com que o nada seja preenchido por um *ser* que não é vazio, mas que pode percebê-lo como tal. Assim, o vazio absoluto talvez só exista no Universo em que o *ser* não alcança, ou seja, nos locais do Universo em que este *ser* não pode preenchê-lo com sua consciência de ser um *ser* não vazio de si. Assim, deste ponto de vista metafísico, o vazio absoluto também não existe.

Aceitar que tudo pode ser instituído sobre o nada, tal como propusemos anteriormente, seria como aceitar, na prática, que o nada não existe. Como assim? Ora, se o nada existente antes da constituição do tudo era tudo o que existia, então, na verdade, o nada talvez não exista: no fundo, este nada seria apenas uma totalidade vazia, desprovida de tudo, menos de seu vazio e que, por isso mesmo, por ser um vazio cheio de si, não pode ser confundido com o nada, não ao menos com o nada visto da ótica aqui adotada. O nada não é, pois, uma categoria *a priori*, mas sim uma categoria *a posteriori*. O todo existe, independente de nossa percepção, mas o nada e a nadificação de um todo, só podem existir se houver um *ser* que os realizem. O todo é, desse modo, uma existência universal, independente do *ser*; já o nada é uma representação, o que vale dizer que é uma criação do *ser*. Vamos clarificar um pouco mais esta idéia.

Partimos da idéia de que, *a priori*, o nada não existe, pois se temos o nada, tudo o que temos é o nada, então o que temos, na verdade, é o tudo como a base para a constituição do nada que poderá vir a existir. Ou seja, *a priori*, o que existe é a totalidade – ainda que vazia de tudo, exceto de si mesma como totalidade vazia. E é justamente sobre esta totalidade que podemos instituir, cognitivamente, até mesmo o nada, que seria, assim, por indução ou dedução do *ser*, pouco importa aqui, uma "anti-totalidade", uma ausência de (quase) tudo. Além disso, se aceitarmos o nada como mera contraposição ao todo, nada poderemos extrair desse nada, nem sequer a própria idéia de nada: torná-lo-emos vazio até de si mesmo e, como tal, passível de não-existência. Como então afirmarmos que existe um *ser* não-existencial, um *ser* que dele não podemos retirar nada, nem sequer o seu próprio *ser*?

Várias são as abordagens possíveis e vários são os campos do conhecimento humano que trabalham com as categorias analíticas tudo e nada. Segundo, por exemplo, o sociólogo alemão Robert Kurz,

> o sistema da moderna economia de mercado tende a dissolver todo conteúdo em forma. É o mundo do 'consumo, logo sou'. [...] Não importa se o consumo é real ou se se dá na imaginação: os objetos do desejo transformaram-se em peça de culto. Quanto mais irrelevantes se tornam os indivíduos, mais relevantes passam a ser os objetos. [...] A estética da mercadoria é design: não expressão 'da própria coisa', mas roupagem de sua universalidade abstrata como representação. [...] Em sua forma, a arte pode ser mercadoria, mas a mercadoria, em seu conteúdo, jamais pode ser arte. Com isso, o design não é questão de arte, mas de marketing. [...] O design não tenta conferir um determinado conteúdo qualitativo a uma

> forma correspondente a ele e a seu contexto. Em vez disso, ele busca revestir a total irrelevância do conteúdo com uma aura de importância secundária [Folha de S.Paulo, Caderno Mais!, 23/11/97, p.3]

Ora, todo objeto é portador de cultura, da cultura que o idealizou e o criou. Kurz chega mesmo a radicalizar ao afirmar que só é cultural o objeto criado, sendo o produzido, imposto pela propaganda e pela padronização cultural comunicacional. O Homem talvez não tenha mesmo acesso direto aos objetos - como queria Vigostsky – e talvez este acesso seja mediado por signos e significados simbólicos. A linguagem, principal sistema simbólico, possibilita a absorção de um conjunto de informações sobre o mundo, ligando sujeito e objeto. Os intelectuais, a mídia, os artistas, os designers, os professores e os publicitários, são alguns dos profissionais que podem atuar na construção desta "ponte" entre sujeito e objeto ou podem contribuir para alienar, ainda mais, o sujeito, dependendo de sua forma de atuar.

