

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Sonia Neves Langlands

**O LUGAR DOS PROCESSOS CRIATIVOS EM WILFRED
BION**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-RIO
como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em
Psicologia Clínica.

Orientador: Octávio de Souza

Rio de Janeiro

Dezembro de 2003



Sonia Neves Langlands

**“O lugar dos processos criativos em
Wifred Bion”**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Octavio Almeida de Souza

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Luiz Alberto Rezende de Oliveira

CBPF/RJ

Prof^a. Ângela Maria de M Coutinho

Departamento de Psicologia – USU

Prof. Luis Cláudio M. Figueiredo

Pós-Graduação Psicologia – PUC/SP

Prof^a. Monique Rose Aimée Augras

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 30 / 01 /2004

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Sonia Neves Langlands graduou-se em Psicologia em 1973, na PUC- Rio de Janeiro, e em Mestrado em Psicologia Clínica em 1977, na PUC – Rio de Janeiro.

Terminou sua Formação Psicanalítica no Instituto de Medicina Psicológica (atual SPID: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle) em 1981. É Membro Titular da SPID desde 1981, sendo intitulada para analisar candidatos, supervisionar candidatos e ministrar seminários clínicos e teóricos. É Membro da IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies) também desde 1981. Terminou sua Formação Psicanalítica na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) em 1994, passando a ser Membro Associado da SBPRJ. É Membro da IPA (International Psychoanalytic Association) desde 1994.

Trabalha em consultório particular desde 1973, atendendo adultos, crianças, e adolescentes, assim como casais e famílias.

É professora da Pós-Graduação em psicanálise (CEP-COP) da Universidade Santa Úrsula (USU), no Rio de Janeiro desde Março de 2002. É professora da SPID, desde 1982

Ficha Catalográfica

Langlands, Sonia Neves

O lugar dos processos criativos em Wilfred Bion / Sonia Neves Langlands ; orientador: Octávio de Souza – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2003.

2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Transformação. 3. Pensamento. 4. Conjunção constante. 5. Cesura. 6. Dialógica. 7. Imaginação criativa I. Souza, Octávio de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

- à minha família: pais, marido, filhos e netos com quem aprendi e aprendo, a cada dia, a apreciar e suportar os embates da vida...
- à minha família analítica: analistas e analisandos com quem aprendi e aprendo, a cada dia, a exercer e ampliar minha capacidade de conter...
- à minha família de amigos: professores, alunos, amigos com quem aprendi e aprendo, a cada dia, a ver o que eu não via antes...

Agradecimentos

A Octávio de Souza, pela ajuda, pela abertura e pelo incentivo...

A Luiz Alberto Oliveira, por ter me apresentado a esse incrível mundo da complexidade, pelos ensinamentos primorosos, e por ter me acompanhado incansavelmente...

Ao Grupo de estudos de Bion, pelas trocas e pelas críticas, especialmente a Arnaldo Chuster, pelos ensinamentos, leitura atenta, comentários valiosos e a Léa Lemgruber, pelas conversas, pela amizade e pelo carinho...

A P.U.C. pelo apoio...

Aos meus professores do Doutorado, pela ajuda e pelo incentivo...

A toda a minha família, pelo estímulo, pela cooperação e pela compreensão...

Resumo

Título: O lugar dos processos criativos em Wilfred Bion

A complexidade, através dos processos criativos, nos conduz a um novo entendimento acerca do mundo natural, de nós mesmos e do nosso lugar. Isso é de suma importância para que se possa entender de que maneira a matéria se ordena produzindo sistemas vivos, e de que maneira a faculdade do pensamento emerge dos sistemas vivos. Na psicanálise, Bion pode ser visto, como um pensador da complexidade que observa “pensamento”: esse trabalho pretende investigar o lugar que os “processos criativos” ocupam em seu enfoque psicanalítico. Tomando os processos criativos como eixo central, vai-se falar de uma abordagem “dialógica” entre a complexidade nas ciências, a teoria do conhecimento na atualidade, e a psicanálise em Bion, enfocando particularmente a discussão de algumas das possíveis conseqüências de tal intercâmbio para a prática psicanalítica.

Palavras-chave

Transformação; pensamento; conjunção constante; cesura; dialógica; imaginação criativa.

Abstract

Title: The role of creative processes in Wilfred Bion

Complexity, through creative processes, leads us to a new understanding of the natural world, of ourselves, and of our place in the Universe. This is of great importance for us to understand the way in which matter is organized, producing live systems, and the way in which the faculty of thinking emerges from these live systems. In psychoanalysis, Bion can be considered as a thinker of complexity who observes “thinking”: this paper aims at investigating the role of creative processes in Bion’s psychoanalytic approach. Based on creative processes as a central axis, we shall be speaking of a “dialogic” approach between complexity in Science, the theory of knowledge in actuality, and psychoanalysis in Bion, focusing specifically, on the discussion of some of the possible consequences that such an interchange brings into psychoanalytic practice.

Keywords

Transformation; thinking; constant conjunction; caesura; dialogic; creative imagination.

Sumário

1.	Introdução	16
2.	A Complexidade e os Processos Criativos	23
2.1.	O Campo da Complexidade	23
2.2.	Princípio da Incerteza	24
2.3.	O 'existir' enquanto processo	27
2.4.	O mecanicismo à complexidade	29
2.4.1.	Reduccionismo versus Não-Reduccionismo	31
2.4.2.	Determinismo versus Não-Determinismo	33
2.4.3.	Equilíbrio versus Não-Equilíbrio	34
2.4.4.	Linearidade versus Não-Linearidade	35
2.5.	Níveis de complexidade e instabilidade	36
2.5.1.	O Papel Construtivo da Instabilidade e do Não-Equilíbrio	38
2.5.2.	Flecha do tempo, estruturas dissipativas e auto-organização	41
2.6.	Acaso e Necessidade	46
2.7.	Caos e Cosmos	47
2.8.	Processo e Temporalidades.....	48
2.9.	As noções de 'complicatio' e de 'dobra'	51
2.10.	Sistemas viventes	53

2.10.1.	Máquinas autopoieticas	54
2.10.2.	Unidade e Individualidade	55
2.10.3.	Membrana	56
2.11.	A 'dobra' como um operador no ser vivo	58
2.12.	A auto-organização como efeito do ruído nos sistemas viventes	60
2.13.	O paradoxo organização/desorganização no ser humano	65
2.14.	Comunicação	66
2.15.	Emergência	69
2.16.	Finalidade	71
2.17.	Problematização	75
2.18.	Vida: problematização matéria Pensamento: problematização vida	76
2.19.	A Matéria Pensante e a Hipercomplexidade	84
2.19.1.	A passagem da hominização à humanização	86
2.19.2.	Aptidões novas e aptidões não-realizadas	89
2.19.3.	A capacidade de sonhar e de pensar	92
2.19.4.	A zona de ambigüidade	93
2.19.5.	O papel da consciência, da ansiedade e da crise	93
2.20.	O 'desafio' da complexidade e a <i>práxis</i>	95
3.	Bion e os Processos Criativos	98
3.1.	Bion: um pensador da complexidade	98
3.2.	Aspectos da teoria de Bion	100
3.2.1.	Uma 'teoria do pensar'	100

3.2.2.	A capacidade de conter e a "reverie" materna	101
3.2.3.	O desenvolvimento da capacidade de sonhar/pensar	105
3.2.4.	A função α	108
3.2.5.	Barreira de contato.....	109
3.2.6.	Reversão da função α	111
3.2.7.	Consciência e inconsciência	112
3.2.8.	Personalidade psicótica e personalidade não-psicótica	114
3.2.9.	Ataques ao vínculo.....	117
3.2.10.	Conjunção constante e a passagem de PS \leftrightarrow D	119
3.2.11.	O aprender da experiência	120
3.2.12.	Vínculos: L, H, K.	123
3.2.13.	"O": a origem, a verdade última, o incognoscível	125
3.2.14.	Continente ♀ e contido ♂	130
3.2.15.	Transformações	132
3.3.	Aspectos da técnica psicanalítica de Bion	137
3.3.1.	Vértices	138
3.3.2.	Visão binocular	139
3.3.3.	Sem desejo, sem memória, sem compreensão	141
3.3.4.	Estado de paciência e estado de segurança	144
3.3.5.	PS \leftrightarrow D e o fato selecionado	147
3.3.6.	A 'grade'	149
3.3.7.	Cesura	152
3.3.8.	Interpretação	156
3.3.9.	Transiência	159
3.3.10.	Turbulência emocional e mudança catastrófica	162
3.3.11.	'Linguagem de êxito' e 'linguagem de substituição'	168
3.3.12.	O místico e o 'ato de fé'	170
3.3.13.	'Pensamento sem pensador' e 'Pensamento Selvagem'	171
3.3.14.	Os sentimentos de isolamento e de solidão	176
3.3.15.	'Função psicanalítica da personalidade'	179
3.4.	Bion, o Campo da Complexidade, os Processos Criativos	183

3.4.1.	A Psicanálise enquanto um ‘universo em expansão’	183
3.4.2.	‘Função continente’ e ‘interpretação’: um único sistema	185
3.4.3.	Modelos e princípios etico-estéticos	187
3.4.4.	Imaginação criativa	199
4.	O Conhecimento e os Processos Criativos	205
4.1.	Considerações epistemológicas	207
4.1.1.	Uma metamorfose na ciência	208
4.1.2.	A questão do ‘paradigma’	214
4.1.2.1.	Mudanças de ‘paradigma’	215
4.1.2.2.	‘Paradigma’ e ‘crise’	218
4.1.2.3.	‘Paradigma’ e ‘complexidade’	220
4.1.3.	Ciência e Cultura: construção mútua.....	226
4.1.3.1.	A questão do <i>limite</i> no conhecimento	228
4.1.3.2.	A questão do <i>novo</i> no conhecimento	230
4.1.3.3.	A questão do <i>desafio da complexidade</i> no conhecimento	231
4.1.3.4.	O <i>desafio da complexidade</i> enquanto <i>universo em expansão</i>	234
4.1.4.	Ciência e Poesia: inter-relações	235
4.2.	Considerações a respeito do método	237
4.2.1.	Método e metodologia	237
4.2.2.	A questão do paradoxo	241

4.2.2.1.	O paradoxo do tempo	242
4.2.2.2.	O paradoxo e a construção do conhecimento	244
4.2.2.3.	O paradoxo e a subjetividade científica	246
4.2.2.4.	O paradoxo e a própria constituição do sujeito	247
4.3.	Considerações filosóficas	253
4.3.1.	A questão da 'physis' e a questão do 'logos'	254
4.3.2.	A lógica magmática	266
4.3.3.	'Unitariedade' versus 'complexidade'	274
4.3.4.	A dialógica	279
4.3.4.1.	Autonomia e Liberdade	281
4.3.4.2.	Estratégias e Responsabilidade	285
4.4.	A gênese da criatividade	286
4.4.1.	Criar: consciência e inconsciência	287
4.4.2.	Criar: intuição, percepção, interpretação	288
4.4.3.	Criação e 'insight'	290
4.4.4.	Criação e tensão psíquica	291
4.4.5.	O criar e o inventar	293
4.4.6.	Criar: desequilibrar e equilibrar	294
4.4.7.	Criar: uma nova totalidade	295
4.4.8.	Criar: diferenciação e limites, figura e fundo, cheios e vazios	296
4.4.9.	Criar: acasos significativos	298
4.4.10.	O ato de criar e a "novidade"	299
4.4.11.	Criar: um novo desafio no individual e no coletivo	299
4.5.	Processos criativos e psicanálise	302
4.5.1.	A dialógica psicanalítica	303

4.5.1.1.	Consciente e inconsciente	303
4.5.1.2.	Loucura e cordura	311
4.5.2.	<i>Reverie</i> e criatividade na situação psicanalítica	317
5.	A Psicanálise e sua <i>'práxis'</i>	321
5.1.	A <i>'práxis'</i> psicanalítica e as questões levantadas pela complexidade	321
5.1.1.	O campo analítico e a <i>'indecidibilidade'</i> da situação analítica	322
5.1.2.	A psicanálise como uma "nova maneira de ser e de pensar"	324
5.1.3.	O vínculo analítico enquanto <i>'dobra'</i>	324
5.1.4.	A fragilidade e a <i>'mudança catastrófica'</i>	326
5.1.5.	A <i>'autopoiese'</i> do vivo e a <i>'capacidade de conter'</i> mental	328
5.1.6.	A <i>'individuação'</i> enquanto <i>'processo'</i> : a <i>'auto-organização'</i> e o <i>'meio'</i>	329
5.1.7.	A <i>'comunicação'</i> na análise e a constituição do <i>'sentido'</i>	330
5.1.8.	A emergência produzindo <i>'novas emergências'</i>	331
5.1.9.	O individual e as transformações em "O"	332
5.1.10.	O resgate da capacidade <i>'imaginária/imaginante'</i>	334
5.1.11.	<i>'Crise'</i> e a <i>'realização do potencial criativo'</i>	336
5.2.	A <i>'práxis'</i> psicanalítica e as questões clínicas de Bion	337
5.2.1.	A experiência emocional da sessão	338
5.2.2.	O aprender da experiência e o enfrentamento da dor psíquica	340
5.2.3.	O <i>'conhecer'</i> e o <i>'ser'</i>	341
5.2.4.	A <i>'memória evocada'</i> enquanto intuição.....	342

5.2.5.	Transição do estado de ‘paciência ao de segurança’ e a ‘interpretação’	343
5.2.6.	Transiências e transferência	344
5.2.7.	A ‘turbulência emocional’ e a ‘capacidade de conter’	346
5.2.8.	A ‘imaginação criativa’ e a ‘experiência emocional’	347
5.2.9.	A ‘cesura’ e a ‘visão binocular’	349
5.3.	A ‘práxis’ psicanalítica e as questões relativas à criatividade	351
5.3.1.	A psicanálise enquanto busca de novas ‘possibilidades’	353
5.3.2.	A ‘pertinência do ponto de vista’ e a ‘neutralidade’ em análise	355
5.3.3.	A dança ‘criativa’ da necessidade e da contingência na análise	356
5.3.4.	A assimilação do ‘ruído’ pela díade analítica	358
5.3.5.	A via da ‘razão’ e a via da ‘imaginação poética’ na análise	359
5.3.6.	A ‘physis’ e o ‘logos’ ligados à criatividade e à psicanálise	360
5.3.7.	O processo de individuação e a dimensão imaginária	365
5.3.8.	A ‘dialógica’ na situação analítica	369
5.3.9.	Arte e ciência: ‘criatividade’ e ‘escuta poética’ na análise	371
5.3.10.	Os processos criativos e sua gênese: na arte e na psicanálise	372
5.3.11.	A tensão psíquica e os acasos significativos: na arte e na psicanálise	375
5.3.12.	A abertura de novas janelas: na arte e na análise	378
5.3.13.	A situação analítica enquanto ‘teatro onírico’	381

5.4.	Questões psicanalíticas	384
5.4.1.	A questão da analisabilidade e do fim de análise	384
5.4.2.	A questão da ‘cura’	387
5.4.3.	A questão do ‘aqui e agora’ na sessão	388
5.4.4.	A questão do ‘ <i>insight</i> ’ psicanalítico	390
5.4.5.	A questão do ‘humor’ na clínica psicanalítica	391
5.5.	A ‘obra aberta’ e ‘considerações acerca do papel do analista’	398
5.5.1.	‘Seis personagens à procura de um autor’ e o papel do analista	399
5.5.2.	‘Pensamentos selvagens’ em busca de um pensador	407
6.	Conclusões Provisórias	424
7.	Bibliografia	440

1. Introdução

Essa minha pesquisa surgiu de uma inquietação com a prática clínica. O que nos levaria a nós, psicanalistas, a eleger uma determinada linha teórica, uma determinada ética de conduta em lugar de uma outra? Ora, sabemos que somos frutos de uma época e estamos necessariamente inseridos na cultura a que pertencemos. Sabemos ainda, e isso é particularmente verdadeiro para o tempo em que estamos vivendo, que as informações, a que temos acesso, nos chegam cada vez em maior quantidade e de forma mais acelerada, a ponto de ficar cada vez mais difícil para nós assimilar toda essa informação. Ainda porque este fluxo de informações nos obriga a estar constantemente reformulando a nossa própria maneira de pensar. Então, quando paramos para pensar, com frequência nos damos conta que estávamos agindo de forma maquinal – na verdade *sem pensar* – ou então que estávamos *acomodados*, aceitando um modo já pronto de proceder, uma vez que isso é bem mais fácil do que ter que pensar os nossos próprios pensamentos e ter que nos responsabilizar por eles.

Então, a nós psicanalistas, talvez *principalmente porque psicanalistas*, nos incomoda vivenciar as coisas dissociadamente. A informação que eu leio todos os dias no jornal, ou o que me chega através de outras vias, como a televisão, a Internet, ou através das conversas com as pessoas, ou mesmo aquilo que eu estudo, relativo ao que quer que seja, inclusive ao meu trabalho, não pode – ou não deveria – ficar dissociado daquilo que faço e, conseqüentemente, daquilo que sou. Se a ciência avança, se os meios de comunicação proliferam, isso *não tem como não me afetar*. Mas o que é que geralmente fazemos? Por medo, ou por comodismo, ou por estarmos atarefados demais em nossos afazeres diários, com frequência, fechamos os olhos ao que está a nossa volta, enfiamos a cabeça na areia que nem avestruz, para não ter que lidar com essas informações discrepantes, com essas dissociações penosas de enfrentar, que nos obrigariam a ter que nos modificar interna e externamente. Ou então, fazemos de conta que vivemos em dois mundos – ou vários mundos – como se fossem mundos inteiramente separados: assim, o que eu ‘escuto’ aqui e ali não tem nada a ver com o que eu faço, no meu trabalho, ou no modo como eu vivo a minha vida; aquilo que eu aprendi até agora já me basta e eu não teria que estar constantemente

sofrendo reformulações. Mas posso continuar fazendo o meu trabalho no consultório como se o mundo estivesse parado? Ou será que não?

Se não é assim, então vou ser obrigada a lidar com essas informações e com as contradições, que elas por ventura me trouxeram, como parte integrante do meu viver. Dessa forma, os avanços da ciência, as desventuras que acontecem todos os dias no mundo, a minha própria vida mais tranqüila ou mais turbulenta, tudo isso *me diz respeito* e diz respeito ainda ao *meu trabalho de psicanalista*. Ou seja, tudo isso me *afeta*: já não posso ficar *tranqüilamente* ignorante do que se passa ao meu redor.

Costuma-se dizer que *um problema só é um problema para quem puder vê-lo enquanto tal*. Ou seja, a cada momento, os nossos horizontes se alargam para vislumbrar novos problemas, problemas que, até bem pouco tempo, não eram problemas para nós, não faziam parte do nosso ‘universo de conhecimento’. Quando passamos a ter *contato com novas informações*, surgem então problemas novos ou, melhor dizendo, *novas questões*. Além de que não somos nós que saímos por aí, em busca de problemas, ou de questões para resolver, ao contrário, são essas questões que nos *alcançam*, que vêm até nós, mesmo quando delas não alcançamos, conscientemente, o *sentido*. Assim, eu não fui à cata de uma questão para fazer minha Tese de Doutorado. Não, foi ao contrário: eu me senti impelida a fazer um Doutorado em psicologia, porque questões, como essas, relacionadas à prática psicanalítica, há tempos, me inquietam. Já me inquietavam antes, tendo sido objeto de minhas pesquisas desde a época do meu Mestrado em psicologia clínica. Na verdade, sempre me inquietaram. E frente a cada novo conhecimento, a cada nova experiência, sou obrigada a partir em busca de novos referenciais.

Então, olho a minha volta e me defronto com mudanças constantes cada vez mais aceleradas. Dou-me conta de que a ciência do século XX e desse nosso novo século, nos apontam justo para o que está em *movimento*, o que está em *transformação*. Na psicanálise, já não se estuda apenas Freud, mas ainda as transformações que seus diversos seguidores foram efetuando ao longo da história da psicanálise. Por que meu olhar, nesse momento, recai mais sobre Bion, de todos esses autores? Não foi sempre assim. Na verdade, houve uma época em que eu era apaixonada por Winnicott. É claro que essa paixão, nem tampouco a paixão por Freud, ou mesmo por Sullivan, deixou de existir. Mas por que será que Bion, já de um bom tempo paara cá, me fascina tanto? E que Bion é esse de

quem estou falando? Já que o próprio Bion, também ele, foi sofrendo transformações: no início o Bion kleiniano, e o Bion dos ‘grupos’, depois o Bion matemático, para depois ser o Bion de ‘Transformações’ e o Bion de ‘Memória do Futuro’. Não que não existam aspectos geniais em cada uma dessas suas ‘fases’, por assim dizer. Não que esses diversos aspectos seus se excluam mutuamente, mas, com certeza, não são fáceis de serem conciliados. E além do mais, o que essa minha ‘escolha’ tem a ver com as outras informações que estou recebendo?

Ao mesmo tempo me dou conta de que os recentes avanços da ciência, principalmente da segunda metade do século passado para cá, nos levam, cada vez mais, a deslocar a nossa visão daquilo que é *estático* para o que *está em movimento*, para os *processos*, para as *transformações*. Já não é mais a *imagem* parmenidiana que nos interessa, e sim o *fluxo* heraclitiano. Enquanto em Parmênides a apreensão da natureza se fundava na *espacialidade* e na *visualidade*, em Heráclito o que existe é *movimento*, é *fluxo permanente*, e *ninguém se banha duas vezes nas águas do mesmo rio...* Agora, tem-se que pensar em termos de *transformações*. Então, ao invés de privilegiar a visualização, usando possivelmente a *pintura* como uma metáfora, a *música* se tornaria uma metáfora mais adequada.

Agora, tem-se que poder olhar para o *processo*: não apenas focar a atenção nos novos estados, mas sobretudo na própria migração que vem efetuar essa transformação, que vem definir a temporalidade. Ora, não se pode definir o processo se não se levar em conta a *variação dos estados*. Quando se olha para o processo, já não vale mais usar só forma e movimento para descrever o sistema, tem-se que usar a *variação da estrutura*. Assim, não dá para se descrever a *turbulência* em termos de uma ciência de ‘estado’.

A contemporaneidade, mais do que a modernidade, teria nos trazido novas possibilidades no campo do conhecimento: o *complexo*, ou o *campo da complexidade*, que assim preferimos chamar, porque se trata antes de um *conjunto* de noções, propostas pela ciência dos nossos dias, que vem propiciar toda uma *nova maneira* de olharmos para o mundo natural e para nós mesmos possibilitando-nos, inclusive, vir a entender *de que maneira a matéria se ordena produzindo sistemas vivos, e de que maneira dos sistemas vivos emerge o pensamento*.

Bion fala de *turbulência*, de *transformação*, de *transiências*, de *mudanças catastróficas*, das coisas estarem sempre *evolvendo*, não só passando de um estado a outro, como ainda *mudando de estrutura*. De que forma a visão de Bion se relaciona com essas noções do campo da complexidade? E qual o ponto em comum que poderíamos eleger para abordar essas áreas de intercessão entre Bion e a complexidade? O que se delineou para mim, em termos de ‘fato selecionado’, foi justamente esse *lugar*, ou *momento*, onde *se opera* essa mudança da estrutura: os *processos criativos*. No entanto, uma vez que meu enfoque permanecia sendo a questão da *clínica psicanalítica*, a pergunta recaía sobre Bion. Então, pensei que me perguntando a respeito de “*o lugar dos processos criativos em Bion*”, essa questão, uma vez partindo de uma preocupação com a *práxis* analítica, perpassaria tanto pelas idéias da *complexidade* em geral – que mantêm a questão dos *processos criativos* como eixo central – quanto pelas *idéias de Bion* em particular, e buscando ainda abordar *a gênese desses processos criativos*, retornaria à *prática analítica*, agora enriquecida de *novas questões*.

Ora, as conseqüências dessas recentes mudanças na ciência estamos apenas *lentamente começando a absorver*, de modo tal que nos descobrimos muitas vezes já *pensando* de uma nova maneira, mas *mantendo* práticas que não combinam com essa nova maneira de pensar. É como se ainda não tivéssemos tido o tempo, ou os recursos, para, por assim dizer, ‘digerir’ isso. Penso que seja o que está acontecendo com a nossa prática psicanalítica. Daí a razão dessa pesquisa.

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers expõem, claramente, no livro “A Nova Aliança”, essa transição entre *substância e processo*, entre *indivíduo e informação*. Deixa-se de privilegiar a forma estática, portanto a forma espacial, para enfatizar a forma *processual*, portanto a forma *temporal*, propriamente *dinâmica*. Essa passagem vai resultar em não se ver mais a natureza como uma *reunião de substâncias* e sim como um *feixe de processos*. No cerne dessa questão, está certamente a *irreversibilidade*. A vida é irreversível. Para Prigogine, na natureza, o irreversível é que é a regra: o reversível sendo a exceção, o caso particular, já que a reversibilidade só ocorreria em sistemas extremamente elementares e/ou idealizados.

Essa irreversibilidade vai implicar que as coisas, a cada momento, já não sejam mais as mesmas. Os Gregos já diziam que, embora o crepúsculo se repita, *cada crepúsculo é absolutamente único: repete-se, mas sempre é diferente, é um outro*

crepúsculo. Não se pode eliminar o tempo, ou seja, a transformação. Separar a matéria da forma corresponderia à tentativa de se eliminar o tempo, ou, como diz Morin, corresponderia à castração da *physis*. A *physis*, presente na filosofia pré-socrática, traz o sentido de germinar, sendo *a potência de gerar forma*.

Pode-se, ou privilegiar a forma em detrimento da formatação, ou privilegiar a formatação, i. e., olhar para a transformação, para o processo que fez com que esse *determinado ser* adquirisse essa *determinada forma*, nesse *momento*. Agora o que se testemunha são *acontecimentos*: produção de formas. Isso é o resultado de uma *história*.

O *espaço-tempo* passa a ser o novo palco no qual os acontecimentos físicos vão ser descritos. Antes havia o espaço-geometria, um espaço neutro. Na relatividade, faz-se necessário um *contexto*, ou seja, que as medidas de *distância* (espaço) e de *duração* (tempo) sejam perspectivadas: tal perspectivação passa a ser inevitável. Ninguém mais pode dizer que tem uma visão absoluta. Até mesmo a distinção entre *espaço* e *duração* tornou-se parte dessa perspectivação. Propõe-se um novo palco onde esse *espaço-tempo* é fundido, é um *continuo*. É no *espaço-tempo* que tudo sucede. A evolução dos fenômenos seria uma série de “aqui-agora”, o *espaço-tempo* sendo o novo território por onde nos movemos. Agora, o fundamental passa a ser o estabelecimento das *relações*, ao invés de abolir ou isolar as relações. Bion aponta, sobretudo, para essa *possibilidade de estabelecer* relações, ligações, como em seus conceitos de *vértices*, de *visão binocular*, de *cesura*, etc.

Complexo é aquilo que tem um número muito grande de componentes e muitas *possibilidades de ligações*. Esses componentes/elementos são como peças de um lego, sendo inerente a eles a capacidade de ligar. Tal como uma peça de lego traz um potencial de ligação, nada existe no universo que não traga esse potencial. Tempo agora é *organização*. A desordem é inescapável, é necessária. O que se tem, na verdade, é um engendramento de ordem, ou então um decréscimo de ordem: a desordem sendo a condição de constituição da própria ordem, sendo a dispersão dos elementos que se concentram trazendo uma ordem. Essa forma é *produzida no processo*.

Forma é aquilo que dá as relações de proporção que vão encarnar uma matéria. Assim, as transformações se dariam de um modo muito rápido ou de um modo muito lento, como na escala de transformações geológicas, ou nas escalas

galácticas. É como se a escala fizesse a natureza deixar de ser unívoca. Na escala quântica, os objetos não teriam uma forma definida, seriam agregados de propriedades – dependendo da estrutura vai emergir uma ou outra forma: esta seria *imprecisa, incerta*. Ali se teria, na verdade, um feixe de atributos *virtuais* ou atributos *possíveis*; só *a posteriori* é que se constituiria uma forma. Donde se conclui que a natureza é *inacabada, incompleta, aberta*. Surge então a figura de um todo com essa abertura: *um todo que está continuamente se fazendo*.

A própria totalidade é evolutiva, havendo *criação* quando se passa de um nível para o outro. Nas sínteses dos elementos há a possibilidade da aparição de *novas qualidades* com possibilidades que *não podem ser reduzidas* aos níveis anteriores – que embora *se apoiando* nos níveis anteriores *não são redutíveis* a eles. Em cada novo nível, novas propriedades emergem. Assim, na atualidade *se dissolvem as antigas fronteiras que distinguem a matéria física da matéria viva, e a matéria viva da matéria pensante*.

A desordem, o *caos*, pode ser visto como sinônimo do *campo da virtualidade*. No entanto, o virtual passa a ser viabilizado somente se o sistema *realizar* tais possibilidades, senão elas não vão ser operadas. Sem o exercício do próprio sistema, esse potencial não se manifestará. Neste sentido, haveria uma diferença entre *possível* (é possível que chova) e *virtual* (a nuvem tem que *poder chover*: o *cúmulus-nimbus* fala dessa condição interna das nuvens que permite chover). Virtual diz respeito, portanto, às *condições de possibilidade*. O criar envolve uma *realização*, uma *síntese das funções*, uma *genealogia da aparição do novo*. Dessa forma, a vida aprendeu a repetir e diferenciar: traz a idéia de um sistema que muda o próprio desenho para se adaptar às suas variações. A vida é *inventiva e criativa*, e assim, tudo o mais que está relacionado com a vida, como o pensamento.

Ora, sabemos que, enquanto a psicanálise de Freud tinha como seu objeto a *pulsão*, em Bion, a psicanálise se dirige, sobretudo para o *pensamento*: para a *experiência emocional* e suas *transformações*. É disso e de suas conseqüências para a *clínica psicanalítica* que essa pesquisa se propõe a falar.

Enquanto tal, essa pesquisa está subdividida em quatro partes. Na primeira parte – capítulo dois – pretende-se discorrer sobre essas questões da complexidade, desde o âmbito da matéria física, passando pelos sistemas viventes, até a hipercomplexidade, onde o pensamento está inserido. Na segunda parte –

capítulo três – falarei sobre a psicanálise, do ponto de vista de Bion, em seus aspectos teóricos e técnicos, que são, na verdade, inseparáveis. Na terceira parte – capítulo quatro – tratarei dos processos criativos, assim como de suas relações com as ciências em geral, e com a psicanálise em particular. Na quarta parte – capítulo cinco – se estará falando justamente da prática psicanalítica poder ser vista sob uma nova ótica. Por último – no capítulo seis – tecerei algumas conclusões, que, no meu modo de entender, serão necessariamente provisórias, muito mais com o intuito de *nos fazer pensar*.

Uma ciência pretende apenas ser uma construção conceitual rigorosa. Também a complexidade é uma ciência rigorosa, só que o rigor dela recai sobre o indeterminado. A complexidade reconhece que se vai operar a partir desse método rigoroso sobre o indeterminado, que tem dimensões previsíveis e imprevisíveis, que é necessidade e que é acaso. O discurso não é impreciso, é o material do discurso que é impreciso. Também a psicanálise se pretende uma ciência, com um discurso rigoroso, e onde também sua prática lida com o indeterminado, com o ambíguo. Na prática da psicanálise, a ambigüidade recupera sua função original de portar verdade e engano, já que esta não fica limitada à consciência. Haveria, portanto, essa proximidade entre a complexidade e a psicanálise: ambas pretendendo ser um sistema rigoroso, só que aquilo sobre o qual esse sistema opera é o ambíguo, é luz e sombra, em parte determinado e em parte indeterminado. A psicanálise vai ser entendida como esse saber sobre essa ambigüidade: é na sombra do discurso que um outro enunciador se manifesta, que um outro *poeta* vai emergir na fala desse *poeta* manifesto. Mas, *para além disso*, a psicanálise estaria falando ainda da possibilidade de se fazerem outras ligações, da possibilidade de se abrirem novas janelas, em suma, dos *processos criativos*. Que papel teriam, portanto, na situação analítica, esses *processos criativos*?

2. A Complexidade e os Processos Criativos

2.1. O Campo da Complexidade

Na atualidade se dissolvem as antigas fronteiras – vitalistas e cartesianas – que distinguiam a matéria física da matéria viva e a matéria viva da matéria pensante. A contemporaneidade trouxe novas possibilidades ao campo do conhecimento: o *complexo*. O campo da complexidade é um conjunto de noções, propostas pela ciência contemporânea, que estabelece um novo entendimento acerca do mundo natural, de nós mesmos e do nosso lugar. Isso é da maior importância para que possamos entender de que maneira a matéria se ordena produzindo sistemas vivos e de que maneira dos sistemas vivos emerge a faculdade a que nós chamamos de pensamento.

Embora suas raízes sejam bastante arcaicas, essa nova prática do saber deriva dos avanços da ciência – uma verdadeira revolução científica – no século XX, cujas conseqüências ainda estamos hoje, lentamente, absorvendo. De tal maneira que o nosso próprio entendimento de o que é o mundo natural, de o que é a sociedade, de quem nós somos, está deslizando: está em transformação. Na verdade, o campo da complexidade vem justamente nos mostrar o quanto os enunciados da ciência e o nosso entendimento de tudo isso são necessariamente transitórios – *deslizantes* – estando forçosamente sujeitos à crítica e à renovação. Além de que, o próprio desenvolvimento da ciência acarretou uma tal aceleração dos fluxos de informação de que estamos hoje expostos a uma compactação – *condensação* – de acontecimentos que nos obrigam a ter que, continuamente, refundar as bases pelas quais nós damos um sentido à nossa experiência. Isso tudo aponta tanto para a *incerteza* quanto para a *criatividade*. E, a cada vez, nos damos conta de que *não podemos voltar atrás* já que, se a *inversão* é possível, a *invenção* não é possível.

“A humanidade está num ponto de não retorno, o começo de uma nova racionalidade na qual a ciência não está mais identificada com a certeza e a probabilidade com a ignorância”... “Estamos agora observando o nascimento de uma ciência que não mais está limitada a situações simplificadas mas reflete a complexidade do mundo real, uma ciência que nos vê e vê a nossa criatividade como parte de uma tendência fundamental presente em todos os níveis da natureza.” (Prigogine, 1996:14)

Essa revolução científica começou a acontecer devido ao fato de que, no início do século XX, pela primeira vez, a prática da ciência foi capaz de penetrar em escalas inteiramente alheias à nossa experiência cotidiana. Vemos, no mundo, desde um grão de poeira até planetas orbitando em volta do Sol, sendo essa uma escala na qual nós nos apercebemos desses fenômenos por nossos próprios sentidos. No começo do século passado, no entanto, começamos a penetrar em dimensões que nos são completamente invisíveis: um mundo microscópico e um universo astronômico. A penetração nesse mundo microscópico inaugurou a Física Quântica, enquanto a penetração nesse universo astronômico nos conduziu à Cosmologia atual. Ambas estas ciências modificaram profundamente nossa visão de mundo, repercutindo de tal modo em todo o universo científico que, como dizem Ilyia Prigogine e Isabelle Stengers, não é exagero se falar dessa transformação conceitual como uma verdadeira *metamorfose* da ciência. (Isto será mais detalhado no item 4.1)

2.2. O Princípio da Incerteza

Werner Heisenberg nos fala que a física moderna, em especial o advento da teoria quântica, teve como conseqüências mudanças surpreendentes e imprevisíveis na maneira de se pensar. Assim, a mudança no conceito de ‘realidade’, que se manifesta na teoria quântica, longe de ser uma simples continuidade do passado, nos conduz a um caminho inteiramente novo no que diz respeito à estrutura da ciência. A teoria quântica leva à necessidade de uma transformação radical na teoria da observação de qualquer fenômeno, inclusive na escala humana. O “*princípio da incerteza*” de Heisenberg nos fala que nenhuma observação pode se dizer completa e também que se necessita levar em conta a inevitável intervenção do observador sobre o sistema durante o processo do conhecimento. Qualquer produção do conhecimento ocorreria sempre como uma co-emergência do fenômeno em questão e do seu observador, tendo o sentido de uma produção, de uma *criação*.

Em seu “*princípio da incerteza*”, Heisenberg diz que na *mecânica quântica* há observações cujos valores numéricos não podem ser simultaneamente determinados, i.e., quando se mede o *momentum* de uma dada partícula, não se pode medir, ao mesmo tempo, suas *coordenadas*. É impossível determinar, ao

mesmo tempo, em relação a um átomo, onde ele está e para onde ele vai, ou seja, a medição simultânea, com precisão absoluta, da velocidade e da posição de uma partícula. Há sempre um elemento de “incerteza” nessa medição. Portanto, a ênfase da observação recai sobre o *processo ele mesmo*. (Heisenberg, 1958)

“A descoberta do caráter quântico no mundo microfísico... refere-se à dupla descontinuidade que se manifesta entre os componentes microscópicos da matéria: matéria e energia, corpo e movimento, são ‘ambos’ atomizados, ou seja, têm por elementos números inteiros de unidades discretas (no caso de trocas energéticas, os ‘quanta’ de ação). Uma vez que a perturbação mínima que se pode exercer sobre um dado sistema corresponderá à absorção ou emissão de uma unidade de ação – um ‘quantum’ – deverá doravante ser levada em conta a inevitável intervenção exercida sobre o sistema durante o processo de conhecimento, abandonando a pré-suposição de que o ato experimental possibilitaria a descrição simultânea, com precisão ilimitada de todas as variáveis fisicamente relevantes. Mesmo o mais sofisticado dos aparatos de medida não poderá extrair senão uma parcela limitada da informação necessária para determinar, à maneira clássica, a evolução do sistema. A introdução dessa indeterminação – ou, mais exatamente, ‘incerteza’ – na instância, assaz fundamental para nossa apreensão do mundo natural, dos microobjetos, resulta equivalente à aparição de uma aleatoriedade básica inerente a ‘todos’ os eventos em escala microscópica. Esse aspecto de indeterminação – bem como a conseqüente previsibilidade limitada, tão-somente estatística – do comportamento de sistemas quânticos são “fatos da natureza” na medida em que constituem características essenciais e incontornáveis do nosso conhecimento da natureza..” (Oliveira, 1996:510)

A física quântica nos diz, por exemplo, que a mesma radiação que produz figuras de interferência e que, portanto, deve consistir de *ondas*, também produz o efeito fotoelétrico, e conseqüentemente, deve consistir de *partículas em movimento*. Assim, a emissão da luz tanto pode ser interpretada como consistindo de ondas eletromagnéticas, ou como sendo constituída de ‘*quanta*’ de luz, pacotes de energia que se propagam pelo espaço, em grande velocidade. A física quântica, portanto, leva a contradições, lida com paradoxos. Aliás, na física quântica não só os paradoxos não desaparecem durante o processo como, ao contrário, tornam-se ainda mais marcantes e estimulantes. (Heisenberg, 1958; 1981:12)

Na verdade, todas essas transformações atuais que se traduzem no pensamento complexo são permeadas pela idéia do paradoxo e da possibilidade de uma convivência com ele. Além da física quântica trazer à tona a incerteza, vinculada à indeterminação (1), ela vai resgatar, de um certo modo, não só esse lugar do antigo paradoxo, como ainda o velho conceito de *potencialidade* da filosofia aristotélica, que introduzia algo entre a *idéia do evento* e o *evento real*, como nos faz ver Heisenberg. (op.cit:15)

A questão das contradições na física quântica é investigada por Niels Bohr (2), que introduz o conceito de *complementariedade*: ‘partícula’ e ‘onda’ são duas descrições complementares da realidade, sendo cada uma dessas descrições *mutuamente exclusivas*, ao mesmo tempo que só *parcialmente verdadeiras*. Portanto, limitações devem ser impostas ao uso *quer* do conceito de ‘onda’, *quer* do conceito de ‘partícula’, pois, caso contrário, não haveria como se lidar com tais contradições. Uma dessas limitações é a de que tais contradições não podem ser englobadas em uma lógica como a da matemática já que nela não há lugar para contradições. (op.cit:22)

Assim, na física quântica, determinam-se apenas *funções de probabilidades*. A função de probabilidade representa uma “tendência” para a ocorrência de eventos e o nosso conhecimento desses eventos: a função de probabilidade só se liga à realidade “se” uma condição essencial for satisfeita. Ela descreve, desse modo, todo um conjunto de acontecimentos possíveis. O ato de observação seleciona entre os eventos possíveis aquele que de fato ocorre. A transição do *possível* ao *real* tem lugar tão logo a interação do objeto do conhecimento com o instrumento de medida (a observação) tenha se realizado: nada tem a ver com o ato de registrar o resultado por parte da mente do observador. No entanto, a mudança descontínua na função de probabilidade tem lugar com o *ato do registro*, pois *é essa mudança descontínua do nosso conhecimento, no instante do registro, que tem por imagem a mudança descontínua da função de probabilidade*. (op.cit:25)

Além disso, o que vai acontecer na experiência vai depender da nossa *maneira de observar* o sistema e ainda do fato de *o estarmos observando*. Na observação experimental, é importante perceber que o objeto de pesquisa está em *contato* com o aparato de medida e é *limitado* por ele. Heisenberg ressalta que, já que “*o instrumento de medida foi construído pelo observador*”, temos que nos lembrar que aquilo que observamos não é a Natureza, mas sim “*a Natureza exposta ao nosso método de questionar*”. (op.cit:27)

Dessa forma, o ‘princípio da incerteza’ de Heisenberg tem a ver com essa impossibilidade de se chegar a uma medida *precisa*, ou seja, àquilo que a Natureza é “em si”. Na ‘realidade’ quântica, como diz Luiz Alberto Oliveira, não nos deparamos com objetos com atributos continuamente estáveis e definidos, mas seria antes de acordo com a pergunta (ou seja, o tipo escolhido de aparato de medida) que um observador dirigir a um elétron que este irá se apresentar ora

como um corpúsculo (evento localizado), ora como uma onda (padrão extenso). A partícula quântica não se *reduz*, pois, a um corpúsculo. Desse modo, não haveria sentido em procurar conceber o que seria o elétron em si, independentemente da perturbação ocasionada pela observação: “*as formas tornam-se precárias, as essências, imprecisas*”. Assim, temos que abrir mão do ‘conceito de substância’ aristotélico, enquanto ‘*substrato básico de que são compostas as coisas do mundo (hilemorfismo)*’. (Oliveira, 1996:511)

Além disso, a idéia de *transmutação* – transformação de uma energia em outra – nos conduz a um conceito de *matéria* indissociável do conceito de *energia*:

“*Todas as partículas elementares podem, a energias suficientemente altas, transmutar-se em outras; ou bem elas podem ser criadas a custa de energia cinética e se aniquilar em energia, dando lugar, por exemplo, às radiações....;as partículas elementares, todas elas, são feitas da mesma substância, e podemos chamá-la de energia ou matéria fundamental: elas são tão somente formas distintas em que a matéria pode se revelar. Se compararmos essa situação com os conceitos aristotélicos de matéria e forma, poderemos dizer que a matéria, em Aristóteles, como mera ‘potentia’ deveria ser comparada ao presente conceito de energia, esta passando ao ‘real’ após adquirir forma no momento em que se cria a partícula elementar”... “Neste setor da física, não se pode fazer uma distinção bem nítida entre matéria e força, pois cada partícula elementar não somente produz força e sofre a ação de forças mas é igualmente representante de um certo campo de forças. O dualismo onda-partícula, da teoria quântica, faz com que a mesma entidade ora se revele seja sob a forma de matéria, ora sob a de força.” (Heisenberg,1958;1981:96)*

Assim, a *realidade* na qual nos movemos é, em última instância, composta desse substrato quântico, muito embora não se reduza a ele. Não podemos esquecer, no entanto, que aquilo que estamos acostumados a chamar de ‘*mundo objetivo*’ seria antes “*a expressão macroscópica de uma trama de relações microscópicas quânticas que não padecem elas mesmas de ‘objetividade*”. (Oliveira, 1996:511)

2.3. O ‘existir’ enquanto processo

A singularidade, vista agora como mais do que *um*, aponta para o *múltiplo*, o *plexus*, o *com-plexo*, trazendo profundas conseqüências para o que significa “existir”: a complexidade vai questionar, portanto, noções que antes eram consideradas indiscutíveis – a de *tempo*, a de *substância* e a de *totalidade*. (Oliveira, 1996:507) Como nos fala Mário Novello, não somente a permanência das formas físicas está se diluindo, como ainda o próprio conceito de matéria e até

mesmo do próprio Cosmos está prestes a perder sua solidez e imutabilidade. (Novello, 1988:63)

"a desintegração espontânea do átomo mostrou quão simplista a definição de unidade é, ao ser aplicada ao mundo da Física. A solidariedade das diversas partes num todo pode ser ilusória, e as observações da solidez do mundo podem ser enganosas. A Física relativista parece ter destruído definitivamente a noção segura de permanência que os objetos possuíam, fazendo depender de seu estado de movimento não somente seus contornos geométricos mas quantidades tão tradicionais como, por exemplo, a massa". (op.cit:84)

O que passa a importar então é o movimento, a transformação, são os processos. O "tempo" passa a ser visto como ligado à transformação, fica sendo uma rede, um trançado de linhas, engendrado *dentro* do sistema e não mais fora dele. A "substância", que consistia em uma matéria portando uma determinada forma, deixa de ser uma forma definitiva e definida para ser vista em termos de processo: *trans-forma-ção*. A "totalidade" passa necessariamente a representar uma *totalidade evolutiva*, implicando um *fora*: já que é um todo que vai mudando, vai se tornando diferente dele mesmo.

Essa necessidade, cada vez maior “*de construir um Universo conceitual de fronteiras abertas*”, no entanto, diz Novello, “*vem fazendo aparecer referências a inobserváveis – a estruturas que estão (e para todo o sempre) desconectadas de nosso mundo informacional*”. Nós nos damos conta, então, de que o acesso que temos à realidade é sempre limitado, “*já que nossa capacidade de observar é limitada*”.

“A representação da realidade que a física moderna tem a oferecer nos leva a aceitar que a história do mundo que um observador constrói através de observações diretas, mesmo que ele tenha uma vida tão longa quanto a do próprio Universo e todo o ideal poder de estender a sensibilidade de seu corpo por meio de qualquer tipo de aparelhos reais ou imaginários, é limitada, restringindo-se ao que chamamos seu universo causal..” (op.cit:64).

Nesse caso, nos perguntamos como se poderia fazer qualquer inferência a uma "totalidade"? Novello responde a essa questão:

"Observo e controlo somente um processo finito e limitado, tanto no espaço como no tempo. Essa é, sem dúvida, a própria essência do homem limitado, o ser-que-experimenta. Conseqüentemente, parecia seguir dessa constatação que o homem não pode pretender observar a totalidade do universo...Entretanto, um duplo movimento teórico-observacional pôs fim a essa dificuldade. Com efeito, na década de 40, como resultado de observações astronômicas exibindo o afastamento homogêneo das galáxias umas das outras, chegou-se à conclusão de que o universo como um todo estava sofrendo um movimento global de expansão: isto é, estávamos em presença de um fenômeno que não correspondia a um processo localizado no tempo e no espaço; mas sim de um fenômeno que parecia envolver esta totalidade que vínhamos chamando de universo. Finalmente, pela primeira vez na história da espécie humana,

tínhamos acesso a um processo que havia sido tradicionalmente pensado como se estivesse além de toda experimentação possível, transcendendo-a. Chegávamos, enfim, à confirmação de que o homem pode experimentar a totalidade em ação. E mais do que isso: éramos levados à constatação de que aquele substrato espaço-tempo que parecia pairar acima de qualquer exame, como a física newtoniana nos impusera, não somente não era uma estrutura inalcançável – isto é, poderíamos torná-la um tema de investigação no interior da própria ciência e não mais como parte do território da metafísica – bem como também perdia sua qualidade mais característica – ela não era estática. Isso liquidava com uma certa imagem da natureza envolvendo a pré-orquestração absoluta e definitiva do mundo newtoniana, posto que o universo possuía uma dinâmica global, uma 'história'; não deveria ser pensado mais como uma unidade congelada, desprovida de qualquer forma de movimento (latu sensu) mas sim como um 'processo'.” (Novello & Freitas, 1996:498).

Segundo Novello, além de procurar entender o que significa *existir no cosmos*, teríamos que procurar entender o que significa *existir um cosmos*. Além de que, estamos perdendo a maior herança da física newtoniana, a de que “*a existência material de um corpo se faz presente na energia que lhe está associada, e que esta não pode ser criada nem destruída*”, (Novello, 1988:81) já que estamos constatando a criação e/ou a destruição da matéria pelo campo gravitacional. Então temos que poder imaginar uma “*extensão do conceito de energia*”.

“Frente à questão: quem cria o campo gravitacional? Poder-se-ia tranquilamente responder: ele se auto-alimenta. Isto é, o campo gravitacional teria origem em si próprio – se auto-sustentaria”... “Estariamos então no limiar de uma ontologia totalizante: o conceito de campo aparecendo como primordial; a matéria, os corpos, nele se destacando como eventuais flutuações locais, distorções aleatórias do espaço-tempo. A existência da matéria no mundo deveria ser entendida como uma consequência fortuita de perturbações ocorridas no nada; graças ao campo gravitacional, à curvatura do espaço-tempo, gerada em um universo primordialmente vazio, isento de corpos materiais.” (idem).

A complexidade estaria, pois, indissolivelmente ligada à idéia de criação: desde a criação em nível atômico, até a criação no campo da linguagem, ou a criação no campo gravitacional: no microcosmo, no megacosmo e no macrocosmo. Criação implicada na própria idéia de transformação, na passagem de um determinado nível de organização a um outro, na experiência compartilhada.

2.4. Do mecanicismo à complexidade

Os mitólogos chamavam de “*Imagens do Mundo*” *certas constelações de idéias segundo as quais as diferentes sociedades fundamentam, tanto coletiva quanto individualmente, a experiência do existir.* (Oliveira, 2003:33) Tais imagens

são provenientes de tradições étnicas ou religiosas, sendo que nos *últimos três séculos, uma outra prática do conhecimento veio se somar a essas: a Ciência* .

(idem)

“As ciências naturais passaram a contribuir de modo cada vez mais decisivo para a formulação das categorias pelas quais a cultura ocidental compreenderá a realidade e atuará sobre ela. Os saberes científicos, contudo, têm uma característica inescapável: os enunciados que produzem são necessariamente provisórios, estão sempre sujeitos à superação e à inovação. Outros exercícios do espírito humano – como a cogitação filosófica, a inspiração poética ou a exaltação mística – talvez possam aspirar a pronunciar verdades últimas; as ciências só podem pretender formular verdades transitórias e inacabadas. Bem ao contrário de uma deficiência, porém, essa transitividade inevitável, essa perpétua readaptação, é que assegura às ciências seu caráter evolutivo – e sua extraordinária capacidade de descrever e transformar a natureza. Por conseguinte, uma vez que a ciência veio a adquirir o papel de co-geradora das imagens de mundo com que a sociedade contemporânea opera, somos continuamente convidados a reassentar em novas bases nosso entendimento sobre os estados de coisas e sobretudo nossos sistemas de valores. Essa situação de ruptura incessante que não é e não pode ser uma ação indolor foi nomeada, pela mídia do final de milênio, de crise da Pós-modernidade.” (idem)

A “imagem de mundo” vigente até o século XIX, que era a concepção mecanicista, parecia se mostrar suficientemente eficaz para descrever os fenômenos em escala humana. Essa imagem pode ser traduzida pela metáfora de que o mundo natural é análogo a um vasto *mecanismo*, isso servindo como modelo para pensar tudo o que existe como tendo uma relação bem definida entre o todo e a parte. Exemplo: um relógio consiste de engrenagens que, agindo umas sobre as outras, transmitem movimento umas para as outras, de maneira tal que mesmo que esse mecanismo possa ser complicado, suas partes, no entanto, são simples, tendo poucos atributos: um tamanho, um certo número de dentes que giram para a direita ou para a esquerda. A crença fundamental do mecanicismo é que o nosso universo variadíssimo, em seu nível elementar, seria constituído por elementos simples, com poucos atributos.

A penetração nas novas escalas – microscópica e cosmológica – veio nos mostrar, porém, que o universo se estrutura em uma hierarquia de modos de organização. Nessa hierarquia não há mais um único pólo de simplicidade que é a menor parte, nem um único pólo de complexidade, de integração, que é a maior parte. Ao invés disso, passa a haver uma relativização de o que é simples e de o que é complexo: o que é elementar num certo nível é complexo em relação a um outro. Exemplo: o nosso próprio organismo – nós somos feitos de átomos; os átomos se reúnem em moléculas; as moléculas se reúnem formando proteínas; as

proteínas são constituintes das células; as células formam os tecidos; os tecidos se integram em órgãos; os órgãos se compõem formando os sistemas; os sistemas integram o organismo; o organismo atua no meio ambiente. Então, no nível do tecido, a célula é elementar, mas, para o órgão, o tecido é que é elementar, sendo o tecido complexo em relação à célula, porém, simples em relação ao órgão. O que vai importar agora é que em cada um desses níveis vai se dar uma nova síntese do que é tido como elemento e essa síntese não se reduz às propriedades do nível anterior. Assim, o tecido tem propriedades que a célula não tem; o órgão tem propriedades que o tecido não tem, e assim por diante. De tal forma, que hoje a nova metáfora do nosso tempo seria antes a da "*boneca russa*": uma estrutura dentro da outra, dentro da outra, dentro da outra... Só que cada estrutura 'diferente' uma da outra, já que dotada de novas propriedades. Isso tem conseqüências diretas em nossa vida e em nosso trabalho: traz profundos *desafios éticos*.

“Esses novos domínios de investigação (universos microscópico e astronômico) terão uma conseqüência deveras notável: a natureza deixa de ser monótona... Ou seja, a natureza apresentará distintos modos de ser de acordo com a escala enfocada, seja ela microscópica, clássica ou cosmológica, astronômica. Dependendo da escala que se considera, diferentes naturezas, ou seja, diferentes conjuntos de fenômenos, com suas relações típicas, seus caracteres próprios irão se manifestar. Sendo assim, o mundo natural deixa de ser unânime, não é mais o mesmo em todas as escalas. Uma série de problemas interessantíssimos e revolucionários surgirá a partir dessa constatação... Isso acarretou uma Imagem de Mundo renovada, profundamente original... Pode-se tentar resumir as conseqüências desse conjunto de inovações radicais sobre o panorama epistemológico da atualidade associando-as à introdução de um novo tipo de objeto do conhecimento – o objeto complexo, por referência ao que seria o objeto simples, típico da forma de conhecimento vigente até o século XIX. Evidentemente a aparição do objeto complexo será correlata à constituição de uma nova noção de sujeito do conhecimento.” (op.cit.:51)

Enquanto o mecanicismo se caracteriza pela ênfase conferida a um *reducionismo*, um *determinismo*, um *equilíbrio* e uma *linearidade*, o campo da complexidade se caracteriza, sobretudo, por uma oposição a tudo isso: um *não-reducionismo*, um *não-determinismo*, um *não-equilíbrio* e uma *não-linearidade*.

2.4.1. Reducionismo versus Não-Reducionismo

No reducionismo, na produção de conhecimento se privilegia um procedimento de análise: tomamos um sistema, repartimos esse sistema em fragmentos – isso é analisar – e identificamos as partes. Conhecendo os atributos das partes

reconstituímos as propriedades do todo. Isso implica a crença de que *o todo equivale à soma de suas partes*. Aqui se acredita que haja uma *homogeneidade* entre parte e todo: o *todo* tem a mesma “natureza” de suas *partes*.

Na complexidade, porém, *o todo não equivale à soma de suas partes*. Vimos que, no campo do complexo, ao invés de um único eixo que abrangeria todas as escalas do mundo natural com tanta complexidade, teríamos uma série de patamares de "modos distintos de organização" nos quais passa a haver uma polaridade entre o simples e o complexo. Agora há *heterogeneidade* entre o todo e as partes: o *todo* passa a ser visto não mais como equivalente à soma de suas partes, já que uma nova natureza *emerge*.

Nessa hierarquia de diferentes modos de organização, embora seja evidente que o nível posterior tenha que ser *suportado* pelo anterior, o posterior não é, no entanto, determinado pelo anterior. É como se em cada síntese de o que é elementar num certo nível se produzisse uma *inovação*. Há uma *criação* a cada vez que os elementos de um determinado nível se conectam formando uma outra estrutura, a qual passa a ter propriedades novas, emergentes, irreduzíveis às propriedades dos seus elementos tomados isoladamente e irreduzíveis também às propriedades do nível anterior. Cada novo nível de organização tem suas próprias leis de funcionamento, cada novo nível implicando modos diferentes de operação que produzem um universo variado, inventivo. Por exemplo, temos uma faculdade de locomoção que nossas células individualmente não têm: essa capacidade é adquirida graças ao conjunto, ao todo.

Assim, ao procedimento de análise tem-se que acrescentar um procedimento de *síntese*: ou antes, a um sistema vertical de análise – aqui diferente, já que indicando níveis de complexidade crescente – vai se acrescentar um sistema horizontal de sínteses – indicando configurações de naturezas diversas. Essa é uma concepção holista, ou seja, não-reducionista.

No entanto, não se deve esquecer que mesmo esse procedimento de análise vai ser diferente, se visto através de uma concepção reducionista, ou se visto através de uma concepção não-reducionista. Isabelle Stengers vai especificar que *análise e reducionismo não são uma mesma coisa*. Enquanto o reducionismo se fundamentaria em ‘*uma relativa simplicidade dos comportamentos elementares para ‘julgar’ o comportamento do todo*’, a análise, por sua vez, poderia levar a uma conclusão bem diferente: ‘*de que um tal comportamento não é o único*

possível, que, em outras circunstâncias, o sistema estudado é capaz de outras coisas. Isso significa que, dentro de uma visão não-reducionista, *não se sabe de o que aquele ser – ou aquele sistema – é capaz*. Para Stengers, *‘o privilégio insubstituível do espírito analítico parece ser não a sua busca do simples mas a dissolução daquilo que se dá como auto-evidente’*. (Stengers, 1995:74-75)

2.4.2 Determinismo versus Não-Determinismo

Vimos ainda que, no complexo, o modo de organização em um determinado nível tem que *permitir* o modo de organização em um outro, porém não o *determina*. O nível superior é possibilitado mas não determinado pelo anterior. Cada novo nível tem suas próprias leis de funcionamento, irredutíveis ao nível anterior, havendo uma explicação diferente para cada nível. Por exemplo, o nosso comportamento não é explicado pelas nossas células.

Na complexidade, à hierarquização de modo de organização vai corresponder, portanto, uma hierarquização de modo de funcionamento. Daí ser possível que uma dada parte de um sistema tenha uma função que *afete* todo o sistema. Assim, ainda que seja uma parte, esta pode ter um efeito que é amplificado de tal modo que o todo é *afetado*, alterando-se em função do funcionamento dessa parte. De forma análoga, uma modificação no todo pode *afetar* uma das suas partes. Portanto, na complexidade, a parte pode ser um meio para o todo afetar-se e, reciprocamente, o todo pode ser um meio para a parte afetar a ela própria. Por isso é que dizemos que o campo da complexidade pode ser caracterizado pela imagem da *dobra*: pôr em contato o que estava separado. Isso significa que, através da mediação do todo, a parte pode se *automodificar*, dobrar-se sobre si mesma. Também o todo – os agregados das partes como um todo – pode, através da mediação de uma parte, ou de um agregado das partes, *dobrar-se* sobre si mesmo, *afetar-se* a si mesmo. Essa é a raiz de uma capacidade essencial dos seres vivos: a *capacidade de aprender*. Significa que o ser vivo pode modificar a sua própria estrutura para atender às variações do meio, permitindo a adaptabilidade à vida.

“A adaptação, na acepção biológica, é um processo através do qual um organismo se ajusta ao seu ambiente... A experiência conduz a tais alterações na estrutura do organismo que, com o tempo, o organismo acaba por tirar melhor partido do ambiente

que o rodeia para atingir os próprios fins. Aqui alargamos o alcance da expressão para incluirmos a aprendizagem e os processos a ela ligados.” (Holland,1995:9).

Ora, tal adaptabilidade é incompatível com uma visão estritamente determinista como a do mecanicismo: daí o complexo se caracterizar por um não-determinismo, ou um indeterminismo.

O determinismo implica um determinado fenômeno estar associado a outro que seria sua *causa*: ao se presenciarem um *efeito* retrocede-se à *causa*, mesmo na ausência dessa causa. Atribui-se ainda uma *univocidade* a isso. Já o indeterminismo não pode estabelecer essa relação de causa e efeito de modo simplista nem unívoco. Um determinado fenômeno pode estar associado a inúmeras causas, conhecidas e desconhecidas. No determinismo, há um único caminho a ser seguido, enquanto no indeterminismo há uma multiplicidade de caminhos possíveis. O nível posterior não é explicável só pelo elementar: essas sínteses sempre apresentam uma “novidade”. Tal indeterminação, já que é também potencialidade, torna-se fundamental e assinala que um saber sobre algo sempre comporta um não-saber. “*Olhando mais de perto, verificamos que essa ‘indeterminação’ não é uma simples vicissitude acessória da teoria – vicissitude que se poderia eventualmente eliminar – mas constitui um de seus pilares*”. (Reeves,1981/1998:182).

Stengers nos diz que poderíamos diferenciar, como o faz Bergson (*L'Évolution Créatrice*), entre dois tipos de “explicação” de um fenômeno: um, através da dedução num sentido reducionista e determinista; e um outro, através da gênese, no sentido de que seria a estrutura final que, de um modo ou de outro, explicaria a própria formação. (Stengers, 1995:75)

2.4.3. Equilíbrio versus Não-Equilíbrio

O mecanicismo se caracteriza pela presunção de um equilíbrio ou de uma constante busca de equilíbrio quando desequilibrado. A complexidade, no entanto, se ocupa justamente da *instabilidade* e dos sistemas *afastados do equilíbrio*.

Equilíbrio fala da relação mútua entre as partes de um sistema. Em um sistema em equilíbrio, as partes interagem com homogeneidade. Quando uma ação rompe esse equilíbrio, até alcançar um novo estado de equilíbrio, esse sistema fica em

desequilíbrio: diz-se que o sistema está em *evolução*. Sabemos que, alguns sistemas, como os seres vivos, buscam inclusive, ativamente, a manutenção desse desequilíbrio, caso contrário é a morte do sistema. O corpo humano para manter-se vivo tem que estar em contínuo intercâmbio com o mundo, respirando, nutrindo-se, expelindo resíduos, etc. A vida consiste em processos que ocorrem, porque o sistema não está em equilíbrio. Essa manutenção de um desequilíbrio consiste num contínuo processo de *desconstrução/reconstrução* para que uma parte desgastada possa ser substituída por uma outra renovada.

2.4.4. Linearidade versus Não-Linearidade

Assim, um sistema pode se encontrar em *equilíbrio* ou em *não-equilíbrio*. A *termodinâmica do não-equilíbrio* se divide em: a) linear – que descreve o comportamento de sistemas perto do equilíbrio e b) a não-linear – que descreve o comportamento de sistemas distantes do equilíbrio.

No mecanicismo as relações são lineares: a magnitude do efeito está relacionada à magnitude da causa de forma tal que uma pequena variação na causa produz uma pequena variação no efeito. Os sistemas complexos, porém, são sistemas não-lineares, que admitem a ação de fatores de realimentação e de acumulação que, geralmente, resultam em uma evolução radicalmente diferente, uma vez que pequenas variações nos eventos-causa podem levar a grandes variações nos eventos-efeito. São os chamados *fenômenos catastróficos*, pois sofrem um percurso descontínuo e acidentado até chegar a um ponto crítico de mudança de comportamento. Como nos mostram Peter Coveney e Roger Highfield, a não-linearidade se relaciona com a idéia de não-equilíbrio:

“Linearidade é uma expressão matemática que serve para indicar qualquer tipo de comportamento que possa ser representado num gráfico na forma de uma reta e esteja baseado numa relação de proporcionalidade direta entre duas quantidades. Mas, se a ação de um sistema linear é a soma do comportamento de suas partes, o comportamento de um sistema não-linear é mais que a soma de suas partes”... (Na termodinâmica do não-equilíbrio) “o ‘linear’ descreve o comportamento de sistemas próximos do equilíbrio e o ‘não-linear’ trata de sistemas fora do equilíbrio”. (Coveney e Highfield, 1988/90:139)

Perto do equilíbrio, as correntes e fluxos se comportam de modo simples: se a força é duplicada, o fluxo também o é, e assim por diante. No equilíbrio, as forças desaparecem e, em consequência disso, os fluxos também. Nos sistemas lineares há uma “relação de reciprocidade” onde as forças produzem fluxos e os fluxos produzem forças. Isso, porém, não ocorre nos sistemas não-lineares. Estes são altamente sensíveis às condições iniciais. Luiz Alberto Oliveira fala da relação entre a linearidade de um sistema, sua previsibilidade e a variação das suas condições iniciais:

“Talvez o legado mais duradouro de Newton seja não uma teoria particular, mas sim a separação do problema da descrição do comportamento de um sistema físico qualquer em dois termos, a saber, a especificação da configuração do sistema numa certa ocasião (fixando as condições iniciais), seguida pelo estabelecimento de relações que governam a sucessão de seus estados (leis de evolução). Por exemplo, a noção de trajetória, na mecânica clássica, remete a um conjunto de posições referidas a uma linha de instantes, de modo a encarnar, através de equações diferenciais infinitesimais, uma forma matemática particular. O caráter estritamente determinista atribuído às equações diferenciais pareceria implicar um poder de previsão ilimitado tão-somente pela qualidade dos dados iniciais. É curioso observar que, embora tenha sido precisamente esta a vertente pela qual veio a se instalar a doutrina mecanicista, a previsibilidade irrestrita não é um atributo necessário dos sistemas dinâmicos; com efeito, deriva menos do caráter explicitamente determinista das leis de evolução que da pressuposição implícita de 'linearidade' das relações dinâmicas. Os processos físicos caracterizados por equações lineares podem ser descritos pela soma simples de partes elementares, onde cada uma guarda sua individualidade inalterada; assim cada configuração pode ser entendida como consequência da justaposição de outras. Desse modo, estruturas simples só podem exibir comportamentos simples. Processos não lineares, ao contrário, acarretam uma concepção diferente de sistema, envolvendo uma composição recorrente entre o todo e a parte: o todo serve como um meio para o elemento agir sobre si mesmo, e vice-versa”... “Hoje se sabe que mesmo sistemas mecânicos bastante simples, regidos por leis estritamente deterministas, podem manifestar comportamentos muito complexos – e até mesmo cabalmente imprevisíveis – mercê de uma forte sensibilidade às ‘variações’ das condições iniciais. A não-linearidade explorada por essas teorias de o ‘caos determinístico’ permite que minúsculas flutuações dos dados iniciais acumulem-se e amplifiquem-se até engendrar significativos efeitos globais (como é o caso do famoso ‘efeito borboleta’). A distinção entre sistemas simples e complexos com base na ocorrência de imprevisibilidades não mais terá validade genérica.” (Oliveira,1996:515)

2.5. Níveis de complexidade e instabilidade

Poderíamos dizer que esses quatro “nãos” que caracterizam a complexidade resultam em uma nova imagem, a qual, do ponto de vista clássico, seria uma imagem marcada por paradoxos. No entanto, essa imagem, de certa forma, abarca

tanto posturas reducionistas quanto não-reducionistas, tanto processos deterministas quanto não-deterministas, tanto sistemas em equilíbrio, ou perto do equilíbrio, quanto longe do equilíbrio, tanto comportamentos lineares quanto não-lineares. De fato, a complexidade inclui ordem e desordem, cosmo e caos, necessidade e acaso, como veremos adiante.

Portanto, mesmo quando dizemos, como por exemplo, que os sistemas complexos se caracterizam por uma *instabilidade*, estamos apenas chamando a atenção para um aspecto, que antes não era tão evidente, cujas conseqüências, principalmente, não eram adequadamente avaliadas.

Num sistema complexo, uma *parte* do sistema agora não é mais vista apenas como um fragmento dele; essa parte não é mais homogênea ao *todo*. Aqui, as partes podem ter um regime de funcionamento distinto dos agregados de partes, distintos dos agregados de agregados, distinto do todo. De maneira que novos tipos de processos podem suceder, à medida que vamos avançando para agrupamentos, para agregações, cada vez mais abrangentes

Hubert Reeves em sua "Pirâmide da Complexidade" usa a metáfora da *biblioteca* para ilustrar esses níveis de organização. Segundo ele, poder-se-ia dizer que "*a natureza está estruturada como uma linguagem*". A linguagem escrita usa o *alfabeto* como seu elemento básico. Quando as *letras* são arranjadas em uma ordem pré-determinada, delas 'emergem' as *palavras*. As *frases* são obtidas pela combinação de *palavras*. Um conjunto de *frases* forma um *parágrafo*, e na medida em que se vai subindo na pirâmide da complexidade da linguagem escrita, chega-se a *capítulos, volumes, enciclopédias, biblioteca...* Ora, a organização da matéria usa essa estratégia de 'alfabetos superpostos'. Assim, poder-se-ia dizer que, em química, a água é uma *palavra* formada de duas *letras*: *hidrogênio* e *oxigênio*. A água, como tal, possui notáveis propriedades – como a de ser um solvente – que nem o hidrogênio nem o oxigênio possuem, por si só. Na biologia, cada espécie, e cada indivíduo dentro da sua espécie possuem sua própria seqüência particular que é a chave da sua identidade. Na verdade, deveríamos dizer, como nos faz ver Reeves, que é antes "*a linguagem que está estruturada como a natureza*": é a linguagem que pode ser usada como uma metáfora do modo como a natureza se estrutura, já que a natureza preexiste à linguagem. (Reeves, 1986/1991:39)

“Os biólogos 'soletram' os organismos vivos em termos de células, e as células em termos de biomoléculas; os químicos decodificam as biomoléculas como combinações de moléculas menores e estas como associações de átomos; os físicos quebram os átomos em núcleos e elétrons, sendo que o núcleo atômico decompõem-se em núcleons, que em si contêm entidades menores chamadas de quarks. Todos os sistemas físicos estão soldados juntos por forças naturais. Nos níveis mais baixos, as forças nucleares impedem os núcleons de se desagregarem; nos níveis mais altos, as forças eletromagnéticas têm um papel semelhante"... "As forças relativas tem grande importância em nossa análise. Nossa pirâmide está caracterizada por um 'decréscimo de força de coesão' na medida em que subimos seus degraus."... "Quanto mais alto o nível piramidal, mais frágil e vulnerável é a estrutura. A base da pirâmide é como concreto armado, resistente, e praticamente imutável. Nos níveis mais altos, encontramos fracas ligações e estruturas delicadas, facilmente disruptíveis, precisando de proteção. 'Essa fragilidade dos sistemas complexos tem um papel fundamental na nossa história'.” (op.cit:49)

A escala de desempenho que se liga a essa escala de complexidade marca uma 'diferenciação', cada vez maior, entre os componentes de um mesmo nível:

“Também podemos associar as noções de 'especificidade', de 'personalidade' e de 'individualidade' com a idéia de complexidade. As partículas elementares são idênticas, indistinguíveis umas das outras. Na medida em que subimos a pirâmide da complexidade, encontramos mais meios de diferenciar entre as formas que partilham do mesmo nível. Essa individualidade é marcada por tipos de comportamento específicos, únicos.” (op.cit:52)

Na base da pirâmide da complexidade, as forças são muito intensas e muito coesas, enquanto que no topo da pirâmide essas forças são de longo alcance mas menos coesas, são mais longas mas de intensidade menor. De modo que, no topo da pirâmide, as formas vão se fazer e refazer muito mais rapidamente. Aqui, uma maior diversidade de formas pode ser engendrada e isso só é possível porque é fácil fazer e desfazer ligações, de modo que se tem formas inovadoras. (Oliveira, PUC, 10/10/2003)

2.5.1. O Papel Construtivo da Instabilidade e do Não-Equilíbrio

A não-linearidade se relaciona com a idéia de não-equilíbrio. Quando um sistema está próximo ao equilíbrio é linear, e quando está afastado do equilíbrio, é não-linear. O desenvolvimento da física não-linear nos forneceu resultados surpreendentes: o mais inesperado deles provém do papel *construtivo* do não-equilíbrio e da irreversibilidade. A visão da ciência moderna, representando a natureza a partir de abstrações físico-matemáticas, impedia a atribuir um sentido à noção de *criatividade*. Na contemporaneidade, porém, a termodinâmica do não-

equilíbrio vai falar do papel *construtivo* da irreversibilidade e vai propor a questão da *auto-organização associada ao afastamento do equilíbrio*.

Ilya Prigogine nos faz ver que “*a natureza apresenta-nos ao mesmo tempo processos reversíveis e processos irreversíveis, mas os primeiros são a regra, e os segundo, a exceção*”. Além do que, essa “*a irreversibilidade leva ao mesmo tempo à desordem e à ordem*”. (Prigogine, 1996:29) Longe do equilíbrio, se criam estados coerentes e estruturas complexas que não poderiam existir de modo reversível. Só para os sistemas instáveis podem-se definir *tempo interno* e *entropia*.

O tempo se coloca agora como uma propriedade emergente. A *flecha do tempo* revela a *transitoriedade* dos processos *irreversíveis* que existem tanto na combustão de uma vela quanto no envelhecimento de um corpo, ou mesmo na secagem de uma lágrima. O tempo está ligado, pela termodinâmica, às idéias de *organização* e *aleatoriedade*. A *flecha do tempo* fica evidente na *segunda lei da termodinâmica* que estabelece serem irreversíveis todos os processos físicos, já que sempre há alguma *dissipação* de energia sob a forma de calor. A termodinâmica não exclui, no entanto, o aparecimento natural da *ordem*, nem nela está subentendido que o curso do universo seja uma queda constante para uma *desordem aleatória*. Ao contrário, essa teoria guardaria a chave da vida ordenada.

A equivalência entre calor e trabalho como forma de energia é a base da *primeira lei da termodinâmica*: num processo físico a energia sempre é conservada, muito embora possa ser *transformada* de uma forma em outra. Se fizermos uma tabela de energia para qualquer acontecimento físico, os números correspondentes a um “antes” e um “depois” irão sempre coincidir. A energia não desaparecerá realmente da tabela de equilíbrio, mas a *dissipação* de energia – calor desperdiçado – faz com que a energia mude de forma. Essa *dissipação* de energia na forma de calor ocorre em todo e qualquer processo de transformação de energia: desde a queima de calorias em uma pessoa correndo até numa lâmpada incandescente acesa, que transforma energia elétrica em energia eletromagnética. Uma vez ocorrendo perda de calor, a energia desperdiçada jamais poderá ser posta em uso novamente, já que a recíproca não é verdadeira. A implicação da *segunda lei da termodinâmica* é que todas as transformações de energia são irreversíveis. A *dissipação* de energia terá provocado mudanças que não podem ser apagadas: eis a *flecha do tempo* uma vez que se trata aqui de uma *irreversibilidade*.

Os processos reversíveis vão se distinguir dos processos irreversíveis através da noção de *entropia*: uma grandeza que se refere sempre a mudanças em um processo. Refere-se a uma grandeza que aumenta, ou diminui, implacavelmente, com a *dissipação* e atinge o seu valor máximo quando todo o potencial de executar trabalho está esgotado. Num processo reversível, a entropia é nula, enquanto nos processos irreversíveis a entropia sempre ocorre. Entropia vem do grego *en* (em) e *trope* (transformação), ou seja, capacidade de modificação. (Coveney e Highfield, 1988/90: 135)

A evolução temporal de um sistema isolado pára quando a entropia atingiu o seu valor máximo, momento em que o sistema se encontra no estado de aleatoriedade máxima. Nesse momento, o sistema esgotou toda a capacidade de se modificar, isto é, chegou ao *equilíbrio* termodinâmico. Mas, no caso de sistemas fechados ou abertos, que mantêm uma troca com o ambiente, o estado de entropia também tem que levar em conta a entropia do ambiente.

Embora entropia indique *transformações*, no entanto, costuma-se falar de crescimento de entropia significando uma maior desorganização, enquanto um decréscimo de entropia estaria significando uma maior organização. Assim, alguns autores, como Edgar Morin, vão utilizar o termo ‘neguentropia’ para significar uma ‘organização ou complexidade crescente’. Diz ele:

“Enquanto o segundo princípio significa entropia crescente, quer dizer tendência para a desordem molecular e para a desorganização, a vida, pelo contrário, significa tendência para a organização, para uma complexidade crescente, para a neguentropia”... “A partir desse momento, fica aberto o problema da ‘ligação’ e da ‘ruptura’ entre entropia e neguentropia.” (Morin, 1973/1999:22)

Uma entropia que venha a diminuir só pode ser estudada em sistemas abertos: sistemas que efetivamente trocam matéria e energia com o ambiente, como os sistemas vivos. Nestes, é possível se evidenciar uma *auto-organização*: a partir de um estado homogêneo não organizado, o sistema pode evoluir de maneira automática e necessária para uma maior diversidade e complexidade. Essas questões serão retomadas mais adiante neste capítulo, quando se falar, especificamente, dos sistemas vivos.

2.5.2. Flecha do tempo, estruturas dissipativas e auto-organização

A entropia mostra como, a partir da aleatoriedade, pode surgir, espontaneamente, uma organização estrutural. Na concepção mecanicista, via-se a perda do equilíbrio somente como *degradação da organização*. Prigogine nos lembra que vivemos em um mundo no qual podem aparecer *novas estruturas*, em que ocorrem *transformações*. Se o mundo fosse estável retornar-se-ia sempre à mesma situação. Assim, a entropia indica sobretudo a existência de uma *instabilidade de base* dos sistemas dinâmicos que nos circundam. (Prigogine, 1995:190) Com a complexidade, vemos que os sistemas fora do equilíbrio tanto podem levar à *desconstrução* da ordem como também à sua *construção*: a outros níveis de organização. Mais ainda: um outro teor de organização só pode ser alcançado *a partir de sistemas fora do equilíbrio*. Tanto com a física de processos em não-equilíbrio quanto com a mecânica quântica, descobrimos que a irreversibilidade desempenha um papel construtivo na natureza, visto que permite processos de *organização espontânea*, ou seja, *auto-organização*. A ciência dos processos irreversíveis reabilitou a concepção de uma natureza criadora de estruturas ativas que se proliferam: agora sabemos que nos encontramos num mundo irredutivelmente aleatório, no qual a *reversibilidade* e o *determinismo* são apenas *casos particulares*, no qual a *irreversibilidade* e a *indeterminação* microscópicas são a *regra*. (Prigogine & Stengers 1984/97:8)

Prigogine correlaciona a física de processos em não-equilíbrio com os conceitos de *auto-organização* e *estruturas dissipativas*. Diz: “*Uma nova ciência nasceu, a física de processos em não-equilíbrio*”, que tem a ver com conceitos como *auto-organização e estruturas dissipativas*. (Prigogine,1996:11) A *auto-organização*, conceito vindo da biologia, é a propriedade, comum a todos os seres vivos, de gerar fenômenos novos não previsíveis que só *a posteriori* podem ser compreendidos. A idéia central implícita no conceito de *estruturas dissipativas* é a de que só por meio das *perturbações* um sistema consegue escapar para uma ordem mais elevada de complexidade: a chave para o crescimento está, portanto, na própria *fragilidade*. Como nos mostra Hubert Reeves “*a fragilidade dos sistemas complexos desempenha um papel fundamental na nossa história*”. (Reeves, 1986/1991:49)

Isabelle Stengers diz que esses sistemas físico-químicos, afastados do equilíbrio que Prigogine chama de *estruturas dissipativas*, apresentam um outro tipo de propriedade: não apenas o *ruído molecular*, e as *flutuações*, como ainda as *variáveis de controle* podem *assumir um sentido*. Sendo assim as *estruturas dissipativas* podem ser *sensíveis* a vínculos que, perto do equilíbrio, não trariam nenhuma consequência. (Stengers, 1995:73)

Prigogine demonstra que no regime linear – no equilíbrio ou perto do equilíbrio – a dissipação termodinâmica funciona no nível mais baixo possível. Isso diminui a taxa de variação da entropia do sistema, i.e., a produção de *entropia interna*; de modo geral, o sistema passa para um estado fixo ou estacionário em que a *dissipação* tem um valor mínimo. No caso de sistemas não-lineares mantidos longe do equilíbrio porém, essa dissipação vai produzir transformações.

“No equilíbrio, ou perto do equilíbrio, as leis da natureza são universais, longe do equilíbrio elas se tornam específicas, dependem do tipo de processos irreversíveis. Longe do equilíbrio a matéria adquire novas propriedades em que as flutuações, as instabilidades desempenham um papel essencial: a matéria torna-se mais ativa”...“O resultado inesperado é que os estados estacionários que pertencem à ramificação termodinâmica se tornam, em geral, instáveis a partir de uma distância crítica do equilíbrio. Para além do primeiro ponto de bifurcação, produz-se um conjunto de fenômenos novos... Chamamos de “estruturas dissipativas” essas novas organizações espaço-temporais... As estruturas dissipativas aumentam geralmente a produção de entropia.” (Prigogine, 1996:68/69)

Longe do equilíbrio, a matéria adquire propriedades novas, aparecendo, nessas condições de não-equilíbrio, novas correlações que não existiam no equilíbrio.

“Num tom metafórico, pode-se dizer que no equilíbrio a matéria é ‘cega’, ao passo que longe do equilíbrio ela começa ‘a ver’. E essa nova propriedade, essa sensibilidade da matéria a si mesma e ao seu ambiente, está ligada à dissipação associada aos ‘processos irreversíveis’.” (idem)

A distância do equilíbrio é, portanto, um parâmetro essencial para descrever o comportamento da matéria, como é a temperatura para sistemas em equilíbrio. No não-equilíbrio, porém, pode-se observar uma variedade muito maior do que a dos estados físicos – gasoso, líquido e sólido – sendo que as estruturas dissipativas do não-equilíbrio são evidenciadas em muitas outras áreas, além da química. Perto do equilíbrio, as flutuações são irrelevantes, mas longe do equilíbrio elas desempenham um papel central, sendo essenciais nos pontos de bifurcação. Isso

nos força a abandonar a descrição determinista que se aplica à termodinâmica de equilíbrio. Longe do equilíbrio, o sistema *escolhe* um dos possíveis regimes de funcionamento; introduz-se assim um elemento probabilístico irreduzível. O termo “escolha” significa aqui que nada, na descrição macroscópica, permite privilegiar uma das soluções. Então, acerca das estruturas dissipativas, pode-se falar de “*auto-organização*”. Portanto, mesmo que se conheça o estado inicial do sistema, o processo de que ele é sede e as condições nos limites, *não podemos prever* qual dos regimes esse sistema vai *escolher*. (idem)

As leis não governam o mundo, mas este tampouco é regido pelo *acaso*. Faz-se necessária uma nova forma de inteligibilidade expressa através de representações probabilísticas que esteja associada à *instabilidade* e descreva os eventos enquanto *possíveis*, sem reduzi-los à previsibilidade das leis deterministas. Assim, a noção de *processos dissipativos* é o que vai permitir se incorporar às leis da natureza a probabilidade e a irreversibilidade.

Henri Atlan vai falar do papel desempenhado na *auto-organização* de um sistema pela aleatoriedade ligada à noção de “ruído”. *O conceito de sistema auto-organizador surgiu como uma maneira de conceber os organismos vivos sob a forma de máquinas cibernéticas com propriedades específicas*. Descobrimos que tais propriedades se evidenciam em sistemas físico-químicos *abertos e longe do equilíbrio*, como consequência do *pareamento de fluxos e flutuações aleatórias*. (Atlan, 1979/92:25)

Auto-organização se refere a uma organização que provém *de dentro* do sistema; se essa organização viesse de fora, é óbvio que não se poderia falar de *auto-organização*. Assim, quando uma série de acontecimentos não-organizados – *perturbações aleatórias* – que não mantêm qualquer relação causal com o tipo de organização que virá a aparecer no sistema – atuar sobre o sistema, e se esse sistema, ao invés de ser destruído por isso, continuar a funcionar sendo capaz de reagir a isso com aumento de complexidade, diz-se que ele é *auto-organizador*.

Atlan, inspirado numa ampliação da teoria da informação de Shannon, busca solucionar certos paradoxos lógicos da auto-organização: *como e em que condições pode-se criar informação a partir do ruído, i.e., como e em que condições o acaso pode contribuir para criar uma complexidade organizacional, em vez de ser apenas um fator de desorganização*. (op.cit:26)

Na termodinâmica do não-equilíbrio, a *ordem por flutuações*, como diz Prigogine, ou *ordem por oscilações*, como fala Atlan, cujo princípio explica o aparecimento e a manutenção de estruturas macroscópicas – redemoinhos estáveis na água corrente ou formas estáveis numa chama de vela – implica uma certa ‘ordem’. No entanto, no caso de estruturas dinâmicas em desequilíbrio, esse aparecimento depende das oscilações locais, microscópicas e aleatórias.

Embora *estruturas dissipativas* não seja sinônimo da ordem através das oscilações, é, no entanto, uma de suas “condições de possibilidade”. De fato, é necessário a presença de uma estrutura dissipativa – perturbações serem capazes de operar significativamente num sistema tanto para desordená-lo quanto para ordená-lo – a fim de que uma ordem através das oscilações seja possível. Assim, por exemplo, quando um crescimento de desorganização microscópica se manifesta – moléculas de água se batendo desordenadamente – isso pode levar ao aparecimento de vórtices, de rodamosinhos, que é uma nova forma de organização: portanto, do ponto de vista macro, o sistema estaria mais organizado, mas isso porque, do ponto de vista micro, o sistema estaria menos organizado. Fica claro que, nesse caso, foi preciso haver uma desorganização antes para depois poder haver uma organização.

Stengers ressalta que o estudo de certos sistemas físico-químicos afastados do equilíbrio nos ensinam que a separação entre aquilo que é significativo e aquilo que é apenas ruído não é absoluta, mas depende da *situação*. Longe do equilíbrio, esse problema se põe igualmente nos pontos de bifurcação onde a atividade molecular muda o regime coletivo, como ainda, eventualmente, nas situações de turbulências permanentes. É ‘*a partir do regime coletivo de atividade e não a priori e de uma vez por todas*’ que se decide entre o que é ruído e o que deve ser levado em consideração. (Stengers, 1995:74)

Na teoria informacional, a “ordem através das oscilações” é um princípio de ordem ou de complexidade: sob o “efeito de ruído” – perturbações aleatórias – é possível se obter um aumento de informação. Isso sem ir contra o teorema fundamental da teoria da informação que diz que “*numa via com ruído, a informação transmitida só pode ser destruída ou conservada, mas nunca aumentada*”. Esse aparente paradoxo se deve ao fato de existirem dois níveis diferentes de observação: o primeiro, ao “*observarmos a informação transmitida por uma via de comunicação*”, e um outro, “*quando observamos o conteúdo*

global de uma informação de um sistema do qual essa via particular é apenas um elemento". A intuição por trás dessa abordagem é que, *"ao diminuir a informação transmitida pelas diversas vias no interior de um sistema, diminuimos as restrições do conjunto do sistema"*. Por conseguinte, esse se torna *"menos rígido, mais diversificado, mais capaz de se adaptar a novas situações"*. É evidente que isso só é verdade até certo ponto – dentro de certos limites e em certas condições – já que além desse ponto *"o sistema se torna tão solto que fica completamente desorganizado"* (op.cit.:140). Essa 'auto-organização através do ruído' embora possa se manifestar tanto nos sistemas não vivos quanto nos sistemas vivos, no ser vivo, adquire, no entanto, características específicas (que serão vistas mais detalhadamente no item 2.12.).

Assim, no nível molecular, a teoria da evolução química, que conduz a uma complexidade crescente, leva a conclusões semelhantes: num conjunto molecular composto de macromoléculas capazes de catálise e de reprodução (como o DNA), a quantidade de informação, que implica diversidade e complexidade, só pode aumentar *"quando uma certa quantidade de erros, pequena mas não inexistente, intervém na síntese das moléculas"*. Esses erros moleculares desempenham, nesse nível, diz Prigogine em *O nascimento do tempo*, o papel desempenhado pelas mutações no nível da evolução das espécies e podem estar na origem do aumento de complexidade.

Atlan cita ainda Nahman de Braslav, dizendo que *"toda a questão consiste em incluir a categoria do não-ordenado na do ordenado"*. Trata-se, não de perseguir a desordem, ou de agir como se ela não existisse, mas de incluí-la na própria ordem. Isso, evidentemente, só é possível *"se essa ordem for tal que possa se prestar a tanto"*. A desordem e o acaso devem, necessariamente, fazer parte da organização, constituindo o elemento criador, que gera a novidade. (Atlan, 1979/92:149)

"A termodinâmica dos processos irreversíveis descobriu que os fluxos que atravessam certos sistemas físico-químicos e os afastam do equilíbrio podem nutrir fenômeno de auto-organização espontânea, rupturas de simetria, evoluções no sentido de uma complexidade e diversidade crescentes. No ponto onde se detêm as leis gerais da termodinâmica pode-se revelar o papel construtivo da irreversibilidade; é o domínio onde as coisas nascem e morrem ou se transformam numa história singular tecida pelo 'acaso' das flutuações e a 'necessidade' das leis." (Prigogine & Stengers, 1984/97:207).

2.6. Acaso e Necessidade

Hubert Reeves diz que a física moderna nos fala de duas espécies de “*acaso*”: o das nossas vidas cotidiana (a coincidência) e, aquele mais fundamental, o da vida particular dos átomos. Essas duas espécies de acaso existem de fato e nenhuma forma de conhecimento pode eliminá-las. Esses acasos e as leis “*formam juntos a trama na qual se elabora a tapeçaria da complexidade*”. (Reeves, 1981/1998:179)

A realidade não é um caos completo. Existe uma certa determinação das coisas, entretanto a causalidade descreve apenas uma parcela da realidade. A indeterminação constitui a outra parcela. As leis da física explicam só uma parte da realidade, já que descrevem *como* os acontecimentos se passam, “*se algumas condições são preenchidos*”; essas leis não têm, porém, controle algum sobre as *condições iniciais ou limítrofes*. Para compreender um acontecimento, devemos conhecer ao mesmo tempo as leis físicas que as regulam e os enquadramentos em que se situam: é nessa teia que se insere o *acaso*. (idem)

Assim, o que ocorre é um constante interjogo de *determinação* e *indeterminação* ou, melhor dizendo, de *necessidade* e *acaso*. Partindo-se da idéia de bifurcação – quer no microcosmos, quer no megacosmos, quer no macrocosmos – acaso e necessidade são vistos agora como indissociáveis. Assim, *causalidade* e *casualidade* se combinam tendo como resultante a *gênese* de novas organizações: necessariamente não-determinista, donde imprevisível. A estrada – *a necessidade* – é dada. Mas qual o caminho que se vai tomar? O caminho que se toma é o *acaso*. A *necessidade* vai servir de suporte para o acaso. A *necessidade* é o que é *determinado*. O acaso é o que é *indeterminado*. Essa estrada se constituiria, a cada passo, a partir de sínteses do nível anterior. Há uma contínua e sucessiva relação *acaso-necessidade*. O corredor está ali, mas multiplicam-se infinitamente as possibilidades de se fazerem combinações. Dois caminhos: um que leva a Tebas, outro a Corinto. A bifurcação é *dada*. Mas o viajante segue o seu caminho ou em direção a Tebas, ou em direção a Corinto. Isso a estrada *não determina*, isso não é dado. Como diz Novello, passar através de um ponto de bifurcação “*equivale a participar da realização de um mundo, a escolha aleatória de um caminho com propriedades específicas distinguindo-o basicamente pela*

sua realização, de outros caminhos possíveis”. (Novello, Bifurcações no Cosmos:138)

A realidade seria esse jogo sucessivo de *necessidade-acaso*, determinação-indeterminação. Disso, surge a irredutibilidade ao nível anterior. Um caminho foi seguido mas se tivéssemos seguido um outro, teria sido uma outra coisa. A operação do conhecer portanto não é encontrar uma realidade pronta e definida: é, ora deparar-se com a *necessidade* (o determinado), ora deparar-se com o *acaso* (o indeterminado). Depende de como se olha: *antes* de o fato acontecer é indeterminado, *depois* do fato acontecido é determinado; só quando já se conhece o caminho percorrido é que se pode *determinar*. Assim, tanto a realidade quanto o conhecimento são processos.

2.7. Caos e Cosmos

Antes do advento da teoria quântica, pensava-se o cosmos como o limitado, o harmônico, enquanto o caos era o ilimitado, a privação de harmonia: o caos como sendo uma desconstituição do cosmos, sem forma, uma dispersão completa sem leis e sem permanência. A contemporaneidade nos traz de original uma composição entre cosmos e caos que escapa a essa dicotomia, a essa contrariedade radical. Agora, o que é cosmos em um nível pode vir a ser caos em outro, e assim por diante; agora, já não mais podemos pensar o caos como a ausência de forma. O caos seria antes um ilimitado que tem a potência de ordenar-se, *potência de criatividade*. Além disso, a perda da estrutura não é algo que impede e sim o que *permite* a formação de novas estruturas. O caos é *necessário* para que as estruturas possam se *refazer* já que equivale às “condições de possibilidades” da estrutura: só quando há uma desordenação é que uma variedade de estados possível – novas ordenações – pode ser alcançada. Portanto, caos diz respeito às *condições de possibilidade*, sendo sinônimo do campo da *virtualidade*.

A dispersão passa à organização e à assunção de uma forma que se dá num certo contexto: como quadros de um filme, fases de um fluxo. Assim, a noção de forma estaria se descolando de uma *imagem espacial* para passar a uma *imagem temporal*, para ser pensada em caráter genético como as condições efetivas para que isso pudesse acontecer. Passa-se a associar forma com fluxo, com história. A

desordem, ao invés de ser o negativo da ordem, torna-se condição dessa ordem, se olharmos para sua história. O que ocorre é uma “construção/desconstrução”: a ordem não é uma forma, mas uma reconstrução contínua. O caos não cessa nunca de reconstruir-se: então o complexo. Aqui está implícita a idéia de gerúndio. Na verdade, o que se observa é um fenômeno que teve que ocorrer para que uma *determinada forma* começasse a ser. Tem-se, pois, que retirar o foco do fenômeno para focar, ao invés disso, as *condições de possibilidade* para que um determinado fenômeno viesse a acontecer. A ênfase passa agora para o "processo".

Vemos, no entanto, que esses ‘processos’ parecem levar não na direção da *degradação* e sim na direção de um *aumento de complexidade*.

“Com estruturas, que aparecem progressivamente em todos os níveis, desde as estrelas e as galáxias aos sistemas biológicos”... “Não podemos prever o futuro da vida ou da nossa sociedade ou do universo. A leitura do segundo princípio é que esse futuro permanece aberto, ligado como está a processos sempre novos de transformação e de aumento de complexidade. Os recentes desenvolvimentos da termodinâmica propõem-nos, por conseguinte, um universo em que o tempo não é nem ilusão nem dissipação, mas no qual o tempo é criação.” (Prigogine, 1984:74)

2.8. Processo e Temporalidades

Assim, *o possível é mais rico que o real*, de modo que o universo ao nosso redor deve ser compreendido a partir do *possível* e não a partir de um estado inicial qualquer do qual pudesse ser deduzido, diz Prigogine. A natureza apresenta, na verdade, a imagem da *criação*, da *novidade imprevisível*, que seguiu um caminho de *bifurcações sucessivas: poderia ter seguido outras. Poderíamos dizer o mesmo a respeito da vida de cada um de nós.* (Prigogine, 1996:61)

“A introdução da noção de objeto complexo no domínio das ciências naturais nos obriga a pensar, não mais numa contradição, mas uma complementariedade, uma compossibilidade entre esses dois termos entre ordem e, se quisermos, caos. De tal maneira que a imagem típica que hoje podemos traçar do objeto complexo é a de um labirinto – um domínio de ser que embora hospede a casualidade mais extremada e irreduzível, expressando portanto um acaso imperador, simultaneamente se constitui no reino da mais rígida necessidade. No âmbito da totalidade complexa e evolutiva, as formas tornam-se cambiantes. Em vez de um repertório limitado de tipos de existência, há campos de individuação em que a vida pode acrescentar novos modos de existir àqueles de que já dispõe. Da mesma forma, o tempo deixa de ser uma flecha única global e se torna ele mesmo, um labirinto, uma trama, um tecido de nodos singulares.” (Oliveira, 2003:52)

Poder-se-ia dizer então que a mais revolucionária e revolucionante das noções da complexidade é a noção do tempo. Essa, porém, é uma das maneiras mais efetivas pelas quais podemos distinguir o campo da complexidade do campo mecânico. A complexidade vai falar de *temporalidades múltiplas*, de modos de temporalidades variados, derrubando a noção de que existe um único tempo e de que o mundo habita esse tempo. O tempo, tal como o conhecemos, é uma *construção*. Na complexidade, a noção de tempo seria primordialmente a distinção de um “antes” e um “depois”. Esse *antes* e *depois* estão associados a *mudanças na organização* de um sistema. A distinção é pois *produzida* pelo sistema. O tempo deixa de ser o palco do mundo para ser produzido pelo mundo. Não é “o mundo no tempo” e sim “o tempo no mundo”. Cada evolução do sistema vai constituir uma temporalidade, podendo haver, portanto, *temporalidades diversas*.