E, se tomarmos por verdadeiras as afirmações acima, podemos concluir que a imagem psíquica da mercadoria é o próprio conteúdo da totalidade valorativa que lhe é atribuída. Mas o professor Teixeira Coelho, da USP, em contestação à Kurz , argumentou que "*se uma coisa não é mais*", é porque um dia ela foi alguma coisa e que perdeu sua identidade primeira, e essa idéia de perda nos leva a uma concepção de totalidade que foi corroída. Coelho se pergunta: "*Quando foi esse dia (em que a mercadoria foi uma totalidade)?",* [Caberia aqui também uma pergunta para Coelho: o que ele está chamando de "totalidade"?], *"Quando os conteúdos não se dissolviam em forma? Quando as pessoas não encenavam a si mesmas? Quais conteúdos, no passado, se dissolviam menos em forma e quando?".* Por isso o professor afirma que a idéia de Kurz é totalizante, pois não admite essas flexibilizações. Por fim, Coelho chama a atenção para o risco de nos insurgirmos contra o *design*: o lado lúdico-estético também faz parte da vida, para o professor (Folha de S.Paulo, Caderno Mais!, 30/11/97, p.3).

Em artigo intitulado "*O sapateiro e o sonho filosófico*" (O Globo, Caderno Principal, 03/09/99, p.7), o filósofo Leandro Konder criou diálogos imaginários entre vários pensadores e um sapateiro anarquista, diálogos estes sobre a totalidade. Konder nos mostra que, para Hegel, a verdade é o todo, mas que esse todo não é satisfatório como ponto de partida, só de chegada. Na suposta conversa, Adorno retrucou que "*a aspiração à totalidade é inseparável de uma atitude conservadora que apologiza o existente e legitima as coisas tais como elas são; o esforço para pensar o todo leva o pensamento a se sistematizar como um delírio. O todo é o falso!*". Mas ao

responder a pergunta se a totalidade deve, então, ser jogada fora, Adorno completa a idéia afirmando que não, pois a totalidade seria uma categoria crítica e que, por isso, a interpretação de um fato nos levaria, necessariamente, a uma totalização (O Globo, Caderno Principal, 03/09/99, p.7).

É o pensamento que nos faz perceber o nada e isso já é, por si só, alguma coisa. Por isso, o todo não nos parece ser uma categoria *a posteriori*, com teorizou Adorno, mesmo que também dependa de nossa percepção. Ou não? Talvez sim, sob alguns pontos de vista filosóficos, mas se atentarmos para o fato de que os objetos existem por si sós, mesmo que só possam ser definidos como tais a partir de nossas transcendências, ou seja, a partir de nossas projeções em direção ao mundo e, como num bumerangue, no nosso mergulho em nós mesmos (com o que conseguimos captar deste mundo) aí talvez possamos afirmar (não sem alguma dúvida, admitimos) que tudo existe, *a priori* e que nós outros apenas o percebemos e, por extensão, transformamos um todo qualquer em um nada existencial. Ou seja, o nada é, nesta perspectiva, uma percepção metafísica: no fundo, nadificamos o todo a partir, por exemplo, de nossa senso-percepção. A edificação de um nada, assim parece-nos, só pode existir, a partir de nossa apreensão de um mundo total, o qual fragmentamos para efeitos didáticos de auto-aprendizado.

E o que diria Walter Benjamim sobre essa conversa? Konder nos mostra que seria algo como: "*A totalidade é uma imagem fugaz, uma visão de conjunto que só dura um instante como a claridade de um relâmpago. Quando você escuta o trovão, aquilo que foi visto no momento do raio já passou*". Mas, pergunta o sapateiro anarquista, personagem de Konder: "*Se a totalidade não existe, como pensar a vida humana como parte do movimento histórico de transformação social*?". Benjamin responde, no suposto diálogo, que "*a historicidade* [idéia similar as de Goldmann e Heller] *está em nós. Em cada momento individual da nossa experiência precisamos descobrir o cristal do acontecer total*" (O Globo, Caderno Principal, 03/09/99, p.7). Ou seja, ratificando, cremos, a idéia de que o todo existe, independente de nossa percepção e/ou capacidade de apreensão, mas é justamente esta última que dá a dimensão subjetiva da totalidade como categoria analítica extra-essencial, ou seja, neste caso, anterior a nossa existência, mas posterior às nossas percepções e transcendências.

Por fim, Konder nos apresenta uma visão de Karl Marx sobre o assunto: "*Há questões teóricas que não têm solução no plano exclusivo da teoria. As atividades do ser humano, na medida que ele se realiza nelas, são concretas; e o concreto é a síntese de múltiplas determinações, é*

unidade na diversidade" (O Globo, Caderno Principal, 03/09/99, p.7). Para Marx, vale recordar, devemos partir do abstrato para chegarmos no concreto pensado, que é um produto da análise cognitiva (Marx, 1982: p.14-15). Sendo o motor da História o desenvolvimento das forças produtivas e suas relações de produção, isso envolve não só o *saber*, mas também o *saber-fazer*. E este último envolve bem mais do que um mero conhecer a superficialidade das coisas, envolve conhecê-las mais a fundo, o mais "totalmente" possível, já que a compreensão do todo, ou melhor, do que entendemos por todo, é que nos conduzirá com razoável segurança à apreensão correta do objeto em questão. Envolve, também, conhecer as coisas o mais precisa e rapidamente possível. No entender de Sodré:

> As tecnologias da informação, geradoras de uma ideologia da comunicação universal, adequam-se bem à fase em que os mercados financeiros constituem o principal modelo de funcionamento da vida social: velocidade, probabilidade e instabilidade ou caos tornam-se parâmetros de aferição do 'mundo da vida'. Entende-se o porquê da velocidade: é preciso integrar em todas as dimensões os centros mundiais de decisão financeira, desbloquear a circulação instantânea dos capitais e acelerar as informações. [...] À escala global difunde-se esta incerteza num contexto plurimonetário em que nenhum dinheiro ocupa o 'centro'. [...] Essa financeirização veloz e instável da riqueza que, desterritorializa espaços e mercados nacionais em favor de espaço e mercado mundiais, sob o controle de empresas multinacionais, é a face verdadeira da presente globalização [Sodré, 1997: p.71]

A espaço-temporalidade é, pela perspectiva assumida neste artigo, uma percepção subjetiva. Dentro de uma visão fenomenológica, Sartre mostrou que (Sartre, 1997: p.26) o *ser presente* fundamenta o *ser passado*, que ele é sem possibilidade de não sê-lo. O *ser* futuro, por sua vez, é corroído pelas infinitas possibilidades do *ser presente* constituir-se no que quiser. Assim, o *ser futuro* é uma tendência de *ser*, em que o *ser presente* aponta, em suas transcendências, o que poderá ou não vir a sê-lo. A separação do *ser presente* de seu futuro é, pois, no dizer de Sartre, o nada que ele é, sendo que este *ser* (Sartre, 1997: p.26) "*é livre e sua liberdade é o próprio limite de si mesmo (...) Assim, o Futuro não tem ser enquanto Futuro (...) O Futuro não é, o Futuro se possibiliza*". Para Sartre, a temporalidade é tida como uma sucessão de eventos que (Sartre, 1997: p.26) "*pode ser definida como uma ordem cujo princípio ordenador é a relação antes-depois*" que é, no entender do autor, irreversível, o que nos remete, novamente, às ideias já relatadas do físico Julian Barbour, na parte inicial deste artigo. Segundo Sartre,

> é certo que o tempo me separa, por exemplo, da realização de meus desejos. Se estou obrigado a esperar sua realização, é porque esta acha-se situada depois de outros acontecimentos. Sem a sucessão dos 'depois', eu seria imediatamente o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação

> entre a ação e o sonho. [...] O tempo me separa de mim mesmo, daquilo que fui, do que quero ser, do quero fazer, das coisas e do outro [Sartre, 1997: p.185].