Nessa visão os tempos são muitos. O que ocorre é uma tessitura, aquilo que a tecelã faz: da entremeação dos fios surge um padrão. O tempo seria então *produzido pelo sistema* na sua organização íntima e pelos encontros com o mundo. Assim, a imagem de tempo único, tal como imaginamos, é um *constructo* que projetamos na natureza, não é uma imagem natural. “*A termodifusão oferece a primeira indicação de que os processos de não-equilíbrio irreversíveis podem originar uma organização. Sendo assim, existe uma ligação entre a flecha do tempo e o possível aparecimento de uma estrutura.*” (Coveney e Highfield, 1988/90:141).

Albert Einstein afirmava que o tempo associado à irreversibilidade era uma ilusão: “*Para nós, físicos convictos, a distinção entre passado, presente e futuro não é mais que uma ilusão, ainda que tenaz*” (Prigogine & Stengers, 1984/1997:211). Já o filósofo Henri Bergson, fala do tempo como “*jorro efetivo de novidade imprevisível*” (Bergson 1970:1344). Hoje a física, como mostram Prigogine e Stengers, não nega mais o tempo: “*Reconhece o tempo irreversível das evoluções para o equilíbrio, o tempo ritmado das estruturas cuja pulsão se alimenta do mundo que as atravessa, o tempo bifurcante das evoluções por instabilidade e amplificação de flutuações, e mesmo esse tempo microscópico...que manifesta a indeterminação das evoluções físicas microscópicas. Cada ser complexo é constituído por uma pluralidade de tempos, ramificados uns nos outros segundo articulações sutis e múltiplas*”...(sendo que

essa) “descoberta da multiplicidade dos tempos não é uma “revelação” surgida de repente da ciência; bem ao contrário, os homens de ciência deixaram hoje de negar o que, por assim dizer, todos eles sabiam.” (Prigogine & Stengers, 1984/98:211)

Prigogine diz que “o tempo se mede através do movimento mas segundo a perspectiva de um ‘antes’ e um ‘depois’ associados a mudanças na organização de um sistema”. (Prigogine, 1995:183) Assim, o tempo pode ser medido com um relógio, um movimento periódico qualquer, um deslocamento, mas a tudo isso tem-se que acrescentar a perspectiva de um antes e um depois, cada evolução do sistema constituindo uma temporalidade diversa, o tempo sendo a encarnação de um acontecimento. Então, ao invés de um tempo único, surge um novo conceito do tempo, associado à produção de novas formas, um tempo dinâmico onde o futuro difere radicalmente do passado porque irreversível: a flecha do tempo não volta atrás.

“Doravante exploramos uma natureza de evoluções múltiplas e divergentes que nos faz pensar não num tempo à custa dos outros mas no co-existência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados. Trata-se de duas posições que se afrontam: Newton nos Principia: “O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si mesmo e por sua própria natureza, decorre uniformemente sem relação a algo exterior e, com outro nome, é chamado de Duração”. Bergson, em *L'Évolution Créatrice*: “O Universo dura. Quanto mais nos aprofundamos sobre a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”. Doravante, essas duas dimensões se articulam em vez de se excluírem. O tempo hoje reencontrado é também o tempo que não fala mais de solidão, mas sim da aliança do homem com a natureza que ele descreve.” (Prigogine & Stengers 1984/97:15)

Prigogine ao sublinhar a convergência entre os resultados da termodinâmica de não-equilíbrio e as filosofias de Bergson e Whitehead, além de nos fazer pensar o tempo como uma *irreversibilidade essencial*, diz que aquilo que constatamos são os efeitos críticos – *mudanças catastróficas* – em que um processo irreversível distingue *um antes e um depois*.

O tempo newtoniano seria, portanto, o *tempo mensurado*, enquanto o tempo bergsoniano seria o *tempo duração*. Quando Bergson e Prigogine falam de duração, isso significa que essa *durância* não é instantânea, mas não é tampouco um mero ciclo de um movimento periódico: o que importa aqui é a *irreversibilidade* do fenômeno que é produzida de *dentro* do processo, e a qual até pode ser metrificada – equivalendo a uma medida espacial feita com um metro.

Uma coisa é o tempo como referente; outra coisa é o tempo como produção. Quanto mais necessidade e acaso interagem, mais encontramos a criação. A nossa experiência de liberdade humana e de indeterminação das coisas é testemunha disso. Agora essas duas dimensões se articulam em vez de se excluírem: assim, a flecha do tempo desempenha um papel essencial na formação das novas estruturas. Uma invenção é transformação, mudança. O novo surge no *entre*: aí é que a transformação é possível. A novidade da termodinâmica do não-equilíbrio é a irreversibilidade, sendo que ao pensar esse *entre* é que vamos poder entender como ocorreu o *antes* e o *depois*.

“A realidade pode então ser comparada a uma tessitura de fios de tempo cujo entrelaçamento produz um desenho global, uma figura síntese que será matéria-prima efetiva da apreensão da diferença entre antes e depois que é o elemento verdadeiramente crucial da nossa experiência do existir. O afastamento da imagem habitual do tempo é radical: a assimetria imóvel dispensa os atributos de univocidade (pois as assimetrias são tantas quanto os processos físicos que as fomentam), sucessividade (a distinção entre antes e depois admite, mas não requer, a separação em dimensões consecutivas de passado/presente/futuro), universalidade (as assimetrias são localmente determinadas) e, naturalmente, mobilidade do agora (já que não há ‘agora’)”.
(Oliveira,2003:56)

2.9. As noções de ‘complicatio’ e de ‘dobra’

Vamos usar a imagem de um botão de rosa na qual as pétalas, antes de desabrochar, estão dobradas sobre si. Depois, quando a rosa desabrocha, se *desdobra*, aquilo que estava superposto, dobrado sobre si mesmo, se distingue. De maneira análoga, podemos conceber esse processo de desdobramento para o próprio tempo. Haveria uma passagem de uma condição na qual três dimensões do tempo estão *dobradas* e, nesse sentido, são *simultâneas* – não se distinguem ainda – e aí, com essa passagem, elas desabrochariam passando a ser *consecutivas* – distintas. Esse estado de superposição das dimensões do tempo, no qual tais dimensões não são consecutivas *ainda*, foi concebido como “*complicatio*”, por Duns Scot, filósofo cristão medieval. Mais tarde, essa noção foi retomada por Leibniz, metafísico do séc. XVII, que usa esse sistema conceitual como a noção de “dobra”.

A idéia da *complicatio* supõe que haja um estado primeiro de coexistência das distinções e que só depois essas distinções se estabelecem. Pressupõe ainda o fato

interessante de que esse estado anterior não é nem homogêneo nem desestruturado: o que se desdobrou já era heterogêneo. Quando essas pontas, que estavam sobrepostas, amassadas umas sobre as outras, se *desdobram*, surgem as dimensões de passado, presente e futuro, só que antes elas já estavam ali, compactadas. É, portanto, um modelo diferente de um caos informe: como se esse estado prévio contivesse em si próprio – de forma indistinta – aquilo que vai se distinguir depois, um em relação ao outro.

É como se no *complicatio* as dimensões estivessem presentes potencialmente, como se houvesse uma distinção entre elas mas em forma de potência ainda não realizada, que só depois, através da interação com o mundo, viria a se constituir em três dimensões distintas. Na biologia, vai surgir a idéia de um presente alargado que não viaja sobre o eixo já dado dos instantes. É um presente espesso, que tem pontas de passado e pontas de futuro. Assim, um dos modos de operação da vida seria esse presente espesso a partir do qual ela vai se *desdobrar*. Então, *complicado* seria aquilo que está *dobrado junto*, aquilo que está *com-plicado*.

Na verdade, essa noção de *complicatio*, mais adiante de *dobra*, vai valer não só para a biologia como ainda para qualquer estruturação, para se entender os diversos níveis de organização. Um dado *nível de organização* ocorre quando os elementos do nível anterior, que estavam dispersos, não concatenados, desligados, se concatenam, se ligam. Então surge um agregado que vai servir de elemento para o próximo nível de organização. É evidente que isso implica um não reducionismo, um não determinismo, já que essas ‘sínteses’, que formam um determinado nível de organização, poderiam ter sido várias. Ou seja, vários ‘andares superiores’, vários tipos de níveis de organização poderiam ter aparecido, poderiam ter sido diversas as combinações possíveis, mas essa foi a combinação que se materializou, esse foi o nível específico que se atualizou. Assim, dentre a variedade de oportunidades, essa foi a que efetivamente foi aproveitada. É por isso que se diz que agora está sendo posto em contato o que antes não estava em contato – imagem da *dobra*. Então é como se houvesse um *complicatio* que se *dobra* e *desdobra*, que se *explica*, que se *explicita*.

A noção de *dobra* permite entender como as novas sínteses ocorrem. Neste *dobrar/desdobrar-se*, o que estava separado é posto em contato: assim, cria-se um espaço para novas possibilidades de atuação, para que novas estruturas possam aparecer. ‘*Plica*’ significa *dobra*, ‘*explicar*’ significa *desdobrar*, *explicitar*: É o

dobrar que permite o desdobrar. Distinções que eram apenas potencialidades vão ser explicitadas. Disjunção e junção: uma tão necessária quanto outra para que a estrutura possa *se fazer e se refazer*, levando a um outro *teor de organização*. A dobra possibilita entender de que maneira essa disjunção e essa nova síntese vão permitir a diversidade que encontramos no mundo.

Um sistema complexo (*com-plexus*) é um conjunto de muitas partes interagindo, muitos fios tecidos juntos. Esse sistema complexo pode ser um sistema vivo ou apenas físico, não vivo. (No item 2.8., trataremos dessa noção de dobra, mais especificamente no que diz respeito às implicações disso tudo para o desenvolvimento do ser vivo.)

A dobra cria uma nova dimensão e, com isso, novas possibilidades de atuação, tornando possíveis novas conjunções e disjunções: novas estruturas podem então aparecer. A dobra vale, portanto, para qualquer sistema complexo. É um operador de organização que vai nos permitir entender a passagem – o *entre* – de um nível de organização a um outro, através dos encontros com o mundo: *atualização*.

A dobra tem a ver com o que seria a passagem do *virtual* para o *real*. Assim, a incerteza de Heisenberg pode ser pensada como dizendo respeito a um real potencial e um real atual. É um real virtual no qual coexistem todas as formas possíveis e depois um real atual no qual algumas dessas formas possíveis vão se tornar manifestas. Em termos *virtuais*, esse real pode ser um *e* outro, mas, em termos atuais, ele é um *ou* outro.

2.10. Sistemas viventes

Qual a peculiaridade dos sistemas vivos? Qual a natureza da organização do ser vivo? Tentando responder a essas perguntas, Maturana e Varela vão focar os sistemas vivos enquanto *unidades autônomas, surpreendentemente diversas e capazes de se reproduzir*. No entanto, perguntam eles, como entender *a autonomia e a diversidade, a conservação de identidade e a origem de variação no modo como se conserva tal identidade no ser vivo*? Maturana e Varela afirmam que o que deveria nos interessar aqui não são as propriedades dos componentes, e sim os *processos* e como esses se *concatenam* entre si.

2.10.1. Máquinas autopoieticas

Maturana e Varela começam por distinguir os sistemas alopoieticos dos sistemas autopoieticos. Esses últimos, aos quais eles chamam de “máquinas autopoieticas”, seriam unidades, cuja organização fica definida por uma concatenação particular. Para que uma máquina seja autopoietica, é necessário que *“as relações de produção que a definem sejam continuamente geradas pelos componentes que a produzem e esses processos devem concatenar-se para produzir uma unidade no espaço físico”*. (Maturana & Varela, 1994/97:71)

A organização de um cristal, por exemplo, encontra-se num domínio diferente do da organização autopoietica: um domínio de relação entre componentes, mas não de relações de *produção de componentes*, um domínio até de processos mas não de *concatenação de processos*. Os cristais são estáticos. Num sistema autopoietico, o domínio das deformações que esse sistema pode suportar sem perder sua identidade implica uma certa manutenção de sua organização: os sistemas autopoieticos são, portanto, *“sistemas homeostáticos que possuem sua própria organização como ‘a variável que é mantida constante’.*” (idem)

Ora, uma organização pode permanecer constante sendo estática, ou também mantendo constantes seus componentes, ou ainda mantendo constante as relações entre componentes que por sua vez estão em contínuo fluxo ou mudança. As máquinas autopoieticas são desse último tipo. Quando uma máquina autopoietica recebe interferências em seu funcionamento para além do seu campo de compensações, ela se desintegra: isso resulta na perda da sua *autopoiese*. A forma real, na qual se materializa a organização autopoietica dessas máquinas, determina o tipo de alterações que elas podem sofrer sem desintegrar-se.

Os sistemas vivos são máquinas autopoieticas: transformam a matéria neles mesmos de maneira tal que seu produto é a própria organização. Se um sistema é autopoietico, ele é vivente: a noção de autopoiese é pois necessária e suficiente para caracterizar a organização dos sistemas vivos.

“Toda a fenomenologia dos sistemas viventes, incluídas a reprodução e a evolução, efetivamente, precisa da autopoiese e depende dela. Em suma, os sistemas autopoieticos são aqueles que são capazes de se autoreproduzir e de se automodificar”. (op.cit:76)

Uma das mais importantes diferenças entre as máquinas artificiais e as máquinas naturais, diz Henri Atlan, é a aptidão dessas últimas para integrar o ruído, utilizando-o para uma maior complexificação. (Atlan, 1979/92:37)

Atlan cita Neumann, dizendo que “os organismos com sua faculdade de ‘engolir’ o ruído”, só poderiam ser concebidos “como sistemas cuja confiabilidade só poderia ser explicada por princípios de organização ‘qualitativamente diferentes’ das máquinas artificiais conhecidas”. (idem)

2.10.2. Unidade e Individualidade

Para Maturana e Varela, a questão tanto da unidade quanto da individualidade é central para compreender a organização dos sistemas viventes:

“Um sistema vivente pode ser caracterizado como uma unidade de interações e como indivíduo, em virtude de sua organização autopoietica, que determina que toda troca aconteça nele subordinada à sua conservação, fixando assim os limites que determinam o que lhe pertence e o que não lhe pertence em sua materialização específica. Se em um sistema vivo não se cumprisse (direta ou indiretamente) a subordinação de toda troca à conservação de sua organização autopoietica, dito sistema perderia esse aspecto de sua organização, que o define como unidade, e portanto se desintegraria”... “O peculiar dos sistemas viventes não é sua possibilidade de desintegrar-se mas o fato de que se desintegram sempre que perdem sua organização autopoietica. Conseqüência disso é que, em cada sistema vivo, toda troca deve produzir-se sem interferir com o seu funcionamento como unidade, numa história de trocas através da qual sua organização autopoietica permanece invariante. Portanto, a ontogenia é expressão tanto de individualidade de sistemas vivos como da maneira como essa individualidade se concretiza. Enquanto processo a ontogenia não representa, então, a passagem de um estágio incompleto (embrionário) para um estágio completo ou definitivo (adulto), mas apenas a manifestação do acontecer de um sistema que é em cada instante a unidade em sua totalidade”. (op.cit:79)

Tem-se, portanto, no ser vivo, algo que varia, se transforma, mas também algo que permanece invariante, que consiste na sua própria organização autopoietica. Assim, embora a individualidade do ser vivo possa ir sofrendo transformações constantes, permanece a sua unidade enquanto organização autopoietica. De fato é essa unidade que vai permitir inclusive o próprio reconhecimento da individualidade daquele ser apesar de suas constantes transformações.

Além disso, o ser vivo possui um tipo de estabilidade peculiar que difere do tipo de estabilidade dos seres não-vivos. Como diz Heisenberg, “o tipo de estabilidade do sistema vivo é diferente da estabilidade dos átomos e dos cristais:

é antes uma estabilidade de reação e de função do que uma estabilidade de forma". (Heisenberg,1958;1981:93) Assim, embora mudando constantemente a sua forma, algum equilíbrio, da ordem de uma metaestabilidade, é mantido constante, garantindo a sua organização autopoietica.

Nessa estabilidade de reação e de função, está implícita, é evidente, uma troca com o meio no qual o ser vivo está inserido. Para que tal troca seja efetuada, no entanto, sem a desintegração do ser vivo, faz-se necessário que ela se dê dentro de certas condições. Daí a enorme importância que adquire a membrana.

2.10.3. Membrana

A noção de membrana vem da biologia. Pode-se presumir que, num certo estado muito primitivo, os proto-seres-vivos tinham basicamente uma propriedade: a de ter uma certa forma que contivesse as instruções para sua replicação. Estamos supondo um meio no qual os componentes estão ali dispersos e podem se agregar a essas estruturas de forma a poderem se reproduzir. Nesse estágio, haveria um contato direto e contínuo de toda essa estrutura, sujeita a todo tipo de pressão – e já muito instável por causa disso – com o que estaria acontecendo nesse meio ambiente. Neste momento, surge a membrana, que vai possibilitar separar o dentro do fora: o ser vivo aqui dentro, e lá fora o meio. Mas o ser vivo não pode ser um sistema completamente fechado, pois, se o sistema se fechasse completamente ele morreria; ao invés disso, o ser vivo tem que poder sustentar uma reorganização contínua. Então, a membrana, ao mesmo tempo em que *separa* o dentro do fora, tem também que *conectar* esse dentro com o fora. Portanto, ela tem que ser transparente – porosa – e tem que poder se reconstituir, sob pena de se romper, acabando a distinção entre o dentro e o fora, entre o indivíduo vivo e o meio. A membrana tem, pois, essa dupla função: de separar, mas, ao mesmo tempo, de unir. Nesse sentido, ela é uma *dobra*, já que une o dentro do vivo com o fora do vivo, sendo, justo isso, o que vai permitir que a história que o vivo carrega dentro de si, nessa longa molécula que agora reside no interior deste vivo, seja afetada pelo meio. Além disso, a membrana é seletiva: deixa passar certas coisas e não deixa passar outras. Tudo isso possibilita que certas alterações de estrutura sejam favorecidas ou desfavorecidas, possibilita que ele sofra transformações, altere sua estrutura, evolua. Isso vai fazer com que a sua

história muda. Essa é a grande potência do ser vivo: a sua própria estrutura é colocada em questão, a todo o momento, pelos seus encontros com o mundo, de modo que a acumulação de pequenas diferenças acaba por levar, a cada vez, a um novo indivíduo, e até a uma nova espécie. Nas palavras de Luiz Alberto Oliveira:

“A primeira imagem que temos da membrana é a de um operador espacial (ou mais exatamente topológico): ela serve para separar o dentro e o fora do ser vivo. Mas a vida só funciona pelo desequilíbrio entre suas matérias organizadas e o meio; assim, é primordial que a membrana sirva também para relacionar, para pôr em contato; ela é aquilo que cria simultaneamente um dentro que é o ser próprio do vivo, é o passado do vivo, e um fora, que circunda o vivo, é o futuro do vivo. A membrana, portanto, opera sobre as dimensões do tempo. É um operador temporal, um presente em que se enraízam, se encontram e se desdobram o passado e o futuro... A membrana permite assim que o futuro do ser vivo – as vicissitudes experimentadas por ele em seus encontros com o ambiente afora – atue sobre o seu passado, sobre aquilo que define o que ele é. O ser vivo é matéria que, além de se repetir, aprendeu a diferenciar-se pela invenção de um modo de temporalizar – a interpenetração do passado e do futuro no presente – que a vida engaja para se des-envolver, sintetizando o tempo interior e microscópico do genoma com o tempo exterior e macroscópico da seleção natural.” (Oliveira,2003:55)

Gilbert Simondon diz que é a seletividade da membrana que mantém a vida do ser vivo. Essa passagem da interioridade à exterioridade, feita pela membrana, define os horizontes interno e externo de cada nível, possibilitando a emergência de propriedades inteiramente novas, sendo que o que está *explicitado* ou *explicado* em um nível está *implicado* ou *dobrado* no anterior. (Simondon, 1964)

No entanto, o fechamento deve ser conciliado com a abertura, em termos de uma ordem cíclica e não linear. Um sistema precisa poder se abrir à troca com o ambiente sem a perda do seu fechamento – da sua identidade – já que a perda desse fechamento caracterizaria a desintegração do sistema enquanto tal. Isabelle Stengers diz que o grau de fechamento, ou de abertura, às circunstâncias e às variações do ambiente, constituiria para cada ser vivo a possibilidade de diferenciar o que é estímulo significativo daquilo que é ruído insignificante. Isso se passaria em termos de um *espectro*: nos seres vivos, num extremo, estariam os seres mais fechados em si mesmos, como a bactéria, e, no outro extremo, estariam os mais abertos: o homem. (Stengers, 1995/79)

2.11. A ‘dobra’ como um operador no ser vivo

Na biologia se desenvolve a idéia de um tempo *interno* diferente do tempo astronômico, e é nesse tempo que a vida tem lugar. (Prigogine, 1995:186) A vida vai se *desdobrar* a partir desse presente espesso, como o DNA de uma célula. Na verdade, o tempo da biologia emergiria a partir de um estado de “*complicatio*”, já que a biologia possui diversos tempos. A noção de ritmo, por exemplo: tem-se na biologia, pelo menos, dois ritmos diferentes: o ritmo bioquímico – as reações químicas do DNA se desenvolvendo – e os grandes tempos ambientais – os desenvolvimentos climáticos, geológicos, etc. O que a vida faz é pôr em contato esses dois ritmos, introduzindo uma harmonia entre o ritmo microscópico, infinitesimal, e o ritmo das grandes eras geológicas, climáticas, astrofísicas. É como se uma nova *síntese* entre esses ritmos distintos fosse desenvolvida.

“Um sistema pode apresentar dois ou mais mecanismos de amplificação; por isso serão possíveis mais tipos de ciclo-limites, mais ritmos –fala-se de bioritmidade ou poliritmidade”... “São situações em que o sistema adquire ritmos diferentes de acordo com as diferentes condições”... “A irreversibilidade leva portanto à ‘autonomia’: ligeiríssimas mudanças no ambiente exterior podem dar origem a comportamentos internos completamente diferentes, com a possibilidade de o sistema se adequar ao mundo exterior. Tudo isso corresponde a uma definição da vida: a vida nutre-se apenas da química, mas tem de certo modo incorporada a gravitação, o campo eletromagnético e assim por diante...” (Prigogine, 1984:68)

Ora, esse presente alargado é específico do modo de funcionamento do ser vivo. O presente deixa de ser um marcador que ‘viaja’ de um passado para um futuro para ser antes um ‘topos’ (lugar) onde passado e futuro se encontram. Quer dizer, ali, no presente, o passado (o DNA da célula) pode vir a ser modificado pelo futuro (uma alteração climática).

É o caso da membrana que põe em contato diferentes tempos do ser vivo. Dentro da membrana, é o passado do vivo; fora da membrana, é o seu futuro: os encontros que este ser vai ter. Assim, o futuro entra em contato com o passado e pode modificar esse passado, fazendo com que a programação – instruções do DNA – possa vir a se modificar, transformando-se em uma nova edição. Aqui se trata de futuro porque é uma ‘outra’ história, não é aquela que está enrolada no DNA da célula. Por isso, a membrana pode ser considerada uma *dobra*: já que é uma *abertura* para entrar em contato.

Esta é a importância da dobra: antes de se dobrar não havia um contato, quando se dobra um contato é criado, e, a partir daí, uma série de outras ligações podem vir a acontecer. Assim, a dobra, embora pareça um operador espacial – que vai ligar o que está desligado –, é também um operador temporal – já que, a partir do momento em que algo foi ligado, vários futuros se tornam possíveis. O dobrar é essencialmente um processo onde o que estava disperso se conecta, passando a ter uma nova configuração com novas funcionalidades, novas capacidades: houve uma invenção, uma criação. Portanto, do ponto de vista ‘espacial’, a dobra seria como que uma *bifurcação* – possibilidades de dois ou mais caminhos a serem tomados – mas, do ponto de vista ‘temporal’, seria como que *potencialidades* que vão se *atualizar* – apenas uma entre as várias combinações possíveis vai se realizar. Ou, como diz Luiz Alberto Oliveira, *virtualidades* que *um lance de dados* irá atualizar: uma delas, a partir dos encontros desse ser com o mundo, vai se tornar *existente*. Ele fala ainda das repercussões dessa passagem da *potência* ao *ato* para a pesquisa do *princípio de individuação*:

“Segundo Heisenberg, a concepção aristotélica de potência sofrerá um deslocamento da idéia qualitativa para a idéia quantitativa: a teoria quântica procurará explicar a variedade qualitativa em termos de variações de quantidades; generalizações abstratas cederão lugar a morfologias empíricas e, sobretudo, graças à noção quântica de ‘metaestabilidade’, o foco da pesquisa do princípio de individuação se transferirá do indivíduo terminado, característico do sistema hilemórfico, para o ‘processo’ de individuação. Doravante, para as ciências físicas a noção de real se desdobrará em duas modalidades, a saber, uma referente à ‘realidade existente’, outra, à ‘pré-realidade’ potencial. Por detrás – ou aquém – da realidade atual, efetiva, regras matemáticas governam o possível. Extingue-se no domínio quântico – a mais bem montada teoria física já elaborada – a utilidade de certas metáforas tradicionais; a contradição entre ser e não-ser não mais poderá ser representada pela oposição entre cheio e vazio... O vazio quântico, com efeito, se identificará menos com uma nulificação por carência de acontecimentos, por privação de ser, do que com uma matriz labiríntica em que subsistem todos os possíveis mundos –virtualidades singulares pré-individuais que um lance de dados converterá em atualidades necessárias.” (Oliveira, 1996:511)

A noção quântica de *metaestabilidade* – estabilidade provisória – é da maior importância para entendermos o funcionamento do ser vivo, pois, como nos diz Heisenberg, o tipo de estabilidade do sistema vivo é diferente da estabilidade dos átomos e dos cristais, sendo antes “*uma estabilidade de reação e de função do que uma estabilidade de forma*”. Isso tudo traz profundas mudanças na concepção não só de *indivíduo finalizado*, como ainda na de um *eu unívoco* e na de *tempo*

global, os quais, como ressalta Oliveira, “*teriam como traço comum uma aspiração à ‘unitariedade’, atributos de sistemas encerrados em si mesmos*” (op.cit:507).

O indivíduo deixa, portanto, de ser visto como pronto, acabado, finalizado, e passa a ser visto como algo que está continuamente se fazendo, sempre em transformação: agora o que se tem é uma multiplicidade inacabada, indefinida, em contínuo processo de individuação. Assim, não só o tempo passou a ser focado em suas múltiplas temporalidades – como *transformação* – como o próprio *eu* deixa de ser visto como um *eu uno*, unívoco, sem contradições, e passa a ser visto em seus *vários aspectos*, por vezes contraditórios, paradoxais e, principalmente, como uma *transitoriedade* em sua multiplicidade de experiências.

2.12. A auto-organização como ‘efeito do ruído’ nos sistemas viventes

Vimos que Atlan vai utilizar o estudo da ‘informação’ para explicar a auto-organização dos sistemas viventes. Ele fala que a auto-organização só poderia existir em sistemas *abertos*, isto é, sistemas que efetivamente troquem matéria e energia com o ambiente, já que “*as únicas mudanças capazes de implicar a organização em si – e de não serem simplesmente mudanças de estado do sistema que façam parte de uma organização constante – têm que ser produzidas de ‘fora’ do sistema*”. (Atlan, 1979/92:40) Ora, uma nova organização só seria possível de duas maneiras: ou, através de um programa injetado de fora no sistema, por um programador que determine as mudanças que poderiam ocorrer, ou então estas mudanças seriam determinadas do exterior, “*mas por fatores aleatórios nos quais é impossível estabelecer qualquer lei que prefigure uma organização, qualquer ‘pattern’ que permita discernir um programa. Este é o momento em que podemos falar de auto-organização*”...(Atlan, 1979/92:40)

Atlan assinala que, num mundo onde a complexidade da organização tem que ser levada em conta bem como sua natureza hierárquica, i.e., as interações entre sistemas que conduzem a outros sistemas integrados – significando outros níveis de organização – “*depende da estrutura do próprio sistema que o acaso seja fonte de destruição ou de criação.*” (op.cit:148)

A ambigüidade introduzida por fatores de *ruído* numa via de comunicação dentro de um sistema vai ter uma significação diferente se consideramos a informação transmitida pela própria via, ou se consideramos a qualidade de informação *contida no sistema* (onde a via é uma dentre um grande número de relações entre numerosos subsistemas). Somente no primeiro caso haveria destrutividade da informação, funcionando de acordo com o ‘*teorema da via com ruído*’. No segundo caso, a resultante não levaria a uma informação perdida, mas, ao contrário, a um aumento de variedade no conjunto do sistema, i.e., a uma *auto-organização* do sistema. Assim, um papel positivo, “organizacional”, pode ser concebido dentro do contexto da teoria de informação sem com isso contradizer o ‘*teorema da via com ruído*’. É óbvio, no entanto, que o funcionamento do sistema está ligado à transmissão de informação pelas vias de um subsistema a outro, e que, ao lado desse papel ‘positivo’ do ruído, fator de complexificação, o clássico papel destrutivo não pode ser ignorado. (op.cit:42-43)

No entanto, é somente em “sistemas altamente complicados”, como os *sistemas vivos*, que um papel ‘positivo’ do ruído, por intermédio da ambigüidade-autonomia, pode coexistir com o seu papel destrutivo. Assim, se o sistema for limitado a uma única via de comunicação, o ruído só poderá significar um mau funcionamento do sistema e a sua destruição. Em um sistema, porém, com numerosas interconexões, o ruído pode ser utilizado para a “*realização de maiores desempenhos, especialmente no que concerne às possibilidades de adaptação à situações novas, graças a uma variedade maior das respostas possíveis a estímulos diversificados e aleatórios no ambiente*” (Idem). Portanto, o fenômeno da auto-organização pode ser concebido como um processo de aumento de complexidade, simultaneamente estrutural e funcional, resultante de uma sucessão de *desorganizações resgatadas*.

“É esse tipo de organização própria dos organismos, no qual uma fase de crescimento e amadurecimento, com possibilidade de aprendizagem adaptativa, antecede uma fase de envelhecimento e morte. O aspecto interessante, aqui, é que essas duas fases, muito embora se efetuem em direções opostas... são resultantes das respostas do organismo, em diferentes estágios de sua evolução, aos fatores de agressões aleatórias do ambiente: esses mesmos fatores, responsáveis pela desorganização progressiva do sistema que posteriormente conduz à sua morte, é que ‘alimentam’, antes, seu desenvolvimento, com uma progressiva complexificação.” (op.cit:45)

No que diz respeito à evolução das espécies, os eventos aleatórios – mutações ao acaso – seriam os responsáveis por uma complexidade de organização. Na evolução e maturação dos indivíduos, os eventos aleatórios desempenhariam também um papel importante, principalmente se incluirmos aí os fenômenos de *“aprendizagem adaptativa não dirigida, na qual o indivíduo se adapta a uma situação radicalmente nova, em que é difícil recorrer a um programa pre-estabelecido”*. As teorias de auto-organização é que permitiriam compreender a natureza de sistemas onde aquilo que *“desempenha a função do programa se modifica sem parar, de maneira não pré-estabelecida, sob o efeito de fatores ‘aleatórios’ do ambiente, produtores de ‘erros’ no sistema.”*(op.cit: 50)

O ruído provocado no sistema pelos fatores aleatórios do ambiente já não seria, assim, um verdadeiro ruído, a partir do momento em que fosse utilizado pelo sistema como fator de organização.

“Depende da reação posterior do sistema em relação a esses fatores aleatórios o fato de, a posteriori, eles serem reconhecidos como efetivamente aleatórios ou como parte da organização. A priori, eles são efetivamente aleatórios, se definirmos o acaso como a intersecção de duas cadeias de causalidade independentes: as causas de sua ocorrência nada têm a ver com o encadeamento dos fenômenos que constituiu a história do sistema até então. É nesse sentido que sua ocorrência e seu encontro com essa história constituem ruído, do ponto de vista das trocas de informação no sistema, e só são passíveis de produzir erros nele. Mas, a partir do momento em que o sistema é capaz de reagir a esses erros, de modo não apenas a não desaparecer mas também de modificar a si mesmo num sentido que lhe seja benéfico, ou que, no mínimo preserve sua sobrevivência posterior,... a partir do momento em que o sistema é capaz de integrar esses erros em sua organização, eles perdem um pouco, a posteriori, seu caráter de erros. Preservam-no apenas do ponto de vista externo ao sistema. Ao contrário, de um ponto de vista interno, na medida em que a organização consiste precisamente numa seqüência de desorganizações resgatadas, eles só aparecem como erros no instante exato de sua ocorrência... Os efeitos do ruído tornam-se, então, eventos da história do sistema e de seu processo de organização. Contudo, permanecem como efeitos de um ruído, visto que sua ocorrência era imprevisível.” (op.cit:51)

Para Atlan, a auto-organização se daria também no “aprender da experiência”, a qual seria um caso particular do aumento de informação sob o efeito do ruído:

“Por mais paradoxais e estranhos que possam parecer, esses princípios de ‘acaso organizacional’ – de ‘ordem através das oscilações’ – são princípios da lógica e da física que nos facilitam a compreensão das chamadas propriedades de auto-organização. Essas são empregadas não apenas no desenvolvimento e no crescimento dos organismos individuais, não apenas na evolução das espécies, mas também nos processos de aprendizagem e, mais particularmente,

de aprendizagem não-dirigida. Trata-se, nesse caso, de aprender coisas totalmente novas, sem a ajuda de um professor, ou seja, essencialmente a partir da experiência”... “Mas a novidade absoluta nos é estranha, e portanto não pode ser integrada em nosso sistema cognitivo. É preciso que já se encontre nele algo que possa integrá-la; mas então não se trata, neste sentido, de uma novidade total. Esse paradoxo pode ser resolvido se admitirmos que um certo grau de aleatório é necessário para que haja aumento real, de tal modo que o que é aprendido e adquirido seja realmente novo e não uma simples repetição do já conhecido. Desse ponto de vista a novidade absoluta provém do caráter indeterminado de estímulos que, desse modo, desempenham o papel de perturbações aleatórias do sistema que afetam. A aquisição de novos conhecimentos através da experiência é, portanto, um caso particular de aumento de informação sob o efeito do ruído.” (op.cit: 141)

Assim o “acaso” pode contribuir para criar uma complexidade organizacional ao invés de ser apenas um fator de desorganização nas seguintes condições: a) na questão da lógica de uma evolução com o aumento de complexidade sob o efeito de mutações ao acaso, canalizadas pela seleção natural; b) na questão da lógica do desenvolvimento epigenético, onde um programa de desenvolvimento se constitui a partir de um núcleo invariável, através de interações com estímulos não-programados – aleatórios – do meio ambiente; c) na questão dos mecanismos da aprendizagem não-programada – sem professor – onde o que é aprendido é realmente novo e, portanto, perturbador e que, aparentemente, só poderia ser rejeitado pelo estado anterior de organização, caso esse não fosse regido, ele também, pela lógica da complexidade através do ruído. (op.cit:26)

Nesses três casos, trata-se de uma “criação”, em termos de uma passagem a um outro nível de organização, que é possibilitada pela auto-organização sob o efeito do ruído. Esse aumento de complexidade organizacional é, portanto, expressão de uma criatividade que funciona tanto no nível do desenvolvimento da espécie, do desenvolvimento do indivíduo, e do desenvolvimento da própria criatividade desse indivíduo. Complexificar é, pois, ‘criar’, ou seja, é aquilo que vai possibilitar se atingir uma ‘nova’ organização que não existia antes.

Costa de Beauregard afirmava que é “o princípio da ação que cria nossa concepção causal do tempo, de modo a podermos viver num mundo onde nossa sobrevivência depende da própria adaptação de nossos atos voluntários”.

(op.cit:144) No entanto, o acaso pode ter uma função auto-organizadora, a qual não resulta simplesmente de uma vontade consciente:

“A adaptação por meio de uma vontade consciente, baseada num conhecimento inteligente e causal, só é válida a curto prazo. Não é ilusória, funciona. Mas o que é ilusório é acreditar que ela possa realmente determinar o futuro, num mundo em que a novidade, em que acontecimentos imprevistos, efetivamente surgem”... “Ao contrário, as propriedades dos sistemas de auto-organizadores – baseadas não no determinismo causal tal como enraizado no conhecimento consciente do passado, mas nos processos de utilização da desordem e do acaso – são perfeitamente adaptadas à verdadeira novidade, já que o aleatório é, por definição a novidade; é, inclusive, o mais novo que se pode imaginar. E a auto-organização é apenas um processo de criação e de estabilização da novidade. Por isso, pode funcionar utilizando o aleatório, ela não pode ser totalmente objeto de previsão e, portanto, não pode resultar da consciência...” (idem)

Esse princípio de auto-organização, possibilitado pelo “acaso organizacional” ou pela “complexidade pelo ruído”, não pode ser identificado nem com um idealismo nem com um puro materialismo, não sendo apenas consciente nem tampouco apenas inconsciente.

“O que está na origem do conceito ‘complexidade pelo ruído’ ou ‘acaso organizacional’ bem poderia, de certa maneira, ser tomado por idealismo, mas podemos igualmente identificar nele um puro materialismo. Na realidade, não se trata de uma coisa nem de outra. O que vemos aqui não é ‘a vida organizando a matéria’ mas ‘a matéria organizando a si mesma’, e o que buscamos são as leis que regem esses processos de auto-organização. Essas leis que governam a auto-organização da matéria podem servir aliás para compreender a aprendizagem e a aquisição do conhecimento, i.e., fenômenos que implicam a utilização da inteligência e que não são apenas inconscientes”... “Por outro lado, essas leis utilizam conceitos muito abstratos, como os de informação, aleatório, organização, etc., e a significação desses conceitos certamente não deve ser buscada numa matéria pura, totalmente isolada das categorias da nossa mente.” (op.cit:146)

Para Atlan, portanto, embora, de um lado, tenhamos “*um conhecimento e uma memória consciente voltados para o passado*”, de outro, estaríamos submetidos a “*uma orientação inconsciente de processos, a qual podemos chamar vontade, mas que é uma vontade totalmente inconsciente e que determina, como tal, um futuro em que a novidade pode ocorrer*”. (op.cit:148)

2.13. O paradoxo da organização/desorganização no ser humano

Vimos que a complexidade se acha permeada pela idéia do paradoxo, como em caos/cosmo, vazio/cheio, organização/desorganização. Vimos ainda que no ser vivo vai existir uma tendência tanto para a entropia quanto para a neguentropia. Assim, esse paradoxo, como especifica Edgar Morin, só vai poder ser abordado “a partir de uma concepção que ligue estritamente ordem e desordem” e que faça da vida “um sistema de organização permanente baseado numa lógica da complexidade” (Morin, 1973/1999: 22). No ser vivo, temos, portanto, que considerar a sua organização como um processo, um processo ininterrupto dessa desorganização-organização, e não como um estado.

No entanto, é preciso considerar que tais processos, onde se realiza a união dos contrários, só podem existir, “*desde que os erros sejam, a priori, erros verdadeiros*”, ou seja, “*desde que a ordem, num dado momento, seja realmente perturbada pela desordem*”, como coloca Atlan. Essa nova síntese seria diferente daquela de uma dialética hegeliana constituída de tese, antítese, síntese, já que é o *próprio movimento do processo* que constitui tal síntese. Então, nesse processo de perturbação, faz-se necessário que a destruição não seja *total*, mas que seja *real*: uma verdadeira irrupção do acontecimento, aquilo que se pode chamar de um ‘acontecimento catastrófico’.

“Dito de outra maneira, esses processos, que nos parecem uma das bases da organização dos seres vivos, resultado de uma espécie de colaboração entre o que estamos acostumados a chamar de vida e morte, só podem existir na medida em que nunca se trate, justamente, de colaboração, mas sempre de oposição radical e de negação”... “A consciência simultânea que nos é dada desses dois níveis de realidade é, provavelmente, a condição da nossa liberdade; é-nos permitido aderir, ‘sem contradizer a nós mesmos’, a processos que tanto significam nossa sobrevivência quanto nossa destruição. Uma verdadeira ética, que nos permitisse utilizar ao máximo essa liberdade, seria a lei que nos permitisse, a cada instante, saber como intervir nesse incessante combate entre a vida e a morte, a ordem e a desordem, de modo a continuar evitando um triunfo definitivo de qualquer um deles sobre o outro, que constitui, na verdade, uma das duas maneiras possíveis de

morrer completamente, se assim podemos dizer, seja numa ordem definitiva, inamovível, seja numa desordem total.” (*op.cit.*: 52)

Assim, tem-se que conviver com essa paradoxalidade, tanto no nível da vida e da morte, como no nível da construção e da desconstrução, e ainda no nível tanto do indivíduo quanto da sociedade. Morin nos mostra que os desenvolvimentos da sociedade e do indivíduo estão inter-relacionados. Ele enfatiza ainda que é “*a ameaça permanente mantida pela desordem*” que vai conferir à sociedade o seu caráter *complexo e vivo de reorganização permanente*:

“*A desordem renasce constantemente e a ordem social, por sua vez, também renasce sem parar. E assim surge a lógica, o segredo, o mistério, da complexidade e o sentido profundo do termo auto-organização: ‘uma sociedade autoproduz-se sem parar porque se autodestrói sem parar’.*” (Morin, 1973/1999:43)

2.14. Comunicação

Tanto a *abertura* quanto o *fechamento* são pré-condições necessárias para a comunicação e para a mudança. Antes, a comunicação era entendida somente em termos da transmissão de um sinal que iria de um emissor a um receptor. Esse sinal seria um *código* previamente constituído que pudesse fazer *sentido*, sendo o ruído uma interferência na comunicação. Simondon diz que a ciência atual traz uma outra concepção de comunicação: seria como um sistema de regiões privadas de contato nas quais um contato é *criado*. A comunicação é que vai constituir os comunicadores: é o “entre” que *funda* os pólos, e não o contrário. Aqui, não existiria um código prévio: a troca de sinais é que iria fundar esse código. O ruído, ao invés de ser algo que atrapalharia, seria, ao contrário, o substrato indispensável para essa comunicação: a dispersão prévia é que permitiria a comunicação, tornando-a fecunda. Sabemos que na rede de comunicações neuronal – no cérebro – são as experiências que vão fixar os caminhos. Desse modo as estruturas se estruturam em exercício. Aqui, os *canais* não são definidos anteriormente; ao se dar a relação é que se constituem os canais: verdadeira relação relacional. Tal noção leva em conta o processo da formação como produção, como invenção: é o *entre*.

Simondon diz que a relação decisiva para o processo de individuação – para a aparição de uma forma ali onde não havia – é um processo de *comunicação*, portanto um processo de *troca de informação*. Informação é antes de tudo

diferença, distinção. Vamos imaginar o que seria o *átomo* de informação: seria uma diferença elementar, que pode ser qualquer seqüência de diferenciação que se exprima em termos dessa diferenciação básica, essa unidade básica de informação, que é o *bit*, simbolizado pelo 0 e 1, poderia ser *mais* e *menos*, poderia se *yin* e *yan*, sempre bivalente, sempre 0 ou 1. Ora, o conteúdo da informação não vai estar no 0, nem vai estar no 1, mas sim nessa diferença 01, ou seja, tem-se uma seqüência de *zeros* e *uns* que são codificados. Essa é a linguagem de computador, ela funciona binariamente e tem-se uma série de traduções até que se chega ao texto. Em princípio, toda seqüência de informações seria exprimível num código básico, mas que no fundo diz respeito à *diferença*.

Esse processo de individuação vale para qualquer coisa que toma uma forma seja ela física (como um cristal), biológica (como uma planta ou um animal) ou psíquica (como a mente). Implica a constituição de uma forma ali onde não havia, implica a passagem do ser pré-individual, esse ser polifásico, pleno de potencialidades, ou seja, onde as fases ainda não se repartiram, não se distinguiram, para a aparição do indivíduo, que é quando há repartição em fases.

Quando uma situação se apresenta e dá-se um sentido, uma significação a ela, também se poderia chamar isso de um processo de individuação. Simondon amplia essa noção de individuação para o psíquico-coletivo. Ele está preocupado não com a forma, mas com a formação. É sempre a passagem do pré-individual, do pré-formal, desse nível polifásico, para um nível individual, formatado, monofásico, digamos assim, onde as fases estão repartidas. Fase aqui quer dizer estado.

Simondon diz então que a comunicação, os fluxos de informação, são os operadores básicos para a constituição do indivíduo, para haver essa passagem do pré-individual para o individuado. Daí a relação decisiva para a constituição do indivíduo ser uma relação de comunicação. No entanto, o que ele vai chamar a atenção é que nesse situação da passagem do pré-individual para o individual ainda não estão definidos quem é emissor e quem é receptor, esses não estão fixados previamente, porque senão o indivíduo já estaria ali, já teria forma. Então, tem-se que pensar a *gênese da comunicação* e não a realização da comunicação. Ou seja, como, a partir de um meio onde há disparidades, se dá um fluxo de informação, ou seja, quando há contato entre as diferentes regiões desse meio, como é que vai se estabelecer uma relação de comunicação aí quando os agentes

ainda não estão definidos, quando o próprio meio de transmissão não está ainda definido? Só está definido que existem diferenças. Então, tem-se um meio, esse meio é um meio disperso, polifásico, cheio de potenciais de ligação, mas não há ligações ainda constituídas: não há agentes, nem emissor nem receptor, nem canal de transmissão. Como vai se dar uma relação de comunicação aí? Então Simondon pensa uma coisa curiosa: o fluxo da comunicação – aquilo que seria o final da comunicação no modelo do Shannon, que seria a mensagem – essa é que, na visão de Simondon, seria constitutiva. Então, diz Simondon, há um contato entre essas regiões, dá-se um *fluxo*, seja lá do que for, e daí vai se criar um *domínio de conexão*, e só depois, quando esse domínio de conexão estiver estabelecido, é que vai se constituir de um lado um emissor/receptor e do outro um receptor/emissor. É na *própria relação* que esses pólos vão se estabelecer. Ou seja, a comunicação é primeira em relação ao aparato comunicador. Aí a função decisiva vai ser a função do *ruído*. Dessa forma, o *ruído* não é mais aquilo que atrapalha a perda da transmissão do sinal; pelo contrário, o *ruído* é essa disparidade, essa pré-formalidade, sendo esse *ruído* que vai permitir que uma certa troca de sinais se torne *significativa*. Só aí então se estabelece a polaridade de emissor e receptor. É o *ruído* que, na verdade, se torna a possibilidade da gênese da comunicação. Não se trata de uma forma fixa para dominar o caos, trata-se, antes, do caos fazer surgir todo um sistema de comunicação. A comunicação é o que funda essa relação e não é o que vem *depois* da relação já dada. Para Simondon não existiria aqui um código prévio, tudo vai ser *produzido*, sendo que o próprio *ruído* – que podemos chamar, se quisermos, de *acaso significativo*, como diz Fayga – é que passa a ter uma importância fundamental.

Então, o importante, desse ponto de vista, passa a ser aqui a possibilidade de colocar em contato, o importante passa a ser o *vínculo*. Stengers e Prigogine nos fazem ver que o *vínculo* representa, a um só tempo, *possibilidade e oportunidade*, uma vez que participa na construção de uma estrutura integrada e determina, num dado momento, um *espectro* de conseqüências novas. Os vínculos funcionam como *limites e fontes de criação*. É a partir desse *vínculo*, ou seja, dessa *doença*, que a *emergência* é possível.

2.15. Emergência

A observação dos fenômenos, em geral, assim como a própria idéia de auto-organização vão nos remeter à questão da *emergência*. Isabelle Stengers diz que “tanto a noção de ‘emergência’ quanto a noção de ‘complexidade’ não são absolutamente independentes da intenção daqueles que a utilizam”. Da mesma maneira, diz ela, tampouco “a separação entre aquilo que é significativo e aquilo que é ruído não pode ser fundada, estabelecida, de uma vez por todas, em nome de uma teoria geral, mas deve ser pensada enquanto tal para cada situação em particular” (Stengers, 1995:74).

Recentemente, cientistas de diferentes áreas reuniram-se em Stanford University para estudar o conceito de *emergência* (Folha de São Paulo, 25/11/2002). Dali surgiram idéias interessantes. Eles começaram por tecer uma relação entre o conceito de *emergência* e o antigo conceito grego de “fenômeno” (*phaineim*) que significa “aparecer, mostrar”. Ora, a observação dos fenômenos, por parte do observador, altera, inevitavelmente, o fenômeno. Isso significa, portanto, que qualquer produção de conhecimento ocorreria sempre como uma “*co-emergência do fenômeno em questão e de seu observador*”. O universo, como qualquer outro objeto emergente, só “*surge da existência virtual para a realidade depois de ser observado*”. Isso não significa, porém, que um observador crie o universo para si, e sim que as propriedades de um observador precisam ser consistentes com as propriedades dos objetos observados. Só depois que uma observação é realizada é que o observador pode “*reconstruir uma história consistente do objeto em questão, como se tivesse uma existência própria anterior à observação*”. (idem)

Uma outra questão diz respeito à temporalidade do fenômeno emergente. Todos os fenômenos emergentes, como tudo mais, são apenas temporários. “*Ainda que eles mesmos não desapareçam, estão condenados a ser dissolvidos em um espaço vazio em eterna expansão ou a desaparecer durante um colapso do universo*”. (idem)

Embora *causalidade* e *emergência* não se oponham, no entanto, a “*imprevisibilidade*”, ao invés da causalidade, seria o marco da emergência. Os fenômenos surgem, emergem, formando *ilhas de estabilidade em um oceano em fluxo*. Devido à sua emergência, “*um fenômeno se torna suficientemente estável*

para servir como base para a ação, para ser alterado, usado, ou para participar de novos processos emergentes e se estabilizar, em um nível mais alto de organização”. Esse princípio vai servir tanto para os fenômenos naturais quanto para os culturais (idem). Mesmo que a causalidade gere alguma previsibilidade, na condição de que ela possa ser expressa por meio de uma equação matemática, é preciso, porém, reconhecer dois limites da previsibilidade: o primeiro limite é a escala, e o segundo é a complexidade. Assim, se o sistema que tentamos observar for pequeno demais, seus movimentos não podem ser expressos por uma equação. Por exemplo, os átomos individuais têm comportamento aleatório. De outro lado, se o sistema for altamente complexo, com muitas interações, ele igualmente escapará à possibilidade de ser expresso em uma equação e de se tornar previsível. É o caso dos indivíduos e das sociedades. Assim, o conceito de emergência parece sugerir que, na emergência de fenômenos, devemos fazer uma distinção entre as camadas de previsibilidades e as camadas que são ou pequenas demais ou complexas demais para permitir previsões (idem).

Isso significaria que a emergência *“convida e facilita o controle parcial sem jamais se sujeitar ao controle completo”*. Da perspectiva da ética, isso deveria implicar tentar *“manter os processos de emergência vivos interceptando e usando as oportunidades imprevistas que eles nos oferecem”*, e, ao mesmo tempo, *“estarmos prontos para nos deixarmos determinar por eles”*. Aqui se está falando da possibilidade de usar a *emergência* para produzir novas *emergências*. Essa idéia de poder *“usar as oportunidades imprevistas e se deixar determinar por elas”* é o que está na base do conceito de *auto-organização* como “efeito do ruído” nos sistemas vivos. É isso também o que vai possibilitar, através da comunicação – colocar em contato – que o *vínculo* venha a funcionar como algo que *limita e cria* ao mesmo tempo (idem).

Morin vai dizer que um sistema, qualquer que seja ele, como um *todo* é, ao mesmo tempo, algo *de mais* e algo *de menos* do que as suas partes. É *algo de menos* no sentido de que a organização cria vínculos que inibem outras *possibilidades* que se encontram em suas várias partes, mas esse *todo* organizado é *algo de mais* porque faz *emergir* qualidades que sem aquela organização não existiriam (Morin, 1995:51).

Tudo isso aponta, na complexidade, para a idéia de uma re-organização contínua, de uma problematização permanente: não fechar as questões, mas, ao invés disso, estar sempre abrindo novos horizontes.

2.16. Finalidade

Uma máquina autopoietica se encontra com fluxos, então ela ou se nutre desses fluxos, ou é desarticulada por eles: ou compõe com a natureza ou decompõe-se com a ela. Nada, nessa relação entre esse sistema e os outros sistemas, pressupõe um futuro já antecipado. Não é máquina *para* alguma coisa. Um sistema encarna uma certa relação: isso pressupõe um *agir*, não um *agir para*.

O que é exatamente um fim, uma finalidade? É quando se está num certo estado de coisas, numa certa disposição de componentes, numa disposição transitória, e algo sucede de tal maneira que uma outra disposição seja alcançada. Quando se fala de uma finalidade em um sentido um pouco mais estrito, isso pressupõe uma regra que diga que, partindo deste estágio aqui, haja uma transição e se alcance aquele estágio lá. No entanto, quando se diz que um sistema autopoietico tende a *manter-se*, isso não significa que ele tenha um estado definido aonde se queira chegar. O sistema estaria apenas lutando contra a sua desintegração, a favor da sua integração, sem saber porém ‘aonde’ ele vai chegar ou que tipo de transformações irá sofrer. O que não quer dizer que o sistema não possa evoluir, aperfeiçoar-se, complexificar-se, muito pelo contrário:

“Com a inscrição do código genético temos um tempo interno biológico que prossegue ao longo de bilhões de anos da própria vida, e não só esse tempo autônomo da vida se transmite de uma geração a outra como o seu conceito se modifica. Produz-se um aperfeiçoamento evolutivo que evoca a história dos computadores: uma geração sucede a outra e permite realizar o mesmo tipo de operações em tempos cada vez mais curtos. Podíamos chamá-lo aperfeiçoamento quantitativo. Todavia também parece claro que, no decorrer da evolução biológica, se tenha transformado a qualidade do sistema dinâmico, com um aumento de complexidade que tende para sistemas altamente instáveis”... “Também aqui vemos a ação da irreversibilidade, na autonomia dos seres que tendem a tornar-se cada vez mais independentes do mundo externo.” (Prigogine 1984:72)

Jacques Monod (1970) afirma que um processo ‘teleonômico’ não funcionaria em virtude das suas causas finais, apesar de dar essa impressão e parecer orientado para a realização de formas que só se evidenciarão no final do processo. O que, no entanto, determina esse processo, é antes a *realização de um*

programa, tal como numa máquina programada cujo funcionamento, embora parecendo orientado para a realização de um estado futuro, na verdade, seria causalmente determinado pela “*seqüência de estados pelo qual o programa pré-estabelecido se faria passar*”. O próprio programa, contido no genoma característico da espécie, seria “*o resultado de uma longa evolução biológica em que, sob o efeito simultâneo das mutações e da seleção natural, ele é transformado, adaptando-se às condições do meio*”. (Atlan, 1979/92:18)

Assim, Monod chama a atenção para a existência, como sabemos, de uma programação genética contida, desde o início, de maneira codificada, nas seqüências nucleotídicas dos ADNs do genoma, a qual, porém, vai se atualizar de uma ou de outra maneira, conforme seus encontros com o mundo. Além de que essa própria programação vai sendo *modificada* por esses encontros. Mas o que isso significaria? Uma *teleonomia* aqui no sentido de uma *seqüência de estados* que se cumpririam? Ou o simples fato de elas não se cumprirem como foram programadas anularia essa visão teleonômica? Mais ainda, como esse efeito simultâneo das mutações e da seleção natural *transformaria* esse programa adaptando-o às condições do meio?

Ora, a posição neodarwinista coloca a questão da evolução das espécies em termos de *mutações ocorridas ao acaso* que, a partir daí, vão produzir *mudanças* nas características hereditárias de uma espécie. Ou seja, as pressões das restrições físicas e ecológicas exercidas pelo meio ambiente “*teriam selecionado os organismos mais adaptados que, sendo assim os mais fecundos, logo teriam substituído as formas anteriores, ou, no mínimo, co-existido com elas*”. (op.cit:22) No entanto, o próprio Monod levanta a questão de se essa *mutação/seleção* poderia ser suficiente para explicar a evolução adaptativa em direção a formas cada vez mais complexas.

“*Mesmo que a idéia de uma evolução linear das bactérias para os mamíferos tenha sido abandonada há muito tempo... ainda assim persiste o fato de que os organismos de aparecimento mais recente se afiguram, ao mesmo tempo, os mais complexos, ou os mais ricos de possibilidade de autonomia, ou os mais organizados, embora as bactérias, mais antigas, estejam perfeitamente adaptadas a seu meio, do ponto de vista de sua fecundidade.*”... “*A adaptação tornou-se o resultado de uma partida sutil entre os organismos e aquilo que os cercava... O ‘escolhido’ era tanto o meio pelo organismo quanto o organismo pelo meio... A evolução, assim, tornou-se o resultado de uma retroação exercida pelo meio na reprodução.*”(idem)

Há que distinguir, portanto, entre ‘finalidade em um sentido mais amplo’ e ‘finalidade em um sentido mais estrito’, a qual poderíamos chamar de *finalismo*. É evidente que uma vez desenvolvido um determinado órgão ele vai ser utilizado para cumprir uma dada função, isso sim, sendo geneticamente transmitido como um *programa* a ser desenvolvido se os encontros com o mundo o permitirem. Isso não significa que originalmente aquele órgão foi desenvolvido *para* exercer tal função. Uma outra questão é que, sem dúvida, a auto-organização dos sistemas complexos vai estar funcionando em direção a um aumento da complexidade.

Isabelle Stengers vai dizer que, embora o ser vivo repita a sua ‘espécie’, o desenvolvimento do vivo é sensível ao próprio ambiente e isso permite dar uma resposta inovadora que resulte, eventualmente, em uma modificação do ambiente. Ela diz ainda:

“Poder-se-ia pensar que o grau de canalização ou, ao contrário, de abertura às circunstâncias e às variações do ambiente constitua, para cada vivente, uma ‘aposta’: tanto no sentido da invenção de um desenvolvimento estável que limitará a abertura em relação ao ambiente, quanto no sentido de invenção de um instrumento que possa diferenciar entre o que é significativo e o que é ruído”... “Dar-se-ia que alguns viventes, tornando-se mais complexos, adquiririam de algum modo algumas possibilidades, aparentes ou efetivas, de aprendizagem e de comportamento aberto. Na perspectiva que introduzo, o espectro torna-se horizontal e não hierárquico. Viventes, tal como a bactéria, que podemos considerar numa primeira aproximação, como fechados em si mesmo do ponto de vista informacional, constituiriam um extremo e, na Terra, os homens constituiriam o outro extremo... A estereotipia deve ser explicada na mesma medida que a abertura”. (Stengers, 1995:78-79)

Atlan, por sua vez, observa que foi a cibernética que veio revolucionar a idéia de máquina e a de organização, introduzindo a questão da retroalimentação (feedback), a qual vai nos permitir compreender os limites da metáfora do *programa* no ser vivo. No entanto, embora a cibernética seja uma ciência que vai *utilizar* o que ela observa na natureza em termos, por exemplo, do funcionamento do ser vivo, isso não significa que o que ela é capaz de desenvolver seja da *mesma ordem* do ser vivo. No ser humano, diferentemente da programação de um computador, vai se dar uma auto-organização a partir do ruído. Trata-se antes de um programa que precisa *“dos produtos de sua leitura e de sua execução, para ser lido e executado”*. Na verdade, *“a célula inteira é seu próprio programa, que, portanto vai se construindo à medida que a máquina funciona, à maneira de um computador que construiu a si mesmo”* (Atlan, 1979/92:24) Sendo assim, a programação do ser vivo seria de um tipo específico – *qualitativamente diferente*

da programação de um computador – já que tais programas, nesse caso, têm a capacidade de *se automodificar* e de *se autoproduzir*.

Portanto, não se trata de “*uma redução do vivo ao físico-químico*” e sim de “*uma ampliação deste para uma biofísica dos sistemas organizados*”. Isso significa uma ampliação do conceito de auto-organização, simultaneamente aplicável às máquinas artificiais e naturais, mas que no caso do ser vivo estaria indicando um nível superior de auto-organização. Assim, o conceito de sistema auto-organizador surge então “*como uma maneira de conceber os organismos vivos sob a forma de máquinas cibernéticas com propriedades específicas*”. Vimos que uma das importantes diferenças entre as máquinas artificiais e as naturais é a aptidão dessas últimas para integrar o ruído. Os organismos, com sua capacidade de *engolir* (e *integrar*) o ruído, se destacam como sistemas com princípios de organização *qualitativamente diferentes*. Isso aponta para o fato de que uma certa quantidade de *indeterminação* seria necessária, a partir de um certo grau de complexidade, “*para permitir ao sistema adaptar-se a um certo nível de ruído*”, e “*utilizá-lo a ponto de transformá-lo num fator de organização*”. (op.cit:38)

Sabemos que quanto mais o ser vivo nasce ‘inacabado’, sem recursos e tendo que ser cuidado pelo meio ambiente – pela mãe – para poder sobreviver, mais rico ele é em potencialidades e, sendo assim, também será mais capaz de atualizar, e modificar, suas potencialidades com os seus encontros com o mundo, utilizando o ruído para se auto-organizar. É o que acontece com o organismo humano. É essa lentidão do desenvolvimento ontogenético que facilita a aprendizagem e a socialização. Esse prolongamento da infância não só favorece a complexidade como é por ela favorecido. Como tal, o ser humano desenvolve continuamente o seu potencial. Na verdade, essa falta de um acabamento definitivo vai ser da maior importância para que o humano possa utilizar essa abertura em relação ao ambiente e dela se servir em termos de uma auto-organização constante.

“Desse modo, os bebês proto-humanos passaram a nascer cada vez mais inacabados (processo a que os paleoantropólogos chamam de neotenia), ou seja, sua maturação completa começou a ocorrer depois deles terem nascido. O desenvolvimento retardado reduziu a influência dos padrões de comportamento inatos e aumentava a capacidade (graças ao aumento e à ‘complexificação’ dos cérebros) de assimilar padrões”... “Esses bebês neotênicos são relativamente incapazes de sobreviver por si mesmos durante um longo período, demandando cuidados intensivos por parte do grupo. A simples sobrevivência da espécie exigiu uma forte coesão da coletividade, uma

socialização integradora, para que se pudesse dedicar atenção aos infantes. A inovação revolucionária que fomentou o fortalecimento dos laços sociais foi a criação de uma nova forma de se comunicar propiciada pela facilidade de emitir sons... Ao se comunicarem, esses animais falantes produziram uma tecnologia prodigiosa, uma memória compartilhada fora do corpo dos indivíduos. Pela simbolização, pela codificação de sinais que substituíam coisas ou ações, o repertório de experiências e conhecimentos de todo o grupo podia agora ser continuamente acumulado e transmitido às novas gerações”... “Rebatida sobre o futuro, a memória converteu-se em antecipação, possibilitando que nossos ancestrais operassem com uma dimensão sem precedentes e que nenhum outro animal parece ter capacidade de aprender: o amanhã”. (Oliveira, 2003:36)

Assim, é justamente esse *inacabamento*, essa *indeterminação*, presente em sistemas ricos em potencialidades, que vai permitir a *aprendizagem*, a partir dos seus encontros com o mundo, e também a comunicação. É ainda isso o que vem possibilitar o desenvolvimento a partir do surgimento de *problematizações* sucessivas.

2.17. Problematização

Na complexidade, trata-se antes da descoberta de problemas do que de soluções, como diz Isabelle Stengers. Como a vida, a complexidade opera não com problemas, mas com uma série de *problematizações*. A noção de problema está vinculada à idéia de solução. Um problema, visto como *enigma*, buscaria uma solução que o completasse, como se esta fosse uma chave específica que abrisse uma determinada fechadura. Já a noção de *problematização* vem da biologia: seria como um quebra-cabeça de peças díspares cuja unidade vai ser *constituída* e não *restaurada*. Parte-se do disperso, a unidade é produzida, vindo por *excesso* e não por *falta*. Na complexidade, lida-se com *problematizações* sem uma solução prévia a ser atingida, mas sim uma *nova solução a ser criada*. Toda a evolução se explicaria por aí. Pode-se dizer que a vida não tem finalidades, ela *produz* finalidades. No complexo, a *evolução* se dá sem que haja um estado final a ser atingido. Ela opera por minúsculas transformações: não tem qualquer finalidade, é simplesmente evoluir. O que ocorre é uma *tessitura*: da entremeação dos fios surge um padrão, sem que se tenha um alvo prévio aonde se deveria chegar. A comunicação, como o tempo, nos fala dessa *tessitura*, dessa *problematização*, que é o que vai permitir que a *transformação* ocorra.

A suprema potência da vida consiste em poder pôr em contato minúsculas durações com vastas eras, de tal maneira que esses diferentes ritmos vão se tornar causais, engendrando novas temporalidades, temporalidades de longo alcance, ou seja uma *evolução*. Isso permite que a vida construa novos problemas. A vida é problemática. Daí os seres vivos terem que, constantemente, colocar em jogo a sua própria arquitetura. Uma vez que o próprio ambiente é evolutivo, é necessário que a própria natureza varie também. Por isso os seres vivos têm que ser aventureiros para serem eficazes na conjunção desses dois andamentos diferentes: o tempo do andamento biofísico com o tempo do andamento climático. Os seres vivos têm que engendrar dentro de si o modelo do próprio mundo que ele enfrenta. Isso vai servir de base para um outro tipo de problema. O pensamento é uma nova dimensão que vem potencializar a capacidade da vida de ser problemática.

2.18. Vida: problematização da matéria; pensamento: problematização da vida

Como nos faz ver Luiz Alberto Oliveira, as noções reavaliadas de ‘tempo’ como *múltiplas temporalidades*, de ‘acaso’ como um *acaso estruturante*, de ‘caos’ como possibilitando a *criação* de novas composições formais – *caos cosmógeno* – e de ‘individuação’ como *interminável* são os ‘elementos de um materialismo renovado’, que antecipam um novo problema, o da ‘matéria pensante’. (Oliveira,1996:517)

A vida seria então uma evolução da matéria, ou antes, uma *problematização da matéria* enquanto o pensamento seria uma evolução da vida, i.e., uma *problematização da vida*. Assim, a noção de indivíduo e de identidade implica não apenas os conceitos de “unidade” e de “individuação” quanto ainda nos remete a essas questões relativas a *problematização* e a *comunicação*.

Segundo Francisco Varela, o conceito de um “eu” como um agente cognitivo que é sempre o mesmo, como um único centro a partir do qual comportamentos são decididos e decisões são tomadas, pertence agora ao passado. Hoje temos uma concepção transitória, temporal e muito mais frágil da noção de identidade, já que fundada em uma circunstância de sincronia entre os diversos módulos cognitivos. Temos que entender tais mecanismos como funções. A cada momento surgem

novas experiências: é uma torrente rápida e mutável de acontecimentos mentais transitórios. Além de não existir um sujeito da experiência que se conserve *imodificado* ao experienciar. (Varela, 1993:4)

“O eu cognitivo é percebido como unidade, não devido à presença de um centro, de um lugar no qual se reunifica a dispersão modular; a consciência de um eu como uma unidade emerge de uma rede desunificada. Um dos resultados mais interessantes da ciência cognitiva é pensar a unificação do sujeito como um processo temporal transitório. A unidade cognitiva emerge de uma coordenação de fragmentos graças a um processo que definirei como musical, um processo de ressonância das diversas áreas cerebrais. Um fragmento (o módulo que percebe as cores) emite um sinal que se transmite em alta velocidade e entra em ressonância com um outro fragmento (o módulo que percebe o movimento) o qual, por sua vez produz a mesma tonalidade musical. Tal ressonância é constituída de uma transmissão elétrica em uma sincronia temporal de uma fração de segundo. A atividade cerebral é como uma nuvem de atividade elétrica em movimento que aparece para depois deslocar-se e esconder-se. Me agrada imaginar a unidade cognitiva como uma música, um canto a muitas vozes, dentro de uma sincronização temporal transitória. Um subtotal de agentes cognitivos que agem conjuntamente: essa é a base da configuração cognitiva do sujeito em um determinado momento.... (Assim)... em cada segundo se tem o re-emergir de uma representação de um momento mental, dado pela seleção de fragmentos de módulos cognitivos. Nós funcionamos como uma unidade que emerge de um subtotal de fragmentos selecionados da totalidade de fragmentos possíveis. Nesse conceito de unidade como coordenação de uma multiplicidade há muito mais espaço para a mudança e para a flexibilidade do que no modo de pensar tradicional.” (op.cit.:3)

Para Varela, a *identidade pessoal* seria fundada no mesmo tipo de processo comum a todas as outras capacidades cognitivas, consistindo na emergência de uma *unidade virtual* dentro de um “eu” fragmentado topológica e temporalmente. O agente cognitivo teria a qualidade de um centro virtual por não ser localizado; no entanto não é inexistente. A noção de virtualidade é uma questão crucial para sair da alternativa entre a existência como substancialidade e a não existência. A identidade pessoal seria então uma função difusa, não localizável, mas ao mesmo tempo com capacidade de ação, a existência virtual do “eu” funcionando como uma unidade, como uma interface não localizada: um *processo emergente*. (idem)

Tal estruturação é comum a todos os animais, mas no homem a identidade é ainda um processo de *emparelhamento lingüístico*. A capacidade lingüística também seria representada por uma série de módulos subcognitivos dentro do cérebro, dando lugar, no homem, a uma nova habilidade: a *narratividade*. Assim, a identidade se construiria a cada momento. Essa construção do ser cognitivo como coordenação de fragmentos nos levaria a ter de repensar a criatividade e a

sensibilidade, permitindo reinterpretar o conceito de identidade pessoal como uma dimensão histórica na qual somente a narração criaria uma continuidade entre passado e futuro. Portanto, ainda que pensemos, sintamos e nos comportemos como se tivéssemos um “eu” a ser protegido e preservado, temos que admitir a realidade da *fragmentação*, da *transitoriedade*, da *não permanência*. Para Varela, essa reformulação do conceito de “eu” seria aquilo que abriria um espaço para “*a transformação, para a modificação, para a flexibilidade e para a mudança*”; abriria um espaço para o *conhecimento do conhecimento*, permitindo-nos pensar como se constrói o universo das nossas experiências. Como operadores nos vários campos do social, então, torna-se necessário agora “*sermos menos espectadores e mais artífices; devemos nos habituar a ser mais empreendedores nos propondo a dar novas formas às idéias*”. (op.cit:5-635-42)

Gilbert Simondon, utilizando também as idéias de *ressonância* e de *comunicação*, vai, no entanto, colocar o foco na própria ‘operação de individuação’, ou seja, na ‘individuação enquanto processo’. Para Simondon, no ser vivo, a individuação se *dobra/desdobra* numa operação perpétua. O vivo não seria apenas o *resultado* de uma individuação, mas é *teatro* dessa individuação. A atividade do ser vivo operaria em um regime de *ressonância interna*, exigindo *comunicação permanente* entre as ordens e mantendo uma *metaestabilidade contínua* que é condição da vida: uma estabilidade provisória sempre *se fazendo e se desfazendo*. O ser vivo *resolve continuamente problemas*, não somente se adaptando, como se modificando, inventando estruturas internas novas, introduzindo-se em novas problemáticas vitais. (Simondon, 1964:219)

Assim, Simondon coloca o princípio de individuação em termos de “*um princípio de conservação do ser através do devir*”, sendo que essa conservação se daria “*através de trocas entre estrutura e operação, procedendo por saltos quânticos ao longo de equilíbrios sucessivos*”, ou seja, trata-se de uma evolução marcada por descontinuidades, por sucessivas rupturas. (op.cit:215) Além do que, o processo de individuação não esgotaria toda essa “realidade pré-individual”, sendo esse regime de “metaestabilidade” mantido pelo indivíduo:

“O indivíduo constituído transportaria consigo uma ‘carga associada’ de realidade pré-individual, animada por todos os potenciais que a caracterizam; assim uma individuação será relativa, tal como uma mudança de estrutura num sistema físico; um certo nível de potencial se mantém, e individuações são ainda possíveis”... “Essa natureza pré-individual mantida associada ao indivíduo é uma fonte de estados metaestáveis futuros, dos quais poderão

provir novas individuações. Segundo essa hipótese, seria possível considerar toda relação como tendo posição de ser, como tendo estatuto de ser, desenvolvendo-se no interior de uma nova individuação; a individuação 'não surge entre dois termos que seriam já indivíduos'; ela é um aspecto da ressonância interna de um sistema de individuação; faz parte de um estado de sistema." (Simondon, 1964:217)

Daí ser necessário pensar o ser pré-individual como um sistema metaestável – de estabilidades provisórias, onde a menor modificação no sistema é suficiente para desequilibrá-lo. Repensado como um sistema meta-estável, o ser, antes de toda individuação, é um campo rico em potencialidades que só pode vir a ser se defasando, quer dizer, individuando-se. (Combes,1999:11)

“O ser vivo é ao mesmo tempo mais e menos que a unidade, comporta uma problemática interior, e pode entrar como elemento numa problemática mais vasta que seu próprio ser. A participação, para esse indivíduo, é o fato de ser elemento numa individuação mais vasta, por intermédio da carga de realidade pré-individual que ele contém, isto é, graças aos potenciais que esconde em si”... “O psiquismo, assim como o coletivo, seriam constituídos por individuações que vem após a individuação vital”... “O psiquismo é a seqüência da individuação vital num ser que, para resolver sua própria problemática, é obrigado a intervir ele mesmo como elemento do problema, por meio de sua ação como sujeito; o sujeito pode ser concebido como a unidade do ser enquanto individuado e enquanto ser que representa sua ação através do mundo como elemento e dimensão desse mundo.” (Simondon, 1964:219)

Quando Simondon diz que “o ser pode ser compreendido como sendo mais do que a unidade e mais do que a identidade” (Simondon, 1964/1995:30) isso está significando que, na medida em que o ser contém um potencial, já que tudo o que ele contém uma reserva de *devenir*, essa não identidade – que ainda não se atualizou – se diz mais do que uma identidade. Nesse sentido, o ser é como um *excesso* sobre ele mesmo (à semelhança das aptidões não-realizadas de Morin – vide item 2.19.2.). (Combes,1999:11) “*Isso supõe, portanto, que a individuação dos seres não esgota completamente os potenciais individuais e que não existe apenas um só estado de acabamento dos seres*”. (Simondon,1964:205)

O indivíduo, para Simondon, é simultaneamente, *sistema de individuação*, *sistema individuante* e *sistema individuando-se*. A individuação é, pois, um aspecto de *ressonância interna* do sistema, fazendo parte de um *estado* desse sistema. O indivíduo constituído deixa de ser o foco da pesquisa, passando a ser visto como “*uma realidade relativa, uma certa fase do ser, que supõe antes dele uma outra realidade, pré-individual*”. Assim, a individuação não existiria

isoladamente, por si só, já que, de um lado, “*a individuação não esgota de uma só vez os potenciais da realidade pré-individual*” e, de outro, porque “*a individuação faz aparecer não somente o indivíduo, mas sim a polaridade indivíduo-meio*”. (op.cit:215) O devir torna-se então uma *dimensão do ser* que corresponde à capacidade que o ser tem de “*se defasar em relação a si mesmo, de se resolver se defasando*”.

“*O ser no qual se realiza uma individuação é aquele em que uma ‘resolução’ aparece pela repartição em fases, e isto é o devir: o devir não é um quadro geral no qual o ser existe; o devir é dimensão do ser, modo de resolução de uma fase inicial rica em potenciais... O ser pré-individual é o ser no qual não existe fase. É a individuação que cria as fases... pois as fases não são outra coisa senão esses desenvolvimentos do ser para além de si mesmo..., a partir de uma consistência primeira atravessada por tensões e por potenciais que se tornam incompatíveis em relação a ela mesma...*” (op.cit:220)

A noção de identidade pressupõe a idéia de uma relação empobrecida de um ser que, com relação a ele mesmo, possuiria uma só fase. Simondon substitui aqui, no caso do indivíduo polifásico, a idéia de identidade pela idéia de ressonância interna, onde está implícita a noção de transdução. Fase usada aqui no sentido de um sistema polifásico (3). (Combes, 1999:12) Fase também pode ser entendida aqui como aquilo que ressoa, que cadencia, que ordena: o resultado da interação entre as *cristas* e os *vales* de duas ou mais ondas que se encontram, levando quer a uma diminuição ou anulação (crista com vale) da amplitude da onda, quer a uma amplificação (crista com crista) dessa amplitude.

A idéia de ressonância, em Simondon, pode ser concebida ainda como um *desdobramento* do ser e é relativa a outros aspectos resultantes de outras individuações. *Resolução* implicaria a “*existência de um estado de tensão entre dois potenciais pertencentes a ordens de grandezas antes de mais nada separadas*”. Assim, o ser é um *devir*, na medida em que vai “*se estruturando em diversos domínios de individuação (física, biológica, psicossocial, etc) sob a forma de operações*”. (op.cit:12-13)

“*O ser físico individuado pode ser investido em uma individuação vital ulterior sem que sua individuação física seja desfeita; talvez a individuação física seja a condição da individuação vital sem nunca ter sido sua causa; a individuação física é a resolução de um primeiro problema, e a individuação vital vem depois, na medida do surgimento de uma nova problemática; existe uma problemática pré-física e uma problemática pré-vital; a individuação física e a individuação vital são as resoluções; elas não são pontos de partida absolutos.*” (Simondon,1964:219)

O ser vivo, justamente devido a essa potencialidade presente nele, participa como elemento de problemáticas que vão *além* do seu próprio ser. O ser psíquico não pode resolver em si mesmo sua problemática, necessitando do *coletivo*, para a realização do *pré-individual*. A individuação no âmbito do coletivo faz do indivíduo um indivíduo *de grupo*, associado ao grupo. A carga de realidade pré-individual que o indivíduo transporta nele vai se associar à carga de outros indivíduos, de modo a ir se individualizando numa unidade coletiva. Essas duas individuações, a psíquica e a coletiva, são então recíprocas, permitindo definir a categoria do *transindividual*, para dar conta da individuação interior – *psíquica* – e exterior – *coletiva*. (op.cit:228)

Vimos que Simondon utiliza a noção de *transdução*, que implica a *transformação de um tipo de energia em um outro*, acrescentando a ela uma dimensão qualitativa, em termos de uma variação na organização do sistema em foco. É a transdução que, diz Simondon, que nos permite compreender “*as condições sistemáticas da individuação, a ressonância interna e a problemática psíquica*”.

“Entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, ou social, pela qual uma atividade se propaga gradativamente no interior de um domínio, sendo essa propagação fundada sobre a estruturação do domínio operada de lugar em lugar: cada região onde a estrutura já foi constituída servindo como ‘princípio de constituição’ à região seguinte, de forma que uma modificação é assim estendida progressivamente a todo o domínio, à medida que as trocas da operação estruturante se processam. Portanto a operação transdutiva é uma ‘individuação em progresso’. Ocorre transdução quando há atividade partindo de um centro estrutural e funcional do ser, estendendo-se em diversas direções a partir desse centro, como se ‘múltiplas dimensões do ser’ emergissem em torno desse centro. A transdução é a aparição correlativa de ‘dimensões’ e de ‘estruturas’ em um ser em estado de tensão pré-individual, ou seja, em um ser que é ainda mais que a unidade e mais que a identidade e que ainda não se defasou, segundo múltiplas dimensões em relação a si mesmo.” (op.cit:30)

Na verdade, para Simondon, essa constituição transdutiva dos seres requereria uma descrição ela mesma transdutiva. É por isso que ele chama também de transdução aos “*trâmites do espírito que descobre*”. Esses trâmites consistem em “*seguir o ser na sua gênese*”. Simondon diz que “*não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação: podemos apenas individuar, nos individuar e individuar em nós*”... Além disso, para Simondon, não só os seres, mas ainda as próprias idéias – o pensamento – resultariam dessas operações

individuantes. Dessa forma, “*os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a individuação dos seres não pode ser compreendida a não ser que pela individuação do conhecimento do sujeito*”. (op.cit:34)

Luiz Alberto Oliveira, ao enfatizar a questão da *dobra*, e que a vida se desdobra de processos materiais, e que o pensamento se desdobra de processos vitais, diz, defendendo o ponto de vista de Simondon, que, quando se está falando aqui de pensamento, não se trata apenas do desenvolvimento de indivíduos pensantes, e sim do desenvolvimento de *toda uma coletividade de indivíduos pensantes*. Porque a *dobra do pensamento* é indispensável não apenas à individuação do indivíduo, mas à ordenação de uma coletividade, no âmbito da qual, esse indivíduo entra de posse dos dispositivos que operam nessa *segunda dobra*. Então, ela nunca é apenas individual, é sempre coletiva: o pensamento não seria concebível distintamente, ou aparte da cultura.

A *intencionalidade*, aqui diz respeito a mecanismos através dos quais uma certa ação, uma ação com valor de sobrevivência, seria estruturada. O fato essencial é que pra poder haver essa orientação das ações, é indispensável que esse indivíduo traga consigo uma imagem do mundo, ou seja, canais pelos quais ele poderá ser afetado, canais através dos quais o mundo vai poder agir sobre ele. Então, esse indivíduo tem que, de alguma maneira, poder registrar informação, tem que poder *aprender* sobre o mundo em que ele vive, mundo este visto sob a sua ótica particular dos seus *afetos* – daquilo através de que ele pode ser *afetado* por esse mundo. Portanto, ele tem que dispor de um mecanismo sensório, que apreenda dados relevantes sobre o mundo e esses dados têm que ser conduzidos a um tipo de registro, onde esses sinais possam ser identificados.

Então, a chave, no surgimento dessa aparente intencionalidade, é o fato de que o mundo é reproduzido internamente, é traduzido numa modelagem interna, sendo isso o que vai permitir que esse comportamento intencional, isto é, que *escolhas* sejam feitas, que se busquem rumos para que aquela ação determinada seja cumprida, para que aquele fim seja alcançado. O que, na verdade, chamamos de inteligência se enraizaria nesse tipo de processo. O que chamamos de inteligência é um desenvolvimento extremamente sofisticado, desse mesmo tipo de mecanismo básico de produção de um modelo interno do mundo. O sistema sensório informa, continuamente, traduzindo o mundo para esse modelo: padrões são constituídos, sinais ativam respostas a esses padrões, e isso, então, dá as

diretrizes de ação no mundo. Assim, o pensamento se enraíza na vida, se enraíza no corpo. O pensamento não seria assim alguma coisa que aparece embutido na vida do homem, que o resto da vida não tem.

O pensamento do mamífero, e depois do humano, seria uma gama de *propriedades emergentes* num sistema altamente complexo, que é o sistema nervoso. O contexto é fundamental, isso se dando *no contexto do meio ambiente*. Os níveis de todos afetam as partes assim como são afetados pelas partes das próprias partes: há muitas dimensões de dobramento. É como se ganhássemos neuro-transmissores falando uns com os outros. Só se tem a possibilidade de emitir, mas, sem a rede da linguagem, não se tem como efetivar essa comunicação, fazer novas integrações, passar a pertencer. Para montar essa herança genética, essa arquitetura básica, tem-se que incluir a cultura, a vida, que são as experiências que acionam esses dispositivos.

Assim, a síntese do sentido de longo alcance se daria repetindo acontecimentos que são fontes de estímulos de natureza distinta, a fim de que eles pudessem ser integrado no cérebro de mamíferos num único objeto. Isso é que nos permite então dizer que o mundo é constituído por objetos, por indivíduos, por coisas que têm propriedades definidas estáveis. É isso que nos permite nos movimentarmos. É isso que nos permite constituir a imagem de um mundo que embora em transformação e ainda que cheio de complexidade e diversidade, ainda assim é um mundo onde há uma unidade, uma coerência que abarca tudo isso que se nos apresenta. Foi essa síntese do sentido de longo alcance que possibilitou a constituição do que se chamou de espaço e tempos sensíveis, espaço da sensibilidade: esse espaço e tempo da sensibilidade é que nos permite dizer que o mundo é composto de coisas, é habitado por coisas, e nós trafegamos no seio dessas coisas.

A fala, esse mecanismo extraordinário, permitiu operar uma memória fora do corpo, uma memória transindividual. As experiências individuais podem agora ser mantidas e compartilhadas. A posse deste tempo simbólico é que vai nos permitir rebater para frente, o registro dessas regularidades observadas, na forma de antecipação. Então aquilo que era *memória*, que era registro, se torna *antecipação*. (Oliveira, 2003:37)

O pensamento seria alguma coisa que se *desdobraria* do corpo, donde necessariamente o corpo tem que ser levado em conta ao investigarmos a

atividade do pensar. O pensamento vai trazer potencialidades para a vida de uma *outra ordem*: um outro campo de dimensões se desdobra. Então, o tipo de problema que surge quando o pensamento emerge é algo a mais, é algo *além* dos processos da vida. A transformação do par memória e instinto, do par hábito e inteligência, é um salto qualitativo. Sem o par memória e instinto, i.e., sem reconhecer o padrão, sem se ter um estoque desses padrões, não se pode agir na direção desse modelo. O que acontece quando o pensamento se instala é que surge algo de natureza original: um outro campo problemático.

No entanto, para constituir o indivíduo, para constituir o pensamento, há que constituir a coletividade. Esse dobramento só vai ocorrer dentro de um sistema de sistemas, permitindo ao indivíduo ter o suporte biológico da linguagem, mas é o coletivo que vai efetivar essa *conectibilidade* que o indivíduo possui; ou seja, o indivíduo nasce com a capacidade de falar, mas é a interação com o coletivo que vai *efetivar* essa potencialidade. Sem o coletivo não se dá a formação do indivíduo pensante isolado. Para pensar, há de ser o indivíduo em um coletivo. É neste campo, que é necessariamente múltiplo, que o pensamento pode aparecer. O pensamento não nasce de dentro do indivíduo, nasce da dimensão interna do indivíduo em contato com a dimensão externa de outros indivíduos. (Oliveira, comunicação pessoal).

Assim, a vida passa a ser pensada como matéria que *ressoa e se dobra*, e o pensamento, passa a ser pensado como vida que *se problematiza e se dobra*. O psiquismo fica indissociado do coletivo: forma, vida, pensamento são, portanto, *estratégias*, sendo a existência concebida como *processo*, como *operação*. A *dobra* seria uma forma de atualizar esse potencial: assim um *real atualizado* é suportado por um *real potencial*, por *virtualidades*. (Oliveira, comunicação pessoal). Ora, quando falamos de individuação psíquica e coletiva, estamos tratando de sistemas *altamente complexos*, ou *hipercomplexos*, no dizer de Morin.

2.19. A Matéria Pensante e a Hipercomplexidade

Para Edgar Morin, é a *complexidade* que diferencia a físico-química biológica de outra físico-química; é a complexidade que aproxima a biologia físico-química da lógica das relações psicossociais. Assim, não existe matéria viva, e sim ‘sistemas vivos’, quer dizer, uma ‘organização particular’ da matéria físico-

química. (Morin, 1973/99:21). É a ciência da complexidade, da organização e sobretudo, da auto-organização, que irá constituir o núcleo do novo paradigma em ciência. (op.cit:23)

Morin foi buscar nas teorias formais de auto-organização, em particular, no “*princípio de ordem a partir do ruído*” os primeiros elementos para uma teoria da *hipercomplexidade*. Vimos que, no ser vivo, o ruído está ligado não apenas ao seu funcionamento – sua “autopoiese” (Maturana e Varela, 1972 – mas também à sua evolução – sua *reorganização permanente* (Atlan,1972). O ruído provoca o aparecimento de uma ‘inovação’ e de uma complexidade mais rica, que são produtos dessa desordem. (Essas questões, tanto a do ‘paradigma’ quanto a da ‘criação’, vão ser mais bem desenvolvidas no capítulo 4.)

O organismo vivo funciona *apesar de e com* a desordem. O ruído, o erro não são necessariamente *degenerativos*, mas podem ser *regenerativos*. Aliás, é esse fenômeno de regeneração permanente que dá aos sistemas vivos flexibilidade e liberdade, diferenciando-os de uma máquina. Um sistema auto-organizador vai ser tanto mais complexo quanto menos *estritamente determinado*, quanto mais dotadas de *autonomia relativa* são as partes que o constituem, podendo conviver com concorrências e antagonismos, quer dizer, com um *certo ruído*. É isso que vai fazer com que esse sistema seja mais passível de efetuar *outras* ligações. Ora, a máquina humana, diz Morin, teria tais propriedades. Assim, o desencadeamento, feito pelo ruído, de um processo desorganizador – *catastrófico* – desencadearia uma nova organização com uma base nova. Desse modo, a transformação seria produto dessa desorganização, que é fonte de complexidade embora tudo o que é vivo esteja ameaçado pela desordem e dela se alimente. (Morin:113/114).

O grande aumento do cérebro do *sapiens* que corresponde à passagem da hominização para a *humanização*, corresponderia a um salto qualitativamente novo, que Morin chama de *hipercomplexidade*. Ele distingue a *hipercomplexidade* da complexidade, não por uma fronteira, mas pela acentuação de certos aspectos:

“*Nesse sentido um sistema hipercomplexo é um sistema que diminui as suas restrições ao mesmo tempo que aumenta as suas aptidões organizacionais, designadamente a sua aptidão para a transformação. Portanto, um sistema hipercomplexo, em comparação a um sistema menos complexo, é mais fortemente dependente das intercomunicações, e (por isso)... mais fortemente submetido à desordem, ao ‘ruído’, ao erro*” (op.cit:115).

Assim, o que seria próprio da hipercomplexidade é precisamente essa ‘diminuição das restrições’ em um sistema que se encontra de fato em um “*estado de desordem permanente, constituído pelo jogo de associações aleatórias*” (op.cit:119). De um lado, teria sido a cerebralização – o aumento do volume do cérebro – que teria permitido o desenvolvimento de sistemas hipercomplexos e a explosão da cultura, mas, de outro, teria sido a sociogênese dos homínidas de cérebro cada vez maior, enquanto suporte cultural, que teria criado o nível favorável para o desenvolvimento desse cérebro maior.

2.19.1. A passagem da hominização à humanização

A era do cérebro volumoso começa com o homem de Neanderthal, já *sapiens*. Quando este apareceu, o homem já era *socius, faber, loques* (social, fabricante, falante). Morin diz que a novidade do *sapiens* estaria, no entanto, na “sepultura” e na “pintura”. A sepultura nos fala que a morte não apenas é reconhecida – já aqui provavelmente como uma imposição inevitável para todo ser vivo – como ainda é concebida como *transformação* de um estado em um outro.

“*A irrupção da morte, no ‘sapiens’, é ao mesmo tempo a irrupção de uma verdade e de uma ilusão, a irrupção de uma elucidação e de um mito, a irrupção de uma ansiedade e de uma garantia, a irrupção de um conhecimento objetivo e de uma nova subjetividade, e sobretudo, a ligação ambígua entre ambas. É um desenvolvimento da individualidade e abertura duma brecha antropológica.*” (op.cit:96)

Essa consciência, no *sapiens*, indica a emergência de um grau maior de complexidade. Vai emergir agora todo um aparelho mitológico-mágico mobilizado para enfrentar a morte: frente à angústia da morte, o homem a transpõe e a resolve no mito e na magia. A sepultura é assim a primeira *evidência* a que temos acesso da existência de um funcionamento simbólico no homem. Isso só pôde se dar, porque o homem foi capaz de antecipar um *pós*, um *amanhã* – que ele também irá morrer – e também capaz de *descobrir*, ou ‘imaginar’ para ele, a possibilidade de uma outra vida, ou de uma outra existência. O *enterrar os mortos* passa então a ser a evidência física de um modo de pensar: já não há mais dúvida de que esse homem é um ser pensante/falante.

A pintura, por sua vez, indicaria não apenas o nascimento da Arte, como ainda o próprio nascimento do *Homo sapiens*: agora o mundo exterior, os seres e os

objetos do ambiente adquirem uma segunda existência na mente fora da percepção empírica, sob a forma de imagem mental. Daí em diante, todo o significante passa a transportar potencialmente a presença do significado (essa imagem mental), podendo até confundir-se com o objeto empírico designado (op.cit:99). (4) Assim, a imagem, o mito, o rito, a magia são fenômenos fundamentais ligados ao aparecimento do homem imaginário (op.cit:101). Essa magia, no entanto, não esgota a significação daquilo que é também a expressão de um novo universo estético ligado à invenção de novas formas. O homem, enquanto indivíduo, é, não só portador como *produtor* dessas novas formas.

“No ‘sapiens’ trata-se de uma produção individual, de inspiração cerebral, executada por meio de uma técnica e de uma arte. Daí em diante, o cérebro humano apropria-se de um novo campo de competências e, ao mesmo tempo, não é só a imagem-percepção, a imagem-recordação, que vai se espalhar e se traduzir fora do cérebro em obras figurativas, mas é também proliferação criadora de imagens que vai se exprimir na invenção de formas novas e de seres fantásticos. Ao aparecimento do homem imaginário junta-se indissoluvelmente o homem imaginante.” (idem)

Assim, de um lado, a arte vai reproduzir formas e, de outro, vai ‘brincar’ e ‘inventar’ novas formas, mas isso só é possível, porque *“a juvenilização (5) humana se traduziu, no adulto, pela manutenção de uma sensibilidade infantil e lúdica, pelo alargamento e enriquecimento de sua afetividade”* (op.cit.:102).

“Podemos aqui, por analogia, e talvez não só por analogia, propor o termo ressonância, no sentido em que designa um fenômeno pelo qual um sistema físico em vibração pode atingir uma grande amplitude, quando a vibração excitadora se aproxima de uma frequência natural desse sistema. A sensibilidade estética é bem uma aptidão para entrar em ressonância, em ‘harmonia’, em sincronismo, com sons, odores, formas, imagens, cores, que são profundamente produzidos não só pelo universo, mas também, daqui por diante, pelo ‘Homo sapiens’. Reencontramos aqui o grande mistério que liga uma característica física fundamental própria de qualquer sistema vivo (o caráter oscilatório dos sistemas metaestáveis), inclusive a natureza ondulatória da ‘physis’, àquilo que há de mais sutilmente ‘vibratório’ no cérebro do ‘sapiens’. É portanto essa sensibilidade, cujas origens são físicas e negentrópicas, que a cultura vai passar simultaneamente a refinar e a atrofiar, a espalhar entre todos ou a limitar aos seus privilegiados. Mas, pelo menos, podemos perceber que a estética se desenvolve subitamente para além da sua raiz biológica e passa a ser uma característica fundamental da sensibilidade da arte do ‘Homo sapiens’.” (idem)

Todas essas características que vão diferir de cultura para cultura e de indivíduo para indivíduo nos conduzem, no entanto, à natureza imaginária e imaginante do homem e ao mesmo tempo, à relação ambígua e confusa que se

constituiu entre o cérebro humano e o ambiente. A idéia de imaginário/imaginante aqui pretende dar conta não apenas da imaginação, enquanto lembrança, recordação, memória de algo vivido, como também da imaginação enquanto invenção, criação. A Arte passa a ser algo que é próprio do humano: é a criação de algo cuja funcionalidade não é puramente estética, tendo sido inventado porque era prazeroso ou estimulante. Morin salienta que essa *relação ambígua e confusa que se constitui entre o homem e o ambiente* vai levar ao ‘erro’ e à ‘aprendizagem’.

“O que se torna crucial no ‘sapiens’ é a incerteza e a ambigüidade da relação entre o cérebro e o ambiente”... “É preciso optar, escolher, decidir. Neste sentido o próprio jogo que consiste em maleabilidade e inventividade implica o risco de erros e o ‘Homo sapiens’ está condenado ao método que se chama precisamente de ‘ensaio e erros’, ainda que, principalmente, se mantenha fiel ao método empírico-lógico. Além disso, a zona de incerteza entre o cérebro e o ambiente é também a zona de incerteza entre a subjetividade e a objetividade, entre o imaginário e o real, e fica ainda mais aberta pela existência da brecha antropológica da morte e pela irrupção do imaginário na vida diurna”... “É pelo fato de existir essa brecha (que também é abertura) ‘que o reino do ‘sapiens’ corresponde a um aumento maciço do erro no seio do sistema vivo’. O ‘sapiens’ inventou a ilusão: o escoamento do universo fantástico na vida acordada, as extraordinárias relações que se tecem entre o imaginário e a percepção do real, tudo aquilo que constitui a origem das ‘verdades’ ontológicas do ‘sapiens’ e, ao mesmo tempo, a origem de inúmeros erros.” (op.cit:104)

Morin diz ainda que o homem é, ao mesmo tempo, *louco-sensato*: a verdade humana comporta o ‘erro’; a ordem humana comporta a ‘desordem’. De um lado, o homem propositado, capaz do autocontrole, da dúvida, da verificação, da construção, da organização, do êxito (*achievement*); de outro lado, o homem *despropositado*, inconsciente de si mesmo, descontrolado, delirante, destruidor.

“O ‘Homo sapiens’ é muito mais levado ao excesso do que os seus predecessores e o seu reino corresponde a um transbordamento do onirismo, do erro, da afetividade, da violência. Nos primatas, o onirismo ainda se conserva circunscrito ao sono: no homem, prolifera sob a forma de fantasias, de imaginário, de imaginação”... (idem:107) “Surge a face do homem escondida pelo tranqüilizador e emoliente conceito de ‘sapiens’. É um ser de uma afetividade intensa e instável, que sorri, ri, chora, um ser ansioso e angustiado, um ser invadido pelo imaginário, um ser que conhece a morte mas não pode acreditar nela, um ser que se alimenta de ilusões e de quimeras, um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas,... um ser que produz desordem. E como nós chamamos loucura à conjunção da ilusão, do excesso, da instabilidade, da incerteza entre real e imaginário, da confusão entre subjetivo e objetivo, do erro, da desordem, somos obrigados a ver o ‘Homo sapiens’ como ‘Homo demens’. ” (op.cit:108)

Assim, o homem vai desenvolver não apenas aptidões intelectuais para a organização, para o conhecimento, como também para a invenção, para a criação, *apesar, com ou por causa* da desordem, do ruído, do erro, numa relação que só pode ser complexa e contraditória. É justamente esse ruído que vai ser fonte de futuras organizações.

Essa complexificação do homem interage com as *complexificações sociais e culturais*, sendo delas resultante e resultando nelas. Diz Atlan, falando de Morin:

“Esse papel ambíguo da cerebralização, simultaneamente meio e resultado das complexificações sociais e culturais, é uma outra maneira de sublinhar a visível circularidade dessa ‘lógica do ser vivo’, que produziu o aparelho com que a pensamos” ... “para Morin, essa circularidade é apenas aparente pois se inscreve num processo que engloba justamente o da complexificação e da auto-organização. Esse processo é apreendido através de conceitos cibernéticos que Morin nos convida a considerar não ‘como instrumentos que servem para apreender a realidade físico-química última da vida’ mas ‘como tradutores de uma realidade organizacional primária’. Em outras palavras, a auto-organização, com sua lógica, é primária e atravessa toda a evolução”. (Atlan, 1979/1992:165)

Essa auto-organização – sua função criativa – estaria, pois, na base de todo o desenvolvimento do homem, de sua linguagem e de sua cultura. Morin ressalta o papel fundamental exercido pela “memória” no homem, tanto no desenvolvimento da sua *capacidade de pensar* quanto no da sua utilização da *linguagem para se comunicar*. O papel da memória na estabilização dos processos de auto-organização a partir do ruído, diz Morin, não pode ser subestimado. Tais processos, para serem eficazes, *“precisam ser pareados com essas memórias, graças às quais pode surgir um mínimo de estabilidade nas sucessões de desorganizações/reorganizações que os caracterizam”*. Sem as memórias, os padrões – *patterns* – surgidos, logo desapareceriam. Juntamente com o ruído do ambiente, que possibilita a complexificação e a *novidade*, as memórias *“permitem ao sistema que utilizam esse ruído, não serem destruído por ele, não desaparecerem por ocasião de cada transformação”*. (op.cit:167-168)

2.19.2. Aptidões novas e aptidões não-realizadas

Assim, vai-se dar um alargamento do cérebro. Morin chama a atenção para o fato de que tal ‘cerebralização’ não significa apenas um maior número de neurônios do córtex superior, mas significa ainda o estabelecimento de conexões ‘entre’ regiões até então desconectadas, provocando ‘a emergência de novos

centros de associação e de organização’. Poderíamos dizer que essa cerebralização teria a função de uma ‘dobra’. Por isso, Morin vai mais além, nos mostrando como esse alargamento do cérebro vai implicar o aparecimento não só de novas aptidões, como também daquilo que ele chama de aptidões não-realizadas.

Morin vai dizer que ‘os progressos da cerebralização são inseparáveis dos da juvenilização’, a qual corresponderia a um ‘atraso biológico’ da infância e da adolescência, até mesmo a uma ‘falta de acabamento’ ontogenético. Seria justo isso o que iria permitir o desenvolvimento organizacional do cérebro em interação com os estímulos externos e com a cultura, favorecendo, inclusive, o próprio desenvolvimento intelectual, a aprendizagem e a transmissão cultural. Essa juvenilização, ao mesmo tempo que favorece a complexidade, vai ser por ela favorecida. Quanto mais o cérebro se alarga, mais esse crescimento, tanto quantitativo quanto qualitativo, se efetua após o nascimento. (Morin, 1973/99:81)

Ora, esse alargamento do cérebro vai possibilitar uma acumulação em termos de uma ‘riqueza virtual’ de possibilidades, ou seja, de ‘aptidões’ que possam não estar sendo requeridas pelas condições existentes naquele momento, mas que podem vir a ser utilizadas, mais tarde, por ‘desenvolvimentos ulteriores’. Como se isso causasse possibilidades de se fazerem ‘ligações’ ainda não realizadas.

“Desde que surgiram os primeiros sistemas vivos... a evolução biológica se produziu pelo vaivém ininterrupto entre esses sistemas e seu meio ambiente. Este, pela variedade de suas solicitações e pelas agressões aleatórias de que era origem, serviu, ao mesmo tempo, como meio de ‘expressão’ das aptidões do sistema e ‘fonte’ de causas desencadeantes no aparecimento de novas aptidões. Uma vez surgidas essas novas aptidões (mutações), elas encontraram um novo ambiente em que puderam se exprimir, o que, por sua vez, permitiria o aparecimento de novas aptidões, e assim sucessivamente. Essa visão das coisas sugerida pelas atuais teorias da evolução, tem diversas implicações que nem sempre são sublinhadas. Uma é a noção de aptidão não-realizada, com a distância que implica entre a existência de uma nova aptidão (mutação) e sua eventual expressão, que pode ser reprimida ou favorecida por determinado ambiente. A outra é que esse processo só é possível quando todas as etapas da evolução são caracterizadas por um estado de adaptação ‘aproximativo’ e solto entre o organismo e o ambiente, que permite que o processo não seja bloqueado”. (Atlan, 1979/92:168/169)

Para Morin, portanto, algumas modificações das pressões ambientais vêm atualizar ou exaltar aptidões até então muito pouco utilizadas e, ao mesmo tempo, despertar novas aptidões, ainda inúteis em relação às pressões presentes, mas que diante das novas condições vão poder ser atualizadas ou enaltecidas. Daí a referência ao ‘potencial’, ao ‘não-atualizado’.

Na lógica da *auto-organização pela ordem através do ruído*, as perturbações aleatórias podem não destruir a organização, desde que a confiabilidade do sistema – assegurada por uma redundância estrutural e funcional – não seja ultrapassada, e desde que a desorganização assim produzida possa ser resgatada e recuperada num outro estado de desorganização/adaptação. Isso implica que estado algum seja de uma adaptação perfeita, mas que ‘ainda tenha reservas de adaptação’: potencial de auto-organização.

“Se a novidade desorganizadora consiste não apenas num aumento de variedade (novo gene, novo enzima, etc.) obtido à custa do estoque já existente de redundância, mas também num aumento desse próprio estoque (adição de material genético ‘inútil’ no estado atual de adaptação,...mas já tão diferente a ponto de constituir novas ‘aptidões’), então a mutação constitui um verdadeiro salto de organização... É nesse ponto que podemos considerar que surgem aptidões realmente novas – por adição, e não por substituição – as quais, para se exprimir, esperam que se concretizem condições ambientais em que elas sejam como que exigidas”. (op.cit:170)

É isso que vai nos permitir compreender o ‘jogo oscilatório’ entre, de um lado, ‘as demandas de complexidade que o desenvolvimento socio-cultural pode fazer ao cérebro’ e, de outro, “uma fonte cerebral de complexidade, dispondo de reservas não-esgotadas, ou mesmo não-utilizadas socio-culturalmente, e que possa se enriquecer ininterruptamente, como que de antemão, a partir de mutações favoráveis”. (Morin, 1974: 94).

“O cérebro parece estar, simultaneamente, sempre adiantado (pelas aptidões inexploradas) e sempre atrasado (pela ausência de dispositivos que se tornem cada vez mais úteis ou necessários) “sempre fonte/reserva de complexidade potencial, sempre limitado/sobrecarregado em algum lugar”. E é nesse jogo que teriam surgido as mutações genéticas que desenvolvem o cérebro, que, ao mesmo tempo, aumentam a fonte muito além das necessidades da etapa evolutiva, mas estabelecem dispositivos convenientes a essas necessidades”. (idem)

No entanto, esse estado de sobrecarga e ao mesmo tempo de limitação em cada etapa é uma condição *necessária*, mas não *suficiente*, para uma possível complexificação. Algumas dessas possibilidades, apesar de solicitadas pelo meio ambiente, só poderão tornar-se funcionais, se outras possibilidades tiverem sido previamente atualizadas. Daí o ‘*Homo-sapiens*’ ser *tanto* o resultado final da hominização *quanto* um novo ponto de partida. Trata-se, portanto, diz Morin, ‘*de um processo ininterrupto, em cascata, de uma hipercomplexificação que não temos nenhuma razão para supor que deva interromper-se*’. Assim, o ‘*Homo-*

sapiens’ é considerado tanto do ponto de vista do seu estado atual de hipercomplexidade como de suas ‘reservas de complexidade’, de suas ‘aptidões não-realizadas”. (Atlan, 1979/1992:171/172)

“À individualidade herdada sob a forma de combinatória genética vem somar-se a adquirida durante a aprendizagem, por uma diferenciação parcialmente aleatória a partir da redundância (= indiferenciação) inicial. Mas também é compreensível que a carga de redundância inicial, que caracteriza a aquisição das faculdades, seja forçosamente acompanhada de ‘aptidões ainda não-atualizadas’, que situam o ‘Homo-sapiens’ como um novo ponto de partida. Na verdade, essa redundância inicial funciona como uma reserva de diversificações com associações possíveis, criadoras de novos padrões, que ultrapassam largamente o conjunto de padrões estruturais e funcionais estritamente necessários à satisfação das necessidades imediatas, que implica a sobrevivência no ambiente atual do ‘Homo-sapiens’. Essas reservas ‘inúteis’ de complexificação, não-adaptadas, são aquilo que experimentamos no mundo do imaginário, do ‘sapiens-demens’, do sonho, ...que desempenha, todas as noites, uma função de recarga da redundância, necessária à retomada cotidiana do processo de aprendizagem adaptativa por diversificação, processo que sem isso se esgotaria”(idem)

2.19.3. A capacidade de sonhar e de pensar

Essa lógica da organização, segundo Morin, se estende no homem, tanto ao corpo quanto à mente, tanto à capacidade de sonhar quanto à capacidade de pensar.

“Existe uma lógica que não é uma lógica finalista, teilhardiana, mas sim a lógica da neguentropia, isto é, da disposição, própria do sistema auto-organizado complexo – de vida no seu sentido mais lato, englobando igualmente o homem e o espírito, para utilizar as forças de desorganização – a fim de manter e desenvolver uma própria organização, para utilizar as variações aleatórias, os acontecimentos perturbadores, a fim de aumentar a diversidade e a complexidade”. (Morin,1974:88)

No entanto, não seria a simples existência dos sonhos e das associações imaginárias que caracterizariam essas “aptidões ainda não-atualizadas” – reservas de complexidade – do homem, mas ainda ‘a irrupção disso na cultura, e a maneira como isso é vivenciado nos contextos bio-socio-culturais onde o homem se define’. (Atlan, 1979/1992:173).

Portanto, seria nessa desordem organizadora, nessa organização desordenada entre o indivíduo e a cultura, que se situaria a invenção permanente do sonho, produzindo incansavelmente combinações novas, estranhas, surpreendentes. O sonho, sendo assim criação permanente, sendo *poiesis* – poesia no sentido original e profundo do termo – no homem, aparece, inclusive, fora do sono, sob a forma de

fantasia e de ‘sonho acordado’: devaneio e imaginação. A característica fundamental do ‘sapiens’ seria essa *irrupção da desordem no sonho e do sonho na vida*. Assim, para Morin, não haveria uma só ‘chave do sonho’ e sim diversas, ou antes, essa chave consistiria na possibilidade de ‘ligar o que está separado’ em estado de vigília. Dessa forma, a origem da criatividade estaria precisamente no verdadeiro sentido do ‘*brain storing*’ – armazenamentos cerebrais – que consistiria em despertar a ‘livre fantasia para agarrar a idéia nova’. Donde se torna necessário associar – ao invés de dissociar – a imagem onírica à imaginação criativa, o homem imaginário ao homem imaginante. (Morin, 1974/1999: 121)

1.19.4. A zona de ambigüidade

Entre o cérebro humano e seu ambiente existiria uma falha de informação – ‘*information gap*’ – que o homem viria a preencher com sua experiência cultural e sua aprendizagem pessoal, já que, em princípio, não haveria qualquer dispositivo cerebral que lhe permitisse distinguir os ‘*estímulos externos*’ dos ‘*estímulos internos*’, quer dizer, ‘*o sonho da vigília, a alucinação da percepção, o imaginário da realidade, o subjetivo do objetivo*’. Mas, de qualquer maneira, ficaria ainda uma ‘vasta zona de ambigüidade’, uma ‘brecha de incerteza, uma ‘brecha indecidível’ que vai acompanhar sem interrupção a sua atividade pensante. (op.cit:123)

“Essa indecidibilidade é, ao mesmo tempo, o que limita para sempre e o que abre infinitamente a possibilidade de conhecimento. O que limita para sempre: nunca nenhum sistema de idéias, nenhuma teoria poderá vir a fechar-se; conterà sempre uma proposição indecidível; e isto abre infinitamente a aventura espiritual: o cérebro humano necessita do ecossistema, da cultura, da sociedade, da ‘práxis’, para estabelecer as suas verdades, o que o incita a procurar na, e por meio da, natureza, na, e por meio da, cultura, na, e por meio da, prática, a solução das suas incertezas. Mas vai, mais uma vez, reencontrar no novo sistema de idéias a ambigüidade e a indecidibilidade, que o incitará a procurar, a elaborar, um meta-sistema. E assim, o espírito humano, na sua abertura constitutiva, é levado a, ou fechá-lo mitológica e ideologicamente, ou sabendo-se condenado ao inacabamento do conhecimento, voltar-se à busca errante da verdade” (op.cit:124).

2.19.5. O papel da consciência, da ansiedade e da crise

Para Morin, é justamente nessa confluência das inter-relações, interações e interferências que se instala a *consciência*; ou antes, a consciência é essa própria

confluência. Ela se ergue exatamente nessa brecha onde proliferam o mito e a magia, nessa brecha que se abriu entre o sujeito e o objeto, na franja de interseção do imaginário com o real.

“As raízes da consciência estão no reconhecimento dessa brecha e dessa franja, e a consciência nasce numa dupla dialetização do sujeito e do objeto, da verdade e do erro” (op.cit:131).

A consciência pressupõe, antes de tudo, uma aptidão reflexiva através da qual ela olha para si própria, interroga-se sobre ela mesma, torna-se, ela mesma, objeto de conhecimento. É, na medida em que o sujeito pensante esbarra com problemas, com dificuldades, com paradoxos, os quais ele não pode transpor, que ele vai tomar a si próprio como objeto de exame. Vimos que, quando um sistema evolui, aquilo que era considerado ‘erro’, para a organização antiga, passa a ser visto como ‘verdade’ para a organização nova, ou vice-versa. Então, a consciência vai descobrir a relativização do erro e da verdade ‘*ao considerar a diversidade e a incompatibilidade das idéias e das crenças*’ pondo em dúvida assim, ‘*o seu próprio sistema de idéias e de crenças*’. (idem:132/133) Assim, a consciência não elimina o erro, não possui a ‘verdade’, mas recoloca a problemática da verdade em um nível mais complexo, profundo e crucial:

“Em resumo, a consciência não poderia reduzir-se a um único princípio, a um único dado, é preciso que nela exista atualização e conjunção das mais elevadas possibilidades do cérebro do ‘sapiens’ para que ela se constitua por meio da e na própria atualização e conjunção”. (idem:134)

No entanto, tudo o que caracteriza a consciência também se poderia dizer da falsa consciência.

A consciência, como todas as emergências, é dotada de qualidades *originais* e de uma relativa *autonomia*, e se alimenta dos elementos que a nutrem, intervindo sobre essas atividades que a fazem viver ‘*para as estimular, para as desenvolver, e, dessa forma, trabalha para o seu auto-desenvolvimento*’. Mais precisamente:

“A consciência não é a luz que ilumina o espírito ou o mundo, mas sim o clarão ou o ‘flash’ que ilumina a brecha, a incerteza, o horizonte. Ela tende a iluminar o erro, mas para iluminar a divagação. Ela não traz qualquer solução permanente ou ‘sui generis’. Mas aparece como indispensável à verdadeira expansão da hipercomplexidade, quer dizer, das possibilidades ainda não realizadas pelo ‘sapiens’.” (op.cit:136)

A dupla brecha da morte e da incerteza é, de certa forma, acalmada pelo mito, pela magia, pela religião, pelos afetos, pelo pertencimento ao social e à

coletividade e, ainda, por todas as atividades da vida cotidiana. Por outro lado, o desenvolvimento socio-cultural vai aumentar essa ansiedade e acarretar, necessariamente, proibições e repressões. Assim, a ansiedade é *produto* e *produtora* da hipercomplexidade: vai, ao mesmo tempo, sustentar a crise e ser por ela sustentada; vai estimular e alimentar tudo aquilo (mitos, magia, racionalizações, etc) que puder contrabalançar a incerteza e a angústia da morte; vai criar também bloqueios organizacionais (op.cit:137/138).

A *crise* corresponderia a um aumento da desordem e da incerteza em um sistema individual ou social. Essa desordem, embora provocada pela rigidez dos bloqueios organizacionais, provoca, no entanto, o desbloqueio de virtualidades que estavam até então inibidas. É nesse sentido que a *crise* representa tanto desorganização quanto *oportunidade* para nova organização. Etimologicamente, tem a ver com julgamento, no sentido de fazer uma escolha. (5) Assim, a *crise* pode resolver-se quer refugiando-se no estado anterior, quer indo em direção a soluções práticas e criativas, da mesma forma que a *imaginação* pode caminhar tanto para a magia quanto em direção ao criativo.

“A crise pode resolver-se no regresso ao estado anterior, mas o que é próprio do sistema hipercomplexo em crise é desencadear soluções novas, e essas podem ser tanto imaginárias, ou mágicas, como, pelo contrário, práticas e criativas. Desse modo a crise é potencialmente geradora de ilusões e/ou de atividades inventivas.” (idem)

2.20. O ‘desafio’ da complexidade e a *práxis*

Isabelle Stengers vai dizer que se há uma resposta ao *desafio da complexidade* essa não seria no sentido teórico – uma Teoria da Complexidade – e sim de ordem prática, no sentido desse desafio se traduzir em ‘práticas’ do saber (Stengers,1995:82). Edgar Morin, por sua vez, coloca o homem como ‘produto’ desse jogo incerto da complexidade no qual a sua *práxis* se torna ‘produtora’.

“Esse jogo é o próprio jogo da ordem e da desordem, da desorganização permanente e da reorganização permanente, da informação e do ‘ruído’, da entropia e da neguentropia, mas levado ao mais elevado grau de complicação, de abertura, de incerteza, que nós hoje podemos conhecer – que não exclui, de maneira alguma, uma possibilidade de complexidade ainda maior, noutra ponto do universo, ou mesmo no próprio universo”. (Morin, 1995:197)

Como diz Morin, ‘*complexus*’ é o que é tecido junto; são várias vias de complexidade: desordem, contradição, dificuldade lógica, etc. São todos esses

‘fios’ que entremeados entre si – ‘tecidos juntos’ – vão formar o ‘tecido’ da complexidade: o tecido deriva de fios diferentes e torna-se um. *‘Todas as várias complexidades se entrançam e tecem, para formar a unidade da complexidade, mas a unidade do ‘complexus’ não elimina a diversidade das complexidades que a teceram.’* (Morin, 1995:56)

O desafio da complexidade nos faz renunciar para sempre, afirma Morin, ao mito da clarificação total do universo, mas nos encoraja, ao invés disso, a continuar a *‘aventura do conhecimento’* que consiste, como diz Prigogine, num diálogo com a natureza, ou com o universo. Esse diálogo com o universo significa *‘entrar nesse jogo de clareza e obscuridade que é precisamente a complexidade’* (op.cit:59).

Para Morin, faz-se necessário renunciar ainda a uma idéia de completa autonomia. O conceito de autonomia provém da idéia de sistemas que são, ao mesmo tempo, abertos e fechados. A *autonomia* estaria fundada na dependência dos limites do ambiente: sendo assim, o conceito de autonomia torna-se complementar ao conceito de *dependência*, embora mantenha com este também uma relação de antagonismo. No entanto, *‘um sistema aberto precisa ser ao mesmo tempo fechado e deve manter sua própria individualidade e originalidade’*. Morin vai enfatizar que, no universo das coisas simples, é necessário que *‘uma porta esteja aberta ou fechada’*, enquanto no universo complexo é necessário que *‘um sistema autônomo seja ao mesmo tempo aberto e fechado’*. Assim, *‘para ser autônomo, é necessário ser dependente’*. (op.cit:54)

Como conciliar todas essas contradições lógicas com a nossa *práxis*, com o nosso trabalho, com tudo aquilo com que efetivamente lidamos no nosso dia a dia? Para Morin, a complexidade, na *práxis*, implica a utilização de *métodos e estratégias*.

“Assim o método da complexidade requer que pensemos sem jamais fechar os conceitos, que estabeleçamos articulações entre o que está disjunto, que nos esforcemos para compreender a multidimensionalidade, que pensemos na singularidade, que jamais esqueçamos a totalidade integradora... A complexidade está justamente nas conjunções dos conceitos que se combatem reciprocamente. Trata-se de conviver com a complexidade, de nem afundar dentro dela nem tampouco bater de frente com ela. Neste sentido, a demanda da complexidade consiste na utilização estratégica da dialógica”... “A complexidade requer a estratégia porque só a estratégia permite avançar por aquilo que é incerto e aleatório”.... “A estratégia é a arte de utilizar as informações que se produzem nas ações, de integrá-las, de formular de maneira repentina determinados esquemas de ação, de colocar-se em posição

de poder ser capaz de recolher o máximo de certeza para enfrentar aquilo que é incerto. A ciência é uma arte porque é uma estratégia de conhecimento. (Além de que, na complexidade)... “não se dá uma disjunção entre arte e ciência...” (op.cit:59)

Assim, a complexidade se acha indissolúvelmente ligada tanto à *práxis* quanto à *arte*, à *criação*.

Notas:

1. Incerteza diz respeito a uma medida que pode ser *precisa ou não precisa*, enquanto *indeterminação* diz respeito a uma *relação causal*, isto é, à causa e/ou à capacidade de previsão de um fenômeno. Embora essas duas noções estejam interligadas, elas não são, porém, idênticas.
2. Isabelle Stengers, falando da noção de *pertinência*, diz que essa se refere a um ideal de aprendizagem, como aprender a construir e ligar, através das linguagens que formalizam as singularidades, os diversos modos com os quais podemos, *efetivamente*, interrogar o real, conduzi-lo a traduzir-se em fenômeno, e as diversas descrições que correspondem a tais fenômenos. Ela diz que, desse ponto de vista, se associa a Edgar Morin, apresentando Niels Bohr como um pensador da complexidade. ((Stengers, 1995:72)
3. Fase pode ter diversos significados: 1) pode ser uma simples aparência relativa a um observador, como fases da Lua 2) pode ser um movimento temporal destinado a ser substituído por um outro – sinônimo da ‘etapa’ de uma organização 3) pode ser um sub-sistema, como nos ensina a termodinâmica: um sistema que muda de estado – como a água que se evapora ou que se torna gelo – contém outros sub-sistemas, outras fases. São chamados sistemas em *devir* ou necessariamente polifásicos. (Combes, 1999:12)
4. As pinturas de Altamira e Lascaux são um elemento constitutivo da magia. Embora as imagens não se possam reduzir à sua função mágica, o universo das imagens, ao desenvolver-se, concorre por si mesmo para o desenvolvimento da magia. (Morin, 1973/1999:84)
5. A juvenilização é um processo simultaneamente geral e múltiplo, estreitamente associado à cerebralização em cada um dos seus aspectos, que se relaciona com a natureza afetiva e intelectual do indivíduo. (Morin, 1973/1999:101)
6. Crise, do latim *crisis* e do grego *krisis*, vem de *Krino* (eu julgo), sendo afim com *cernere* (italiano) que *tanto* significa *distinguir, separar coisas diferentes, escolher*, quanto significa *discernir, compreender*. (Dicionário Etimológico – Anna Maria Carassiti, Odysseus, Genova, 1997 – e Dicionario Garzanti Italiano, Garzanti Editore, 1994)

3. Bion e os Processos Criativos

3.1. Bion: um Pensador da Complexidade

Dentro da psicanálise, Bion pode ser considerado um pensador da complexidade. A sua obra é de difícil entendimento devido a muitos fatores: a *circularidade* de seus conceitos, que englobam *antinomias* e *paradoxos*; a sua utilização de um *modelo espectral*; sua preocupação com a continuidade e com a separação, com as semelhanças e com as diferenças, enfocando sobretudo o ‘*entre*’; a *pouca sistematização* de sua obra e ter-se que buscar o *sentido* de seus conceitos numa *prática clínica*. Embora tais dificuldades possam representar um complicador para quem estiver tentando expor ou compreender essas idéias, penso, no entanto, que seja justo nesses fatores que resida a ‘novidade’ do pensamento de Bion, colocando-o na atual concepção de pensamento complexo.

A *circularidade*, ou melhor dizendo, a *espiralidade* dos conceitos de Bion implica, na estrutura da sua obra, que seus conceitos estão de tal forma imbricados uns com os outros, que se torna difícil falar de qualquer um deles sem se referir aos outros. Isso traz a impressão de estar-se repetindo, o que, de certo modo, é verdade; só que essa repetição não é uma mera reprodução do que já foi dito, mas traz sempre algo de novidade que lhe está sendo acrescentado: (1) daí atender a um modelo em *espiral*. A interligação desses conceitos forma uma *rede*, de tal modo que a compreensão de um perpassa pela compreensão dos outros.

Bion preocupou-se em englobar proposições antinômicas, ligando o que aparentemente estaria disjunto, não sacrificando assim uma complexidade verdadeira em favor de uma simplificação ilusória. Neste sentido, Bion soube respeitar as condições do conhecimento contemporâneo, que comporta sempre o *paradoxo lógico* e a *incerteza*, abrindo a possibilidade de conceber esses aspectos disjuntos ou paradoxais como duas faces de uma verdade complexa.

Intimamente ligado aos conceitos antinômicos e aos paradoxos está o fato de que Bion é um autor que trabalha com um *modelo espectral* referindo-se a um “*continuum*” como o espectro *narcisismo* ⇔ *social-ismo*. Isso traz a implicação não apenas de não podermos compreender um dado conceito sem referi-lo a um seu oposto, como ainda de que cada um desses conceitos traria em si mesmo algo do seu oposto. Ainda, as várias oposições em Bion, como *inconsciente/consciente*,

parte psicótica/parte não-psicótica da personalidade, estado de paciência/estado de segurança, estão sempre referidas a esse modelo espectral e falam, de uma maior ou menor aproximação entre os pólos de um “*continuum*”.

Bion trata de conceitos que, ao mesmo tempo, apontam para o *igual* e para o *diferente*, falam de *continuidade* e de *descontinuidade*, implicam um *contato* e simultaneamente uma *separação*, como se pode depreender de conceitos como os de *visão binocular*, *barreira de contato*, *vértices*, que vão culminar na idéia de cesura; trata-se, sobretudo, de enfatizar as áreas de interseção: o *entre* e o *vínculo*.

Bion escreveu, propositadamente, uma obra pouco sistematizada. Ele queria que seus conceitos tivessem uma margem maior de *conotações* para além de suas *denotações*, a fim de que estes pudessem suscitar continuamente a criatividade do leitor, gerando novas possibilidades. Dou-me conta que qualquer tentativa de uma maior sistematização, como a que, de certo modo, fazemos ao tentar expor os conceitos de Bion, implica um certo prejuízo, no sentido de um momentâneo fechamento em relação aos dados conceitos. Esse é um dos paradoxos com o qual temos que lidar, entre o *falar sobre psicanálise* e o *pensar psicanaliticamente*.

Bion está sempre referido a uma prática clínica, reafirmando sempre que *a psicanálise não é uma teoria*, e sim uma *prática* na qual deveria entrar todo tipo de questionamento sobre a mente humana. Assim, embora ele teorize sobre algo, como o *pensar*, ou a *transferência*, ou o *tornar-se “O”*, o *sentido* de qualquer um desses conceitos psicanalíticos tem que ser buscados na *prática clínica*.

Bion é um pensador difícil de ser entendido. Ele mesmo ressalta a difícil e angustiante experiência de não ser entendido e de não entender – ambas, para ele, sempre presentes no processo analítico. A relação de Bion com a psicanálise seria, como nos mostra Chuster, *da ordem de algo tal como a arte, que não pode ser ensinada mas pode ser aprendida como num aprender da experiência. ‘Nada tem a ver com método didático. Trata-se da experiência emocional inerente a investigação da mente inconsciente: uma experiência totalmente voltada para a prática psicanalítica’*. (Chuster, 2003:14)

A inserção do pensamento de Bion no modo de pensar da complexidade não apenas nos fala de um *diálogo entre a psicanálise e as outras ciências*, como ainda leva a *importantes conseqüências na prática analítica*.

3.2. Aspectos da teoria de Bion

Pensar para Bion é indissociável do *sentir*, ou seja, da *experiência emocional*. Ele se preocupa sobretudo com a *experiência emocional* e com a possibilidade de, *através dela*, se sofrer *transformações*. Assim, Bion vai produzir uma *teoria do pensar* intrinsecamente ligada ao *ato de criar*. O *pensar* sobre as emoções é que vai propiciar o desenvolvimento da personalidade, possibilitando à pessoa ir ‘aprendendo’ da *experiência emocional* e, com isso, ir se *transformando*. (2)

3.2.1. Uma "teoria do pensar"

Enquanto o modelo de Freud parte da *pulsão*, o de Bion parte da pré-concepção, já que observa *pensamento*. São dois vértices diferentes, a partir dos quais, pode-se focar o ser humano psicanaliticamente.

Freud nos mostra que, frente à *ausência de satisfação*, ou seja, frente à frustração, o ser humano teve que se decidir a representar dentro de si as circunstâncias do mundo exterior, e, ao mesmo tempo, tentar uma modificação nessa realidade. (Freud, Standard Edit., Vol. XXII) Pode-se dizer que com isso o indivíduo tem que *pensar* e *criar* o que não existe, ou o que ele não conhece. Assim, para Bion, a *transformação* de uma experiência intolerável em algo tolerável só vai ser possível através do sonhar que leva ao pensamento, o qual, em última instância, é *criação*. Muniz de Rezende coloca:

"Bion reconhece o primado do pensar sobre o conhecer, do pensamento sobre o conhecimento. O conhecimento se define pelo conhecido, pelo 'cognito'; o pensamento, pelo desconhecido, pela 'incógnita'. Pensamos o que não conhecemos, pensamos e desejamos o que não temos, pensamos e sonhamos para 'criar' o que não existe." (Rev. Bras. de Psic., Rezende, 1992:283)

A idéia de ‘criação’ é básica, já que não se trata aqui apenas de uma mera modificação da realidade. Implica, sobretudo, como enfatiza Meltzer, em se *criar significados* e se passar a viver em um *mundo significante*, sendo que é justamente esse pensar sobre a experiência emocional que faz com que a personalidade se desenvolva. No entanto, para tal, é necessário um contato com um ‘outro’: é esse contato humano que vai possibilitar as *transformações*.

“A teoria de Bion sobre o pensar deu proeminência ao papel do pensamento e do desenvolvimento, mas não apenas pensamento no sentido de examinar e resolver conflitos emocionais, e sim pensamento do ponto de vista de criar significado e viver num mundo significativo – não simplesmente adaptar-se ao mundo externo tal como o encontra.”... “Com Bion a vida da mente adquiriu uma certa diferenciação”... A “adaptação à comunidade e a grupos de pessoas e à vida das relações íntimas e emocionais, para Bion é o palco, a área da vida na qual ocorre o crescimento da personalidade.” (Meltzer, 1993:401)

3.2.2. A capacidade de conter e a "reverie" materna

Bion diz que ‘*uma experiência emocional não pode ser concebida isolada de uma relação*’ (Bion, 1962:42). Assim, o bebê precisa dessa relação com esse ‘outro’, a mãe, para interagir. Além do que, a possibilidade de *tolerar a dor psíquica*, para que o pensamento possa ocorrer, passa pela relação de *continente/contido*, ou seja, depende da ‘maior ou menor capacidade de conter’ de uma pessoa. Na medida em que o bebê não tem ainda tal capacidade, ou esta ainda é muito incipiente, então a mãe vai ter que realizar, para o bebê, essa função com sua própria *reverie* – que é uma forma de conter – sendo que, aos poucos, o bebê vai internalizando esta capacidade.

Para Bion, a maneira como contemos as nossas emoções vai sendo transformada em *sonho*, sendo esse sonho a representação inicial do significado emocional, no qual, necessariamente, vão se apoiar *todas* as outras formas de pensamento. Essa transformação da experiência emocional, presente no sonho e na formação do símbolo, deve-se ao que Bion postula de *função alfa*, a qual, no início da vida, vai ser realizada justamente através dessa *reverie* da mãe.

Segundo Bion, quando o bebê está sendo alimentado pela mãe além de receber dela alimento e segurança, ele também se alimenta, psiquicamente, da própria *reverie* materna, a qual lhe é transmitida no olhar da mãe, em sua voz, na maneira como ela segura o bebê e no que ela lhe diz. Através de tudo isso, a mãe passa para o bebê algo que ela elaborou em sua mente que tem a ver com o estado emocional do bebê, permitindo, assim, que ele tenha um *sonho* e, com isso, comece a *pensar* sobre a experiência que está tendo. (Meltzer, 1992:405)

Bion diz que o amor da mãe é expresso por sua *reverie*. Aqui *amor*, *reverie* e *continência* se confundem, já que Bion usa a palavra *reverie* no sentido daquele “estado da mente que está aberto à recepção de quaisquer 'objetos' provenientes do objeto amado – e portanto capaz de receber as identificações projetivas do

bebê – quer sejam sentidos como boas ou más pelo bebê" (Bion 1962/1988:36). Esses estados mentais suscitados na mãe se relacionam às experiências pertencentes ao bebê, mas que ele não está ainda podendo experienciar por si só por não ter ainda estrutura mental para isso. A mãe, com sua receptividade e *reverie*, ‘cria’ com o bebê e para o bebê um pensamento, já que foi o bebê quem suscitou na mãe tal pensamento. Essa *criação* é, pois, produto de um *vínculo* e depende da relação ‘contínente/contido’.

Segundo Bion, o fato de a mãe ser capaz de entrar em contato com esse estado emocional bebê – agir como um *contínente* – e dar a isso um significado é o que vai permitir ao bebê nascer psicologicamente. Esse tipo de receptividade – ser *tocada emocionalmente* – que a mãe vai transmitir ao bebê, é, para Bion, a base da capacidade emocional de uma pessoa, ao longo da sua vida, para entrar em contato íntimo com o estado mental de uma outra pessoa (Shuttleworth,1989:27).

Quando o bebê está tomado por um sentimento de angústia, ele se encontra em um estado no qual a experiência não pode, por si só, tornar-se uma experiência significativa. Por isso o bebê necessita da intervenção de uma outra pessoa que seja capaz de tolerar – *conter* – os sentimentos que ele ainda não consegue tolerar. A mãe, além de confortar o bebê, permite que esse estado mental angustiante do bebê se faça sentir *dentro dela*, em sua própria mente, e através de uma atividade em grande parte inconsciente, transforma essa angústia em algo tolerável *desintoxicando-a*, ou melhor dizendo, dá a isso uma *forma* ou um *sentido*. Assim, *transformada em pensamento*, a angústia do bebê pode ser recebida de volta por ele de um modo *tolerável* (op.cit:35).

A presença da mãe, sua capacidade mental de prover um continente para as experiências angustiantes do bebê – *capacidade de conter* – permitem a formação de um processo originário de *comunicação* que faz com que o bebê experiencie a mãe como *continente* – como um objeto com um espaço para a angústia que ele não consegue tolerar, ao mesmo tempo oferecendo ao bebê a oportunidade de *internalizar* tal capacidade. A capacidade de conter da mãe não apenas modifica a forma como o psiquismo da criança vai poder lidar com suas experiências infelizes, como ainda possibilita a esta o primeiro contato com a experiência humana de poder *suportar a dor através do pensamento* (idem), e, assim, *criar significados* e poder viver num *mundo significante*.

Penso que é oportuno fazer aqui uma ligação entre a sensação do bebê de ser *mantido junto fisicamente* pela mãe descrita por Esther Bick, a função de *holding* de Winnicott, e a *capacidade de conter* de Bion, como o faz Shuttleworth (op.cit:31). Bick (1968) diz que a primeira necessidade psicológica do bebê é a de ser *mantido junto* (segurado) fisicamente e descreve como isso dá ao bebê a sensação de ter uma *pele*. Winnicott (1960), por outro lado, nos fala da importância do *holding* materno, no sentido de o bebê se *sentir 'integrado'*, física e psicologicamente, pela adaptação ativa da mãe a suas necessidades, dando-lhe uma experiência de *'continuidade de ser'*. A *capacidade de conter* de Bion, por sua vez, vai se referir à capacidade da mãe de funcionar como um *receptáculo* para as experiências emocionais do bebê, onde vai poder se dar uma *transformação* daquilo que é projetado. (3) Shuttleworth coloca que *'a capacidade da mãe de responder às experiências do seu bebê parecem ser sentidas pelo bebê primeiramente como juntando as suas sensações corporais, engendrando o começo de uma sensação de integridade corporal'*. De forma análoga, a mãe também *'provê um 'setting' no qual a capacidade de ter experiências mentais e emocionais vai poder e desenvolver'*. Ora, pode-se pensar que essa sensação de se sentir fisicamente *juntado em um só pedaço*, ou seja, de ter uma *'pele física'*, torna-se o protótipo através do qual o bebê pode se sentir como tendo uma *'pele mental'* – um *'espaço mental'* dentro dele mesmo (idem). Portanto, tal como cada célula sua precisa ser contida por uma *membrana*, como seu corpo precisa ser contido por uma *pele*, o bebê precisaria ainda de uma *pele mental* que pudesse conter suas experiências emocionais. É isso que possibilitaria ao bebê dar um *sentido* às suas experiências através dessa *continência* da mente da mãe e da *comunicação* que tem lugar entre ele e a mãe. No trabalho tanto de Winnicott quanto de Bion, seria esse *'encaixe' (matching)* – esse *'encontro'* – de uma necessidade dentro do bebê com um objeto externo que capacitaria ao bebê *dar a esses encontros 'significação' e distingui-los de invasões externas (impingements), que o bebê pode perceber mas que não pode tornar significativos*. Aqui se trata justo da possibilidade de *'gerar significados em suas formas mais fundamentais'* assim como *'dos meios através dos quais o mundo externo pode ser imbuído de significação humana'*. (op.cit:47)

A mãe que não é continente não é capaz de manter o bebê e o sentimento que o bebê suscita nela, separados dos *efeitos* que isso está tendo nela, e, então, retalia.

É apenas na medida em que a mãe pode registrar e digerir essa experiência, que ela vai ser capaz de *conter* seus sentimentos enquanto sentimentos. Quando a mãe pode suportar um bebê insatisfeito junto a si, isso lhe permite oferecer conforto ao bebê, ao mesmo tempo em que ajudá-lo a poder tolerar a angústia e a falta e, assim, poder *sonhar* e poder *lembrar*. Para se *lembrar/sonhar*, é necessária a ausência do objeto, ao mesmo tempo, que o próprio pensamento vai permitir suportar essa *falta*. No modelo de Bion, são ‘*as ausências passíveis de serem manejadas*’ que vão possibilitar um dar-se conta da separação, sendo isso o que vai levar a ‘*gerar imagens mentais que possam segurar o impacto das experiências de ausência (pensamentos), ao invés de continuar nas imediações e sensações concedidas pela presença do objeto*’. (op.cit.:49) Aqui, faz-se necessário que a mãe possibilite ao bebê ‘digerir’ essa experiência de separação, isso podendo então passar a ficar tanto na memória quanto na imaginação: o mundo externo podendo ser usado para ‘recriar’ essa presença do objeto. Assim, através da *reverie* materna, as emoções do bebê vão ser *transformadas* no sonhar e no pensar: então o bebê vai poder *sofrer a dor* ao invés de *fugir* dela, o que irá tornar o *aprender com a experiência* possível.

Em suma, a mãe é mais do que um mero modulador da dor mental do bebê, tendo que exercer *funções mentais* por ele, funções que ele irá internalizar. O bebê, basicamente em estado de confusão e tendo experiências sobre as quais ele não pode ainda pensar, projeta sua angústia na mãe. A mente da mãe, que *suporta* receber isso, *cria um sentido* para o bebê e lhe devolve essa angústia de uma forma que lhe possibilite, inicialmente, o *sonhar*, e depois, o *pensar*: a essa função Bion chama de *função α* . Assim, só através da introjeção da *função α* de uma mãe é que o sonhar e o simbolizar se tornam possíveis. Alguém precisou pensar pelo bebê um *elo nunca antes pensado*: algo *de novo*, a partir desse *vínculo mãe-bebê*, precisou *ser criado*. (Meltzer,1992:406) (4)

Na medida em que a pessoa não tem uma capacidade de conter suficientemente desenvolvida nela mesma, ela vai precisar interagir com alguém – mãe ou analista – que exerça por ela tal função, ajudando-a a pensar. A análise visa possibilitar o desenvolvimento dessa capacidade: só assim a dor pode vir a ser enfrentada – *sofrida* – e modificada, permitindo que tanto as experiências de satisfação quanto as de não-satisfação sejam usadas para *aprender com a experiência*, promovendo o crescimento mental. Espera-se que o analista

possibilite ao paciente sofrer essa dor psíquica, oferecendo-se como continente para suas angústias, a fim de que este possa entrar em contato com seus múltiplos aspectos e se entender melhor consigo mesmo. Ao mesmo tempo, o analista, através do uso da sua *criatividade* – seu sonhar e seu pensar – torna possível ao analisando tanto ir desenvolvendo a capacidade de pensar e de sonhar dele mesmo – sua própria *criatividade* – quanto sofrer *transformações*.

3.2.3. O desenvolvimento da capacidade de sonhar/pensar

Para Bion o pensar depende do desenvolvimento tanto dos pensamentos quanto de um aparelho para pensá-los. Bion separa os “pensamentos” (e sua elaboração) do ato de “pensar” como uma “transformação desses pensamentos”, preocupando-se em hipotetizar o desenvolvimento de um aparelho para *pensar pensamentos e gerar significado*. Assim sendo, os distúrbios do pensamento seriam devidos: ou à falência do desenvolvimento de pensamentos, ou à falência do desenvolvimento do aparelho para pensar, ou à falência de ambos.

“O pensar é um desenvolvimento forçado no psiquismo pela pressão dos pensamentos e não o contrário” .. “É conveniente considerar o pensar como processo que depende do resultado bem sucedido de dois desenvolvimentos mentais básicos. O primeiro é o desenvolvimento dos pensamentos. Eles exigem um aparelho que dê conta deles. O segundo desenvolvimento, portanto, é o desse aparelho que provisoriamente chamarei de pensar. Repito, o pensar tem que ser criado para dar conta dos pensamentos”. (Bion, 1960:110).

Nos estágios precoces da vida só existiriam pensamentos sob a forma de impressões sensoriais e emocionais (*protopensamentos*). Os pensamentos seriam, inicialmente, ‘*pré-concepções*’, depois ‘*concepções*’, e depois ‘*conceitos*’. A concepção viria da união de uma *pré-concepção* com uma *realização*, onde a ‘*pré-concepção*’ (equivalente ao conceito kantiano de ‘pensamento vazio’) funcionaria como que uma pré-disposição inata – *expectativa* – que em contato com uma *experiência* que se aproximasse dessa expectativa – *realização* – geraria uma ‘*concepção*’.

“Do ponto de vista psicanalítico a teoria de que o bebê tem uma disposição inata correspondendo à expectativa de um seio, pode ser usada como modelo. Quando a pré-concepção é colocada em contato com uma realização que dela se aproxime, o produto mental é uma concepção. Em outras palavras, quando o bebê é colocado em contato com o seio, a pré-concepção (a expectativa não-nascida de um seio, o conhecimento ‘a priori’ de um seio, o ‘pensamento

vazio') quando o bebê é trazido ao seio, se une à consciência da realização e é sincrônica ao desenvolvimento da concepção. Esse modelo prestar-se-á à teoria de que toda união de uma pré-concepção com uma realização produz uma concepção. Espera-se portanto que as concepções estejam constantemente associadas à uma experiência emocional de satisfação... Limitarei o termo 'pensamento' à união de uma pré-concepção com uma frustração. O modelo que eu proponho é o de um bebê cuja pré-concepção do seio associa-se a uma realização de nenhum seio disponível para a satisfação. Essa união é experienciada como um 'não-seio', ou um seio ausente interno. O passo seguinte depende da capacidade do bebê para tolerar a frustração: em particular depende da decisão de fugir ou modificar a frustração". (op.cit:111)

Então a concepção estaria associada à experiência de satisfação ou à de frustração? A ambas, já que uma pré-concepção não encontra necessariamente uma realização que dela se aproxime o suficiente para satisfazê-la totalmente: mesmo na experiência dita satisfatória comporta sempre algum grau de frustração. Se essas frustrações puderem ser toleradas, iniciam-se procedimentos que possibilitam o pensar e o *aprender com a experiência*. Assim, a questão recai sobre a relação entre o que precisa ser *contido* (maior ou menor frustração) e a *capacidade de conter* (maior ou menor tolerância à dor). Além disso, o próprio desenvolvimento do *pensar* leva à experiência de satisfação.

Quando a capacidade para tolerar a frustração for suficiente, essa não-satisfação pode ser usada para se transformar em um pensamento. Quando a capacidade para tolerar a frustração é insuficiente, essa ausência interna, que poderia vir a ser um pensamento (concepção), obriga a pessoa a ter que decidir entre *fugir da frustração* – para não sofrer a dor – ou a *modificá-la* – suportando sofrer essa dor. Pode-se dizer ainda que *decisão* (5) aqui parece estar ligada a introjeção da capacidade de tolerar a falta. Bion diz que a escolha que interessa ao psicanalista é aquela que está entre os “*procedimentos designados para fugir da frustração e aqueles designados para modificá-la. Esta é a decisão crítica*”. (Bion 1962/88:29)

Quanto menor a capacidade para se tolerar a dor, maior a tendência para se fugir da frustração. Então, aquilo que deveria ser um pensamento – produto da pré-concepção com uma realização negativa – torna-se algo que não se distingue da *coisa-em-si*, só servindo para ser evacuado. O resultado disso é que o que poderia vir a ser um pensamento é tratado como se fosse algo do qual temos rapidamente que nos livrar, já que isso nos é intolerável. Ao invés de um aparelho para pensar pensamentos desenvolve-se, portanto, um aparelho para livrar o

psiquismo do acúmulo de *coisas* intoleráveis, ou seja, desenvolve-se uma hipertrofia da *identificação projetiva*.

A inabilidade para tolerar a frustração – *suportar a dor psíquica* – pode obstruir o desenvolvimento de pensamentos e a capacidade para pensar – *simbolizar* – muito embora a capacidade de pensar seria justamente o meio pelo qual a própria frustração viria a se tornar mais tolerável. Essa dominância da identificação projetiva confunde a distinção entre o *eu* e o *mundo externo*, impedindo o reconhecimento da diferença entre sujeito e objeto e entre o *falso* e o *verdadeiro*.

“Se a intolerância à frustração não for tão intensa a ponto de levar à fuga da realidade mas não for no entanto grande o suficiente para suportar o predomínio da realidade, a personalidade desenvolve a arrogância, a onisciência e a onipotência como um substituto para a união da pré-concepção, ou da concepção com uma realização negativa. Isso envolve tomar a onisciência como um substituto do aprender com a experiência com a ajuda dos pensamentos e do pensar. Não há nenhuma atividade psíquica que possa distinguir o falso do verdadeiro”. (Bion 1967:114)

A discriminação entre *falso* e *verdadeiro*, segundo Bion, se deve ao modo de funcionamento da *parte não psicótica da personalidade*, enquanto que a fuga da realidade, a arrogância, a onipotência e a onisciência estariam evidenciando o modo de funcionamento da *parte psicótica da personalidade*. (Vide item 2.2.8)

Se a mãe e a criança estão ajustadas uma à outra, a *identificação projetiva* da criança vai poder ser usada não só, e não tanto, como uma fantasia onipotente (*identificação projetiva excessiva*), mas vai poder também operar realisticamente (*identificação projetiva realista*). Nesse caso, esta se apresenta como uma forma de *comunicação*: um comportamento que visa despertar na mãe sentimentos dos quais a criança quer se livrar. Uma mãe, capaz de conter, pode aceitar isso e reagir de modo que o bebê possa sentir que ele está recebendo de volta aquilo que ele mesmo projetou só que agora de uma forma passível de ser tolerada. No entanto, se a mãe não puder tolerar tais projeções, o bebê não terá outra alternativa a não ser continuar a projetar com força e frequência cada vez maior, ficando suas projeções cada vez mais destituídas do sentido de comunicação imbuído nelas. Isso faz com que o bebê tenha a sensação de ser incapaz de *dar e receber*, acarretando graves transtornos não só para o desenvolvimento da sua *capacidade*

de pensar – e, conseqüentemente, da sua consciência – como ainda para o desenvolvimento de da sua *capacidade de se relacionar*.

3.2.4. A função α

Bion faz uso do conceito de *função α* como um *constructo*, ou seja, como um instrumental de trabalho, que seria capaz de converter os dados sensoriais em *elementos α* propiciando a psique material para os pensamentos oníricos e, portanto, para acordar ou dormir, estar consciente ou inconsciente. A *função α* se ocupa do pensar, do pensamento e do aprender pela experiência emocional. Na análise, a *função α* é um termo *a priori* destituído de significado. Na análise, ele propõe para a função analítica uma ordem onírica.

“Segundo essa teoria, a consciência depende da função α e é uma necessidade lógica supor que essa função exista, se presumimos que uma pessoa seja capaz de estar consciente de si mesma no sentido de saber sobre si a partir da própria experiência. No entanto, a falência em se estabelecer, entre o bebê e a mãe, uma relação na qual seja possível a identificação projetiva normal, impede o desenvolvimento de uma função α , e portanto, a diferenciação dos elementos em conscientes e inconscientes”. (op.cit:115)

Suponhamos que a “consciência” – usada aqui no sentido restrito de Freud, como “órgão sensorial para a percepção das qualidades psíquicas” – produza dados sensoriais relativos à pessoa, mas que não haja uma *função α* capaz de convertê-los em *elementos α* , e, portanto, permitir a pessoa estar consciente ou inconsciente de si mesma. O bebê, por si só, não é capaz de usar esses dados sensoriais, tendo que projetá-los na mãe confiando que ela seja capaz de transformá-los para que então ele possa utilizá-los como *elementos α* . Quando as sensações e emoções do bebê não são processadas, elas não podem ser experimentadas em nível de abstração, mas só concretamente, permanecendo como *coisa-em-si* – que Bion chama de *elementos β* – só servindo para produzir *efeitos*. Os *elementos β* diferem dos *elementos α* , já que não são propriamente memórias e sim fatos não digeridos pela *função α* , não estando assim disponíveis para o sonho nem para o pensamento. Os *elementos β* são reconhecidos na clínica, na medida em que não conduzem a associações, nem levam a elementos oníricos que lhes dariam coerência: são como sonhos evacuativos. (Bion, 1962/1988:7)

Da mesma forma que os dados sensoriais precisam ser modificados e trabalhados pela *função α* para que possam se tornar disponíveis para os pensamentos oníricos, também os pensamentos têm que ser trabalhados para se tornarem disponíveis para a ação, o que implica: publicação, comunicação e senso comum.

“Para se aprender da experiência a função α deve operar no dar-se conta da experiência emocional...Ela é necessária para o pensar e o raciocinar consciente, e para delegar o pensamento para o inconsciente quando é preciso desincumbir a consciência do peso do pensamento para se aprender uma habilidade. Se há somente elementos β , os quais não podem ser feitos inconscientes, não pode haver repressão, supressão, ou aprendizado. Isso cria a impressão de que o paciente é incapaz de discriminação. Ele não pode não se dar conta de um só estímulo sensorial: essa hipersensibilidade porém não é contato com a realidade. Os ataques à função α , estimulados pelo ódio e pela inveja, destroem a possibilidade do contato consciente do paciente com ele mesmo e com o outro enquanto objetos vivos...” (op.cit:8).

Portanto, a *função α* representaria uma incógnita à espera de uma realização para se satisfazer, dependendo essencialmente da capacidade de tolerar a frustração. A *função α* não explica nada, é um conceito vazio que só adquire significado com a experiência. A possibilidade é muito ampla: está dentro de um espectro.

A *função α* seria aquilo que transforma as impressões sensoriais (visão, audição, tato) e as primeiras experiências emocionais (prazer e dor) em *elementos α* , que, uma vez processados por essa *função*, vão poder ser usados como pensamentos que permitem: o sonhar, pensamentos inconscientes na vigília, memória, funções intelectivas, etc. Essas mesmas emoções, permanecendo em estado bruto – *elementos β* – devido à incapacidade da frustração ser tolerada, só se prestariam a serem evacuadas, levando a aumento das identificações projetivas: porém podem exercer uma função de comunicação provocando um *efeito* nos outros.

3.2.5. Barreira de Contato

Bion entende o sonho como sendo a *representação simbólica inicial* do significado da *experiência emocional*. É a pedra fundamental sobre a qual necessariamente se apóiam todos os outros níveis mais elaborados de pensamentos. *"O sonho, juntamente com a função α que torna o sonho possível, é*

central para a operação da consciência e da inconsciência, da qual dependem os pensamentos ordenados". (op.cit:16) Dentro dessa perspectiva, não é mais o inconsciente que produz o sonho, e sim o sonho que produz o inconsciente. Consciente e inconsciente tornam-se agora o produto de uma profunda diferenciação operada pela função α ". Disso se segue, diz Goriano Rugi, que 'consciente e inconsciente cessam de ser duas províncias psíquicas para se tornarem estados transitórios e reversíveis da experiência mental'. (Rugi,1997)

A função α da pessoa, esteja ela dormindo ou acordada, transforma a experiência emocional em elementos α e contribui para formar a *barreira de contato*. Para Bion, é "essa barreira de contato que, continuamente em processo de formação, marca o ponto de contato e de separação entre elementos conscientes e inconscientes e origina a distinção entre ambos." (Bion,1962:17) Tal barreira tem função de uma membrana que, pela natureza de sua composição e permeabilidade, *separa ao mesmo tempo em que coloca em contato*, dividindo os fenômenos mentais em dois grupos: um que desempenha as funções da consciência e um outro que desempenha as funções da inconsciência. (op.cit:22) É essa barreira de contato que permite uma *relação* sem que essa "seja submersa pelas emoções e fantasias originadas dentro do psiquismo... Reciprocamente, preserva as emoções de origem endopsíquica de serem avassaladas pela visão realista" (op.cit:27).

A *barreira de contato* pode ser vista com as características de uma estrutura: os *elementos α se aderem entre si* formando um conjunto que permite a demarcação entre *consciência e inconsciência*, sem que nem uma nem outra seja invadida indevidamente, preservando, assim, a possibilidade de um *estar dormindo* e de um *estar acordado*. Permite o *se relacionar e acreditar nessa relação* como um acontecimento da realidade e, ainda, a demarcação entre *mundo externo e mundo interno*, entre o *eu* e o *outro*.

Os *elementos β* , por sua vez, se proliferam sob a forma de *aglomeração*, sem integração e vinculação entre eles, não permitindo diferenciar consciente de inconsciente, fantasia de realidade, nem possibilita a elaboração de sonhos: são como estados de confusão mental onde a linguagem não serve para comunicar e sim para produzir efeitos.

O conceito bioniano de “barreira de contato”, derivado da função α , permite observar a realidade psíquica não mais em termos de consciente e inconsciente, mas ‘*de mudanças de estado, do fazer pensamentos ou desfazer pensamentos, do atravessamento da mente ao corpo, dos movimentos de integração e desintegração*’ (Riolo, 1983) Então, o se torna importante, são ‘*as transformações de um nível de simbolização para um outro*’ como do somático ao simbólico, ou do inconsciente ao consciente. (Corrao, 1982) O conceito de “barreira de contato” estaria, pois, voltado para ‘*surpreender as relações, os contatos, os trânsitos, isto é, os movimentos dos objetos no campo*’. (Riolo, 1983)

O sonhar passa, portanto, a ser considerado, ao mesmo tempo, tal como uma membrana, um processador e um intermediador entre inconsciente e consciente, ou entre analista e analisando, ou entre o sujeito e a vida... A ênfase fica sendo colocada aqui na *experiência compartilhada* e no significado que essa experiência vai adquirindo ao longo de suas *transformações*.

3.2.6. Reversão da função α

Às vezes a *função α* já teve início, mas enfrenta uma tal dor psíquica que ela recua e produz *elementos β* , agora diferentes dos *elementos β* originais. Quando, ao invés de uma *barreira de contato* formada de *elementos α* , se dá um estado composto de *elementos β* os quais não têm capacidade de se ligarem uns aos outros, Bion vai falar de *tela β* . Nesse caso, vai se dar uma separação diferente da que é realizada pela *barreira de contato*: esta linha divisória se torna oscilante, não oferecendo qualquer resistência à passagem dos elementos de um lado para o outro. Isso conduz a um desenvolvimento falho da memória e do processo de repressão, havendo predomínio da identificação projetiva e dos *elementos β* . Na clínica, a *tela β* não se distingue de um *estado confusional*. No entanto, essa *tela β* faz o paciente psicótico evocar fortes emoções no analista. (Bion, 1962:22)

A substituição de uma barreira de contato por uma *tela β* é um processo vivo que estaria indicando a *reversão da função α* e, portanto, a destruição da *barreira de contato*. Os elementos, agora *esvaziados de todas as características que os separam dos elementos β* , formam a *tela β* e os *objetos bizarros*. Isso significa que essa reversão da *função α* não produziu um simples retorno aos *elementos β* ,

mas que esses *objetos bizarros* diferem dos *elementos β* originais uma vez que têm agora aspectos da personalidade aderidos a eles. (op.cit:24/25)

Então, partindo do pensamento normal, o indivíduo pode regredir ao pensamento concreto (*elementos β*) e pode regredir ainda ao nível de linguagem de sensações psíquicas corporais, como nos distúrbios psicossomáticos. Clinicamente, os *elementos β* , resultantes da “regressão da *função α* ”, podem seguir três destinos: ou vão para corpo (somatizações), ou para os órgãos dos sentidos (retornando sob a forma de alucinações) ou para a ação (atuações).

3.2.7. Consciência e Inconsciência

Para Bion, assim como a criança necessita do alimento para a sua sobrevivência física, ela também necessita do amor da mãe – sua *reverie* – para o seu bem-estar mental. A falta de comida, bebida, ou respiração adequada traz conseqüências desastrosas para a vida. Bion diz que *a incapacidade de se usar a experiência emocional produz desastres comparáveis no desenvolvimento da personalidade*. (op.cit:42).

Bion diz ainda que não atribui ao bebê o “dar-se conta” das suas necessidades; no entanto atribui ao bebê um “dar-se conta” das suas necessidades não-satisfeitas: como se o bebê desenvolvesse um meio pelo qual a frustração pudesse ser experienciada. (op.cit:34) (6) Empregando o conceito freudiano de consciência, como “*órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas*”, é possível supor que essa consciência produza os dados sensoriais do “eu”, mas não está implícita aí a existência de uma *função α* capaz de convertê-los em *elementos α* e, portanto, permitir a capacidade de se estar consciente ou inconsciente deste “eu”. Assim, para Bion, a existência tanto da consciência quanto da inconsciência dependeriam da produção anterior de *elementos α* através da *função α* de uma mãe. Da mesma forma, essa limitada consciência, definida por Freud, que aqui Bion está chamando de uma consciência rudimentar, não é o inconsciente. Todas as impressões sensoriais do “eu” têm um mesmo valor no sentido de pertencer a essa consciência rudimentar do bebê.

Bion especifica que a capacidade de *reverie* da mãe é o órgão receptor para acolher e juntar as sensações de “eu” do bebê, ganhas através de sua consciência. Ou seja, esse outro valor tanto de consciência, quanto de inconsciência, só advém

depois de ter passado por essa *reverie* materna. Então, é a *função α* que vai possibilitar tanto o consciente quanto o inconsciente. A repressão, nesse caso, seria secundária à *função α* . Segundo essa teoria, a consciência depende da *função α* , e precisamos supor que essa função exista, para admitir que o “eu” possa ser capaz de estar consciente de si, no sentido de saber de si próprio a partir da experiência de si mesmo. (Bion, 1967:115) Assim, os *elementos α* seriam como “metabilizadores de base” essenciais para a memória e a aprendizagem e, portanto, para as operações do pensamento consciente, como também para a formação do inconsciente. (Bion, 1992:184).

“Para as personalidades que são incapazes de um sonhar verdadeiro, para o psicótico border-line ou para as partes psicóticas da personalidade, a teoria da consciência, como o órgão sensorial de qualidade psíquica, não é satisfatória; na prática clínica contradições aparecem que são resolvidas quando nos aproximamos do problema com uma teoria diferente. A fraqueza dessa teoria da consciência se manifesta na situação para a qual eu propus a teoria da função α , que proliferando elementos α , está produzindo uma barreira de contato, uma entidade que separa elementos, de modo que, de um lado, está, e se forma, o consciente, e de outro lado, está, e se forma, o inconsciente. A teoria da consciência é fraca, não é falsa, porque reformulando-a em termos de que consciente e inconsciente estão constantemente sendo produzidos juntos, isso funciona como se eles fossem binoculares, e portanto capazes de serem correlacionados e auto-referidos”... “Por essas razões, e por outras, provenientes da experiência clínica da psicanálise de pacientes nos quais a parte psicótica da personalidade é intrusiva, eu acho a teoria de processo primário e processo secundário insatisfatória. Essa teoria é fraca na medida em que se precisa postular dois sistemas, enquanto que na minha teoria da função α , uma experiência emocional é transformada em elementos α , para tornar possível: os pensamentos oníricos, o pensar acordado inconsciente, e o armazenamento na mente (memórias). Eu atribuo o aparecimento de elementos β , os elementos bizarros a eles intimamente associados, e as sérias perturbações geralmente associadas com a excessiva intrusão dos elementos psicóticos da personalidade, à falência da função α ”. (Bion, 1962/1988:54)

Assim, o bebê projeta, por exemplo, seu medo de morte na mãe, como *elementos β* . A mãe recebe essa carga emocional e a “desintoxica”, modificando-a para que este possa receber de volta de uma “forma tolerável”. Ou seja, o medo se modifica pela capacidade de “escuta da mãe” que, desta forma, transmite *elementos α* a serem utilizados pela criança. Da mesma forma que uma mãe pode se aperceber de um estado mental em seu bebê muito antes que o bebê tenha consciência disso, também um analista, tratando um paciente adulto pode, muitas vezes, tornar-se consciente de algo a respeito do paciente do qual este ainda não

está consciente. Também, através da sua própria reverie, o analista vai receber o que lhe está sendo trazido pelo paciente, vai deixar que isso repouse nele até que possa sofrer modificações – ser desintoxicado – para que o paciente possa receber isso de volta de um modo “tolerável”.

A capacidade de receber isso de volta – introjeção – passa, no entanto, pelo “vínculo” entre as impressões sensoriais e a consciência. Assim, também é crucial o *tipo de vínculo* estabelecido entre consciente e inconsciente. Como coloca Chuster, a questão da psicanálise, para Bion, passaria justo por esse “vínculo”:

“Pela perspectiva da função α toda questão em psicanálise passa a estar localizada precisamente no ‘vínculo’ que a pessoa mantém com o inconsciente. Podemos ser totalmente dominados pelo inconsciente. E podemos estabelecer um outro vínculo, o que não significa eliminar este domínio do inconsciente – isto é totalmente impossível. Significa antes de tudo que mais inconsciente é ‘criado’. Pois é exatamente a falta dele que incapacita o indivíduo para a vida psíquica. Por outro vértice, significa também que sabemos até certo ponto, que não escondemos aquilo que é o inconsciente e, que de certa forma questionável, no que diz respeito ao uso, podemos filtrar o que do inconsciente torna-se ato ou palavra”. (Chuster, 1999:118)

Portanto, poderíamos pensar nos *elementos β* como *coisa-em-si*, e o psicótico como aquele que não tem inconsciente, ou melhor, aquele que não possui função α atuante para ir criando consciente e inconsciente, nem tampouco *barreira de contato* suficiente para discriminar um do outro. Assim, o ataque ou não aos vínculos entre os objetos vai depender de se as emoções vão levar a um predomínio da *parte psicótica da personalidade* ou a um *predomínio da parte não-psicótica da personalidade*.

3.2.8. Parte Psicótica da Personalidade e Parte Não-psicótica da Personalidade

Bion vai postular uma diferenciação entre o que seria a ‘parte psicótica’ e a ‘parte não-psicótica’ da personalidade. De um lado, ele vai se basear nas descrições de Freud tanto do *aparelho mental posto em funcionamento devido às exigências da realidade*, quanto do maior ou menor grau de *afastamento do ego da realidade*. De outro lado, Bion se baseia nas descrições de Melanie Klein dos *ataques sádicos – em fantasia – do bebê à mãe* e no conceito kleiniano de *identificação projetiva*.

Bion parte das idéias de Freud quando este propõe que *'as novas exigências do princípio de realidade tornaram necessárias sucessivas adaptações ao aparelho mental'*, que iriam desde uma *'maior significação do sensorial dirigido para o mundo externo e da consciência ligada a isso'*, passando pela *atenção*, pela *memória*, pelo *discernimento*, pela *descarga motora adequada*, até chegar ao *pensamento* que tornaria possível suportar a *frustração* ou a *espera* para que essa descarga fosse adequada; e também da distinção de Freud entre neurose e psicose, quando Freud diz que, na neurose, *'o ego, em virtude se sua submissão à realidade, suprime parte do id'*, ao passo que na psicose, *'o mesmo ego, a serviço do id, afasta-se de uma parte da realidade'*. (7) Bion parte ainda da idéia kleiniana de *'ataques sádico do bebê, em fantasia, ao seio da mãe durante a fase esquizo-paranóide'*, assim como do *'desenvolvimento da identificação projetiva'*, de Klein, *'como meio de livrar a mente dos aspectos indesejáveis de si mesmo'*. (8)

Tendo isso tudo em mente, Bion acrescenta duas modificações às descrições de Freud: a primeira é que ele, Bion, não crê que em hora alguma a pessoa chegue a se afastar *'completamente'* da realidade. Esse contato com a realidade seria marcado, antes, pelo *predomínio*, na mente e na conduta da pessoa, de uma *'fantasia onipotente que visa destruir ou a realidade, ou a sua percepção dela, e assim atingir um estado que não é nem vida nem morte'*. Esse contato com a realidade, porém, *nunca se perde inteiramente*, donde os fenômenos a que se está acostumado a associar com a neurose nunca estão inteiramente ausentes. Portanto, existiria uma personalidade não-psicótica que estaria obscurecida pela personalidade psicótica. A outra modificação é a de que o afastamento da realidade *é uma ilusão e não um fato*, e provém do emprego da *identificação projetiva* contra o aparelho mental enunciado por Freud. No entanto, a predominância dessa fantasia é tal que a pessoa *está certa* de que esta não é uma fantasia e sim um fato, e ela *age* como se na verdade sua mente *'pudesse ser cindido em mínimos fragmentos e projetado nos objetos'*. (Bion, 1967:46/47)

Assim, para Bion, o psicótico tenderia a fragmentar tanto o objeto, quanto a parte da sua personalidade que o levaria a perceber a realidade. Como resultado disso, os aspectos da sua personalidade, que poderiam lhe proporcionar a base para a compreensão de si e dos outros, ficariam comprometidos. Então, todas as funções que Freud descreve como sendo o desenvolvimento decorrente do

encontro com a realidade seriam alvos desses ataques. O que foi cindido, na fantasia, é projetado nos objetos e passa a ter vida própria, voltando-se contra o psiquismo que as expeliu, e levando a pessoa se sentir cercada por objetos bizarros. Já que isso é justo aquilo de que a pessoa precisa para usar como matriz das palavras, a palavra é sentida como *coisa-em-si*, não se distinguindo do que ela nomeia. Hanna Segal vai dizer que a pessoa *equaciona mas não simboliza* (9).

Freud diz que “*é provável que o pensamento fosse originalmente inconsciente*”, e que, depois, tivessem adquirido ‘*outras qualidades que foram perceptíveis à consciência somente através da conexão os com traços mnêmicos das palavras*’. Assim, uma coisa se torna consciente quando a ela se liga a imagem verbal que lhe corresponde.

Também para Bion, o pensamento verbal estaria ligado à percepção da realidade, mas isso seria verdadeiro ainda para o pensamento pré-verbal inicial. Bion diz que sua experiência o leva a supor a existência de algum tipo de pensamento relacionado a ideogramas e a visão, mais do que a palavras e a audição, sendo que esse tipo de pensamento dependeria da *capacidade* de se fazer ‘*introjeção e projeção equilibradas das impressões sensoriais*’, e, mais adiante, do ‘*dar-se conta delas*’. Segundo Bion, isso se daria graças à parte não-psicótica da personalidade. Já a parte psicótica da personalidade se voltaria, particularmente, contra qualquer tipo de ligação entre as impressões sensoriais e a consciência.

Bion diz que já que um dos objetivos de se usar a cisão e a identificação projetiva é livrar-se da percepção da realidade, poder-se-ia pensar que isso seria mais eficazmente conseguido, se esses ataques fossem dirigidos ao “*elo de ligação*”, ao *vínculo* que une as impressões sensoriais à consciência. (op.cit:48) Assim, se essa ligação se rompesse, ou nunca se formasse, pelo menos a consciência da realidade seria destruída ainda que a realidade não o fosse. Isso dificultaria a formação dos símbolos, uma vez que esta depende da possibilidade de unir dois objetos, evidenciando suas semelhanças e diferenças. (op.cit:50)

Enquanto a parte não psicótica da personalidade recorre à repressão como meio de eliminar a consciência, a parte psicótica da personalidade utiliza a identificação projetiva como substituto para a repressão e tenta se livrar do aparelho de que o psiquismo depende para efetuar a repressão, o inconsciente sendo então substituído por um mundo de conteúdos oníricos. Assim o psicótico

se moveria, não em um mundo de sonhos, mas em um mundo de objetos que seria o material do qual os sonhos geralmente são feitos. A identificação projetiva maciça faz com que a pessoa confunda objetos reais com idéias primitivas. A destrutividade excessiva do psicótico atacou os elos de ligação no interior do seu próprio pensamento. Não só suas impressões sensoriais sofreram mutilações, como a pessoa se sente aprisionada nesse estado mental sendo incapaz de escapar disso, já que lhe falta o aparelho de percepção da realidade que seria, ao mesmo tempo, a chave para fugir dali e a liberdade para a qual ela fugiria. (idem)

3.2.9. Ataques ao vínculo

Além disso, na medida em que os ataques destrutivos da parte psicótica da personalidade incidiriam *em tudo aquilo que é sentido como tendo a função de ligar objetos*, estes seriam dirigidos primordialmente *contra as emoções, ou melhor, contra as experiências emocionais*. (Chuster, 1999:73)

Para *aprender da experiência*, a *função α* teria que operar no dar-se conta da experiência emocional. *Elementos α* são produzidos a partir das impressões da experiência e são armazenados e tornados disponíveis para os pensamentos oníricos e para o pensar acordado inconsciente. Assim, uma criança tendo a experiência emocional de andar, é capaz de, através da *função α* , armazenar essa experiência. Os pensamentos, que originalmente são conscientes, tornam-se inconscientes de forma tal que a criança pode fazer o que quer que ela necessite fazer para andar, sem precisar mais estar consciente disso. Assim a *função α* vai ser necessária para o *'pensar consciente'* e o *'raciocinar'*, assim como ainda para *'relegar o pensar para o inconsciente quando se faz necessário desincumbir a consciência da carga de pensamento através do aprender uma habilidade'*. Se só existem *elementos β* , que não podem ser feitos conscientes – nem tampouco inconscientes – não pode haver *repressão, supressão, nem aprendizado*. Isso cria a impressão de que a pessoa *'não pode deixar de dar-se conta de qualquer estímulo que seja: no entanto essa hipersensibilidade não é contato com a realidade'*. (Bion, 1962/1988:8)

Ora, os ataques à *função α* , estimulados pelo ódio ou pela inveja, quer ao objeto, quer à realidade, vão destruir o contato – o *vínculo* – da pessoa tanto

consigo mesmo quanto com o objeto enquanto objeto vivo. Assim, os objetos vivos passariam a ter uma qualidade de morte.

O bebê recebe o leite e o conforto do seio, juntamente com amor e compreensão. Suponhamos que a iniciativa do bebê seja obstruída pelo medo de agressão – dele próprio ou de um outro – de tal modo que essa emoção intensa chegue a inibir o impulso do bebê para obter alimento. No entanto, o sentido de realidade – medo de morrer de inanição – vai levar o bebê a voltar a sugar. Disso pode resultar uma cisão entre a satisfação material e a satisfação psíquica. Então a pessoa vai fazer o possível para destruir sua consciência dos sentimentos, ainda que isso seja indistinguível de deixar entrar a vida. A necessidade de amor e compreensão vai ser agora defletida – já que não pode ser satisfeita – na busca por confortos materiais levando a uma ganância cada vez maior. (op.cit:10/11)

Uma vez que essa cisão se originou da necessidade da pessoa se livrar das complicações emocionais do ter consciência da vida, assim como de uma relação com objetos vivos, a pessoa parece ser incapaz de gratidão ou de consideração consigo mesma e com os outros. Isso implica ainda a destruição de sua consideração pela verdade. Uma vez que tais mecanismos falham em impedir a pessoa de se livrar da dor, que ela sente como proveniente da falta de algo, sua busca de cura toma a forma de um objeto perdido e culmina em uma dependência cada vez maior de confortos materiais. Na medida em que ela se sente circundado por objetos bizarros, mesmo tais confortos materiais vão ser incapazes de satisfazer suas necessidades, já que o que lhe falta é uma função α através da qual essa pessoa poderia vir a entender o que lhe está acontecendo. (idem).

Esses *ataques ao vínculo* se originam, portanto, naquilo que Melanie Klein vai chamar de fase esquizo-paranóide, esse estágio sendo dominado pelas relações com objetos parciais. Bion vai redefinir essa idéia de fases esquizo-paranóide e depressiva de Melanie Klein em termos, não de algo que acontece de uma vez por todas, mas sim para abarcar a idéia da presença, ora de um momento de maior desorganização, onde os elementos se encontram dispersos (esquizo-paranóide) e ora de um momento de maior organização onde esses elementos adquirem uma coerência (depressiva), isso sucedendo intermitentemente. Quando em um estado de *ataque ao vínculo*, porém, a pessoa se acha incapacitada de apreender a totalidade do que está sendo vivenciado, ou como afirma Bion, *a totalidade da qual a função é ‘uma parte’*. Bion diz que emprega o termo ‘vínculo’ porque

deseja colocar em discussão ‘*a relação do paciente com uma função mais do que com objetos que servem a essa função*’. (Bion, 1967:102)

No entanto, aqui é preciso entender que o *ataque ao vínculo* tanto poderia advir da disposição inata de uma pessoa para a destruição, devido a um ódio ou inveja excessivos, quanto poderia vir da ausência de um continente adequado para um bom funcionamento das identificações projetivas. A impossibilidade do uso desse mecanismo, seja porque a mãe não serve de continente para os sentimentos do bebê, seja porque o ódio ou a inveja do bebê vai impedir que a mãe exerça sua função de continência, uma ou outra situação vai levar a destruição do *vínculo* entre o bebê e a mãe e, conseqüentemente, a sérios distúrbios no impulso de ‘curiosidade’ que é necessário à aprendizagem. Isso leva portanto a uma parada no desenvolvimento. Assim, na medida em que lhe foi negado o método principal de vir a poder lidar com emoções que ele não consegue conter, o bebê não consegue dar conta da sua vida emocional e, por isso, passa a atacar tanto a consciência das suas próprias emoções, quanto a consciência da realidade externa que as estimula; em última instância, ele ataca, sob a forma de identificação projetiva excessiva, inclusive os próprios ‘*pensamentos embrionários que formariam o vínculo entre as impressões sensoriais e a consciência*’. (op.cit:107) (Isto será visto mais detalhadamente no item 2.3.10.)

3.2.10. Conjunção Constante e a Passagem de PS↔D

No modelo usado por Bion de “pré-concepção, realização e concepção”, é na *realização* que se introduz a incerteza, ou seja, uma indeterminação. Isso está ligado tanto ao problema da "causalidade" quanto ao problema da "casualidade". É desse modo que Bion coloca o conceito de *conjunção constante*. (10)

Para Bion, *conjunção constante* diz respeito aos elementos emocionais, sensações e sentimentos que, uma vez *realizados*, seriam elaborados. Isso é possibilitado tanto pela oscilação constante entre as posições “esquizo-paranóide” (PS) e “depressiva” (D) quanto pela insurgência do “fato selecionado”. Este termo é usado por Poincaré como um fator de extrema relevância no processo de formação da descoberta científica, na medida em que introduz uma nova ordem em um conjunto já conhecido de elementos. O fato selecionado teria um efeito catalisante capaz de reagregar elementos confusos do conjunto em uma nova configuração. Analogamente, para Bion, o acúmulo de emoções e sensações

presentes no indivíduo, através de um processo transformativo, uma vez atingida a posição depressiva, encontraria uma sua organização, ao mesmo tempo em que ativaria uma nova conjunção. Trata-se de operações de flutuação que no processo de oscilação $PS \Leftrightarrow D$, permitem, a cada passagem de um ao outro, o seu fechamento em uma momentânea organização, assim como o início de um novo processo. Essas conjunções são elaboradas na medida que se lhes confere um significado.

Entre PS e D estaria o fato selecionado que nos permite chegar a D. Este fato selecionado pressupõe um estado, segundo Bion, de *'sem memória, sem desejo, e sem necessidade de compreensão imediata'*, o qual equivale à *'capacidade negativa'* de Keats, que é a possibilidade de poder conviver com *'incertezas, mistérios, e dúvidas'*. Aqui se torna fundamental a relação *'continente-contido'*. Tanto uma coisa quanto outra vêm a favorecer a ocorrência de processos de auto-organização, possibilitando que a *evolução* aconteça.

Tanto a idéia de conjunção constante quanto a da transição entre $PS \Leftrightarrow D$ apontariam para o fato de que a capacidade de pensar não é algo assumido de uma vez por todas, mas implica antes *passagens* que estariam constantemente ocorrendo e, portanto, tal capacidade deveria ser *continuamente reconquistada*. Os pensamentos então vêm promover o desenvolvimento da mente, que se expande e evolui a sua capacidade de viver a experiência. Daí Meltzer dizer que em Bion *'a mente se autoconstrói, passo a passo, 'digerindo' as experiências'*. (Meltzer, 1984)

Goriano Rugi coloca que *"a função recíproca $PS \Leftrightarrow D$... representa a fundamental e penetrante presença da capacidade mental de dividir e unir"*. (Rugi, 1997) Essa constante oscilação de uma posição à outra, levando a momentos de fragmentação e integração essenciais à criatividade, aponta para o fato de a análise ser fundamentalmente um *processo de criação*. A ligação entre *pensamento* como processo e *aparelho para pensar* é complexa e segue o modelo "continente/contido" de Bion. O pensar, neste sentido, comporta, portanto, uma operação que ocupa um espaço mental comum a duas ou mais mentes em relação emocional entre elas: isso abre a possibilidade de se pensar a *mente* como alguma coisa que se estende "para além" dos limites do sujeito (idem).

3.2.11. O Aprender da Experiência

Bion vai indagar não só como o pensamento se desenvolve e, ainda, como este se cria em sua relação com o inconsciente.

Bion nos lembra que, para Freud, o pensamento proviria os meios para restringir a descarga motora, agora não mais se preocupando apenas em livrar o aparelho mental do acréscimo de estímulos, mas se ocupando também da ‘alteração apropriada’ na realidade. Assim, o pensamento funcionaria como um ‘substituto’ para a descarga motora. Para Bion, através da *identificação projetiva*, o pensamento teria a função previamente atribuída à descarga motora – livrar a psique do acréscimo de estímulos – mas teria ainda a função de "ação" dirigida para alterar o ambiente. A predominância de uma ou outra escolha vai depender se *a personalidade está dirigida para a evasão da frustração ou sua modificação*. Daí, o “pensar” poder ser visto como uma abstração derivada de uma realização.

Na prática analítica, o problema é determinar o que está sendo representado pelo termo pensar: como se usa a *identificação projetiva*, e, mais tarde, os *pensamentos*. Se para ‘livrar a psique’ do acréscimo de estímulos, ou se para ‘modificar’ algo, ‘criando’ inclusive outras possibilidades. Se os *pensamentos* são sentidos como acréscimo de estímulos então eles podem ser similares ou idênticos aos *elementos β* , e como tal, serviriam somente para a descarga motora. Assim o próprio falar pode potencialmente ser considerado duas coisas diferentes: uma, como uma forma de comunicar pensamentos visando modificar a frustração, e uma outra, como o emprego da musculatura para desincumbir a pessoa dos pensamentos, visando apenas se evadir da frustração. Se predomina a evasão, o nome ‘pensamento’ denota um *elemento β* , uma coisa-em-si e não aquilo que isso representa. Se predomina a modificação, o nome ‘pensamento’ vai denotar um *elemento α* , sendo a *representação* de uma coisa-em-si, a qual existe e está portanto disponível para ser usada, para ser preenchida. Além do que, se ao paciente falta um ‘aparelho para pensar pensamentos’, falta-lhe justamente aquilo que lhe possibilitaria suportar o aumento de tensão durante a espera até o processo de descarga. Então, este paciente tenderá a querer se livrar dos protopensamentos que para ele são inseparáveis da frustração. A falta dessa ‘capacidade de pensar’ se deve à ausência de *elementos α* e à falta de um aparelho para pensar pensamentos.

O *aprender da experiência* implica a experiência de aprender com a existência do inconsciente que é a experiência emocional. Para tal, se faz necessário, como vimos, ‘enfrentar’ a dor psíquica ao invés de ‘fugir’ dela. Esse processo de aprendizagem, que se distingue radicalmente da idéia de ensino, tem a ver com a oscilação entre $PS \Leftrightarrow D$, em torno do “*fato selecionado*”, idéia proveniente do pensamento de Henri Poincaré. (Bion, 1962/88:72) (Vide item 2.3.4.)

Bion vai dizer que qualquer experiência pode ser usada como um “modelo” para uma experiência futura, possibilitando o aprender da experiência. Isto se relaciona à função que Freud atribui à atenção no sentido de ter que *periodicamente perscrutar o mundo externo a fim de se familiarizar com os dados caso surja uma necessidade interna urgente*. (Freud, 1923) O valor desse modelo é que os dados familiares possam estar disponíveis para atender as necessidades internas ou externas; o *fato selecionado* que precipita esse modelo, funciona como uma *realização*. (Bion, 1962/88:74)

Antes porém que a experiência emocional possa ser usada como modelo para o aprender da experiência, os dados sensoriais têm que ser *transformados* em *elementos α* , os quais vão ser estocados e tornados disponíveis para a abstração. Só assim pode-se abstrair da experiência os elementos aos quais se espera recorrer quando necessário. Então um modelo é formado que vai “*preservar alguma coisa da experiência original mas com flexibilidade suficiente para permitir a adaptação a experiências novas mas supostamente semelhantes*”. (op.cit:75) Além da *função α* , faz-se necessário também um sistema dedutivo científico. Esse processo dependeria, ainda, de um relaxamento da atenção que viesse a ser a matriz para a abstração e a identificação do *fato selecionado*. Aqui, além de utilizados elementos derivados de experiências emocionais prévias processados pela *função α* , têm-se ainda que relacionar consciente e inconsciente numa visão binocular que englobe as idéias provenientes do material do analisando e as idéias provenientes da teoria do analista.

Em suma, o processo total depende da *consciência* e da *inconsciência*; do *sistema dedutivo científico* e do *fato selecionado*; do ponto de intercessão – *visão binocular* – entre os dois; e da *atenção relaxada* que permita abstrair e identificar o fato selecionado. Desta realização, emerge a *interpretação* do analista, que também é produto da *visão binocular* entre *o que vem do paciente e o que é*

evocado no analista. Ainda, a *mente* sendo sinônimo de *emoções* (emoções=movimento), Bion a descreve em termos dos vínculos que a constituem na observação clínica: amor, ódio e conhecimento – L,H, K. (Chuster 1999:118)

3.2.12 . Vínculos: L, H, K.

Bion propõe uma teoria dos afetos, enfatizando que uma experiência emocional não pode ser concebida isolada de uma relação. Bion vai postular três relações básicas: amor (L de *love*), ódio (H de *hate*), e conhecimento (K de *knowledge*), que ele chama de vínculos – elos – aos quais vão corresponder realizações. (Bion, 1962/1988:42)

Em um certo sentido, diz Meltzer, essa teoria dos afetos de Bion é a primeira teoria dos afetos puramente psicanalítica, na medida em que Bion sugere que as emoções são, antes de tudo, o *cerne* da questão do desenvolvimento mental.

“Bion pensa as emoções efetivamente como elos, como a matéria conectiva de que são feitas as relações íntimas humanas, e é importante lembrar que ele não se referia apenas a relações humanas, relações íntimas em termos de pessoa para pessoa, mas também em termos de totalidade da área da vida e da atividade humana em que se ativam intenções e – talvez o mais importante – emoções apaixonadas”. (Meltzer, 1992:402)

O enfoque principal de Bion não está, no entanto, no conflito entre amor (L) e ódio (H), mas sim entre uma emoção e a oposição a essa emoção. Ao tomar as emoções como elos, Bion conclui que na verdade se trata antes da questão da “emoção versus oposição à emoção”. Assim, embora Bion divida as emoções em: amor (L), ódio (H) e conhecimento (K), ele vai dizer que para chegar a entender o que significa amor, ódio e conhecimento, é necessário entender, ao mesmo tempo, o que significa menos amor (– L) , menos ódio (– H) e menos conhecimento (– K).

“Ao tomar as emoções como elos, Bion chegou a conclusão de que não se tratava de um problema de amor versus ódio. Era um problema de emoção versus oposição à emoção, antiemoção. Ele dividiu as emoções em três tipos: amor, L (love), ódio, H (hate) e conhecimento, K (knowledge)”... *“Mas para poder entender o que significa amor, ódio, e sede de conhecimento também vai ser preciso entender – o que é mais difícil, em diversos sentidos – o que significa menos amor, ou antiamor, menos ódio, – H, ou antiódio, e menos K, – K, ou anticonhecimento. A meu ver, para que tudo isso fique mais aparente, é preciso traduzi-lo para uma linguagem com a qual tenhamos mais intimidade e com um significado mais rico. Menos amor, – L , significa puritanismo; significa oposição à alegria e prazer nas relações íntimas, e como se pode ver,*

é uma perigosa antiemoção. Menos ódio, – H, significa na prática hipocrisia, que está nesse odiar a não-verdade (que não é o mesmo que amar a verdade, Wordsworth) em que o ódio se confunde com amar o oposto. E, do mesmo modo, o menos conhecimento, – K, é algo que todos nós conhecemos como filistinismo, como oposição a qualquer conhecimento novo pela simples razão de que se trata de um pensamento novo, de uma idéia nova.”... (op.cit:403)

Bion sugere que o analista se permita iluminar a complexidade da sessão analítica, através de uma apreciação de qual desses três vínculos estaria predominando naquela sessão em particular. O objetivo em fazer essa escolha entre L, H, ou K se baseia naquilo que o analista *acredita estar acontecendo*. Não pretende representar os fatos, mas sim ser um reflexo verdadeiro dos sentimentos do analista que irá lhe servir como “chave” para aperceber-se do que está sucedendo na sessão. Tem-se que decidir sobre L, H, ou K no sentido de que o analista *sente* que estabeleceu um ponto de referência. (Bion, 1962/1988:44)

Cada um desses elos apresenta características próprias, ao mesmo tempo em que propõe uma perspectiva de observação em comum: “*os distintos vínculos mantém sua heterogeneidade, mas são entretanto captados por uma conjunção constante que se identifica com o ser da relação no aqui e agora da sessão analítica*”. (Chuster,1999:120)

O vínculo K implica conhecer algo e expressa um sentimento que pode ou não ser doloroso. Se essa experiência emocional for sentida como dolorosa pode dar início ou a uma tentativa de se evadir, ou a uma tentativa de modificar a dor, de acordo com a capacidade de se tolerar a frustração. Tenta-se a modificação no sentido de usar a relação K para chegar-se a incorporar um conhecimento. Por outro lado, se a evasão é usada, vai-se substituir a relação de conhecimento para que ela não mais represente uma experiência emocional dolorosa e sim uma suposta experiência indolor. Tal manobra é usada, não para representar uma experiência emocional mas para negar a realidade, para representá-la de forma inadequada. Aqui estamos utilizando a idéia de *falsa representação – misrepresentation* no sentido de *mis-conception* de Money-Kyrle. (11) Bion diz que, na análise, temos que nos preocupar com essa representação inadequada da experiência por parte de alguns pacientes. Busca-se aqui aumentar o conhecimento do paciente para que este possa representar a realidade de forma mais adequada. (Bion, 1962/1988:48)

Além disso, em K vai ser possível tanto abstrair quanto particularizar e concretizar o abstrato, enquanto que em – K isso não é possível, já que o abstrato e o geral estão sendo considerados como a “coisa em si”, e o particular é desnudado de qualquer qualidade que possua. Também em K o grupo aumenta (cresce) pela introdução de idéias novas. Em – K a nova idéia (ou pessoa) é despojada do seu valor, o grupo se sentindo desvalorizado pela nova idéia. Assim, em K o clima conduz à saúde mental enquanto que em – K, nem o grupo nem a idéia nova podem sobreviver, encontrando-se despojados de sentido.

Em suma, a saúde mental e o desenvolvimento da mente derivam das relações íntimas nas quais os acontecimentos primordiais são as *experiências emocionais*. A *emoção*, como realça Meltzer, de um certo modo, “é” o significado da experiência e de tudo o que se desenvolve na mente através da *função α* .

“Bion sugeriu que o que nos interessa pensar é apenas essas experiências emocionais que suscitam esse conflito emocional entre as emoções e as antiemoções, e que a forma com que pensamos sobre elas vai sendo transformada em sonho, pela própria emoção”... “Ora, evidentemente, essa foi uma mudança absoluta na visão do significado da atividade do sonhar em nossa vida e no processo do desenvolvimento... Para Bion o sonho é o pensamento, o pensamento primeiro. É a representação inicial do significado da experiência emocional e a pedra fundamental sobre a qual necessariamente se apóiam todos os níveis de pensamento mais elaborados, abstraídos, generalizados e organizados. E, como sabemos, para dar representação a isso ele construiu essa tal grade que representava não apenas a hierarquia da organização dos pensamentos como também os diferentes usos possíveis do pensamento e, de certa forma, implicava determinado processo de evolução do pensamento através dos seus diferentes usos e seus diferentes níveis de desenvolvimento nesse processo, pois um pensamento ele próprio amadurece.”
(Meltzer, 1992:403/404)

Meltzer vai dizer então que os sonhos, a música, a pintura etc, são *representações* do significado, mas o *significado mesmo* é a emoção. Isso quer dizer que *o significado das nossas relações íntimas são as nossas paixões*, e compreender nossas paixões tem a função, primariamente, de *proteger* essas paixões de serem envenenadas e corroídas pelas mentiras geradas pela parte destrutiva da personalidade. Assim, *a saúde mental consistiria, essencialmente, em se ser capaz de preservar essa área das relações íntimas passionais, o nível estético da experiência, dos quais a própria emoção é o sentido*. Assim, para ele *‘é a poesia do sonho que apanha e dá representação formal às paixões que são o*

sentido das nossas experiências, de forma que eles possam ser operados pela razão’. (Meltzer:1995/1981, No 62).

3.2.13 “O”: a origem, a verdade última, o infinito, o incognoscível

Bion usa o signo “O” para denotar a realidade psíquica representada em termos de *a coisa em si mesmo, a verdade absoluta, o infinito, o incognoscível*. “O” cairia no domínio do conhecimento ou da aprendizagem apenas incidentalmente: pode ser “tornado”, mas não pode ser “conhecido”. É a *escuridão, a falta de forma*, que só vai entrar no domínio de K quando *evolui* – evolui – para o ponto onde possa ser conhecida, que é através do conhecimento *ganho pela experiência*.

Bion usa o signo “O”, indicado pela letra “o” (de origem), para designar um estado inicial desconhecido (pode ser o início de uma sessão) e designa também o ciclo de transformações que se inicia a partir de uma original “realidade incognoscível”. O inconsciente, para Bion, também se traduz em termos dessa realidade última, desse “O”: nisso ele coincide com o ‘inacessível’ e com a ‘pré-concepção inata’.