Ou seja, em Sartre, o tempo é, simultaneamente, uma medida de distância e de aproximação. Assim, precisamente pela relação *antes-depois*, a realidade humana cria (Sartre, 1997: p.186-187) uma "*unidade de fragmentação, um átomo temporal, o instante (...) indivisível e intemporal*". No entender do autor, se há um movimento do ponto A para o ponto B, se ambos forem *seres-Em-si*, ou seja, plenos, sem possibilidade de transcendência e, por isso, incapazes de perceber, projetar, representar, posicionar e desenvolver aptidões semelhantes, não pode haver relação temporal. O *ser consciente* ficaria, neste caso, aprisionado no "*instante ou na eternidade, o que dá no mesmo, pois o instante, não sendo definido interiormente pela conexão antes-depois, é intemporal*" (Sartre, 1997: p.190).

O tempo é-nos essencial para que os processos projecionais da consciência humana atuem à contento, criando nossos arquétipos e nossas imagens de mundo. Numa palavra: criando nossas *representações*. Vale alertar para o fato de que as imagens por nós engendradas não são percepções eternamente renascentes, senão, tronar-se-iam impossíveis de serem distinguidas das percepções futuras, que Sartre chamava de verdadeiras (Sartre, 1997: p.190). A imagem deve ter em si, como afirmava Sartre, uma estrutura nadificadora, ou seja, uma estrutura que ao mesmo tempo em que a aproxima do objeto retratado, a distancia para que possa ser percebida como imagem pelo *ser* que a engendrou. A percepção, parece-nos, pode ser apreendida, na ótica por nós adotada, como o processo pelo qual o *ser-que-pensa* (*e sente*) faz surgir no mundo suas representações cognitivas de mundo, constituídas a partir das informações que consegue processar cognitivamente.

O processo de nadificação é algo eminentemente essencial, no sentido sartreano da palavra, ou seja, é uma realização de um *ser* que é consciente de si, como *ser-no-mundo*, como o denominou Heidegger. As transcendências desse *ser* é que o fazem sair de si, posicionando-se perante o mundo e o captando através de uma conscientização perceptível. Ora, nadificar um objeto é percebê-lo como tal e isso faz do *ser* que realiza essa tarefa, por si só, um objeto passível de ser percebido. Caso contrário, não poderíamos, por exemplo, estudar o próprio ser humano.

A nadificação das informações extra-essenciais é, assim, um dos artifícios que os *seres* criam para, à maneira de Heidegger, fazer surgir no mundo, o objeto ausente, no pano de fundo de presença em que pode se constituir nosso espaço cognitivo. E como somos, sob certo modo de encarar, nossas representações, a nadificação da totalidade torna-se vital para que criemos nossas

imagens de mundo, pois é justamente esta nadificação, completa ou parcial, que nos possibilitará recriarmos nossos significados cotidianos e, por extensão, nossas práticas sociais. O todo - mesmo que o consideremos uma totalidade vazia - precede o nada. Ou será que, sendo o nada uma representação de um suposto tudo que já existia, antes do *ser* estar aí, no mundo, esse tudo é também uma criação essencial, a partir do momento em que o que existe, existe e o faz sem se considerar o todo existente? Se isso for verdade, então, o tudo é, também, uma representação do *ser-no-mundo*.

REFERÊNCIAS

LEGGE, David. **Introdução à Ciência Psicológica - Processos básicos da análise do comportamento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976

PIAGET, Jean. **O Estruturalismo**. São Paulo: Difel Editora, 1979

MARX, Karl. **Para Crítica da Economia Política**. São Paulo: Editora Abril Cultural - Coleção Os Economistas, 1982

PIAGET, Jean. **O Estruturalismo**. São Paulo: Difel Editora, 1979

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1997

SODRÉ, Muniz. *Artigo* **- O Discurso Global**. Rio de Janeiro: Revista da Escola de Comunicação da UFRJ, Vol. 1, N° 5, 1997