Bion diz que “*a crença de que a ‘realidade’ pode ser conhecida é um erro, porque a realidade não é algo que se presta a ser conhecida. A realidade tem que ser ‘sendo’.. A questão é como passar do fenômeno do ‘conhecer’ para o ‘ser’ aquilo que é ‘real’*”. Ele diz ainda que *o hiato entre o ‘conhecendo o fenômeno’ e o ‘sendo realidade’ se assemelha ao hiato entre o ‘conhecer sobre psicanálise’ e o ‘estar sendo psicanalisado’*. (Bion, 1965:148/149) Aqui Bion menciona que a diferença entre ‘saber sobre’ e ‘tornar-se “O”’ pode soar mais familiar aos psicanalistas se estes se lembrarem da questão em psicanálise entre a necessidade de *culpar os outros* e as dificuldades de amadurecer, porque amadurecer envolve ‘*estar sendo responsável*’. (op.cit:155)

“O” equivale ao inconsciente, enquanto indicando *infinitude, verdade absoluta, realidade última, pensamento sem pensador*. Significa ainda que ao lado de qualquer verdade alguma coisa sempre ficará faltando, algo permanecerá como uma sombra: “O” como *o vazio infinito sem forma*. Assim, “O” não se fixa, mas se desloca, se condensa, desliza pela linguagem, exigindo que o analista considere as formulações pelo vértice das transformações em “O”. (Chuster, 1996:83) Bion postula que “O”, em qualquer situação analítica está disponível para *transformação* tanto pelo analista quanto pelo analisando. (Bion, 1970/88:27)

Descartes diz: “*Penso, logo existo*”. Bion vai re-escrever isso em um encadeamento distinto: “*Existo porque penso*”. Para Bion, na verdade, “*penso onde não sou, onde tenho dúvidas, onde não sei o que está acontecendo comigo*”. (Bion, 1992) A análise traz essa dimensão do desconhecido. As interpretações trazem apenas “escombros de verdade”, como diz Chuster, que vão conduzir a novos estados de incompreensão. A inquietação produzida aponta mais para o que é *criado* do que para o que é *simbolizado*. (Chuster, 1996:83) Portanto, para Bion, o analista deveria focalizar sua atenção em “O”: o desconhecido. O vértice da psicanálise seria “O”. Isso implica, porém, que o analista não pode se identificar com “O”: pode apenas sê-lo. Assim, embora o analista possa saber o que o analisando diz, faz ou aparenta ser, ele não pode conhecer o “O” do qual o analisando é uma evolução e do qual este só pode “sê-lo”. As interpretações dependem do “tornar-se” – já que ele não pode conhecer “O”. A interpretação, portanto, *é um acontecimento atual em uma evolução de “O” que é comum a analista e analisando... O analista tem que esperar para a sessão analítica “evoluir” de forma que “O” se manifeste em K através da emergência de acontecimentos reais.* (Bion, 1970/88:27)

Para que “O” possa evoluir, o analista precisa desenvolver a disciplina de recusar memória e desejo. “Esquecer” não é suficiente: o que se requer é um ato positivo de refrear desejo e memória. Bion diz que o estado mental desejável seria o de “fé” – fé na existência de uma realidade última e verdade: o desconhecido. Assim, não pode haver regras sobre a natureza da experiência emocional que mostrará que esta experiência está madura para a interpretação. Ao invés disso, pode-se apenas sugerir regras para ajudar o analista a adquirir um estado de mente receptivo ao “O” da experiência analítica. A disciplina para descartar memória e desejo devem ser vistos como preparatórias para um estado mental no qual “O” possa evoluir. Na prática, isso significa, não que o analista se lembre de uma memória relevante, mas que uma constelação relevante vai ser evocada durante o processo de sintonizar-se com “O”, tornando-se “O”. (op.cit:32) É difícil conceber uma análise tendo um desenvolvimento satisfatório sem que o analisando se reconcilie com, ou se torne um com ele mesmo. É a isso que Bion chama de “tornar-se “O” (*to be at-one-ment with “O”*). (idem) Bion fala que a análise deveria levar a pessoa a se aproximar ‘*daquilo que ela sempre deveria ter sido*’, aqui no sentido de reconciliar-se consigo mesmo. (12)

Aqui se levanta a questão da *verdade* e do *verdadeiro*. Primeiro é preciso diferenciar entre o que seria alcançar “a verdade” tida como absoluta, e o que seria alcançar “*uma verdade*”, no sentido de promover um encontro mais verdadeiro do paciente com ele mesmo, ou do analista com ele mesmo. Uma coisa é estar sempre se esforçando para buscar a verdade no sentido de “des-cobrir” aquilo que está encoberto, no sentido de tirar as cobertas que impedem um encontro mais verdadeiro consigo mesmo. Outra coisa é se pensar que se está de fato atingindo “a verdade” a respeito do paciente ou do analista. A essa verdade, tida como realidade última, nunca chegamos, só podemos nos aproximar dela. Trata-se antes um movimento em direção a algo que nunca é atingido. Para Bion, há também uma diferença entre o “*querer conhecer uma verdade*” e “*possuir um conhecimento*”. A idéia de possuir um conhecimento significa que, ainda que se alcance algum conhecimento que possa ser verdadeiro, estaríamos usando isso a fim de manter um controle sobre outras verdades inaceitáveis, o que equivaleria a impedir o prosseguimento na busca. Ou seja, a distinção entre possuir um saber, ou uma verdade, e estar “*em busca permanente da verdade*” corresponde ao conflito entre o querer se esconder na “*segurança*” de uma idéia já pensada e o poder se “*arriscar*”, ser vulnerável, entrar em contato com o desconhecido; em suma, abrir-se para o novo .

A linguagem serve para comunicar tanto a verdade quanto a mentira. Bion diz que não pode haver um resultado genuíno baseado em falsidade. Cita a carta do Doutor Johnson a Bennet Langton : “*Não sei se ver a vida tal como ela é nos dá muita consolação; mas a consolação que advém da verdade, se é que existe alguma, é sólida e durável; e aquilo que pode derivar do erro é falaz e fugitivo, assim como sua origem*” (Bion, 1970/1988). Assim , quanto mais “*verdadeiro*” for o psicanalista, tanto mais ele estará em sintonia (*at-one-ment*) com a realidade do paciente.

Já que a preocupação do analista deve ser com os elementos de “O”, que evoluem, e suas formulações, essas terão que ser julgadas considerando-se o quão necessária é a existência do pensador para os pensamentos que ele expressa. Portanto, quanto mais as interpretações forem apresentadas pelo analista, mostrando o quão necessário é o *seu* conhecimento, é a *sua* experiência, é a *sua* personalidade, para o pensamento que foi formulado, maior a razão para supor

que a interpretação é psicanaliticamente sem valor, ou seja, estranhas ao domínio de “O”.

“A mentira requer um pensador para pensá-la. A verdade, ou o pensamento verdadeiro não requer um pensador – este não é logicamente necessário”... “Ninguém necessita pensar o pensamento verdadeiro: ele espera a vinda de um pensador que ganha significação através do pensamento verdadeiro. A mentira e seu pensador são inseparáveis. O pensador não é necessário para a verdade mas a verdade é logicamente necessária para o pensador. Sua significação depende se o pensador vai ou não entreter esse pensamento, mas o pensamento permanece inalterado. Em contraste com isso, a mentira ganha existência em virtude da existência epistemologicamente anterior do pensador. Os únicos pensamentos para os quais um pensador é absolutamente essencial são as mentiras. A tácita suposição de Decartes de que os pensamentos pressupõem um pensador é válida somente para a mentira”. (op.cit:103)

Do mesmo modo, existe um ponto em que não podemos decidir sobre *o que é da mãe ou do bebê, ou o que é do indivíduo ou da sociedade, da mente ou do corpo, do analista ou do analisando* e, assim por diante. A única coisa que se pode dizer é que *‘a interpretação deve ser um acontecimento atual numa evolução de “O”, comum ao analista e ao analisando’*. Ou seja, *‘a interpretação é a atualização de um fato produzido no decurso de uma ‘evolução’ de “O”, que emerge do vínculo analista-analisando’*. (Chuster,1999:168)

Também por isso, em Bion, tem-se que pensar a questão da evolução entre *narcisismo ↔ social-ismo*, em termos de um *modelo espectral* que se refere a um *“continuum”*. Existe um ponto no qual tampouco podemos decidir o que é do indivíduo e o que é da sociedade: esse ponto é o “O”, que está sempre em evolução. Em Bion, pode-se entender o processo de social-ização como algo que começa pela *reverie*:

“Podemos dizer que a verdadeira polarização não é aquela entre indivíduo e sociedade, mas entre psique e sociedade. O indivíduo é uma fabricação social, mas a psique não pode sobreviver a menos que sofra um processo de social-ização. Define-se assim a transformação analítica como toda aquela que ocorre na cadeia de eventos que vai da percepção da psique irreduzível (num outro sentido, a pré-concepção) até a sua expressão social-izada onde adquire uma linguagem que Freud descreveu através do complexo de Édipo.”... “A humanidade origina-se do “O” que é o caos, o abismo, aquilo que Bion menciona do ‘Paradise Lost’ de John Milton – ‘the void and formless infinite’. Ela emerge como psique, ruptura inédita na natureza, quebra da organização regulada dos demais seres viventes, fluxo de mitos, sentidos e paixões; organização que existe precisamente enquanto significado continuamente procurado, mas a princípio solipista, monádico – ou ainda, através do prazer de tudo reportar a si próprio. Assim, a primeira faceta de “O” pode ser considerada na clínica do que Freud chamou de narcisismo.” (idem:152)

Chuster diz que, em outras ocasiões, Bion utiliza o termo narcisismo, para expressar uma das polaridades do seu modelo espectral da mente: *narcisismo* ⇔ *social-ismo*. Sempre se trata, porém, de um *espectro indeterminista de possibilidades psíquicas*. Bion não usa o termo pulsão em seu modelo, já que o seu campo é o do pensamento, *onde a originalidade parte de um conceito vazio que é a pré-concepção inata*. Portanto, *o inconsciente originário para Bion é o das pré-concepções*, sendo que é isso o que *move o ser humano em busca de um significado*. No entanto, para tal se faz necessário *o encontro com a mente de um outro ser – originariamente a mãe*. (op.cit:154)

3.2.14 Continente ♀ e Contido ♂

Bion vai valorizar o aspecto comunicativo do conceito de *identificação projetiva*. Essa, além da necessidade de evacuar da mente o que não se está podendo suportar, teria ainda a finalidade de ser um meio de comunicação primitiva pré-verbal, agindo através dos efeitos afetivos em um outro – como a comunicação empática entre o bebê e a mãe, ou entre analista e analisando. O conceito de identificação projetiva em Bion é utilizado sempre dentro de um contexto em que um conteúdo – *contido* – é projetado em algo capaz de contê-lo – *continente*. Assim, o bebê projeta na mãe aquilo que ele não consegue tolerar nele mesmo, e a mãe capaz de aceitar essas projeções funciona como um *continente* para aquilo que necessita ser *contido*.

Bion designa o símbolo ♀ para a abstração representando o *continente* e o símbolo ♂ para a abstração representando o *contido*. Esses signos tanto denotam quanto representam. *Continente ♀ e contido ♂* ao serem conjugados e permeados pelas emoções se modificam em termos de ‘crescimento’. Quando dissociados ou desnudados de emoção, ao contrário, perdem a vitalidade e se aproximam de objetos inanimados. (Bion, 1970/1988:106)

Bion diz que as relações entre ♀ e ♂ podem ser de três tipos diferentes: ou parasitária, ou simbiótica, ou comensal. Em um certo momento, Bion vai descrever a relação parasitária como aquela na qual um depende do outro para produzir um terceiro, que é destrutivo dos três; descreve a relação simbiótica como a que um depende do outro para vantagem mútua; e a relação comensal

como aquela na qual dois objetos partilham de um terceiro para vantagem dos três. (Bion, 1970:95) Num outro momento, Bion vai descrever a relação comensal como aquela onde um está aproveitando do outro e crescendo junto. (13)

“Por comensal eu quero dizer que ♀ e ♂ são dependentes um do outro para aproveitamento mútuo e sem prejudicar um ao outro. Em termos de um modelo a mãe tira proveito e adquire crescimento mental com a experiência; da mesma forma o bebê também tira proveito e adquire crescimento mental disso”. (Bion, 1962/1988:91)

Em termos de um modelo, na relação comensal, a mãe se beneficia e atinge crescimento mental através da experiência e, de forma análoga, o bebê se beneficia e cresce. Essa atividade é introjetada pelo bebê de forma que o aparelho ♂♀ se instala nele como parte do aparelho de função α .

Bion diz que a mais precoce e mais primitiva manifestação de conhecimento (K) ocorre na relação mãe/bebê. Enquanto objeto parcial, poder-se-ia falar da relação boca/seio. Em termos de abstração é entre ♀ e ♂. A combinação de uma pré-concepção com as impressões sensoriais, produzindo uma concepção, também pode ser representada pelo modelo ♀♂, cuja repetição vai resultar em uma abstração comensal, promovendo crescimento em ♀♂. O termo pré-concepção representa um estado de expectativa e tem a qualidade que Kant descreve como de um “pensamento vazio” – no sentido de que pode ser “pensado”, mas não pode ser “sabido” – que, em contacto com a realização, gera a concepção. Por isso, ♀♂ são ainda representações abstratas das realizações psicanalíticas. (op.cit:91)

Uma relação comensal se dá em um meio específico, que é o da dúvida tolerada (o estado de *não coerência dos elementos* em Poincaré, e a *capacidade negativa* em Keats, com Bion as utiliza). Isso significa que o desenvolvimento de ♂ pode ser visualizado, diz Bion, como similar aos elementos da posição esquizo-paranóide, só que sem o sentido de perseguição. (op.cit:92)

Bion diz que o crescimento ♂♀ provê a base de um aparelho para o *aprender da experiência*. Ele denota o crescimento usando os símbolos ♂*n* e ♀*n*. O aprender depende da capacidade do continente em suas progressivas atividades (♀*n*), de permanecer *integrado* e ao mesmo tempo perder sua *rigidez* (isso vai depender da existência de um sistema de pré-concepções que suportem os elementos incoerentes da posição esquizo-paranóide). Bion diz que: *“essa é a base de um estado mental do indivíduo que pode conservar seu conhecimento e*

sua experiência e no entanto estar preparado para reconstruir experiências passadas de maneira a ser capaz de estar receptivo a uma idéia nova”. (idem:93) Aqui a *tolerância à dúvida* é essencial à *continência*, assim como ainda é necessário um sentido de *infinitude* para que o conhecer seja possível. É isso o que vai permitir um crescimento contínuo. (op.cit:94)

Assim, um pensador pode *‘ser capaz de conter’* uma idéia nova ou não ser capaz de contê-la. Da mesma forma, um grupo pode ser capaz de *‘conter’* esse pensador com uma nova idéia, ou ser incapaz de *‘contê-lo’*. Além disso, um pensador pode conter pensamentos sem que esses pensamentos contribuam para a sua significância, tolerando pensamentos que não contribuam para isso; de modo que, embora necessário para formular o pensamento, esse pensador vai diferir de outros pensadores que se julgam essenciais para o pensamento. O mesmo pode se dar com o grupo.

3. 2.15. Transformações

Bion propõe como, a partir do *aprender*, se chega ao *crescer*, através dos processos de *transformações*. Os elementos presentes em uma análise estão sempre em uma “*conjunção constante*” entre si, mas isso não quer dizer que haja uma relação direta e linear de causa-efeito entre eles. Esses elementos sofrem constantes *transformações* e essas se processam tanto na pessoa do analisando quanto na do analista. Como exemplo de *transformações*, temos os sonhos, os sintomas, as alucinações, as atuações (*‘actings’*), a transferência, e inclusive, a interpretação do analista.

“Para o meu propósito nesse momento é útil olhar para as teorias psicanalíticas como pertencendo aos grupos de transformações, uma técnica análoga a do pintor, através da qual os fatos de uma experiência analítica (a realização) são transformados em uma interpretação (a representação).”
(Bion, 1965:4)

As associações do paciente, formuladas em palavras, são *transformações* de pensamentos e emoções. Também a interpretação psicanalítica é uma *transformação* verbal do pensamento do analista, pensamentos esses que, por sua vez, são parte de um processo de *transformação* de uma experiência emocional do estar em contato com o paciente. Assim, os acontecimentos da experiência psicanalítica vão ser transformados e formulados em termos de interpretações. ‘O

trabalho do psicanalista deveria ser visto como uma transformação de uma realização (a própria experiência analítica) em uma interpretação ou uma série de interpretações’, diz Bion. (op.cit:6)

Transformação significa “formar para além de”; assim, as mudanças da forma de um dado fenômeno podem adquirir os mais diversos formatos e significados, porém sempre conservando a propriedade de se conectarem entre si devido à manutenção de pelo menos um elemento comum a todas as formas: isso constitui o que chamamos de “*invariantes*”. Entre a percepção de um fato e sua interpretação, muitas *transformações* ocorrem, sendo que os aspectos que permitem o reconhecimento do fato observado na interpretação são as invariantes:

“o desenvolvimento mental é o processo pelo qual uma ‘mente embrionária’ se desdobra, se estende até um estágio subjetivo de ‘maturidade’. Ou, enfocar o desenvolvimento mental é enfocar uma sucessão de transformações que remetem a um potencial ‘a priori’ e a uma realização, um acabamento, um ato de transposição. Trata-se da união de algo indefinido com algo definido, ou de ‘transformar’ uma matéria já rica em determinações não explicitadas à forma que ela vai assumir – e essa forma segue de acordo com uma norma implícita que é descrita pelo termo ‘invariantes’.” (Chuster,1999:145)

O conceito de *invariantes* é prioritário na clínica, já que fala da cadeia de fenômenos que se passa entre os enunciados do analista e os do paciente, a fim de que se possa compreender a *evolução* da experiência emocional entre ambos. Há propriedades que são *invariantes* dentro da psicanálise, e outras que não são. A interpretação busca essas *invariantes* e faz uma articulação entre, de um lado, o material do paciente, e de outro, as evocações e a teoria do analista.

Bion, inspirado em Kant, diz que a “coisa em si” não é acessível ao analista, sendo necessário que o analista saiba suportar e aceitar que só se conhece a *realização* da coisa, a conjunção, a constelação dos fenômenos que cercam a coisa original em si mesmo. Essas *transformações* vão ocorrer *sempre* no curso de uma vivência emocional. Na análise, as sucessivas *transformações* que ocorrem no vínculo analítico, visam modificar a configuração das capacidades afetivas e intelectivas do analisando.

Bion usa o termo *transformação* em três sentidos que devem ser distinguidos entre si: (i) relacionado à *operação total* que inclui o ato de transformar e o produto final, para o qual ele usa o sinal T; (ii) relacionado ao *processo* de transformação, para o qual ele usa o sinal T α ; e (iii) relacionado ao *produto final*,

para o qual ele usa o sinal $T\beta$. Ele postula que, em todo processo de transformação (T), tanto no paciente (T_p) quanto no analista (T_a), sempre vai haver a presença de quatro elementos: um estado inicial: “O”, um mecanismo de ação que produz a transformação: “a”, um produto final: “b”, e a permanência de algum grau de invariância. (op.cit.:10/11) Invariância refere-se aos aspectos não alterados de “O” depois de terminado o processo ($T\alpha$) de transformação. As invariantes são o que nos permite reconhecer no produto final ($T\beta$) o original (“O”) transformado. No entanto, *‘as invariantes dependerão, em grande escala, da técnica empregada para efetuar o processo de transformação e do grau de deformação que isso implica’*. (Grinberg, 1973:94)

Na teoria das transformações, Bion vai chamar de *grupos de transformações* aos métodos ou técnicas empregadas, pela mente de uma pessoa, para efetuar essas transformações. Para tal distinção, Bion recorre à *geometria projetiva algébrica* dividindo as *transformações* em três tipos: 1) transformação em *movimento rígido* (ou *movimento rígido*) 3) transformação *projetiva* 4) transformação em *alucinose*. (24) Esses três tipos de transformações, no entanto, se relacionam com um ‘saber’ acerca de “O”, e vão diferir daquilo que Bion vai chamar de *transformações em “O”*.

“É provável que Bion tinha em mente a metáfora kleiniana; distância em que um objeto é projetado pela intensidade da identificação projetiva, para escolher o parâmetro espaço. O conceito verificador da intensidade projetiva, mostra a transposição de sistema com o aumento do ângulo da hipérbole na medida em que a projeção vai aumentando de intensidade: transformação em $K \Rightarrow$ transformação em movimento rígido \Rightarrow transformação projetiva \Rightarrow transformação em alucinose. A transformação em “O” distingue-se das demais por ser uma hipérbole com sinal negativo e, outra direção na projeção espacial. Ela é a transformação em que o significado adquirido realiza a existência da ‘verdade’ do sujeito. O sujeito torna-se significado ao invés de saber apenas sobre si mesmo. A temporalidade é muito próxima da que existe no inconsciente: o sujeito aproxima-se de ser aquilo que deveria ter sempre sido.”... “A forma primordial de negatividade na transformação em “O” é a ‘violência’. Ela tem expressão nos estágios ‘pré’ e ‘pós’ catastróficos configurando o conceito de ‘mudança catastrófica’.” (Chuster, 1999:144)

Assim Bion vai falar de transformações em K e de transformações em “O”. Essas últimas são transformações que se relacionam ao crescimento, já que têm a ver com o ‘tornar-se’, enquanto que as primeiras têm a ver com o ‘conhecimento sobre o crescimento’. (Bion, 1965:156) Transformação em K, diz respeito a um ‘saber’, um entendimento, uma compreensão do que está acontecendo. No

entanto, essa tem um valor terapêutico menor do que teria uma transformação em “O”, já que esta última diz respeito a um ‘tornar-se’: a transformação em K fala de um ‘conhecendo sobre’; enquanto que a transformação em “O” fala de um ‘estar sendo’. Pode dizer que, tirando a transformação em “O” (que aproxima a pessoa daquilo que ela sempre deveria ter sido), os graus de distorções que os outros tipos de transformação sofrem, aumentam gradativamente, conforme se esteja lidando com transformações em K, ou em movimento rígido, ou projetiva, ou em alucinação.

“Às transformações em movimento rígido, às transformações projetivas, e às transformações em alucinação, agora vou acrescentar transformações em “O”. Isto é, pretendo estender o significado de “O” para cobrir o domínio da realidade e do ‘tornar-se’. Transformações em “O” contrastam com as outras transformações na medida em que as primeiras estão relacionadas ao crescimento e ao tornar-se e as últimas ao crescimento e ao ‘conhecer a respeito’ do crescimento; elas se parecem umas com as outras na medida em que o ‘crescimento’ é comum a todas.” (op.cit:156)

Transformação em *movimento rígido*: é uma transformação que envolveria pouca deformação. São consideradas como um grupo de transformações na área das emoções, dos pensamentos e das palavras. (Grinberg, 1973:99) Bion vai dizer que o termo *transferência*, tal como Freud o usa – como a tendência, na relação com o analista, a *repetir como uma experiência atual, o que está reprimido* (Freud, S.E., vol.XII, *On transference*) – também caberia no tipo de transformação em ‘*movimentos rígidos*’. (Bion, 1965:19)

Para Bion, ‘*a invariância do movimento rígido pode ser contrastada com a invariância que é peculiar das transformações projetivas*’ (idem). A transformação projetiva trata de uma ‘*consciência*’ *incapacitada para usar as suas percepções, pois lhe falta uma função primordial que não é nada mais nada menos do que o inconsciente para se vincular*. Isso se assemelharia, como coloca Chuster, à *água que se ‘infiltra’ numa parede em lugar de correr pelo encanamento*. (Chuster, 1999:150)

Já a transformação em alucinação seria a transformação que mais distorção sofreria. Essas estariam *correlacionadas a um ‘desastre’ ou ‘catástrofe’ primitivos, quando os conteúdos emocionais não encontraram um continente (a ‘reverie’ da mãe) que os contivesse e transformasse*. (Grinberg, 1973:113) Pode-se dizer que *transformar em alucinação implica realizar transformações do “O”,*

‘coisa-em-si’, por um meio que não é da transformação verbal nem simbólica. (op.cit.:123) Tanto as transformações em alucinação quanto as projetivas, estão evidenciando o funcionamento da *parte psicótica da personalidade*. Assim, o grau de deformação da transformação vai ser tanto maior quanto mais perturbada estiver a pessoa.

O fenômeno de *transformação* depende ainda *do meio* no qual ele se processa: na situação analítica pode se dar na *mente*, no *corpo* ou no *exterior*, e as técnicas analíticas variam de acordo com cada um desses diferentes estados mentais. Também o valor das interpretações vai depender das *condições* nas quais as *transformações* são efetuadas. As formulações dos acontecimentos da análise, feitas no curso desta, possuem valor diferente das formulações feitas fora da sessão. Além de que, é preciso distinguir quando se fala de transformações *de* “O” e transformações *em* “O”: para Bion, as verdadeiras transformações são *em* “O”, ou *em direção à* “O”. Assim, o valor terapêutico é maior se conduz à transformação *em* “O” e menor se conduz à transformação *em K*.

Para Bion, na situação analítica, as transformações em direção à “O” podem vir acompanhadas de um estado psíquico que ele chama de “mudança catastrófica”. Utilizando o modelo “continente/contido”, Bion nos mostra como em diferentes contextos (grupos, mente, sessão, etc) há sempre uma “conjunção constante” que, ao enfrentar uma situação de mudança e crescimento, faz-se instalar um clima de catástrofe. Para Bion, *a transformação em “O” é algo assim como ‘ser-o-que-se-é’*. Tal *transformação*, porém, é temida e a ela se oferece ‘*resistência*’, uma vez que ‘*vir-a-ser O*’ é equivalente a ‘*ser a pessoa sua própria verdade*’, com a *responsabilidade inerente*. No entanto, *somente as interpretações de ‘saber acerca de algo’ para via a ‘ser esse algo’ (K→“O”) terão um efeito de mudança e amadurecimento mental*. (Grinberg, 1973:105) Bion diz: ‘*ninguém tem acesso ao que se passa na sessão analítica, à coisa-em-si, ao “O”; podemos apenas falar daquilo que o analista ou o paciente, ‘sente’ que está acontecendo, sua experiência emocional, aquilo que eu denoto por T (transformação)*’. (Bion, 1965:33)

Além do conceito kantiano de inacessibilidade à coisa-em-si, Bion ainda vai aproveitar de Kant o conceito de *imaginação produtora* (vide item 3.4.4.). Através dela, Bion faz trabalhar juntos, partindo da noção de *invariante*, como mostra

Chuster, conceitos, a princípio, incompatíveis entre si, como ‘psicanálise’, ‘matemática’ e ‘arte’:

“O primeiro movimento de ‘Transformations’ traduz-se pela tentativa de encontrar uma similitude entre psicanálise, arte e matemática, através de um elemento comum que são as invariantes. As três atividades possuem processos de transformação nos quais as invariantes permitem que a imaginação não perca a sua lógica. A inclusão traz possibilidades e limitações, a psicanálise faz parte do grupo das transformações, reconhece-se um elemento que une o ‘depois’ de uma mudança com o ‘antes’. Ou seja, o ‘aprendizado’, que é a apreensão do inconsciente, une-se ao desenvolvimento dessa apreensão por intermédio das invariantes. Esse movimento não é diferente do que ocorre na interpretação analítica. O entendimento em Bion do que é a mudança no processo analítico é condição ‘sine qua non’ para a compreensão do texto, pois essa mudança não tem positividade ou negatividade, ela é uma expressão do ser em movimento”. (Chuster,1999:148)

3.3. Aspectos da técnica psicanalítica de Bion

Bion não faz diferença entre a sua teoria e a sua técnica psicanalítica (14). Todavia, aqui, com a finalidade de delinear o pensamento psicanalítico de Bion, estou ressaltando os aspectos, de um lado, da teoria, e de outro, da técnica. Ou, poderia se dizer que o item 3.2. enfoca as idéias de Bion, mais do ponto de vista do desenvolvimento, enquanto que o item 3.3. estaria enfocando suas idéias mais do ponto de vista da relação psicanalítica. Vai ficar evidente, no entanto, que muito do que se vai falar no item 3.3. já havia sido mencionado, de certa forma, no item 3.2., embora não da mesma maneira. A finalidade de tal divisão, portanto, é puramente de ordem explanatória.

Para Bion, a análise se daria tanto no plano da *emoção* quanto no da *razão*. Ou antes, no *entre*: o importante fica sendo juntar emoção a pensamento, intuição a conceito. Kant dizia: “*A intuição sem o conceito é cega; o conceito sem a intuição é vazio*”.(15) Bion defende essa junção, e diz que a situação analítica é um processo eminentemente vincular, consistindo numa permanente interação entre as angústias do analisando e as do analista – como na relação mãe/filho – e os recíprocos efeitos de um no outro.

O analista necessita considerar o fato analítico como algo desconhecido. Ele precisa saber que nada sabe sobre a situação com a qual ele vai se defrontar. Além disso, essa situação desconhecida é uma situação da qual ele não pode fugir, ao

mesmo tempo em que ele necessita aperceber-se da *turbulência emocional* que surge do vínculo analítico.

A abordagem analítica está voltada para a construção e a produção de um novo sujeito. A temporalidade da análise é vista em termos de *transformações*, ou seja, da *capacidade ampliada para pensar*. O processo analítico, dessa forma, deixa de ser visto como *uma interpretação transferencial de sintomas*, passando a ser visto como *a criação imaginativa de novas perspectivas susceptíveis de acrescentar algo mais a vida do sujeito*. (Chuster, 1999:120)

3.3.1. Vértices

Na experiência analítica, analista e analisando, cada um vai ter seu próprio *vértice*, a partir do qual vão tentar compreender a experiência da qual eles participam. Vértice, aqui, se refere ao ‘ponto de vista’, ou ‘ângulo’, ou ‘perspectiva’, a partir de onde se tenta dar sentido a uma determinada experiência, como a experiência analítica. Bion usa o termo “vértices” com o propósito deliberado de criar uma dimensão além do sensorial. Quando mudam os vértices, tal como num caleidoscópio, muda a configuração, embora os elementos continuem os mesmos. É apenas quando uma “distância útil” – nem muito próxima, nem muito distante – é atingida, é que surge a possibilidade de uma correlação e uma confrontação entre essas perspectivas – entre esses diferentes *vértices* – oferecendo, assim, uma “visão binocular” do problema em questão.

Ao falar de vértices, Bion especifica que um *vértice* seria aquilo que é reconhecido por certas invariantes (Bion, 1970:84), ou seja, o que pode *permanecer inalterado* em contextos bem diferentes. Bion diz que seria útil *isolar e formular essas invariantes desse padrão de forma que ele possa ser comunicado*. (op.cit:92) Essa comunicação é o que podemos chamar de interpretação. Bion diz também que a *transformação* vai depender de uma mudança de vértice. Portanto, em psicanálise, vão se dar *mudanças de vértice correspondentes às mudanças que ocorrem a cada momento na sessão, as quais são tornadas manifestas através das associações e interpretações*. (op.cit:93)

Para haver uma correlação entre *vértices*, é necessário, no entanto, que se cumpram certas condições: primeiro, é preciso que os *vértices* sejam diferentes; depois, é preciso que a distância entre eles não seja nem grande nem pequena demais. Quando a distância entre os *vértices* é grande demais, ou seja, quando

esses *vértices* forem incompatíveis entre si, essa correlação é impossível; se, ao contrário, a distância for pequena demais, isto é, se os *vértices* forem muito semelhantes, eles não serão capazes de se estimular mutuamente. (Langlands, 1998)

Bion fala ainda que, quando uma estrutura é rígida demais ou limitada demais, esta não permite um desenvolvimento que seja compatível com um “universo em expansão”, isto é, com uma *evolução*. Assim, temos que levar em conta, de um lado, a *fluidez* de “O” – que é o que de fato permite a ‘*evolução*’, e de outro, a *limitação* da formulação. Essa configuração associada aos vários *vértices* pode evoluir para um ponto onde a interpretação será formulada: *Espera-se que a rigidez conferida pela formulação resista à fluidez de “O”, representada pela formulação*, diz Bion. (Bion, 1970:85)

Existe o perigo, no entanto, de o analista se sentir identificado com *aquela que ‘sabe’*, o que equivaleria dizer que o seu *vértice* seria *o único*, ou seria *o verdadeiro*. Bion propõe uma saída para *o analista não ser identificado como analista*, já que isso implicaria uma *paralisação da análise*: a solução seria a ‘*mudança de vértice*’. Para que isso seja possível, *o analista necessita ter ‘agilidade mental’ ou uma habilidade que Bion traduziu pala ‘capacidade negativa’ de Keats*. (Chuster, 1999:167)

3.3.2. Visão Binocular

O conceito de visão binocular pressupõe, portanto, a idéia de *vértices*. Analista e analisando, cada um entra na experiência analítica, com sua própria perspectiva, a fim de tentar compreender a experiência da qual participam. É preciso buscar uma *visão binocular* que englobe ambas essas perspectivas.

Bion, ao elaborar seu conceito de visão binocular, parte de um modelo sensorial. Seu ponto de partida é a idéia da Física, de que cada olho vê um objeto a partir de um *vértice* e de que é apenas quando existe uma “distância ótima” entre esses dois *vértices* que eles podem convergir para a mesma imagem e conferir a ela uma visão de profundidade. Assim, é preciso ver com os dois olhos – *visão binocular* – para se ter a noção de *profundidade* e de *distanciamento*.

“esse modelo é formado pelo exercício de uma capacidade similar à que está em evidência quando os dois olhos operam em visão binocular para correlacionar duas visões do mesmo objeto. A visão em psicanálise do

consciente e do inconsciente para olhar o objeto psicanalítico é análogo ao uso dos dois olhos na observação ocular de um objeto sensível à visão.”
(Bion, 1962/1988:86)

Bion transpõe esse modelo para a psicanálise. Isso é o que se passa no *insight*, por exemplo, quando se tem uma visão que não é só do consciente e nem é só do inconsciente, e sim uma "visão binocular". Ele diz: “*O uso em psicanálise do consciente e do inconsciente para se olhar um objeto psicanalítico é análogo ao uso de dois olhos na observação ocular de um objeto sensível à luz.*” (idem)

Essa correlação de dois vértices diferentes pode se fazer a partir das visões de duas pessoas, ou em uma mesma pessoa. Em uma mesma pessoa, isso pode dar lugar, quer a um estado confusional, quer a uma *visão binocular*, dependendo da distância entre os dois vértices: quando os vértices estão muito distantes, eles não se relacionam entre si; quando estão próximos demais, eles se confundem, não se fundem. Essa ‘fusão’ só é possível dentro de uma *distância ótima*.

O conceito de “visão binocular” de Bion abrange, desde a interação entre analista e analisando até as formas com que o inconsciente e o consciente se inter-relacionam e se comunicam entre si. Para explicar tal interação Bion cria o conceito de “barreira de contato”. Essa é uma barreira hipotética composta por elementos α que exerceriam uma necessária delimitação entre os planos do consciente e do inconsciente, dizendo respeito tanto ao contato – o que deve passar – quanto à separação – o que não deve passar.

Bion assinala que não se deve subestimar o fato de que, no paciente neurótico – aquele nos quais as partes neuróticas da personalidade predominam – os elementos conscientes têm o mesmo valor que os inconscientes, e que ambos têm que ser correlacionados e vistos em seu real significado dentro do contexto do processo analítico a fim de fornecer uma *visão binocular* e tornar possível o “*insight*”. Aqui se fazem necessárias certas condições: trabalhar “sem memória”, “sem desejo”, e “sem necessidade de compreensão imediata”, mantendo para tal a “capacidade negativa” da mente e permitindo, assim, o trânsito entre os estados de “paciência” e de “segurança”.

3.3.3. Sem Desejo, Sem Memória, Sem Necessidade de Compreensão

A operacionalização da psicanálise como recurso terapêutico dependeu essencialmente das regras sugeridas por Freud de *associação livre* por parte do analisando, e da *atenção flutuante* por parte do analista. Bion não só reafirma essas sugestões como, aproveitando uma outra sugestão freudiana, a de que o analista deveria *cegar-se artificialmente* como estado mental vantajoso na investigação de um *objeto particularmente obscuro* (Freud, carta a Lou Andreas-Salomé), (36) coloca tudo isso em um contexto mais amplo. Assim Bion propõe ao analista que receba as *livre associações* do analisando em um estado mental de *sem memória, sem desejo e sem necessidade de compreensão*.

Já em Freud se sabia que ambos os recursos da *livre associação de idéias* do analisando e da *atenção flutuante* do analista tinham a finalidade de desorganizar, no analisando, o discurso lógico, e no analista, a busca direcionada, que são duas das funções do *processo secundário*; dessa forma aproximaria, assim, tanto analisando quanto analista de um maior contato com seus *processos primários* de pensamento (Freud, SE). Bion vai sublinhar *particularmente* o fato de que tal estado de consciência nos aproxima de um *estado onírico* semelhante ao sonho de vigília ou devaneio. Acrescenta a isso a necessidade de o analista abster-se de “*memória, desejo e necessidade de compreensão*”, que só pode ser conseguido na presença da “*capacidade negativa*” da mente, a qual implica certa tolerância para com o não saber.

Essa atitude interna se refere tão somente aos elementos que *saturam* excessiva e prematuramente a mente do analista, impedindo que esta esteja *aberta espacialmente* para novos conteúdos. Ele diz que ‘*desejo e memória impedem a pré-concepção se ocupam o ‘espaço’ que deveria permanecer não saturado*’ (Bion, 1970/1988:41). O que Bion pretende aqui é que o analista tente evitar ao máximo que sua mente esteja ocupada pela *memória de situações anteriores*, pelos seus *desejos pessoais* ou por uma *ânsia compulsiva de entender de imediato* o que está se passando na sessão. Tal conceito guarda estreita semelhança com o de “atenção flutuante” de Freud.

É neste sentido que Bion preconiza as vantagens do “cegar-se artificialmente” (op.cit:43), (16) querendo dizer que o analista não deveria se deixar influenciar pelos seus conhecimentos prévios para que isso não contamine sua apreensão de o

que está ocorrendo no “aqui e agora” da sessão. Essa *iluminação pela cegueira* inspirada no cegar-se artificialmente veio a ser denominada por Bion de *um penetrante fecho de escuridão*, como se fosse um ‘holofote’ de escuridão, sendo que sua imagem poética seria a de que *as estrelas só são visíveis no escuro* (Rezende, 1993:76). Memória, desejo e compreensão seriam “iluminações” que, para Bion, destroem a capacidade do analista para a observação da mesma forma que a penetração de luz numa câmara destrói o valor do filme exposto (Zimerman,1993:172). Mais do que um “esquecer”, o que Bion advoga é uma atitude que restrinja memória, desejo e compreensão ativos, propiciando um estado mental que ele chama de *fê* (Bion, 1970/ 1988:41).

Bion coloca que tanto analisando quanto analista temem a experiência do contato com o *desconhecido* já que o crescimento psíquico conduz, necessariamente, às ansiedades presentes na *mudança catastrófica*. Bion parte do princípio de que existiriam três possibilidades de se fugir a esse medo do desconhecido: a) fuga para o passado: “memória”. b) fuga para o futuro: “desejo”. c) fuga para o presente: “compreensão intelectual”. (op.cit:45)

Teríamos que distinguir, no entanto, dois aspectos do que, em geral, englobamos sob o nome de “memória”: 1) uma *memória ativa*, um ‘querer lembrar’, que poderíamos chamar de uma “memória voluntária” 2) uma *memória evocada* em nós, uma ‘lembrança espontânea’, que poderíamos chamar de uma “memória não-voluntária”, a que Bion se refere como *um espontâneo e repentino estar se lembrando* de algo.

Por isso, Bion diferencia duas maneiras distintas de como a memória do analista pode se manifestar na situação analítica: i) a “memória obstruidora”, que tem a finalidade de controlar a própria ansiedade do analista frente ao desconhecido tendo um efeito adverso na busca analítica. ii) a “lembrança” (memória evocada), a qual surge espontaneamente com referência ao que está se passando na sessão e que é essencial para o trabalho analítico.

A lembrança seria como uma “memória onírica”, comparável ao sonho, que corresponde à “realidade psíquica”. Partilha com os sonhos “*a qualidade de estar totalmente presente ou inexplicável e subitamente ausente*”. Esse estado de “sonho” – ou de “*reverie*” no dizer de Bion – que dá ao analista livre acesso às suas próprias fantasias, devaneios e emoções, é o que possibilita a captação do

estado emocional de analisando. Bion chama este tipo de memória de *intuição* e/ou *evolução*, dizendo que esta é a base sobre a qual o trabalho analítico se sustenta. A intuição corresponde, pois, ao surgimento espontâneo de fatos na mente do analista, sendo que é ela que permite o acesso às verdades incognoscíveis. Evolução implica a possibilidade de juntar, reunir através de uma intuição repentina, uma série de fenômenos incoerentes, aparentemente não relacionados, que deste modo adquirem um sentido que antes lhes faltava.

Na verdade essa memória evocada estaria justamente falando de uma constelação de idéias que desencadeia uma ‘conjunção constante’. Diz Bion:

“A facilitação de uma ‘constelação’ (representando um processo que precipita uma conjunção constante) por sua vez, deve ser vista como um passo no processo de at-one-ment (a transformação de “O” → K). Na prática isso significa não que o analista se lembre de alguma lembrança relevante, e sim que uma constelação relevante vai ser evocada durante o processo de at-one-ment com “O”, o processo denotado pela transformação de “O” → K.”
 ((Bion, 1970/1988:33)

Segundo Bion, *‘a suspensão de memória e desejo promovem o exercício de aspectos da psique que não são baseadas na experiência sensorial’*, já que o que impediria que a intuição se desenvolvesse seria justamente esse apego demasiado aos *‘sentidos’*. (op.cit:82) Assim, quando há um maior desligamento da realidade dos sentidos, tal como no sonhar, vai poder haver uma maior ligação com a realidade psíquica, ou seja, ao “O” que está evoluindo. (op.cit:43). Bion diz também que enquanto *o desejo, a memória e a compreensão estão baseadas na experiência sensorial*, sabemos que *a ansiedade, a depressão, a perseguição não são ‘sentidos’ sensorialmente*. Portanto, *quanto mais próximo o analista chegar de suprimir desejo, memória e compreensão, tanto mais ele será capaz de ser levado a um estado de sono semelhante ao estupor*, (op.cit:47) estado esse, que tornaria possível o devaneio, as evocações. Só que, espera-se, essas evocações seriam da ordem da *reverie* materna, isto é, teriam a ver com o que o material do paciente *estaria despertando* no analista.

Além disso, diz Bion, é preciso não esquecer que esse estado de excluir memória, desejo e compreensão é particularmente difícil, não apenas por colocar o analista frente ao desconhecido, mas ainda porque aproxima o analista de

experienciar as emoções dolorosas que são geralmente camufladas por esses artifícios:

“Na medida em que o analista for se tornando hábil no excluir memória, desejo e compreensão da sua atividade mental, aumenta a possibilidade, pelo menos nos primeiros estágios, dele experienciar emoções dolorosas que são geralmente excluídas ou disfarçadas pelo aparato convencional que implicam ‘memória’ da sessão, teorias analíticas, com freqüência, desejos camuflados ou negações de ignorância”. (op.cit:48)

Se, no entanto, o analista, ao sentir que está se aproximando de uma crise que possa levá-lo a um estado de ansiedade, tender a usar os recursos de memórias, desejos, e compreensão, como uma forma de se proteger – recorrendo a ‘saturação’ do ‘insaturado’ – isso não apenas impede uma possibilidade de união com “O” como conduziria ainda a uma deterioração da própria observação.

“A capacidade de esquecer, a habilidade de afastar desejo e compreensão, deve ser entendida como uma disciplina essencial para o psicanalista. A falência em praticar essa disciplina levará a uma recorrente deterioração dos poderes de observação cuja manutenção é essencial”. (op.cit:51)

Assim, esse estado de *não-memória*, *não-desejo* e *não-compreensão*, para Bion implica não apenas uma *capacidade negativa* – termo que Bion toma emprestado do poeta Keats – como ainda, suportar um “estado de paciência” até que um “estado de maior segurança” possa ser passível de ser atingido.

3.3.4. Estado de Paciência e Estado de Segurança

John Keats usa o termo “capacidade negativa” para se referir à situação de uma pessoa que é *capaz de permanecer em incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer busca ansiosa de chegar a fatos e de ter razão*. (17)

Bion aproveita essa noção e a transporta para a psicanálise. Essa *capacidade negativa* da mente do analista pressupõe, como vimos, a o estado de *sem desejo, sem memória, e sem necessidade de compreensão* que Bion preconiza. Isso equivaleria poder suportar não estar defensivamente referido, quer ao passado – com memórias –, quer ao futuro – com desejos –, quer ao presente – com

necessidade de uma compreensão imediata. Isto significa a não saturação excessiva da mente para que esta fique disponível para a apreensão do “fato psicanalítico” por excelência. Só assim os elementos dispersos da mente podem vir a adquirir um *sentido*. Bion diz que, enquanto não se tem um *sentido*, não se atingiu ainda uma configuração, tem-se que poder suportar esse estado de incerteza, de dúvida com *paciência*, pois só assim pode-se chegar a um outro estado onde os elementos dispersos adquirem significação, levando a um estado momentâneo de *segurança*. Dito de outro modo: a interpretação do analista exigiria que o analista tivesse a condição básica de servir de “continente” para as associações e projeções do paciente. Essa capacidade de continência diz respeito tanto à necessidade de que o analista possa “conter” suas próprias dúvidas, incertezas e ansiedades, diante do que ele ainda não sabe como significar para si próprio, quanto ao “tempo” de acolhimento e elaboração até que a interpretação possa ser formulada. Assim, o analista necessita poder transitar por um *estado de paciência* para poder atingir um *estado de segurança*.

Para Bion, o progresso na análise é inseparável da necessidade de se tolerar a dor mental. Isso vale tanto para analisando quanto para analista. A palavra “paciência” vem de *pathos* que significa “sofrimento”, em grego. O analista, também ele, tem que ser “paciente”, não apenas no sentido de poder suportar a dor do seu próprio crescimento mental, como ainda, inevitavelmente, no sentido de ser capaz de suportar a dor da espera enquanto não surge a luz. *Paciência* aqui significa um processo ativo por parte do analista e está associado a um estado de sofrimento e tolerância à frustração. Bion diz que, de início, nós, analistas, desconhecemos o que está ocorrendo. No entanto, “*se ficarmos, se não fugirmos, se continuarmos observando o nosso analisando, vai emergir um padrão*”. Só assim poder-se-ia passar do equivalente de uma “posição esquizo-paranóide” para uma “posição depressiva” (Bion, 1970/88:124).

Então, se o analista for capaz de ouvir o paciente em um estado mental não saturado pelas suas lembranças, seus desejos, ou sua necessidade de compreensão, a escuta analítica pode ceder lugar à intuição. Se isto puder ocorrer por um tempo suficiente – *estado de paciência* – uma certa configuração pode ser atingida – *estado de segurança* – possibilitando, assim, que a interpretação surja e possa vir e ser comunicada ao analisando. Todavia, essa interpretação será tanto mais

verdadeira quanto mais produzir o sentimento de que não veio nem do analista, nem do analisando, mas sim do *indecidível*, de “O”.

Bion diz que, em toda sessão, o analista deveria poder dar-se conta dos aspectos do material que, não importa o quão familiar eles pareçam, se relacionam no entanto com ‘*o desconhecido tanto nele quanto no analisando*’. Deve-se resistir, portanto, a qualquer tentativa de se ficar atrelado ao que já se sabe, suportando ficar em um estado análogo ao esquizo-paranóide (PS), que é o estado da “paciência”, aqui associado com sofrimento e tolerância à frustração, para que se possa, então, ser capaz de atingir um estado que seria análogo ao depressivo (D): o estado de “segurança”.

“Para tal estado eu dei o nome de ‘paciência’ para distingui-lo da ‘posição esquizo-paranóide’, que deve ser deixado para descrever o estado patológico tal como usado por Melanie Klein. Eu quis que o termo mantivesse sua associação com sofrimento e tolerância à frustração. A ‘paciência’ deveria ser mantida sem ‘uma busca irritável de fatos e de ter razão’ até que um padrão ‘evolua’. Esse termo é análogo ao que Melanie Klein chamou de ‘posição depressiva’. Para esse estado eu uso o termo ‘segurança’. Esse eu quis que mantivesse suas associações com um estar seguro e uma diminuição de ansiedade. Eu considero que analista algum deveria acreditar que ele fez o trabalho necessário para dar uma interpretação a menos que ele tenha passado por essas duas fases – ‘paciência’ e ‘segurança’. A passagem de uma à outra pode ser muito breve, como nos estágios finais de uma análise, ou pode ser muito longa. Poucos, se algum, psicanalista, deveria pensar que ele poderia escapar dos sentimentos de perseguição e depressão geralmente associados com os estados patológicos conhecidos como as posições esquizo-paranóide e depressiva. Em suma, um sentimento de haver atingido uma interpretação correta vai ser geralmente seguida quase que imediatamente por um sentimento de depressão. Eu considero a experiência de oscilação entre ‘paciência’ e ‘segurança’ é a indicação de que um trabalho valioso foi conseguido”. (op.cit:124)

Isso traz, todavia, a sensação de que essa estabilidade é sempre provisória e que o nosso conhecimento é parcial – como se saber um pouco mais de algo fizesse com que nos déssemos conta, ao mesmo tempo, do quanto não sabemos. Daí a necessidade de focarmos o nosso olhar justo no que ainda não conhecemos, nos fatos que nos são incompreensíveis, incoerentes.

3.3.5. $PS \Leftrightarrow D$ e o Fato Selecionado

Henri Poincaré nos mostra que os sistemas são fundamentalmente diferentes se se trata de um sistema estático ou ainda um sistema dinâmico estável, ou se se trata de um sistema dinâmico instável. Os sistemas estáticos são sempre sistemas duais enquanto que os instáveis – como a mente – são sistemas de três elementos ou mais. Quando falamos de “sistemas dinâmicos instáveis”, portanto, estamos necessariamente falando de sistemas com pelo menos três elementos.

A mente humana, sendo um sistema instável, só pode ser concebida com três ou mais elementos. Entende-se por que Bion ao utilizar o conceito de fato selecionado, *‘pensou nos sistemas da mente pelo vértice de sua óbvia instabilidade’*. *‘Assim, ele incluí no movimento de oscilação entre as posições esquizo-paranóide e depressiva, descrito por Melanie Klein, o terceiro, que é o fato selecionado’*. (Chuster, 1999:119)

Bion introduz o problema da mudança que a personalidade tem que atravessar se quer atingir um crescimento, através do aprender da experiência emocional. Isto envolve necessariamente o esforço da passagem de um estado mental para outro: $PS \Leftrightarrow D$, ou seja, a passagem de um estado mais fragmentado (esquizo-paranóide) a um estado mais estruturado (depressivo). Representa o esforço envolvido para ir de um modo de perceber o problema para um outro, de um estado de ignorância para um outro de maior conhecimento. Ele concebe essas posições – esquizo-paranóide e depressiva – em termos da permanente e sincrônica presença de ambas ($PS \Leftrightarrow D$), interessando-se em particular pela alternância e flutuação entre elas. É a presença do *fato selecionado*, porém, que vai marcar a transição de PS a D, i.e., a oscilação de um estado de *confusão caótica* a um de *ordenamento* se dá *em torno* de um operador que é o *fato selecionado*. “*O fato selecionado é o nome de uma experiência emocional de uma sensação de descoberta de coerência; sua significação é portanto epistemológica e a relação dos fatos selecionados não deve ser presumida como lógica*”. (Bion, 1962/1988 :73)

Vimos que *conjunção constante* implica sucessivas operações de flutuação entre $PS \Leftrightarrow D$, que permitem, a cada vez, tanto o fechamento em uma momentânea organização, quanto o iniciar de um novo processo. A fim de que essas conjunções possam vir a ser elaboradas, elas são “ligadas”, isto é, se lhes confere

um *significado*. Mas, antes, é preciso que se tolere não lhes dar significado algum. Se não se chega a uma atribuição prematura de significado, se se tolera a frustração da espera, pode então ser ativado um processo de interação entre as várias *conjunções constantes* que vai possibilitar a ligação entre a experiência emocional e a atividade de compreensão.

Bion, justo por pensar os sistemas da mente pelo vértice de sua instabilidade, vai incluir no movimento de oscilação entre $PS \Leftrightarrow D$, o *fato selecionado*. Portanto, PS e D são vistos por Bion como *situações da mente* que oscilam de um estado de desordenação a um estado de maior ordenação em torno desse terceiro elemento que é o *fato selecionado*. Não só a mente humana é um sistema que tem que ser considerada em termos de sua instabilidade e desse terceiro elemento, como isso serve ainda para entendermos que qualquer passagem de um *caos* a um *cosmos* também se dá em torno de um terceiro operador que é a *auto-organização*. Ora, a capacidade de *transformação* tornada possível por essa *auto-organização* constitui a base daquilo que chamamos de *processos criativos*. Poincaré, ao descrever o processo de criação de uma formulação matemática, estaria falando da síntese que ocorreria em todo *processo criativo*. Bion, citando Poincaré, diz:

"Para que um novo resultado tenha algum valor é necessário que ele junte elementos conhecidos há muito tempo, mas até então dispersos e parecendo estranhos uns aos outros, e subitamente introduza ordem onde reinava a aparência de desordem. Então se torna possível que vejamos de repente cada um desses elementos no lugar que eles ocupam no todo. Não apenas o novo fato é valioso por si só, como ainda ele dá um valor aos fatos antigos que ele une... Os únicos fatos dignos da nossa atenção são aqueles que introduzem ordem nessa complexidade e portanto a torna acessível a nós. Nossa mente é tão frágil quanto os nossos sentidos; ela se perderia na complexidade do mundo se essa complexidade não fosse harmoniosa; tal como os míopes, ela só veria os detalhes e seria obrigada a esquecer cada detalhe antes de examinar o próximo, porque seria incapaz de examinar o todo. Os únicos fatos dignos da nossa atenção são aqueles que introduzem ordem nessa complexidade e a faz acessível a nós." (Bion, 1962/1988:72)

Já que isto se assemelha a idéia kleiniana de $PS \Leftrightarrow D$, Bion usa o termo "fato selecionado" para descrever aquilo que o psicanalista deve experienciar no processo de síntese. Bion vai distinguir entre a forma como os elementos se ligam em uma narrativa e a forma como esses mesmos elementos se associam em termos de uma *transição da posição PS à posição D*: a primeira estando associada a uma teoria causal, enquanto que a segunda se associaria às *posições esquizo-paranóide e depressiva*, 'e' ao *fato selecionado* (idem).

Em Bion, essa passagem de *PS* a *D*, peculiar da mudança de um estado mental a outro, implicaria atingir um outro *nível de organização* onde o que é simples (*PS*) pode ser complexo (*D*) em relação ao nível precedente, mas que imediatamente pode se tornar simples (*PS*) em relação a um próximo nível (*D*) a ser atingido. Assim, a própria idéia de um estado mais fragmentado (*PS*) e um estado mais estruturado (*D*) é relativa ao nível em questão. $PS \Leftrightarrow D$ passam a ser pólos que se alternam e que levam a pessoa de um estado de maior ignorância para um estado de maior conhecimento de si mesmo. Daí o caráter espiralado do desenvolvimento mental. Cada síntese gera disparidades que são fontes de futuras sínteses que vão gerar outras disparidades, o que equivale à noção de problematização da complexidade.

3.3.6. A “Grade”

A Grade foi criada por Bion, com o propósito de *ser um instrumento para o uso do psicanalista praticante. Não se destina a ser usado durante a sessão analítica* (Bion, 1977:9). Essa Grade tem a intenção de propiciar um instrumento auxiliar de observação psicanalítica; as idéias inseridas nela se oferecem não como explicações, ou respostas prontas, mas como possibilidade de abrir caminho para se continuar *pensando* a psicanálise, para uma contínua investigação entre a teoria e a prática psicanalítica.

“Sabemos que Freud deu o nome de metapsicologia ao conjunto de hipóteses através das quais tentou pensar o funcionamento mental. Essas hipóteses levaram-no a compor um sistema de relações entre instâncias psíquicas. O sistema é ao mesmo tempo genético e estrutural, arqueológico e mitológico, individual e coletivo. É impossível compreender o pensamento psicanalítico sem pensar simultaneamente nesses registros, admitindo uma circularidade de dois eixos que estão estabelecidos na Grade: um eixo para desenvolvimento (eixo vertical) e um eixo para uso das formulações (eixo horizontal). Toda vez que alguém ignora essa circularidade, surge uma espécie de distúrbio de pensamento com produção de idéias que trazem à tona o arcaísmo original da linguagem (identificação projetiva) que passa a ditar a ‘verdade’. Em outras palavras, o vínculo K analítico, a sede de saber sobre a mente humana, é seqüestrada para campos de confinamento institucional ou dogmatização teórica. A Grade destina-se a discutir essas questões que na prática clínica são ainda mais complexas e variadas.” (Chuster, 1999:177)

A Grade é composta de um eixo vertical, o eixo *genético*, que indica o *estado de desenvolvimento*, e um outro eixo horizontal, o eixo de *utilização*, que indica o *uso* das formulações, dos pensamentos. Assim, a Grade vai se abrir à

possibilidade de inúmeras combinações entre esses dois eixos. No eixo horizontal, a fileira A corresponde aos *Elementos β* (protopensamentos e tudo aquilo que não pode ser discriminado ainda, e que só serve para ser evacuado); a fileira B corresponde aos *Elementos α* (que já sofreram a ação da função α podendo então ser armazenados para poder vir a ser usados como material onírico); a fileira C corresponde aos *Pensamentos Oníricos* (a serem utilizados tanto no sonho e nos devaneios, quanto na construção de mitos, sejam eles privados ou universais); a fileira D corresponde à *Pré-concepção* (estado de expectativa voltado para o advento de uma realização); a fileira E corresponde a uma *Concepção* (gerada pelo encontro fecundo de uma pré-concepção com uma realização); a fileira F corresponde a um *Sistema Dedutivo Científico* (que se forma através de uma combinação lógica de conceitos, hipóteses e teorias); a fileira G corresponde a *Cálculos Algébricos*. No eixo vertical, a coluna 1 corresponde à *Hipóteses Definidoras* (não importa o quanto primitivas ou sofisticadas, sendo sua veracidade ou falsidade função de sua relação com os outros elementos); a coluna 2, também chamada de *Psi – Ψ* – tem a intenção de representar afirmações falsas; a coluna 3 diz respeito à *Notação* (se aproxima da função de memória tal como descrita por Freud, nos Dois Princípios do Funcionamento Mental); a coluna 4 corresponde à *Atenção* (que pode ou não ser livremente flutuante); a coluna 5 fala de *Investigação* (aqui no terreno das indagações tanto da parte do analisando quanto da parte do analista, sendo que as colunas de 3 à 5 podem ser vistas como um ‘*spectrum*’ que vai desde uma atenção que passa pela memória e pelo desejo, até uma atenção que seja flutuante e daí possa ser levada a atingir alguma particularidade); a coluna 6 diz respeito à *Ação*, ou pensamentos que se aproximam ou são *Transformações em Ação* (dirigida assim a algum objeto em particular); daí em diante, esse eixo pode se desenvolver por n possibilidades, isto é ‘*ad infinitum*’. (Bion, 1977:11) Na grade de Bion as categorias deixadas ‘vazias’ (n) seriam para serem preenchidas no futuro com a elucidação de novos elementos psicanalíticos.

Pode-se ver a Grade também, tanto em seu eixo vertical de desenvolvimento genético quanto em seu eixo horizontal da utilização dos pensamentos, como um grupo de sucessivas *transformações* de uma categoria à outra, embora nenhuma transformação possa ocorrer sem a concomitância de uma *experiência emocional*.

Além disso, já que a Grade traz implícita nela infindáveis possibilidades de se fazerem combinações, a própria idéia de tais combinações estaria referida a uma instabilidade e uma indecidibilidade. Isso traz implícita a necessidade de uma constante alteração dos nossos modelos interpretativos.

Como diz Chuster, aqui se trata *de um movimento de permanente criação de tri-dimensionalidade que habita o mundo das relações entre os sujeitos*. (Chuster, 1999:177) Paulo César Sandler vai abordar essa questão, construindo uma Grade tridimensional (Revista Bras. de Psicanálise – Vol. 21:207 e Vol. 33), reafirmando que sua essência estaria naquilo que Bion deixou em aberto para a imaginação criativa dos seus interlocutores.

“Essa Grade tridimensional transmite de uma forma esteticamente criativa a noção fundamental que é inseparável da existência de pensamentos. A grade é função de “O”, que permite ao analista exercitar-se na ficção, nas conjecturas imaginativas e racionais, na formulação de hipóteses e visualização de outros vértices da experiência.” (Chuster, 1999:181)

Meltzer vai dizer que, na Grade de Bion, está incluído tanto um aspecto positivo quanto um aspecto negativo. Em sua “Grade”, Bion não só descreve diferentes níveis de sofisticação e complexidade nos quais os pensamentos podem “crescer”, como ainda, mais adiante, ele passa a descrever o aparelho para manipular pensamentos no pensar. Assim, nessa tabela periódica, está também a sugestão de um crescimento paralelo na mente, de algo que esteja a serviço da destruição, um anti-pensamento, que se opõe à descoberta da verdade, essencialmente um sistema para gerar mentiras: uma espécie de grade negativa.

De um lado a grade positiva, apontando para algo que a mãe e sua mente fazem pelo bebê, através da elaboração dos elementos dos pensamentos oníricos que torna possível ao bebê pensar suas experiências; de outro, a grade negativa, que lida com as experiências transformando-as em mentiras. Segundo Meltzer, aqui Bion estaria dando um outro sentido não só à questão freudiana do conflito entre instinto de vida e instinto de morte, como ainda à confrontação kleiniana dos bons objetos internos com as partes invejosas e destrutivas da personalidade: esse novo sentido introduz a justaposição de verdades e mentiras. Partes da personalidade, que estão ligadas pela dependência e por uma relação de amor ao bom objeto, se sentem constantemente impulsionadas pelas mentiras a se afastar da verdade. Se, como diz Bion, a verdade é o nutrimento da mente e as mentiras

são o seu veneno, então a mente pode crescer e se desenvolver com a verdade, e da mesma forma, pode adoecer e ser envenenada pelas mentiras.

3.3.7. Cesura

Bion toma a cesura do nascimento como modelo para entender as demais cesuras, incluindo as que ocorrem nas situações mais dramáticas ou menos dramáticas, que, todavia, desafiam a pessoa a se mover de um estado mental a um outro mais evoluído. Bion parte da citação de Freud de que “*Há muito mais continuidade entre a vida intra-uterina e a primeira infância do que a impressionante cesura do nascimento nos faz crer*” (Freud, 1926), e nos incita a investigar justo esse “entre”, que é o lugar das *transformações*.

Freud já se perguntava aí se, na mente do adulto, poderiam permanecer vestígios da atividade sensorial e cognitiva do feto. Se Freud estava certo sobre a cesura do nascimento, então deveria existir uma continuidade entre as emoções e o pensamento do feto e as emoções e o pensamento do bebê, então deveria haver alguma conexão entre o pensamento e a vida emocional pós-natal com a vida pré-natal. Bion vai perguntar: *deveríamos considerar que o feto pensa, ou sente, ou vê, ou escuta? Então, o quão primitivo seriam tais pensamentos, ou sentimentos, ou idéias?* (Bion, 1977:44) Bion pergunta ainda a respeito da possibilidade de que o ser humano conserve vestígios, sugestivos da sobrevivência na mente, de um funcionamento embrionário uterino.

“Há dificuldades análogas àquelas associadas à cesura do nascimento. Uma cesura similar parece existir entre os habitantes, digamos, do Leste e do Oeste. Algumas dessas semelhanças/diferenças são espetaculares, principalmente com o tempo; os místicos se expressam em termos que são fortemente semelhantes, embora separados um do outro por muitas centenas de anos. Como poderíamos penetrar esse obstáculo, essa cesura do nascimento? Pode algum método de comunicação ser ‘penetrante’ o suficiente para atravessar a cesura na direção do pensamento consciente pós-natal no qual os pensamentos e as idéias têm a sua contrapartida em ‘tempos’ e ‘níveis’ da mente até onde eles não eram pensamentos e idéias? Essa penetração tem que ser ativa em ambas as direções’. ... ‘Não podemos voltar – embora possamos falar sobre – à infância ou à meninice. É no presente que temos que achar um método de formulação que possa penetrar essa barreira.” (op.cit:46)

Assim, Bion nos convida a investigar e prestar atenção a esse ‘entre’: esse é o campo da *cesura*. Ele vai utilizar a cesura do nascimento como um modelo para

entender as inúmeras cesuras que ocorrem em situações menos dramáticas, mas que desafiam o paciente a se mover de um estado da mente para um outro.

Essas diferentes *cesuras* que são estabelecidas, no curso do desenvolvimento, entre os estados mentais de diferentes aspectos da personalidade deveriam, no entanto, ter tanto permeabilidade suficiente – para permitir boa discriminação – quanto continuidade suficiente – para possibilitar penetração – a fim de permitir uma boa comunicação entre os seus dois lados. Essa travessia, porém, não pode ser realizada sem obstáculos, sendo a própria *cesura*, por suas características, um obstáculo a ser atravessado. Bion fala disso como *a hostilidade, a resistência que é provocada por aqueles que são diferentes de nós mesmos, pelo estado mental que é diferente do nosso estado mental ou o nosso próprio estado mental que é tão diferente daquilo que gostaríamos de apresentar aos nossos conhecidos*. Ele levanta a questão tanto de como *transcender a cesura quando se está movendo de um estado mental para outro, como suprimir os vários obstáculos no curso do desenvolvimento psicológico quanto de se deveríamos tomar esses obstáculos como patológicos ou se eles na verdade não são patológicos* (op.cit:55).

Este convite para investigar o ‘entre’ envolve a definição de *cesura* na qual se incluem tanto o ‘*espaço vazio*’ (*gap*) quanto as ‘*sinapses*’, isto é, tanto a ‘*separação*’ quanto o ‘*contato*’: requerem, pois, uma *visão binocular* que possa abranger ambos os aspectos. Tal perspectiva se afasta de concepções causais, as quais não conseguem dar conta da complexidade das relações humanas. Bion utiliza esse olhar clínico, a partir da investigação das semelhanças e diferenças, para a *visão do encontro do analista com o analisando*, a *visão dos aspectos conscientes e inconscientes* do analisando, e ainda para a *visão do crescimento mental* de uma personalidade que inclui o aprender da experiência. O problema com o qual se está lidando é como transcender a *cesura*, já que analista e analisando estão falando a partir de vértices diferentes.

Bion acredita que “*existem certos desenvolvimentos prematuros e precoces que são prematuros demais ou precoces demais para serem tolerados. Portanto, o feto, ou o id faz o possível para cortar essa conexão.*” (Bion, 1978/1994:309) No entanto, diz ele, *estamos sempre tentando voltar a esses níveis diferentes para não perder a contribuição valiosa oferecida por esses arcaísmos* (op.cit:311).

“É possível que os ‘splits’ nos quais temos que penetrar enquanto analistas, enquanto adultos torna possível ver algumas coisas que o paciente, ou o infante, não pode ver e vice-versa; isso é essencial para a discriminação’... ‘Na análise estamos diante de uma personalidade total que, em algum momento, consciente ou inconscientemente, escolheu uma visão em particular, ou um vértice em particular, a partir do qual vê as coisas. Isso envolve sempre uma inibição da capacidade de ter as visões que essa pessoa não quer ver.”
(Bion,1977:54)

De acordo com Bion, a psicanálise teria a possibilidade de atravessar a *cesura* entre a vida mental primitiva pré-natal e vida mental pós-natal civilizada em ambas as direções para que essas possam se contatar uma com a outra. A mente primitiva contém o potencial do desenvolvimento criativo que pode ser afogado pela mente pós-natal civilizada, mas, ao mesmo tempo, também contém terrores e impulsos que podem estar mascarados. Ele diz que, quando éramos bebês, sabíamos a respeito de tudo isso mas não tínhamos palavras para nomeá-lo; quando aprendemos a linguagem, nos esquecemos dessas experiências. Assim sendo, *o artista é aquele que se atreve a entreter certos pensamentos e idéias transitivas em sua mente* (idem).

No entanto, Bion chama a atenção para o fato de que temos que lidar com o ‘presente’: já que não podemos voltar atrás, é no presente que se tem de formular um método que possa penetrar essa barreira.

“Nós existimos no ‘presente’ e nada podemos fazer a respeito do passado. É portanto extremamente enganador pensar que estaríamos lidando com o ‘passado’. O que torna a psicanálise uma aventura tão difícil é que uma personalidade que está mudando constantemente fala a uma outra” – esta também em constante mudança’... ‘Mas a personalidade não parece se desenvolver como se fosse um pedaço de elástico sendo distendido. É como se fosse algo que desenvolve muitas peles diferentes, como uma cebola’... ‘Eu não quero abandonar a idéia do consciente e do inconsciente’... ‘Essas idéias que ouvimos no curso da análise foram uma vez interpretação embora agora sejam livres associações. Estamos lidando com uma série de peles que foram epidermes ou consciente, mas que são agora ‘livre associações’.”
(op.cit:48/49)

Com a noção de *cesura*, Bion introduz o problema da mudança que a personalidade tem que atravessar se quer atingir um crescimento através do aprender da experiência emocional. Essa mudança envolve necessariamente o esforço da passagem de um estado mental para outro, ou seja a passagem de PS↔D. É o esforço envolvido para se ir de um modo de perceber o problema para

um outro; de um estado infantil para um estado adulto, de um estado de ignorância para um estado de maior conhecimento de si mesmo e vice-versa.

A noção de *cesura* é uma contribuição valiosa para as questões da prática analítica, do contato de uma personalidade com outra, e do modo de considerar o desenvolvimento da pessoa. Esse modelo implica que a riqueza do crescimento mental está em se poder colocar em contato, à maneira do desenho de Picasso na placa de vidro, diferentes estados mentais, que assim podem ser discriminados e podem dialogar entre si. Essa placa de vidro separa, mas ao mesmo tempo faz com que haja um contato.

“Picasso pintou um quadro numa placa de vidro de forma que esse pudesse ser visto de ambos os lados. Eu sugiro que a mesma coisa possa ser dita a respeito da ‘cesura’: depende de que lado se está olhando, de que lado estamos viajando”... “Deveríamos poder desenvolver a capacidade de usar uma tela, uma resistência, uma cesura como Picasso podia usar uma placa de vidro”. (Bion 1977a, 85).

Em “Memoir of the Future” (1977b:487), Bion diz que lhe parece que teríamos que poder desenvolver a capacidade de usar uma tela, uma resistência, uma cesura como Picasso podia usar uma placa de vidro: *Picasso fez uma pintura num vidro de forma que pudesse ser olhado pelos dois lados. Eu sugiro que o mesmo possa ser dito da cesura: depende de que lado olhamos para ela, de que lado estamos viajando.*

Bion também descreve o problema de atravessar a cesura estabelecendo um elo de ligação entre diferentes vértices como entre analista e analisando, entre o consciente e o inconsciente, entre o somático e o psíquico.

“Picasso pinta um quadro em uma tela de vidro de modo a poder ser visto de qualquer um dos lados, Usando a minha mão, eu sugiro algo desse tipo: olhe pra ela desse lado: é uma queixa psico-somática; vire do outro lado: agora é somato-psicótica. É a mesma mão, mas o que se vê depende da maneira como se olha, partindo de que posição, de que vértice”... (Bion, 1978/1994:318)

Segundo Bion, uma parte da tarefa da psicanálise diz respeito ao desenvolvimento do equipamento que permite transitar por diferentes *cesuras* com a idéia de penetração e bi-direcionalidade, visando o crescimento mental, a fim de que a personalidade adquira um instrumental para penetrar a barreira do não compreensível de si mesmo. Bion diz que, atravessar a *cesura* gera a inevitável *turbulência emocional*, mas é urgente para o destino da humanidade: o que está

em jogo é o que vai predominar em cada um, se a busca de um super-desenvolvimento tecnológico ou a sabedoria do aprender da experiência. A psicanálise pode contribuir, buscando atravessar a *cesura* em direção a um maior conhecimento de si mesmo: isso requer, porém, uma alta dose de tolerância à frustração. A idéia de *cesura* questiona nosso modo de pensar habitual, permitindo direcioná-lo a novas possibilidades: marca o corte e o contato; é movimento gerando movimento em uma ou outra direção. O trabalho analítico vai depender de como utilizamos essa ferramenta conceitual: se, frente à *turbulência emocional* gerada na sessão, tentamos aquietá-la ou a usamos para ter maior acesso ao analisando.

Então Bion nos convida a centrarmos nossa investigação na *cesura*, reformulando assim a citação de Freud:

“Há muito mais continuidade entre os específicos “quanta” e “ondas” de pensamento e sentimento conscientes do que a impressionante cesura da transferência e da contratransferência nos faz acreditar. Então...? Investiguem a cesura; não o analista; não o analisando; não o consciente; não o inconsciente; não a sanidade; não a loucura. Mas a cesura, o vínculo, a sinapse, a (contra-trans)ferência, o humor transitivo-intransitivo.”

3.3.8. Interpretação

Bion considera a interpretação, como vimos, um processo de *transformação*, o qual se processando dentro do analista visa promover *transformações* no analisando. Isso não exclui, de forma alguma, a participação do analisando. Pelo contrário, o analisando participa da construção desta interpretação desde o início, não só com suas livre- associações, ainda porque qualquer interpretação que realmente valha a pena, se dá na medida em que o analisando, de alguma forma, participa de sua construção e está apto para receber sua formulação. Assim, não apenas o analista vai esperar o momento adequado de tal interpretação, como ainda a própria interpretação vai estimular no analisando uma correlação entre seus aspectos dissociados, exercitando a sua própria capacidade de curiosidade, de reflexão e de transformação. Ou seja, o objetivo de uma interpretação é fazer com que o paciente seja capaz de pensar.

A interpretação é, portanto, uma *construção* que não está contida só no analista nem só no analisando: é algo do qual os dois participam. Também é algo que está

o tempo todo se *fazendo*, se *reformulando*, já que, na verdade, estamos lidando com *transiências* e com um *universo psicanalítico em contínua expansão*. Bion aponta para isso ao dizer:

“No consultório, o analista tem que ser uma espécie de poeta, artista, ou cientista, ou teólogo, para ser capaz de chegar a uma interpretação, ou a uma construção’... ‘ele deve ser capaz de tolerar esse universo em expansão que se expande mais rapidamente do que ele possa imaginar.” (Bion, 1973:40/41)

Para que o analista possa fazer uso da sua capacidade de interpretar, algumas condições se fazem necessárias. Para tal, é preciso, antes de mais nada, poder receber o que vem do analisando, em uma posição que permita *observar* e *conter* ao mesmo tempo. Note-se que observar aqui vai além do analista fazer uso dos seus sentidos: é necessário que o analista possa ser *tocado* pelo material do analisando. E ser tocado pressupõe uma sensibilidade, uma capacidade de estar aberto para o que ele desconhece, para o novo, pressupõe uma não saturação prévia. Nas palavras de Bion, pressupõe uma “capacidade negativa” que permita trabalhar “sem memória”, “sem desejo” e “sem necessidade de compreensão”, sendo exatamente isso o que vai permitir ao analista o trânsito entre os estados de “paciência” e de “segurança”. É ainda esse estado de não saturação prematura que vai possibilitar ao analista um contato com sua própria *imaginação criadora* que é o que lhe permite captar o estado emocional do seu analisando. Essa *intuição* é o que se sustenta o trabalho analítico. A intuição corresponde, pois, ao surgimento espontâneo de fatos na mente do analista. Isso vai permitir o acesso ao “fato selecionado” da sessão, ou seja, vai permitir reunir de forma súbita, através de uma intuição, uma série de fenômenos incoerentes, aparentemente não relacionados, que vão então adquirir um sentido.

A interpretação implica *comunicar* aquilo que *permanece inalterado* em contextos diferentes, ou seja, as invariantes provenientes de vértices diferentes: do material do analisando e da *reverie* e teoria do analista, do consciente e do inconsciente, da intuição e do conceito. É preciso buscar uma *visão binocular* que englobe ambas essas perspectivas. Além disso, tem-se que ser capaz de combinar a *fluidez* de “O” com a *limitação* da formulação. É essa configuração, associada aos vários vértices, que, com o tempo, vai evoluir a ponto de uma interpretação poder ser formulada.

Ao pensar em termos de separação e continuidade, Bion redimensiona o problema das decisões. Assim, a escolha de uma interpretação é um problema que implica a inibição de outras interpretações, consideradas como outros pontos de vista possíveis. Essa escolha pode ser infeliz, mas é justamente com a possibilidade de se recuperar dessa decisão infeliz que a psicanálise se ocupa.

“A situação do analista é similar a do analisando já que ambos vivem no mundo da realidade, do qual, o analista, ele mesmo, faz parte. Ele, portanto tem que tomar decisões, incluindo a possibilidade de ficar em silêncio se ele não consegue pensar em uma interpretação adequada”... “Podemos deplorar uma decisão infeliz, mas o quão terrível seria se nunca tomássemos decisões infelizes ou fizéssemos interpretações infelizes. Na análise temos que nos acostumar a lidar com o fato de que estamos sempre tendo que nos recuperar de decisões infelizes e do uso de decisões errôneas. Desse ponto de vista a cura está fora de questão.” (op.cit:50)

Portanto, da mesma forma que, enquanto analistas, temos que poder, a cada passo, ir aprendendo da nossa experiência, também o que se busca e o que se oferece ao analisando não é uma “cura” e sim é a possibilidade de um constante *aprender da experiência*.

Em psicanálise, estamos sempre lidando com situações transitórias, i.e., com *transiências*. (18)

“Qualquer tentativa de classificar o material com o qual temos que lidar deve ser considerado como provisório, ou transitivo; isto é, parte de um processo de um pensamento ou idéia para um outro – não uma permanência, onde a investigação termine. Quando o analista não tem certeza do que está se insinuando, ele está na posição de ter uma intuição sem um conceito correspondente – essa intuição pode ser chamada de “cega”. Qualquer conceito, por exemplo, a identificação projetiva, é vazia se não tem um conteúdo. O problema para o analista praticante é como emparelhar esse palpite, ou sua intuição, ou sua suspeita, com uma formulação, com uma afirmação conceitual. Ele tem que poder fazer isso ‘antes’ de dar uma interpretação. Em outras palavras, o papel do analista é tal que inevitavelmente envolve o uso de idéias transitivas ou idéias em trânsito. Da mesma forma, o analisando está tentando através da sua livre associação, formular experiências das quais ele se dá conta. Assim, dar uma interpretação significa que o analista tem que ser capaz de verbalizar uma afirmação dos seus sentidos, de suas intuições e suas reações primitivas ao que o paciente lhe diz. Essa afirmação tem que ser tão efetiva quanto um ato físico é efetivo. As dificuldades do analisando, já suficientemente grandes, são aumentadas pelo seu estar limitado ao pouco que ele pode de fato fazer, quando capaz de usar as livre associações.” (op.cit:45)

A interpretação implica ‘escolhas’: a escolha entre as várias possibilidades de interpretação, a escolha do tempo certo, a escolha das palavras mais adequadas.

Como vimos, isso não quer dizer que não se façam escolhas infelizes, inadequadas, e sim, que a partir dessas escolhas inadequadas, se possa vir a aprender dessa experiência. Uma outra questão é que a escolha implica sempre a *inibição* de outras possibilidades, ou seja, em alguma *incompletude*. Aliás, a própria idéia de que estamos lidando com *transiências* e que chegar a uma interpretação é também chegar a uma situação imediatamente mutante aponta para tal *incompletude*.

“Se, como penso, nosso problema constante é aquele da escolha, isso também envolve inibição. Portanto, se eu quero dar uma interpretação eu tenho que inibir outras interpretações que eu estou escolhendo ‘não’ dar’... ‘A escolha envolve o que alguns de nós chama de ‘cisão’ (‘splitting’). Talvez quatro ou cinco possíveis interpretações tenham que ser consideradas. A personalidade humana existe como um todo; temos que cindir essa personalidade para formular várias possíveis idéias de interpretações. A isso eu chamo de cisão ‘não’ patológica. Temos que achar um método através do qual essas interpretações podem ser colocadas numa ordem antes de estabelecer a qual delas iremos dar precedência. Isso tem que ser feito de um modo que não é o mesmo que falar a respeito – o ‘fazer’ tem que ser mais rápido. A interpretação tem que ser dada no momento certo; é portanto, necessário que essa cisão não-patológica, o ordenamento dessas cisões e escolha de formulação tornem-se parte de uma mente rápida e praticante’. (op.cit:47)... ‘Penso que pode ser útil usar essas ‘intuições’ como uma afirmação transitiva no caminho de uma interpretação. É importante se habituar a esse método de pensamento com a idéia de chegar a uma interpretação, que é também chegar a uma situação imediatamente mutante; quer a interpretação seja correta ou incorreta, novas interpretações têm que ser feitas a fim de se lidar com a situação mutante.” (op.cit:52)

3.3.9. Transiência

Na análise, lidamos necessariamente com *‘transiências’*. Para Bion, o material com o qual o psicanalista tem que lidar deve ser sempre considerado como provisório ou transitivo: *parte do processo de um pensamento para um outro, e não algo permanente*. Portanto, o analista está inevitavelmente lidando com idéias que estão *em trânsito*. Por isso, Bion diz que é importante que nos acostumemos com esse método transitivo de pensar em termos de considerar as características *transitivas* das livre-associações e das interpretações, cada qual representando uma mudança na situação que estamos analisando. Mesmo a afirmação deliberadamente falsa muda a situação. Bion vai perguntar então *‘o quão rapidamente podemos nos dar conta da mudança de situação, e o quão*

rapidamente podemos ver que bom uso poderia ser feito dessa mudança de situação embora ela seja adversa?’ (op.cit:51)

Arnaldo Chuster diz que, para Bion, existiria uma relação entre *transferência* e *cesura*. (Chuster, 2003:137) Desde Freud, a *transferência* foi constantemente uma questão de *surpresa*, e que é possível se pensar na *transferência* como um duplo movimento, de *busca* e de *recusa* ao conhecimento de uma *verdade* inalcançável, portanto, um movimento que possui uma *ética trágica*, cuja única saída é *criar*. Também, em Bion, a *transferência* resgata essencialmente a re-encarnação de um “estranho” – a *surpresa* – a qual, *antes de ser um “personagem” interceptado pela linguagem do vínculo, é algo incognoscível, inefável, e que denomina de “O”*. A *transferência* se caracterizaria pelos *efeitos* deste movimento incognoscível, pelos *efeitos* dessa evolução de “O” (idem).

“Se transferência é surpresa, ou todo e qualquer fenômeno que emerge com esta qualidade emocional no vínculo analítico (e afeta a ambos participantes), podemos dizer, que apesar da repetição (definindo de acordo com Freud e Klein a transferência), o que importa para Bion é o novo e o desconhecido que podem emergir (além do que não existe repetição de idêntico; algo sempre se modifica).” (op.cit:139)

Bion valoriza o que há de *novo*, de *desconhecido*, na *transferência*. Ele liga os elementos da *transferência* naquele aspecto do comportamento do paciente que denuncia um dar-se conta da *presença de um objeto que não é ele mesmo*. Por isso mesmo, essa *evidência deve ser considerada novamente a cada sessão; nada deve dar-se por sabido já o modo como os aspectos da mente do paciente se apresentam para observação está dado pelo período de tempo transcorrido na análise*. (Bion,1963:69) Bion, falando que *a relação com o analista é importante apenas como uma tarefa transitória*, vai sublinhar que *seria útil que a palavra ‘transferência’ fosse usada num sentido mais polivalente*. (Bion, 1992:52)

“A transferência é uma experiência transitória, é um pensamento, sentimento ou idéia que o paciente tem, em seu caminho para outro lugar. Depende de se permitir que aquilo que o paciente diz entre dentro do analista, de se permitir que pule para fora, como se fosse o seu interior refletindo-se para fora” (op.cit:82)... “Também é bom considerar que uma palavra como ‘transferência’ tem sombras de significado que, como ‘transiente’ é apenas temporária; aplicável ao momento no qual dois caminhos se cruzam por um curto espaço de tempo durante o qual o paciente emprega um modo de comunicação que sou capaz de receber mas não sei como é feito.” (op.cit:124)

Um outro aspecto que Bion vai ressaltar é que a *transferência* é sempre inter-relacional, embora isso não signifique que seja o relacionamento do paciente unicamente com o analista, mas também do próprio paciente consigo mesmo, do seu consciente com seu inconsciente, da verdade com a falsidade e suas respectivas contradições, oposições e paradoxos. De qualquer modo, Bion concebe o fenômeno da transferência dentro da sua ótica da relação “continente/contido”. Bion diz que, no psicótico, essa transferência vai se dar de uma forma *prematura, precipitada* e com uma *intensa dependência*.

Uma outra questão importante, a respeito da qual nos fala Chuster, é tomar cuidado para não se confundir o fenômeno da *transferência* com a observação do que é *transferido*: não confundir o movimento do trânsito – a transferência – com o seu conteúdo – o transferido. Além de que não se trata aqui de uma mera repetição de algo experimentado no passado e sim de uma *disposição* que vai se atualizar na relação com o analista. Nisso tudo, é importante lembrar, como faz Chuster, que o termo “*cesura*”, usado por Bion, trata fundamentalmente de resgatar, no trabalho analítico, essa qualidade que reintroduz *o vigor* existente no: *meio gerador e criação, ligação e trânsito, nascimento e morte, percepção do inesperado*. No entanto, *de qualquer momento e em qualquer lugar, trata-se daquilo que emerge com o movimento de surpresa*. (Chuster, 2003:140)

“Quando se espera a transferência, quando se deseja encontrá-la, ela não aparece – o que aparece em seu lugar é o transferido, através do qual se pode acreditar que interpretações transferenciais são possíveis, simplesmente seguindo de forma mecânica o fluxo associativo, como se a sonoridade ou a lógica comum pudesse dar conta desta ruptura. O transferido constitui o trânsito, mas não produz o trânsito. Pelo vértice do efeito das interpretações, não se altera o Ser do vínculo pelo que é transferido, altera-se o Ser pelos elementos que produzem o trânsito, i.e., alterando-se o continente, ampliando-se o espaço mental, ‘problematizando’.” (idem)

Assim, o movimento da *transferência* não ocorre sem *mudança de um estado mental para outro*, sendo *a coisa em si que se movimenta*, donde a *transferência* não poder ser identificada com o que é movimentado, ou seja, com o *transferido*. Portanto, *a análise acaba falando sempre a linguagem da experiência emocional (as paixões sempre voltam à superfície), confirmando a idéia de Freud: a transferência é aquilo que exprime o “essencial”* (idem). Bion, em seu modelo indeterminista, resalta justo essa *transitoriedade* do fenômeno analítico: a

psicanálise parte da *observação* apurada de fatos que *visam acolher o emergir do elemento surpreendente e desconhecido*. (idem)

O conceito de *cesura* teria ainda a função de introduzir a *crítica*, colocando dúvidas sobre o direito simplista de se extrapolar conhecimentos, já que essa tendência pode paralisar o pensamento criativo e a capacidade de observação.

A possibilidade de perceber e acolher a “*turbulência emocional*”, implícita em cada sessão analítica, fala das condições que permitem transitar essas “*turbulências*” no vínculo analítico. É uma *forma singular de apresentar a transferência como um fenômeno ‘on transience’ que remete sempre a uma cesura*. (41) Uma vez que não podemos conhecer o ser humano nem a condição humana se não o compreendermos e o interpretarmos a partir das determinações que são adquiridas e criadas no curso da sua história, o que Bion chamou de *private myths*. Assim, *a história analítica se constrói e, com ela, são gerados instrumentos que a própria relação deve utilizar para se expandir*. (Chuster:2003)

3.3.10. Turbulência Emocional e Mudança Catastrófica

Segundo Bion, o psicanalista necessita considerar o fato analítico como algo desconhecido: saber que nada sabe sobre a situação com a qual ele vai se defrontar. Ao mesmo tempo, essa situação desconhecida é uma situação da qual ele não pode fugir. Ele não pode fugir dessa situação atual, desconhecida, buscando refúgio quer em suas memórias (situações que ele já viveu antes), quer em seus desejos (como ele *gostaria* que essa nova situação se desenvolvesse), quer em sua compreensão intelectual (achando que aquela situação já está entendida).

Bion diz que, *sempre que duas personalidades se encontram, cria-se uma tempestade emocional*. Quer elas façam contato suficiente para *se darem conta* uma da outra, ou quer elas façam contato suficiente para *não se darem conta* uma da outra, de qualquer modo, um *estado emocional* é produzido pela conjunção dessas duas pessoas. (Bion,1976/1994:321) Na análise, Bion chama esse estado emocional produzido pelo encontro, de *turbulência emocional*. Assim, a *turbulência emocional* é uma situação indefinida, aparecendo *como produto do que mais de profundo existe e pode acontecer no vínculo entre duas pessoas*. Não

se trata de pessoas isoladamente, mas do vínculo, que produz fenômenos cuja origem é indecível. (Chuster, 1999:118)

Para Bion, o objeto da análise desenvolve-se, menos na direção de tornar consciente o conflito inconsciente, e mais na direção de observar a *turbulência emocional* que está tendo lugar aí. É isso, segundo Bion, que iria permitir o intercâmbio comunicativo entre consciente e inconsciente e a mudança do funcionamento psíquico do paciente. Bion vai sugerir ainda que os psicanalistas estejam mais atentos ao nível de pensamento e de linguagem utilizados, não só pelo paciente como por eles próprios. Cresce a relevância do psicanalista no que se refere à função de “continência” e a de “despertar o pensar do paciente”, isto é, ajudar o paciente a transformar sua necessidade de evacuar os pensamentos em uma capacidade de *conter e pensar*.

De um lado, a frustração (não excessiva) mobiliza a capacidade de pensar; de outro, o pensar se desenvolve mediante uma tolerância às frustrações. Daí a necessidade de uma interação com alguém – um analista – que possa exercer a função de *continente* pelo analisando, ajudando-o a poder pensar, ou antes, ajudando-o a retomar o seu próprio processo de pensamento, sempre que este esteja impossibilitado de ser utilizado.

Pacientes que usam sistematicamente uma forte predominância de evasão das frustrações e das verdades intoleráveis enfrentam a análise com *arrogância, onipotência e onisciência*. Bion diz que a aparição dessa arrogância estaria evidenciando tanto um predomínio dos instintos de morte, onde o orgulho se transformaria em arrogância ao invés de em auto-estima (que é o que se passaria se predominassem os instintos de vida), quanto um *desastre psicológico* – uma *catástrofe psicológica* – com a qual o analista terá que lidar. (Bion, 1967/1987:88) Na psicanálise, na medida em que está implícito o objetivo de atingir a verdade custe o que custar, (op.cit:90) tal *catástrofe*, ou *desastre psicológico*, seria proveniente dos ataques mutiladores do paciente a vínculos extremamente primitivos. Também quando se nega ao paciente o uso normal da identificação projetiva – o qual poderia oferecer uma saída para tal situação desastrosa – um outro desastre semelhante poderia vir a ser precipitado, já que se está impedindo o paciente de usar o único meio através do qual ele poderia vir a transformar essa situação. (op.cit:92)

Os ataques destrutivos da *parte psicótica da personalidade* a qualquer coisa que seja sentida como servindo de elo de ligação entre um objeto e outro (op.cit:93), também vão servir de obstáculo à análise. Uma vez que o analista precisa estabelecer um vínculo com o paciente, e ele faz isso através da sua comunicação verbal e através do seu equipamento de experiência analítica, tais ataques vão se fazer justo em cima desse *relacionamento criativo*.

“Eu sugeri que a analogia de Freud, de uma investigação arqueológica com a psicanálise ajudaria se considerarmos que estaríamos expondo evidências não tanto de uma civilização primitiva quanto de um desastre primitivo. O valor da analogia é diminuído porque, enquanto analistas, nos confrontamos não com uma situação estática que permite um estudo descansado, e sim com uma catástrofe que se conserva ao mesmo tempo ativamente vital a, no entanto, incapaz de ser resolvida em aquiescência. Essa falta de progresso em qualquer direção deve ser atribuída, em parte, à destruição da capacidade de curiosidade e a conseqüente inabilidade para aprender”...(op.cit:101)

Bion diz que vai usar a palavra *vínculo* (elo de ligação) porque deseja discutir *a relação do paciente com uma função mais do que com o objeto que serve à função*. (op.cit:102) Além do que, esses *ataques ao vínculo são sinônimos dos ataques à paz da mente do analista, e originariamente da mãe* (op.cit:105). Assim, de um lado, pode haver uma disposição inata do paciente para uma excessiva destruição – ódio, inveja e voracidade – e de outro, há o ambiente, que pode negar ao paciente o uso dos mecanismos de *cisão* e de *identificação projetiva*.

Bion, falando da origem desses ataques destrutivos ao vínculo, diz que, em certas ocasiões, os ataques àquilo, que vincula a pessoa ao ambiente, ou os diferentes aspectos da personalidade de uma mesma pessoa, têm sua origem na própria pessoa; em outras ocasiões, têm sua origem no ambiente, na mãe (embora em pacientes psicóticos isso nunca tenha se originado só na mãe). Na medida em que os distúrbios começam com a própria vida, a identificação projetiva vai tornar possível à pessoa investigar seus próprios sentimentos em uma personalidade suficientemente capaz de contê-los. A negação do uso desse mecanismo (seja devido à recusa da mãe de servir como depositária dos sentimentos do bebê, ou devido ao ódio e inveja do bebê que não permite que a mãe exercite sua função) leva a uma destruição do vínculo entre o bebê e o seio e, conseqüentemente, a uma grave desordem do impulso de ser *curioso*, do qual a *aprendizagem* depende. Isto quer dizer que o caminho está preparado para uma

grave parada de crescimento. Além do que, devido à impossibilidade de utilização do principal método que o bebê teria para lidar com suas emoções por demais avassaladoras, a vida emocional do bebê torna-se intolerável; portanto, seus sentimentos de ódio vão ser dirigidos contra todas as emoções, incluindo o próprio ódio, assim como ainda contra a realidade externa que os estimula (op.cit:107).

Esses ataques aos elos de ligação das emoções levam à predominância de vínculos que aparentam ser razoavelmente lógicos, quase matemáticos, mas nunca emocionalmente razoáveis. Como consequência, os vínculos que sobrevivem tornam-se perversos, cruéis e estéreis (op.cit:109). Nesse caso, o paciente não sente que está recebendo do analista interpretações, já que isso implica uma capacidade de estabelecer com este o equivalente a uma relação infante-seio que provê sabedoria e amor: ao contrário, esse tipo de paciente só se sente capaz de estabelecer uma relação com objetos inanimados. Daí a dificuldade de o paciente em se sentir de fato vivo. No entanto, apesar disso tudo, o paciente, de algum modo, usufrui alguma coisa do que lhe está sendo dito.

Assim, o analista terá que estar atento ao tipo de *vínculo* que o paciente está estabelecendo com ele, utilizando para isso a sua própria resposta emocional. Bion diz que *o analista tem que poder escutar não somente as palavras mas também a música*: os diferentes sentidos que os diversos tons vindos do paciente, suscitam nele, em termos afetivos ou na forma de compreensão. (op.cit:325)

De qualquer modo, é essencial *que não deixemos nos enganar pela calma, bela e superficial, que invade os nossos consultórios e instituições* (op.cit:308). O analista deve presumir que uma pessoa não perderia tempo e dinheiro em uma análise se não se sentisse perturbada – não importa o quão suave, direta e aparentemente simples seja a visão que ela oferece para ser inspecionada pelo analista. Portanto, em qualquer análise, quando duas pessoas se encontram há sempre uma *turbulência emocional* que, segundo Bion, pode ou não ser usada pela dupla analítica *para se fazer o melhor de um mau negócio*, (op.cit:321) ou seja, para se tirar proveito dela. O paciente ou o analista diz alguma coisa: é curioso como isso *perturba* a relação entre essas duas pessoas. Isso também seria verdadeiro se as duas pessoas ficassem em silêncio. Bion vai dizer que *não sabemos de imediato o que é essa tempestade emocional* mas que a questão é *como tirar um bom proveito dessa situação adversa* (op.cit:322).

Assim, *não importa o quão caótica seja a situação, o quão psicóticos ou neuróticos sejam os fenômenos, o analista terá que ser suficientemente tolerante a eles para ser capaz de observar o que está se passando* (op.cit:298). Essa observação, no entanto, tem que ser uma observação desnudada de preconceitos, de teorias, etc. Bion diz que se dá conta de que o que ele nos pede é *algo da ordem da acrobacia mental*, que nos obriga a retornar a um estado de ignorância primária. Temos ainda que tomar cuidado para não tentar *responder às questões*. A resposta tem que ser tratada como uma espécie de infortúnio da pergunta, como diz Maurice Blanchot: *“La réponse est le malheur de la question”* (op.cit:307). (38) O que nos interessa, na verdade, é a possibilidade de continuar pesquisando, de continuar, por assim dizer, problematizando; e, no que tange ao paciente, a possibilidade de suscitar nele tal curiosidade ou interesse para que ele queira voltar novamente. Penso que é como se nós, enquanto analistas, devêssemos ser uma espécie de Sherazade das ‘Mil e Uma Noites’, tendo a função de manter essa chama da *curiosidade* sempre acesa. No entanto, não é fácil se lidar, nem com a *turbulência emocional*, nem com a *mudança catastrófica* a que isso pode levar.

“A maior preocupação do analista deveria ser com o material com o qual ele tem evidência direta, isto é, as próprias experiências emocionais das sessões analíticas. É na relação com isso que os conceitos de transformação e invariância têm um papel iluminador. A mudança de uma experiência analítica, confinada a um consultório, para uma crise que envolve mais pessoas do que o par analítico é notável por uma série de fatores. É catastrófica no sentido restrito de um acontecimento produzindo a subversão da ordem ou sistemas de coisas; é catastrófica no sentido em que é acompanhada de sentimentos de desastre nos participantes; é catastrófica no sentido de que é súbita e violenta quase que de uma maneira física. Essa última vai depender do grau no qual o procedimento analítico pode produzir um ‘breakdown’ controlado.” (Bion, 1965:8)

Assim, a *mudança catastrófica* é a denominação pela qual Bion se refere a um tipo particular de configuração inerente às estruturas das transformações psíquicas. É um concomitante do crescimento mental que não pode ser evitado, um crescimento que não é linear, mas cujo trânsito atravessa diferentes situações de crise. Bion diz que, na experiência analítica, a mudança psíquica é catastrófica em vários sentidos: i) é um acontecimento que produz uma subversão da ordem das coisas ii) é acompanhada por sentimento de desastre nos participantes iii) é repentina e violenta.

Essa mudança catastrófica pode ser considerada uma função psicanalítica que se harmoniza com pelo menos três aspectos que podem ser investigados: 1) invariância – o elemento que forma o aspecto inalterado no processo de transformação, ou seja, os aspectos da estrutura anterior que podem ser reconhecidos na nova estrutura. 2) subversão do sistema previamente existente – refere-se à alteração do sistema no sentido que rompe com uma conjunção constante previamente existente. 3) violência inerente à alteração – está relacionada com a descoberta repentina de um fato que adquire e oferece sentido, mas que traz a percepção de sensações de desastre.

Ora, o conceito de mudança implica uma *mudança do vértice* de onde se examina os problemas. Se a mudança ocorre no âmbito de K, vai implicar um aumento da tolerância à dúvida e à dor depressiva. A denominação *catastrófica* não implica uma catástrofe real no sentido genérico da palavra se se realiza na direção K. Refere-se a alteração causada pela mudança que desorganiza um sistema previamente constituído. Para Bion, o “ato de conhecer” é em si mesmo uma mudança catastrófica. Saber requer o emparelhamento de uma expectativa (*pré-concepção*) com os fatos que se aproximam (*realização*). O resultado dessa experiência emocional é um *conceito*. O que está inferido aqui é que o ato de *aprender de uma experiência emocional* envolve sucessivas mudanças catastróficas que aumentam o conhecimento na área da relação interpessoal. O *insight* no processo analítico configura essa mudança catastrófica. No entanto, na experiência analítica, como vimos, quando uma mudança ocorre e é contida pela situação analítica, esta pode ser chamada de *mudança catastrófica controlada*.

Existem ocasiões, porém, onde a turbulência é demasiadamente grande, chegando a ser dramática, como no nascimento, na morte, na adolescência, ou no advento da senilidade. Ser suficientemente tolerante para encarar o tumulto emocional implica ainda uma escolha, já que o tumulto observado tem que ser cindido artificialmente. Algumas pessoas parecem incapazes de fazer essa cisão verbal sem sentir que se cindiram fisicamente. Há ainda um elemento na escolha que independe do indivíduo: o *acaso*. Lidar com a *turbulência emocional* e com a *mudança catastrófica* é um processo penoso, daí o paciente fazer o possível para se defender disso. Esse temor às mudanças catastróficas surge sempre que as *transformações em K* ameaçam o aparecimento de *transformações em “O”*.

Mesmo quando o paciente, para se defender de se dar conta da *turbulência emocional*, ou da *mudança catastrófica* que possa se seguir, ataca a mente do analista com o intuito de impedi-lo de pensar, o objetivo do analista tem que ser o de *continuar a pensar claramente não importa o quão adversa ou amedrontadora seja a situação* (Bion, 1967/1987:322). É justo esse pensar claramente que leva a uma maior consciência da realidade, não importa o quão desprazerosa seja ela.

Bion diz que ousar dar-se conta dos fatos do universo, no qual existimos, requer coragem. Na medida em que esse universo pode não ser agradável, podemos estar inclinados a fugir dele – como ir dormir, ou nos tornar inconscientes dele, ou ignorantes dele, ou até mesmo *idealizá-lo*. O bebê, já que não quer se dar conta de sua desvalia, *idealiza ou ignora*, recorrendo ainda à *onipotência*: daí *impotência e onipotência* estarem indissolavelmente associados (op.cit:323).

3.3.11. 'Linguagem de êxito' e 'linguagem de substituição'

Bion descreve dois tipos diferentes de linguagem: uma que equivaleria a um substituto da ação psicanalítica – a “*linguagem de substituição*” – e uma outra, que serviria de prelúdio para a ação psicanalítica – a “*linguagem de êxito*”. Bion vai dizer que *a linguagem de êxito inclui a linguagem que é tanto um prelúdio para a ação quanto em si mesma uma espécie de ação*, no sentido de ação psicanalítica, que podemos exemplificar como *o encontro do analista e do analisando* (Bion, 1970/1988:125). Para Bion, na verdade, a atenção do psicanalista deveria percorrer desde a *linguagem de substituição* até a *linguagem de êxito*: ele deveria ser sensível a ambas, embora tal sensibilidade não seja conseguida com facilidade.

Bion faz a ressalva de que *as ações falam mais alto do que as palavras* (idem), i.e., aquilo que se é, é mais importante do que aquilo que se diz. O *insight* que conduz a transformações também corresponderia ao que Bion chama de “*linguagem de êxito*”, significando que de nada adianta a aquisição de *insights*, se esses não se expressam em termos de uma verdadeira mudança na vida da pessoa.

Segundo Bion, qualquer sessão deveria ser avaliada em termos da “capacidade negativa” de Keats. Bion fala tanto da dificuldade de se observar quanto da inabilidade em apreciar o significado daquilo que se observa. Para ele, é difícil

uma análise escapar às experiências de ódio e sexualização. Tem-se que estar atento para não excluir partes da personalidade que estariam envolvidas na atividade psicanalítica; é fácil não ver quando o analisando está tentando trazer para a sessão aquilo que ele imagina que o analista esteja querendo que ele traga. Assim, tanto a tendência para expressar o que desagrada quanto a tendência para “camuflar” não devem ser subestimadas.

Bion também chama atenção para o fato de que *se a inveja tivesse que assumir o aspecto de objeto total teria que ser vista como inveja da personalidade capaz de maturação e do objeto que estimula a maturação* (Bion, 1970/1988:128). Isso poderia explicar a “reação terapêutica negativa”, que é quando o paciente está tendo dificuldade em aproveitar da análise porque não consegue suportar o fato de que o analista teria melhores condições do que ele próprio, podendo inclusive lhe ser útil.

“O que se requer não é um decréscimo da inibição e sim um decréscimo do impulso para inibir; o impulso para inibir é fundamentalmente a inveja dos objetos que estimulam o crescimento. O que se deveria procurar seria uma atividade que é tanto a restauração de deus (a Mãe) e a evolução de deus (a não forma, o infinito, o inefável, o não existente), que só podem ser encontrados em um estado onde não haja memória, desejo, ou compreensão.” (op.cit:129)

Poder-se-ia dizer ainda que a psicanálise possui uma meta: passar de uma “Cultura da Culpa”, que equivaleria a uma *Linguagem de Substituição*, para uma “Cultura da Responsabilidade”, que equivaleria a uma *Linguagem de Êxito*. A “Cultura da Responsabilidade” permite que os indivíduos possam assumir suas emoções, mas faz funcionar também razão, já que eles pertencem a uma coletividade instituída, a qual não pode viver sem leis, muito menos sem ética. A “Cultura da Culpa” implica cultivar afetos de vergonha e moralidade, conduzindo freqüentemente ao predomínio de um vínculo – L (puritanismo): é quando a cultura funciona como orgulho (narcisismo). Esta pode levar ou a uma transformação do orgulho em auto-estima, ou a uma transformação do orgulho em arrogância. Assim, diz Chuster, a “Cultura da Responsabilidade” mobiliza um ‘estado de fé’ que podemos traduzir como uma ‘crença’ em uma ‘crítica constante das influências passadas e presentes, e a manutenção da esperança na transformação’. Aqui se trata da base para a ‘autonomia do sujeito’ definida como objetivo da análise (Chuster, 1999:161).

3.3.12.O místico e o “ato de fé”

Segundo Bion, o psicanalista deveria operar em um “ato de fé”, ou seja, na convicção de que existiria uma realidade última, de que existiria alguma coisa desconhecida, de que existiria algo incapaz de ser conhecido. O “ato de fé” depende de uma abstenção disciplinada de memória e desejo. É um estado distinto do significado religioso do termo onde impera memória e desejo. (Bion, 1970/1988:41)

Bion vai tecer uma relação entre o “ato de fé” e a questão do “místico”, a quem ele descreve como o portador de uma idéia nova. Meltzer vai falar dessa importância do “místico” na teoria de Bion:

“O desenvolvimento da raça humana se baseia na introdução – misteriosa – em nossas vidas de idéias que jamais foram adotadas antes em sua assimilação gradual. Ora, os cientistas costumam afirmar que essas novas idéias são descobertas. Os artistas costumam afirmar que essas novas idéias surgem por inspiração. E é provável que ambos estejam absolutamente corretos e a diferenciação que fazemos entre artistas e cientistas seja errônea. Se os reunimos e aceitamos a afirmação de Shelley de que os poetas são os verdadeiros e não-reconhecidos legisladores do mundo, podemos dizer que há certos indivíduos, talvez, às vezes grupos de indivíduos que, que recebem novas idéias e lhes dão forma, transmitindo-as de uma ou de outra forma à sua cultura, artisticamente, cientificamente, ou talvez na forma como vivem suas vidas... E o desenvolvimento da raça humana, como o desenvolvimento do indivíduo, depende da recepção dessas idéias novas... Essa é a teoria de Bion do místico no grupo. O místico seria uma pessoa de alguma forma disponível para a recepção de uma idéia nova. Claro, essa teoria parte do princípio de que o ar que respiramos está abarrotado de idéias novas. Trata-se de uma metáfora, evidentemente, uma espécie de pintura medieval de um universo cercado de espíritos que ninguém pode ver, exceto o místico”. (Meltzer, 1992:407)

A idéia nova contém, para Bion, *uma força disruptiva que violenta, em grau maior ou menor, a estrutura do campo em que se manifesta* (Grinberg, 1973:38). Isso também ocorre campo da ciência, como mostra Gaston Bachelard, com sua noção de “obstáculo epistemológico” (vide item 4.1.3.2.). Para poder se transformar, qualquer estrutura psíquica tem que passar por momentos de *desorganização, sofrimento e frustração*.

Bion relaciona *violência, invariância, e subversão do sistema*, às mudanças catastróficas. Esses elementos são inerentes a toda situação de crescimento. A invariância é o que permite reconhecer, na nova estrutura, aspectos da anterior.

Tentativas tanto de *expulsão*, quanto de *deificação* e de *dogmatização*, são usadas como defesa contra a idéia nova (op.cit:39).

O *místico*, isto é, o portador da idéia nova, é sempre disruptivo para o grupo, sendo que o *establishment* seria aquilo que tentaria proteger o grupo dessa disrupção.

“A força disruptiva do místico-gênio fica limitada pelo meio de comunicação através do qual sua mensagem é transmitida; e dependerá da linguagem de êxito sua qualidade criativa e promotora de mudança. O ‘establishment’ tem como uma de suas funções conseguir uma adequada contenção e representação da idéia nova, criativa ou genial, limitando em parte seu poder disruptivo e ao mesmo tempo fazendo-a acessível aos membros do grupo que não são geniais.” (op.cit:40)

O “ato de fé” é o que permite, pela intuição, nos aproximarmos da realidade psíquica que só pode ‘ser sendo’. Essa intuição consistiria na capacidade de captar especificamente os estados emocionais, formando parte da “função psicanalítica da personalidade”, a qual permite que a *evolução* se dê.

É preciso levar em conta ainda a questão de trabalhar no ‘limite’ da sensibilidade ao ‘vínculo’, no ‘limite dessa intuição’ do analista, incluindo-se aqui a *imaginação especulativa*, ou *imaginação criativa* de Bion, desenvolvida a partir do conceito de “imaginação produtora”, de Kant. O *próprio gosto estético não passa de um acordo formal de uma imaginação livre e de uma compreensão ampliada... matéria capaz justamente de alargar a compreensão e libertar a imaginação* (Chuster, 1999:171).

3.3.13. ‘Pensamento sem pensador’ e ‘pensamento selvagem’

Bion fala a respeito de “pensamentos selvagens” que estariam em busca de um ‘pensador’ que pudesse transformá-los em algo pensável e, quem sabe até, dizível. Ele diz que um pensamento que aparece pairando por aí, tanto pode ser um pensamento que pertence a alguém, quanto pode ser um “pensamento perdido”, ou um *pensamento selvagem*. Aqui ele está se referindo àqueles pensamentos que aparecem e para os quais não há possibilidade de traçarmos de imediato *a quem pertence* ou mesmo de nos darmos conta da *genealogia* desse pensamento em particular. (Bion,1977:27)

“Existe todo tipo de pensamentos pairando em torno a nós... Se vocês conseguirem ficar completamente abertos, existe então a possibilidade de apreender estes pensamentos selvagens. Se se permitirem alojá-los em suas mentes, não importa o quão ridículos, o quão estúpidos, ou o quão fantásticos sejam eles, pode então existir a possibilidade de se dar uma olhada neles.” (Bion, 1977:58)... *“Começarei pensando que quando estão aqui muitas pessoas, existem também muitos pensamentos sem pensador; e que esses pensamentos sem pensador estão assim no ar em qualquer parte. Faço a hipótese que eles estejam buscando um pensador. Espero que alguém possa alojar esses pensamentos na própria mente ou na própria personalidade. Eu me dou conta que esse é um pedido grave, já que esses pensamentos sem pensador, vagabundos, são também pensamentos selvagens.”* (op.cit: 61)

Bion parte da hipótese que, quando se está em contato com muitas pessoas, existiriam também muitos pensamentos sem pensador; e que estes pensamentos sem pensador estariam, por assim dizer, no ar, em qualquer parte, à procura de um pensador: ou seja, à procura de alguém que pudesse se sentir preparado para alojá-los na própria mente ou na própria personalidade. Bion se dá conta que esse é um pedido difícil, já que esses pensamentos sem pensador, errantes, são também, potencialmente, *pensamentos selvagens*. E que ninguém gosta de dar uma casa a um pensamento selvagem para depois ouvir alguém dizer que o pensamento era dele. Segundo Bion, todos nós gostaríamos que tais pensamentos selvagens fossem já domesticados, já pensamentos civilizados, pensamentos racionais. No entanto, Bion espera que se possa ousar dar a eles, por mais irracionais que sejam, algum tipo de alojamento *temporário*. E também que se possa vesti-los, depois disso, com palavras adequadas, a fim de que eles possam exprimir-se publicamente.

Assim, Bion propõe que, por exemplo, na presença de nossos analisandos, estejamos vulneráveis a qualquer coisa que eles possam nos dizer através dos nossos sentidos e da nossa intuição. Poder, ou não, entreter tais pensamentos vai depender de se ter, ou não, a coragem, de experienciar ou pensar qualquer coisa que se está, de fato, experienciando ou pensando. Haveria, portanto, pensamentos que estariam voando a nossa volta: como se pudéssemos imaginar que o paciente se desembaraçasse dos seus próprios pensamentos, os quais, depois, na nossa imaginação visual, ficariam voando em torno de nós. Bion diz que, se conseguirmos ficar abertos o suficiente, existiria então a possibilidade de se captar estes pensamentos selvagens, pra que se possa *dar uma olhadela neles*. É uma questão de se ter, ou não, a coragem de entreter pensamentos deste tipo, independentemente do fato de se achar que se deva, ou não, tê-los, e também de

ter a coragem de mantê-los por um tempo suficientemente longo até, quem sabe, poder colocá-los em palavras. (op.cit:58)

Nisto está implícita a coragem de tecer “imaginações especulativas”, as quais poderiam não só ser comunicadas aos nossos pacientes, como ainda ter a oportunidade de alcançar respeitabilidade, chegando a ter existência em uma comunidade científica.

“Eu considero a imaginação especulativa algo de valioso – não importa se sonhamos, ou alucinamos, ou se é um objeto de ilusão, ou – eu não sei de onde surge um desenho, ou uma pintura, mas eu considero que um artista viu, ou pensou que viu, aquilo que ele desenha’ ... ‘A menos que o analista se permita exercitar sua imaginação especulativa ele não será capaz de produzir as condições nas quais o germe da idéia científica poderá florescer’. (op.cit:46)

No entanto, para Bion, tanto as *imaginações especulativas*, quanto o que ele chama de *razões especulativas* são criaturas muito débeis, são facilmente destrutíveis. (op.cit:62) Bion quer indicar com a noção de “imaginação especulativa” algo que não é um fato, mas é antes um fato *imaginário*. Assim, a idéia de “pensamentos selvagens” está intimamente ligada não só à *imaginação especulativa*, mas ainda à idéia de *correr riscos*, se ligando também à questão da *verdade*, ou seja, do *verdadeiro*.

“Eu procuro dizer a verdade aos meus pacientes e de ter a coragem de dizer aquilo que penso, mesmo que tenha que modificá-lo ligeiramente, porque quero que eles entendam o que eu disser. Assim, aqui se corre o risco de ser considerado responsável pelos próprios pensamentos selvagens. Isto quer dizer que se corre o risco que alguém diga: “Aquele ali é um subversivo”...” (op.cit.:61). *‘Pensem nas primeiras pessoas que começaram a se comunicar através dos grunhido e depois tiveram a coragem de inventar o discurso articulado; elas foram obrigadas a serem os próprios poetas. É necessário ousar para poder ser um artista. Alguém tem que ter a coragem de escrever os grafites sobre a parede de uma caverna. Não sei como foram chamados aqueles artistas. Não se chamavam ‘Homero’ ou ‘Leonardo’, e no entanto os seus sonhos aterrorizantes estão ali nas paredes da caverna. As suas esculturas aterrorizantes estão visíveis nas cavernas de Elefanta’...* *‘Desenhos que aproveitam das irregularidades da superfície. Nas cavernas de Lascaux, vi o uso das irregularidades das paredes da caverna para criar um efeito de perspectiva. Conseguiu-se a união, na criação desta escultura, de uma colaboração entre um caráter humano e as forças da natureza; há uma protuberância na rocha em um certo ponto e o artista a emprega como uma parte da sua escultura.’* (op.cit:58).

Bion está falando aqui de *criação*: ele diz, explicitamente, que estaria sugerindo que ousássemos expressar a nossa própria criação, e ousássemos ainda

torná-la pública ou, pelo menos, torná-la pública para nós mesmos, já que senti-la é inevitável (op.cit:65).

No entanto, ao mesmo tempo, Bion se dá conta de que é possível que tenhamos medo de expressar esses nossos pensamentos errantes – de onde quer que eles venham – por não se saber que tipo de acolhida eles receberiam. Assim, o poeta, o pintor, o músico implícito em cada um de nós, não se mostraria ‘por medo de ser destruído caso fosse revelado’. (op.cit:6.2.) Então *aqueles que estão dispostos a entrarem pela primeira vez no próprio barco em mares tempestuosos do amor se arriscam a incorrer em uma experiência dolorosa e amedrontadora de naufrágio*. Isso implica ser capaz, tanto de *pensar intelectualmente*, quanto de *sentir emotivamente* (op.cit:7.5.).

Para Bion, da mesma forma que é preciso fornecer a uma criança o espaço necessário para ela se desenvolver, qualquer decisão que tomemos, ou qualquer afirmação que enunciemos, deveria também deixar espaço para o *crescimento* e para o *desenvolvimento*. Bion nos previne contra o perigo de que o nosso pensamento possa se estagnar, ou possa produzir uma espécie de *calcificação*: um estado mental que, embora útil agora, não queremos que venha a nos perturbar de novo; então impedimos nosso pensamento de se desenvolver, bloqueamos nosso crescimento mental.

Toda a questão da “imaginação especulativa”, ou “imaginação criativa” (vide com mais detalhes no item 2.4.4.) passa, portanto, pela questão do *arriscar*, (19) a fim de que se possa chegar a um desenvolvimento, tanto em termos de um crescimento da mente, quanto em termos de crescimento da ciência, e passa ainda pela questão do *aprender*.

“No sentido de expansão, podemos ver uma aproximação com a idéia nietzscheana de que ‘um pensamento que não é arriscado não é digno de ser pensado’. Mas, como a expansão é sempre consequência de uma elaboração prévia, devemos entender o investimento arriscado como a ousadia necessária ao pensar, que envolve a ousadia de não desconsiderar o elaborado. É dessa ousadia que emerge a autonomia do psicanalista dentro do método e da linguagem: é a ousadia de se expor como pensador ao mistério da realidade psíquica acolhendo-a através de ‘conjecturas imaginativas’ e ‘conjecturas racionais’. Em outras palavras, para pensar a realidade psíquica não basta querer. É preciso aprender. E só se aprende a pensa-la através da experiência de esperar o inesperado e o arriscado’... ‘Pois, sem o inesperado, não surge o pensador capaz de, como analista, pensar no que ocorre na sessão.’. (Chuster, 1999:220)

A importância clínica das idéias de Bion transforma a situação transferencial em um campo de indagação. Neste se encontram os “pensamentos não pensados”, que, ao serem estimulados, iniciam caminhos de *transformações* e podem assim ser conhecidos.

Bion faz ainda uma distinção entre “inteligência” e “sabedoria”. Ele diz que às vezes ocorre que nos encontremos em uma cultura muito inteligente, mas que não é sábia: uma cultura que nos instrui, mas não faz com que aprendamos. *Estamos de tal forma instruídos que é praticamente impossível nos aproximarmos da sabedoria* (Bion,1977:6.5.), é quase impossível nos darmos conta de que *a vida poderia ter um significado*. É necessário, portanto, descobrir algum processo através do qual se possa esquecer aquilo que se aprendeu de modo a *estar sensível aos pensamentos ou aos sentimentos fundamentais que talvez ainda sobrevivam*. Bion diz que não quer assumir nem uma posição otimista nem uma pessimista, mas é difícil não ficarmos cegos à possibilidade de *já conhecer tanto que somos praticamente incapazes de ser sábios*. Bion diz que a única alternativa que ele vê para isso é se permitir *exercitar* em vez de *teorizar*, se permitir *viver em vez de teorizar a respeito da vida* (Bion,1977:6.6.).

Meltzer, falando das *idéias novas* que emergem, vai relacionar *descobertas* com *inspirações*, criatividade com o desenvolvimento científico, utilizando para tal a metáfora bioniana do “pensamento selvagem”.

“O desenvolvimento da raça humana se baseia na introdução – misteriosa – em nossas vidas de idéias que jamais foram adotadas antes em sua assimilação gradual”... “Ora, os cientistas costumam afirmar que essas novas idéias são descobertas. Os artistas costumam afirmar que essas novas idéias surgem por inspiração. E é provável que ambos estejam absolutamente corretos e a diferenciação que fazemos entre artistas e cientistas seja errônea. Se os reunimos e aceitamos a afirmação de Shelley de que os poetas são os verdadeiros e não-reconhecidos legisladores do mundo, podemos dizer que há certos indivíduos, talvez, às vezes grupos de indivíduos que, que recebem novas idéias e lhes dão forma, transmitindo-as de uma ou de outra forma à sua cultura, artisticamente, cientificamente, ou talvez na forma como vivem suas vidas... E o desenvolvimento da raça humana, como o desenvolvimento do indivíduo, depende da recepção dessas idéias novas... Essa é a teoria de Bion do místico no grupo. O místico seria uma pessoa de alguma forma disponível para a recepção de uma idéia nova. Claro, essa teoria parte do princípio de que o ar que respiramos está abarrotado de idéias novas. Trata-se de uma metáfora, evidentemente, uma espécie de pintura medieval de um universo cercado de espíritos que ninguém pode ver, exceto o místico.” (Meltzer, 1992:407)

Meltzer vai colocar isso também em termos de uma relação com a cultura que abra caminho, tanto para o *recolhimento*, possibilitando o surgimento de *idéias novas*, como também para o *engajamento*, no sentido de um desenvolvimento de uma capacidade de se ter *interesses e relacionamentos apaixonados*, que pudesse vir a propiciar um campo fértil para o desenvolvimento da *sabedoria*.

“A essência disso é que se o superego fosse capaz de atingir, no indivíduo, a posição de conjunção constante, de ser um objeto combinado com esse fluxo e refluxo de contato com o ‘self’ e recolhimento a sua câmara nupcial, esse superego teria condições de receber novas idéias – e essa deve ser a situação na estrutura do mundo interno do artista criador”... “Se pensarmos e termos de cultura como a elaboração e a implementação de novas idéias, sentimo-nos tentados a dizer que... a sabedoria é uma coisa que nos chega do nosso próprio superego, se formos evoluídos, ou que é recebida por nosso superego do superego de algum místico e implementada no interior de nossas personalidades para que possamos, me ocorre agora, incluir dentro do que eu denominaria domínio adequado do pensamento psicanalítico um conceito de sabedoria que, como a teoria de amor, ódio, e sede de conhecimento de Bion, nos dá condições de dar firmeza psicanalítica a um conceito de paixão”... (Esses)... “pensamentos e idéias com que ouvimos e observamos nossos pacientes parecem-me também acrescentar um pouquinho mais de humanidade ao modo como trabalhamos no consultório; preocupando-nos com a recuperação, por nossos pacientes de sua capacidade de ter interesse e relacionamentos apaixonados, e o estabelecimento, dentro de si, da possibilidade de desenvolvimento da sabedoria.” (idem)

3.3.14. Os sentimentos de isolamento e de solidão

Bion destaca os sentimentos de *isolamento* e de *solidão* que, para ele, são básicos, e estão presentes, desde a mais tenra idade, o tempo todo, na vida de uma pessoa e, como tal, também se atualizam na análise, tanto no analisando quanto no analista. Na verdade, Bion vai especificar que a situação analítica, pelas suas próprias condições, se presta, particularmente, a fazer com que tais sentimentos venham à tona.

Bion diz que uma criança pequena parece *se dar conta*, desde muito cedo, da própria *dependência*, parece também *se dar conta* de ser *totalmente só*. Ele considera que as duas sensações são desagradáveis e que ambas são fundamentais. Ao mesmo tempo, a criança pequena também parece estar “consciente” – Bion diz que usa a palavra *consciente*, na falta de uma melhor, no sentido de *dar-se conta* (*‘being aware’*) – do fato de que existe *uma personalidade presente da qual ela poderia depender*, ou, ela pode estar ‘consciente’ do fato de que *não existe uma*

outra pessoa com quem ela possa contar (Bion,1977:14). Bion pensa que o paciente sinta algo semelhante e que o mesmo é válido para o analista.

“Há uma experiência fundamental que posso descrever deste modo: o paciente é consciente de duas experiências muito desagradáveis: depender de algo que não é ele mesmo e estar totalmente só – todas as duas no mesmo momento. Isto me parece algo que pode acontecer antes mesmo do nascimento, quando o paciente é, por assim dizer, consciente da própria dependência de um fluido aquoso e também consciente da própria incapacidade de tolerar o estar totalmente só. Não há nenhum modo de evitar o fato fundamental de que se é sempre dependente e só. Quando uso estas palavras, eu estou usando uma forma relativamente muito desenvolvida do discurso articulado em relação a algo que é básico e fundamental e que deve ser experienciado pela pessoa. Até a criança muito pequena tem que resolver este problema; ela não gosta da sensação de dependência ou de solidão e isolamento – como não agrada a nenhum de nós. Posso exercitar a minha imaginação especulativa dizendo que, se supõe que a criança pequena se sente capaz de expressar os próprios sentimentos de isolamento chorando, para ter a assistência de que ela depende – o seio, a mãe, os pais. Tanto a criança quanto o genitor têm este mesmo problema. Por exemplo, a criança que se suspeita que seja psicótica ou "borderline", pode estar de tal forma aterrorizada pelas suas próprias sensações a ponto de exprimi-las chorando, em busca de ajuda, continuamente, incansavelmente. No entanto os pais se cansam; o problema deles é se vão conseguir dar uma maternagem adequada àquela criança ou se vão fugir desta situação que não lhes permite dormir. Assim, quando, como acontece por exemplo aqui, um indivíduo sabe que tem algo para dizer, tem o problema de dizê-lo ou não, porque tem medo de descobrir ou que não haja alguém que possa ouvi-lo, ou que esse alguém existe, mas que ele fugirá. Assim, o temido isolamento é piorado, ao invés de aliviado” (op.cit:76).

Assim, o paciente é *consciente* de duas experiências muito desagradáveis: *depende de algo que não é ele mesmo e estar totalmente só*, todas as duas ao mesmo tempo. Para Bion, pacientes descritos como “psicóticos”, ou “psicóticos borderline”, são ainda mais *conscientes* de coisas que a maior parte de nós aprendeu a não ser consciente (op.cit:14). Bion está usando aqui a palavra “consciência” no sentido de um *dar-se conta* primitivo, o qual não sofreu ainda o efeito da função α . Quando, porém, Bion cita Matte-Blanco, dizendo que este falou várias vezes sobre a possibilidade de existirem pensamentos ou idéias que nunca foram conscientes, Bion está usando “consciente” em um outro sentido, como algo que sofreu a ação da função α . Bion concorda com essa visão de Matte-Blanco de que *existem certas idéias que parecem nunca terem sido conscientes, mas que revelam sua existência na vida adulta* (op.cit:18).

No que concerne o analista, Bion diz que a coisa mais válida que se tem é a evidência dos nossos *sentidos* e as informações que eles fornecem. Quando Bion

fala de *sentidos*, ele está tomando emprestado um vocábulo da anatomia e da fisiologia, que ele utiliza como modelo com a finalidade de ser capaz de falar de outras coisas sobre os quais não se possui o mesmo tipo de evidência. Desse modo, diz Bion, *se depende do fato de se ter um sistema nervoso sadio que responde às irritações – no sentido fisiológico do termo, de que as nossas terminações nervosas são irritadas pelo universo em que vivemos* (op.cit:8).

“A situação psicanalítica estimula sensações muito primitivas, inclusive as sensações de dependência e de isolamento: as duas são sensações desagradáveis. Por isto não é realmente surpreendente se um membro do par, e provavelmente todos os dois, são conscientes do fato que a jangada psicanalítica ao qual se agarram no consultório – naturalmente muito bem disfarçados com cadeiras confortáveis e toda comodidade moderna – não deixa de ser por isso mesmo uma jangada precária em um mar turbulento. Além das várias teorias e interpretações que o analista expressa, há necessidade que exista o entendimento de que as duas pessoas estão efetivamente empenhadas em uma aventura perigosa. Existe sempre uma certa tendência a agarrar-se a uma tábua de salvação – a alguma teoria ou idéia psicanalítica – como se fosse um salva-vida que permita que as duas pessoas se sintam vivas e flutuando. A tábua de salvação mais comum é representada pela idéia de uma ‘cura’; nós nos agarramos febrilmente também ao último pedacinho de cura que está disponível para nos manter flutuando. O analista deveria poder se abster de fazer isto, porque mesmo podendo ter um efeito terapêutico temporário, se for continuamente repetido, se transforma numa tóxico-dependência – ambos se tornam tóxico-dependentes das curas. E nesta esfera particular da qual nos ocupamos existe uma grande quantidade de curas que flutuam ao redor. Assim é bom que o analista – enquanto se identifica como a pessoa responsável – resista a muitos destes tipos de curas baratas, que são suscetíveis de serem construídas em uma estrutura elaborada, de um modo que antes mesmo de saber onde se encontra, a jangada construída de restos de naufrágio, se transforma em um sistema delirante que é um autêntico Titanic. Como todos sabemos, o Titanic era inafundável, era a última descoberta – mas chocou-se contra um fato, e isto o afundou” (op.cit:33).

Essa condição de estar só e ser dependente, por parte do analista, também vai implicar fazer-se escolhas e ter que nos responsabilizar por elas. Tanto em termos de tecer hipóteses na forma de “imaginação especulativa”, quanto em termos de publicá-la, i. e., de dar uma “interpretação”. Esta é uma escolha que, tal como a de fugir ou não fugir, a de ser ou não ser, ninguém pode fazer pelo indivíduo, a não ser ele próprio: somente ele pode decidir (op.cit:80). Assim, a pessoa do analista vai ter que decidir se deve ou não comunicar sua experiência e em que linguagem deve falar. Bion diz que, da mesma forma que o analista acolhe ou não seus *pensamentos selvagens*, suas conjecturas imaginativas, ele se pergunta se deveria servir-se do discurso articulado, ou então, se deveria transformar isso em um outro

tipo de comunicação, à semelhança de um músico, de um compositor, ou de um pintor. No entanto, *ousar tornar pública a própria experiência e comunicá-la a alguém requer coragem*, diz Bion (op.cit:81).

3.3.15. Função Psicanalítica da Personalidade

Muniz de Rezende vai dizer que *o movimento psicanalítico é, ele próprio, um universo em expansão* (Rezende,1992:274). Então, sabemos que nada se conserva o mesmo: tudo está continuamente em transformação. E é com esse universo em expansão, tanto em termos de o que se passa no próprio indivíduo, como em termos de o que se passa no próprio movimento psicanalítico, que temos de lidar. Então, ao invés de uma *cura*, busca-se antes que o analisando instaure em si mesmo uma “função psicanalítica da personalidade”: esta implica uma eterna *curiosidade* pelo que lhe está acontecendo, poder continuar a desenvolver e utilizar sua própria capacidade de conhecer a verdade a qual, embora inata, necessita poder se atualizar. Zimerman assim a descreve:

“Trata-se de um dos conceitos mais significativos de Bion e refere-se ao fato de que a busca epistemológica é inata em qualquer indivíduo, e que essa pulsão a conhecer a verdade deve ser desenvolvida no analisando através da análise e da introjeção dessa função de seu psicanalista. Em suma, a função psicanalítica da personalidade designa uma atitude mental profunda frente à verdade e ao conhecimento de si mesmo.” (Zimerman, 1995:59)

Portanto, esta “função psicanalítica da personalidade”, como o nome indica, vai ser introjetada enquanto *função*: embora existindo desde o começo da vida, *o método psicanalítico tem por objetivo desenvolvê-la através de múltiplas experiências de enfrentamento das vivências emocionais* (op.cit:155).

Vimos que esse enfrentamento das vivências emocionais que possibilita as transformações, no entanto, às vezes, é doloroso demais. Assim, Bion vai diferenciar entre o que seria um ‘*sentir*’ a dor psíquica e o que seria um ser capaz de *sofrer* essa dor psíquica. É a capacidade de *sofrer a dor psíquica* que vai permitir que se possa *estabelecer correlações, reflexões e elaborações* (idem). A pessoa, ou foge da dor, ou experimenta a dor, sendo que é isto que vai capacitá-la a *aprender da experiência e sofrer transformações*. Sofrer a dor psíquica, por si só, já implica um processo ativo de transformação, uma certa *elaboração*.

Bion utiliza o termo “função psicanalítica da personalidade” para realçar que a análise, como função, é interminável. Ele diferencia entre *fator*, *função* e *realização da função*:

“Sempre que eu uso o termo ‘função’ eu o uso para denotar algo que é e tem uma função; na medida em que é uma função tem fatores: na medida em que tem uma função, tem objetivos”. (Bion, 1963:9)... “A teoria das funções e a função alfa não constituem uma parte da teoria psicanalítica. Elas são ferramentas de trabalho para o psicanalista praticante a fim de facilitar problemas do pensar a respeito de algo que é desconhecido. O termo função, usado no sentido de uma função da personalidade, não tem o sentido que esta possui para o matemático ou para o lógico-matemático, embora tenha aspectos que pertencem a ambos. Eu o proponho como um termo para a prática da psicanálise; sua completa designação, caso haja alguma dúvida é ‘função psicanalítica da personalidade’ mas pode ser também designada simplesmente como ‘função’ e com o signo ψ . A função alfa é um fator de ψ . O termo ‘fator’ é o nome do elemento de qualquer função. Pode ser representado por um elemento insaturado (ξ) em ψ (ξ) e deve haver uma realização que se aproxime dele. O que é essa realização que o satisfaz, no sentido matemático de satisfazer os termos de uma equação, é uma questão a ser determinada pela própria investigação psicanalítica”. (Bion, 1962: 89)

A intuição consistiria em captar especificamente os estados emocionais, formando parte disso que Bion chama de “função psicanalítica da personalidade”. Quando, no curso de um processo analítico, *produz-se crescimento dessa função tanto no analisando quanto no analista, Bion assinala que houve ‘evolução’ nessa análise* (Grinberg, 1973:155).

“Suponho que o efeito permanentemente terapêutico de uma psicanálise, caso exista algum, depende da extensão em que o analisando tenha sido capaz de usar a experiência para ver um aspecto da vida, a saber, ver como ele mesmo é. A função do psicanalista é usar a experiência dos recursos para contato com o que o paciente consegue lhe estender, para elucidar a verdade a respeito da personalidade e das características mentais do paciente, exibindo-as a ele, paciente, de modo que este possa ter uma razoável convicção de que as asserções (proposições) que o analista faz a seu respeito”... “Segue-se que uma psicanálise é uma atividade conjunta, do analista e do analisando, para determinar a verdade; que sendo assim, os dois estão engajados – não importa quão imperfeitamente – em algo que pretende ser uma atividade científica.” (Bion, 2000: 126)... “Em qualquer sessão ocorre evolução. Algo evolui a partir da escuridão e da ausência de forma. Essa evolução pode ter uma semelhança superficial com memória, mas assim que tenha sido experimentada, jamais poderá ser confundida com memória. Compartilha com os sonhos a qualidade de estar totalmente presente e subitamente ausente. É essa evolução que o psicanalista precisa estar pronto para interpretar.” (op.cit:393)

Zimerman nos lembra que Bion postula a existência de um sinal *negativo* ao lado do *positivo*. Por *crescimento negativo*, Bion considera que haja perda de antigos significados, enquanto que por *crescimento positivo*, ele alude às transformações: ao des-envolvimento, no sentido de libertar-se (des) dos *envolvimentos* que prendem a pessoa, a fim de que esta possa obter uma maior *autonomia*, isto é, uma identidade (auto) própria (nomos). Para Bion, diz Zimerman, *um crescimento mental implica as possibilidades de o analisando crescer, decrescer, ser e o de vir a ser, enquanto o destino do analista é tornar sua presença desnecessária* (Zimerman, 1995:220).

Bion vai afirmar que: *se fosse possível que o paciente não fizesse nenhuma mudança, ainda assim haveria uma mudança porque o mundo continua: ele não pára porque nos recusamos a crescer* (Bion, 1987/1994:5); aqui, em última instância, Bion estaria se referindo ao fato de que vivemos em um mundo dinâmico, onde a entropia é um dado, quer esta signifique um *aumento* de organização, ou uma *diminuição* de organização. Em termos psíquicos, isso significa que ou *fugimos*, nos defendendo da dor, ou *enfrentamos* essa dor, podendo então ir desenvolvendo, cada vez mais, essa capacidade inata existente em todos nós, que é a “função psicanalítica da personalidade”.

Em outras palavras, a *criatividade* é inerente ao ser humano, esta nasce conosco, e vai poder, ou não, ser por nós des-envolvida; vai se libertar, ou não, das amarras, dos envolvimentos que a impedem de se manifestar: disso decorre que tanto podemos nos encaminhar para uma *involução* (*diminuição* de organização) quanto para uma *evolução* (*aumento* de organização). Se vamos caminhar em uma ou em outra direção, isso vai depender da relação “continente/contido”, a qual, por sua vez, depende, em parte, do indivíduo em questão e, em parte, do ambiente existente, como coloca Bion. Em termos de Winnicott, poder-se-ia falar de um *processo maturacional* que se liga a um *ambiente* que venha a ser, ou não, *facilitador*. (Winnicott, 1965)

Muniz de Rezende diz que uma das principais manifestações do pensamento é a *criatividade*, a qual *também se manifesta no modelo artístico, mas que se manifesta, principalmente, na própria experiência analítica, entendida por Bion, como sendo um processo de transformação, de crescimento, e desenvolvimento* (Rezende, 1992:283).

Esse modelo *continente/contido*, juntamente com o fluxo ininterrupto entre PS \leftrightarrow D, tem a ver com a idéia Bion elabora sobre *pensamento criativo* mas também sobre o que ele chama de “efeito destrutivo da síntese criativa” (Bion, 1966). Diz Fernando Riolo:

“O ‘pensamento criativo’ e, portanto, cada transformação, enquanto criação de novas idéias e relações, é um processo catastrófico, des-integrante, para a identidade do indivíduo, como para a do grupo ao qual ele ‘pertence’. O Eu integrado, produzido pelo processo PS \leftrightarrow D, é pois uma configuração hegemônica e provisória, que deve a sua identidade à exclusão permanente de todas as idéias, sentimentos, emoções, que poderiam, se acolhidos, a fariam explodir. Isso portanto funciona como um continente que pode expelir ou estraçalhar as idéias que ameaçam nascer, ou pode aceitar expandir-se a ponto de assimilá-las e consentir de fazê-lo em pedaços.” (Riolo, 1989)

Todo pensamento criativo implica, em si mesmo, e ao mesmo tempo, organização e desorganização: daí o risco. Além disso, essa criatividade, embora presente em todos nós, vai ser maior ou menor, dependendo da maior ou menor capacidade que a pessoa possa ter de digerir e sonhar fatos e experiências, de colocar-se frente ao ‘terrível’ e ao ‘ignorado’ e de torná-lo “visível” aos outros. Podemos fazer isso quer na condição de artistas, quer na condição de analistas. Para Bion, “a vida é um sonho e os poetas e os artistas são sonhadores” (Bion, 1992:152). No entanto, não seria esta também a demanda que Bion nos faz, quando nos incita a trabalhar “sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão” e a fazer uso da nossa ‘função α sonhante’, da nossa “imaginação criativa”?

“O processo analítico não é mais interpretação transferencial de sintomas em função de um conteúdo latente preexistente, mas a criação imaginativa de novas perspectivas susceptíveis de acrescentar algo mais a vida do sujeito”... “Trata-se daquilo que é capaz de ‘passar à existência’, conceito encontrado no sentido original da palavra ‘techné’, conciliando o caos e a complexidade da mesma forma que Freud em ‘Traumdeutung’ – que Bion retoma sob o vértice do ‘dream alfa function’, a função alfa. Entende-se que o caos não é pura indiferenciação; possui uma trama ontológica específica que pode significá-lo exatamente como o contrário – a diferença última. O caos está povoado de entidades virtuais, potenciais.” (Chuster, 1999:120) ... “Nada em momento algum, é o mesmo. O ponto de indecidibilidade demanda sempre uma ação perante o desconhecido: esta ação é a do indivíduo criativo capaz de trabalhar sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão. Em todos os momentos do processo analítico teremos essa demanda da criação.” (op.cit:168)

3.4. Bion, o Campo da Complexidade, os Processos Criativos

Nessa parte da minha exposição, vou incluir o que, a meu ver, ainda não teve espaço para ser incluído. Isso relaciona Bion com algumas das idéias da complexidade e com os processos criativos, e até mesmo com um pensamento dito oriental – já que Bion sofreu sem dúvida essa influência por ter nascido e passado a sua infância na Índia. Essas idéias, embora não pertencendo diretamente a Bion, relacionam-se com o seu pensamento e, certamente, com as leituras que alguns autores fizeram dele.

Aqui, vou apresentar algumas colocações minhas juntamente com algumas questões propostas por outras leituras de Bion, como as de Antonio Muniz de Rezende, no que diz respeito à análise, enquanto um *universo em expansão*, as de Roberto Speziale-Begliacca, no que concerne à função de *continência* do analista, e as de Arnaldo Chuster, ligadas aos *diferentes modelos psicanalíticos de Freud e Bion* e aos *princípios ético-estéticos de observação*, que estariam implícitos na obra de Bion. Todas essas colocações apontam para esse viés em comum com a complexidade e ressaltam os processos criativos. Falarei ainda do uso da *imaginação criativa* na prática psicanalítica de Bion. Devo enfatizar, no entanto, que essa abordagem não apenas constitui um *recorte* meu dos pensamentos desses leitores e autores, quanto ainda vão estar entremeadas das relações que eu própria teço entre o pensamento de Bion e o pensamento complexo, tendo em vista os *processos criativos*.

3.4.1. A Psicanálise enquanto um ‘Universo em Expansão’

Rezende liga o pensamento de Bion à visão da psicanálise enquanto um “universo em expansão”. Ele ressalta que, na perspectiva de Bion, não teria sentido se falar de uma volta a Freud, já que *qualquer volta só pode ser feita a partir do lugar em que nos encontramos, aqui e agora. O lugar que nos encontramos determina não só o ponto de partida mas também o ponto de chegada* (Rezende, 1992:274). Assim como o pensamento *não pára* e a filosofia *não pára*, a psicanálise também *não pára*: *o movimento psicanalítico é, ele próprio, um movimento em expansão*. (op.cit:274) Rezende fala que Bion se dava conta de como *uma mudança de universo cultural e mental traria conseqüências*

imprevisíveis para o pensamento de todos e de cada um. Por isso mesmo fala de terminais abertos e de universo em expansão, como características da mente humana (op.cit:276).

Bion sugere que se leia seus escritos, sem necessidade de lembrá-lo: sua utilidade emergirá sem esforço na prática analítica. A intenção aqui seria a de ler Bion para se deixar inseminar por ele – aqui no sentido da antiga idéia de *physis* na filosofia. Então, ao se estudar e procurar elucidar o pensamento de Bion, como estamos querendo fazer aqui, não se estaria *buscando nem a exatidão nem a elucidação*, mas apenas dar continuidade a seu pensamento, como um *processo evolutivo*. Uma vez que existe um *pensamento vivo e criativo em Bion*, deveríamos vê-lo antes como um pensador o qual, como num ‘*atelier*’ (20) *de conjecturas imaginativas*, busca *‘redescobrir’ a psicanálise*, o qual, como um *investigador da dimensão poética do ser humano*, busca *o nascimento renovado da psicanálise através da experiência clínica*. (Chuster, 2003:16)

Chuster nos fala que isso seria como se tomássemos o pensamento de Bion como um “*pensamento selvagem*”, não com o intuito de domesticá-lo, mas agindo como *agem as entidades dedicadas à preservação da vida selvagem*: apreendê-lo por algum tempo, observá-lo com os grupos, tirar algumas conclusões temporárias, e soltá-lo novamente em seu *habitat* natural, que é o campo do “*pensamento sem pensador*” *psicanálise através da prática clínica* (op.cit:17). O conceito de *transformações* com o qual Bion trabalha inclui *criação e destruição* de formas; assim, para Chuster, também as *transformações psicanalíticas* e a *teoria da observação* de Bion seriam *transformações das idéias de Freud* (e seguidores) sem lhes negar *nem o aprofundamento nem a originalidade* (op.cit:19).

Portanto, na medida em que o pensamento psicanalítico de Bion se preocupa em estar constantemente se expandindo, é que ele vai se afastar do modelo médico e vai buscar, como mostra Rezende, a *conjunção de três outros modelos, o matemático-científico, o estético-artístico e o místico-religioso*, para poder se aproximar dessa *realidade última incognoscível*. Bion fala que no consultório, *o psicanalista precisa ser como um cientista um artista e um teólogo, para lidar com os fenômenos através dos quais a mente dá sinais de sua presença* (Rezende, 1992:281).

Rezende diz ainda que em Bion está implícito que uma das principais manifestações do pensamento é a *criatividade*, criatividade esta *que se manifesta, principalmente, na própria experiência analítica, entendida por Bion, como sendo um processo de transformação, de crescimento, de desenvolvimento* (idem).

3.4.2. 'Função continente' e 'interpretação' como um único sistema

Speziale-Begliacca (1982/1988) diz que, ao considerarmos a capacidade de conter da *mente* do analista como um fator de *transformação*, é preciso esclarecer que *'função continente e interpretação' constituem um sistema único*. Ele relaciona as idéias de Bion ao pensamento oriental, como algumas idéias *taoístas* (Speziale-Begliacca, 1990).

Speziale-Begliacca refere-se às origens do taoísmo na China, citando Oshima (1938): *'Mente', equivalente claro de 'hsin', foi utilizado de modo acrítico para dar, de alguma forma, um sentido mais inteligível, às custas de trair o seu significado original... 'Coração' é a tradução mais correta*. Oshima diz ainda: *o coração é um barômetro preciso das paixões, batendo rapidamente nos momentos de excitação e medo, tranqüilo e distraído durante os períodos de calma*. No pensamento taoísta, diz Speziale-Begliacca, acredita-se que *as diferenças importantes entre o homem comum e o sábio residem no 'hsin'*. Chuang-tzu convida os seus discípulos a *'sentar e esquecer'* e a praticar o *jejum do 'hsin'*, *exatamente como se esvazia o estômago com o jejum; como no sentido de que se esquece dos pés quando os sapatos são cômodos*. Para Oshima, *isso sugere que 'esquecer' é uma espécie de capacidade de conter ou de sentir-se em seu elemento, resultante da falta de preocupação consciente* (idem).

Speziale-Begliacca distingue dois tipos de enfoque para se chegar a “mente” com *ingenuidade* e sem *preconceitos*: o ocidental de Freud e o oriental dos taoístas. Embora tanto o enfoque psicanalítico quanto o taoísmo, no que concerne a *compreensão*, levem em conta as “emoções”, o taoísmo, no entanto, acredita que o *conhecimento* passa pela *quietude*, pela respiração correta, que torna sereno o *'hsin'*. Os dois termos, que em grego definem “mente”, a *mens* latina, i.e., *'nudos'* e *'firoeu'*, mostram continuidade com o pensamento oriental.

“‘Nudos’, que é traduzido como ‘mente’ (consciente), espírito, se refere à contenção (conteúdo) mental (euuo ekeiu). Mas o verbo que corresponde a esse substantivo é ‘uoeo’, que quer dizer ‘ver’, ‘compreender’, e isso lembra a ‘reverie’ de Bion. Quanto a ‘firoeu’, que toma do sânscrito a idéia de movimento, ainda na *Iliada* homérica significa ‘diafragma’. Finalmente ‘psike’ significa ‘sopro’ ou ‘fogo vital’ e está ligado a ‘psiko’, ‘respirar’. O corpo vivo se confirma desse modo, como matriz do simbolismo psíquico. O paciente deveria aprender que o ‘compreendere’ depende do saber conter as emoções que o outro suscita em nós. Esta mudança psíquica só é conseguida pelo analista que abandonou o preconceito de que os sinais do corpo são signos de ‘doença’ e, em consequência, não tende a ficar rígido e a defender-se, transformando, por exemplo, a sua sensibilidade em um obstáculo. Quando recebe o ódio ou o amor do paciente, se lembra de senti-lo, antes de tudo, nas diferentes partes do corpo: variações ou transtornos da dinâmica respiratória, tensões nos membros inferiores etc. Expressões correntes como “essa frase me tocou” evocam justamente o fato que a emoção “toca” a nível corporal. O psicótico se diferencia do neurótico, nesse sentido, porque leva ao extremo a sua autêntica necessidade de emocionar o analista. Entretanto, todos os pacientes, uns mais outros menos, quando encaram seus conflitos mais graves, põem o analista à prova como continente daquelas emoções que têm horror de não saber conter; outras vezes propõem interrogações inquietantes”... “Bion fala do momento de ‘paciência’ e de da ‘segurança’; sem ter passado por eles, ‘nenhum analista tem o direito de achar que desenvolveu o trabalho necessário para poder dar uma interpretação’. A função interpretativa do analista passa, portanto, pela sua capacidade de acolher as emoções, também muito violentas, que o paciente introduz nele, para depois passar pela sua capacidade de fazê-las decantar dentro de si. Somente desintoxicando-se dessa maneira é que o analista poderá decifrar a comunicação do paciente de acordo com a sua experiência e os seus modelos teóricos, e, portanto, dar interpretações não intelectualizadas, ou seja, não ditadas pela retorcção, pelo medo de não entender a tempo, etc. Sabemos muito bem como isso pode nos acontecer. Não pulando nenhuma dessas fases, o analista conseguirá desenvolver a fundo aquela atenção igualmente suspensa que lhe permite colocar em pé de igualdade, em relação à palavra, as comunicações não verbais, transmitidas pelo corpo, como as pausas, a intensidade, a tonalidade, o timbre da voz, o ritmo de suas emissões. A capacidade receptiva ampliará o espectro dos estímulos percebidos e se traduzirá em interpretações mais pertinentes, moduladas e sensíveis.” (op.cit:319)

Speziale-Begliacca parece entender que, nessa *função de continência* de Bion, estaria implícito não apenas um estar em contato com a própria *sensibilidade do nosso corpo* como ainda a *quietude e serenidade* do ‘hsin’, uma *mente* capaz de acolher e metabolizar as emoções suscitadas em nós.

“Só conseguindo interiorizar, dia após dia, um analista não onisciente, um analista que, para pensar, às vezes precisa de maiores espaços de tempo, além de uma relativa serenidade; em outras palavras, só percebendo a importância da função continência desse analista, é que o paciente, ajudado com interpretações pontuais, poderá enfocar o que é útil mudar em si mesmo. Perceberá que, para ‘ser consciente’ (‘to be aware’), para deixar de reprimir, de projetar, de renegar, é necessário colocar-se em condições de observar, compreender e pensar os próprios sofrimentos antes de tentar resolvê-los. E

compreenderá também que quanto mais violentas forem as emoções em jogo, mais se fará necessário ter paciência e tolerância em relação aos próprios limites. Através dessa mudança complexa e lenta, se a análise obtiver êxito, o paciente acabará descobrindo a qualidade mais importante e ao mesmo tempo mais difícil de ser conquistada pelo adulto: a espontaneidade.” (op.cit:322)

Penso que *espontaneidade* seja justamente o que abre caminho para a *criatividade*. Ora, essa criatividade, a meu ver, perpassa por Bion, o tempo todo: está presente desde sua Teoria do Pensar.

3.4.3. Modelos e princípios etico-estéticos

No modelo usado por Bion de “pré-concepção, realização e concepção”, é na *realização* que se introduz uma indeterminação, ou seja, uma incerteza. Assim, “causalidade” (determinação) e “casualidade” (indeterminação) se combinam na forma de uma *conjunção constante*, funcionando em termos de *necessidade e acaso*. A *concepção*, uma vez formada, segue um modelo evolutivo, prestando-se a ser uma nova *pré-concepção* para *realizar-se* em uma nova *concepção*, etc. Em termos gráficos, se poderia dizer que a *pré-concepção* caminharia como um espiral em aproximações do “inacessível”, de “O”. Assim, a “Teoria do Pensar” de Bion traz, como consequência, a *criação* de uma teoria própria do Inconsciente.

“Sua diferença com o modelo freudiano localiza-se principalmente na lógica da descrição do funcionamento psíquico. Em Freud, temos um modelo cuja lógica segue quatro tempos, considerados pelo vértice da circulação de energia: existe algo que avança (a pulsão), o que detém este algo que avança (o recalque), aquilo que reflui e realimenta o que avança (retorno do recalcado), e aquilo que passa (as formações do inconsciente). Em Bion, o modelo de funcionamento mental, aparentemente é mais simples, pois pressupõe apenas três tempos, considerados pelo vértice da criação de pensamentos: a ‘pré-concepção’ busca uma ‘realização’ que a transforma em ‘concepção’ (pensamentos). Mas a complexidade logo aparece quando se define que enquanto na realização incluímos qualquer produção, na pré-concepção há o estabelecimento de um nível de ‘inacessibilidade’... ‘Note-se que o conceito freudiano de pulsão parece ficar de fora’... ‘Definida por Freud como um conceito limite entre o psíquico e o somático, a pulsão é um mito que expressa um ‘conceito vazio’. E como todo mito, podemos considerá-la na definição de Bion como sendo, ao mesmo tempo, uma ‘pré-concepção’ e uma ‘publicação’. Assim, a pulsão pode estar no modelo de Bion em qualquer lugar, como ‘realização’. Basta lê-lo com atenção, admitindo o caráter espectral do modelo utilizado. Note-se também que Bion fala de barreira de contato e não de recalque. A noção de barreira implica na idéia de um espectro, algo mais extenso, e ao mesmo tempo, mais instável, sempre alterado com a experiência.” (Chuster, 2003:29)

No modelo de Freud, a interpretação visa *desencobrir* o que está *encoberto*, enquanto que no modelo de Bion o que se dá é a *construção* de algo, ou melhor, a *criação de alguma coisa que não estava lá antes*. Bion fala que o amadurecimento das idéias de Freud sobre o uso do termo *interpretação* mostra que o termo “construção” parece ser mais aplicável, sendo mais compatível com as suas próprias idéias. Para Freud, a interpretação estaria basicamente referida a um *des-encobrimento*, embora mais no final de sua obra, ele fale de *construção* (Freud, SE, Vol. XXIII, Construções em Análise).

Assim, a psicanálise se ocupa, através da arte da interpretação, da realidade psíquica. Mas não se trata de uma interpretação qualquer, e sim de uma interpretação regulada por *princípios*, que não devem ser confundidos com os processos psíquicos que podem ser transformados pela análise. Chuster vai se perguntar se uma *prática psicanalítica*, primordialmente baseada em *princípios*, poderia possibilitar um uso mais adequado das teorias, e se seria isso que Bion estaria propondo. Ou seja, será que uma “*ética da observação*” permitiria o uso de uma teoria mais sintonizada com a forma de ser do analista, dentro e fora do *setting* analítico? (Chuster, 2003:37)

Partindo de um estudo crítico da obra de Bion, Chuster vai dizer que Bion sempre apontou para a *turbulência emocional*, como um elemento primordial que influencia sensivelmente as condições de observação do analista diante da situação geral, sintetizada pelo momento clínico em que os pacientes devem decidir, de acordo com o conhecimento que obtém de si mesmos, entre fugir da realidade ou modificá-la. A princípio, isso parecia uma aplicação clínica do modelo freudiano dos “dois princípios de funcionamento mental”. Entretanto, diz Chuster (op.cit.:33), em *‘Making the best of a bad job’* (1979), surge uma *instigante e, de certa forma, enigmática, proposição*: ao mesmo tempo em que não excluindo os *dois princípios freudianos de funcionamento mental*, Bion sugere que se trabalhe ainda com *três princípios de vida*:

“*Freud descreveu Dois Princípios do Funcionamento Mental: eu sugiro Três Princípios de Vida. Primeiro, o sentimento; segundo, os pensamentos antecipatórios; terceiro, sentimento + pensamento + Pensamento. O último é sinônimo de prudência ou previsão → ação*”. (Bion, 1987/1994:329)

Chuster se pergunta a respeito de como entender esta inovação? Ele propõe que consideremos esses três princípios de vida *como se referindo a uma prática que ressaltaria*: 1) a sensibilidade do analista (*sentimentos*) perante o fenômeno transferencial; 2) a sua capacidade de usar a intuição na transitoriedade das situações transferenciais (*os pensamentos antecipatórios*); 3) a sua sabedoria adquirida ou sua capacidade de usufruir o aprender da experiência para poder criar algo novo (*pensamento + sentimento + Pensamento = previsão → ação*). Para Chuster, o intuito geral dos ‘três princípios’ parece ser uma tentativa de ‘*deixar claro que o analista não pode tratar as dores fundamentais do viver*’: pode, no entanto, possibilitar o *aprender da experiência* e o *criar* (op.cit:40).

Chuster, procurando entender como se deu essa passagem dos *dois princípios de Freud* para os *três princípios de vida* de Bion, conclui que Bion, em consequência das múltiplas consultas que ele constantemente fazia a outras ciências, estaria, na verdade, trabalhando com princípios mais amplos de observação, princípios esses que poderiam ser chamados de *ético-estéticos*. “*Ético-estéticos*” porque eles refletem o fato de que a conduta *ética* na clínica analítica é indissociável da linguagem interpretativa – *estética* – que ela utiliza.

“Assim, curiosamente, o processo de evolução histórica da ciência parece confirmar a existência de princípios universais, ou pelo menos, fortalece a nossa crença na sua existência. Também nos convida à prudência, deixando-nos supor que os princípios atuais talvez sejam apenas o reflexo – uma memória do futuro – de outros ainda desconhecidos e que estão por vir. Foi o que ocorreu com nossa pesquisa, tentando entender a transição entre os dois princípios de Freud (e os de três de Bion), surgiram os princípios ético-estéticos de observação relacionando os dois conjuntos. E cabe naturalmente supor – se mantivermos vivo o pensamento – que eles podem se abrir para novos princípios.” (Chuster, 2003:17)... *“Embora Bion tenha sugerido uma substituição dos dois princípios do funcionamento mental pelos três princípios de vida – e, por nossa vez, sugerimos que na transição (inclusive produzindo essa transição) entre os dois princípios de Freud e os três de Bion, existem sete princípios ético-estéticos de observação – nunca seria demais assinalar que a substituição não é sinônimo da exclusão pura e simples das anteriores. A vantagem dos princípios é que não possuem a tendência para se transformar em leis, e isso decorre da forte probabilidade de que outros princípios, mais abrangentes que os anteriores, sejam descobertos no futuro.”* (op.cit:18)

Dessa forma, segundo Chuster, poder-se-ia inferir que a abordagem psicanalítica de Bion, estaria regulada antes por *sete princípios ético-estéticos*. Alguns desses princípios a que Chuster se refere, estariam claramente explicitados na obra de Bion. São eles: o *Princípio de Incerteza*, o *Princípio de Infinitude* e o

Princípio de Negatividade. No entanto, Chuster coloca que existiriam ainda outros quatro, que estariam implícitos em sua obra: *o Princípio da Incompletude*, *o Princípio da Indecidibilidade de Origem*, *o Princípio de Singularidade* e *o Princípio de Complexidade*. Então, ele nos convida a lançar um olhar nesses sete princípios, que estariam, a seu ver, norteando a observação de Bion (op.cit:41).

Aqui, embora aproveitando a descrição que Chuster faz dos ditos princípios, estarei, no entanto, não só fazendo o meu próprio recorte deles, como ainda inserindo minhas próprias idéias com relação a eles.

O Princípio da Incerteza – Esse primeiro princípio ético-estético é o mesmo de Werner Heisenberg, na física: não se pode descrever simultaneamente a posição e a velocidade de uma partícula. A incerteza reside no fato de que não há transcrição ou equivalente possível ao estado *global* de uma partícula. Apesar de Heisenberg referir-se à *turbulência* na física, em psicanálise também estamos lidando com a produção de *sistemas instáveis, transitórios*, e, portanto, essa mesma peculiaridade pode ser aplicada à observação analítica. Assim, também na psicanálise, a realidade do inconsciente é incognoscível, não existindo algo que corresponda à totalidade do inconsciente. Logo, não há referência possível a qualquer certeza (op.cit:45). Bion menciona essa *incerteza* embora se dando conta das diferenças entre física e psicanálise no âmbito de suas aplicabilidades:

“A exposição que Heisenberg fez sobre a filosofia da mecânica quântica demonstra que fatos observados pelo físico dependem da relação com os fatos que são desconhecidos, e que jamais poderão ser conhecidos; isso aboliu as paredes que limitam seu laboratório e, portanto, o próprio laboratório; assim, o físico tem em seu laboratório dificuldades análogas às que o analista tem em seu consultório e na situação analítica. Mas, a menos que esse conhecimento possa trazer um grande avanço no front psicanalítico, ele não ajuda os psicanalistas a se ajudarem, ou os físicos a saberem disso. Daí a necessidade, do ponto de vista científico, de investigar a natureza de nossas próprias abstrações.” (Cogitações, 2000).

De forma análoga, podemos destacar que *pulsão* e *pensamento* estão em interface: quando se observa a pulsão, não se pode observar pensamento e vice-versa. Deste modo, cabe optar por um dos aspectos da observação, o que não significa que se esteja ignorando o outro: existiria apenas uma ‘incerteza’ decorrente desta limitação.

O Princípio da Incompletude – A psicanálise incessantemente nos revela a incompletude humana. Freud deixa isso bem claro, desde o início, ao dizer que

sonho algum é completamente interpretável. Não se trata de resistências do analisando, mas da própria natureza do mundo psíquico, que se opõe a uma interpretação “completa” de qualquer fenômeno (Chuster, 2003:47).

‘Todo progresso analítico denota a necessidade de mais investigação. Há uma coisa em si que nunca é sabida.’ (Bion, 1970) *‘Recentemente até mesmo os matemáticos adotaram teorias como o princípio de Incerteza de Heisenberg, a teoria da Incompletude; elas indicam como a consciência da Incompletude e da Incerteza penetrou em coisas que pareciam muito bem estabelecidas e funcionais, tal como a matemática e a lógica.’* (Bion, 1997)

Este *Princípio da Incompletude* é consequência do *Princípio da Incerteza*. Pois, se há incerteza, nenhuma observação pode se dizer completa, nenhuma investigação é dada como terminada. Conseqüentemente, é fundamental observar que cada sessão analítica é inteiramente nova, não tem passado e nem tem futuro: marca sempre o início de uma nova investigação.

‘O Princípio da Incompletude está também ilustrado pela questão simbólica na psicanálise. Onde há símbolo existe a falta de um objeto’. (Chuster, 2003:48) Pode-se falar ainda do grau de incompletude existente em tudo que é criado, permitindo novas criações, que é a essência da capacidade interpretativa. Isso vale tanto para a inacessibilidade da pré-concepção – a existência de um inconsciente que nunca se tornou consciente – quanto para o fato de que qualquer concepção pode manter a função potencial de uma pré-concepção, gerando novas concepções. Este princípio aplica-se ainda à impossibilidade de observar a *transferência* como um todo. Nesse sentido, a transferência não se resume a um conteúdo/enigma a ser decifrado, mas em algo a ser *construído*, uma constante pergunta a ser formulada, um estado mental a ser descrito para colocar o essencial em jogo. Aplicando-se aqui a frase de Maurice Blanchot, tantas vezes citada por Bion, de que *a resposta é o infortúnio, ou a doença, da pergunta*, Bion diz que sempre vai haver um impulso a nos apegarmos a uma resposta, desse modo impedindo que um fluxo se espalhe pelo espaço existente. Para Bion, as respostas são, na realidade, tapa-buracos. Isso é um modo de acabar a curiosidade especialmente se conseguimos ter sucesso em acreditar que *uma resposta é ‘a’ resposta*. De outro modo, *vai-se alargar a brecha, esse desagradável buraco onde uma pessoa não tem conhecimento algum* (idem). A alternativa é estar sempre se indagando, o que *nos remete ao status de incognoscibilidade da verdade e cujo axioma é a impossibilidade de um Saber que a contenha* (Chuster, 2003:48).

O *Princípio da Indecidibilidade de Origem* – Esse princípio faz sua primeira aparição nas ciências, em 1931, com o teorema da Indecidibilidade, de Kurt Gödel. Com ele, Gödel, abre caminho para uma nova forma de pensar, para uma matemática não-linear, totalmente diferente da existente na sua época. A idéia nova, que o seu teorema introduz é, depois, utilizada pela física quântica. Até então, o método científico, apoiava-se na idéia de que somente uma resposta certa era possível. Depois de Gödel, o método científico se deparou com possibilidades de respostas múltiplas, com todo um terreno feito de probabilidades ao invés de certezas. O universo passa agora a abranger a incerteza, o indeterminismo e a indecidibilidade de origem... Gödel deu-se conta que não há limite para a criatividade dos matemáticos, pois, como em qualquer atividade, o intelecto humano está sempre construindo e imaginando uma infinidade de regras, operações, raciocínios, formas lógicas novas, muitas vezes válidas, embora nem sempre demonstráveis (op.cit:52/53).

Em Bion, a indecidibilidade de origem é um princípio implícito em várias questões, como no *vínculo analítico* e na *transferência*. Isso transparece em diversos de seus trechos, como quando ele enfatiza que no processo analítico o que devemos investigar é a (contra/trans)-ferência (Bion, 1975). Ainda, tanto no campo psicanalítico como na matemática, não se pode demonstrar certas proposições (como as interpretações), o que não as torna falsas, apenas *indecidíveis*. No vínculo analítico, há sempre um momento em que não é possível decidir (ou seja, determinar) o que vem do analisando e o que vem do analista, em função da manifestação de algo inteiramente indecidível: o “O”.

“A interpretação não será psicanaliticamente efetiva a menos que quando dada, seja de senso comum, isto é, envolva acordo entre dois ou mais sentidos do analista e do analisando, e envolva acordo entre o analista e o analisando, nos quais esses sentidos estejam de acordo.” (Cogitações, 2000:178-179)

A forma de pensar o inconsciente propõe uma mudança constante de vértice, que é inerente ao ato de observá-lo e de interpretá-lo. *Um sistema de decidibilidade, com alguma coerência transitória, necessita oscilar por vértices distintos.* (Chuster, 2003:54) O que está sendo observado no presente da sessão analítica é função do indecidível e do inacessível, ou seja, de “O”. A única alternativa, já que não podemos acessá-lo, é *imaginar*. Aqui vai se colocar o problema da *criação* da interpretação analítica a partir das *invariantes*. Às vezes,

elas atingem uma confluência, *produzindo um sentido novo*. Entretanto, diz Chuster, *isto só ocorre se suspendermos a lógica determinística e adotarmos uma visão não-linear da realidade psíquica. A diferença estaria na forma de se lidar com a existência da turbulência emocional, que pode ser ou não defensiva* (idem).

“Na análise certas idéias, sejam elas do analista ou do analisando, são logo percebidas como provocadoras de reações de crescimento; seja resposta ou pergunta, ela ‘alimentam’ um amplo espectro de novos problemas e idéias. É contra essa possibilidade que ambos os componentes do par analítico podem se defender através de um fechamento. Esta é freqüentemente a função de estar acordado, com insônia, etc., como defesa contra estados mentais, paisagens e lugares que são vistos quando estamos dormindo. De forma semelhante, o par analítico pode fugir de ficar amplamente acordado e cientificamente capaz através do sono, da surdez, do mutismo, da cegueira para com o universo a nosso redor.” (Bion, 1975:222,223)

O Princípio de Infinitude – Esse nos foi trazido por George Cantor, quem descreveu a teoria moderna sobre os jogos infinitos, que revolucionaram quase todos os campos da matemática. Suas idéias provocaram muitas divergências e fizeram-no um dos matemáticos mais perseguidos da história; ele trabalhou com as propriedades dos *Conjuntos Infinitos* e seus estudos na área levaram ao surgimento de uma disciplina totalmente estruturada e com método próprio dentro da matemática: a *Teoria dos Conjuntos*. Conjunto é a reunião de elementos que formam um todo: pode ser *finito* ou *infinito*. (Chuster, 2003:56)

Bion, ainda que não fazendo referência direta a Cantor, utiliza, porém, as idéias dele em suas próprias formulações matemáticas da psicanálise. Contudo, Bion refere-se, explicitamente, à matemática de Lewis Carrol, autor de *“Alice no País das Maravilhas”*, quem, sem dúvida, é o precursor, na literatura, de idéias que, mais tarde, irão se apresentar como evidência, na Física Quântica.

“Diz-se que uma disciplina não pode ser apropriadamente considerada científica até que tenha sido matematizada, e posso ter dado a impressão, esboçando uma matemática de Lewis Carrol para a análise, que apoio esse ponto de vista, arriscando-me a propor uma matematização prematura de um assunto que não está maduro para tal procedimento. Portanto, devo destacar algumas características do desenvolvimento matemático que até agora não foram psicanaliticamente consideradas. Como ilustração usarei a descrição da tradução da divindade escura e sem forma de Meister Eckhardt para a trindade ‘cognoscível’ . Minha sugestão é de que uma característica intrínseca de transição da ‘incognoscibilidade’ da divindade Infinita para a trindade ‘cognoscível’ é a introdução do número três. A divindade foi matematizada. A configuração que pode ser reconhecida como comum para todos os processos de desenvolvimento quer sejam religiosos, estéticos, científicos, ou

psicanalíticos, é uma progressão do 'infinito vazio sem forma' para uma forma saturada finita tridimensional: triângulo, ponto, linha, círculo.” (Bion, 1965)

Ignácio Matte-Blanco já havia trazido, para a psicanálise (1975), a idéia de Infinito, repensando as características do *inconsciente*, como descritas por Freud. Afirma que o *inconsciente* deveria obedecer a regras de alguma lógica, caso contrário, nunca poderia ser compreendido; conclui em favor do desenvolvimento de uma lógica matemática que não estava disponível na época de Freud. Matte-Blanco parte da Teoria dos Conjuntos e diz que, *a todo o momento, (vigília ou sonho) a mente registra dados sensoriais, da memória e da imaginação, e uma das funções do pensar consiste em processar e organizar estes dados em conjunto* (Chuster, 2003:58). Segundo Matte-Blanco, o pensamento lógico comum toma em consideração proposições a respeito de relações assimétricas, enquanto que o *inconsciente* trata o reverso de qualquer relação como idêntico a ela, ou seja, trata as relações assimétricas como simétricas. O *inconsciente* é contraditório, na sua lógica não existe ordenação de tempo ou espaço: um fato pode ocorrer antes do outro e no sonho pode estar invertido, uma parte de um objeto é idêntico ao todo – os subconjuntos ou pares de um conjunto infinito são idênticos ao conjunto todo, sendo portanto explicados pela lógica simétrica (vide item 4.5.1.1). Matte-Blanco introduz também o conceito de *Infinito* no pensamento psicanalítico, dizendo que nossa mente pode conceber uma variedade infinita de conjuntos infinitos, como a onipotência, a onisciência, a impotência e a idealização. Matte-Blanco trabalha ainda a relação entre sensação, sentimento, emoção e pensamento: nos estados normais essas duas lógicas se harmonizam, enquanto que, nos estados patológicos, predominaria uma lógica simétrica no pensamento (op.cit:59).

O princípio de infinitude é utilizado por Bion na forma de opção por um modelo espectral: uma extensão indefinida e indeterminada de fenômenos de onde se pode extrair (ou construir) conceitos em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído por meio de uma composição destes conceitos. Assim, *o espectro se expande constantemente, mas o tempo é irreversível na relação analítica. Uma sessão ocorrida é apenas memória, torna-se irrelevante ou falsa para o que está ocorrendo no presente de uma nova sessão.* (op.cit:60) A formulação psicanalítica do modelo espectral funde um conceito psicanalítico com um conceito sociológico, como no caso do espectro *narcisismo* ↔ *social-ismo*, ou então funde um conceito matemático, cuja linguagem é formal, com um conceito

psicanalítico, como no caso da função α , que fala da experiência cotidiana do processo analítico que são os *vínculos humanos*. No entanto, *o recurso é válido se descreve fenômenos que só existem em determinado momento de uma experiência – a experiência emocional da sessão – e não se repetem para a observação* (op.cit:61). Tudo o que for daí observado vai ser necessariamente da ordem do *novo* e do *desconhecido*, sendo equivocada a idéia de que *a repetição é a repetição de algo idêntico, sem alteração alguma* (idem).

O *Princípio de Singularidade* – O que seria o *princípio de singularidade* na psicanálise? De um lado, tem-se que pensar que, como nos lembra Bion, *‘no mundo da realidade, estamos sempre enfrentando a instância particular, o específico, não o geral* (Bion, 1992/1978:62). Mas, por outro lado, qual é a especificidade do fato analítico? É o próprio Bion quem também nos diz: *Em análise, a coisa importante não é aquilo que o analista e/ou o analisando podem fazer, mas o que a dupla pode fazer; deve haver algo que a dupla possa fazer, onde a unidade biológica é dois, e não um* (idem). Assim, uma *criação a dois* faz surgir a verdadeira subjetividade. *No centro da experiência analítica deve existir uma singularidade traduzida pela ‘Language of Achievement’ (Linguagem de Êxito) expressão de “O”, incognoscível, que poderá “vir a ser” ao evoluir através de algum conhecimento adquirido pela experiência emocional* (Chuster, 2003:63).

Então, ao mesmo tempo em que Bion vai dizer que *quando analista e analisando estão juntos, sentados em uma mesma sala, ocorre uma situação única – se é que estamos certos em supor que necessitamos respeitar a peculiaridade, a especificidade de uma relação particular*, ele também chama a atenção para o fato de que *a relação entre duas pessoas é um negócio a duas mãos e até o ponto em que uma pessoa está preocupada em demonstrar esta relação, isto não é um problema de falar sobre analista e analisando: é falar a respeito de algo ‘entre’ as duas pessoas* (Bion, 1992/1978:22/23).

Assim, a experiência emocional é singular e matéria constante em psicanálise. Também a *função psicanalítica da personalidade* é singular e permite o contato com a realidade da análise; esta função existe, singularmente, dentro de cada indivíduo em forma de pré-concepção. Com cada paciente, há ainda um mito – que é também uma forma de pré-concepção – a ser construído, isto é, *public-ado*. O que vai realizar esta passagem é sempre a singularidade da linguagem.

“Suponho que o efeito permanentemente terapêutico de uma psicanálise, caso exista algum, depende da extensão em que o analisando tenha sido capaz de usar a experiência analítica para ver um aspecto de sua vida, a saber: ver como ele mesmo é...”
(Cogitações:2000)

Assim, como coloca Chuster, *o ser da experiência analítica revela-se por um sentido não pode ser definido de antemão e nem a ele ser atribuída uma forma universal*. Desse modo, esta singularidade é inerente à prática analítica, cabendo ao analista *ater-se ao princípio de que cada indivíduo é único, sem o que seu papel social e de suas observações perderia a força que adquire do domínio do vínculo, onde só os dois participantes podem de fato opinar* (Chuster, 2003:65).

O *Princípio de Negatividade* – Este é um dos princípios mais bem definidos por Bion. Trata-se da capacidade para alcançar um estado mental “*sem memória, sem desejo e sem necessidade de compreensão*”, que pode ser descrito também pela “*capacidade negativa*”, retirada de uma carta do poeta John Keats a seu irmão, referindo-se à capacidade criativa de Shakespeare: *a capacidade de tolerar as incertezas, os mistérios, as meias-verdades, sem a tentativa ansiosa para alcançar a compreensão do fato* (Bion, 1970/1988:125).

Bion diz em “*Cogitations*” que a *capacidade negativa* é uma *capacidade da mente* que, em última instância, *depende da capacidade do inconsciente*. Bion lembra ainda que o próprio Freud já fazia referência a essa idéia quando sugere, em uma carta a *Lou Andréas-Salomé*, as vantagens de *um cegar-se artificialmente* quando o objeto a ser investigado fosse *peculiarmente obscuro*. O *Princípio de Negatividade* remete não apenas ao estado mental de *sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão*, como ainda aos estados de *paciência* e de *segurança*. O analista deveria poder permanecer tempo suficiente em um estado de *paciência*, até pode atingir um estado de *segurança* que lhe permitisse chegar a uma interpretação, a qual seria tanto mais verdadeira quanto mais produzisse o sentimento de não ter vindo nem do analista, nem do analisando, mas do indecível, de “O”, deste outro lugar que na estética do poeta John Milton é *o vazio infinito sem forma* (Bion, 1965). A *transformação em “O”* é, pois, consequência final desses ciclos de negatividade.

O *Princípio de Negatividade*, em Bion, implica um aprofundamento da sugestão de Freud para que o analista trabalhe em um estado mental de *atenção livremente flutuante*. Assim, tanto a atenção livremente flutuante, quanto a

associação livre adquirem agora uma nova dimensão, cuja *síntese podemos expressar pela palavra autonomia como finalidade da análise* (Chuster, 2003:67). Este princípio traz ainda o sentido de que não se deve fechar os horizontes, mas, ao contrário, tem-se que manter o processo aberto e, ao mesmo tempo, ampliar as capacidades do analisando de prosseguir em sua busca.

O Princípio de Complexidade – Aqui, embora Chuster coloque esse último Princípio, que nortearia a observação de Bion, como sendo um princípio que vai abranger todos esses princípios anteriores, eu gostaria de fazer algumas ressalvas. Acho que o *Princípio de Complexidade* tem um sentido ainda mais amplo, já que se trata, na verdade, de um campo de *complexidade* que, tal como eu o entendo, nos fala de um *feixe* de linhas de pensamento. Assim, a meu ver, vai mais além de *uma* indeterminação *fundamental* e ainda mais além de *uma* transformação *contínua* e de *uma* problematização *constante*. No entanto, concordo com Chuster que *é preciso considerar que tudo é muito mais complexo do que conseguimos alcançar com nosso entendimento* (idem). Como coloca Bion (1970): *Quanto mais se conhece sobre psicanálise, mais os modelos se tornam inadequados para defini-la, relatá-la, ou aplicá-la*. Isso nos remete ao pensamento de Morin: *a própria idéia da complexidade comporta nela a impossibilidade de unificar, a impossibilidade de acabamento, uma parte de incerteza, uma parte de indecidibilidade e o reconhecimento do frente-a-frente final com o indizível* (Morin,1990).

E ainda, que, na medida em que tudo está em *contínua* transformação, *estamos também mudando constantemente esse nosso entendimento, acerca de o mundo natural, de nós mesmos e de nosso lugar* (Langlands, 2003). Vimos, no capítulo anterior, que o campo da complexidade se caracteriza por um não-reducionismo, um não-determinismo, uma não-linearidade e um não-equilíbrio. Essas são, sem dúvida, também as características da psicanálise, da forma como é proposta por Bion. Além do que, Bion, enquanto um pensador da complexidade, vai levantar a questão do “limite” daquilo que se observa:

“Suponha que a realidade seja um caos desprovido de significado. A aparência de ordem e coerência podem ser peculiares ao sistema dedutivo humano e relatadas como se fossem uma característica de “uma conjunção constante” observada de fora. Além disso, o que é “dentro” e o que é “fora”?” (Uma Memória do Futuro, O Sonho, pg.95)

Portanto, à semelhança de uma membrana, estamos sempre na *interface*, lidando com o “fora” e com o “dentro”, donde nossa visão é necessariamente uma visão que deveria focar aquilo que *costura*, essa *cesura*, esse *entre*. É na interface do *caos/cosmos*, da *desconstrução/reconstrução*, é nesse *entre* que a *transformação* é possível: esse é o lugar *onde* surge o *novo*, a *criação*. Daí a importância da *dobra*, de se poder colocar *em contato o que está separado*.

Como já dizia Heráclito, tudo se acha em perpétua *transformação*: a realidade é um *vir-a-ser* contínuo. É impossível se banhar duas vezes nas águas do mesmo rio: não apenas o rio mudou, como sequer é o mesmo aquele que nele está se banhando: a experiência já o modificou. Daí o processo analítico ser não só uma construção, produção da dupla analista/analizando, *onde se enfoca o que vem do vínculo e não das pessoas separadamente*, como ainda, na medida em que se trabalha com conjecturas imaginativas, trata-se de criar, sobretudo novas *problematizações* (Langlands, 2003).

Assim, *a complexidade é a compreensão da realidade quando não é possível excluir os traços inquietantes da confusão, do inextricável, da desordem, da ambigüidade, da incerteza* (Chuster,2003:71). O princípio de complexidade permite que nos defrontemos com a impossibilidade de que os fatos absolutos da sessão (“O”) possam chegar a ser conhecidos: podem apenas *evoluir* como num processo *transiente* de conhecimento. Essa função de transformação, propiciada pela interação analista/analizando, estaria indicando sempre uma falta, uma incompletude, que nos remete ao *real/imaginário*:

“Real e imaginário apenas se complementam quando não se encontram, quando é sabido que duas linhas paralelas se encontram no domínio sensorial, mas no domínio da personalidade tornam-se simétricas. O amadurecimento das idéias de Freud sobre o uso do termo interpretação mostra que o termo construção parece ser mais aplicável, o que é certamente compatível com minha idéia (embora dificilmente a confirme) de que, para alguns propósitos, as interpretações devem ser substituídas por construções, pois estas são instrumentos essenciais para demonstração da simetria.” (Bion, *The Grid*)

É essa interface *real/imaginário* que vai nos colocar em contato com a interface *verdade/mentira*.

“Em qualquer momento, o que prevalece é a capacidade imaginativa para chegar às construções. A relação com “O” é algo criado a partir da imaginação produtora, elemento fundamental das transformações psíquicas. É através dela que se torna possível trabalhar com um número ilimitado de

invariantes, desta forma estabelecendo a capacidade do analista. Porém em qualquer ponto é preciso considerar que “o relacionamento entre a mentira, o pensamento, o pensador e o grupo é complexo”. Entenda-se “grupo” como o núcleo em torno do qual organiza-se o inconsciente, e que tem na trilogia ‘Memoir of the Future’ uma descrição da complexidade da vida que lhe é inerente. Quanto mais viva for uma análise, mais complexa e mais genuína.” (Chuster, 2003:72)

Chuster afirma ainda que, com o pensar sobre princípios ético-estéticos, ele pretende apenas *ressaltar e desenvolver algo sobre o significado de sua existência em psicanálise*. De forma mais específica, Chuster diz que, *partindo dos textos de Freud até chegar a Bion, trata-se simplesmente de dar ‘conceitos vazios’ a ‘intuições cegas’ (em termos de Kant), que estão presentes desde os primórdios da psicanálise (idem:18).*

3.4.4. Imaginação Criativa

O modelo bioniano de “pré-concepção, realização e concepção”, assim como a noção de “conjunção constante” e a de $PS \Leftrightarrow D$ estão intimamente relacionados aos processos criativos. Todos esses conceitos apontam para a idéia germinativa da *physis* – semente que plantada dá –, para a idéia de fertilidade; em suma: para a *capacidade de criar*.

Embora Bion se baseie em Freud, há, no entanto, um diferencial entre eles: Freud fala em *fantasia* – que depois vai ser desenvolvida por Melanie Klein – enquanto Bion fala em *imaginação (imagem em ação)* a qual não é só *visual*, mas também se traduz em *movimentos corporais*. Para Bion, não é uma questão de ser *consciente ou inconsciente* e sim de *ser finito ou infinito*. O *finito* corresponde à *fantasia*, o *infinito* corresponde à *imaginação*. (21) Em ‘*Transformações*’ Bion diz claramente: *Vou usar aqui a matemática de Lewis Carroll*, que, como sabemos, é o autor de “*Alice no país das maravilhas*”. Nele, *Lewis Carroll* aborda não apenas a questão da *imaginação* como ainda a questão do *infinito*: o túnel, em que Alice cai, parece não ter fim e ela não sabe em que direção ela está indo, se está subindo ou descendo... (vide item 4.5.11.)

Assim, pode-se dizer que Bion não tinha evidência, mas tinha *intuição*. O próprio *Lewis Carroll* tampouco tinha evidência, mas tinha *intuição*. Mais tarde, a Física quântica, para muitos a mais bem montada *teoria* existente, veio nos mostrar que nenhuma outra *teoria* tocava nos aspectos que ela aborda, mas em

seus aspectos imaginativos, enquanto intuída, ela já se achava presente ali, em *Lewis Carroll*.

Então, o inconsciente de Freud está ligado ao conceito de *fantasia*: pulsão, repetição, recalque. Para Freud o herdeiro do Complexo de Édipo é o superego. Aqui se trabalha com consequência: causa e efeito. Já a teoria de Bion inevitavelmente nos conduz ao campo da *imaginação*. Pode-se pensar que a *pré-concepção*, assim como a idéia de “O”, origem, infinito, vem como uma *imagem*, ou melhor, *imaginação*. Se essa imaginação não pode ocorrer, se ela for rejeitada, aí é que se instalaria a *fantasia*, seja ela do que for, de culpa, de perseguição, etc.

Assim, a relação com “O” é algo criado a partir da *imaginação produtora* como elemento fundamental das transformações psíquicas, isto é, somente a *imaginação* poderia trazer a união entre real e imaginário, sem perder o caráter ilusório e transiente da experiência em sua inescapável complexidade. Bion vai buscar essa idéia de *imaginação produtora* em Kant e, depois, vai referir-se a ela várias vezes com o nome de “*conjecturas imaginativas*”. (Bion, 1977) Trata-se sempre porém, dessa possibilidade de *criar*, de *imaginar*.

A mente embrionária consiste de uma parte inata (pré-concepção) e uma parte adquirida: *invariante* e *variável*: ambas as coisas. Daí suas possibilidades serem muito amplas. Essa mente embrionária funcionaria de forma *caótica*, não se podendo prever quando é que ela vai se manifestar e de que forma. Ou seja, *invariante* e *variável* vão estar funcionando em termos de *necessidade* e *acaso*, em termos de uma *causalidade não linear*. Daí suas possibilidades serem *muito amplas*... A imaginação diz respeito a todo um campo de *virtualidades* que podem, ou não, vir a se atualizar. (22)

Se não podemos ter acesso a “O” através de um saber, se a origem do fenômeno psíquico está necessariamente marcada pela indecidibilidade, então tudo o que se pode fazer é ‘imaginar’ como “O” seria se tivéssemos acesso a ele. Em outras palavras, um dos fios condutores nos textos de Bion é a questão da ‘imaginação’ como princípio de trabalho psicanalítico referido a princípios ético-estéticos. Daí em diante ele irá expandir isto cada vez mais até o confronto absoluto feito em ‘Memoir of the Future’. ‘Transformations’ fornece os indícios de como Bion organiza uma história da imaginação humana, ou melhor, como ele refaz através da psicanálise os movimentos de descoberta da imaginação humana que vem desde a frase de Aristóteles ‘a alma jamais pensa sem fantasia’. Isto é, se precisamos compreender que existe na psicanálise a busca de uma verdade, só podemos fazê-lo considerando que a verdade está por vir a ser, está por ser criada, o que significa, de início e antes de tudo, imaginá-la. (Chuster, 1999:147)... ‘Bion faz alusão ao conceito

kantiano de 'imaginação produtora', o que implica sempre em validar o uso da 'intuição' para a re-leitura e a clínica dos conceitos.” (op.cit.:163)

A origem em Bion é sempre “criação” e é para esse movimento que a análise se volta, mesmo quando uma interpretação refere-se ao passado. Bion, para abordar a técnica analítica, indaga as condições de *sensibilidade* do analista, começando a situar esta sensibilidade analítica através do campo da análise pela parte mais obscura do funcionamento mental: os afetos. Bion vai se preocupar em fazer uma teoria psicanalítica dos afetos, em certo sentido a primeira teoria dos afetos puramente psicanalítica, que vai se organizar em torno do triângulo: L – H – K. (op.cit.:168)

Ora, a célula possui duas propriedades básicas: “sensibilidade” e “irritabilidade”. Isto também é verdade para o organismo como um todo. Todos os seres vivos têm capacidade de *perceber e reagir* a estímulos do meio. Assim, o ser humano tem a capacidade de, de um lado, ser *sensível* ao ambiente e, de outro, *reagir* a isso. (23) É também, na medida em que o ser humano tem essa capacidade de ser sensível ao outro, que ele é capaz de ser *tocado*: isso provoca um *movimento*, uma reação, e essa reação, quando ocorre a nível *psíquico*, faz com que algo seja *criado*.

Desse modo, o analista com suficiente “capacidade negativa” vai se emprestar para estar *sensível* ao que vier do seu analisando e vai *reagir* a isso – na medida em que isso vai estimular nele *evocações*, através de o ser *tocado* em seu próprio inconsciente – *imaginando*. É essa “imaginação produtora”, ou “conjectura imaginativa”, ou “imaginação criadora” que tem a ver com a *experiência emocional que está ocorrendo na sessão*, que vai ser formulada enquanto “interpretação”. É essa *experiência analítica* que busca a transformação: mudando-se a *experiência emocional* aparece um outro “sentido”; mudando-se a *experiência emocional* aparecem ‘outras possibilidades’. Assim, frente às dificuldades provenientes da vida, o analista não pode senão possibilitar ao analisando o *pensar*, ou seja, o *criar*, em termos de imagem *onomatopoiética*, já que o *pensamento*, a *poesia*, é aquilo que dá *sentido* à vida e é o que se pode *criar o tempo todo*.

Notas

1. Nessa exposição que farei de Bion, vou introduzir um mesmo conceito várias vezes, só que, a cada vez, em contextos mais amplos.
2. *“Freud estava contido conceitualmente no instinto de vida e instinto de morte modificados por Klein quando ela retirou o ódio do nível instintual para chamá-lo de ‘inveja’ e coloca-lo no ego e não no id. Isso modificou apenas muito superficialmente a asserção geral de que amor e ódio estão constantemente em conflito entre si. Bion propôs uma teoria dos afetos, em certo sentido a primeira teoria dos afetos puramente psicanalítica, quando sugeriu que as emoções, antes de mais nada, são o cerne da questão do desenvolvimento mental. Em Freud as relações emocionais são subprodutos das relações, não o cerne da questão, a não ser pelo fato de que às vezes são dolorosas, às vezes desagradáveis, seu significado não é importante em si. Na teoria do pensar de Bion, o significado das emoções é o próprio cerne da questão dos processos do pensar, e pensar sobre as emoções é exatamente a matéria de que é feito o desenvolvimento da personalidade.”* (Meltzer, 1992:402)
3. *“A ‘capacidade materna de reverie’ se aproxima do conceito winnicottiano de ‘holding materno’, mas se diferencia dele enquanto implica também a capacidade de ‘transformação’ dos elementos primitivos projetados”.* (Goriano Rugi, 1997)
4. Meltzer diz ainda que essa conceitualização do desenvolvimento da capacidade de pensar do bebê implica que ele depende não apenas da reverie materna para pôr ordem na experiência caótica, como ainda do fato de a mãe estar disponível como objeto a ser internalizado. Isso veio dar uma nova significação ao estado de desvalia precoce do bebê. Através da vinculação da dependência com a experiência do objeto ausente como “primeiro pensamento”, Bion sugeriu um sentido novo, altamente significativo, para o longo tempo de desvalia do bebê dizendo que era necessária a internalização da mãe como um objeto “pensante” e não apenas enquanto um objeto “servil”. (Meltzer, 1992)
5. Chuster (1999:97) diz que *“o termo ‘decisão’, empregado por Bion em muitos momentos de sua obra, pode dar margem a alguma ambigüidade, se entendido como atividade habitualmente exercida exclusivamente por uma consciência desenvolvida. O sentido de Bion parece estar ligado ao fenômeno da introjeção que leva à identificação (portanto, um processo profundamente dinâmico), ...donde .. depende da introjeção a capacidade para modificar a frustração ou simplesmente fugir dela. Portanto, para Bion, o pensamento surge em decorrência da introjeção de um objeto cuja realização lida com a frustração, assim produzindo satisfação, ou melhor, o objeto lida simultaneamente com os dois sentimentos de frustração e satisfação”.*
6. Devo dizer que todas as citações retiradas da obra de Bion em inglês foram por mim traduzidas. Assim, optei por traduzir o verbo ‘to be aware’ e o substantivo ‘awareness’ do inglês, como um ‘dar-se conta’ ao invés de o ‘estar consciente’ que em Bion tem um outro sentido. Também utilizo o verbo ‘experienciar’ ao invés de experimentar por acreditar que este traduza mais fielmente o pensamento de Bion.
7. Freud: "Dois Princípios do Funcionamento Mental" ("Formulations on the Two Principles of Mental Functioning") 1911, Standard Edition., Vol. XII, e "O Ego e o Id" ("The Ego and the Id") 1923, "Neurose e Psicose" ("Neurosis and Psychosis") 1924, Standard Edition, Vol. IX.
8. Em Melanie Klein, "A importância da Formação Simbólica no Desenvolvimento do Ego" (The Importance of Symbol Formation on the Development of the Ego) 1930, e

“Notas em Alguns Mecanismos Esquizóides” (Notes on some Schizoid Mechanisms) 1946, in Development in Psychoanalysis.

9. "Paper on Symbol-Formation" apresentado por Hanna Segal na Sociedade Britânica de Psicanálise, em 1955.

10. Conjunção Constante é um termo cunhado por Hume.

11. Money-Kyrle cria esse termo misconceptions o qual aparece em Selected Works of Roger Money-Kyrle.

12. At-one-ment: atonement (atone-ment), tem o sentido de perdoar, reparar ou expiar uma injúria. (Standard Dictionary of the English Language) Aqui está sendo mais especificamente com o sentido de reconciliação consigo mesmo.

13. A palavra comensal é usada por Machado de Assis no sentido de ‘comer da mesma comida’.

14. ‘O veículo das transformações é a capacidade ampliada para pensar, móvel originário do vínculo K. Trata-se daquilo que é capaz de ‘passar à existência’ conceito encontrado no sentido original da palavra ‘techné’, conciliando o caos (povoado de entidades virtuais, potenciais e modalidades de alteridade) e a complexidade da mesma forma que Freud em ‘Traumdeutung’ – que Bion retoma pelo vértice do ‘dream work alfa’, a função-alfa’. (Chuster, p. 120, 1999)

15. A afirmação de Kant é a seguinte: “*Intuitions without concepts are blind; concepts without intuition are empty*” (1976c 316)

16. Freud, em uma de suas cartas a Lou Andréas Salomé, escreve: “*Sei que me ceguei artificialmente em meu trabalho com a finalidade de concentrar toda a luz na única passagem obscura*”. (“Correspondências”, compilada por Ernest Pfeiffer, séc. XXI, México, 1963)

17. Carta de John Keats para George e Thomas Keats em 21/12/181 (Bion, 1970:125)

18. A palavra ‘Transiência’, que estou usando aqui – que penso exprimir melhor do que transitoriedade o que se quer dizer com ela – na verdade é um anglicismo, uma tradução do inglês ‘transience’ como foi usado na tradução feita pela Standard Edition das obras de Freud (Vide artigo: ‘On Transience’) e depois aproveitada por Bion. O termo “transience” em psicanálise vem do artigo *Verganglichkeit* de Freud (1916), e ressalta a natureza intrinsecamente transitória da psicanálise enquanto um processo. Sem apreciar esta característica não há como usufruir o processo.

19. O pensador alemão Hans Ulrich Gumbrecht, radicado nos Estados Unidos, cunha o termo ‘riskful thinking’ em associação à ‘wishful thinking’ (que se refere a um pensamento que se refere mais ao desejo de quem o produz do que à realidade). Em contraposição, ‘riskful thinking’, proposto por Gumbrecht, estaria falando de um ‘pensamento de risco’ e traria a implicação de se arriscar, na realidade, a contemplar novas possibilidades não pensadas ainda e também estaria ligada a idéia de estar sempre produzindo novas perguntas ao invés de respostas. Penso que é um pensamento que se aproxima muito das idéias de Bion de ‘pensamento sem pensador’ e de ‘pensamento selvagem’. (Jornal do Brasil, Caderno de Idéias, 16 de Agosto de 2003.

20. Meltzer, em “Towards an Atelier System (1971) sugere esse termo ‘atelier’.

21. Jean-Jacques Wunenburger, em *Philosophie des Images*, nos faz ver que um conceito comporta, além da sua denotação, toda uma gama de conotações, que é o conjunto das significações que estão associadas a tal conceito e às quais a compreensão está ligada. São “*essas categorias que nos permitem, particularmente, nos darmos conta da riqueza das imagens (ou dos conceitos) e de suas fecundidades poética e estética. A significação da imagem não depende apenas de seu poder de denotação (designação do referente), o qual a remete ao estatuto de signo, mas do conjunto de conotações, da cadeia de idéias que estão a elas associadas*”. (p.57)

22. Em “Bion criou de fato uma nova psicanálise?” Chuster (2000) coloca que ‘Possibilidade é apenas uma ‘criação’, a partir da qual aparece uma nova possibilidade que antes não existia, pois era privada de sentido. Pois trata-se de um ponto lógico e filosófico; a expressão, o termo, o conceito de possível tem apenas sentido no interior de um sistema de determinações bem específicas. E esta criação, obviamente, não está concluída em nenhum sentido do termo. Duas considerações devem ser feitas. Primeiramente, criação não quer dizer indeterminação. Certamente, a criação pressupõe uma certa indeterminação do ser no seu conjunto. Neste sentido, aquilo que é não é jamais tal que exclua o surgimento de novas formas e de novas determinações. Em outras palavras, o que é não é jamais fechado. O que é aberto, é sempre e, também, algo que deve vir a ser. Em segundo lugar, criação não significa tampouco indeterminação em outro sentido. Pois criação é posição de novas determinações.’ Penso, no entanto, que seja necessário distinguir entre uma possibilidade gerada por algo externo e uma possibilidade gerada por algo interno, para a qual seria mais indicado o termo virtualidade, que penso seja de o que Chuster estaria falando aqui. Virtual diria respeito às condições de possibilidades internas de um sistema.

23. Sônia Lopes assim descreve as propriedades dos seres vivos. (Lopes, 2002:18)

4. O Conhecimento e os Processos Criativos

Esse capítulo se propõe a fazer uma ponte entre o *conhecimento* na atualidade – quer seja ele tomado da vertente epistemológica, quer da vertente do método, ou mesmo, quer da vertente filosófica – e os *processos criativos*.

Esses três diferentes pontos de vista a partir dos quais se pode focar o conhecimento, embora conservem cada qual a sua especificidade, estão, porém, interligados se implicando mutuamente. No entanto, enquanto pontos de vistas, ângulos, vértices distintos, poderíamos dizer] que tanto faz a ordem através da qual examinamos sua relação com os processos criativos, isto é, se começamos pelas considerações filosóficas, ou epistemológicas ou no que diz respeito ao método.

A razão de ser desse capítulo está sobretudo na necessidade de preparar o terreno para um quarto capítulo, que fala de *práxis*, possibilitando assim tecer uma ligação entre a teoria e a prática psicanalítica, mantendo os processos criativos como pano de fundo. Antes de prosseguir, porém, eu gostaria de fazer referência a uma metáfora, usada por Michel Serres, que se chama “passagem do noroeste”.

Serres vai usar tal passagem como uma metáfora para tentar dar conta do hiato que parece existir entre, de um lado, as ciências ditas exatas e, de outro, as ditas humanas. Ele parte da idéia de que, de tempos em tempos, surgem pensadores que buscariam essa *passagem entre ciências exatas e humanas*, tal como a “passagem do noroeste” busca *uma passagem no labirinto de gelo entre o Atlântico e o Pacífico*. Embora não se conceba o mundo sem os dois oceanos, tal passagem, porém, é muito difícil de ser alcançada pelos navegadores.

Também no terreno das idéias, desde os pré-socráticos e Platão, sempre se tem procurado reunir, através de um trajeto qualquer, nossas idéias mais rigorosas e aquilo que sabemos sobre o ser humano. Serres diz que, no entanto, *isto não ocorre sem retrocessos, avanços e recuos, dúvidas e incertezas, impasses diversos*. Para Serres, *nunca houve um desenvolvimento do pensar humano sem um trajeto acidentado e cheio de becos sem saída*. Assim, a filosofia tem que poder se instruir sobre as ciências exatas para falar das organizações humanas, as quais representam um estágio de complexidade maior. *Se este percurso for cortado, ou negligenciado, teremos uma estagnação de pensamento*. Isso acarretaria que, de um lado, as pessoas estariam falando do mundo com exatidão,

mas tendo esquecido a história e a cultura e, do outro, haveria pessoas que estariam fazendo ciências humanas em completa ignorância do mundo e das mudanças que estariam ocorrendo nesse mundo (Chuster, 2003:35). Portanto, isso também é verdadeiro no que diz respeito a todo o desenvolvimento da ciência, como nos fazem ver Prigogine e Stengers:

“A história das ciências não tem a simplicidade atribuída à evolução biológica no sentido de especialização; é uma história mais sutil, mais retorcida, mais surpreendente. É sempre susceptível de voltar atrás, de encontrar, no seio de uma passagem intelectual transformada, questões esquecidas, de desfazer as compartimentalizações por ela constituídas e, sobretudo, de ultrapassar os preconceitos mais profundamente enraizados, mesmo os que parecem ser-lhes constitutivos.” (Prigogine e Stengers, 1984/97:219)

Aqui, quero usar essa idéia da “passagem do noroeste” principalmente para falar da *passagem* entre a *teoria* e a *prática psicanalítica*. É nesse sentido também que Arnaldo Chuster coloca que, *desse vértice, é possível afirmar que Freud vai buscando essa “passagem” por toda sua obra*: como consequência, produziu um texto *até hoje pleno de recursos inexplorados* e poderia se pensar que *a obra de Bion representa uma ampliação dos princípios já utilizados por Freud* (Chuster, 2003:35). Sabemos, portanto, que tanto Freud quanto Bion foram construindo *desse modo* as suas teorias.

Vimos que constantemente estamos sendo obrigados a reformular os nossos métodos de observação, os nossos procedimentos de análise, a nossa ótica, para poder melhor compreender o que hoje se *desenrola* diante de nós, qualquer que seja a disciplina da qual estejamos falando. Na época atual, não mais podemos fechar os olhos para a questão de estarmos lidando com um universo em contínua transformação, com acontecimentos instáveis e imprevisíveis, com as crises, com o que evolui, com as problemáticas de fenômenos que descobrimos cada vez mais complexos. Tudo isso veio abalar as nossas certezas anteriores e, cada vez mais, nos damos conta, cada um em sua disciplina particular, das *limitações* do nosso saber. É por isso que, mais e mais, precisamos nos abrir a, e interagir com, problemáticas colocadas por outras disciplinas. Hoje estamos imersos num universo do devir, da gênese, da criação. Prigogine diz que:

“assistimos ao surgimento de uma ciência que não mais se limita a situações simplificadas, idealizadas, mas nos põe diante da complexidade do mundo real, uma ciência que permite que se viva a criatividade humana como expressão singular de um traço fundamental comum a todos os níveis da natureza” (Prigogine, 1996:14).

Nesse terceiro capítulo, quero colocar a ênfase, de um lado, *no criativo e na sua gênese*, e, de outro, no método, nas estratégias, nessas idas e vindas que, relacionadas aos processos criativos, vão sendo *tecidas entre a teoria e a prática psicanalítica*. É possível que nessa tentativa de efetuar tal mapeamento muito de o que já foi dito venha a ser repetido; isto se dará, no entanto, dentro de um contexto mais amplo.

4.1. Considerações epistemológicas

Na medida em que, no século XX, nosso conhecimento e, conseqüentemente, a ciência foram alargando o âmbito do seu saber para vislumbrar não mais apenas a escala macroscópica – aquilo que está ao alcance do nosso olhar –, mas também as escalas microscópica e megascópica, estes tiveram que passar por transformações radicais.

Para a ciência moderna, chamada de clássica, o homem era visto como estranho ao mundo que ele descrevia. Jacques Monod fala do advento da ciência clássica, dizendo: “*A velha aliança rompeu-se; o homem sabe finalmente que está só na imensidão indiferente do Universo de que emergiu por acaso*” (Monod, 1970). No entanto, na contemporaneidade, podemos dizer, como dizem Prigogine e Stengers, que a ciência clássica não é mais a nossa ciência e que, hoje em dia, situamos “*o homem no mundo que ele mesmo descreve*”, o que implica “*a abertura desse mundo*”: daí se poder falar em “*uma verdadeira metamorfose da ciência*” (Prigogine e Stengers, 1984/97:1).

"A ciência hoje não é mais a ciência 'clássica'. Os conceitos básicos que fundamentavam a 'concepção clássica do mundo' encontraram hoje seus limites num progresso teórico que não hesitamos em chamar de metamorfose. A própria ambição de reduzir o conjunto de processos naturais a um pequeno número de leis foi abandonada. As ciências da natureza descrevem, de ora em diante, um universo fragmentado, rico em diversidades qualitativas e em surpresas potenciais"... "Não estamos mais no tempo em que os fenômenos imutáveis prendiam a atenção. Não são mais as situações estáveis e as permanências que nos interessam antes de tudo, mas as evoluções, as crises e as instabilidades. Já não queremos estudar apenas o que permanece, mas também o que se transforma." (op.cit.:5).

O contexto da ciência moderna, onde se situa essa *metamorfose*, se caracterizava pelo *diálogo experimental: compreender para modificar*, estando incluída aqui a possibilidade de *previsão*. O *método experimental* é um procedimento sistemático que, voltado para interrogar a natureza, obriga esta a

dizer, *sem ambigüidades*, se obedece ou não a uma teoria. A *revolução científica* trazida pela ciência moderna se deveu, portanto, ao sucesso da *racionalidade* da prática de um procedimento científico que confirmaria as hipóteses teóricas através de uma *experimentação*. Só que o procedimento experimental implica uma série de pressupostos e afirmações dogmáticas.

Então, instalou-se o dilema de se ter que escolher entre, de um lado, as “certezas” (ilusórias) ou, de outro, a recusa à ciência clássica; de um lado, a racionalidade ou, de outro, a aceitação de o que quer que fosse irracional ou paradoxal; de um lado, a aceitação das conclusões alienantes impostas pela ciência ou, de outro, a rejeição ao procedimento científico. Isso porque a ciência moderna começou por negar as visões antigas e a legitimidade das questões postas pelos homens a propósito da sua relação com a natureza. Na verdade, pode-se dizer até que ela se constituiu “*contra a natureza, pois que lhe negava a complexidade e o devir em nome dum mundo eterno e cognoscível regido por um pequeno número de leis simples e imutáveis*” (op.cit.:4). Portanto, esse procedimento racional teve um preço: a descoberta da “solidão”.

Uma outra questão, presente através dos tempos, concerne ainda à da relação entre o *ser* e o *dever*, entre a *permanência* e a *mudança*, donde ciência e filosofia, ao invés de se oporem, se complementam.

A ciência hoje, porém, não é mais a ciência “clássica”: a ambição de reduzir o conjunto de processos naturais a um pequeno número de leis foi abandonada. Agora as ciências da natureza falam de um universo fragmentado, rico em *diversidades e surpresas potenciais*.

4.1.1. Uma metamorfose na ciência

Essa transformação, para Prigogine e Stengers, porém, não é suficiente em si mesma para provocar uma metamorfose. Na verdade, tais preocupações nunca estiveram *completamente* ausentes do âmbito da ciência, embora não se possa subestimar o peso epistêmico-cultural da ciência clássica, a qual, privilegiando noções como as de causalidade, determinismo e racionalidade, entre outras, não deixava lugar para a casualidade, a liberdade e a espontaneidade. O que se entende por *metamorfose da ciência* consiste antes na “*abertura de um novo espaço teórico no seio do qual se inscrevem algumas oposições que, anteriormente, haviam definido as fronteiras da ciência clássica*”... (op. cit.:7)

As condições limitantes da ciência clássica fizeram com que esta se articulasse em torno de duas convicções básicas: a primeira é a de que a função da ciência seria a de ultrapassar as aparências complexas, reduzindo a diversidade dos processos naturais a um conjunto de efeitos de leis matematicamente simples; a segunda é a de que a ciência deveria buscar uma realidade “objetiva”, sendo considerado *ilusório* tudo o que estivesse ligado à nossa própria subjetividade, e sendo ainda desconsiderada a importância da *criação* e da *espontaneidade*. Isso trouxe, como consequência, a negação não somente da *liberdade* ou da possibilidade de *inovação*, como também a negação de que certos processos sejam *intrinsecamente irreversíveis*. Ora, como nos mostra Prigogine, na física, desde o aparecimento da mecânica quântica essa idéia da simplicidade tornou-se insustentável:

“Sabíamos que não tínhamos acesso aos átomos e moléculas senão por intermédio de nossos instrumentos que, todos eles, são macroscópicos, e que nossas teorias a seu respeito são intrinsecamente determinadas por essa mediação”... “Descobrimos que a irreversibilidade desempenha um papel construtivo na natureza, já que permite processos de organização espontânea. A ciência dos processos irreversíveis reabilitou no seio da física a concepção de uma natureza criadora de estruturas ativas e proliferantes”... “Encontramo-nos num mundo irredutivelmente aleatório, num mundo em que a reversibilidade e o determinismo figuram como casos particulares, em que a irreversibilidade e a indeterminação microscópicas são a regra...” (op.cit.: 1984:8)

Tudo isso nos obrigou a ter que renovar nossa concepção das *relações dos homens com a natureza* e da *ciência como prática cultural*, fazendo-nos testemunhar o nascimento e o desenvolvimento de uma transformação que, se permitindo agora conceber “acaso” e “necessidade” como interatuantes e indissolivelmente associados, lhes confere um *movimento de história*. É desse modo que a física vem retomar aquilo que “*a ciência clássica negava em nome da reversibilidade dos comportamentos elementares: as noções de estrutura, de função e de história.*” (op.cit.:10) A irreversibilidade, longe de ser uma ilusão, é, ao invés disso, *fonte de ordem, criadora de organização*. Além de que, “*é urgente que a ciências se reconheça como parte integrante da cultura no seio da qual ela se desenvolve*”. (op.cit.:11) Prigogine cita Erwin Schodinger:

“Existe uma tendência para esquecer que o conjunto da ciência está ligado à cultura humana em geral, e que as descobertas científicas, mesmo as que num dado momento parecem as mais avançadas, esotéricas e difíceis de compreender, são despidas de significação fora do seu contexto cultural.” (idem)

Prigogine e Stengers não apenas enfatizam essa vinculação da ciência ao contexto cultural, como ainda assinalam o fim de uma onisciência. Embora admitindo que *a ciência é uma arte de manipular a natureza*, eles nos lembram, no entanto, que os homens não cessam de *colocar questões a eles mesmos*. (op.cit.:204) Porém, mesmo reconhecendo que nos três últimos séculos, “conhecer” foi muitas vezes identificado com “saber manipular”, faz-se necessário estabelecer uma diferença entre a *dinâmica* e outras ciências nas quais a idéia de manipulação é primordial.

“A dinâmica realiza, de maneira singular, uma convergência entre os interesses de manipulação e os conhecimentos que visam somente a compreensão da natureza. Portanto, pode-se compreender que a ciência tenha podido parecer dominada pela ambição de manipular, mas também que essa dominação se haja revelado instável, quando novos objetos chamaram a atenção e a curiosidade”... “E é porque se tratava de modificar a amplitude de conceitos, de inserir problemas numa paisagem nova, de introduzir questões que perturbam a definição das disciplinas, em suma porque se tratava de inscrever na ciência a urgência de preocupações novas, que a abertura tomou as vias múltiplas e muitas vezes retorcidas que descrevemos” (op.cit.:205/6).

Embora a termodinâmica tenha sido a esse respeito exemplar, foi, no entanto, o modelo biológico que veio constituir a fonte de inspiração decisiva para a história que se seguiu:

“O abandono da restrição da termodinâmica aos sistemas artificialmente separados do mundo, sua metamorfose numa ciência do mundo povoado de seres capazes de evoluir, e de inovar, de seres dos quais não podemos, salvo escravizando-os, dar o comportamento previsível e controlável.”... (op.cit.:205/6)

Assim, embora a *biologia* aponte, sem sombra de dúvidas, para os fenômenos de *organização espontânea* e para as evoluções no sentido de uma *complexidade e diversidade crescentes*, isso, na verdade, reflete todo um comportamento que pode ser generalizado e que se baseia em uma *não-linearidade*, evidenciando que os caminhos da natureza não podem *ser previstos com segurança* – o que vai ser retomado e reforçado pela própria termodinâmica.

“A natureza bifurcante é aquela em que pequenas diferenças, flutuações insignificantes, podem, se se produzirem em circunstâncias oportunas, invadir todo o sistema, engendrar um regime de funcionamento novo”... Maxwell “falou da instabilidade do movimento, dos pontos singulares onde pequenas causas produzem efeitos desmesurados. Mas a dinâmica permite atualmente definir sistemas onde esses pontos singulares estão em ‘todo o lado’, onde em região alguma do espaço das fases, por pequena que seja, está deles desprovida”... (op.cit.:207/8)

Então, foi através dos desenvolvimentos da dinâmica e da mecânica quântica e, ainda, através também dos avanços das ciências biológicas, que se pôde falar do advento daquilo que muitos chamaram de uma “revolução científica”, permitindo vislumbrar desistir de buscar uma *onisciência inatingível*, em favor de uma *criatividade constante*.

“Tanto ao nível macroscópico como ao nível microscópico, as ciências da natureza libertaram-se, portanto, de uma concepção estreita da realidade objetiva que crê dever negar, em seus princípios, a novidade e a diversidade em nome de uma lei universal e imutável. Libertaram-se de um fascínio que nos representava a racionalidade como coisa fechada, o conhecimento como estando em vias de acabamento. Doravante, elas estão abertas à imprevisibilidade, da qual não fazem mais o sinal de um conhecimento imperfeito, de um controle insuficiente. Abriram-se, por isso, ao diálogo com uma natureza que não pode ser dominada mediante um golpe de vista teórico, mas somente explorada, com um mundo aberto ao qual pertencemos e em cuja construção colaboramos.” (op.cit.:209)

As ciências abriram-se, portanto, a um diálogo com uma natureza que pôde ser não apenas explorada, mas ainda uma natureza à qual pertencemos e que nós, o tempo todo, ajudamos a construir. Ao invés de um conhecimento *definitivo e objetivo* dá-se lugar a um *contínuo renascimento*. Todo conhecimento passa a ter então uma permanência efêmera assim como todas as coisas fluem. Além de que, isso trouxe conseqüências, não só em termos de um maior intercâmbio entre as *ciências ditas exatas* e as *ciências humanas*, como ainda para a própria *noção de ciência*. Prigogine e Stengers falam disso como uma *lição de sabedoria*:

“Com efeito, as ciências ditas ‘exatas’ têm hoje por função sair dos laboratórios onde, pouco a pouco, aprenderam a necessidade de resistir ao fascínio de uma busca da verdade geral da natureza. Elas sabem, de ora em diante, que as situações idealizadas não lhes darão a chave universal, pelo que devem, enfim, tornar a ser ‘ciências da natureza’, confrontadas com a riqueza múltipla que, durante muito tempo, se acharam no direito de esquecer. Por isso colocar-se-á para elas o problema do diálogo necessário com saberes preexistentes a respeito de situações familiares a cada um, problema esse a propósito do qual alguns quiseram estabelecer a singularidade das ciências humanas, quer para se elevar, quer para se rebaixar. Tal como as ciências da sociedade, as ciências da natureza não poderão mais, agora, esquecer o enraizamento social e histórico que a familiaridade necessária à modelagem teórica de uma situação impõe. Importa, portanto, mais do que nunca, não fazer desse enraizamento um obstáculo, não concluir da relatividade dos nossos conhecimentos por um relativismo desencantado qualquer”... (op.cit.:215)

Desse modo, Prigogine e Stengers estão propondo que “o caráter *fundamentalmente aberto da ciência seja reconhecido*” para dar lugar a um

terreno fértil de comunicações e trocas entre as várias ciências e ainda à possibilidade de um maior intercâmbio entre ciência e filosofia a fim de que “*a fecundidade das comunicações e interrogações filosóficas e científicas deixe de ser negada por compartimentações ou destruída por uma relação de afrontamento*”. (op.cit.:222)

Não se trata aqui, portanto, de contrapor uma ciência à outra, nem tampouco de contrapor ciência à filosofia, mas, antes, de tecer articulações entre esses diversos saberes, conservando sempre o respeito pelas diferenças. Não se trata de *substituição* e sim de *complementaridade* de saberes.

“Michel Serres evocou muitas vezes o respeito que camponeses e marinheiros nutrem pelo mundo em que vivem. Eles sabem que não se manda no tempo e que não se empurra o crescimento dos seres vivos, esse processo de transformação autônomo que os gregos chamam de ‘physis’. Nesse sentido, a nossa ciência se transformou, enfim, em ciência física, pois admitiu, finalmente, a autonomia das coisas, ‘e não somente a autonomia dos seres vivos’...” “Como o desenvolvimento das plantas, o desenvolvimento dessa nova natureza, povoada de máquinas e técnicas, o desenvolvimento das práticas sociais e culturais, o crescimento das cidades são desses processos contínuos e autônomos sobre os quais se pode certamente intervir para os modificar ou organizar, mas que se deve respeitar o tempo intrínseco, sob pena de malogro”... “No momento em que descobrimos a natureza no sentido de ‘physis’, podemos igualmente começar a compreender a complexidade das questões com as quais se confrontam as ciências da sociedade. No momento em que aprendemos o ‘respeito’ que a teoria física nos impõe para com a natureza devemos aprender igualmente a respeitar as outras abordagens intelectuais, quer sejam as tradicionais, as dos marinheiros e camponeses quer as criadas pelas outras ciências. Devemos aprender a não mais julgar a população dos saberes, das práticas, das culturas produzidas pelas sociedades humanas, mas a cruzá-los, a estabelecer entre eles comunicações inéditas que nos coloquem em condições de fazer face às exigências sem precedentes da nossa época.” (op.cit.:225)

Ora, tudo isso traz modificações essenciais para a nossa visão de mundo, que deixa de ser visto como um mundo dualista que opõe o *controlador* e o *controlado*, o *dominador* e o *dominado*. Este mundo passa a ser um mundo menos seguro, porém mais *criativo*.

“O que dizer do nosso mundo que alimentou a metamorfose contemporânea da ciência? É um mundo que podemos compreender como natural no próprio momento em que compreendemos que fazemos parte dele, mas do qual se desvaneceram, de repente, as antigas certezas; quer se trate de música, pintura, literatura ou de costumes, nenhum modelo pode mais pretender a legitimidade, nenhum é mais exclusivo. Por toda a parte vemos uma experimentação múltipla, mais ou menos arriscada, efêmera ou bem sucedida. Esse mundo que parece renunciar à segurança de normas estáveis e permanentes é, sem dúvida, um mundo perigoso e inseguro. Ele não pode nos inspirar uma confiança cega, mas talvez, de fato, o sentimento de esperança

mitigada”...“É este o clima cultural que alimenta e amplia a descoberta de objetos insuspeitáveis, quasares de energias formidáveis, buracos negros fascinantes; a descoberta também em terra da diversidade das experiências que a natureza realiza; enfim a descoberta teórica dos problemas de instabilidades, de proliferações, de mitigações, de estruturações. Onde a ciência nos tinha mostrado uma estabilidade imutável e pacificada, compreendemos que nenhuma organização, nenhuma estabilidade, como tal, é garantida ou legítima, nenhuma se impõe por direito; todas são produtos das circunstâncias e estão à mercê delas.” (op.cit.:225/6)

Prigogine lembra que: Freud escreveu que a história das ciências é a história de uma alienação progressiva; Copérnico mostrou que a Terra não está no centro do universo; Darwin disse que somos animais entre outros; além de que, o próprio Freud mostrou que a nossa vida mental é só parcialmente consciente. Assim, a ciência seria fonte de feridas narcísicas sucessivas. Para ele, a física longe do equilíbrio inverte esta perspectiva: a atividade humana, *criadora e renovadora*, não é estranha à natureza; pode ser considerada uma ampliação e intensificação de traços já presentes no mundo físico que a descoberta dos processos longe do equilíbrio nos ensinou a decifrar. (Prigogine,1996:74) Então, Prigogine sublinha a convergência entre a termodinâmica de não-equilíbrio e as filosofias de Bergson e Whitehead. “*O possível é mais rico do que o real. A natureza apresenta-nos, de fato, a imagem da novidade*”; desse modo, o nosso universo *seguiu um caminho de bifurcações sucessivas: poderia ter seguido outros. Talvez possamos dizer o mesmo sobre a vida de cada um de nós*”(op. cit.:75). O tempo hoje reencontrado é também um tempo que não fala mais de solidão, mas da aliança do homem com a natureza que ele descreve.

Assim, Prigogine e Stengers dizem que, embora Monod tivesse razão quando diz que a *antiga aliança* animista rompeu-se, e com ela todas as que nos apresentavam como *sujeitos voluntariosos, conscientes e fechados numa identidade estável e de costumes bem estabelecidos*, no entanto, o nosso mundo também não é o de uma *aliança moderna, silencioso e monótono, abandonado pelos antigos encantamentos. Ciência e desencanto* do mundo não são sinônimos. Embora seja verdade que *a natureza não foi feita para nós, e não foi entregue à nossa vontade*, no entanto ...

“Como Jacques Monod nos anunciava, chegou o tempo de assumir os riscos da aventura dos homens; mas se podemos fazê-lo, é porque, doravante, é esse o modo da nossa participação no devir cultural e natural, é essa a lição que a natureza anuncia quando a escutamos. O saber científico, extraído dos sonhos de uma revelação inspirada, quer dizer, sobrenatural, pode descobrir-se hoje

simultaneamente como “escuta poética” da natureza e processo natural nela, processo aberto de produção e invenção, num mundo aberto, produtivo e inventivo”... (Prigogine e Stengers.:1984/97:226)

Paul Valéry diz que, no mais alto nível, há uma profunda analogia entre a *criatividade científica e a artística*. Assim, perdemos a possibilidade de inteiramente determinar e prever, perdemos a nossa onisciência, mas ganhamos em troca toda uma capacidade de estar sempre *se surpreendendo* diante de horizontes novos, que são *constantemente criados* e que *nos fazem criar...*

4.1.2. A questão do ‘paradigma’

Então, nos perguntamos, seria o caso de se falar em uma mudança de *paradigma*? Thomas Kuhn fala da evolução das ciências através da noção de paradigma. Paradigma vem do grego e quer dizer “modelo exemplar” ou “exemplo a ser imitado”. Kuhn diz que “*um paradigma é um padrão ou modelo aceitos*”... “*Os paradigmas adquirem seu status porque são mais bem sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas que o grupo de cientista reconhece como graves*”. (Kuhn, 1962/2003:43) Assim, Kuhn vai usar *paradigma* como um conjunto de idéias, noções, conceitos e procedimentos pelas quais damos sentido aos fenômenos que observamos: como se fosse um conjunto de procedimentos através dos quais os praticantes de um determinado saber *jogam o jogo de fazer perguntas a um fenômeno e dar sentido às respostas*. Esse jogo é ininterrupto, se processando continuamente. Kuhn chama de *ciência normal* a esse consenso, por parte dos praticantes de uma ciência, quanto à aplicação de um *determinado paradigma* na produção de conhecimento em uma dada área do saber.

No entanto, quando surge um fenômeno desconhecido ou um dado não muito evidente, isso faz com que o modelo até então vigente deixe de funcionar; ou ainda, quando passam a existir visões diferentes acerca de um mesmo fenômeno, ambas consideradas válidas, porém contraditórias entre si, isto nos confronta com o limite de eficácia do nosso *paradigma* e, então, nos obriga a uma *mudança de paradigma*. Ou seja, isso nos leva a uma idéia, ou a um procedimento novo, ou a aperfeiçoar um instrumento, a fim de que em algum momento essa novidade possa ser integrada. Este é um período revolucionário que Kuhn chama de *revolução*

científica, já que outro *paradigma* torna-se capaz de incorporar o dado discrepante. No entanto, depois de certo tempo, recupera-se o consenso dos praticantes retornando-se ao regime de ‘ciência normal’, agora já com o novo paradigma.

“A ciência normal consiste... na atualização que se obtém ampliando-se o conhecimento daqueles fatos que o paradigma apresenta como particularmente relevantes, aumentando-se a correlação entre esses fatos e as previsões do paradigma e articulando-se ainda mais o próprio paradigma. Poucos dos que não trabalham com uma ciência amadurecida se dão conta de quanto trabalho de limpeza desse tipo resta por fazer depois do estabelecimento do paradigma ou do quão fascinante é a execução desse trabalho”... “O paradigma força os cientistas a investigar alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seriam inimagináveis. E a ciência normal possui um mecanismo interno que assegura o relaxamento das restrições que limitam a pesquisa, toda vez que o paradigma deixa de funcionar efetivamente. Nessa altura os cientistas começam a comportar-se de maneira diferente e a natureza dos problemas de pesquisa muda. No intervalo, entretanto, durante o qual o paradigma foi bem sucedido, os membros da profissão terão resolvido problemas que mal poderiam ter imaginado e cuja solução nunca teriam empreendido sem o comprometimento com o paradigma. E pelo menos parte dessas realizações sempre demonstra ser permanente.”
(op.cit.:44/45)

4.1.2.1. Mudanças de ‘paradigma’

A história da ciência é uma história de discontinuidades; têm-se períodos estáveis, às vezes longos períodos nos quais um determinado paradigma vigora e têm-se períodos de crise, de ruptura, de revolução, nos quais um novo paradigma se forma. Além disso, cada ciência, cada disciplina, cada área específica, através da qual nós dialogamos com a natureza, pode ter uma evolução mais ou menos independente: há certos períodos em que uma certa área do conhecimento ainda não mudou mas uma outra área já mudou profundamente; há outras épocas nas quais uma revolução que sucede num determinado campo do saber se torna tão significativa que se espalha e acaba englobando todo o saber cultural. Então esse *movimento epistêmico*, ou seja, o conjunto dos saberes vigentes numa certa época, faz com que haja transformações globais: agora não se trata mais de uma transformação numa determinada área do saber, mas sim de transformações em todas as áreas dos saberes.

“A introdução desse ensaio sugere a existência de revoluções grandes e pequenas, algumas afetando apenas os estudiosos de uma subdivisão de um campo de estudos. Para tais grupos, até mesmo a descoberta de um fenômeno novo e inesperado pode ser revolucionária.”... “Se a ciência normal é tão

rigida e as comunidades científicas tão estreitamente entrelaçadas, como pode uma mudança de paradigma afetar apenas um pequeno subgrupo? O que foi dito até aqui parece implicar que a ciência normal é um empreendimento único, monolítico e unificado que deve persistir ou desaparecer, seja com alguns de seus paradigmas, seja com o conjunto deles. Mas é óbvio que a ciência raramente (ou nunca) procede dessa maneira. Frequentemente, se consideramos todos os seus campos, assemelha-se a uma estrutura bastante instável, sem coerência entre as suas partes.” (op.cit.:74)

Kuhn estabelece que as mudanças de paradigma são o resultado de contradições entre predições teóricas e os dados experimentais. Quando isso acontece produz-se uma *crise* que nos obriga a uma mudança; depois disso, tudo volta a se acalmar e a pesquisa científica prossegue segundo os métodos agora estabelecidos. Mudanças de paradigma estão, pois, associados à idéia de *crise*.

“Enquanto os instrumentos proporcionados por um paradigma continuam capazes de resolver os problemas que esta define, a ciência move-se com maior rapidez e aprofunda-se ainda mais através da utilização confiante desses instrumentos. A razão é clara. Na manufatura, como na ciência – a produção de novos instrumentos é uma extravagância reservada para as ocasiões que o exigem. O significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião de renovar os instrumentos.” (op. cit.:105)

Um outro aspecto que concerne à questão do paradigma diz respeito ao fato de se estar lidando com uma *descoberta* ou com uma *invenção*. Kuhn, ao mesmo tempo em que fala em *descoberta*, fala também em *invenção*. De um lado, fala que a ciência lida com “quebra-cabeças” no sentido de indicar aquela “*categoria particular de problemas que serviria para testar a nossa engenhosidade ou habilidade na resolução de problemas*”; de outro, diz que os problemas realmente importantes não são os quebra-cabeças no sentido de que se acredita que eles tenham uma solução, e sim, aqueles que não aparentam ter alguma *solução possível*. (op.cit.:59/60) Kuhn fala ainda que paradigma não se identifica com regras, já que os paradigmas devem dirigir a pesquisa mesmo na ausência de regras.

“A falta de uma interpretação padronizada ou de uma redução às regras que goze de unanimidade não impede que um paradigma oriente a pesquisa. A ciência normal pode ser parcialmente determinada através da inspeção direta de paradigmas. Esse processo é frequentemente auxiliado pela formulação de regras e suposições, mas não depende dela. Na verdade, a existência de um paradigma nem mesmo precisa implicar a existência de qualquer conjunto de regras.” (op.cit.:69)

Assim, vai se dar uma “tensão essencial” entre, de um lado, as regras e, de outro, as crises. De acordo com Kuhn, alguns homens foram levados a abandonar a ciência devido a suas inabilidades para tolerar crises. *“Tal como os artistas, os cientistas criadores precisam, em determinadas ocasiões, ser capazes de viver em um mundo desordenado – a tensão essencial’ implícita na pesquisa científica.”* (op.cit.:109)

“A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos dos seus métodos e aplicações.” (op.cit.:116)

Para Kuhn, dificilmente a forma de um novo paradigma estaria delineada na pesquisa como consciência de uma nova estrutura. O que se dá, ao invés disso, é a possibilidade *do dar-se conta súbito* de um novo paradigma. Diz ele:

“No entanto, mais freqüentemente, tal estrutura não é percebida conscientemente de antemão. Ao invés disso, o novo paradigma, ou uma indicação suficiente para permitir uma posterior articulação, emerge repentinamente, algumas vezes no meio da noite, na mente de um homem imerso na crise. Qual seja a natureza desse estágio final – como o indivíduo inventa (ou descobre que inventou) uma nova maneira de ordenar os dados, já agora coletados na sua totalidade – permanecerá inescrutável aqui e é possível que assim seja permanentemente.” (op.cit.:121)

Isso tudo vai implicar mudanças na ciência, em seus pressupostos filosóficos, em seus métodos, em suas problemáticas, assim como em seus padrões de solução legítimos. Por essa razão, Kuhn fala em *revolução científica*:

“Os paradigmas não diferem somente por sua substância, pois visam não apenas à natureza mas também a ciência que os produziu. Eles são fonte de métodos, áreas problemáticas e padrões de solução aceitos por qualquer comunidade científica amadurecida, em qualquer época que considerarmos. Conseqüentemente, a recepção de um novo paradigma requer com freqüência uma redefinição da ciência correspondente. Alguns problemas antigos podem ser transferidos para outra ciência ou declarados absolutamente ‘não-científicos’. Outros problemas anteriormente tidos como triviais ou não-existentes podem converter-se, com um novo paradigma, nos arquétipos das realizações científicas importantes. A medida em que os problemas mudam, mudam também, seguidamente, os padrões que distinguem uma verdadeira solução científica de uma simples especulação metafísica, de um jogo de palavras ou de uma brincadeira matemática. A tradição científica normal que emerge de uma revolução científica é não somente incompatível, mas muitas vezes verdadeiramente incomensurável com aquela que a precedeu.” (op.cit.:137)

Prigogine e Stengers vão se deter nesse ponto. Começam por dizer que, talvez, a maior transformação na idéia de *mudança de paradigma* esteja, antes de tudo, na noção de tempo, a qual, como vimos, se desdobra agora *na coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados*, distinguindo-se as noções de *tempo absoluto* e de *tempo duração* que aponta para o que é *criado*.

Kuhn defende a idéia de que, *quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo*, na medida em que os cientistas, guiados por um novo paradigma, adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. É como se agora *objetos familiares fossem vistos sob uma luz diferente* e a eles se juntassem *objetos desconhecidos*. Seria como se o sujeito-cientista tivesse mudado os seus “óculos” para enxergar o mundo, isso modificando aquilo que ele vê. Kuhn utiliza essa metáfora ligando-a à idéia do advento de um novo paradigma, do seguinte modo:

“Se o sujeito de uma experiência coloca óculos de proteção munidos de lentes que invertem as imagens, vê inicialmente o mundo todo de cabeça para baixo. No começo, seu aparato perceptivo funciona tal como fora treinado para funcionar na ausência de óculos e o resultado é uma desorientação extrema, uma intensa crise pessoal. Mas logo que o sujeito começa a aprender a lidar com o seu novo mundo, todo o seu campo visual se altera, em geral após um período intermediário durante o qual a visão se encontra simplesmente confundida. A partir daí, os objetos são novamente vistos como antes da utilização das lentes. A assimilação de um campo visual anteriormente anômalo reagiu sobre o próprio campo e modificou-o tanto literal como metaforicamente, o homem acostumado à lentes invertidas experimentou uma transformação revolucionária da visão.” (op.cit.:147)

4.1.2.2. ‘Paradigma’ e ‘crise’

Embora tanto Kuhn quanto Prigogine e Stengers pareçam concordar no que diz respeito a que o *“cientista não pode apelar para algo que esteja aquém ou além do que ele vê com seus olhos e instrumentos”* (op.cit.:149), eles divergem quanto às condições de *surgimento* de tais óculos e talvez até da *própria natureza* dos óculos. Não só Prigogine e Stengers ressaltam que essa idéia de transformação do paradigma implica uma postura *ativa* por parte dos membros de uma comunidade científica, quanto ainda vão questionar se isso implicaria uma *ruptura* com o pensamento vigente.

“É a propósito da transformação do paradigma, tal como a concebe Kuhn, que podemos melhor precisar essa observação. Essa transformação revestiria muitas vezes os aspectos de uma ‘crise’: o paradigma, em lugar de ser uma norma silenciosa, quase invisível, em vez de ‘ser incontestado’, é discutido,

questionado. Os membros da comunidade põem questões 'fundamentais', interrogam a legitimidade de seus métodos, em lugar de empenhar-se com unanimidade na resolução dos problemas reconhecidos por todos. O grupo, cuja educação o fizera homogêneo no que toca à atividade de investigação, se diversifica; as diferenças de pontos de vista, de experiências culturais e de convicções filosóficas surgem e desempenham muitas vezes um papel decisivo na descoberta de um paradigma novo. O aparecimento deste aumenta mais ainda a intensidade das discussões. Os respectivos domínios de fecundidade dos paradigmas rivais são postos a prova até que uma diferença amplificada e estabilizada pelos circuitos acadêmicos decida sobre a vitória de um deles. Pouco a pouco, com a nova geração de cientistas, o silêncio e a unanimidade se reinstalam, novos manuais se escrevem e, uma vez mais, considera-se que tudo é inconteste. ” (op.cit.:220)

Isso significa que, na medida em que surge uma questão que não se consegue resolver por meio da linguagem existente, busca-se uma nova linguagem que disso dê conta. De acordo com Kuhn, isto se passaria não como se “*as comunidades científicas provocassem crises sistematicamente, mas apenas na medida em que as não procuram*” (op.cit.:221). Isto é o que Prigogine e Stengers vão questionar, colocando ainda que *a metamorfose das ciências contemporâneas não é ruptura*, mas se trata antes de questões que sempre estiveram ali.

“A questão que escolhemos para colocar à história das ciências conduziu-nos à explorar dimensões muito diferentes das que interessam a Kuhn. Foram sobretudo as continuidades que nos retiveram: não as continuidades 'evidentes', mas as escondidas, questões a propósito das quais certos cientistas não pararam de se interrogar.”... “Há um século que a história da física nos mostra, sem dúvida, umas crises que se parecem com a descrição de Kuhn, crises que os cientistas sofreram sem as terem procurado, crises às quais preocupações filosóficas puderam certamente servir de detonador, mas somente numa situação de instabilidade determinada pela tentativa infrutífera de estender um paradigma a certos fenômenos naturais, Mas ela nos mostra também seqüências de problemas engendradas de maneira lúcida e deliberada por preocupações filosóficas. E estabelece a fecundidade de uma tal diligência. O cientista não está votado a comportar-se como um sonâmbulo kuhniano; ele pode, sem renunciar contudo a ser cientista, 'tomar a iniciativa', procurar integrar nas ciências perspectivas e questões novas.” (idem)

Portanto, embora Kuhn defenda a idéia de que o que se passa, na medida em que se começa a trabalhar com um novo paradigma, seja na verdade uma *revolução, operada* no sujeito do conhecimento, a idéia de *metamorfose*, que Prigogine e Stengers nos oferecem, parece ser mais condizente com uma *evolução*, a qual é, com frequência, *provocada* pelo próprio sujeito do conhecimento.

Também, embora, segundo Kuhn, a mudança de paradigma pressuponha que se esteja trabalhando com uma *visão diferente* e também que a História das Ciências

não é uma história *linear e cumulativa*, por mais contato que mantenha com os desenvolvimentos anteriores, a visão de Prigogine e Stengers vão acrescentar a isso um colorido novo, no que diz respeito à *complexidade*.

Uma outra questão no que diz respeito ao *paradigma* é que, no enfoque de Kuhn, a ciência estaria tratando basicamente de ‘resolver problemas’ enquanto que na complexidade, como nos mostram Prigogine e Stengers, tratar-se-ia, principalmente, de *criar problematizações*. (Vide item 2.16.) Ainda que o próprio Kuhn especifique que *os debates entre paradigma não tratam realmente da habilidade para resolver problemas*, mas que, *ao invés disso, a questão é saber que paradigma deverá orientar no futuro as pesquisas sobre problemas*, o ponto de referência de Kuhn ainda é o de encontrar as ‘soluções’ para os problemas. Ainda que Kuhn diga que o homem que adota um novo paradigma *precisa ter fé na capacidade do novo paradigma para resolver os grandes problemas com os quais se defronta*, tudo isso está referido à idéia de *resolver problemas*. (op.cit.:198) Muito embora poder-se-ia argumentar que a referência que Kuhn faz a um ato de fé – ao qual ele, tal como Bion, não dá uma conotação religiosa – estaria, quem sabe, apontando para uma idéia de *invenção, criação*, ao invés de uma mera *descoberta*. Ainda quando Kuhn fala de uma analogia entre a evolução das idéias científicas e a evolução biológica no sentido de não se ter *um objetivo preestabelecido* nem tampouco *uma verdade científica permanentemente fixada*, podemos nos perguntar se tais colocações seriam ou não indicativas de uma verdadeira complexificação.

4.1.2.3. ‘Paradigma’ e ‘complexidade’

Isabelle Stengers, a respeito desse assunto, escreveu um trabalho intitulado: “*Porque não pode haver um paradigma da complexidade*”, onde ela começa por dizer que não poderia existir um paradigma da complexidade, porque tal noção levaria justamente a questionar aquilo que a própria noção de paradigma esconde.

Ela diferencia o par *simples/complicado* do par *simples/completo*. O *simples/complicado*, da perspectiva que Stengers assume, está intimamente ligado à noção de paradigma, já que o paradigma, como se sabe, *é um ‘modelo’ que representa de forma particularmente adequada o jogo entre conceitos e possibilidade de*

experimentações. A complicação aparece assim como uma noção ligada aos nossos limites: aquilo que não sabemos ainda, mas que podemos vir a saber. Diz respeito ao fato de que: *para pensarmos o nosso mundo em crise, temos necessidade de renovar as categorias da nossa inteligibilidade* (Stengers, 1995:62). No entanto, a complexificação abre caminho, não para *um progresso linear e reassegurador*, e sim para *as instabilidades, as crises, as diferenciações, até mesmo para as catástrofes e os impasses* (idem). Assim, o critério que permite diferenciar entre *complicação* e *complexidade* deveria ser substituído pela possibilidade de colocar questões *qualitativamente novas* e de introduzir categorias de inteligibilidade, propriedades intrínsecas do objeto complexo que não têm contrapartida no modelo simples. (op.cit.:66)

Deste modo, os sistemas altamente instáveis não são apenas ‘*complicados*’ por serem imprevisíveis, mas são ainda ‘*complexos*’, porque *nos permitem dar sentido a uma propriedade que, por si só, não tem correspondência nos sistemas simples*. A complexidade e a propriedade a qual isso permite dar sentido – a irreversibilidade –, estaria portanto ligadas a uma *mudança de ponto de vista* (op.cit.:68). É claro que a noção de sistema dinâmico, introduzida por Prigogine, aborda a dinâmica sob o *ponto de vista* finito: tudo aquilo que um observador, através dos meios de observação finitos, qualquer que seja a sua precisão, pode conhecer a respeito disso. Mas, para dar um sentido a essa irreversibilidade, o *ponto de vista finito* tem que romper sua relação com o *ponto de vista infinito*. É a partir da dinâmica dos sistemas simples que pode ser definido o formalismo que descreve os sistemas altamente instáveis, mas acontece que, na prática, *a gênese do simples até o complexo fica identificada com o caminho conceitual que ‘nós’ seguimos e não com a gênese física*. Do ponto de vista da gênese conceitual, poder-se-ia definir um *limiar* a partir do qual não só seria aplicável a noção de *previsibilidade* e de *reprodutibilidade*, como ainda seria possível a definição de uma transformação *exata*. É preciso considerar que a descrição dos sistemas ‘*simples*’, para além desse limiar, não é uma descrição fundamental, e sim uma descrição *pobre*, adequada somente aos *casos limites singulares* que constituem os sistemas de comportamento reversível. Os sistemas ‘*altamente complexos*’, para além desse limiar, corresponderiam agora ao *caso geral*, dos quais podemos construir a descrição com um uso paradoxal de instrumentos conceituais “feitos para” descrever as trajetórias reversíveis (idem).

Coloca-se ainda a questão de situar a noção de complexidade *em relação a outros conceitos que, analogamente, implicam uma recolocação entre objetivo e subjetivo*. Para Stengers, a questão da complexidade não é resolver o confronto entre o *objetivo* e o *subjetivo*, e sim introduzir a questão da *escolha do ponto de vista ‘pertinente’*.

“A questão da pertinência é, na verdade, uma categoria que poderíamos chamar, segundo Morin, de ‘dialógica’. Nesse caso, o sujeito cognoscente não aparece dotado de categorias onipotentes, e o problema não é aquele de ter que decidir se estes são ditados pelo real ou se são impostos a ele. Ao invés disso, o sujeito sabe que os instrumentos conceituais dos quais se utiliza são seletivos e deve julgar – na base também daquilo que ‘por outro lado’ sabe do real – em que medida tais categorias iluminam o real, em que medida se adequam a ele, ou, ao contrário, não o mutilam. A pertinência introduz a idéia de que nós sabemos sempre muito mais sobre o real do que as nossas categorias nos permitem construir como objeto, e que a relação de conhecimento não aparece como um confronto nu entre sujeito e objeto a não ser no caso em que decidimos esquecer este saber, ou no caso de fazermos dele o indício de uma ‘falta de informação’.” (op.cit.:69)

Desse ponto de vista, o observador vai se dar conta de que a propósito do modelo simples, aquilo, que parecia ter um estatuto de ‘saber teórico’ capaz de definir um *objeto*, tem apenas um estatuto de ‘instrumento teórico’ que *traduz a possibilidade de cálculo que ‘singulariza’ este modelo simples*. (op.cit.:72) Aqui, precisamos redefinir a categoria de *simplicidade*: a simplicidade designa uma situação singular na qual um esquema teórico faz falar o real, o produz enquanto tratável e calculável.

‘Neste sentido, a ‘descoberta da complexidade’ teria como primeira característica, não a de substituir uma evidência objetiva por uma outra, mas a de introduzir o problema da ‘pertinência’ de um instrumento que fornece os meios para julgarmos o real (aquilo com que estamos lidando) e para construí-lo como objeto, a partir de categorias bem definidas, e que, ao mesmo tempo, é susceptível de ser julgada pelo próprio real. O problema da pertinência, neste sentido, se opõe diretamente à aposta do ponto de vista infinito. Essa aposta tem a função de definir como secundária a distinção entre as situações nas quais um juízo teórico tem conseqüências práticas no que concerne a nossa possibilidade de apreender o real, e aquelas nas quais, ao contrário, tal juízo remete a observáveis e a cálculos que são inacessíveis e condena os nossos raciocínios e as nossas medidas como aproximações infelizmente indispensáveis. A pertinência, ao contrário, dramatiza tal distinção e faz dela um ponto de partida passível de novas categorias teóricas, Em outras palavras, se refere não a um ideal de onisciência mas a um ideal de aprendizagem: aprender como construir e ligar através das linguagens que formalizam nas suas singularidades os diversos modos através dos quais podemos ‘efetivamente’ interrogar o real, conduzindo-o a traduzir-se em fenômeno, e as diversas descrições que correspondem a estas interrogações.’ (op.cit.:72)

Também a ciência experimental procede por seleções, por escolhas de pontos de vista. Neste sentido, a experimentação é uma abordagem que envolve ‘riscos’, já que *pressupõe que o fenômeno isolado e reproduzido em condições de laboratório seja essencialmente o ‘mesmo’ que o que encontramos na ‘natureza’*. (op.cit.:73)

Além do que, diz Stengers, a diferença entre as ciências experimentais ‘seguras’, que praticam de maneira fecunda a simplificação de seu problema em um objeto de categorias bem definidas, e ciências, nas quais esse tipo de simplificação coloca problemas, não se deve, primordialmente, *a uma eventual ‘imaturidade’ destas últimas, uma falta de conhecimento, mas se deve antes ao caráter intrínseco daquilo que tentamos objetivar*. Desse ponto de vista, o estudo de certos sistemas físico-químicos afastados do equilíbrio nos ensinam, principalmente, que *a separação entre aquilo que é significativo e aquilo que é simples ruído não é absoluta mas depende da situação* (idem). As estruturas dissipativas, por exemplo, longe do equilíbrio, podem ser *sensíveis* a vínculos que, em equilíbrio ou perto do equilíbrio, não têm conseqüência alguma observável, mas que, enquanto afastadas do equilíbrio, conduzem a novos tipos de estruturação. Assim, *‘a partir do regime coletivo de atividade e não a priori ou uma vez por todas’ é que se decide o que é ruído insignificante e o que é que deve ser levado em consideração* (op.cit.:74).

Além disso, tanto a noção de *emergência* – aqui implicando um comportamento novo que integra na sua definição variáveis que tinham qualquer pertinência em proximidade do equilíbrio – quanto a noção de *complexidade* não são de modo algum independentes da intenção de quem as utiliza.

Stengers sublinha ainda que a questão da complexidade se deve, na verdade, ao espírito analítico. Análise e reducionismo, diz ela, não podem ser confundidos.

“Ora, o procedimento analítico chega aqui a um problema que contradiz diretamente a aposta do reducionismo, no sentido em que este último se fundamenta sobre a relativa simplicidade dos comportamentos elementares para pretender ‘julgar’ o comportamento do todo. O procedimento analítico chega a conclusões inteiramente diversas. Pode levar, frente a um dado comportamento, à idéia de que tal comportamento não é o único possível, que, em outras circunstâncias, o sistema estudado é capaz de bem outras coisas. Longe de implicar na idéia de um mundo mais simples, a análise pode levar a conclusão de que nós não sabíamos do quê um ser era capaz. Enquanto o reducionismo, de um modo ou de outro, chega a ‘nada mais do que...’, creio que o procedimento analítico possa levar a ‘isto..., mas em outras circunstâncias, aquilo..., e ainda aquilo...’. E isto em um sentido ainda mais

forte do que implica a descoberta da explosão combinatória, como por exemplo, no 'jogo da vida' de Conway, já que nesse caso as circunstâncias não se referem a escolha de condições iniciais particulares, mas podem influir sobre a própria maneira de se colocar o problema.” (idem)

Stengers adverte ainda contra a idéia ‘funcionalista’ de que ‘um sistema tende a se manter: todas as transformações observáveis podem agora ser decifradas em termo de identidade invariante, de perturbações, de respostas que conduziriam a um equilíbrio, da sobrevivência ou desaparecimento de um sistema que não pode ter relações com o próprio ambiente senão em condições que definem o seu ser. Tal simplificação pode aparecer como uma armadilha, na medida em que ratifica como *aprobemática e auto-explicativa a noção de um sistema ‘feito para ser estável’ ou a diferença entre ‘normal’ e ‘patológico’*. Assim, a complexidade distingue entre a *explicação através da dedução*, no sentido reducionista, e a *explicação através da gênese*, no sentido de *que é a estrutura final que, de um modo ou de outro, explica a própria formação*. Para Stengers, o *privilégio insubstituível do espírito analítico* parece ser não a sua busca do simples, e sim a *dissolução daquilo que se dá como auto-evidente* (op.cit.:75).

Stengers pergunta ainda se não se poderia definir certos objetos como *intrinsecamente complexos*, por meio de uma definição que poderíamos dar *a priori*: os *seres vivos*. A questão colocada pelo vivo não é apenas a questão de saber *como* as diferentes funções se realizam, mas ainda *a questão de entender, tanto ao nível filogenético, quanto ao nível ontogenético, a produção dessas funções, a produção do ‘sentido’ que o experimentador faz justamente quando ele coloca a questão do ‘como’* (op.cit.:76).

Algumas espécies, principalmente o homem, *aprendem*. Assim, o comportamento do indivíduo não repete a espécie, já que cada um constitui *uma construção singular que integra os vínculos genéticos e as circunstâncias de uma vida*.

“E correlativamente, a pressão seletiva não se apoia no indivíduo, mas no indivíduo no seu grupo, no seu ambiente. E isso em um sentido forte: não se trata de saber como um indivíduo ‘tirará partido’ do seu grupo (tese da sociobiologia) mas o que um grupo trará à ontogênese de um indivíduo, o que ele lhe fará aprender e lhe fará conhecer. Em consequência disso, o indivíduo aparece como um feixe de temporalidades articuladas, não podendo ser compreendido somente em função das ‘memórias da espécie’, que é traduzida pelos seus vínculos genéticos, mas também como memória das próprias experiências, ao limite até, para os homens, memória indefinitivamente

múltipla de todos os passados dos quais somos herdeiros e aos quais somos sensíveis” (op.cit.:79).

Aqui, mais uma vez, encontramos o problema da pertinência do ponto de vista. Isso nos mostra que o isolamento pode ser um jogo perigoso, pois *aquele, que crê purificar o seu objeto, de fato, intervém ativamente no significado daquilo que observa (op.cit.:80).*

“O fato é que, em última análise,— a partir do momento em que a experimentação se refere não a um estado de fato, mas a um ‘ser produzido pela história e capaz de história’ – esta diz respeito a alguma coisa que não é certamente um sujeito no sentido humano do termo, mas que não é tampouco um puro objeto. Nenhuma metodologia deveria ter a possibilidade de, em nome dos ‘vínculos da cientificidade’, decidir negar, através do próprio modo em que define a sua interrogação, o fato de que o sentido da sua interrogação possa ainda colocar problemas para aquele que é interrogado, e isto em diversos graus. Ainda que, no caso da complexidade intrínseca dos vivos, o fato de que somos o produto de estórias múltiplas em relação as quais assumem sentido todos os vínculos, genéticos, experimentais, e de outra natureza, isso não impõe um limite dramático a todas as possibilidades de experimentação, e sim a necessidade de uma experimentação inteligente, que assuma a responsabilidade arriscada das questões pertinentes. Cada questão é uma aposta no que diz respeito aquilo que o objeto interrogado é sensível e nenhum método é neutro no que diz respeito a este problema.”

É nesse sentido que Stengers vai afirmar que a ‘descoberta da complexidade’, longe de ser uma panacéia universal, *é antes a descoberta de problemas do que de soluções.* Ao mesmo tempo ela pergunta se poderíamos dizer que a complexidade, ao impor uma ‘nova relação de conhecimento’, estaria sendo portadora de um tipo de ‘revolução intelectual’. Ela acredita antes que a complexidade nos remeta ao problema daquele tipo de formação disciplinária inventado pelas ciências ditas “duras” (idem). Assim, o insuperável problema da pertinência da manipulação, da pertinência da questão, não abre caminho para o irracionalismo, *mas sim ao reconhecimento – para além das certezas da disciplina – do risco, sempre presente, de ‘fazer calar’ o próprio objeto que interrogamos. Nos remete à responsabilidade daquele que interroga (op.cit.:81).*

Como coloca Judith Schlanger, *é a memória cultural, veiculada pela palavra ou pela consistência efetiva dos saberes, que mantém a lembrança do risco e que dá um sentido e uma medida à pertinência e favorece, a cada momento, a inovação teórica (op.cit.:82).* Assim, a ciência sempre vai precisar desse contato com o seu passado e desse contato com outras disciplinas. Stengers termina dizendo que:

“Se existe uma resposta para o ‘desafio da complexidade’, essa não é do tipo teórico no sentido de uma eventual ‘teoria da complexidade’, mas prático, no sentido no qual as instituições do saber traduzem as práticas sociais, econômicas, políticas e culturais... Terminá-la com paradigmas, salvaguardar a intrepidez que torna bela e interessante a questão experimental, superando a inconsciência que, com frequência, é reivindicada, hoje como condição dessa intrepidez. Tomar, aceitar, e ser capaz de medir o risco” (op.cit.82).

4.1.3.Ciência e Cultura: construção mútua

Mauro Ceruti fala que o desenvolvimento da ciência nos obrigou a termos que nos defrontar com o “desafio da complexidade”.

“Os desenvolvimentos da ciência no nosso século (séc.XX) tornaram visíveis muitos pressupostos da herança cartesiana, e colocaram em discussão a inevitabilidade e a necessidade de uma identificação deles (de tais pressupostos) com as demandas e critérios do conhecimento e da ciência. Assim, a idéia de previsão, a ciência como ciência do geral, a concepção do tempo como lugar de explicação da necessidade atemporal das leis, não são mais critérios definitórios da cientificidade. Delineia-se um itinerário que através das rachaduras da suposta necessidade dos limites ‘cartesianos’ da ciência produz o que podemos definir como ‘desafio da complexidade’. Este itinerário propõe – e quase impõe – uma espécie de ‘aprender a aprender’. Falar de desafio da complexidade significa levar a sério o fato de que não apenas possam mudar as questões, mas podem mudar ainda os ‘tipos’ de perguntas através das quais se define a indagação científica. Os desenvolvimentos da ciência contemporânea propuseram um mapa mais matizado das suas questões, dos seus problemas, dos seus conceitos, dos seus objetos, das suas dimensões... Mais ainda, em suas raízes, impuseram um repensar sobre as questões, sobre os problemas, sobre os conceitos, sobre os objetos, sobre as dimensões da ciência e do conhecimento” (Ceruti,1998:29).

Isso impõe, segundo Ceruti, um alargamento das categorias, dos critérios, das tarefas da ciência levando a momento de captação de novos tipos de indagações sobre a natureza do conhecimento. Então, a atenção exclusiva da ciência para com aquilo que é geral e repetível abre caminho para abarcar *também* aquilo que é singular, irrepetível, contingente. Dessa forma, vão emergir *as limitações da previsão, não apenas daquelas que são devidas a nossa ignorância contingente, como também e sobretudo aqueles inerentes aos próprios mecanismos de construção do conhecimento.* Como conseqüência, *delineia-se uma concepção do tempo como lugar de ‘criação’ e de ‘construção’ em si mesmo (idem).*

Essa tendência, diz Ceruti, não nos levou contudo a uma reviravolta das relações de subordinação do par conceitual clássico, através do qual a ciência se redefiniria como deixando de ser ciência do geral e passando à ciência do

particular, deixando de ser ciência da ordem e passando a ser ciência da desordem, deixando de ser ciência do necessário e passando a ser ciência do contingente. Ao invés disso, o que se produz agora é uma “mutação” da própria *natureza* desse pares conceituais, as relações clássicas de subordinação dando lugar a relações *a um só tempo* de complementaridade, de concorrência, de antagonismo. Assim, “*a ciência contemporânea é uma ciência ao mesmo tempo do geral e do particular, da ordem e da desordem, do necessário e do contingente, do repetível e do irrepetível*” (op.cit.:30).

Ceruti diz ainda que, hoje em dia, é o par *possível/não-possível* que vem reformular os problemas clássicos da necessidade e esta dicotomia não se identifica absolutamente com o par *existente/não-existente*. O estudo da potencialidade evolutiva de um sistema não mais se acompanha de uma capacidade de previsão do seu futuro como uma tendência certa e exaustiva. *Podemos falar da transição da noção de lei prescritiva e necessitante para uma idéia de lei entendida como expressão de um vínculo* (idem).

A idéia de vínculo, embora, de um lado, sublinhe que *cada coisa não pode produzir qualquer outra coisa, como em um dado momento a um dado mundo possível não são acessíveis todos os outros mundos possíveis*, de outro, no entanto, aponta para a questão da *oportunidade* (op.cit.:30/31). Como nos fazem ver Prigogine e Stengers, o conceito de um vínculo “*não limita simplesmente os possíveis mas é também oportunidade*”, sendo que deste modo o vínculo “*participa na construção de uma estrutura integrada que determina na ocasião um spectrum de conseqüências inteligíveis e novas*” (idem).

Ora, as idéias acima são, como veremos, basicamente as idéias que Edgar Morin preconiza. Aqui vou ressaltar, particularmente, o que diz respeito ao *criativo* no conhecimento, preservando sobretudo a questão do *vínculo* em termos da *relação mútua* que é sempre *construída*, seja ela entre o *sujeito* e o *objeto* do conhecimento, seja ela entre a *ciência* e a *cultura*, ou mais especificamente no que diz respeito à psicanálise, entre o *analista* e o *analisando*. Nisto estão implícitas tanto a idéia de *limites* quanto a de *oportunidade*, tanto a idéia de *limitações* quanto a de *escolhas*, de *estratégias*, tanto a idéia de *invenção* quanto a de *aventura*.

Morin (1990/2002:22) diz que não é próprio da cientificidade refletir o real, mas *sim traduzi-lo em teorias mutáveis e refutáveis*. Assim, as teorias científicas

vão dar forma, ordem e organização aos dados verificados em que se baseiam, sendo sistemas de idéias que se aplicam aos dados. Quando as teorias deixam de se adequar a esses dados, elas precisam ou ser ampliadas ou, então é necessário substituí-las: *inventar teorias novas*.

Pode-se compreender que a ciência seja ‘verdadeira’ nos seus dados (verificados, verificáveis) sem que, com isso, ou por isso, suas teorias sejam verdadeiras. A ciência não é só a acumulação de verdades verdadeiras: é um campo aberto onde se combatem não só as teorias, mas também os princípios de explicação, isto é, as visões de mundo e os postulados metafísicos. Esse combate tem e mantém suas regras do jogo: a obediência aos dados, por um lado, e a obediência aos critérios de coerência, por outro.

“A idéia de que a virtude capital da ciência reside nas regras próprias do seu jogo da verdade e do erro mostra-nos que ‘aquilo que deve ser absolutamente salvaguardado como condição fundamental da própria vida da ciência é a pluralidade conflitual no seio de um jogo que obedece a regras empíricas lógicas.’... “O conhecimento científico não poderia se isolar de suas condições de elaboração, mas também não poderia ser a elas ‘reduzido’. A ciência não poderia ser considerada pura e simples ‘ideologia’ social, porque estabelece incessante diálogo no campo da verificação empírica com o mundo dos fenômenos. É necessário, portanto que toda ciência se interrogue sobre suas estruturas ideológicas e seu enraizamento socio-cultural.”(op.cit.:25)

Nesse sentido a ciência é, e continua a ser, uma *aventura*. Morin diz que “*a verdade da ciência não está unicamente na capitalização das verdades adquiridas, na verificação das teorias conhecidas, mas no caráter aberto da aventura*”. É justo isso o que permite, e até exige, *a contestação das próprias estruturas de pensamento* (op.cit.:25).

4.1.3.1. A questão do *limite* no conhecimento

A questão do *limite* no conhecimento perpassa pela questão do *ilimitado* no conhecimento. Sabemos que o nosso conhecimento sofre os limites impostos não só pelo *real* como ainda pela nossa *acessibilidade ao real*. Assim, há limites para o nosso conhecimento do *real* que são limites impostos pela própria constituição do nosso corpo e pelo desenvolvimento da nossa mente.

“Acontece que aquilo que permite o nosso conhecimento é o que limita o nosso conhecimento. Evidentemente, porque dispomos de um cérebro muito ramificado, complexo – produto da evolução biológica – é que podemos

conhecer. Porém, ao mesmo tempo, esse cérebro está encravado numa caixa preta, nossos sentidos só podem captar uma parte das diferenças e das variações que se acham no mundo externo, existem limites para o nosso entendimento e, hoje em dia, compreendemos que existem limites para a nossa lógica. Justamente, um dos maiores problemas colocados pela física é a questão da realidade última da matéria particular: ela é corpuscular ou ondulatória? Isso quer dizer que chegamos logicamente a uma contradição... Será que nossa mente e nossa lógica são insuficientes para conceber alguma coisa que ultrapassa a possibilidade do entendimento humano? Caos, incerteza! O problema está levantado. Porém, o problema do nosso conhecimento é, ao mesmo tempo, o problema do ilimitado do problema do conhecimento. Sabemos que há um campo inaudito do desconhecido, do inconhecível talvez, e que a aventura humana do conhecimento e da pesquisa é interrogar, sem para, um universo que, a cada novo conhecimento, nos dá um mistério a mais e um paradoxo a mais.” (op.cit.:95/96)

Um outro perigo que ameaça o conhecimento, mas que é também necessário é o da especialização. Precisamos de especialistas que conheçam profundamente um determinado assunto, já que não se pode conhecer *tudo*, nem mesmo *tudo o que pode ser conhecido*. Ainda que isso fosse possível, nosso tempo de vida não seria suficiente para tal aprendizado. Por outro lado, porém, a especialização pode também servir de obstáculo à possibilidade de focar uma unidade multidimensional, na medida em que pode facilmente perder de vista *a totalidade*. Ora, isso impede a *reflexão*, já que, como diz Morin, esta *só pode se fazer na comunicação dos pedaços separados do quebra-cabeça*. (op.cit.:79) Esse perigo aumenta na medida em que o especialista, por não poder refletir sobre sua especialidade, *proíbe aos outros de nela refletirem* (idem).

Segundo Morin, *tradicionalmente, o conhecimento é feito para ser refletido, pensado, discutido e, se possível, incorporado na vida para se ter elementos de reflexão e de sabedoria*. O perigo maior, no entanto, reside, para ele, na *recusa de se conscientizar da perda da possibilidade de refletir* (op.cit.:80).

Isso nos remete à questão do *novo* no conhecimento, tanto no que diz respeito à incompetência para solucionar *novos* problemas, quanto no que diz respeito à aceitabilidade de conhecimentos *novos*. Como diz Mauro Ceruti:

“Os limites exprimem aquele todo de pré-condições através das quais se verifica recorrentemente a ‘emergência’, a constituição, a criação da novidade”... “Estas pré-condições, essas limitações resultam não em obstáculos a serem neutralizados, mas, ao invés disso, a verdadeiras e irreduzíveis matrizes construtivas do conhecimento, de cada mudança, de cada diálogo intersubjetivo. Esta condição é também ‘oportunidade’ de ‘novos’ possíveis, constituindo o núcleo central de uma transição de uma epistemologia da ‘representação’ para uma epistemologia da ‘construção’.” (Ceruti,1998)

4.1.3.2. A questão do *novo* no conhecimento

Falou-se, há pouco, *na comunicação dos pedaços separados do quebra-cabeça*. No entanto, o que acontece quando não se tratar de um quebra-cabeça do qual já temos os pedaços? Se, ao invés disso, esse quebra-cabeça tiver, ele mesmo, que construir os seus próprios pedaços? Em outras palavras, como lidar com problemas novos, acabados de *emergir*, ou *acabados de serem constituídos*?

Falou-se, há pouco, da necessidade da existência de especialistas. Sabemos, porém, que o especialista, por seu aprendizado, só é competente para resolver um problema já solucionado no passado. E o que dizer de um problema novo, que acabou de surgir? Qual a competência do especialista para lidar com esse desconhecimento? Tudo isso, sem dúvida nos remete ao item 4.1.4., já que diz respeito, precisamente, a essa interação com o *criativo propriamente dito*, com a *poiesis*, ou seja, com a *poesia*...

Antes, porém, de embrenharmos nesse caminho, quero falar daquilo que Gaston Bachelard assinala no prefácio de sua obra '*A noção de obstáculo epistemológico*', no que diz respeito às dificuldades em se *aceitar* um conhecimento que seja *novo*. Ele diz que é *em termos de obstáculos que se deve colocar o problema do conhecimento científico*. Na verdade, *nós conhecemos contra conhecimentos anteriores, destruindo conhecimentos mal feitos, sobrepujando aquilo que, no próprio espírito (ou mente) serve de obstáculo à espiritualização*. (Bachelard, 1977)

Então os obstáculos viriam, principalmente, de dentro do nosso próprio pensamento. Na medida em que, diante do mistério do real, não podemos fazer tábula rasa dos nossos conhecimentos anteriores, usuais, aquilo que acreditamos saber claramente ofusca aquilo que poderíamos vir a saber. *Quando ele se apresenta à cultura científica, o espírito não é mais jovem. Ele é mesmo muito velho, pois ele tem a idade dos seus pressupostos (ou preconceitos)* (idem). Assim, aceder a uma ciência implica *rejuvenescer espiritualmente*, implica *aceitar uma mutação brusca que deve contradizer o passado* (idem).

Com Bachelard, poderíamos dizer que *uma cabeça bem feita é infelizmente uma cabeça fechada. É um produto da escola*. Então, *as crises de crença de conhecimento implicam um refazer total do sistema do saber, donde a cabeça bem feita deve ser agora refeita* (idem). Daí a necessidade da *inventividade*

científica. Conseqüentemente, o saber, para Bachelard, fica ligada à questão da interrogação, já que *o homem animado pelo espírito científico deseja sem dúvida saber, mas isso é acima de tudo para poder melhor interrogar* (idem).

Assim Bachelard advoga que se coloque *a cultura científica em um estado de mobilização permanente, substituindo o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizando todas as variáveis experimentais, dando enfim à razão, razões para evoluir*. É por isso que ele insiste em dizer que *devemos inventar, devemos tomar o fenômeno de um novo ponto de vista*.

4.1.3.3. A questão do *desafio da complexidade* no conhecimento

Morin diz que *‘a complexidade não é uma resposta e sim um desafio, uma motivação para pensar’*. (Morin, 1990/2002:176) O problema da complexidade deixa de ser o da *ordem*, o da *clareza*, ou o da *completude*, para passar a ser o da *procura daquilo que está obscuro*, se dando conta da *incompletude* do conhecimento. A luta seria antes não contra a incompletude e sim contra a *mutulação* do conhecimento. Daí a complexidade buscar tecer articulações entre as várias disciplinas, os vários tipos de conhecimento, tendendo para o *conhecimento multidimensional* (idem).

Morin coloca que, neste sentido, o *desafio da complexidade* implica o entrecruzamento de múltiplas avenidas. A primeira é a da irredutibilidade do acaso e da desordem. Acaso e desordem – como vimos (itens 2.6 e 2.7.) e como reforça Morin – *estão presentes no universo e ativos na sua evolução, e não podemos resolver a incerteza que as noções de acaso e desordem trazem*. (op.cit.:178)

A segunda avenida diz respeito ao fato de que, cada vez mais, nos damos conta de que o universal não pode eliminar a singularidade.

“A biologia atual não concebe a espécie como um quadro geral do qual o indivíduo é um caso singular. Ela concebe a espécie viva como uma singularidade que produz singularidades. A própria vida é uma organização singular entre os tipos de orientação físico-química existentes. A idéia de localidade introduzida na física einsteiniana pelo fato de que as medidas só podem ser feitas num certo lugar e são relativas à própria situação em que são feitas. É no quadro localizado dos ecossistemas que os indivíduos singulares se desenvolvem e vivem. Portanto, não podemos trocar o singular e o local pelo universal: ao contrário devemos uni-los”. (op.cit.:179)

A terceira avenida fala da *complicação*. Esse problema, segundo Morin, surgiu a partir do momento em que nos demos conta que os fenômenos biológicos e sociais representam *um número incalculável de interações e de inter-retroações*.

A quarta avenida viria da relação *complementar* e ao mesmo tempo *antagonista* entre ordem e desordem. Aqui não se trata de uma dialética no sentido *hageliano* do termo, e sim num sentido de se poder conviver com as diferenças, com as incertezas, utilizando-as a nosso favor, como base para um *crescimento*, ou seja, uma organização de nível superior. É aqui que se insere o *princípio de ordem através do ruído*.

A quinta avenida é a da própria *organização*: aquilo que possibilita a constituição de um sistema através desses elementos diferentes. Segundo Morin, essa se constitui ao mesmo tempo de uma unidade e de uma multiplicidade.

“A complexidade lógica de ‘unitas multiplex’ nos pede que não transformemos o múltiplo em um, nem o um em múltiplo. Assim, um sistema é menos e mais do que a soma de suas partes. É alguma coisa de menos, na medida em que a organização provoca coações que podem inibir as potencialidades existentes em cada parte, e é alguma coisa de mais, na medida em que o todo organizado faz surgir qualidades novas ‘emergentes’, que podem, inclusive, retroagir ao nível das partes estimulando-as a exprimir certas potencialidades”. (op.cit.:180)

A sexta avenida diz respeito ao *princípio hologramático*. Holograma é a *imagem física cujas qualidades de relevo, de cor e de presença são devidas ao fato de cada um dos seus pontos incluírem quase toda a informação do conjunto que ele representa*. Como exemplo, temos que cada uma de nossas células contém a informação do nosso ser global. É neste sentido que podemos dizer não só *o todo está na parte* como ainda que *a parte está no todo*. Segundo Morin, deveríamos unir o *princípio hologramático* ao *princípio de organização recursiva*, sendo esta última uma a organização *cujos efeitos e produtos são necessários a sua própria causação e sua própria produção* (op.cit.:182).

A sétima avenida fala da *crise dos conceitos fechados e claros*. Aqui haveria, antes de tudo, uma ruptura com a idéia cartesiana de que clareza e distinção das idéias são um sinal de *verdade*. Hoje em dia, vê-se que as verdades aparecem muitas vezes nas *ambigüidades*, assim como numa *aparente confusão*. Mauro Ceruti fala *“do fim do sonho de se estabelecer uma demarcação clara e distinta entre ciência e não-ciência”*. Porém, diz Morin, *“esse é um caso particular das demarcações absolutas; também há a crise da demarcação nítida entre o objeto,*

sobretudo o ser vivo, e o ambiente”. (op.cit.:183) Morin, na verdade, vai mais longe dizendo: “*Não é suficiente não isolar um sistema auto-organizado de seu meio. É preciso unir intimamente auto-organização e eco-organização*”. (op.cit.:184) Da mesma maneira, a própria idéia de *autonomia* vai ter que passar a incluir a idéia de *dependência* do meio circundante (vide, mais detalhadamente, item 4.3.4.1.).

A oitava avenida tem a ver com *a volta do observador sobre a sua observação*. Sabemos agora que não podemos eliminar o observador da sua observação. Assim, *o observador-conceptor deve se integrar na sua observação-concepção* (op.cit.:185) desde as ciências físicas quanto nas ciências antropológicas.

O paradoxo surpreendente é o de que a ciência se desenvolve *não só a despeito do que ela tem de não científico mas graças ao que ela tem de não-científico*. Sendo que a isso, diz Morin, podemos acrescentar o problema-chave que é o problema da *contradição* (op.cit.:186). É por isso que, segundo ele, Bohr marcou um acontecimento de *importância epistemológica capital*, quando interrompe a disputa entre a concepção corpuscular e a concepção ondulatória da partícula *declarando que era preciso aceitar a contradição entre as duas noções que se tornaram complementares, já que, racionalmente, as experiências levavam a essa contradição* (idem).

Desde então, foi aberto um diálogo com a *contradição*. Além disso, chegou-se a um outro tipo de limitação da lógica. O teorema de Gödel e a lógica de Tarski mostram que *nenhum sistema explicativo pode se explicar totalmente a si mesmo e que nenhum sistema formalizado complexo pode encontrar em si mesmo sua própria prova* (op.cit.:186). Então, pergunta Morin, será que podemos substituir a lógica bivalente, dita aristotélica, por lógicas polivalentes? Mais ainda, em que condições poderíamos transgredir essa lógica? Morin diz que *não podemos escapar dessa lógica, nem nos fechamos nela; é preciso transgredi-la mas deve-se voltar a ela*. (idem) Daí, Morin considerar como uma outra avenida da complexidade também a *dialógica* (vide item 4.3.4.). Desse modo, as diversas vias de complexidades citadas vão ser *tecidas juntas* formando o ‘*complexus*’: *o tecido formado por diferentes fios se transforma numa coisa só. Ou seja, tudo se entrecruza, tudo se entrelaça para formar a unidade do ‘complexus’ o qual, no entanto, “não destrói a variedade e a diversidade das complexidades que o teceram”* (op.cit.:189).

4.1.3.4. O desafio da complexidade enquanto universo em expansão

De acordo com Mauro Ceruti, trata-se antes de um *desafio da complexidade* na medida em que não existem parâmetros nem regras fixas, e sim uma relativização que é sempre interminável. As noções na complexidade dependem sempre do *ponto de vista* do qual se está partindo, sendo, portanto, relativas e não absolutas.

A própria noção de *sistema* na ciência contemporânea vem a ser redefinida com base na *consciência* das suas *matrizes construtivas*; dessa forma, *não existem confins 'naturais' entre sistema e ambiente, como além disso não existem hierarquias 'naturais' de sistemas, subsistemas, supersistemas*. Ora, tanto os confins quanto as hierarquias são sempre *estabelecidas a partir de um observador, cujas operações e cujas decisões intervêm nos vários níveis no processo de construção do sistema*. Isso quer dizer que um sistema admite ao mesmo tempo um sub-sistema e um sobre-sistema, sendo a sua dinâmica *regulada pelos vínculos das dinâmicas das quais ele faz parte e impõe por sua vez vínculos sobre as dinâmicas das partes* (Ceruti,1986:32).

Além disso, agora se dá uma crítica radical à idéia clássica de onisciência assim como do lugar fundamental de observação, donde *a história das ciências contemporâneas produz em geral uma consciência sempre maior das limitações que ocorrem entre consciência e conhecimento*. Tais *limitações* nunca se esgotam já que são *fontes de emergência do 'novo'*.

“Cada tomada de consciência produz uma zona de sombra, e a sombra não é mais somente aquilo que está fora da luz mas, ainda menos visível, se produz no próprio cerne daquilo que produz luz. ... A cada tomada de consciência corresponde um aumento da ignorância, e a novos tipos de conhecimento correspondem novos tipos de ignorância. O universo categorial da ciência não é unitário nem homogêneo, não é dado uma vez por todas... No momento no qual se estabelecem os confins de um universo de discurso dado, abrem-se novas possibilidades para a construção de novos universos de discurso” (op.cit.:33).

Também a noção de problema veio a ser modificada. De um ponto de vista *'absoluto'*, um problema ou é resolvido – solucionado – ou, então, deve ser dissolvido como um pseudo-problema. No entanto, um problema – assim como suas soluções – tem que ser *relativizado* já que nunca independe do universo de discurso dentro do qual ele é formulado. O mesmo se dá em relação à questão dos *limites*.

“O limite não se define negativamente em relação aos ‘valores’ de completude, de exaustividade, de exatidão, de onisciência e de onipotência. O limite não é uma membrana ou uma barreira de demarcação – em condições particulares, continuamente extensíveis ou expansíveis – entre espaços e sistema já dados e imutáveis: os do cosmo e do não cosmo, do científico e do não científico, do admissível e do não admissível, do formalizável e o do não formalizável... Os limites remetem ao invés disso, de forma mais profunda, às próprias matrizes, aos mecanismos construtivos que presidem o desenvolvimento do conhecimento. Os ‘limites’ exprimem o conjunto de pré-condições através das quais se verifica recorrentemente a ‘emergência’, a constituição, a criação da ‘novidade’” (op.cit.:34).

4.1.4. Ciência e Poesia: inter-relações

Edgar Morin afirma que a ciência é impura. Mais ainda: que a vontade de encontrar uma demarcação nítida e clara de ciência pura é uma idéia maníaca que não se sustenta. *O notável é que a ciência não só contém postulados e ‘themata’ não-científicos, mas que estes são necessários para a constituição do próprio saber científico.* Assim, faz-se necessária a não-cientificidade para produzir a cientificidade, do mesmo modo que, sem cessar, produzimos vida com a não-vida (op.cit.:59). Também é preciso desinsularizar o conceito de ciência, que precisa ser apenas uma península no continente cultural e social.

“Por isso, é preciso estabelecer uma comunicação bem maior entre ciência e arte, é preciso acabar com esse desprezo mútuo. Isso porque existe uma dimensão artística na atividade científica e, constantemente, vemos que os cientistas também são artistas que relegaram para uma atividade secundária ou adotaram como ‘hobby’ seu gosto pela música, pela pintura e até mesmo pela literatura... Também dizemos que não existe uma fronteira nítida entre ciência e filosofia. É claro que nos seus pólos e núcleos centrais elas são bem definidas, já que a característica original da ciência é, principalmente, a obsessão verificadora, falsificadora e a obsessão central da filosofia é a reflexividade e a introspecção do sujeito. Mesmo assim, é preciso dizer que na atividade científica há muita reflexividade, há pensamento, e que a filosofia – por natureza – não despreza a verificação ou a experimentação. Creio que a ciência tem necessidade de introduzir nela mesma, não a reflexão dos filósofos, mas a reflexividade.” (idem)

A poesia introduziria na ciência justo os fatores *inconscientes* necessários também às formulações científicas. Morin diz que é preciso o inconsciente para que o consciente funcione, da mesma forma que nossa mente precisa de um corpo, mas nós não sabemos o que se passa dentro de nosso corpo (op.cit.:73). Morin diz ainda que a psicanálise é absolutamente genial porque *Freud compreendeu que o nó górdio estava no cruzamento do que podemos chamar as ciências da mente, os*

acontecimentos psicológicos, as fantasias, os sonhos as idéias, de um lado, e o organismo biológico, do outro. Assim, por sua idéia de pulsão, ele compreendia que era preciso conceber o ser humano na sua totalidade multidimensional (op.cit.:74).

Prigogine e Stengers vão ressaltar particularmente essa “escuta poética” da natureza, defendendo sobretudo a idéia e a necessidade de respeitarmos essa natureza que fazemos falar.

“Assim, a ciência se afirma hoje como ciência ‘humana’, ciência feita por homens e para homens. No seio de uma população rica e diversa em práticas cognitivas, nossa ciência ocupa a posição singular de escuta poética da natureza – no sentido etimológico de que o poeta é um fabricante – , exploração ativa, manipuladora e calculadora, mas doravante capaz de respeitar a natureza que ela faz falar”... (Prigogine e Stengers, 1984/97:215)

Prigogine e Stengers nos remetem assim a um mundo que não é fechado e estável e que nos daria segurança, mas não é tampouco a um mundo silencioso e monótono desprovido de encantamentos. Ao contrário, é no risco, na aventura, que emergem novas possibilidades: é aí que a criatividade se manifesta, a cada encruzilhada na estrada da necessidade onde nos defrontamos com o acaso, aí é que temos que criar, que inventar...

“Por consequência, Jacques Monod tinha razão: a antiga aliança animista está morta e bem morta, e, com ela, todas as outras que nos apresentavam como sujeitos voluntariosos, conscientes, dotados de projetos, fechados numa identidade estável e de costumes bem estabelecidos, cidadãos no seio de um mundo feito para nós. Está bem morto o mundo finalizado, estático e harmonioso que a revolução copernicana destruiu quando lançou a Terra nos espaços infinitos. Mas o nosso mundo também não é o da “aliança moderna”. Não é o mundo silencioso e monótono, abandonado pelos antigos encantamentos, o mundo relógio sobre o qual recebêramos jurisdição. A natureza não foi feita para nós, e não foi entregue a nossa vontade. Como Jacques Monod nos anunciava, chegou o tempo de assumir o risco da aventura dos homens: mas se podemos fazê-lo, é porque, doravante, é esse o modo da nossa participação no devir cultural e natural, é essa a lição que a natureza enuncia quando a escutamos. O saber científico, extraído dos sonhos de uma revelação inspirada, quer dizer, sobrenatural, pode descobrir-se hoje simultaneamente como ‘escuta poética’ da natureza e processo natural nela, processo aberto de produção e invenção, num mundo aberto, produtivo e inventivo. Chegou o tempo de novas alianças, desde sempre firmadas, durante muito tempo ignoradas, entre a história dos homens, de suas sociedades, de seus saberes, e a aventura exploradora da natureza” (op.cit.:226).

4.2. Considerações a respeito do método

Existe uma conexão intrínseca entre teoria e método. Como aponta Edgar Morin: *uma teoria não é o conhecimento; ela permite o conhecimento. Uma teoria não é uma chegada; é a possibilidade de uma partida. Uma teoria não é uma solução; é a possibilidade de tratar um problema.* No entanto, para que uma teoria realize o seu papel, ganhe vida, se faz necessário a atividade mental de um sujeito. Para Morin, *é essa intervenção do sujeito que dá ao termo ‘método’ seu papel indispensável* (op.cit.:335).

“Na perspectiva complexa , a teoria é engrama, e o método, para ser estabelecido, precisa de estratégia, iniciativa, invenção, arte. Estabelece-se uma relação recorrente entre método e teoria. O método gerado pela teoria, regenera-a. O método é a ‘praxis’ fenomenal, subjetiva, concreta, que precisa de geratividade paradigmática/teórica, mas que, por sua vez, regenera esta geratividade. Assim, a teoria não é o fim do conhecimento, mas um meio-fim inscrito em permanente recorrência. Toda teoria dotada de alguma complexidade só pode conservar sua complexidade à custa de uma recriação intelectual permanente. Arrisca-se incessantemente a degradar-se, isto é, a simplificar-se” (idem).

Segundo Morin, a pior simplificação seria aquela que manipula os termos complexos como se fossem simples, retirando dela todas as tensões antagônicas, contraditórias, lhes esvaziando justo de todo o seu *claro-escuro*; consistiria em *expulsar precisamente a resistência do real, a dificuldade de conceito e de lógica, que a complexidade tem a missão de revelar e manter* (op.cit.:337).

Dentro dessa perspectiva, pode-se dizer a teoria não é nada sem o método, ela quase se confunde com o método, *ou melhor, teoria e método são dois componentes indispensáveis do conhecimento complexo. O método é a atividade pensante do sujeito* (idem).

4.2.1. Método e metodologia

Morin nos faz ver claramente que uma dissociação entre os termos *indivíduo/sociedade/espécie* não se sustenta. Nessa dissociação, corre-se o risco de se perder justo a relação entre esses termos, que necessita ser continuamente restabelecida. Hoje, cada vez mais, reintegra-se o observador naquilo que ele observa, sendo ainda que este observador é indissociável da cultura na qual ele está inserido.

Segundo Morin, é esse princípio de disjunção que tem como consequência não só a separação entre ciências naturais e ciências humanas como também entre conhecimento e vida. Embora não se queira negar aqui a importância do procedimento de *análise*, que isola, separa, dissocia – já que sem ele não se poderia ter tido acesso à célula, à molécula, ao átomo etc. – faz-se necessário, todavia, ainda um procedimento de *síntese*: um método que promova a *comunicação* entre os diversos saberes, um método que seja capaz de *articular* o que está separado, que seja capaz de *unificar* o que está dissociado. Enquanto a *dúvida cartesiana estava segura de si, a nossa dúvida duvida de si mesma*, diz Morin.

“Hoje só podemos lançar-nos com a incerteza, inclusive a incerteza sobre a dúvida. Hoje temos que pôr ‘metodicamente’ em dúvida o próprio princípio do método cartesiano, a disjunção dos objetos entre si, das noções entre si (as idéias claras e distintas), a disjunção absoluta do objeto e do sujeito. Hoje a nossa necessidade histórica é encontrar um método capaz de detectar, e não de ocultar, as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as imbricações, as interdependências e as complexidades” (Morin, 1977:19).

O método do qual nos fala Morin partiria antes de um *antimétodo*, isto é, não do *claro* e do *distinto*, mas do *obscuro* e do *incerto*, não do conhecimento seguro, mas da crítica da segurança. É neste sentido que a incerteza pode vir a se tornar um caminho; que a dúvida sobre a dúvida pode chegar a uma dimensão de reflexividade pela qual o sujeito se interroga sobre as condições de emergência e de existência do seu próprio pensamento. Confusão e incerteza passam a ser, portanto, os precursores da complexidade. Morin diz que, na verdade, estamos diante de um *“círculo vicioso de dimensões enciclopédicas, que não dispõe nem de princípio, nem de método para organizar-se”* (op.cit.:20). Se tomarmos as dimensões física, biológica e antropossociológica do homem como exemplo, estamos diante de uma relação circular que significa que ao mesmo tempo que a realidade antropossocial depende da realidade física, a realidade física também depende da realidade antropossocial. Dessa dupla proposição circular resulta uma incerteza que desemboca na impossibilidade de se chegar a um conhecimento verdadeiramente objetivo. Segundo Morin, antes, para lidar com as ligações entre essas antinomias em mútua dependência, sempre havia-se rompido esses círculos viciosos quer isolando as proposições, quer escolhendo um dos princípios simples ao qual os outros tinham que ser reduzidos.

No entanto... “*romper a circularidade e eliminar as antinomias é, precisamente tornar a cair no império da disjunção/simplificação do qual pretendemos escapar*”... (enquanto que)... “*conservar a circularidade é recusar a redução de um dado complexo a um princípio mutilador, é recusar a hipóstase de um conceito dominante, é recusar o discurso linear como ponto de partida e fim, é recusar a simplificação abstrata*” (op.cit.:21).

Assim, embora *romper* essa circularidade pretenda – de forma ilusória – restabelecer a possibilidade de um conhecimento puramente objetivo, é, porém, somente *conservando* tal circularidade que se vai respeitar as condições objetivas do conhecimento humano, a qual comporta sempre o *paradoxo lógico* e a *incerteza*. Para Morin, conservá-la, mantendo a associação de duas proposições reconhecida como verdadeiras seria ainda *abrir a possibilidade de conceber essas duas verdades como duas faces de uma verdade complexa* revelando a *relação de interdependência entre essas noções que a disjunção isola e opõe* (idem). Manter essa circularidade é justo o que permite abrir caminho para a possibilidade de fazer surgir um método que faça interagir os termos que remetem uns aos outros, propiciando, através desses processos e dessas trocas, um conhecimento complexo que comporte a própria reflexão sobre si mesmo. Só assim, observa Morin:

“*entrevemos a possibilidade de ‘transformar os círculos viciosos em círculos virtuosos que se tornam reflexivos e geradores de um pensamento complexo. Donde a idéia que nos guiará à partida: não devemos romper as nossas circularidades, ‘devemos, pelo contrário, ter o cuidado de não nos desprendermos delas’. O círculo será a nossa roda, a nossa estrada será uma espiral*” (op.cit.:22).

Busca-se, então, segundo Morin, a *enciclopédia*, não no sentido de englobar todo o saber, mas no sentido original do termo *agkuklios paida*: aprendizagem que põe o saber em ciclo, um en-ciclo-pediar. O esforço passa a ser dirigido *aos conhecimentos cruciais, aos pontos estratégicos, aos nós de comunicação, às articulações organizacionais entre as esferas disjuntas* (op.cit.:23). Essa dificuldade enciclopédica é reformulada não mais em termos de acumulação, mas em termos de organização e de articulação no seio de um processo ativo, ou círculo. Para Morin, tanto a transformação do círculo vicioso em círculo produtivo quanto o enciclopédico são inseparáveis da constituição “*de um princípio organizador de um conhecimento que associa à descrição do objeto, a descrição*

da descrição, e que dá tanta força à articulação e à integração como à distinção e à oposição” (idem).

O paradigma subjacente aqui é o de que já não se trata de obedecer a um princípio de ordem que exclua a *desordem*; de clareza que exclua o *obscuro*; de disjunção que exclua o *sujeito*, a antinomia excluindo a *complexidade*. Trata-se, ao contrário, de, partindo de um princípio de complexidade, ligar o que estava disjunto. Trata-se, não de contestar o conhecimento “objetivo”, e sim de “*integrá-lo em um conhecimento mais vasto e refletido, dando-lhe um terceiro olho aberto para aquilo que ele não vê*” (idem). Nesse sentido, não apenas servimo-nos da nossa estrutura de pensamento para pensar, mas teremos ainda de nos servir do nosso pensamento para repensar a nossa estrutura de pensamento. “*O que é vital hoje não é apenas aprender, não é apenas reaprender, não é apenas desaprender, mas sim reorganizar o nosso sistema mental para aprender a aprender*”. Ora, diz Morin: “*o que aprende a aprender é o método*” (op.cit.:24).

“Eu não trago o método nem parto à procura do método. Não parto com o método, parto com a recusa, plenamente consciente, da simplificação. A simplificação é a disjunção entre entidades separadas e fechadas, a redução a um elemento simples, a expulsão daquilo que não cabe no esquema linear. Parto com a vontade de não ceder a estes modos fundamentais do pensamento simplificador”... “Parto também com a necessidade de um princípio de conhecimento que não só respeite, mas também reconheça o não-idealizável, o não-racionalizável, o fora-da-norma, o enorme. Precisamos dum princípio de conhecimento que não só respeite, mas também revele o mistério das coisas” (idem).

Um método então onde não haja um caminho previamente traçado, mas onde no próprio ato de caminhar é que se traça esse caminho. Como diz o poeta Antonio Machado: “*Caminante no hay camino: se hace el camino al caminar*”. Assim, o método só pode formar-se durante a investigação, e só podemos nos dar conta dele e formulá-lo depois, ao chegarmos a um novo ponto de partida. “*Os métodos vêm no fim*”, já nos dizia Nietzsche (op.cit.:25).

“o regresso ao começo não é um círculo vicioso se a viagem, como hoje a palavra ‘trip’ indica, significa ‘experiência’, de onde se volta mudado. Então, talvez tenhamos podido aprender a aprender aprendendo. Então, o círculo terá podido transformar-se em uma espiral onde o regresso ao começo é, precisamente, o que nos afasta do começo” (idem).

Penso que as considerações, que são descritas aqui a respeito de *método*, segundo o pensamento de Morin, se coadunam perfeitamente com o pensamento de Bion, mostrando o quanto ambos esses pensamentos se acham intimamente

relacionados com as questões da complexidade. Bion se preocupa em promover a *comunicação* entre as partes, buscando um método capaz de articular aquilo que está separado e de unir aquilo que está dissociado. Também Bion parte da confusão e da incerteza. As recomendações de Bion tanto no que diz respeito ao uso da *capacidade negativa* por parte do analista, quanto no que diz respeito ao analista trabalhar *sem memória, sem desejo e sem necessidade de compreensão*, também são indicativos de um mergulho nesse estado de não-saber, e ainda em um estado de confusão e incerteza. Só assim o fluxo de associações pode ser captado, permitindo ao analista recuperar uma plasticidade de pensamento, estabelecer vínculos, criar configurações, viabilizando um caminho que permita *ver o que não estava lá*. Bion tampouco abre mão da circularidade, já que enfoca os paradoxos e lida com as antinomias, sendo isso o que lhe permite abrir espaço para a investigar a *relação*. E é justo isso o que lhe permite transformar essa *circularidade viciosa* em uma *circularidade produtiva* – e por que não dizer *criativa*?

Além do que, Bion se preocupa em usar o pensamento para refletir sobre si mesmo e, sobre o próprio ato de pensar e sobre a nossa estrutura de pensamento. Ele também fala de *um terceiro olho aberto para aquilo que ele não vê*. O que é *vital*, para ele, é não apenas aprender, mas *“aprender da experiência”* e, com isso, *aprender a aprender*. Aqui também *o regresso ao começo não é um círculo vicioso*, mas essa viagem significa ‘*experiência*’ de onde se volta mudado – *“transformações”* – e de onde talvez se tenha podido *aprender a aprender aprendendo*. Na verdade, penso que Bion nos coloca sempre não apenas na incerteza como ainda em uma corda bamba. Neste sentido, eu arriscaria a dizer que Bion concordaria com Morin em que *“o único conhecimento que vale a pena é aquele que se nutre da incerteza”* e que *“o único pensamento que vive é o que se mantém à temperatura da sua própria destruição”* (op.cit.:27).

4.2.2. A questão do paradoxo

Os paradoxos estão, necessariamente, presentes no pensamento contemporâneo, e estão intimamente relacionados com a idéia de *incerteza*.

Prigogine nos fala do “paradoxo do tempo”. Diz ele que se pode distinguir três etapas na história do paradoxo do tempo: *o descobrimento de que existe esse paradoxo, sua reaparição nas últimas décadas do século XX*, e, por último, *sua superação baseadas no descobrimento da instabilidade e do caos* (Prigogine, 1994/1996: 27).

A idéia de paradoxo vai nos importar aqui, principalmente, como índice da binocularidade entre consciente e inconsciente tanto no que diz respeito à criatividade, quanto no que diz respeito à psicanálise em Bion.

Luiz Alberto Oliveira fala que existiriam dois vieses através dos quais se pode abordar a questão do paradoxo: um que vê o paradoxo como um enunciado inconsistente, um enunciado no qual afirma-se o que se nega. O paradoxo seria o portador de uma contraditoriedade, um pensamento contraditório que desdiz, i.e., onde *se afirma o que se nega*. Assim esse paradoxo vai surgir como um pensamento manco, um pensamento falhado, *um pensamento que tem o valor de erro*. Daí na tradição ocidental, o paradoxo não servir para pensar: quando emerge o paradoxo é porque há uma inconsistência quanto ao discurso que foi montado. Um outro ponto de vista, no entanto, é dizer que aquilo que o paradoxo diz é que *não dá pra separar*. Do primeiro ponto de vista, platônico, seriam enunciados separados formulados juntos, isso sendo um erro, um desvio do pensamento. Do segundo ponto de vista, algo se apresenta que é contraditório, mas não dá pra separar. Aqui, pode-se entender inclusive o Princípio de Indecidibilidade onde não se pode decidir de onde vem: se do analista ou do analisando. Só que a questão da Indecidibilidade é mais ampla do que a questão do paradoxo. Assim, desse ponto de vista, o paradoxo trata de algo que não dá pra separar: daí ser paradoxal. A novidade, no Campo da Complexidade, está em ver isso não como um obstáculo, mas sim como um elemento de inteligibilidade: isso é pra nos fazer compreender. É assim que o pensamento vai avançando. A tentativa de eliminar o paradoxo é justamente o que vai impedir o pensamento, que é o que ocorre na tradição clássica. (Oliveira, comunicação pessoal)

4.2.2.1. O paradoxo do tempo

O ressurgimento do paradoxo do tempo está intimamente ligado ao desenvolvimento da termodinâmica dos estados fora do equilíbrio. Assim,

descobriu-se que a irreversibilidade também ocupa um papel construtivo, já que tanto pode conduzir à desordem quanto à ordem.

Ora, sabemos que qualquer sistema aberto, como uma cidade ou um ser vivente, mantém sua estrutura justamente porque estão continuamente trocando com o campo que os circundam. São, portanto, essas condições de não equilíbrio e de troca constante com o meio que levam tais sistemas a *um estado estável e estruturado*. É fácil caracterizar isso em sistemas próximos ao equilíbrio. Mas, pergunta Prigogine, *o que acontece quando afastamos o sistema além do seu ponto de equilíbrio?* Descobre-se que o resultado *surpreende*: em certo sentido o resultado é oposto ao que acontece nos estados próximos ao equilíbrio, podendo aparecer novos mecanismos que *aumentam a dissipação*. Uma outra questão é a do *comportamento coletivo*, como no caso dos vórtices de Bénard, que corresponde a uma ruptura de simetria espacial.

“Como podem ocorrer movimentos organizados como resultado da irreversibilidade? Esta foi a grande surpresa associada ao descobrimento de ‘estruturas dissipativas’ em estados fora do equilíbrio. Quando o sistema se afasta do equilíbrio, assistimos ao surgimento de novos estados da matéria, cujas propriedades contrastam marcadamente com as dos estados de equilíbrio” (op.cit.:31). *“Essas situações afastadas do equilíbrio, pode gerar um comportamento espacial altamente coerente,... mas também pode gerar o ‘caos’. Interessa-nos o caos dissipativo. O caos correspondente a seqüências temporais irregulares.. A característica básica do caos é a aparição de trajetórias divergentes que se afastam umas das outras de maneira exponencial”* (op.cit.:35).

É, por isso que, como coloca Thomas Kuhn, não apenas as mudanças de paradigma são o resultado de contradições teóricas e os dados experimentais, como ainda *só num momento de crise se pode realmente falar de criatividade científica* (op.cit.:39). Em outras palavras, é necessário um *afastamento do equilíbrio* para que se possa *criar*.

Assim, conclui Prigogine que *o tempo é real* e que a irreversibilidade cumpre, na natureza, *um papel construtivo fundamental*. Tanto a irreversibilidade quanto a evolução requerem um ponto de vista global. Ao mesmo tempo, *já não se pode continuar falando unicamente de “leis universais extra-históricas”*, mas, além disso, *temos que acrescentar o “temporal e o local”*; *entretanto, isto implica afastar-se dos ideais de ciência tradicional*. Daí a necessidade de revisarmos nossas idéias sobre as leis da natureza *para incluir a probabilidade e a irreversibilidade* (op.cit.:27/40).

4.2.2.2. O paradoxo e a construção do conhecimento

Ernst Von Glasersfeld examina a questão do paradoxo na construção do conhecimento partindo das noções: de linguagem, da obra dos céticos, do conceito de evolução, da cibernética.

Primeiramente, ele diz que a linguagem modula a nossa maneira de ver o mundo e não se trata simplesmente de uma questão de gramática ou de vocabulário, e sim da própria *maneira* de contemplar o mundo. Não se trata tampouco de uma visão estar mais correta do que a outra, já que cada grupo pode estar certo no que diz respeito ao próprio grupo, não existindo ‘certeza’ além do dos grupos (Glasersfeld, 1994/1996:76).

Em segundo lugar, os céticos, desde o início da história do Ocidente, já sustentavam que o que chegamos a conhecer passa necessariamente tanto pelo nosso sistema sensorial quanto pelo nosso sistema conceitual. Isso nos faz cair em um paradoxo quanto à possibilidade de chegarmos a um conhecimento ‘verdadeiro’, no sentido de alcançar uma representação verdadeira de um mundo ontológico, o mundo que estaria ali mesmo antes de chegarmos a conhecê-lo.

“Queremos acreditar que somos capazes de conhecer algo sobre o mundo externo, mas jamais podemos dizer se tal conhecimento é ou não verdadeiro, já que para estabelecer essa verdade, deveríamos fazer uma comparação que simplesmente não podemos fazer. Não temos maneira de chegar ao mundo externo senão através da nossa própria experiência dele; e, ao se ter essa experiência, podemos cometer os mesmos erros; por mais que o vissemos corretamente, não teríamos como saber que nossa visão é correta” (op.cit.:77).

Assim, segundo os céticos, seria mais prudente, falarmos sempre em sentido hipotético, apresentando nossas teorias como se fossem imaginadas para fazer cálculos e previsões e não como se fossem a descrição da obra de Deus. Este, diz Glasersfeld, foi o começo de uma cisão entre o que se chama de conhecimento racional e o conhecimento místico. Ele cita Gianbattista Vico que opôs o conhecimento *por via da razão* ao conhecimento *por via da ‘imaginação poética’*, mas sem questionar o valor de nenhum dos dois. Vico vai mais além, dizendo ainda que, no que diz respeito ao real, os seres humanos só podem conhecer o que eles mesmos criaram (op.cit.:78).

Em terceiro lugar, um caminho na construção de uma resposta válida para o conhecimento que não implicasse uma representação verdadeira do mundo exterior foi possibilitado por um conceito inerente à teoria da evolução de Darwin.

Segundo essa teoria, o organismo que sobrevive é aquele que tem uma forma física e uma modalidade de comportamento que lhe permite se ‘encaixar’ no ambiente em que lhe toca viver. O importante passa a ser aqui a idéia de ‘encaixe’ (*fit*) mais do que a idéia de ‘correspondência’ (*match*). Não se trata da sobrevivência do que mais se adapta e sim de que *o melhor adaptado é quem sobrevive*.

“É a esta relação de encaixe num conjunto de limitações que chamamos de relação de ‘viabilidade’. Os organismos, por exemplo, são viáveis e se ‘organizam’ para sobreviver apesar das limitações que o meio impõe à sua vida e à sua reprodução. Não se trata, pois, de uma relação de representação, mas de uma relação de encaixe em determinadas circunstâncias. No que se refere ao conhecimento muitas vezes estas circunstâncias são puramente lógicas: não constituem um ambiente físico, mas conceitual. Para ser viável, todo esse novo pensamento deve adaptar-se ao esquema prévio de estruturas conceituais, de modo que não provoque contradições. Se as tiver, ou se muda esse novo pensamento ou deverão mudar as velhas estruturas”... “Se alguém interpreta Piaget de forma coerente, chega à conclusão de que isto só é possível modificando o conceito do que é conhecer e do que é conhecimento, e esta modificação implica passar do representacional ao adaptativo. De acordo com essa nova perspectiva, então, o conhecimento não nos brinda uma representação de um mundo independente, e sim, melhor dizendo, um mapa que se pode fazer no ambiente no qual se teve experiência” (op.cit.:79).

Em quarto lugar, a cibernética diz respeito à auto-regulamentação e à auto-organização dos organismos. Desse ponto de vista, *tudo a que chamamos de conhecimento se cria ou se constrói a partir de um material que já é acessível ao sujeito que conhece... Para criar o conhecimento, devemos ter acesso aos elementos básicos, à matéria-prima* (idem). Poderíamos dizer então que a cibernética ajuda-nos a discriminar o que é e o que não é acessível.

Portanto, com base nessas premissas, podemos dizer não só que o conhecimento é *participação*, como o faz Prigogine, mas que ainda conhecimento é *construção*. Mais ainda, que só existe construção se há algum tipo de *reflexão* da mente sobre as suas próprias operações (op.cit.:80).

Para que seja possível fazer uma distinção, tem-se que poder examinar tanto as *diferenças* quanto as *semelhanças*, tanto a noção de *equivalência* quando a noção de *identidade individual*.

No entanto, mesmo sabendo que o nosso conhecimento do mundo passa necessariamente pelas nossas experiências, ainda assim, podemos distinguir aquele conhecimento que é construído de um outro que é meramente ilusório. Glasersfeld fala dessa “externalização”:

“Se bem que todo o meu mundo seja uma construção, ainda posso estabelecer nele uma distinção útil entre a ilusão e a realidade. Mas recorde-se que para mim a ‘realidade’ remete sempre à realidade ‘da experiência’, não à realidade ontológica da filosofia tradicional. Se queremos construir uma realidade racional, o tempo e o espaço são elementos indispensáveis, e eu chamaria de ‘ilusão’ a qualquer pretensão de conhecer o que esteja além do campo de nossa experiência” (op.cit.:82).

4.2.2.3. O paradoxo e a subjetividade científica

Evelyn Fox Keller, para lidar com a diversidade em nosso pensamento, vai inverter o processo: ao invés de considerar as ciências naturais como fonte de metáforas para pensar sobre as relações humanas, vai pensar nas relações humanas como uma fonte de metáforas para refletir sobre a ciência. O seu ponto de partida é olhar para a ciência *como produzida por seres humanos a partir de uma consciência humana*. Trata-se de uma mudança de perspectiva: ao invés de tomar a *objetividade como um produto científico auto-evidente*, Keller vai tomar o *aspecto subjetivo da objetividade* (Keller, 1994/1996:94).

Desse ponto de vista, vamos nos perguntar a respeito da própria natureza da pergunta e da construção da subjetividade daquele que pergunta. Na própria referência a um novo paradigma *o sujeito deve reconhecer a sua dependência* (op.cit.:95).

“Isso quer dizer que em vez de um sujeito autônomo, agora temos um sujeito que reconhece sua dependência de um contexto anônimo do qual adquire sua entropia para sua auto-organização. Na minha perspectiva do desenvolvimento da subjetividade, o contexto, o ambiente não é anônimo: há uma figura humana neste contexto que se instala como foco, e essa figura é a da mãe” (idem).

Para Keller, o que existiria, na verdade, seria uma *autonomia dinâmica*, um *self* que estaria sendo construído a partir dessa interação, que se enraíza nessa relação. Ou antes, primeiro haveria a relação, e dela deriva o *self*, que se formaria *no processo de entrar e sair, de estar dentro e fora dessa relação*. Dessa forma, para Keller, o objetivo não seria apenas *restaurar as relações entre objetos, mas também entre nós como sujeitos perceptuais e os objetos que buscamos estudar* (op.cit.:96).

Aqui se trata de substituir uma *percepção passiva* por um tipo de *participação ativa e construtora do tema*. Ao invés de se falar de auto-organização, se teria que alcançar a noção de organização *‘self-outr’ tanto nas relações humanas como na*

compreensão da construção dos objetos científicos. Aqui se está falando do desdobramento de uma subjetividade a qual não é individual, mas sim coletiva (idem).

“...Todos esses produtos da nossa tecnologia, da informática e da biologia molecular não surgem de maneira autônoma, mas da arte e artefatos do trabalho humano e expressam necessidades e desejos humanos.”... “Uma sensibilidade pós-moderna insistiria em que os textos humanamente significativos (científicos ou de outra índole) não podem ter como autores as micropastilhas de silicone, do mesmo modo que não têm Deus por autor. Resistiria à negação da dependência que existe entre o significado e a história cultural, material e subjetiva. Resistiria em nome dessa sensibilidade, pelo bem dos seres humanos que agem, pensam e falam nos termos que a cultura pôs à sua disposição; os seres humanos que, com suas ações, pensamentos e palavras, não só criaram tais termos como, além disso, atuam os significados que eles inscrevem. Insistiria em que a ciência do corpo e a ciência da psique desaparecidas, apagadas, tomem responsabilidade pela atividade de produção, ‘de restauração’, não só das relações entre os objetos da representação, mas também entre a ação e a iniciativa humano dos sujeitos que são os autores destas representações” (op.cit.:109).

4.2.2.4. O paradoxo e a própria constituição do sujeito

Edgar Morin vai focar a noção de sujeito a partir daquilo que ele chama de ‘biológica’, ou seja, de uma *lógica própria dos seres vivos*. Ele pergunta *por que só agora podemos iniciar a conceber a noção de sujeito de maneira científica?* E responde que *é porque, em primeiro lugar, agora já é possível conceber a própria idéia de ‘autonomia’, o que antes, dentro de uma visão mecanicista e determinista, era impossível*. Essa noção de autonomia não se relaciona, contudo, com a antiga noção de liberdade, a qual, de algum modo, estava desvinculada das constrictões e contingências físicas. Ao contrário, *a noção atual de autonomia acha-se estreitamente legada à noção de dependência, sendo a própria noção de dependência por sua vez, inseparável da noção de auto-organização*. Eis, portanto, que está constituído o paradoxo! Morin, a respeito do paradoxo de auto-organização, cita Heins Von Foerster: *“A auto-organização significa obviamente autonomia, mas um sistema auto-organizador é um sistema que deve trabalhar para construir e reconstruir sua autonomia que, portanto, dilapida energia”* (Morin, 1994/1996:46). Diz Morin:

“Em virtude do segundo princípio da termodinâmica, é necessário que esse sistema extraia energia do exterior; isto é, para ser autônomo, é necessário depender do mundo externo. E sabemos, pelo que podemos observar, que esta

dependência não é só energética, mas também informativa, pois o ser vivo extrai informação do mundo exterior a fim de organizar o seu comportamento. Mais ainda, toma a organização do mundo exterior...” (idem).

No entanto, há uma grande diferença, aponta Morin, para a auto-organização do organismo vivo e as máquinas que possuem certa autonomia reguladora, já que apenas o organismo vivo tem a capacidade de auto-reparar-se e auto-regenerar-se sem cessar, segundo o processo de organização recursiva: *uma organização na qual os efeitos e os produtos são necessários para a sua própria causa e sua própria produção, uma organização em forma de anel* (op.cit.:47).

Sabemos que existe uma relação entre espécie e indivíduo. Embora possamos argumentar que nunca vimos uma espécie, sabemos no entanto da sua existência.

“Segundo a perspectiva a partir das quais se nutre, ou bem a espécie desaparece e o indivíduo ocupa todo o nosso campo conceitual, ou, pelo contrário, é o indivíduo que desaparece; torna-se contingente, mortal, efêmero, e é a espécie que atravessa o tempo que tem verdadeira realidade. As vezes prevalece uma visão, às vezes outra, enquanto que no fundo, trata-se, é de registrar um paradoxo que, de fato, também se encontra num terreno fatalmente diferente: o da metafísica.”... “Niels Bohr detectou um paradoxo da mesma ordem, a propósito da contradição entre o corpúsculo e a onda. A mesma partícula podia aparecer, segundo as condições da observação, como um corpúsculo, ou seja, como um corpo material, discreto, particular, limitado, ou como uma onda, ou seja, algo material e contínuo. Há uma contradição lógica entre esses dois termos, mas, de fato, empiricamente, um e outro se impõem, segundo as condições de observação. E o próprio Bohr disse: ‘há complementaridade entre essas duas noções, não obstante, excluem-se logicamente entre si’. Do mesmo modo, há complementaridade entre espécies e indivíduos, mas num sentido paradoxal” (idem).

Assim, Morin diz que somos produtos e produtores, num círculo rotativo da vida. Ao mesmo tempo em que a sociedade é produto de interações entre indivíduos, essas sociedades criam uma organização que tem qualidades próprias e que retroatuam sobre os indivíduos, fornecendo-lhes linguagem, cultura, etc. A relação paradoxal está em que os indivíduos produzem a sociedade que produz os indivíduos. *“De produtor, converte-se em produto, de produto, em produtor, de causa torna-se efeito e vice-versa. Podemos, assim, compreender a autonomia do indivíduo, mas de uma maneira extremamente relativa e complexa”*(cp.cit.:48).

Assim, a noção de indivíduo-sujeito vai implicar, simultaneamente, autonomia e dependência. A noção de sujeito supõe, portanto, essa idéia de autonomia/dependência embora não se reduza a ela: significa um *algo mais*. A biologia molecular e a genética vão nos fornecer elementos para compreender esse “algo mais”.

É preciso entender essa auto-eco-organização do ser vivo. Foi detectado nos gens do ser vivo, em seu RNA, algo que equivale a um programa, a uma memória, que ocupa um papel permanente em todos os processos da organização viva; mais especificamente, trata-se dos elos entre as proteínas DNA e RNA que controlam a produção das moléculas ou o bloqueio dessa produção, ou seja, *a reorganização das moléculas que se degradam*. São esses processos que não só controlam o comportamento da bactéria, que ordenam a auto-reprodução de organismos unicelulares, como ainda que permitem a reorganização, a reparação e a ação. Por isso, podemos dizer que a bactéria é um ser *computante*, porque se deixar de computar, morre. Isso significa colocar-se no centro do seu mundo, para considerá-lo e se proteger. *‘Aqui é onde aparece o sujeito com o ‘computo’ e com o egocentrismo, onde a noção de sujeito está indissoluvelmente unida a esse ato, no qual não só se é a própria finalidade de si mesmo, mas em que também se é autoconstitutivo da própria identidade’* (op.cit.:49).

A base desse princípio de identidade necessário para o funcionamento da computação, todavia, não é assimilável a um princípio de identidade aristotélico. Aqui se faz necessário um princípio de diferença e de equivalência animado por uma subjetividade auto-organizadora. E ainda *‘o eu mesmo, que é a objetivação do sujeito, remete ao si mesmo, que é a entidade corporal. No si mesmo estão incluídos o eu e o eu mesmo. Com efeito há um jogo completo entre esses termos que são, por sua vez, idênticos e diferentes: eu, eu mesmo, si mesmo’* (idem). Morin coloca que sem dúvida isso se passa a um nível humano, e que a bactéria ignora isso, muito embora essa espécie de teor informativo *‘eu sou eu mesmo’* tenha que estar gravado nela, do contrário ela não poderia existir nem se tratar a si mesma.

“Há, pois um princípio de identidade complexo, que possibilita todas as operações de tratamento objetivo das moléculas, das células, de um organismo policelular, das ações; um tratamento objetivo mas com finalidade subjetiva. É assim que esse princípio permite a auto-refênciã: posso tratar-me a mim mesmo, referir-me a mim mesmo, porque necessito um mínimo de objetivação de mim mesmo, ‘uma vez’ que permaneço como eu-sujeito. Só que, assim como a auto-organização é de fato auto-eco-organização, de igual modo, a auto-referência é a auto-exo-referência., ou seja, para referir-se a si mesmo, é preciso referir-se ao mundo externo. Devo fazer uma distinção fundamental entre o si e o não-si. E essa distinção fundamental não é só cognitiva: ao mesmo tempo, é distributiva de valor: atribui-se valor ao si, e não-valor ao não-si. Esse processo de auto-exo-referência é o que é constitutivo da identidade subjetiva. E assim se opera a distinção entre si/não-si, mim/não-mim, entre o eu e os outros” (idem).

Assim, o sistema imunológico, por exemplo, é um sistema que nos protege das agressões externas e isso só é possível, porque este é um sistema que *permite reconhecer tudo o que é um 'si mesmo' mediante uma espécie de carteira de identidade molecular própria do organismo particular*. Dessa forma, só vai ser aceito aquilo que corresponder a essa *carteira de identidade*, tudo o mais vai ser rejeitado. No entanto, até mesmo nos organismos nos quais não existe um sistema imunológico suficientemente diferenciado, essa possibilidade de diferenciar o que se pode assimilar, daquilo que não se pode, já se manifesta, quando, por exemplo, ao se ingerir alimentos do exterior, se absorve o que é assimilável, e se escreta o que não é assimilável sob a forma de resíduos. O erro pode ocorrer, porém, se aparece algo, como um vírus, *com os mesmos signos de identidade molecular* (idem).

Além desse princípio informático de identidade, o 'eu' também realiza uma unidade que vai permitir manter uma invariância do sujeito, apesar de extraordinárias modificações corporais, celulares, moleculares e de transformação do si. É esse 'eu' que, como nos lembra Morin, nos permite estabelecer uma continuidade de identidade, que permite que nos reconheçamos como a mesma pessoa, apesar de que, a cada quatro anos, a maioria das nossas células desaparecerem e serem substituídas por outras, e apesar também das enormes modificações efetuadas nos nossos organismos – do bebê à criança, ao adolescente, ao adulto e ao ancião. É ainda esse 'eu' que nos dá a ilusão de possuir uma identidade estável, sem nos darmos conta de que somos muitos, segundo os nossos humores e paixões (op.cit.:50).

Segundo Morin, esse processo, que permite que a nossa subjetividade vá se constituindo, envolve dois outros princípios, que funcionam inseparavelmente um do outro: o de inclusão e o de exclusão. É isso que permite que possamos integrar, em nossa subjetividade, tanto “outros” sujeitos diferentes de nós, quanto ainda integrar uma subjetividade mais coletiva, o “nós”. É isso que vai permitir com que o sujeito, em particular o sujeito humano, possa oscilar, num *continuum*, entre um egocentrismo absoluto, que se traduz pelo predomínio do princípio de exclusão, e uma abnegação, isto é um sacrifício pessoal, que se traduz pelo predomínio do princípio de inclusão. Ou seja, a maneira de aquele sujeito atuar no mundo, ou

num determinado momento, vai depender se nele estão predominando quer características egocêntricas, quer características altruísticas.

Há também um terceiro princípio que se deve agregar: que é o da *intercomunicação*, que, de algum modo, deriva do princípio de inclusão. Essa *intercomunicação* existe desde o mundo celular; podemos vê-lo atuando já nas bactérias, como descreve Morin:

“Observou-se um fenômeno, que, num primeiro momento, se considerou como uma manifestação da sexualidade das bactérias, porque uma delas se aproximava de outra e emitia uma espécie de canal, de pedúnculo, através do qual penetrava na bactéria irmã e lhe implantava um pouco de DNA, um gene. Poderíamos pensar também que este presente de um gene tem, além disso, um sentido utilitário. Uma das hipóteses que foram formuladas é de que quando as bactérias são agredidas pelos antibióticos, algumas conseguem resistir porque outras bactérias irmãs lhe injetam defesas” (op.cit.:52).

Entre os humanos, temos que conviver com o paradoxo de haver muita *intercomunicação* e, ao mesmo tempo, muita *incomunicabilidade*, a qual muitas vezes é resultante dessa própria *intercomunicação* que se processa de forma defeituosa. No entanto, pelo menos, os humanos têm a possibilidade de comunicar essa *incomunicabilidade* que, como diz Morin, *permite tornar complexo o problema da comunicação* (idem).

Assim, podemos definir o sujeito como possuindo uma qualidade fundamental própria do ser vivo que não se reduz nem a sua singularidade morfológica, nem a sua singularidade psicológica, já que dois gêmeos idênticos são dois sujeitos diferentes.

O sujeito é, pois, uma realidade que compreende um entrelaçamento de múltiplos componentes. E, justamente, porque o indivíduo vive num universo onde existem acasos, incertezas, perigos, o sujeito leva em si *a fragilidade e a incerteza da existência entre o nascimento e a morte*.

Há ainda, principalmente no sujeito humano, o desenvolvimento da inteligência e da afetividade, embora um não contrarie nem iniba o outro. Mais especificamente humano, já que ligado à linguagem e à cultura está o desenvolvimento da própria consciência: *a consciência de ser consciente e a consciência de si em forma claramente inseparável da auto-referência e da reflexividade. É na consciência que nos objetivamos nós mesmos para re-subjetivarmos num anel recursivo incessante* (op.cit.:53). A consciência requer

tanto um cérebro sumamente desenvolvido, quanto uma linguagem, i.e., uma cultura.

Morin fala ainda do ‘duplo’, referindo-se a um espectro corporal que é, ao mesmo tempo, alter ego e ego alter, o qual se manifesta na sombra, no reflexo e no sonho, posto que, durante o sonho, se está deitado e ao mesmo tempo se passeia ou se tem diferentes aventuras (idem). Para ele, além desse nível de ser subjetivo, existe ainda a liberdade que é possibilidade de escolha entre diversas alternativas. Essa liberdade pressupõe uma condição interna – capacidade cerebral, mental, intelectual necessárias para poder considerar uma situação e poder estabelecer escolhas – e uma condição externa, nas quais essas escolhas são possíveis. A possibilidade de estabelecer escolhas mais ou menos amplas, mais ou menos básicas, é que vão nos permitir usufruir de um maior ou menor grau de liberdade.

Morin diz ainda que a tragédia da existência do sujeito estaria ligada, na verdade, a dois princípios de incerteza. Um, o de que o eu não é nem o primeiro, nem puro. O outro, o de que o sujeito oscila, por natureza, entre o tudo e o nada.

O que significa não ser o primeiro, nem puro? Significa que até mesmo o *computar* da bactéria não existiria *fora de todas as operações físico-químico-biológicas que constituem a sua auto-eco-organização* (op.cit.:54). Ou seja, o *computo* surge de algo que não é computante, do mesmo modo que a vida surge de algo que não é vivente, mas físico-químico. Mas, num determinado momento, *a organização físico-química adquire caracteres propriamente viventes, e adquirindo esses caracteres obtém a possibilidade da computação na primeira pessoa* (idem). Isso vai significar também que quando “eu falo”, ao mesmo tempo que “eu”, falamos “nós”, a comunidade. Além disso, não há somente o “nós”: no “eu falo” também está o “ele fala”, ou o “se fala”. Ou ainda o “isso”, o inconsciente fala, como diria Freud. O perigo, segundo Morin, está em se anular, nesta proposição, um dos termos. Assim, se cada vez que “eu falo”, “nós falamos”, ou “se fala”, ou “isso” fala, o pensamento unidimensional tende a anular o “eu”, ou então anular o “se”, ou o “ele” ou o “isso”. Aqui se apresenta “*o princípio da incerteza, porque nunca sei, exatamente em que momento sou eu quem fala, se não sou eu falando, se não há algo que fale por mim, mais forte que eu, no momento em que creio falar*” (idem). É preciso poder conservar a incerteza, poder conservar o paradoxo. Morin retoma a frase de Freud: “*Onde está*

o ele – o isso – (Das Es), o eu deve devir”, o que não significa, segundo Morin, que o “ele”, o “isso”, ou o “se” devam desaparecer, mas sim que o “eu” deve *emergir* (idem).

O segundo princípio da incerteza diz respeito à oscilação do sujeito por sua própria natureza entre o “tudo” e o “nada”. Em virtude do princípio egocêntrico, para si mesmo, o sujeito é tudo, se pensa o centro do mundo. No entanto, objetivamente, ele não é nada no universo, é minúsculo, efêmero. Daí, resulta o ser humano estar dividido entre o egoísmo e o altruísmo: ser capaz, de um lado, de egoísmos sem fim, e de outro, de grandes altruísmos, a ponto de oferecer sua vida pela pátria, pela humanidade, por Deus, pela verdade.

“A noção de sujeito nos obriga a associar noções antagônicas: a exclusão e a inclusão, o seu, o ele e o se. Para isso, é necessário o que chamarei de um pensamento ‘complexo’, ou seja, um pensamento capaz de unir conceitos que se rechaçam entre si e que são suprimidos ou catalogados em compartimentos fechados. Sabemos que o pensamento compartimentado e disciplinário ainda reina em nosso mundo. Este obedece a um paradigma que rege nosso pensamento e nossas concepções segundo os princípios da disjunção, da separação, da redução. Sobre a base desses princípios, é impossível pensar o sujeito e ainda assim pensar as ambivalências, as incertezas e as insuficiências que há neste conceito, reconhecendo, ao mesmo tempo, seu caráter central e periférico, significativo e insignificante.” (op.cit.:55)

4.3. Considerações filosóficas

Somos fruto, portanto, de uma época e de um modo de pensar específico que, queiramos ou não, se reflete na eleição de um particular enfoque epistemológico, e metodológico, no qual estamos imersos, mesmo sem nos darmos conta disso com muita clareza. Ora, isso reflete, sem dúvida, uma postura filosófica.

Assim, embora não seja minha intenção aqui me deter ou me aprofundar em questões de ordem filosófica, não posso deixar de mencionar, contudo, certas contribuições que, a meu ver, vêm iluminar a questão da psicanálise enquanto ligada aos processos criativos. Devo explicar, no entanto, que tais questões, aqui abordadas por mim no que se referem à filosofia, foram *escolhidas a dedo*, em função das relações que eu gostaria de explicitar e enfatizar tanto com *o criativo* quanto com *a psicanálise*.

4.3.1. A questão da ‘*physis*’ e a questão do ‘*logos*’

Isso nos remete não só à questão da ‘*physis*’, presente desde a filosofia dos pré-socráticos, como ainda à questão do ‘*logos*’. *Aletheia* e verdade; *physis* e *logos*. Prigogine advoga tanto o retorno da *physis* quanto o retorno do paradoxo.

Physis é uma noção seminal na História da Filosofia: é aí que a Filosofia nasce. *Physis* significa “germinar”. É, ao mesmo tempo, um princípio dinâmico gerativo que mantém a apreensão que o múltiplo provém do uno. Como dizem Prigogine e Stengers em ‘A Nova Aliança’ (225), sabemos que *não se manda no tempo e que não se empurra o crescimento dos seres vivos, esse processo de transformação autônomo que os gregos chamam de ‘physis’*.

Physis traz implícita a idéia de “potência” que vai ser geradora de novas formas. Os gregos não produziram um conceito racional de *physis*: era uma experiência traduzida através do oráculo. Por sua vez, a palavra que a natureza diz, através do pensador, chama-se “*logos*”: uma experiência de poesia, que penetra no sujeito e este a fala. *Physis* e *logos* são indissociáveis. *Filosofia-poesia*: a sabedoria que o encontro com a presença engendrou.

Parmênides vai dizer que “o ser é” e “o ser não é”: um é a negativa do outro. Assim, o ser não pode habitar o não-ser: eles são excludentes entre si. Heráclito, por sua vez, vai dizer que só existe o “sendo”, o “devir”. O devir é justamente o ponto de “deixar de ser o que se é” e “se tornar uma outra coisa”. Para Heráclito, é isso que existe. Do ponto de vista da distinção clássica, o “devir” seria paradoxal, já que um exclui o outro; do ponto de vista de Heráclito, não dá pra separar. Assim, Heráclito estaria colocando a ênfase justamente nessas transformações, nessas mudanças, assim como nessa natureza auto-engendradora. Ou, poderia-se dizer: na *physis*. Parmênides defende o discurso lógico, o discurso sem contradição interna que é capaz de apontar o ser, que é capaz de dizer a verdade, enquanto que Heráclito defende que o único discurso verdadeiro seria aquele que aponta para a transformação, para o desabrochar, o brotar, sendo assim um *ímpeto* e não uma *coisa*. *Physis* vem de *brotar*, é uma *imagem agrícola*; planta-se a semente e a semente brota. Heráclito diz que esse brotar seria o que se vai apreender como sendo o essencial dessa natureza: a natureza não é feita de coisas, de entes, e sim dessa *força brotante*, que é imanente à própria natureza, não vem de fora. O que Heráclito quer apreender é justo esse “brotar”, pois é

nesse ímpeto transmutador que reside o ser, sendo que o que está imobilizado é apenas uma aparência, um estado.

Já em Platão e Aristóteles, a *physis* vai perder esse caráter auto-engendrador, a forma vindo de fora, a natureza passando a ser inerte. Alguém imprime sobre essa matéria o princípio formador, mas essa matéria não teria o poder de formar. Aqui, a função essencial seria a de apreender a natureza, contemplá-la de fora, reconhecendo a forma encarnada na matéria. Nessa concepção, a natureza perderia sua potência generativa. O que faz com que um corpo tenha movimento é a energia, sendo que a quantidade de energia que o corpo tem é que determinaria o que o corpo pode realizar: falta aqui a noção de organização.

O método cartesiano da física clássica que analisa para reduzir também vai corresponder, como aponta Morin, à castração da *physis*. Qualquer concepção que separe *matéria* de *forma* corresponde à eliminação o tempo, da *transformação*. É neste sentido que o pensamento ocidental estaria expulsando o tempo: o elementar é basicamente atemporal.

O campo da complexidade, no entanto, vai retomar essa figura da *physis*, como fica demonstrado no trabalho de Prigogine. Agora, a *physis* pode voltar a ser pensada como era antes, em seu sentido de uma *physis espontânea, criadora*, que se associaria a uma *metamorfose*. Trata-se, na verdade, de uma espécie de retomada da noção de *physis* que foi perdendo seu caráter de potência, imanente de criação, de geração.

Quanto ao “*logos*” e sua relação com a “*physis*”, vou procurar sintetizar aqui as idéias de Luiz Alfredo Garcia-Roza que nos brinda com uma retomada da evolução do estatuto de *Palavra* e *Verdade*, desde a sua tradição na Grécia arcaica até a psicanálise.

Garcia-Roza começa dizendo que, na Grécia arcaica, a ‘palavra’, juntamente com as condições de sua enunciação, não valia apenas pelo seu sentido manifesto, mas como signo a ser decifrado para que um outro sentido, oculto e misterioso, pudesse emergir, num interminável de decifrações. Essa era a palavra portadora da *alétheia*, da verdade (Garcia-Roza,1990:7). Assim, o pensador não colheria a verdade, já pronta, no mundo (op.cit.:9).

“Para o senso comum, a verdade designa o verdadeiro e o verdadeiro é o que se apresenta como real à evidência sensível. A verdade surge num duplo registro: no registro da ‘coisa’, na medida em que esta se apresenta como ‘verdadeira’, como não ilusória, e no registro da linguagem, enquanto

enunciação adequada à coisa. Trata-se aqui da verdade empírica do homem comum em seu cotidiano. Essa verdade não é buscada, ela se oferece docilmente ao nosso olhar e à nossa escuta sem nos violentar. A evidência é, nesse caso, certeza objetivada... Procurar a verdade é supor que ela não esteja dada em nossa experiência cotidiana, mas para que essa suposição possa ser feita é necessário que no seio mesmo dessa experiência algo insinue que não estamos de posse da verdade. Esse algo é da ordem do equívoco, do erro, da mentira, da dissimulação. É portanto, na dimensão do erro que a verdade faz sua emergência, ou se quisermos, a história da verdade é co-extensa à história do erro” (op.cit.:10).

Heidegger, em sua leitura de Parmênides, diz que para ele, a questão da ‘alétheia’, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade, isto é, não é entendida como adequação entre o pensamento e a coisa, mas o caminho pelo qual ser e pensar podem dar-se (op.cit.:11). A *alétheia* de Parmênides, portanto, *não se atém à evidência fornecida pela experiência à certeza manifesta, mas é antes uma presença que se vela, um desvelamento do qual faz parte um velamento, um ocultar-se.* Assim, não há *alétheia* sem *lethe*, sendo que o próprio termo *a-létheia* é, *por si só, indicativo desse jogo do mostrar-se e do ocultar-se* (idem).

Heidegger pergunta sobre a essência da verdade, partindo do conceito corrente de adequação do intelecto à coisa. *Trata-se de definir a verdade em termos de ‘concordância’: concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e concordância entre o enunciado e a coisa* (op.cit.:12). Mas o que fundaria a possibilidade dessa concordância? Não se trata de estabelecer a igualdade entre duas coisas desiguais, mas da natureza e da constância da *relação* entre a enunciação e a coisa. *Heidegger nos adverte, porém, que, enquanto a natureza dessa relação permanecer indeterminada e infundada, não há como estabelecermos a possibilidade intrínseca da concordância* (op.cit.:13).

A verdade se dá na possibilidade de uma *abertura* que articule a coisa e a palavra. Heidegger diz que essa *abertura* que articula a enunciação e o objeto funda-se na *liberdade*.

“A verdade não diz respeito a uma proposição que um sujeito enuncia sobre um objeto, mas sim a esse desvelamento (alétheia) do ente graças ao qual se realiza uma abertura. É essa abertura que funda o homem enquanto tal. Mas se a verdade é liberdade, o homem pode deixá-lo ser naquilo que ele é ou deixá-lo ser naquilo que ele não é. Pode encobri-lo ou dissimulá-lo. O velamento, a dissimulação, é pensada a partir da verdade entendida como desvelamento. Assim sendo, o não-desvelamento (a não-verdade) pertence à essência da verdade. De fato, o velamento é mais antigo do que toda a revelação do ente, pois a abertura para a coisa mantém, desde o início, uma relação com a

dissimulação... O que primariamente é dissimulado é a própria dissimulação. A verdade é, originalmente, dissimulação da dissimulação” (op.cit.:15).

Heidegger chama de *errância da não-verdade* à verdade enquanto não-experimentada e inexplorada. Portanto, *o homem não erra ocasionalmente, não ‘cai’ na errância, ele se encontra sempre na errância, é dentro dela que ele se move.*

Garcia-Roza diz que Gilles Deleuze nos presenteia com uma análise extremamente original de uma das mais belas buscas da verdade empreendidas no campo da literatura, que é *‘À la recherche du temps perdu’*, de Proust. Nela, o buscador da verdade *é o amante ciumento que decifra os signos da amada, que percebe uma dissimulação, um ocultamento, uma mentira nos seus gestos, nas suas palavras, nos seus silêncios.* Nesse sentido, é que a verdade não resultaria da aplicação de um método, mas seria antes o efeito de *‘encontros’ que se dão ao acaso* (op.cit.:20). Essa “aventura do involuntário” faz com que a verdade se traia, se denuncie em seu ocultamento, provocando o pensamento. Garcia-Roza diz que esse é começo também da *recherche* freudiana. Freud nos mostra que, durante a análise, algo acontece por onde a verdade faz irrupção, *a verdade se insinua precisamente quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas...* (idem)

Gracia-Roza coloca que *à pré-história da verdade filosófica corresponde uma verdade poética a partir do qual ou contra o qual se organizou o pensamento filosófico grego.* No entanto, diz ele, *enquanto o conhecimento filosófico nos arranca do plano dos acontecimentos e nos remete ao plano das idéias universais, a palavra poética nos envia aos acontecimentos originais, aos gestos dos deuses e dos heróis, ao tempo mítico dos começos* (idem). Na Grécia arcaica, os poetas eram portadores de verdades reveladas, suas palavras eram uma epifania e nos remetiam diretamente à fonte do presente atual.

“A gênese do mundo narrada pelo poeta não dizia respeito ao tempo histórico, assim como não implicava o tempo cronológico; o próprio passado ao qual ele se referia não era propriamente um passado, mas uma outra dimensão do Cosmo à qual o aedo tinha acesso”... “É graças ao esquecimento do tempo atual que o poeta tem acesso ao tempo ‘áion’ dos deuses. Essa é a razão pela qual o consultante do oráculo de Lebedeia era conduzido a beber de duas fontes que se encontravam à sua entrada: a fonte de ‘Lethe’ e a fonte de ‘Mnemosyne’ ... A primeira produzia o esquecimento de tudo relativo à sua vida humana; a segunda mantinha a lembrança de tudo o que ele iria ver ou ouvir no outro mundo.”... “É em torno desse par de opostos memória-esquecimento (Mnemosyne-Lethe) que se estrutura a palavra poética. Pela

palavra do poeta eterniza-se o feito guerreiro, pela ausência da palavra sobrevêm o silêncio e o esquecimento” (op.cit.:23/27).

Segundo Garcia-Roza, o poema de Parmênides, *Sobre a natureza*, contém a primeira reflexão filosófica sobre o Ser e nos fornece também uma reflexão sobre a linguagem. Nele, continua presente a velha noção de *alétheia*, mas repensada de modo a nos oferecer não apenas *uma reflexão sobre o Ser*, mas também no sentido de provocar *uma reflexão sobre a relação entre as palavras e as coisas*. A palavra vai, daqui por diante, estabelecer a oposição *verdade-falsidade*, exigindo da *alétheia* uma consistência lógica à qual ela ainda não havia sido submetida; no entanto, vai também conceder um estatuto à *opinião* distinto do que ela possuía. Assim, se o caminho da *não-contradição* é um guia seguro para a verdade – já que os contrários se excluem enquanto contraditórios – o caminho da *opinião* não nos oferece garantia alguma da verdade: nele, permanecemos *díkranoi*, “homem de duas cabeças”, o que não significa, porém, que ele não seja habitado pela verdade, mas sim que não dispomos de um critério seguro para distingui-la. Garcia-Roza diz que, provavelmente, este foi um dos motivos pelos quais Parmênides não eliminou nem desqualificou o caminho da *opinião*.

“Na ágora, a verdade convive com a opinião e o engano, e se o filósofo pretende fazer parte do contexto social, tem que empreender o diálogo no qual as opiniões vão se confrontar”... (Assim), “a verdade não se completa senão designando aquilo que a ultrapassa; ela implica o silêncio e o indizível, daí ela ser nomeada por um termo privativo: a-létheia. A marca fundamental da a-létheia é que ela aponta necessariamente para um além, para algo que a ultrapassa e que ao mesmo tempo a funda. Mas este fundamento, que é ele próprio oculto, não nos esclarece, por oposição, a natureza da alétheia. Lethe, positivo contrário de alétheia, designa o silêncio, o esquecimento, a noite ou a própria morte. Ao contrário da nossa verdade, que pretende ser transparente, a alétheia dos gregos era portadora de uma sombra essencial, e isto não por defeito ou imperfeição, mas por uma exigência de completude. Ao poeta, não bastava ouvir a palavra, era preciso também ouvir o silêncio. Portanto, mesmo se trilhamos o caminho da verdade, não chegamos a uma luz sem sombras; ao contrário, a escuridão ganha com essa luz uma dimensão cósmica. O que temos nesse caminho é um critério de verdade – a não-contradição –, mas jamais poderemos ter a verdade absoluta, pelo menos se entendemos por este termo uma verdade sem sombras. É na via da verdade que se estabelecerá a oposição verdade-falsidade. A via da opinião é outra. Nela permanecemos no desamparo” (op.cit.:35).

Esse desamparo, a filosofia não conseguiu eliminar, embora fosse este o propósito cartesiano. Não há mais garantia para o saber. O que a psicanálise faz, dois séculos e meio depois de Descartes, diz Garcia-Roza, é recuperar esse lugar

para o saber. *Eliminar o desamparo seria eliminar a ambigüidade da palavra, seu caráter equívoco, seu ocultamento essencial. Seria eliminar da palavra o fato de que ela opera e constitui a troca inter-humana, seria desconhecer que ela funda a intersubjetividade.* (op.cit.:38)

Se tomarmos agora como referência, ao invés de Parmênides, seu contemporâneo Heráclito, vamos encontrar presente em sua prosa esse mesmo caráter enigmático atribuído à verdade. Tanto um como outro deram às suas obras o título de *Peri Physeos (Sobre a Natureza)*, *mas nem sempre levamos em conta que o termo physis somente pode ser traduzido por “natureza” de modo aproximativo.* Aquilo que os gregos chamavam de *physis* guarda uma considerável distância em relação àquilo que de um ponto de vista biológico ou físico denominamos hoje de natureza. Se a natureza é para nós aquilo que se mostra, a *physis* grega nunca chega a se mostrar inteiramente. A frase de Heráclito “*a natureza gosta de esconder-se*” impõe ao observador não apenas um olhar mais atento como ainda lhe aponta um limite além do qual seu olhar e sua palavra são remetidos *à escuridão e ao silêncio.* Embora exista uma oposição entre Parmênides (filósofo do imobilismo) e Heráclito (pensador do devir), não se deve esquecer, porém, *o fato de que há entre ambos os pensadores semelhanças tão significativas quanto as diferenças comumente apontadas.* A ‘palavra’, tanto em Parmênides quanto em Heráclito, mantém uma relação com o enigma e com o silêncio que lhe é essencial; e também Heráclito, além de nos oferecer uma reflexão sobre o ser e o devir, apresenta-nos uma reflexão sobre o estatuto da palavra e da verdade que o aproxima, mais do que o distancia de Parmênides. Embora em seu texto em prosa, *Peri physeos*, Heráclito não diga que “a verdade (*alétheia*) gosta de esconder-se” e sim que “a natureza (*physis*) gosta de esconder-se”, a distância, no entanto, entre a *physis* de Heráclito e a *alétheia* de Parmênides é bem menor do que possa parecer, diz Garcia-Roza (op.cit.:42). A tradução que normalmente se faz de *physis* por “natureza” é uma simples aproximação quase inevitavelmente carregada de ressonâncias físicas e biológicas. Heidegger propõe que se traduza *physis* por “emergência” – surgimento. Isso traz a vantagem de acentuar que a *physis* heraclitiana designa *o emergir enquanto tal* e não algo que emerge. Essa emergência – “jamais tem ocaso”, jamais fica ou ficou inteiramente velada, mas também jamais se deu como desvelamento absoluto. O desvelar gosta de esconder-se: assim como a *alétheia*. Se substituíssemos a palavra *physis* por

alétheia, na prosa de Heráclito, estaríamos provavelmente sendo mais fiéis ao pensamento grego do que quando traduzimos *physis* por natureza.

No entanto, a referência central do pensamento de Heráclito não é *physis* nem *alétheia*, e sim *logos*, que se tornou “razão”, “sentido”, “palavra”. Com Heidegger, somos conduzidos ao sentido de *logos* como aquilo que aparece, que se estende diante de nós e que ao mesmo tempo se recolhe. Esse é o sentido do *falar*, mas é preciso também *escutar* o *logos*. Assim, *mais do que no ouvir, é na atitude de escuta que reside a essência do escutar*. Não é com ouvidos atentos que escutamos; dessa forma só registramos os sons.

“Escutamos mais quando não ouvimos tanto, quando não nos colocamos como pura exterioridade em relação ao que queremos escutar. A atitude de escuta só se constitui se fizermos parte deste pousar e recolher o Logos. Não se trata, para Heráclito de tomar uma atitude distraída, de ouvidos desatentos, pois então seríamos tomados pelo Logos. Ser todo ouvidos não é ter ouvidos para tudo. A verdadeira escuta é seletiva: se ela deixa de ouvir algo, é para ouvir melhor outra coisa, ou para poder ouvir até o silêncio” (op.cit.:45).

Logos não é apenas palavra: desdobra-se como palavra e como coisa, nomeia o devir e o ser do devir. Em Heráclito, não há ainda uma separação completa entre as palavras e as coisas, e sim uma cumplicidade entre ambas, de tal forma que as propriedades das coisas se refletem nas palavras, assim como estas são parte da *physis*. Como a *physis*, a palavra é emergência que também se oculta, desvelando uma verdade que se vela. A palavra não se esgota naquilo que aparece. *A obscuridade de Heráclito, isto é, sua recusa da univocidade da palavra, é a sua clareza* (op.cit.:46).

Em ambos, Parmênides e Heráclito, há uma terceira via, a via da *doxa*, da *opinião*, que não é o caminho do conhecimento, mas sobre a qual eles não têm o que dizer: lá na via da opinião é sempre esse *jogo de luz e sombra* onde não se pode isolar a luz nem a sombra: não há um critério para se dizer: isso aqui é miragem e isso aqui é o real. Nessa crítica, nesse distanciamento do cotidiano, ambos são coincidentes. Os sofistas não percorrem o caminho da verdade e sim o da opinião. *Movendo-se sempre no espaço definido pelo confronto de dois discursos, a argumentação sofista permanece no lugar da ambigüidade*. Uma outra leitura é a que nos mostra o sofista como aquele que liberou a palavra das amarras do real e a fez deslizar livremente sobre a superfície dos acontecimentos. Para eles, a palavra era pura convenção e, sendo invenção humana, podia ser reinventada e, com ela, todas as leis e todos os valores humanos.

Já em Platão, a palavra é tomada como representação da coisa. O que está presente na concepção platônica é uma ordem universal à qual o homem tem acesso, de forma incompleta, através de sua atividade inteligente.

A função do Sócrates platônico é a de exercer uma crítica dos sofistas, não para eliminar a dialética fundada por eles, mas para denunciar sua falta de legitimação. Embora, como os sofistas, Sócrates e Platão também admitissem que era *pela confrontação de opiniões que o saber se constituía*, eles, no entanto, *pretendiam retirar esse saber da ordem da certeza subjetiva, do puro dizer, para conferir-lhe valor de verdade*. Contudo, esse retirar o saber do registro da *certeza subjetiva (doxa)* construindo a *verdade objetiva (episteme)* é algo que não pode ser feito *sem violência* (op.cit.:60).

O que Platão nos diz através das palavras de Sócrates é que *procuramos sempre o que já sabemos (mas esquecemos)*. *Desconhecimento não é ignorância*, mas mantém um compromisso com o conhecimento. A *teoria da reminiscência* de Platão retoma as antigas concepções mitopoéticas, mas as transforma profundamente no que se refere à associação memória-esquecimento. Em Platão, o esquecimento não é mais visto como complemento da memória, e sim como uma enfermidade. *Lethe* é a morte da alma, não tendo mais a função de produzir o esquecimento da condição humana a fim de permitir ao poeta acesso ao mundo divino, e sim a de produzir o esquecimento do mundo onde habita a verdade. A diferença fundamental entre Platão e os poetas da Grécia arcaica é que o relembrar agora diz respeito *aos eide, entidades eternas e impassíveis, essências constituintes da verdadeira realidade* (op.cit.:63).

Aristóteles fala a mesma linguagem que Platão. Contudo, a diferença entre os sofistas e Aristóteles não é absoluta, já que este, ao definir o homem como o animal que possui a palavra, está aceitando e, inclusive reforçando, a potência do discurso que é capaz até mesmo *de alterar o mundo, multiplicando ao infinito suas possibilidades de sentido*. Segundo Aristóteles, a ameaça maior do sofista está em ele se apresentar com uma *aparência de filósofo*, o que levaria o ouvinte a tomar por verdades o que não passa de opiniões enganadoras. O perigo estaria em *se fazer passar por verdadeiro o falso e fazer passar por falso o verdadeiro*, ou seja, em um discurso que substituísse *a ordem natural pela ordem das preferências humanas* (op.cit.:69). Aristóteles combate os sofistas em seu próprio

terreno – o discurso – *exigindo que sobre ele se faça uma reflexão crítica capaz de discriminar a refutação aparente da refutação real.*

Para Aristóteles, a ciência do discurso não é a ciência universal, e a verdadeira ciência só pode ser a *ciência da coisa*. O que ele recusa à linguagem é uma autonomia completa em relação às coisas: nem a linguagem constitui um universo absolutamente independente, nem é parte integrante da *physis*, como pretendiam os pré-socráticos. Tampouco ele admite, como Platão, que as palavras guardem uma relação mimética com as coisas. *Na verdade, Aristóteles foi o primeiro a romper o vínculo natural entre as palavras e as coisas e a constituir uma autêntica teoria da significação, isto é, uma teoria da linguagem como signo e do ser como significado* (op.cit.:70). Para ele, a linguagem não *manifesta*, mas *significa* as coisas. *A palavra é denominada símbolo (Symbolon) e sua relação com a coisa não é por semelhança ou por imitação, mas por significação* (op.cit.:72). Agora surge a questão da conformidade entre a linguagem e o ser. Como estabelecer tal conformidade?

Aristóteles diz que a resposta está na distinção entre o discurso em geral e a proposição. E apenas da proposição que podemos dizer que é verdadeira ou falsa. *O discurso em geral é significativo, mas a significação não é um juízo na medida em que não afirma ou nega a existência de uma coisa significada. Podemos significar, sem contradição, aquilo que é fictício, sem que com isto a questão da verdade seja colocada* (op.cit.:73). A adequação entre o discurso e as coisas se dá não pelo fato dele ser significativo, *mas pelo fato dele ser verdadeiro*: o ser verdadeiro não depende apenas da significação, pois podemos significar o fictício, *mas decorre do fato dele expressar vinculações entre as coisas enquanto existentes. A semelhança continua sendo, em Aristóteles, o critério da verdade* (op.cit.:75). Ele, tal como os sofistas, sabe que o discurso humano é sempre discurso para *outro*, mais voltado para o interlocutor do que para a coisa mesma; ou então se estiver orientado para a coisa, *esbarrará sempre no caminho com um interlocutor real ou possível* (op.cit.:77).

No entanto, se a *equivocidade* é a marca essencial da linguagem, a *univocidade* é o que torna a comunicação possível. *A questão que se coloca para Aristóteles é a de como conciliar a inevitável equivocidade com a exigência de univocidade.* Uma das saídas para o impasse está na distinção entre significado e significação. Enquanto o significado é universal, a significação *é aquilo através do qual se*

aponta para o significado. Uma palavra é portadora de uma pluralidade de significações, mas aquilo para o qual ela aponta é o significado na sua universalidade.

A filosofia platônica-aristotélica gira em torno dos universais e das essências: é aí que, segundo eles, habita a Razão. Contra a existência dos universais, os estóicos assumem uma postura nominalista e radicalmente materialista: *tudo o que existe é corpo*, somente o indivíduo singular é real; os universais, as essências não designam existência real alguma. No entanto, tal recusa dos universais e das essências não indica um *irracionalismo*. Mais do que uma teoria, a filosofia é por eles concebida como uma técnica de aquisição de sabedoria através da qual o indivíduo conquistará a autonomia.

Somente um corpo pode ser causa e também somente um corpo pode se submeter à ação dessa causa. O modelo exemplar não é o do escultor que, de fora, faz a estátua, mas o da *semente* que se desenvolve constituindo o corpo a partir de sua própria interioridade. Desse modo, corpo algum é efeito de outro corpo, nem pode produzir propriedades novas em outro corpo. A física da doutrina estóica não é uma física de causa e efeito entre corpos, mas uma física de *misturas*. Os estóicos não admitiam o vazio já que *tudo o que existe é corpo*. Sendo assim, um corpo só pode se mover penetrando em outro corpo sem, no entanto, alterar suas propriedades originais. O que mantém a unidade dos corpos é a tensão (tonos). Os estóicos distinguiram vários graus de tensão: a *hexis*, presente nas coisas orgânicas; a *physis*, que é o tono das plantas e o que possibilita seu crescimento; a *psyché*, característica dos animais e o que possibilita o movimento em termos de ação e reação dos estímulos; e finalmente o *logos*, tonos mais forte e mais puro e que é capaz de movimento auto-induzido. Todos os corpos são causa uns para os outros de algo que não é corpo nem propriedade de corpo: os *incorporais*, que não são estados, e sim *acontecimentos*. *Tudo o que existe é corpo*, ou então é *acontecimento*.

Para os estóicos existem três coisas ligadas: aquilo que é *significado*, aquilo que *significa* (o significante) e o *objeto*. O significante é a palavra (o som), o significado é a própria coisa revelada pela palavra e que nós entendemos como subsistindo em dependência do nosso pensamento, enquanto que o objeto é o que existe no exterior. Duas destas coisas são corpóreas: a palavra e o objeto; e a outra é incorpórea: a entidade que é significada, o dizível (*lêkton*), que é verdadeiro ou

falso. O *lékton* é o expresso pela palavra ou frase: é o *sentido*. A dialética estoíca toma o discurso enquanto este expressa um acontecimento e não enquanto este atribui um predicado a um sujeito. Contrariamente a Platão, o fundamental não é a idéia, e sim os próprios corpos com suas ações e paixões. Deleuze compara o acontecimento-sentido dos estoícos ao *noema* da fenomenologia de Husserl. Assim como o *noema* perceptivo não se confunde com a coisa, o *sentido* para os estoícos é algo que se apresenta como *pura aparência*, que não é capaz de ação nem de paixão; ambos são efeitos de superfície, acontecimentos.

Para Santo Agostinho, as palavras são signos, que nos remetem não diretamente às coisas, mas a outros signos, formando um sistema fechado no qual a significação ao invés de se fazer pela articulação signo-coisa faz-se pela articulação signo-signo. A questão que Santo Agostinho vai levantar é a de como se pode estabelecer a verdade, se as palavras formam um sistema fechado de significações? A análise que Santo Agostinho faz da função significante da palavra não se dá no domínio da lingüística e nem da teoria da informação, mas no domínio da *verdade*. Para ele, não é a palavra, enquanto realidade exterior, que produz a verdade, e sim a nossa interioridade é que possibilita a palavra. Mas, ao articular a palavra com a interioridade e com a verdade, Santo Agostinho remete-a também simultaneamente ao registro do erro, do equivoco, da mentira. É porque o outro é capaz de mentir, que sei que estou em presença de um sujeito. O “minto, logo sou” ou “equivoco-me, logo sou” são antecipações legítimas do *cogito, ergo sum* de Descartes (op.cit.:94).

A função significante da palavra não se faz pela relação que ela possa ter com a coisa significada, mas sim pela relação que ela tem com as outras palavras. Assim, diz Lacan, “*a linguagem só é concebível como uma rede, uma teia sobre o conjunto das coisas, sobre a totalidade do real. Ela inscreve no plano do real esse outro plano a que chamamos aqui o plano simbólico*” (Lacan,1979:299). É a interioridade que sustenta a verdade do signo.

O caminho tomado pela psicanálise, diz Garcia-Roza, não foi o de que o que torna o erro manifesto é a contradição do discurso. Na verdade, a psicanálise institui um novo caminho, que se desenvolve no registro do erro, algo acontece por onde a verdade faz irrupção, que *não é a contradição*. Diferentemente da *via da verdade* proposta por Parmênides, a via da verdade psicanalítica não é percorrida obedecendo-se ao princípio da não-contradição. Ela se faz, ao

contrário, pelo caminho das equivocações, dos lapsos, dos tropeços, das ambigüidades da palavra. É por aí que o inconsciente faz suas irrupções, e é aí também que se inscreve a condensação. Contrariamente à lei da não-contradição, é o que permite a multiplicidade simultânea de sentidos, a satisfação simultânea de tendências opostas. É graças a ela que podemos manter com alguém uma relação de amor e de ódio sem que se excluam mutuamente, ou ainda que tendências masculinas e femininas possam coexistir na mesma pessoa, sem que a masculinidade ou a feminilidade de cada um seja ameaçada. É por percorrer os caminhos da condensação, do recalçamento e da denegação, que a psicanálise tem como regra fundamental a *associação livre*, procedimento que permite rastrear as múltiplas determinações do sentido. Freud resgata, assim, a via da opinião e o faz não no sentido de opô-la à via da verdade, mas no sentido de mostrar que verdade e erro não são excludentes, posto que é precisamente na dimensão do erro e do equívoco que a verdade faz sua emergência (Garcia-Roza,1990:99). Enquanto produtor de um discurso teórico conceitual, ele se insere na tradição platônica-aristotélica, mas, enquanto produtor de uma prática clínica que lida sobretudo com a ambigüidade da palavra, se inscreve na tradição sofística. Assim, o psicanalista se situa no cruzamento dos dois eixos – da verticalidade e da horizontalidade – com o olhar e a escuta voltados simultaneamente para as alturas platônicas e para os acontecimentos, à espreita das irrupções do inconsciente.

“O que Freud faz é recuperar o valor da palavra ambígua, da palavra cujo sentido, ao mesmo tempo em que revela, oculta a verdade, e faz isto sem sacrificar o rigor conceitual de sua construção teórica. Mistura de aedo e de sofista, ele redimensiona o estatuto da palavra e da verdade” (op.cit.:100).

Outra contribuição valiosa, no que diz respeito a *physis*, é a de Gilbert Simondon. Este também vai utilizar, e muito, o que está imbuído nessa antiga noção de *physis* da filosofia, ligando-a sobretudo à idéia de potência formatadora. Simondon se preocupa com o próprio processo de individuação, a gênese da forma, diferentemente de os teóricos da Forma, para quem a ênfase está no indivíduo constituído, nas relações constitutivas que vão fazer ele encarnar uma dada forma. Para Simondon, o foco da questão se encontra em *como vai se dar essa gênese da forma*. Ele vai se deter no que está sendo *disparado*, no sentido de *fonte de atividade*, de *potencial*. É uma disparidade-potencial. Em Simondon, a

informação vai ser vista como o eixo diretor para se entender a constituição da forma.

Simondon elabora então, em substituição do princípio de individuação clássica, *um princípio da conservação do ser através do devir*; sendo que esta conservação se dá *através de trocas entre estrutura e operação procedendo por saltos quânticos ao longo do equilíbrio*. A idéia de salto quântico aqui é a de uma descontinuidade, ou seja, como se houvesse um período de uma estabilidade de uma certa forma e aí houvesse uma transição que resulta numa outra forma. O que ele está chamando a atenção é que *estrutura e operação* se identificam: a *idéia de processo*. Então, o *entre* ao que ele está referido aqui é um entre operacional, processual: que indica transformação. Portanto, esse entre é um *devir*, ou seja, tem uma dimensão temporal. Os saltos quânticos estariam indicando os momentos de síntese: há uma dispersão, nessa dispersão ocorre uma síntese, ou seja, engendra-se uma estrutura. Essa estrutura por sua vez pode servir de base, sendo ela própria um elemento, para uma outra síntese. Então há um “entre” tanto no sentido de que aí se organizou algo novo que permitiu uma mudança de nível de estruturação, quanto há um “entre” ainda no sentido do *sofrer transformação* de uma forma para outra.

A alusão à física quântica é porque o que essa faz é restaurar a positividade imanente da matéria, que passa a autoformar-se, no primeiro sentido da *physis*, de idéia seminal.

4.3.2. A lógica magmática

É ainda fazendo parte deste novo contexto teórico que eu gostaria de mencionar a contribuição epistêmico-filosófica de Cornélius Castoriadis, particularmente, dos seus conceitos de “imaginário radical” e de “lógica magmática”.

Seria nas produções poéticas que, segundo Castoriadis, dever-se-ia buscar o entendimento do homem no mundo. O *imaginário* de Castoriadis tem sua origem na realidade mortal do homem, que faz com que este esteja sempre em busca de *significação* para a sua existência. O saber-se mortal, assim como o profundo desamparo do ser humano, o conduz a essa necessidade de “criar” um sentido

(Augras, 2000:123). O homem é um ser que *procura* sentido e para satisfazer tal necessidade, *cria* o sentido. (Castoriadis, 1992:93)

E, na medida em que o homem está em contínua transformação no mundo, isso faz da criação uma tarefa interminável. Sua dimensão mortal o obriga a uma consciência de alteridade da qual ele não tem como escapar já que as soluções, que ele elabora para lidar com isso, o levam a criar novas fontes de alteridade. Em Castoriadis, toda criação humana revela a atuação desse imaginário, sendo todas elas criações de novas *formas* que apontam para a interação de *acaso* e *necessidade*.

"Um conjunto de determinações, de leis, um conjunto de possíveis e impossíveis que são definidos a partir do momento em que a forma é colocada". "De tal modo que o processo da história vai desencadeando novas possibilidades, mas também novas impossibilidades, criando portanto uma infinita proliferação de expressões singulares" (Castoriadis, 1992:84).

Monique Augras diz que o imaginário do qual Castoriadis fala não é imagem, mas *criação incessante e essencialmente indeterminada* (Augras, 2000:125). Imaginário, para ele, é portanto, sinônimo de humano; sendo assim, a irracionalidade é a característica especificamente humana já que é justo a possibilidade de erro que aponta para a capacidade intrínseca de criação no homem. Vista desta perspectiva, a racionalidade seria uma das possibilidades contida na irracionalidade.

"O homem não é somente capaz de racionalidade e irracionalidade. Mas, ao contrário do que pretende o pensamento herdado, é a irracionalidade a característica especificamente humana. Racionais são os animais cuja programação biológica não admite erros... Como todos sabemos "errar é humano" e essa possibilidade de erro, em vez de constituir uma falha, é indicativa da nossa intrínseca capacidade de criação. Nessa perspectiva, a racionalidade seria, por assim dizer, uma província possível dentro do quadro geral de irracionalidade: "O homem não é um animal racional... O homem é um animal louco (que começa sendo louco) e que, também por isso, torna-se ou pode tornar-se racional" ... Essa loucura primeva, ligada à vivência existencial da alteridade, talvez seja outro nome para o imaginário radical" (Augras, 2000:125).

Castoriadis, diz Monique, *pretende aprofundar a reflexão sobre as raízes da criação*.

A concepção *"de imaginário radical de Castoriadis é a de um imaginário fundante em nível ontológico, do qual não se pode apreender senão as manifestações – aquilo que se revela no nível do imaginário efetivo, através dos seus conteúdos – mas que está necessariamente na raiz da criação"* (Augras, 2000:125).

Augras diz que Castoriadis não se furta a estabelecer pontes entre o seu conceito de imaginário radical e o de inconsciente de Freud, que é por ele definido como “produto e manifestação contínua da imaginação radical”. O imaginário radical estaria na base do inconsciente freudiano, mas não pode ser confundido com ele. Segundo Castoriadis, o inconsciente humano ultrapassaria o conceito de inconsciente freudiano já que:

“O ‘sujeito’ se apresenta como esta estranha totalidade, nem tão total assim e contudo plena, paradoxalmente composta por um corpo biológico, um ser social, uma ‘pessoa’ mais ou menos consciente e por fim uma psique inconsciente, formando um todo altamente heterogêneo e no entanto definitivamente indissociável.” (Castoriadis, 1990:193)

Essa paradoxal totalidade, que carrega dentro de si uma incompletude insuperável, diz Augras, é *expressão da alteridade essencial do ser humano, corolária do imaginário radical. Psique, sociedade, história são três dimensões inter-relacionadas, pelas quais fala a alteridade e a necessidade de tentar superá-la*. Ou, nas palavras de Castoriadis:

“o homem é primeiramente psique. Homem, psique profunda, inconsciente. E o homem é sociedade. Ele é apenas na e pela sociedade e sua instituição e pelas significações imaginárias sociais, que tornam a psique apta para a vida. E a sociedade é sempre também história.” (Castoriadis, 1992:90)

Augras nos fala dessa “criação incessante” que Castoriadis chama de “imaginário”, ligada à necessidade de produzir um “sentido” e compartilhar esse “sentido”:

“Para que o ser humano possa sobreviver em meio às tensões de sua situação, ele precisa criar sentido. E o sentido para ser realmente significativo, necessita ser compartilhado”... “o indivíduo, por conseguinte, é ele próprio uma criação desse mundo de significações e a socialização é o processo de aprendizagem, não apenas da linguagem e das instituições, mas de ‘si mesmo como instituição criada pela sociedade à qual se pertence’. Tal aprendizagem, é claro, não pode ser isenta de tensões”... “A socialização é, por conseguinte, promotora de adaptação e origem de conflitos”... “A teoria de Castoriadis concebe o mundo humano como grande sistema de tensões, entre o instituído, que necessariamente tende a se perpetuar – quer se trate de uma sociedade, de suas leis ou de suas representações – e o instituinte que, ao criar novas modalidades, tende a romper frontalmente com as significações herdadas. Esse conflito só pode ser interminável, já que sociedades e pessoas, para viver, necessitam instituições estáveis e referências identitárias, ao mesmo tempo que, para existir plenamente, precisam criar novas formas. A definição do homem como ser da alteridade assume que essa dialética jamais poderá ter fim, e a ‘criação incessante’ que lhe é corolária é, no fim das contas, aquilo que Castoriadis chama de ‘imaginário’.” (Augras, 2000:128)

Manoel Losada coloca que o conceito de *imaginário radical* de Castoriadis implica um novo projeto teórico, com os seguintes pressupostos: uma nova maneira de entender o ser (ontologia da indeterminidade e lógica dos magmas ou das significações), um novo olhar sobre o homem (nova antropologia que pensa o fenômeno humano a partir da imaginação ou da capacidade criadora), uma nova epistemologia (entendida como uma maneira de ordenar o pensamento de forma circular a partir da imaginação) (Losada, Tese de Doutorado, PUC, 2000).

O paradigma da modernidade está alicerçado na razão e busca, como Descartes, não só idéias claras e distintas, como um procedimento empírico-racional que obedeça às regras da indução e da dedução, em especial, aos princípios da identidade, da transitividade e do terceiro excluído. Este princípio da disjunção, no desenvolvimento das ciências, se expressa através da separação das disciplinas umas em relação às outras.

Na medida que a modernidade pensa a realidade só em termos de ordem, esta não deixa espaço para a dimensão *imaginária ou criadora*, diz Castoriadis. Enquanto a realidade é apresentada como um conjunto composto de elementos invariantes, não há lugar para essa dimensão criadora, para a emergência do novo. Além do que, nessa ontologia de determinidade, tampouco haveria espaço para se pensar a alteridade (idem).

Castoriadis elabora então uma ontologia da *indeterminidade* – da criação – onde o ser passa a ser é entendido como *processo aberto*, como *fluxo* (Castoriadis, 1987:225). (1) A esta ontologia da indeterminidade – que é condição prévia para se pensar a criação – ele vai acoplar a lógica dos magmas ou das significações. Castoriadis postula ainda uma nova relação – circular, ou de mútua implicação – entre ontologia e ciência: ambas devem ser pensadas conjuntamente.

A novidade trazida por Castoriadis, que ultrapassa a ontologia da determinidade, está em não privilegiar exclusivamente a indeterminação, como haviam sido as tentativas de Bergson e Heidegger: Castoriadis afirma a necessidade absoluta de conjugar tanto a determinação quanto a indeterminação. O agir e o dizer sociais não podem prescindir nem da “aritmética” – mundo da determinidade, dos conjuntos – nem do “mito” – mundo da indeterminidade, do sonho. (Losada, Tese de Doutorado, PUC, 2000) (2)

Todo o pensamento de Castoriadis é atravessado por essa encruzilhada que conjuga a lógica *conjuntista-identitária* com o *mundo das significações*. Esse é o paradoxo para onde aponta o seu pensamento: juntar e, ao mesmo tempo, separar essas duas dimensões da vida. Portanto, Castoriadis combina estas duas dimensões da realidade: a conjuntista e a magmática. Losada diz que isso constitui uma contribuição das mais significativas para o debate contemporâneo: “*Sem dúvida, estamos diante de um pensamento novo e diante de uma lógica-ontologia paradoxais*” (idem).

O modo de ser humano – o psíquico e o social-histórico – não pode ser reduzido nem ao biológico ou físico, nem à lógica conjuntista, já que, fundamentalmente, obedece a uma outra lógica: a das significações imaginárias, ou aquilo que Castoriadis vai chamar de lógica magmática: “*Para designar esse modo de ser, e a organização lógico-ontológica que ele traz consigo, cheguei, depois de muitas peregrinações terminológicas – massa, conglomerado, e outros – ao termo magma*”. O magma é uma espécie de lava incandescente, em constante movimento, situada no interior da terra que em contato com o calor se liquidifica e em contato com o frio se solidifica (Castoriadis, 1987:395).

Assim, segundo Castoriadis, não podemos pensar a realidade nem só em termos de ordem (cosmos), nem só em termos de desordem (caos). Entre ambos, é preciso situar uma terceira dimensão, a magmática, que fala das realidades “inconsistentes” e fluidas – o inconsciente, o mundo das significações imaginárias e o social-histórico – que estariam mais próximas do fluxo heraclítico que da permanência parmenidiana. (3) Contrariamente à lógica identitária, segundo a qual o mundo seria organizado de forma coerente e absoluta, a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias.

O imaginário radical não é nem especular nem combinatório, é criador. Não reproduz os dados fornecidos pela percepção, nem combina elementos do mundo: é antes criação de uma nova forma de ser. O ser humano é imaginário “e” racional: daí ser fundamental entrelaçar, a todo o momento e em todos os níveis, a lógica identitária com a lógica das significações. A emergência das significações imaginárias é *criação*. Embora a criação se apoie – se sustente – no biológico e no físico, ela não se reduz a isso. É algo que inaugura uma nova forma de ser. A criação humana também se apoia na “psique” e na “história”. Além disso, a criação pressupõe a criação. O surgimento de uma nova forma não pode ser

“produzido” ou “deduzido” de elementos anteriores, porque os elementos pressupõem a forma, a qual pressupõe os “elementos” (idem).

A criação escapa, pois, a toda explicação causal e determinista como escapa também a idéia de um começo absoluto. Afirmar que o social-histórico é autocriação equivale a dizer que a sociedade está na origem dela mesma e, ao mesmo tempo, que esta origem lhe escapa. O social-histórico só se deixa conhecer – só existe – a partir de si mesmo, sem poder jamais descrever – ou “explicar” – sua própria origem. (Chiarameli, 1998) (4) Por conseguinte, a sociedade é seu começo e seu pressuposto. “Antes” da criação social-histórica, ali estavam “já” seus pressupostos, isto é, ali estava o social-histórico (Losada, 2000).

Em vez de uma separação ou disjunção dos saberes, Castoriadis propõe um novo ordenamento destes saberes em forma de espiral, numa relação de mútua implicação entre os mesmos. Como um caleidoscópio, ele muda de perspectiva para focar uma mesma questão por vários ângulos, num diálogo permanente com a filosófica, com a ciência e com a política. Esta reorganização de pensamento corresponde a uma transdisciplinariedade aonde vai se dar, como em Morin, um ordenamento circular dos saberes, só que, em Castoriadis, isso se faria a partir do imaginário.

Morin diz que o paradigma da modernidade simplificou, reduziu e separou os saberes: este é hoje um paradigma “perdido” no tempo; em seu lugar, emerge o paradigma da complexidade, onde agora se trata de entender como é feita a junção, o entrelaçamento, dos saberes: como estes são tecidos (com-plexus: o que é tecido junto) conjuntamente.

Também Castoriadis vai falar de “*um pensar junto*” uma espécie de circularidade, de espiralidade entre filosofia e ciência. Os diversos saberes necessitam se conjugar de forma circular em termos de articulação mútua ao invés de uma divisão em compartimentos. Imbricadas de forma circular, filosofia e ciência são repensadas conjuntamente, a partir do imaginário radical. Porém, isso não implica um reducionismo metodológico, já que é preciso, na opinião de Castoriadis, opor a verdade específica dos “*estratos do ser*” e a “*regionalidade*” das categorias. O ser humano não é uniforme, é “estratificado”, possui camadas irreduzíveis umas às outras: *o Ser é Caos dotado de uma estratificação não regular: comporta "organizações" parciais, sempre específicas dos diversos*

estratos que descobrimos/construímos, descobrimos/criamos no Ser (Castoriadis, 1987:225).

Para Castoriadis, o real nem é ordenado racionalmente na sua totalidade, nem é puro caos: parte deste real apresenta uma racionalidade sendo regido pela lógica *conjuntista-identitária* e parte deste mesmo real é desorganizado e indeterminado sendo regido pela *lógica magmática* ou *das significações*: o lugar específico da criação humana (Castoriadis, 1986:386).

Além de que, a realidade não pode ser homogeneizada como um todo: é preciso respeitar suas estratos diversificados e irredutíveis. Neste sentido, as “*regiões primeiras*” – a imaginação, o imaginário, a representação, o social-histórico etc., – só podem ser “*concebíveis por si mesmas*”, a partir delas mesmas, na sua especificidade, na sua “regionalidade”: com um novo referencial teórico, com novos conceitos, com uma articulação diferente entre o “regional” e o “*universal*”. O erro estruturalista é acreditar que a proposição “conjuntista-identitária” esgotaria a lógica. Existiriam limites dessa lógica conjuntista: não se pode pretender pensar o inconsciente, a representação, as significações imaginárias com as categorias nem da lógica clássica, nem do paradigma da modernidade.

A “*relação*” entre sentido e signo, no campo da linguagem, define um tipo de relação originária e fundante – relação signitiva – a partir da qual ela deve ser pensada. Disso decorre uma conseqüência epistemológica clara: a impossibilidade de reduzir o humano ao biológico ou físico, de reduzir um sonho às ondas eletromagnéticas do mesmo.

Ao defender a regionalidade essencial dos estratos do real, Castoriadis quer articular o particular e o universal de uma outra maneira. Esta sua nova lógica é pensada para apreender tanto a dimensão conjuntista quanto a dimensão magmática, sendo uma *lógica capaz de levar em consideração o que não é nem caos desordenado, nem sistema de "coisas" bem recortadas e bem situadas umas ao lado das outras – e todavia se deixa, também, apreender* (Castoriadis, 1987:225).

Esta nova lógica nem supera a lógica conjuntista, nem a contém como um caso particular, nem se acrescenta simplesmente a ela: mantém com ela “*uma relação de circularidade*”, uma vez que deverá utilizar termos “*distintos e definidos*” para dizer o que não é organizado em si mesmo: terá que utilizar o

identitário para esclarecer o não-identitário (Losada, 2000). Se a lógica conjuntista é obrigada a estabelecer categorias universais, esta nova lógica deverá tornar pensável a regionalidade do que se apresenta a nós, tornando possível estabelecer uma dinâmica não redutora entre o universal e o particular.

Para Castoriadis, a imaginação é fundante do humano. A aritmética (razão) e o mito (imaginação) são diferentes, porém inseparáveis. Neste sentido, diz Losada:

“a crítica da razão feita por Castoriadis poder-se-ia resumir da seguinte maneira: ela (a razão) é necessária, porém insuficiente; deve estar referida à dimensão imaginária. Não se trataria, então, de uma volta ao irracionalismo, mas de colocar a razão no seu lugar”.

Para Castoriadis, não é suficiente, porém, constatar os limites da razão: é necessário usá-la para deixar aparecer outra dimensão da realidade: a dimensão magmática.

“Podemos elucidar o que pensamos, o que somos. Percorremos, por partes, o nosso Labirinto, após tê-lo criado” (Castoriadis, 1987:25). *“Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das coisas... É entrar no Labirinto, mais exatamente, fazer ser e aparecer um Labirinto”* (Castoriadis, 1987:8).

Castoriadis dialetiza duas dimensões da realidade – o racional e o imaginário – situando-as numa relação de implicação mútua. Sua reforma de pensamento aponta para um paradigma que nos incita a separar e a unir o conjuntista-identitário e o magmático: leva-nos a pensar, de maneira complementar e antagônica, o *peras* (o determinado/limitado) e o *apeiron* (o aberto/indeterminado).

Tanto os filósofos e epistemólogos da complexidade quanto Castoriadis e Bion não se furtando a examinar questões referentes ao “ser” e ao “conhecer”, acham-se inseridos dentro do novo paradigma trazido pela contemporaneidade. Dentro desta visão, vão se conjugar determinidade com indeterminidade, acaso com necessidade. De um lado é necessária uma *ordenação*; de outro, é necessária uma *desordenação*. De um lado, está a *necessidade*: aquilo que é o caminho já efetivamente atingido; de outro está o *acaso*: o caminho que vai ser trilhado daí por diante. Dentro desta visão, *caos* e *cosmos*, longe de se excluírem mutuamente, se articulam, se auto-organizam. Dentro desse enfoque, importa focalizar o estado *em transformação*.

Tanto os filósofos e epistemólogos da complexidade quanto Castoriadis e Bion se preocupam com as questões atuais da ciência: o lugar do *todo*, mas também o lugar das *singularidades*, o lugar da *universalidade*, mas também o lugar da *regionalidade*, o lugar da *individuação* mas também o lugar da *socialização*, o lugar dos *processos* mas também o lugar do *contexto*, o lugar da *história*, mas também o lugar da *pré-história*, em suma, o lugar do que é *dado* mas também o lugar do que é *incessantemente criado*... Assim, uma relação é estabelecida entre *história e criação*.

4.3.3. 'Unitariedade' versus 'Complexidade'

Luiz Alberto Oliveira coloca que a imagem tradicional da operação do conhecimento consistia de *um observador cognoscente, sancionado por um princípio de ordem, que representa – faz presente uma segunda vez em seu interior – as substâncias do mundo, como em Descartes* (Oliveira, 1996:507). Este enfoque implicaria um *mundo objetivo* a ser conhecido, uma *separação entre sujeito e objeto* onde “pensar” se identificaria com “representar”. Na passagem da modernidade para a contemporaneidade, teria havido uma ruptura com esse esquema cartesiano, instalando-se, a partir daí, um novo tipo de objeto do conhecimento: o *objeto complexo*, cuja aparição implicaria a destruição de noções como as de *tempo global, indivíduo finalizado e eu unívoco*, noções essas que teriam em comum uma aspiração à *unitariedade*, atributo de sistemas encerrados em si mesmos. Essa visão de mundo renovada veio substituir todo um conjunto de categorias que eram usadas na elaboração e operação daquilo que concebíamos como realidade, colocando em questão o nosso próprio entendimento cotidiano sobre o significado de *existir* (idem).

Essa aspiração à unitariedade do cartesianismo, a que Oliveira faz referência aqui, implica querer reduzir a multiplicidade ao unitário. É isto que foi radicalmente modificado, repercutindo principalmente nas idéias: de *tempo* – que, agora, deixa de ser visto como global, único, universal e passa a ser visto como múltiplas temporalidades; de *indivíduo* – que deixa de ser visto como pronto, acabado, finalizado, passando a ser visto como algo que está continuamente se fazendo, em contínua transformação; de *eu* – que, ao invés de ser visto como uno, unívoco, sem contradições, vai passar a ser visto em seus vários aspectos que são, muitas vezes, contraditórios, paradoxais. Assim, a singularidade, vista agora como

mais do que *um*, aponta para o *múltiplo*, o *plexus*, o *com-plexo*, trazendo profundas conseqüências para o que significa “existir”.

O mundo natural é evolutivo, histórico. Tudo o que existe, toda a totalidade é dinâmica. O todo, sendo dinâmico, é também histórico, está em evolução constante, está em um estado constante de inacabamento. Possui um aspecto temporalisante, processual, onde se inclui uma característica global que passa a ser efetiva entre quaisquer locais: uma parte afetando a outra. O fato de que o todo é evolutivo é a nova base sobre a qual a história da matéria vai se localizar. Isso vai gerar toda uma outra concepção que permite uma visão integrada de novas dimensões, provocando o deslizamento de um caráter de forma espacial para um caráter de forma temporal: passa-se das noções de *substância* e de *vivido* para as noções de informação e de processo: para uma sinfonia de ritmos. (Oliveira, PUC:10/10/2003)

Vemos, portanto, que a revolução científica contemporânea veio trazer toda uma nova compreensão acerca da realidade física básica, contribuindo para se instalar *imagens do mundo* profundamente originais, de grandes conseqüências na filosofia e na epistemologia, afetando assim todos os campos dos saberes.

"Embora a profunda transformação da cosmovisão moderna implicada pela revolução científica pós-newtoniana...esteja ainda longe de ser inteiramente compreendida, suas conseqüências sobre a modelagem da interpretação de mundo vigente são extremamente vívidas, por colocarem em questão o próprio entendimento sobre o significado de 'existir'. Se, como sugere Jorge Luis Borges, a história do conhecimento é a história da produção e reiteração de umas tantas imagens, torna-se imperioso discutir a extraordinária preeminência adquirida pelos saberes da ciência na elaboração dos planos ideativos que fundamentam a concepção de mundo das sociedades contemporâneas e suas práticas técnicas, sociais e ambientais. Deste ponto de vista, três das contribuições oferecidas pela ciência de nossos dias parecem ser de uma importância indiscutível: referimo-nos aos campos conceituais aqui reunidos sob os títulos de 'totalidade', 'complexidade', e 'individação'. Pode-se afirmar que esses campos conceituais atravessam a maior parte dos saberes atuais sobre a natureza, em correspondência à produção de uma nova noção de objeto do conhecimento – o 'objeto complexo'. O engajamento dos conceitos associados à temática do objeto complexo e suas ressonâncias francamente transdisciplinares privilegiaria, precisamente, a pluralização de potencialidades conectivas, atendendo assim ao desafio de identificar e expor as intercessões mais significativas de diferentes campos específicos de saber com os planos ideativos referentes à tríade: totalidade, complexidade, individação". (Oliveira, 1996:516)

Isso nos levou a ter que reavaliar noções como a de “tempo”, em termos de *múltiplas temporalidades*, a de “acaso”, em termos de um *acaso estruturante*, a de “caos”, como possibilitando a criação de *novas composições formais (caos*

cosmogêno), e ainda a de “individuação”, que agora passa a ser vista como *interminável*. Diz Oliveira:

(esses seriam) *"os elementos de um materialismo renovado, rumo à ultrapassagem de um cartesianismo, antecipando um novo problema, o da 'matéria pensante'. Complementar à aparição do objeto complexo, assiste-se à emergência de um sujeito acentrado, praticante de uma razão transdutora da qual não estão ausentes a corporeidade, a paradoxalidade e o ímpeto artístico. A imagem de uma 'natureza inacabada': eis o novo âmbito no qual se poderá refletir sobre a constituição da matéria, o comportamento dos seres vivos, as formações psíquicas pessoais e coletivas, e a elaboração de uma ética da – ou melhor, 'para a' – complexidade"* (op.cit:517).

Sujeito *acentrado* aqui no sentido de assimétrico, complexo, o qual, em contraposição ao sujeito de Descartes, pratica uma razão re-estruturante que complexifica, problematiza, sendo que esta razão, além de não ser descolada do corpo, é ainda paradoxal e criativa; por estar-se refazendo continuamente nunca pode estar pronta, acabada, finalizada.

Morin, a respeito da questão da passagem de uma *redução da multiplicidade ao unitário à uma complexidade*, vai enfatizar sobretudo a noção de *sistema*. Assim, ele começa por dizer que “*tudo aquilo que era matéria no passado tornou-se sistema (o átomo, a molécula, o astro); tudo aquilo que era substância vital vai tornar-se sistema vivo; tudo aquilo que era social foi sempre concebido como sistema*” (Morin,1982/2002:257). No entanto, Morin assinala que essa generalidade não basta para dar à noção de sistema seu lugar epistemológico no universo conceitual.

Segundo Morin, a noção de sistema postula um novo princípio de conhecimento que não é um *holismo*. O *holismo* depende do mesmo princípio simplificador do reducionismo, enquanto que este novo princípio concebe o sistema *não só como um termo geral, mas também como um termo genérico ou gerador, isto é, como um paradigma* (op.cit:258). Assim, embora a noção de sistema sempre tenha sido *uma noção-apoio para designar todo o conjunto de relações entre constituintes formando um todo*, esta noção só se tornou revolucionária quando veio *substituir a de coisa ou de objeto que eram constituídos de forma ou de substância, decomponíveis em elementos primários, isoláveis nitidamente em espaço neutro, submetidos apenas às leis externas da 'natureza'* (idem). Então, Morin vai falar de *paradigma sistêmico* em oposição à idéia de teoria geral ou específica dos sistemas.

Partindo da colocação de Pascal: *“Considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes”*, Morin vai além do impasse designado por Batesen de *“double bind”* onde essas duas injunções (conhecer o todo e conhecer as partes) parecem dever anular-se num círculo vicioso no qual não se vê como entrar nem como sair. Morin diz que:

“Há que extrair da fórmula de Pascal um tipo superior de inteligibilidade baseada na circularidade construtiva da explicação do todo pelas partes e das partes pelo todo, isto é, na qual essas duas explicações, sem poderem anular todos os seus caracteres concorrentes e antagônicos, se tornam complementares, ‘no mesmo movimento que as associa’. É esse círculo ativo que constitui a descrição e a explicação. Ao mesmo tempo, a manutenção de uma certa oposição e de um certo jogo entre os dois processos de explicação, que, segundo a lógica simplificadora, se excluem, não é viciosa, mas fecunda” (op.cit:259/260).

Morin diz que temos que considerar o sistema como *unitas multiplex*, onde necessariamente estão associados termos antagônicos: *o todo é efetivamente uma macrounidade, mas as partes não estão fundidas ou confundidas nele; tem dupla identidade, a identidade própria que permanece (portanto, não redutível ao todo) identidade comum, a da sua cidadania sistêmica*. Ele diz ainda que um sistema não é só a constituição da unidade a partir da diversidade, mas também uma constituição de diversidade (interna) a partir da unidade (princípio de exclusão) (idem). Também se faz necessário *recorrer a um pensamento que opere a circulação entre dois princípios de explicação que se excluem* já que, de um lado, *o pensamento unificador torna-se cada vez mais homogeneizante e perde a diversidade* e, de outro, *o pensamento diferenciador torna-se catalogal e perde a unidade*. Aqui, porém, *não se trata de ‘dosar’ ou de ‘equilibrar’ esses dois processos de explicação, e sim de integrá-los num círculo ativo onde se possa conceber que a diversidade organiza a unidade que organiza a diversidade, etc* (op.cit:261).

No entanto, para Morin, não basta conceber como problema central o da manutenção das relações todo/parte, uno/diverso, tem-se que ter em mente ainda o *caráter complexo dessas relações*. Às vezes, *o todo é mais do que a soma das partes* (já que podem surgir *emergências* com novas propriedades); outras vezes, *o todo é menos do que a soma das partes* (já que sob o efeito da coação da organização do todo, as partes inibem ou perdem algumas de suas propriedades); e

ainda algumas vezes, *o todo é mais do que o todo* (porque o todo, enquanto todo, retroage sobre as suas partes, que por sua vez retroagem sobre o todo). É neste sentido, que temos que compreender o ser, a existência, a vida como *realidades de emergência* (idem). Da mesma forma, *as partes são, ao mesmo tempo, menos e mais do que as partes* (as emergências mais notáveis dentro de um sistema complexo, como as sociedade humana, se efetuam não só ao nível do *todo* – sociedade – como ainda ao nível da *parte* – a consciência-de-si só emerge no indivíduo), podendo até *eventualmente as partes serem mais do que o todo* (o progresso pode estar na liberdade e independência de pequenas unidades).

Além de que, a problemática do sistema não se resolve na relação “todo/parte”, mas inclui ainda interações e organização. Assim, as relações “todo/parte” devem ser necessariamente mediadas pelas “interações”, que são “ações” entre unidades complexas. O organismo, por exemplo, é constituído não propriamente por células, mas antes *pelas ações que se estabelecem entre as células*, sendo que *o conjunto dessas interações constituem a organização do sistema* (op.cit:265). Portanto, sistema, interações e organizações são três termos que remetem uns aos outros.

A idéia de organização aparece nas ciências como estrutura, embora estrutura remeta mais a idéia de ordem (regras de invariância) do que à de organização, diz Morin. Assim, a visão “estruturalista” implica uma simplificação, e não corresponde a uma organização ativa. Já a idéia de Morin implica essa “organização ativa”, a qual *comporta provisão, armazenamento, repartição, controle de energia, ao mesmo tempo em que, por seu trabalho, comporta gastos e dispersão de energia*. Organização que tanto pode produzir *entropia* (degradação do sistema e sua própria degradação) quanto *neguentropia* (a regeneração do sistema e sua própria regeneração) (op.cit:266).

“Mas, sobretudo, trata-se de conceber a organização: a) como reorganização permanente de um sistema que tende a desorganizar-se; b) como reorganização permanente de si, isto é, não apenas organização mas auto-organização; nos seres vivos, essa organização está duplamente polarizada, por um lado, em geratividade (a organização genética comportando a pretensa programação o ‘genótipo’), por outro, em fenomenalidade (a organização das atividades e comportamentos do ‘fenótipo’). Em outras palavras, trata-se de uma organização auto(geno-feno)-reorganizadora. Acrescentemos, enfim, que tal organização diz respeito à troca com o ambiente (sob forma de alimentos vegetais ou animais) e potencial de organização (sob a forma de informações); esse ambiente constitui, por sua vez, uma macroorganização sob a forma de

ecossistema (conjunto organizacional de uma biocenose num biótipo); a organização viva, ao mesmo tempo que a organização de uma clausura (salvaguarda da integridade e da autonomia) é a organização de uma abertura (trocas com o ambiente ou ecossistema), por conseguinte uma auto-organização. Assim, desde o ser vivo menos complexo (unicelular) até a organização das sociedades humanas, toda organização é, pelo menos, auto(geno-feno)-eco-reorganização.”(idem) ...“A organização cria ordem (criando o seu próprio determinismo sistêmico) mas também desordem: de um lado, o determinismo sistêmico pode ser flexível, comportar suas zonas de aleatoriedade, de jogo, de liberdades; por outro, o trabalho organizador, produz desordem. Nas organizações, a presença e a produção permanente da desordem (degradação, degenerescência) são inseparáveis da própria organização. O paradigma da organização comporta portanto, nesse plano, igualmente uma reforma do pensamento; doravante, a explicação já não deve expulsar a desordem, já não deve ocultar a organização, mas deve conceber sempre a complexidade da relação organização-desordem-ordem. O novo paradigma comporta, portanto, incertezas, antagonismos, associando termos que se implicam mutuamente. Mas o novo espírito da ciência, inaugurado por Bohr, consiste em fazer progredir a explicação, não eliminando a incerteza e a contradição, mas ‘as reconhecendo’, ou seja, em fazer progredir o conhecimento pondo em evidência a zona de sombra que todo saber comporta, isto é, fazendo ‘progredir’ a ignorância, e digo progredir porque a ignorância reconhecida, inscrita e, por assim dizer, aprofundada se torna qualitativamente diversa da ignorância ignorante de si mesma.” (op.cit:268)... “Assim, vemos que um novo conhecimento da organização é de natureza a criar uma nova organização do conhecimento” (op.cit:268).

4.3.4. A dialógica

Assim, o pensamento científico atual visa a combinações entre os opostos, como entre ordem e desordem, entre acaso e necessidade, entre observador e observação e, ainda, entre o que compreendemos e o que não compreendemos. Essa combinação, a qual Morin vai chamar de dialógica, segundo ele, constitui a própria natureza da complexidade. O que teríamos que lutar contra não seria contra a tensão inerente a essas oposições e sim contra a negação de um desses pólos, como no caso da *simplificação* que tenta negar o *complexo*, ou no caso da racionalização que nega o não-racional, o desconhecido, o mistério...

“A racionalização, apesar de dementidora, tem os mesmos ingredientes que a razão. A única diferença é que a razão deve estar aberta e aceita, e reconhece, no universo, a presença do não racionável, ou seja, o desconhecido ou o mistério.”... “A razão enlouquece não por algum fator externo, mas por algum fator interno e eu diria que a verdadeira racionalização se manifesta na luta contra a racionalização” (Morin, 1882/90:112).

O princípio de explicação da ciência clássica excluía a aleatoriedade para apenas conceber um universo que fosse estrita e totalmente determinista. Hoje, as

ciências, cada vez mais, trabalham com a aleatoriedade, *sobretudo para compreender tudo aquilo que é evolutivo, e consideram um universo em que se combinam o acaso e a necessidade*. O princípio de explicação da ciência clássica tampouco concebia *a organização enquanto tal*. Hoje, se avança, cada vez mais, em direção a uma teoria da organização. E no que diz respeito aos seres vivos a uma teoria da *auto-organização*. O princípio de explicação da ciência clássica eliminava o observador da observação, enquanto que, hoje, a microfísica, a teoria da informação, a teoria dos sistemas reintroduzem o observador na observação (op.cit:28).

Complexus, diz Morin, é aquilo que é ‘tecido’ junto. Os fenômenos são inseparavelmente tecidos de ordem, de desordem e de organização. Agora, trata-se, não apenas de estabelecer a comunicação à esfera dos objetos e à dos sujeitos que concebem esses objetos, e de estabelecer a relação entre ciências naturais e ciências humanas, sem, contudo, reduzi-las umas às outras; trata-se, principalmente, *de criar um pensamento capaz de enfrentar a complexidade do real, permitindo, ao mesmo tempo, à ciência refletir sobre ela mesma* (op.cit:31). Esse pensamento tem, necessariamente, que abarcar noções antagônicas e, até mesmo, contraditórias. Nisso consiste *a dialógica*.

“Essas noções são complementares e, no que se refere à ordem e desordem, são antagonistas, até mesmo contraditórias. Isso nos mostra que a complexidade é uma noção lógica que une um e multiplica-o em ‘unitas multiplex’ do ‘complexus’, complementar e antagonista na unidade dialógica, ou como querem alguns, na dialética. Atingir a complexidade significa atingir a binocularidade mental e abandonar o pensamento caolho” (op.cit.:215).

Morin diz que precisamos considerar, sem eliminar nenhum dos termos, o tetragrama incompreensível: ordem/desordem/interações/organização. Tal dialógica é própria dos fenômenos vivos:

“As máquinas vivas, embora constituídas de componentes que se estragam rapidamente, as proteínas, escapam, durante um certo tempo, de degradação: é que as células fabricam proteínas novas, os organismos fabricam células novas, enquanto a máquina artificial é incapaz de se auto-reparar e de se auto-regenerar. A máquina artificial não pode suportar os efeitos da desordem porque não dispõem de aptidão para a auto-reparação e para a auto-regeneração. Em contrapartida, as organizações vivas não só toleram uma certa desordem, como produzem os contraprocessos de regeneração e, com isso, extraem um benefício de rejuvenescimento dos processos internos de degradação e degenerescência. Vemos que uma organização viva tolera a desordem, produz a desordem, combate essa desordem e se regenera no próprio processo que tolera, produz e combate a desordem.”... “O processo de

evolução biológica é marcado por acidentes climáticos, por transformações ecológicas, por mutações e reorganizações genéticas que podem aparecer como desordens em relação aos equilíbrios, às adaptações e às homeostases já estabelecidas. Contudo, o aparecimento de novos equilíbrios ecológicos, de novas espécies, nos mostra a extraordinária aptidão para a vida, para a reorganização criadora. O que deveria ter causado a degradação e a desintegração, ao contrário, determina o processo de contra-ataque que reorganiza de uma nova maneira. E quanto mais complexificação evolutiva, maior a aptidão para tolerar, integrar e combater a desordem.” (op.cit.:219)

A questão da dialógica vai ter repercussões em vários setores, como nas idéias de autonomia, de liberdade que por sua vez vão implicar em escolhas e estratégias e ainda na questão da responsabilidade.

4.3.4.1. Autonomia e liberdade

Para Morin, a idéia de *autonomia viva* implica uma revolução do pensamento, que abarca, nos dias de hoje, outras noções: não apenas as de organização, de sistemas e de auto-organização, como ainda as de *retroação*, de *emergência*, de *informação*, e de *computação*.

Ora, a idéia de sistema não é nova (sistema solar), o que é novo é o foco cibernético e sistêmico sobre a questão da organização enquanto organização. A concepção de *retroação* da cibernética rompe com a causalidade linear, possibilitando *conceber o paradoxo de um sistema causal cujo efeito repercute sobre a causa e a modifica: causalidade em anel* (op.cit.:279). Assim, o sistema que se anela em si mesmo cria sua própria causalidade e, por isso, sua própria autonomia. Como exemplo, tem-se a ‘homeotermia’ que é uma propriedade, dentre outras, de *homeostase* – produção e manutenção de ‘constância’ na composição e na manutenção dos constituintes físico-químicos do organismo –; essa causalidade retroativa permite conceber a constituição de uma causalidade interna que, de certo modo, emancipa o organismo das causalidades externas embora sofra seus efeitos – o homeotérmico responde ao frio externo, produzindo calor interno.

A idéia de sistema traz duas contribuições: primeiro, a de que o todo organizado dispõe de propriedades que não existem ao nível das partes: propriedades *emergentes*. Uma vez produzidas, essas propriedades retroagem sobre condições de sua formação. Entre essas propriedades está a qualidade de

autonomia. (Embora o nascimento do primeiro ser vivo tenha dependido de condições extremamente aleatórias, no entanto, na medida em que nele emergiram as propriedades de autoprodução e de auto-reparação, esse ser vivo ganhou uma *autonomia*, a qual independe agora dessa aleatoriedade extrema.) Depois, a idéia de *sistema aberto* implica que o sistema pode alimentar-se de *matéria/energia* e até de *informação*. É necessário à existência do sistema vivo que esse possa regenerar-se, extraindo do meio externo a *matéria/energia* da qual necessita. Viver é ao mesmo tempo sofrer degradação e produzir regeneração/reprodução ininterrupta. Assim, *um sistema aberto é aquele que pode alimentar sua autonomia, mas mediante a dependência em relação ao meio externo* (op.cit.:282). Portanto, a noção de autonomia só pode ser concebida em relação à idéia de dependência. Morin diz que é esse pensamento paradoxal, é um *pensamento-chave de autonomia/dependência que a realidade nos obriga a conceber*.

“O conceito de autonomia tem que ser concebido a partir de uma teoria de sistemas ao mesmo tempo aberta e fechada: um sistema que funciona precisa de uma energia nova para sobreviver e, portanto deve captar essa energia no meio ambiente. Conseqüentemente, a autonomia se fundamenta na dependência do meio ambiente e o conceito de autonomia passa a ser um conceito complementar ao da dependência, embora lhe seja, também, antagônico. Aliás, um sistema autônomo aberto deve ser ao mesmo tempo fechado, para preservar sua individualidade e sua originalidade. Ainda aqui, temos um problema conceitual de complexidade. No universo das coisas simples, é preciso ‘que a porta esteja aberta ou fechada’, mas no universo complexo, é preciso ‘que um sistema autônomo esteja aberto e fechado, a um só tempo’. É preciso ser dependente para ser autônomo. Obviamente, a proposição não é reversível e a prisão não dá liberdade”(op.cit.:184).

Na verdade, diz Morin, *toda a vida humana autônoma é uma trama de incríveis dependências*. Não se pode conceber autonomia sem dependência. Se nos falta aquilo de que dependemos, estamos perdidos, estamos mortos; o que *significa que o conceito de autonomia não é substancial, mas relativo e relacional* (idem).

Embora a idéia de auto-organização esteja presente em outras organizações físicas, a auto-organização nos sistemas vivos, esta tem qualidades que não se apresentam nos sistemas não vivos: *qualidades informacionais, computacionais, comunicacionais e de auto-reprodução*. Essa idéia de auto-produção e de auto-reprodução, não exclui, mas, ao contrário, *inclui* uma dependência do mundo externo, sendo essa auto-organização, de fato, uma auto-eco-organização. Esse

processo de *recorrência organizacional* implica que os produtos ou efeitos são necessários à sua própria regeneração, isto é, à sua própria existência. Contém ainda, em sua constância, a idéia de ser essencialmente dinâmica.

“A imagem do turbilhão é elucidativa. Um turbilhão é uma organização estacionária, que apresenta forma constante; no entanto, é constituído por fluxo ininterrupto. O fim do turbilhão é, ao mesmo tempo, seu começo, e o movimento circular constitui simultaneamente o ser, o gerador e o regenerador do turbilhão. De igual modo, nós seres vivos, só aparentemente parecemos formar corpos sólidos e estáveis. Nosso corpo subitamente petrifica-se e, depois, desintegra-se se o movimento turbilhonante de nossa circulação sanguínea parar. Mais profundamente, nosso corpo só existe num formidável ‘turnover’ em que seus milhões de milhões de moléculas, seus milhares de milhões de células são incessantemente renovados. No nível da existência de cada célula, há um processo recorrente, em que o ADN especifica as proteínas necessárias para que o ADN as possa especificar. No nível da relação indivíduo/reprodução, o indivíduo é produzido por um círculo de reprodução que por sua vez é produzido pelo pelos indivíduos que ele produz” (op.cit.: 284).

Assim, essa idéia de recorrência organizacional é necessária para que se possa conceber tanto a autoprodução quanto a auto-organização, permitindo ainda compreender a emergência da existência individual. O sistema imunológico, que é próprio dos animais de maior complexidade, evidencia uma relação fundamental entre individualidade, singularidade, integridade e autonomia.

“Com efeito, o sistema imunológico é um sistema de defesa que opera a distinção molecular do eu e do não e do não-eu, rejeita ou destrói aquilo que é considerado como não-eu, protege e defende aquilo que é reconhecido como ‘eu’. Eis que a imunologia introduz na ciência da vida a noção de eu, que comporta o princípio de autoconhecimento da própria individualidade em relação a tudo aquilo que é não-eu.” (op.cit.: 285)

Dado que todo ser vivo é um ser *computante*, a individualidade não é só diferença e singularidade, mas também *subjetividade*: *ser sujeito é dispor mediante o ‘computo’, da qualidade de auto-referência é dispor-se no centro do seu universo* (idem). Daí o indivíduo ser único mesmo quando é exatamente igual ao seu gêmeo homozigótico.

“A qualidade do sujeito é inseparável de um princípio de exclusão que exclui todo outro da sede egocêntrica/auto-referente que constitui propriamente a qualidade do sujeito que lhe dá unicidade. Assim situado no mundo, o indivíduo-sujeito é um ator no jogo aleatório da vida.” ... “O sujeito vivo é, ao mesmo tempo, egocêntrico e genocêntrico (isto é, dedicado aos seus, à produção de semente, à proteção e defesa da progenitura), e, onde existe sociedade, é também sociocêntrico. Egocentrismo, genocentrismo, sociocentrismo são noções simultaneamente complementares, concorrentes e antagônicas.; isso quer dizer que sua relação é complexa. Quer dizer também

que a autonomia do indivíduo-sujeito vivo, sendo dependente do ambiente, é também dependente de sua ascendência genética e da sociedade em que se inscreve” (op.cit.: 286).

Assim, podemos ver que a autonomia se desenvolve de forma paradoxal. Com o *homo-sapiens*, imerso na linguagem e na cultura, podemos conceber a noção de *liberdade* como uma qualidade *emergente* que ocorre dentro de certas condições externas e internas favoráveis. Diz Morin:

“Para que haja liberdade, é preciso um universo com determinismos, constâncias, regularidades, nas quais a ação possa apoiar-se, mas é preciso que haja também potencialidades de jogo, aleatoriedades, incertezas, para que a ação possa desenvolver-se. A liberdade supõe, por conseguinte, determinismos e aleatoriedades. Mas essas são apenas as primeiras condições externas da liberdade, que demanda também essas condições internas fundamentais: aparelho neurocerebral capaz de representar uma situação, de elaborar hipóteses e estratégias. Enfim, é necessário que haja possibilidade de escolha, ou seja, as condições externas que permitem a escolha e as condições internas que permitem concebe-la” (idem).

A questão da liberdade tem uma relação íntima com a organização que é diferente de um ordenar. Quanto mais complexa for a organização, mais esta comportará as desordens denominadas *liberdade*. A organização é uma atividade regeneradora e geradora permanente em todos os níveis: baseia-se *na computação, na elaboração de estratégias, na comunicação, no diálogo* (op.cit.:275). É isso que vai permitir a abertura a formas de ação que *comportem necessariamente a autoconsciência e o autocontrole*. Conduz ainda à *redescoberta da questão da sabedoria e à necessidade de fundar a ‘nossa’ sabedoria* (idem).

Auterives Maciel, filósofo e doutor em Teoria Psicanalítica, referiu-se à liberdade da seguinte forma:

“Ser livre é ser capaz de formular problemas e não de apontar soluções. O animal humano enquanto ser problemático é o mais criativo da terra. Daí a importância de se formular problemas e gestar futuros. O perigo está em sermos tratados como se tivéssemos que dar uma resposta, como se tivéssemos que ficar privados dessa indeterminação.” (PUC,10/10/ 2003)

Como coloca Luiz Alberto Oliveira, *é a indeterminação que possibilita engendrar a novidade, a problematização. É isso o que vai possibilitar a construção de unidades novas*. Assim, diz ele, *é a partir de uma dispersão básica que se pode começar a construir problema após problema: cada um resultando em uma síntese que vai servir para uma problematização ulterior*. Ele conclui, dizendo: *A natureza não é monótona, donde a necessidade de se fomentar a indeterminação, a liberdade, a ética*. Para Oliveira, no entanto, *a liberdade é um*

exercício. Temos que aprender a ser livres. Temos que aprender a lidar com essa aceleração de mudanças. (PUC, 10/10/2003)

4.3.4.2. Estratégias e responsabilidade

Luiz Alberto Oliveira nos fala de *liberdade* não apenas como um exercício – já que temos que constantemente aprender com as mudanças que estão continuamente se sucedendo – mas ainda como algo que implica em *responsabilidade pelo exercício da própria liberdade*. De maneira análoga, a *imaginação* é enfocada por ele em termos de uma *operação da potência* que se atualizada na *ação*, depois vem a *responsabilidade* pelas ações.

Luiz Alberto Oliveira nos ofereceu (vide item 2.18) uma compreensão do desenvolvimento do pensamento ligado à noção de *dobra* passando pela noção de *intencionalidade* até se chegar a noção de *escolha*. Na medida em que se coloca questão do *pensamento* dentro do âmbito também da coletividade, o mesmo tem que ser feito em relação às *escolhas*, as *estratégias*, sem, no entanto, evadir o indivíduo de suas *responsabilidades* perante a isso. Assim, também a *estratégia* é vista por Oliveira como a *arte de agir no possível*, de continuamente reavaliar, de nunca ter acabamento, não ter fechamento.

Morin também faz uma conexão entre *estratégia* e *liberdade*, na medida em que liga a *estratégia* tanto à *aleatoriedade* quanto à *escolha*. A idéia de *estratégia*, para ele, está ligada à de *aleatoriedade*, tanto no “objeto”, *uma vez que o objeto é complexo*, mas também no “sujeito”, já que o sujeito *deve tomar decisões aleatórias, e utilizar as aleatoriedades para progredir* (Morin,1882/1990:338). Ainda para Morin, a idéia de *estratégia* se liga à idéia de *criatividade*, à *arte*.

“A idéia da estratégia é indissociável da de arte. Era na paradigmátologia clássica que arte e ciência se excluíam uma à outra. Hoje,...a arte é indispensável para a descoberta científica, visto que o sujeito, suas qualidades e estratégias terão nela papel muito maior e muito mais reconhecido. Arte, neo-artezanato, estratégia, pilotagem, cada uma dessas noções abrange um aspecto do poliscópico ‘método’; acrescentamos a reflexividade, que abre a fronteira com a filosofia; a reflexão não é nem filosófica, nem não filosófica, é a aptidão mais rica do pensamento, o momento em que ele é capaz de se autoconsiderar, de se metassistamar. O pensamento é o que é capaz de transformar as condições do pensamento, isto é, de superar uma insuperável alternativa, não se esquivando, mas situando-a num contexto mais rico, em que ela dá lugar a uma nova alternativa; é a aptidão para envolver e articular o anti no meta. Não é deixar-se dissociar pela contradição e o antagonismo,

dissociação que evidentemente suprime a contradição, mas, pelo contrário, integrá-la num conjunto em que ela continua a fermentar, em que, sem perder sua potencialidade destrutiva, ela adquire também potencialidade construtiva.” (idem)

Morin vai ressaltar os aspectos da *estratégia* como essa possibilidade de nos guiarmos, através da *pilotagem*, da *articulação*, e da *comunicação*, que nos conduz a uma nova ética.

“O método, dizia Descartes, é a arte de guiar a razão nas ciências. Acrescentemos: é a arte de guiar a ciência na razão. Uma ‘scienza nuova’ que já não está ligada a um ‘ethos’ de manipulação e de persuasão, implica outro método: de pilotagem, de articulação. A maneira de pensar complexa prolonga-se em maneira de agir complexa”...“Ora, há a indução do pensamento complexo a um novo ‘ethos’. O pensamento complexo conduz a outra maneira de agir, outra maneira de ser. É claro que não há dedução lógica do conhecimento à ética, da ética à política, mas há comunicação, e comunicação mais rica, por ser consciente, no reino da complexidade do que havia no reino da simplicidade.”

4.4. A gênese dos processos criativos

Penso que o pensamento de Fayga Ostrower irá nos ajudar a entender melhor os processos criativos e sua gênese. Fayga nos fala da “criatividade” e dos “processos de criação”. Para ela, a criatividade é um potencial inerente ao homem, sendo a criação a realização desse potencial dentro de uma determinada cultura. Criar e viver se interligam.

Criar, para Fayga, corresponde a um “dar forma” a alguma coisa: sejam quais forem os modos e os meios, ao se criar algo, sempre se ordena ou configura algo. Toda forma é uma “estruturação” e ao mesmo tempo forma de “comunicação” e de “realização”. Corresponde a aspectos expressivos de um desenvolvimento interior na pessoa, refletindo processos de crescimento e de maturação, processos esses que se vinculam à espontaneidade e à liberdade no criar. Criar é poder dar forma a algo novo: novas coerências que se estabelecem para a mente humana, fenômenos relacionados de modo novo e compreendidos em termos novos. *O ato criador abrange a capacidade de compreender; e esta por sua vez a de relacionar, ordenar, configurar, significar (Ostrower, 1977/87:9).*

O homem, relacionando os eventos, os configura em sua experiência do viver e lhes dá um significado; nas perguntas que o homem faz ou nas soluções que encontra, ao agir, ao imaginar, ao sonhar, o homem está sempre relacionando e

formando, ou seja, está sempre *criando*. Ao relacionarmos os fenômenos, nós os ligamos entre si e os vinculamos a nós mesmos, sempre em busca de significados. É nessa busca de ordenações e significados que reside a profunda motivação humana de criar. Impelido a compreender a vida, o homem é impelido a formar: precisa orientar-se, ordenando os fenômenos e avaliando o sentido das formas ordenadas; precisa comunicar-se com outros seres humanos, novamente através de formas ordenadas. Para Fayga, trata-se de *'possibilidades', potencialidades do homem que se convertem em 'necessidades existenciais'*... Assim, o homem cria, não apenas porque quer, porque gosta, e sim porque *precisa*: ele só pode crescer, enquanto ser humano, coerentemente, ordenando, dando forma, criando (op.cit.:10).

4.4.1. Criar: consciência e inconsciência

Os processos de criação, embora essencialmente intuitivos, tornam-se conscientes na medida em que são expressos através de uma forma. Para Fayga, mesmo que essa elaboração permaneça em níveis inconscientes, os processos criativos teriam que se referir à consciência, pois só assim os possíveis significados que existem no ato criador poderiam ser indagados. Entende-se que a própria consciência nunca é algo acabado ou definitivo: ela vai se formando no exercício de si mesma, num desenvolvimento dinâmico em que o homem, procurando sobreviver e agindo, ao transformar a natureza, transforma-se também. E o homem não somente percebe as transformações como nelas *se* percebe (*idem*).

O ato criador não poderia existir antes ou fora do ato intencional. Somente ante o ato intencional, isto é, ante a ação de um ser consciente, faz sentido falar-se de *criação*. *Sem a consciência, prescinde-se tanto do imaginativo na ação, quanto do fato da ação criativa alterar os comportamentos do próprio ser que agiu* (*idem*).

No entanto, o potencial consciente e sensível de cada um se realiza sempre e unicamente dentro de formas culturais, embora a criação se articule principalmente através da sensibilidade, cuja maior parte talvez permaneça vinculada ao inconsciente. A própria percepção delimita o que somos capazes de sentir e compreender porquanto corresponde a uma ordenação seletiva dos

estímulos e cria uma barreira entre o que percebemos e o que não percebemos. *A percepção permite que, ao apreender o mundo, o homem apreenda também o próprio ato de apreensão* (op.cit.:13).

Segundo Fayga, *o impulso elementar e a força vital para criar proviria de áreas inconscientes do ser*, sendo possível até que delas o indivíduo nunca se dê conta. No entanto, além dos impulsos inconscientes, entra nos processos criativos *tudo o que o homem sabe, pensa e imagina*. Utilizando o seu saber, o homem fica apto a examinar o seu trabalho e fazer novas opções. Portanto, o consciente racional nunca se desliga das atividades criadoras; constitui um fator fundamental de elaboração. *Retirar o consciente da criação seria mesmo inadmissível, seria retirar uma das dimensões humanas* (op.cit.:55). *Não cabe porém, atribuir função predominante seja ao inconsciente seja ao consciente*. O ato criador, *sempre ato de integração*, adquire seu significado pleno só quando entendido globalmente (idem).

“Assim como o próprio viver, o criar é um processo existencial. Não abrange apenas pensamentos nem apenas emoções. Nossa experiência e nossa capacidade de configurar formas e de discernir símbolos e significados se originam nas regiões mais fundas do nosso mundo interior, do sensório e da afetividade, onde a emoção permeia os pensamentos ao mesmo tempo que o intelecto estrutura as emoções. São níveis contínuos e integrantes em que fluem as divisas entre consciente e inconsciente e onde desde cedo em nossa vida se formulam os modos da própria percepção. ‘São os níveis intuitivos do nosso ser’” (idem).

4.4.2. Criar: intuição, percepção, interpretação

A intuição, porém, não se confunde com instintivo: são essencialmente diferentes. *É precisamente pela ausência de comportamentos rígidos instintivos que se explica a imensa flexibilidade e adaptabilidade do homem* (op.cit.:56). A intuição vem a ser *um dos mais importantes modos cognitivos* do homem; ao contrário do instinto, permite lidar com situações novas e inesperadas; permite que, instantaneamente, se visualize e se internalize a ocorrência de fenômenos, se julgue e se compreenda algo; permite agir espontaneamente. A ação intuitiva é mais do que a reação de um organismo humano: é a reação de uma personalidade humana; é mais ainda, é sempre uma ação. *A ação humana encerra formas comunicativas que são pessoais e, ao mesmo tempo, são referidas à cultura*. Com isso se distingue o ato intuitivo do instintivo (idem). *O que caracteriza os*

processos intuitivos e os torna expressivos é a qualidade nova da percepção, é a maneira pela qual a intuição se interliga com os processos de percepção, reformulando os dados circunstanciais tornando-se dados significativos (op.cit.:57).

Fayga diz que a percepção envolve um tipo de conhecer, que é um apreender o mundo externo junto com o mundo interno, e ainda envolve, concomitantemente, um interpretar aquilo que está sendo apreendido. Tudo se passa ao mesmo tempo. Assim, no que se percebe, se interpreta; no que se apreende, se compreende. Enquanto identificamos algo, algo também se esclarece para nós e em nós: *algo se estrutura (idem).*

“Em qualquer situação em que nos encontremos, haverão de surgir inúmeros dados, dos quais alguns talvez já nos sejam familiares, outros novos, alguns talvez desconexos e outros até mesmo insólitos. No entanto, de modo aparentemente misterioso, de pronto os unimos. Os dados serão vistos em conjunto, pertencentes à situação à qual nós pertencemos. E, em conjunto, serão interligados e avaliados: os dados, as várias ligações conosco, bem como ligações entre ligações. Serão percebidos como a trama de um evento em cuja ordenação interior compreendemos consistir o conteúdo da situação (idem). No conjunto de relacionamentos revela-se uma ordem significativa. Esses relacionamentos mentais refletem mais do que apenas associações. Não há dúvida de que o fenômeno associativo sempre existe, porquanto em qualquer acontecimento de pronto se desencadeia em nossa mente uma série de idéias e emoções como parte integrante do nosso pensar. Contudo, o próprio ato de apreender as associações, no momento em que se dá a apreensão de um evento, também ocorre um processo ordenado. Por isso conseguimos perceber as associações. O que percebemos então, é apreendido em ordenações, e como o percebemos, são outras tantas ordenações. Tudo participa de um mesmo processo ordenador. O perceber é um estruturar que imediatamente se converte em estrutura. É um perene formar de formas significativas” (op.cit.:58).

Em realidade, nenhuma imagem é, para nós, inteiramente um fato físico. Ao apreender qualquer tipo de estímulo, já o apreendemos configurando, isto é, já o apreendemos dentro de ordenações que se estabelecem no próprio ato de apreender. Vivenciamos na percepção um processo orientador e orientado. A partir dos diversos fatores que interagem na percepção e mutuamente se interinfluenciam – a imagem referencial, a constância de imagem com os nivelamentos e as simultâneas diferenciações – não somente cada imagem visual surge de início imbuída de significados, como também imbuída de valorações. O fato de valorações acompanharem toda forma que percebemos, toda forma que criamos, é, na verdade, um fato inevitável (op.cit.:64).

No entanto, diz Fayga, como um processo sempre ativo de interação com o ambiente, perceber é, de certo modo, ir ao encontro do que no íntimo se quer perceber. Procuramos dar ao que percebemos um máximo grau de coerência interna, pois que nessa coerência elas podem ser referidas por nós, podem ser vividas e tornar-se significativas, isso operando segundo o princípio de seletividade interior. Assim, os fenômenos novos podem surgir para nós *em contextos já parcialmente assimilados e já se encaminhando a eventuais significados; por mais inesperados que sejam esses fenômenos eles nunca seriam desligados*. Fayga diz que é importante que assim aconteça, pois se *encontrássemos aspectos sempre insólitos ao redor de nós, aspectos não-relacionados ou não-relacionáveis em contextos, a todo momento estaríamos inundados de informações estranhas* (op.cit.:65).

Portanto, as coerências e os significados que encontramos são coerências e significados seletivos. Foram elaborados a partir daquilo que *conhecíamos* e do que *queríamos conhecer*. Com efeito, a seletividade representa um processo de economia, pois a nossa tendência é inteirar-nos daquilo que nos seria *suficiente* para resolver uma situação ou tarefa em que estejamos interessados. Resolvê-la é torná-la significativa para nós. O resto dos eventos ‘foge’ à nossa atenção. A criatividade se vincula, sem dúvida, à nossa capacidade de seletivamente intuir a coerência dos fenômenos e de conseguir formular, sobre aquelas coerências, situações que em si sejam novamente coerentes. (op.cit.:66)

4.4.3. Criação e ‘insight’

Assim selecionados pela importância que têm para nós, os aspectos são configurados em uma forma onde adquirirão um sentido talvez inteiramente novo, que muitas vezes nos surpreendem. Este sentido novo, no entanto, formula uma visão de certo modo pressentida.

“ Sabemos de repente, temos inteira certeza, que desde o início era esse o seu significado... No insight estruturam-se todas as possibilidades que um indivíduo tenha de pensar e sentir, integrando noções atuais como anteriores e projetando-se em conhecimentos novos, imbuída a experiência de toda carga afetiva possível à personalidade do indivíduo. E não há como não ver o caráter dinâmico e criativo do insight: o conhecimento é novo, a maneira de conhecer renovando-se dentro do próprio ato de conhecer, também renovado.” (op.cit.:67)

É preciso distinguir entre os componentes do processo e o processo em si: os componentes podem ser de ordem verbal ou conceitual, mas *o processo criativo intuitivo é sempre de ordem formal e não conceitual*. Nas palavras de Fayga;

“A partir de uma ordem interior, qualquer conceito também representa uma configuração, ainda que seus componentes sejam abstratos. Qualquer conceito é, portanto, uma forma face à sua estrutura. De fato, observamos que, enquanto estrutura (não no conteúdo específico dos pensamentos mas no modo de se organizarem e se encadearem os pensamentos), o conceito é referido ao nosso sensorio e é também interpretado por nós em termos sensoriais: em termos de coordenação das partes, de proporção, de desenvolvimento interior, de equilíbrio e de totalidades. Neste sentido, o conceito é uma forma. Mas a recíproca não é verdadeira. A forma nunca é um conceito. A forma se caracteriza por sua natureza sensorial.” (op.cit.: 68)

Ao intuir, procura-se alcançar *um novo modo de ser essencial* do fenômeno, através de estruturas que se configuram *dentro da materialidade específica* desse fenômeno. *Nesse preciso sentido, a forma não traduz: ela é; ela capta o mais exclusivo do fenômeno porque jamais se desvincula da matéria em questão* (op.cit.:69).

Fayga vai mais longe, dizendo que *formar é mesmo fazer, é experimentar; é lidar com alguma materialidade e, ao experimentá-la, é configurá-la*. Para ela, *sejam os meios sensorios, abstratos ou teóricos, sempre ‘é preciso fazer’*. *Enquanto o fazer existe apenas numa intenção, ele ainda não se tornou forma*, sendo que essa problemática não se encontraria fora da realidade social em que vivemos nem suas implicações seriam sem importância (idem).

4.4.4. Criação e tensão psíquica

Fayga diz que, nessa busca que integra formas do ser, *o indivíduo não sabe quanto poderá durar nem exatamente onde ela o levará* (op.cit.:71).

A atividade criativa consiste em transpor certas possibilidades latentes para o real. Continuamente se recria, no próprio trabalho uma mobilização interior de considerável intensidade emocional, sendo que nessa mobilização está inserido um senso de responsabilidade (idem). O momento final do trabalho, somente a própria pessoa pode estabelecê-lo para si, momento crítico onde o indivíduo sente ter conseguido se aproximar de uma resolução inequívoca, sem reduções e sem redundâncias. A resolução refletirá em tudo seu equilíbrio interno, pois a bússola

não era senão ele mesmo. É um momento de entendimento de si. Por outro lado, *o processo de criação nunca se esgota; permanece um processo aberto* (op.cit.:72).

Fayga diz que pode-se entender todo fazer do homem como sendo inspirado se o qualificamos pelo potencial criador natural, pela inata capacidade de formar e intuir, por sua espontânea compreensão das coisas. No entanto, em *qualquer campo de criação o indivíduo teria que ser capaz de sustentar um estado de tensão psíquica* (op.cit.:73). Nos diferentes planos do viver, hão de ocorrer incidentes como: sucessos, fracassos, alegrias, tristezas, amor, nascimentos, mortes, que produzirão emoções e pensamentos diversos, possivelmente até contraditórios. Cabe ao indivíduo recolher esses múltiplos momentos e transformá-los em conteúdos psíquicos: conteúdos de sua experiência de vida e em *criação*.

A criação deriva de uma atitude básica da pessoa, do seu engajamento interior e da sua capacidade renovadora, isto é, da sua capacidade de se concentrar e de, ao retomar o trabalho, poder retomar o estado inicial da criação, *alcançar e manter a atenção nesse nível profundo de sensibilização*. Isso é o que conta. *Significa reencontrar a tensão dinâmica da intencionalidade, motriz do fazer. O indivíduo não precisa 'buscar inspirações'.* *Ele se apóia em sua capacidade de intuir nas profundezas de concentração em que elabora o seu trabalho* (op.cit.:74). Fayga diz ainda que a capacidade de intuir e, ao mesmo tempo, sustentar a tensão psíquica será determinante para a criação, isso quer seja na área artística, científica ou tecnológica. Em qualquer atividade do homem, é a tensão renovadora que renova o impulso criador (idem).

“De acordo com personalidade, sua estrutura íntima sensível, será o próprio indivíduo a determinar as possibilidades e as formas em que efetua a retomada do trabalho. Será ele, dentro de sua seletividade a discriminar o caminho, os avanços, os recuos, as opções e as decisões que o levarão a seu destino. Sua orientação interior existe mas o indivíduo não a conhece. Ela só lhe é revelada ao longo do caminho, através do caminho que é o seu, cujo rumo o indivíduo também não conhece. O caminho não se compõe de pensamentos, conceitos, teorias nem de emoções – embora resultado de tudo isso. Engloba, antes, uma série de experimentações e de vivências onde tudo se mistura e se integra e onde a cada decisão e a cada passo, a cada configuração que se delineia na mente ou no fazer, o indivíduo ao questionar-se, se afirma e se recolhe novamente das profundezas do seu ser. O caminho é um caminho de crescimento. Seu caminho, cada um o terá de descobrir por si. Descobrirá, caminhando. Contudo, jamais seu caminhar será aleatório. Cada um parte de dados reais; apenas o caminho há de lhe dizer como os poderá colocar e como com eles irá lidar. Caminhando, saberá. Andando, o indivíduo configura o seu caminhar. Cria formas dentro de si e ao redor de si. E assim como na arte o

artista se procura nas formas da imagem criada, cada indivíduo se procura nas formas do seu fazer, nas formas do seu viver. Chegará ao seu destino. Encontrando, saberá o que buscou.” (op.cit.:77)

Nas crianças *a criatividade se manifesta em todo o seu fazer solto, difuso, espontâneo, imaginativo, no brincar, no sonhar, no associar, no simbolizar, no fingir da realidade o que no fundo não é senão o real. Para Fayga, criar é viver para a criança (op.cit.:127).*

4.4.5. O criar e o inventar

Fayga considera o potencial criador como uma dimensão humana que enriquece tudo e todos ao seu redor. O poder criador do homem é a sua capacidade de ordenar e configurar. A pessoa criativa pode dar forma aos fenômenos, porque ela *parte de uma coerência interior que absorve os múltiplos aspectos da realidade externa e interna, os contém e os ‘compreende’ coerentemente, e os ordena em novas realidades significativas.* Ela diz ainda que, enquanto ser coerente, uma pessoa estará mais aberta ao novo porque mais segura de si. *Sua flexibilidade de questionamento, ou melhor, a ausência de rigidez defensiva ante o mundo, permite-lhe configurar espontaneamente tudo o que toca (op.cit.:132).* Fayga define o que seria, para ela, a verdadeira criatividade:

“A criatividade genuína é a possibilidade de cada pessoa tentar encontrar nos variados momentos do seu fazer a sua própria medida de capacidades dentro de sua sensibilidade própria, a de ser valorizada no que ela realmente é e naquilo que pode ser....Criar significa mais do que inventar, mais do que produzir algum fenômeno novo. Criar significa dar forma a um conhecimento novo que é ao mesmo tempo integrado em um contexto global. Nunca se trata de um fenômeno separado ou separável; é sempre questão de estruturas. Através da forma criada se intensifica um aspecto da realidade nova e com isso se reformula a realidade toda. Por essa razão, o processo de criar significa um processo vivencial que abrange uma ampliação da consciência: tanto enriquece espiritualmente o indivíduo que cria como também o indivíduo que recebe a criação e a recria para si. No ato criador, ambos se renovam de alguma maneira essencial para a humanidade” (idem).

Fayga diz ainda que inventar e criar não são a mesma coisa. Segundo ela, pode-se dizer que a prática de algumas inovações se processa em níveis menos profundos do que a da criação; a mera invenção não engaja, necessariamente, *a totalidade sensível e inteligível do indivíduo a ponto de sempre o reformular em sua conscientização de si mesmo,* que é um traço essencial que distingue os processos criativos. Outro traço distintivo entre a criação e a invenção é que o

invento tampouco traz, necessariamente, as sementes da etapa seguinte. No invento surge algo de novo: contudo, entre o fato novo e os anteriores não precisa haver necessariamente uma conexão orgânica, ao passo que *na criação essa conexão está sempre presente*. Na criação, as várias etapas participam de um processo contínuo de transformação que se diferencia ao mesmo tempo em que se auto-revitaliza e que se pode evidenciar em termos de uma essencial coerência estilística entre as várias etapas, coerência essa que serve de referência para que se possa avaliar ‘em que sentido’ o novo se apresenta diferente. Nisso, o invento *como novidade pode concretizar-se em formas mais independentes e aparentemente até ‘mais originais’ do que as formas de criação, mais arbitrariamente livres porque desvinculadas da presença de delimitações interiores e de valorações íntimas* (op.cit.135). Em suma, para Fayga, a criatividade é essencial ao homem, ou antes, é a essencialidade do homem.

“A criatividade é a essencialidade do humano no homem. Ao exercer o seu potencial criador, trabalhando, criando em todos os âmbitos do seu fazer, o homem configura a sua vida e lhe dá um sentido. Criar é tão difícil ou tão fácil como viver. E é do mesmo modo necessário” (op.cit.:166).

Fayga, ao falar do fazer do artista, diz que este, ao elaborar a imagem, constantemente avalia o seu fazer. Assim, ele vai fazendo e refazendo e reavaliando contextos e componentes, sempre uns em função dos outros, *até finalmente encontrar na composição um estado de totalidade completa em si mesma, onde nada falta e nada é demais...* até encontrar uma ordenação formal que *corresponda ao seu própria senso íntimo de equilíbrio e justeza*. Tais avaliações são de *natureza intuitiva* (op.cit.:55).

“O fato físico do fazer transcorre em dimensões diferentes do imaginar. Corresponde a outro nível de possibilidades e outras conseqüências imprevisíveis, e também a outras limitações. Há uma diferença enorme entre o imaginar e o fazer concreto. Na criação, as formas realizadas por um artista apresentam-se como fatos físicos novos, incorporando acasos que foram captados por sua sensibilidade, e assim modificando a configuração da imagem E é com os reais fatos do próprio fazer que o artista há de criar... A realidade do fazer está cheia de surpresas” (op.cit.:57).

4.4.6. Criar: desequilibrar e equilibrar

Fayga insiste no fato de que, para criar, *é preciso poder desequilibrar, sempre e de novo, para poder reequilibrar, sempre e de novo*. É como se fosse o *acrobata*

na corda bamba, com cada passo desequilibrando-se e novamente equilibrando-se. Na verdade, é como o próprio viver (idem).

Para ela, todos os processos criativos se originam em uma intensa inquietação emocional – talvez indefinida – em busca de formas – por ora também indefinidas (op.cit.:58). Ela descreve assim esse estado de sensibilidade criativo:

“...sem deixar de ser também uma questão do intelecto, situa-se além do perímetro de pensamentos intelectuais ou do raciocínio lógico. É antes um sentimento do ser da pessoa que está em jogo, um senso de sua própria identidade. E sempre envolve caminhos da intuição. Já a busca inicia-se como um tatear no escuro... Requer imensa bravura poder realmente entregar-se a questionamentos e incertezas para as quais não existem respostas; ou talvez nem sequer existam perguntas. Pois as próprias perguntas só irão articular-se ao passo e à medida em que o artista for encontrando alguma resposta” (idem).

4.4.7. Criar: uma nova totalidade

Fayga toma conceitos fundamentais da Gestalt e relaciona-os à questão da criatividade. A partir da integração de múltiplos componentes, surge uma nova totalidade, uma configuração, uma *Gestalt*, com novas características e novas propriedades (op.cit.: 197).

“Por serem sínteses, diz Fayga, as formas artísticas podem expressar algo que ultrapassa a verbalização discursiva: elas captam a fluidez e a riqueza das nossas vivências, a interpenetração de sentimentos e emoções por vezes contrastantes ou até mesmo opostos, sem reduzir ou esquematizá-los. Nestas formas, a arte incorpora verdades sobre o viver, cuja profundidade ultrapassa o pensamento lógico racional e na qual uma análise jamais poderá penetrar. Assim, quanto mais densas forem as formas, quanto mais complexas em sua estrutura e seu equilíbrio, tanto mais rico há de se tornar o seu conteúdo, mais impregnado de significados. Permitirá sempre novas interpretações, que cada um poderá fazer de acordo com suas experiências de vida, ao recriar a obra através de sua própria sensibilidade” (op.cit.:202).

4.4.8. Criar: diferenciação e limites, figura e fundo, cheios e vazios

Aqui vou sublinhar, em particular, a relação que Fayga tece entre a noção de figura e fundo da Gestalt com a idéia de vazio, e os comentários que Luiz Alberto Oliveira faz a esse respeito, em uma conversa com Fayga.

As coisas se definem a partir de *diferenciações* e *limites*, que são fatores indispensáveis à percepção. Quer se trate de fenômenos físicos ou mentais, é sempre preciso delimitá-los no espaço e no tempo, dando-lhes um início e um fim, e destacá-los dentro de um fluxo ininterrupto, a fim de que seja possível apreender

e compreendê-los. Esse ato de diferenciação é espontâneo e imediato. Assim, diz Fayga, quando olhamos em alguma direção, mesmo sem focalizar nada em particular, *o campo visual se divide, uma parte do campo será vista como figura, ao passo que o espaço em volta, indiferenciado e aparentemente mais homogêneo, será visto como fundo*. É um ato de simultânea avaliação que se dá de modo extremamente rápido e fluido, podendo a distinção entre figura e fundo alterar-se com qualquer gesto ou movimento que se faça, ou até mesmo com um simples desvio de atenção. A cada enfoque, produz-se uma nova avaliação: a cada vez, distinguimos figura e fundo novamente e, ao distingui-los, também lhes conferimos significados e qualidades diferentes. Naquele instante, a “figura” é vista como sendo mais importante, representando o elemento ativo e atuante predominando no espaço, ainda que fisicamente seja diminuto em relação à área. Simultaneamente, o fundo é visto como sendo “passivo” e menos importante (Ostrower, 1998: 89).

Esta dupla função não deve ser entendida como ambigüidade e sim como *ambivalência*. As ambivalências formais ou, melhor ainda, as *multivalências* dos relacionamentos desempenham um papel importante na arte. É através delas que se torna possível expressar e comunicar a *multiplicidade de camadas de significados* que se sustentam mutuamente e se integram em uma síntese, que será o conteúdo expressivo de uma obra de arte (op.cit.:91). O princípio “figura-fundo” abrange, do mesmo modo, a noção do *vazio*. O “vazio” jamais poderia ser concebido isoladamente, sem a contrapartida de “cheios”. *Não seria um simples “nada”, ou uma espécie de falha, no tecido de inter-relações*. O vazio, ao contrário, *participa dessas inter-relações como um estado de ainda não ser, interligado com o ser e o devir*. Assim, *o vazio pode ser entendido como sendo um “fundo”, contendo infinitas possibilidades de “figuras” latentes a serem, eventualmente, concretizadas*. Nas imagens chinesas, os grandes vazios são como os *grandes silêncios, de onde poderão emergir sons ainda não ouvidos*; cada detalhe visualizado encerra a concretude física de uma forma de ser, *que surgiu do não-ser e cuja potencialidade se encontra atualizada diante dos nossos olhos* (op.cit.:92).

Luiz Alberto Oliveira comenta que, na visão clássica da Física, diríamos: “*Se não está ali algo, então é nada*”, mas que a partir das descobertas da microfísica

quântica, diríamos: “Ao contrário, se não há ali nenhuma substância, então existem todas as virtualidades”.

“Segundo Heisenberg, abaixo do real físico, evidenciado pela observação, composto de acontecimentos tornados manifestos, há como um oceano de subatividade, um real “em potência”, integrado por miríades de corpúsculos virtuais, que são tão-somente Quase-existentes. Essas pré-entidades são de tal maneira numerosas e fugazes, que acabam por se superpor, formando uma espécie de meio homogêneo, um “vazio” uniforme - por excesso e não por carência. Trata-se, portanto, de um “vazio cheio” (op.cit.:93).

De certo modo, continua Oliveira, seria como um “campo de potencialidades”. Digamos que uma certa região seja dada, em que uma certa propriedade esteja distribuída de tal modo que em todos os seus domínios esteja definido um valor, uma medida dessa propriedade: eis, simplificada, a noção de campo (idem).

“Um campo físico geralmente corresponde a uma certa configuração potencialmente ativa, dotada de uma dada capacidade de realizações, ou seja, a uma distribuição de energia. Se um corpo de teste não for submetido ao campo, nada acontece. Mas se o corpo for colocado ali, não apenas sofrerá determinadas afecções e terá o seu comportamento modificado, como também os valores do campo em sua vizinhança, serão reciprocamente afetados. No caso do vazio, teríamos, efetivamente, um campo de potencialidades: não se trataria, ainda, de um campo de relacionamentos” (idem).

Fayga fala que, na arte, se trata de uma questão de estrutura que se relaciona com limites antes do que com contornos. *Há que entender nos ‘limites’ uma noção mais ampla do que de ‘contornos’.* Inclusive porque pode haver um modo de delimitar os fenômenos sem haver contornos. Então limites, sempre. Contornos, nem sempre (op.cit.:94). Um outro aspecto é que a arte não pretende terminar com as tensões:

“Na arte, nunca se trata de abolir as tensões existentes e sim de compensá-las. A arte não é terapia. A sublimação na arte intensifica a experiência do viver em toda a sua plenitude e vitalidade, nunca a diminui. O equilíbrio artístico absorve as tensões e os integra, não os anula. Pois as tensões são indispensáveis e inevitáveis em qualquer experiência de vida e, conseqüentemente, em qualquer expressão. Sem tensões não há vida.” (op.cit.:185)

Penso que aqui caberia a pergunta: o que é terapia? É anular tensões ou justamente propiciar que a criatividade de cada um possa se desenvolver para poder integrar melhor essas tensões, sem anulá-las? Afinal, como diz Fayga, sem tensões não há vida! (Essa questão será retomada no capítulo 5.)

4.4.9. Criar: acasos significativos

Ao se criar, não se parte da estaca zero. Ao se selecionar os acasos a serem utilizados, isso não se dá a ermo. Mesmo no estado inicial de inquietação, no fluxo incontrolável de energias psíquicas e na aparente desordem de anseios e tensões, há uma certa coerência e certas tendências seletivas. Fayga diz que *especula-se que as forças do inconsciente talvez se organizem a partir de princípios semelhantes aos dos princípios integradores inerentes ao próprio organismo vivo* (op.cit.:259). Para Fayga, sem essa tendência seletiva latente, *não haveria alternativas ou “escolhas”, nem a sensibilidade poderia constituir um estado vital fecundo* (idem).

“Para a pessoa que de repente percebe um acaso significativo, o momento se torna uma verdadeira revelação. Mais do que apenas um somatório de fatos fortuitos, é realmente a revelação de algo novo, que eclipsa os fatos e se apresenta como um clarão de entendimento, irradiando-se a todas as áreas do nosso pensar e fazer. Entretanto,...ainda que sejam imprevistos, tais momentos não são inteiramente inesperados. Pois neles coincidem certas expectativas nossas, concretizando-se certas virtualidades e realizando-se um potencial nosso. Por isto “reconhecemos” os acasos instantaneamente com uma certeza total” (op.cit.:261).

Assim, os *acasos* e as formas a que eles levam não podem, no dizer de Fayga, serem entendidos apenas como momentos de curiosidade técnica, mas são antes *momentos existenciais, do sentido de vida*. Esse reconhecimento de formas expressivas toca tanto a visão que o indivíduo tem de si e do seu trabalho, quanto a questão da liberdade interior, que é, como toda liberdade, uma liberdade circunscrita (op.cit.:258).

No reconhecimento imediato de acasos, diz Fayga, revela-se a função dinâmica da memória, que é tanto uma memória imaginativa associativa, quanto uma memória factual. *Nela, as diversas experiências e associações se interligam num ininterrupto fluxo, onde estamos sempre presentes, consciente e inconscientemente* (op.cit.:261).

“Os acasos nos surpreendem sempre. Parecem portadores de um novo conhecimento. Mas no seu sentido inovador só se realiza em função de algum contexto já existente, a partir de certas expectativas nossas. Sem o contexto anterior, não haveria como avaliar a extensão do “novo” no conhecimento que ganhamos” (op.cit.:262).

4.4.10. O ato de criar e a “novidade”

Os modelos se copiam mas as experiências não se copiam. É preciso vivê-las. E também o estilo tem que ser vivido, para que assim possa revelar sua verdade interna (op.cit.:267). Portanto, jamais a criação se reduziria à “novidade”. Ao invés disso, a própria novidade deve ser entendida como um aspecto secundário da criação, já que não se estrutura em nossa experiência. Nas palavras de Fayga:

“Todo o ato criativo é único e novo, já por ser expressão autêntica, manifestando a unicidade de cada indivíduo. Mas não se pode inverter a relação: nem tudo o que é novo será necessariamente criativo. Na criação, o ‘novo’ pertence à visão de uma ordenação nova. Assim, ao invés de fatos isolados – novidades – há sempre a busca de um ‘caminho de transformação’...” “É um caminho ativo e passivo ao mesmo tempo, ousado e repetitivo. Pois em cada percurso há um ‘ponto crucial de não-retorno’, ponto determinante para o desenvolvimento que resultará em novas formas – e ‘é aí precisamente que encontramos os acasos significativos’.” (op.cit.:268)

No entanto, para que a ruptura (do novo) faça sentido, é preciso que algo permaneça como referencial para aquilo que muda. É a nossa memória que estabelece essa continuidade da percepção, ligando passado e futuro. *É a continuidade que nos permite compreender, avaliar e julgar. Há sempre um diálogo entre formas anteriores e as novas formas criadas* (op.cit.:269).

4.4.11. Criar: um novo desafio no individual e no coletivo

O processo criativo não significa colocar em prática uma determinada teoria estilística. Trata-se antes de tudo, no processo criativo, do indivíduo, no caso, o artista, trabalhando com a sua intuição, e intuição significa: tudo o que o artista sabe e sente, e também tudo o que ele é. Através da obra, o artista expressa intuitivamente seus sentimentos de vida. Em seguida, eventualmente, vêm as teorias estilísticas. Mas estas já não representam processos artísticos – as teorias são análises, ao passo que a imagem criada é sempre uma síntese (op.cit.:265).

Criar é uma aventura, uma entrega, uma conquista; significa ir em direção a novas experiências e novos mundos. *O potencial criador não é outra coisa senão esta disponibilidade interior, esta plena entrega de si e a presença total naquilo que se faz.* Isto vem acompanhado, para Fayga, *do senso do maravilhoso, da*

eterna surpresa com as coisas que se renovam no cotidiano, ante cada manhã que ainda não existiu e que não existirá mais de modo igual, ante cada forma que, ao ser criada, começa a dialogar conosco, e diz respeito à nossa sensibilidade viva, vibrante (Fayga, 1999:247).

Fayga reconhece que para a maioria das pessoas, *mergulhadas como estão em mil tarefas e pressões diárias, e rotinas extenuantes, procurando sobreviver materialmente, quase não sobram tempo e energia para o seu próprio ser*. Contudo, pode chegar um momento em que este ser se sinta impelido em ir em busca de sua identidade. Assim, movida por uma *urgência interior, talvez vagamente consciente de certas inquietações ou falta de sentido na vida*, a pessoa se empenhe em uma exploração espontânea, intuitiva, de modos os mais diversos, de outras áreas do conhecimento também as mais diversas, mas que, no fundo, tem a ver com a exploração do conhecimento de si mesma. Fayga coloca isso como uma urgência, advinda da *necessidade psíquica (não apenas psicológica), necessidade existencial mesmo, das pessoas descobrirem suas verdadeiras potencialidades*. É nesse sentido que, segundo ela, o fazer, imbuído de intensos afetos, será acompanhado por *um constante pensar e duvidar, um repensar, um refazer, um sondar profundos estratos de sensibilidade*. As “obras” que eventualmente resultem do fazer, por ora serão menos importantes do que os caminhos de busca (idem).

Fayga coloca que *criativas, tanto pela motivação quanto pelo método de abordagem*, essas indagações constituem sempre *novos desafios e têm na busca sua própria razão interna de ser*, sendo que *essa busca não tem preço*. Os produtos é que podem ter um preço na sociedade de consumo, mas nunca os processos de produção, já que estes se identificam *com processos de desenvolvimento da pessoa, representam um caminho de experiências de vida que cada um terá que fazer por si mesmo* (op.cit.:248).

A questão da criatividade, no entanto, precisa ser vista também em um *contexto mais amplo: o do indivíduo no coletivo*. Trata-se, entre outras coisas, da *realização da personalidade nas condições de trabalho da nossa sociedade*. Fayga chama atenção para o fato de que existem, sem dúvida, no mundo moderno, além de condições materiais, oportunidades bem maiores do que em épocas do passado, tanto para se ter acesso ao mundo da informação, quanto para o desenvolvimento do potencial humano. Todavia, este *potencial humano, de*

criatividade, está sendo truncado por esse mesmo progresso, ou mais precisamente, pelos valores da sociedade e o mau uso da tecnologia. Assim, o indivíduo fica enredado nas malhas destas contradições aflitivas, de onde, diz Fayga, só parece haver uma saída: seria através de sua sensibilidade. Seria então recorrendo à sua intuição, que o indivíduo tentaria recuperar dentro de si certas possibilidades de desenvolvimento interior, que ele descobriria certas inclinações e certos interesses maiores que pertencem à sua personalidade e que representam uma nova medida de compreensão. É neste sentido que a própria busca se tornará alvo e realização do fazer, independentemente de resultados imediatos. A pessoa sente que está descobrindo em si aquilo que ela poderá vir a ser, sua individualidade única (op.cit.:250).

Então, a criatividade diria respeito a processos de crescimento que envolve a mobilização de todos os recursos afetivos e intelectuais da personalidade, integrando-os e ampliando-os simultaneamente. A criatividade e sua realização correspondem assim a um caminho de desenvolvimento da personalidade. Daí o caminho de busca passar a se identificar com o próprio viver. É um caminho sem fim. A pessoa poderá crescer ao longo de sua vida, crescer para níveis sempre mais elevados e complexos, para aqueles que existem latentes em suas personalidades (op.cit.:251).

“Portanto, são condições internas, espirituais, que permitirão ao indivíduo ser criativo: sua capacidade de engajar-se no que faz, de permanecer flexível face a certas contingências da vida sem, no entanto, perder a coerência e integridade. E, sobretudo, o respeito pela vida. Que não é outro senão o respeito pelas matérias com que lida e suas linguagens, ou seja: o respeito por si próprio. Quando uma pessoa é aberta à vida, sem preconceito, e receptiva às novas experiências, quando ela é capaz de diferenciar-se e reintegrar-se, de amadurecer e crescer espiritualmente, ela terá condições para criar.”... “O fazer criativo sempre se desdobra numa simultânea exteriorização e interiorização da experiência de vida, numa compreensão maior de si próprio e numa constante abertura de novas perspectivas do ser. Reflete o sentido do desenvolvimento da personalidade como um todo, da pessoa vivendo mais plenamente sua vida. É o que constitui essencialmente a motivação criativa de alguém. Este incentivo ao mesmo tempo se renova e aponta certos rumos que se abrem à imaginação.”... “Assim como é impossível passar a outros uma procuração para viver, é impossível passar uma procuração para criar. Cada um de nós só pode falar em nome de suas próprias experiências e a partir da sua própria visão de mundo. E, em sendo cada indivíduo único, suas formas expressivas incorporarão, natural e necessariamente, um estilo individual” (idem).

Fayga pergunta: *qual é a saída para nós?* “Nós”, aqui, se refere a muitos de nós, *um número de pessoas perplexas, sensíveis e pensantes, perguntando-se sobre o seu fazer e o sentido de viver.* Ela diz que não existem receitas prontas nem conselhos práticos a serem dados. Mas, diz ela, *seguramente a saída só poderá ser pela frente, conscientizando-nos, tentando crescer e nos realizar, e olhando para o futuro: tentando criar* (op.cit.:272).

Fayga sugere que vivamos a arte como parte integrante do viver, sempre olhando as obras dos grandes mestres. *Não para copiá-las ou imitá-las,* o que seria impossível, *mas apreciando-as para aprender com o próprio crescimento espiritual dos artistas. E entregando-nos ao profundo prazer de ser, diante da beleza imanente na arte.* Fayga aponta que, nas várias épocas, nos diversos estilos, em seu estilo tardio, dá-se uma aproximação entre as formas expressivas dos artistas: esta se deve ao desenvolvimento de uma maturidade (op.cit.:272).

“Envelhecendo os artistas não se tornam antiquados e não perdem em vigor. Ao contrário, suas formas expressivas tornam-se ao mesmo tempo mais densas e mais soltas, soberanas e livres – mais livres do que na juventude –, inteiramente livres e ganhando em vitalidade. As configurações, em seus mínimos detalhes ou no tono, tornam-se rítmicas, vibrantes e ainda impregnadas de um senso de ordem imanente. Ritmos do ser no eterno devir. Tudo é fluidez e expressividade imediata, sensualidade e eloquência espiritual... Quando contemplamos as obras dos grandes artistas vêm-nos, como lição de vida e de trabalho, esta visão de liberdade interior, talvez a realização mais sublime da consciência humana. Ao ser entendida por nós, ela passa a nos pertencer, dando-nos alento espiritual e novo alcance nos caminhos do nosso próprio crescimento e em nossa criação artística. É como se as janelas se abrissem sobre novos horizontes do possível. Então poderão entrar acasos significativos, evocando emoções e idéias que nos fazem reavaliar os fenômenos. Nesses momentos, a pessoa atinge uma profunda interiorização e o pleno poder de refletir sobre si.” (op.cit.:273)

4.5. Processos criativos e psicanálise

Essas questões trazidas por Fayga no que diz respeito à criatividade têm sua contrapartida dentro da psicanálise, preservando-se, é claro, a própria especificidade da psicanálise.

De um lado, a psicanálise está intrinsecamente ligada a um pensar dialógico, e de outro, se acha enraizada nos processos criativos que lhes são inerentes (no

capítulo 5, quando se falar, especificamente, da “praxis” psicanalítica, essas questões serão retomadas).

4.5.1. A dialógica psicanalítica

Vimos que o pensamento científico atual visa à combinação entre os opostos, como entre ordem e desordem, entre acaso e necessidade, entre observador e observação etc, e isto não em termos de uma dialética hegeliana e sim em termos de uma verdadeira possibilidade de conviver com as diferenças.

Em termos da atualidade do pensamento psicanalítico, isto passa a ser fundamental, em especial no que diz respeito a uma abordagem que possa englobar uma visão binocular do funcionamento da personalidade, como defende Bion, tanto em termos de consciente e inconsciente, quanto em termos de parte psicótica e parte não-psicótica da personalidade. Vou ressaltar aqui, em particular, os enfoques que nos oferecem, de um lado, Ignácio Gerber, com a leitura das contribuições de Ignácio Matte-Blanco, a respeito do modo de ser consciente e do modo de ser inconsciente, ou seja, do funcionamento do consciente e do funcionamento do inconsciente, e de outro, a junção que faz Marcelo Blaya-Perez do pensamento psicanalítico atual, em especial do pensamento de Bion, a respeito de loucura e cordura, ou seja, do modo de funcionamento psicótico e do modo de funcionamento não-psicótico da personalidade. Em ambas essas abordagens, se acha presente a busca de uma dialógica no sentido moriniano do termo.

4.5.1.1. Consciente e inconsciente

Ignácio Gerber, tal como seu xará, Ignácio Matte-Blanco, tem tanto uma formação matemática quanto uma formação psicanalítica. Além disso, Gerber é músico. Tudo isso permitiu a Gerber uma especial valorização do trabalho de Matte-Blanco, nos brindando não só com uma síntese valiosa deste, quanto ainda com uma sua contribuição original da visão que Matte-Blanco nos oferece,

partindo da idéia matemática de infinito até chegar a uma dialógica do modo de ser consciente e do modo de ser inconsciente.

Gerber, em seu artigo intitulado “Bion e Matte-Blanco” (Rezende e Gerber, 2001), diz que o conceito de Infinito é fundamental para Matte-Blanco assim como também o é para Bion. Gerber nos lembra que a aceitação do conceito de Zero e de Infinito é recente: surgiram na matemática hindu e árabe há menos de mil anos. *O infinito escapa ao controle e mesmo ao conhecimento exato. Talvez ele represente exatamente essa coisa ‘que transcende’. Daí o termo infinito ser usado também no sentido religioso e místico* (op.cit.:258).

No entanto, *esse infinito que sempre se constituiu no ‘além’ da Matemática tem sido pensado de maneira linear*. Ora, uma vez que o território do infinito é único, *(além de)*, teríamos que pensá-lo de uma outra maneira.

“Ou seja, temos um espaço dos números finitos a que temos acesso consciente e um espaço infinito que nos escapa, e para representar imaginativamente essa relação espacial temos que apelar para o conceito de espaço curvo, fechado em si mesmo, o que coincide com as visões atuais da Física em relação ao Cosmos. Ao incorporar esse conceito de espaço curvo, estamos ampliando o cosmos e a nós mesmos” (op.cit.:258).

Gerber ressalta que Bion fala também de um *movimento helicoidal que não se fecha, mas se expande ao redor de si mesmo; há sempre o desconhecido, as coisas vão se evoluindo* (op.cit.:259). Gerber repensa a Grade, de Bion, em termos de *espaço curvo*:

“Ao postular a Grade, Bion imaginou um eixo vertical evolutivo de pensamento, partindo de ‘impensáveis’ elementos β até o pensamento algébrico mais sofisticado. É um eixo linear que parte de protopensamentos primitivos e chega a um pensamento sofisticado de alta abstração. Ora, se pensarmos em termos de espaços curvos, podemos imaginar a curvatura desse eixo vertical de modo que ele parta (e chegue) do mesmo território curvo e infinito que sempre nos escapará. Dito em outras palavras, os protopensamentos primitivos e a matemática mais abstrata se originam e se reencontram nesse território impensável, inatingível pelo nosso pensar racional consciente. Na misteriosa transição entre finito e infinito, está nosso limite de apreensão consciente” (idem).

Segundo Gerber, tais exemplos imaginários, como a Grade de Bion, nos mostram *uma outra maneira de pensar e sentir o mundo e a nós mesmos como parte dele*. Assim, se tomamos o caso particular da psicanálise, poderíamos encarar a sua evolução (desde Freud, através dos diferentes autores – Bion, Matte-Blanco, etc.) como *um processo de ‘soma’, de incorporação, de permanente abertura de conhecimentos...* (idem).

“Penso que a obra de Matte-Blanco, apoiada em referências totalmente abertas – mas dentro da psicanálise principalmente em Freud e em Bion – pode nos ajudar a compreender essa dicotomia reducionista do eu ou eles e talvez até nos ajude a transcendê-la” (op.cit.:261)... “Assim como Bion, Matte-Blanco propõe uma volta radical por Freud, não uma volta “à Freud”, mas “por Freud”, uma recriação radical” (op.cit.:261).

Gerber se refere ainda à possibilidade de um *pensar quanticamente*. Diz que, na Física Quântica, em vez de se pensar o átomo como um núcleo ao redor do qual giram pontos concretos, os elétrons, falamos de *‘cintilações’*: *o elétron estará onde nossa observação o recriar. Da mesma maneira, as coisas estão onde nossa memória presente as recriar* (op.cit.:259).

Matte-Blanco, segundo Gerber, repensa as características do inconsciente freudiano como expostas a partir de *A Interpretação dos Sonhos*: deslocamento; condensação; intercâmbio de realidade externa e interna; ausência de temporalidade; e, *principalmente*, ausência do princípio de não-contradição. Gerber diz, *principalmente, porque a rigor, dentro dos princípios da lógica, a ausência do princípio de não-contradição determina todas as outras características do Inconsciente como consequência lógica* (op.cit.:263).

O *princípio de não-contradição* – princípio básico da lógica aristotélica clássica – permeia o nosso modo de pensar e de sentir o mundo. No inconsciente, não é assim:

“Não é o caso de A igual a B, e A diferente de B simultaneamente. Ou seja, uma coisa não pode ser igual e diferente de outra ao mesmo tempo. Ora, sabemos que para o inconsciente, A pode ser igual a B e diferente de B ao mesmo tempo. Ou seja, o inconsciente admite a contradição: essa é a base de sua linguagem” (op.cit.:264).

Assim, Matte-Blanco vai procurar *as leis básicas dessa lógica contraditória do inconsciente* e vai propor então *dois princípios básicos* que ele chama de *princípio de simetria* e *princípio de generalização*, que conduziriam às características do inconsciente. Com isso Matte-Blanco propõe explicar como “*pensa*” o inconsciente.

A que se refere o princípio de simetria? Na lógica aristotélica clássica, quando se diz: “Pedro é pai de João”, a frase é assimétrica porque então João é filho de Pedro; mas se se diz “Pedro é irmão de João”, a frase é simétrica, já que se pode dizer igualmente que “João é irmão de Pedro”. Na lógica inconsciente, todas as formulações são simétricas, todas as interconexões possíveis são válidas, podem ser deslocadas, condensadas.

A que se refere o princípio da generalização? Quer dizer que qualquer formulação vai tender a incorporar conjuntos cada vez mais amplos. Isso significa que o inconsciente, ao ouvir qualquer formulação, *já a coloca dentro de uma classe de elementos, um conjunto de elementos com uma mesma característica identificatória e esse conjunto de elementos vai sendo ampliado em conjuntos mais abrangentes até o limite do infinito* Esse englobar pode chegar a um ponto de bifurcação onde se quebram todos os limites possíveis. Assim, ou pode se dirigir para um sentimento de extrema lucidez, de compreensão do mundo, de pertinência, ou pode ir em direção a uma total loucura onde não há relação racional entre as coisas, tudo pode ser tudo... (op.cit.:265/266).

A partir desses dois princípios, o inconsciente seria *essencialmente contraditório*: em sua lógica não existiria ordenação de tempo nem de espaço. Um acontecimento pode vir antes de outro e, no sonho, pode estar invertido. Não haveria tampouco distinção entre *o antes e o depois, entre o fora e o dentro*. É uma lógica que busca elementos comuns, generaliza, forma conjuntos, classes, cada vez mais amplos. A partir daí, diz Gerber, *as relações com qualquer outro transcendem os objetos particulares em direção a uma transferência totalizante, com toda a penumbra de associações que esse objeto tem para nós, ou desperta em nós* (op.cit.:266). Então, como estabelecer um diálogo entre consciente e inconsciente?

“O nosso sistema mental é um contínuo em que, na linguagem consciente, estão contidos elementos e características dessa linguagem inconsciente generalizante e que passam a fazer parte da nossa expressão consciente. E, na lógica inconsciente, infiltram-se formalizações e divisões próprias da assimetria consciente, ou seja, quando apreendemos o mundo, por exemplo, quando um analisando nos comunica algo, captamos esse algo com toda uma gama de proporções desses dois códigos, desses dois modos de ser” (op.cit.:267).

Gerber vai retomar a imagem de Joyce McDougall quando esta fala de *“um teatro da mente”*, dizendo que podemos imaginar que em nossa mente *existem inúmeras montagens teatrais*. Uma experiência emocional vivida estaria entregue a inúmeros diretores diferentes simultaneamente: um criaria *uma montagem clássica*, outro, *uma montagem moderna totalmente fragmentária*, outro *um balé*, outro, *uma ópera, circo, mímica, monólogo, etc.* Todas elas estão lá ao mesmo tempo. Gerber diz que *se formos tocados por uma delas, de alguma maneira estamos tocando em todas* (op.cit.:268).

Gerber propõe aqui uma relação entre esse *território inalcançável do modo de ser inconsciente*, da lógica simétrica, e o *território do Infinito*. Ele sugere que talvez haja uma *confusão* entre esses territórios. Matte-Blanco cita uma dedução de Dedekind (grande matemático do século passado), que se tornou a dedução clássica do infinito, que se baseia em um paradoxo de Galileu: A série de números inteiros, se multiplicada por dois, resulta em uma série de números pares. Ambos esses conjuntos (o dos números e o dos números pares) são infinitos. A conclusão de Dedekind é a seguinte: “*Sempre que, em um conjunto, uma parte própria do mesmo for igual ao todo, esse conjunto será infinito.*” Portanto, *o infinito é definível pela mesma condição que define o inconsciente: a contradição lógica – a parte igual ao todo, a parte pelo todo, metonímia, deslocamento, ou então metáfora, condensação* (idem).

Gerber ressalta que Espinoza já prenunciava isso em uma carta à Lodewic Majer, escrita em 1683, que ficou sendo conhecida como Carta do Infinito.

“Meu excelente amigo, a questão do infinito sempre pareceu difícil para todos, até mesmo inexplicável, porque não distinguiram aquilo que é infinito por sua natureza ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim não pela força de sua essência mas por sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo que cujas partes embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar. Se tivessem prestado atenção nisso não teriam sido esmagados sob o peso de tantas dificuldades. Com efeito, teriam claramente compreendido qual infinito que não se divide em partes ou não tem partes, e qual, ao contrário pode ser dividido em partes sem contradição. Também teriam compreendido qual infinito pode ser concebido como maior do que outro sem qualquer contradição, e qual não pode ser concebido assim” (idem).

Mas como nos *comunicarmos* com o nosso inconsciente e com o inconsciente alheio, já que somos constituídos por dois modos de ser radicalmente diferentes, cujos códigos de linguagem são irreconciliáveis entre si? Matte-Blanco leva essa idéia freudiana às últimas conseqüências, dizendo *que não se trata apenas de decifrarmos o inconsciente, mas também d’isso nos decifrar* (op.cit.: 269). No entanto, como podemos achar que o inconsciente possa nos compreender? A resposta estaria no fato de que o *isso* somos nós. A frase lapidar de Freud: *Onde estava o ‘isso’ esteja o ‘eu’*, teria necessariamente que ser pensada *com dupla mão de direção* (op.cit:270).

Temos então *dois diferentes códigos, dois diferentes modos de ser*. De um lado, um modo de ser onde vigora o princípio da não-contradição, a que Matte-Blanco denomina “modo de ser *heterogêneo-divisor*: heterogêneo porque diferencia objetos e compara; divisor porque os individualiza e separa. É a dimensão do *Tu e Eu*, que nos remete ao texto fundamental de Martin Buber. De um outro lado, em *outra dimensão*, está o modo de ser que pensa a linguagem do inconsciente. Sendo essencialmente contraditória, na lógica do inconsciente, não existe ordenação de tempo ou espaço, não há distinção entre o antes e o depois, entre o dentro e o fora. É uma lógica que busca elementos comuns, generaliza, forma conjuntos, classes cada vez mais amplas, *na busca de uma totalidade cujo limite é o zero e o infinito – “O”*, como diria Bion. Matte-Blanco denomina esse modo de ser de *homogêneo-indivisível*: é a dimensão do *Nós* (op.cit.:270). Daí, como Bachelard e Bion, se poder pensar que *nascemos imersos nesse modo de ser homogêneo do Nós, e incorporamos gradualmente o modo de ser heterogêneo do Tu e Eu*. Assim, *o bebê nasce junto com o seu mundo. Ele não está separado de nada; a humanidade está nele e ele está na mãe-humanidade* (idem).

Essa polarização, aparentemente dualística em dois modos de ser ideais, é apenas uma formalização matemática que vai nos ajudar a pensar *o que se configura como um contínuo multidimensional cuja lógica é bi-lógica – ou poderíamos chamá-la dialógica*. Assim, ressalta Gerber, diferentemente de um *processo dialético onde tese e antítese vão produzir uma síntese em outro tempo, no processo dialógico a síntese se dá simultaneamente mas em outro nível da realidade, em outra dimensão*. Ele observa que:

“Essa outra dimensão não é para nós imaginável, mas é inteligível (vide Espinoza). Da mesma maneira como podemos entender uma geometria a cinco dimensões espaciais mas não podemos imaginá-la, visualizá-la. Estamos presos à nossa tridimensionalidade sensorial: três eixos ortogonais. Como imaginar um quarto ou um quinto eixo? No entanto, matematicamente isto é possível e até simples. Matte-Blanco cita uma demonstração de Courant e Robbins onde eles demonstram que, em um espaço a cinco dimensões, dois corpos podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Para aceitá-lo, temos que expandir nosso senso comum. Diferentes proporções de duas lógicas irreconciliáveis em um determinado nível de realidade, mas cujo sentido emerge em uma outra dimensionalidade do ser. Contraponto dialógico de razão e emoção por meio das regras contraditórias da arte infinita” (op.cit.:271).

Essa questão de diferenciar entre o que é *imaginável* e o que é *inteligível* é complexa. Costumamos falar de inteligível quando nos referimos a algo que

podemos “compreender” e de imaginável quando podemos “visualizar uma imagem” de algo, mesmo que esse algo não tenha existência real. É a isso que Gerber está se referindo aqui. No entanto, outros autores referem-se a *imaginável* como algo que diria respeito a alguma coisa em relação à qual se poder fazer “conjecturas”. Assim, Ricardo Kubrusly, poeta e matemático, fala do *infinito* da seguinte forma: *O infinito não tem fim. Só podemos ‘imaginar’ o infinito. Ele não existe mas ao mesmo tempo ele interfere, ele problematiza. Quando se descobre que esse infinito não existe é que se domestica esse infinito* (PUC,10/10/2003). Luiz Alberto Oliveira refere-se à *imaginação* enquanto “operação da potência”: *imaginação enquanto um potencial para ação, que pode vir a ser ou não atualizado, mas que, se atualizado, tem que ser seguido da responsabilidade por essa ação* (PUC,10/10/2003).

Gerber vai nos oferecer um exemplo musical, através do qual, entre outros, poderíamos entender melhor essa perspectiva de Matte-Blanco, e que, penso eu, também nos ajuda a entender melhor o processo de *escuta analítica*. Diz Gerber:

“Quem ouve em nós uma música barroca a oito vozes – essa polifonia onde oito diferentes linhas melódicas se interpenetram dentro de regras harmônicas que resultam em uma apreensão totalizante, esteticamente prazerosa a nossos sentidos? Certamente não é apenas a escuta consciente, limitada por uma seletividade narrativa. É uma outra escuta com infinitas possibilidades simultâneas. O exercício de escuta e a experiência acumulada enriquecem essa apreensão e nos permitem transitar com mais facilidade entre a apreensão do conjunto das vozes e cada voz em particular. De certa maneira, editamos a música a nosso gosto; podemos fixar a atenção, fazer realçar em nós as linhas dos baixos, ou os fugazes duetos de sopranos e contraltos. Reelaboramos em nós a dinâmica criando fortes e pianos ‘ad libitum’. Nossa escuta é um instrumento musical onde a obra se completa” (op.cit.:272).

Gerber, através da leitura do esboço do livro do músico e pensador brasileiro, Koellreutter, *Fundamentos de um novo pensar musical*”, chega a sua idéia de *A-consciente*, a que se refere aqui. De acordo com as definições de Koellreutter, “A” é um prefixo grego denominado alfa-privativo. Dá a idéia de transcendência, privando o conceito de seu valor absoluto. Não é contrário nem conforme; o alfa-privativo incorpora a um determinado conceito, outro de maior abrangência. Exemplo: atonal, amétrico arracional (op.cit.:273).

Arracional, então, não é *contrário* nem *conforme* ao racional: *transcende* ao racional. Incorpora as formas do pensamento tradicional (racional e irracional) em um pensar integrador. Ou seja, o racional e o irracional são instâncias do

pensamento tradicional. O *arracional* incorpora essas instâncias como casos particulares, contingentes (idem).

Koellreutter tem uma composição que se chama *Ácronos* porque transcende nosso tempo usual, abre o compasso musical, cria um outro tempo... *Para compreendermos esse outro tempo musical, o qual não se baseia em tensão e distensão é preciso nos desligarmos dos nossos preconceitos e padrões estabelecidos. Só aí podemos captar a beleza que não nos é desconhecida.* Gerber diz que se retomarmos a idéia do *inconsciente* de Freud como um outro nível de realidade, talvez o termo que melhor explicita a intenção freudiana seja *A-consciente*, onde o prefixo *A*, alfa-privativo, conota um sentido de *além*, de *transcendência*. *Ou seja, não um prefixo In que conote negação no mesmo nível de realidade mas o prefixo A, apontando para além do nível de realidade consciente.* Tratar-se antes de um *aconsciente* onde o que é *contraditório* para a *lógica aristotélica consciente* vive uma *conciliação abrangente por meio da característica fundamental do inconsciente freudiano: a ausência do princípio da não-contradição* (op.cit.:274).

Então, a obra inovadora de Matte-Blanco parte da busca das leis estruturantes dessa outra lógica, *contraditória e paradoxal*, a qual *lógica simétrica* e que, associada à nossa lógica habitual consciente, diz Gerber, *nos engendra como seres bi-lógicos ou bi-modais diferentes níveis de realidade ou modos de ser* (idem). O racional e o irracional são fatores do pensar tradicional consciente, mas o inconsciente é *arracional* e transcende. Ora, diz ele, isso nos ajuda a pensar a insistência de Bion em torno do *novo*, do *desconhecido*. O *novo*, o *desconhecido*, o *futuro*, são *profundamente arracionais* e *nossa única esperança de comunicação com eles é o nosso in(a)consciente arracional*. Assim, *do infinito fluxo de possibilidades aconscientes, criamos uma singela linha narrativa consciente...* (idem)

Para Gerber, o nosso desafio como psicanalistas na atualidade seria *nos permitir pensar contraditoriamente*, deixar-nos envolver, fascinar, perder, ganhar por essa outra lógica alógica, *arriscar-nos a perder a Razão, confiando no in(a)consciente*. Ele, o inconsciente sempre estará *lá* expandindo e propiciando sentidos mais generosos e abrangentes... (idem).

4.5.1.2. Loucura e cordura

Blaya-Perez em “*O elogio da loucura*” (Blaya-Perez, 1993), defende que a loucura no homem é uma dotação inata, sempre presente ao longo do ciclo vital, sendo indestrutível. Ela está em todos os atos humanos e é indispensável para a vida não-louca, ou seja, cordata.

Os estóicos diziam que a cordura é o governo da razão; mas, nesse caso, onde ficariam as paixões? Erasmo de Rotterdam afirma, em seu livro ‘O Elogio à Loucura’, que a loucura é o governo pelas *paixões*; mas nesse caso onde estaria a *razão*? A Psicanálise combina essas posições quando afirma que o homem é regido por dois princípios: *o do prazer-desprazer* onde dominam as paixões e *o da realidade*, presidido pela razão. Blaya diz que a contribuição de humanistas, como Erasmo e Freud, é mostrar-nos que, uma vez que o lobo e o cordeiro estão condenados a *conviver*, só existe uma solução: *a do acordo* que reconheça os direitos e as contribuições de um e de outro sem que nem um nem outro tire ou seja tiranizado, já que aí teríamos ou uma cordura hipócrita ou uma loucura catastrófica.

Blaya nos oferece uma síntese evolutiva da loucura baseada nas idéias de Bion. Ele diz que o narcisismo é uma forma de orientação do bebê em relação a si mesmo e ao mundo que, quando reencontrado na criança mais velha, no adolescente e no adulto, proporciona as bases daquilo que chamamos de loucura. No início da vida, porém, esta é uma forma de organização necessária, e que é bem sucedida graças à cooperação da mãe. Ora, uma descoberta muito precoce da realidade é intolerável para a mente vulnerável do bebê, portanto este necessita da mediação da mãe. No entanto, ele não sabe disso e imagina ser a mãe de si mesmo. Essa situação é indispensável para o feto e/ou para o bebê recém-nascido, mas que, se persistir, ou reaparecer mais tarde, será inadequada para a vida. Blaya utiliza como metáfora a circulação sanguínea no feto:

“Como ele (o feto) tem pulmões que não podem funcionar num meio líquido (ele está mergulhado no líquido amniótico e os pulmões só irão servir-lhe quando sair desse meio líquido para um meio gasoso) a pequena circulação, que leva o sangue do ventrículo direito para os pulmões e de volta para a aurícula esquerda, é desnecessária pois a função de receber oxigênio e descartar gás carbônico é desempenhada pela mãe. Os pulmões do feto são totalmente ineficientes mas estão sendo preparados para quando ocorrer a mudança de meio. Para evitar que o sangue faça o percurso coração-pulmão-

coração existe uma abertura, o 'forâmen' oval, que permite ao sangue oxigenado chegado da mãe e recebido no coração direito, passar para o coração esquerdo do feto e dali para a grande circulação. A persistência desse forâmen ou qualquer curto circuito entre o coração direito do bebê e o seu coração esquerdo, dispositivo indispensável ao feto, torna-se incompatível com a vida extra-uterina. Sugiro que olhemos assim a "loucura" do bebê. O recém-nascido depende, para a sua sobrevivência, de uma mãe (e de um pai) capaz de desempenhar funções que preservem no bebê a vida equilibrada e a crença de que é a sua vontade que cria o mundo e que satisfaz as suas necessidades; o bebê "imagina" ser a mãe de si mesmo. Esta organização, cuja realização depende da existência de uma mãe que o bebê só irá descobrir depois, reaparece no adulto em momentos de crises catastróficas acompanhadas de um nível de sofrimento intolerável, com características que coincidem com as que regulam a evolução normal do recém-nascido."

O bebê, regido pela concomitância dos princípios do prazer e da realidade, tende a pôr na boca, e na mente, o que lhe apraz, que ele passa a tratar como lhe pertencendo, enquanto cospe, fora da boca e da mente, tudo o que traz sofrimento, que ele passa a tratar como pertencendo ao outro, ao não-eu. O bebê só pode funcionar se dividir e organizar a sua separação de si mesmo de uma forma que facilite o viver; porém essa é uma divisão que, a curto prazo, ajuda, mas a longo prazo pode se tornar catastrófico para a personalidade. Uma dessas divisões resulta, de um lado, no homem voluntarioso e tirânico, que imagina poder dominar sua mente, seu corpo e o mundo em torno dele mesmo e, de outro, no animal humano, que não aceita ser dominado ou controlado pelo homem voluntarioso. Uma maior fragmentação leva a pessoa a reconhecer algumas partes de si mesmo, mas tratar as outras como se não fizessem parte de sua individualidade (sendo a parte "louca" da personalidade), ao passo que uma menor fragmentação é a que permita fazer "acordos" (daí ser chamada de parte "cordata" da personalidade).

"A divisão da personalidade em poucas partes, que se mantém em comunicação e harmonia entre si e que podem realizar acordos para a solução dos conflitos de interesses que inevitavelmente surgem, é característica do homem cordato. Uso cordato como contrario a louco e como me lembra a etimologia é a pessoa que não necessita fragmentar-se e evacuar-se graças a sua capacidade de realizar acordos que permitem a convivência pacífica e produtiva dos opostos. Essa proeza do homem cordato resulta do aumento de sua capacidade para tolerar o sofrimento mental que sempre acompanha os conflitos entre as tendências divididas da personalidade, especialmente quando ela é submetida a situações traumáticas: ataques às fantasias narcísicas, perdas de pessoas significativas ou de capacidades ideais consideradas imprescindíveis à segurança e estabilidade do sujeito."

Assim, os elementos que entram na equação do homem cordato e do homem louco são, em principio, os mesmos, *o modo de processar as combinações possíveis é que vai*

ser diferente. Este modo de processar as possíveis combinações vai ser aprendido, ou não, no colo da mãe, e posteriormente, vai ser organizado para um desempenho mais cordato ou mais louco seja no grupo familiar, seja na sociedade. A mãe e o grupo familiar são bem sucedidos quando toleram a imaturidade do bebê e da criança garantindo suas condições de sobrevivência e permitindo ao mesmo tempo um espaço e um tempo para que possam ir amadurecendo. Uma mãe e um grupo familiar intolerantes à imaturidade do bebê e da criança privarão a estes da oportunidade de desenvolver as suas próprias capacidades.

“A mãe que amamenta seu filho lhe dá, simultaneamente, o leite que irá proporcionar os materiais básicos para seu crescimento e desenvolvimento fisiológicos e o leite psicológico que auxiliará a desenvolver a sua própria personalidade. Incapaz de processar o sofrimento mental assim como na fase fetal era incapaz de transformar o sangue venoso em arterial, pelo não funcionamento de seus pulmões, o bebê necessita que a mãe lhe proporcione o acolhimento necessário de seu desespero e transforme o “maligno” em “benigno”, condição que permitirá ao bebê receber de volta o que antes havia evacuado. Ao mesmo tempo que essa devolução, esse leite psicológico, preenche o vazio deixado pela evacuação, ela se servirá para que possa desenvolver a sua própria capacidade processadora.”

Essa operação repetida muitas e muitas vezes se traduzirá por uma evolução estruturante da personalidade. A incapacidade da mãe para acolher e processar adequadamente as necessidades do bebê cria uma urgência para a sobrevivência e desenvolvem-se precoce e prematuramente funções *maternóides* vicariantes. Rompe-se assim o equilíbrio harmônico entre mãe e bebê, e o bebê passa a viver tiranicamente a fantasia de que *ele cuida de si mesmo*. Essa solução prematura é uma medida eficiente para sobreviver a curto prazo, mas torna-se um desastre a longo prazo, já que não podem dar o cuidado nem o acolhimento necessários para a evolução do bebê. Nessa situação, o bebê, em sua loucura, desempenha a dupla função *dele mesmo e da mãe*. Tal solução leva a uma sobrevivência robotizada, com a ilusão de que não se corre riscos. *Viver humanamente, com verdade, amor, beleza e justiça é correr riscos; sobreviver robotizado é manter a fantasia da onipotência.*

Assim, *a loucura é uma forma desesperada de sobrevivência*. Para existir como solução, a loucura exige que o indivíduo fantasie destruir partes importantes de sua personalidade, especialmente as capacidades de simbolizar e pensar que permitem estar em contato emocional e sensorial com a realidade interna/externa. Bloya toma da Zoologia o conceito de *autotomia*, forma de lidar com urgências que ameaçam a sobrevivência. O animal aprisionado pelo predador faz uma

amputação espontânea que lhe permite escapar e sobreviver. Ele diz então que se pode considerar a loucura *como uma forma de auto-mutilação que o louco realiza para escapar a um estado mental de sofrimento intolerável e além de sua capacidade de acolhimento*. No entanto, essa auto-amputação *destrói* as funções mentais cognitivas integradoras, através de fantasias de fragmentação da personalidade e fantasias de deposição dessa fragmentação nos três compartimentos capazes de alojar o *não-eu: a própria mente, o corpo e o outro*. Essa *autotomia* traz como conseqüência um estado mental que busca escapar de um perigo – a dor mental – mas que leva o bebê, ou o louco, a uma forma de prisão sem saída.

Se e quando o bebê não puder lidar com a frustração e o sofrimento mental dela decorrente com a ajuda da mãe, só lhe resta “enlouquecer” através de fantasias nas quais *destrói a sua capacidade de contato com a mãe interna/externa e não mais se reconhece nem reconhece a cuidadora*. Nunca é uma questão de tudo ou nada: *o cordato é o mesmo louco que é capaz de compreender, conter e fazer acordos consigo mesmo e, em conseqüência, com a mãe e com os outros*. Isso se dá em termos de um equilíbrio entre as necessidades e os desejos do bebê e a capacidade de conter da mãe e dele próprio. O homem cordato é o que é capaz de fazer acordos, capaz de manter uma relação harmoniosa com sua parte animal ou com a parte psicótica de sua personalidade.

Assim, enquanto o cordato é capaz de viver dentro de *sua pele corporal e mental* o louco tem a necessidade de fragmentar-se e *instalar-se fora de seus limites*, viver nos outros, os mantendo a uma distancia ótima e controlada.

“A repetição dos encontros satisfatórios bebê-mãe é a resultante de uma relação mãe-continente e bebê-contido que ainda que seja marcada por uma flutuação de desconfiança-confiança consegue romper o ciclo negativo da desconfiança graças a doação que a mãe faz de si mesma para atender as necessidades do bebê, criando uma situação que favoreça a este, mesmo que ele ainda não possa ter consciência do papel materno. Estas alternâncias que reforçam a confiança permitem a internalização gradual, progressiva e continuada do par bebê-mãe e a ampliação do terreno da experiência para o bebê que assim constrói a sua mente e aumenta micrometricamente a sua capacidade negativa. Com esses ganhos pode expor-se ou ser exposto a novas situações sem necessariamente entrar em pânico nem destruir e evacuar prematuramente o par gerador da confiança que se constitui na matriz do ser ele mesmo em relação com o outro, a mãe. O desenvolvimento mental-emocional do bebê termina produzindo uma separação entre o mundo sensorial e o mundo onírico, graças ao desenvolvimento da capacidade de produzir representações simbólicas – fantasias que são protopensamentos e os próprios pensamentos. Este desenvolvimento no bebê é devido à doação que a

mãe fez dessas funções para uso do bebê e o resultado será um aumento gradual do uso pelo bebê dessa capacidade, o que irá tornando-o menos dependente da mãe no mundo sensorial. A dependência do objeto primário no mundo onírico nunca deixará de existir. Só o bebê pode realizar essa importante evolução que o prepara para integrar o animal humano com o homem cultural em desenvolvimento.”

Blaya diz que essa transformação, que leva a uma diminuição da hegemonia do princípio do prazer, que prevalecia quase absoluto sobre o princípio da realidade, só pode ser realizado na mãe como *espaço* – bolsa marsupial – e como *funcionamento* – a prestação dos cuidados de que o bebê necessita e que ele não pode realizar por si só.

“O par adulto-criança a ser introjetado em experiências bem sucedidas reforçará o padrão com o qual a criança irá tratar-se a si mesma: com tolerância, paciência e amor capazes de gerar acordos entre os desejos infantis, animais e emocionais e a compreensão adulta, cultural e racional. É do contraponto entre essas tendências vividas com os adultos do grupo familiar que a educação livre, bela, bondosa e justa se instalará no foro íntimo da criança. O desenvolvimento será inibido ou se fará de forma anômala se houver o fracasso de uma ou das duas condições necessárias citadas: a contenção e o processamento de crises. Quando a criança se vê obrigada a receber de volta aspectos evacuados sem modificação, um sistema de violência inominável obriga-a a buscar formas também violentas de relacionar-se com o grupo familiar que, em consequência, responde com violenta incrementada num ciclo vicioso catastrófico.”

O modo como a criança irá conviver com seus medos sem ficar paralisada é algo a ser aprendido no grupo familiar. Adultos com uma visão pré-catastrófica permanente tolhem a criança tanto quanto os que são incapazes de alertá-la para os riscos sérios, ainda que se dispondo a acompanhá-la no perigo. A criança representa sempre uma ameaça para o grupo familiar, pois traz consigo um feixe de necessidades que *exigiriam que a família aceitasse sofrer com a criança, aceitá-la na sua individualidade e, generosamente, acolhê-la para que ela não tivesse que se confrontar prematuramente com a sua impotência.*

Blaya fala da arte, também ligada à idéia de consciente e de inconsciente, assim como o faz Fayga Ostrower, e ainda ligada tanto à parte psicótica quanto à parte não-psicótica da personalidade. Blaya faz uma comparação entre o que ele vai chamar de verdadeiro cientista e o que ele vai chamar de verdadeiro artista. *Se o verdadeiro cientista busca humildemente a compreensão do universo e da vida, o verdadeiro artista busca a beleza através de sua criatividade. Enquanto o artista medíocre busca a aprovação rápida e fácil do seu público de quem espera uma resposta imediata, mas de duração efêmera, o artista propriamente dito está*

empenhado numa busca semelhante à do cientista, a qual se caracteriza pela humildade socrática e pela descoberta que, a cada nova realização, artística abrem-se horizontes que não haviam sido imaginados.

Na arte, é necessário considerar duas vertentes simultâneas e interligadas: uma relacionada à parte psicótica da personalidade e regida pelo princípio do prazer-desprazer e a outra relacionada à parte não psicótica da personalidade e regida pelo princípio de realidade. Um artista, diz ele, *é um mergulhador capaz de entrar no inferno do seu inconsciente, no lado negro repudiado de sua personalidade.* No entanto, enquanto o louco mergulha nesse labirinto da loucura, mas falta-lhe o recurso que o orienta para poder sair dele, *o artista desenvolve uma capacidade artesanal que funciona como uma bússola para poder retornar de suas incursões ao sinistro de si mesmo, no mais vivo de sua personalidade.* O verdadeiro artista tem uma capacidade que funcionaria como *a mente do homem cordato*: lá pode ser acolhida a matéria prima que servirá como base para a sua *criação*.

Para Bloya, a matéria prima da obra de arte é o sinistro (o “*uncanny*” freudiano) *dionisiaco*. Este é o solo necessário de onde parte o reconhecimento da *experiência emocional e viva de sentir-se e de ser humano*. O sinistro, porém *não se alinha à razão*: busca o sonho e desconhece os perigos do real. No entanto, *contrapondo-se ao sinistro, é preciso a vivência apolínea capaz de conter e elaborar o sinistro através de um pacto que aproveite de ambas as partes.* Assim, *o artesanato artístico é o ‘container’ capaz de tirar o ímpeto e a violência do sinistro numa relação comensal que é a obra de arte*: Dionísio e Apolo se combinando para *gerar um terceiro enriquecido que conserva as características mais valiosas de cada um deles.* É essa relação que vai permitir que o público se aproxime do *sinistro* como uma experiência estética e tranqüila.

A parte psicótica da personalidade é o mais arcaico constituinte de nossa identidade, sendo a parte nuclear de nós mesmos, de nossos desejos e de nossos sonhos. O artista desenvolveria a sua capacidade artesanal como forma de lidar com seus medos básicos: aniquilação da mente (loucura); a aniquilação do corpo (morte); a aniquilação do outro (solidão). Assim, a arte seria o meio usado pelo artista para vencer as limitações do ciclo vital tornando o momento vivido eterno. Essas seriam concepções semelhantes aos delírios do louco mas um tratamento harmonioso e criativo por parte do artista lhe permite tanto um reconhecimento por seu trabalho, quanto a possibilidade de levar outros a compartilhar de uma

experiência estética que proporcione uma vivência que transcenda os limites da vida.

4.5.2. 'Reverie' e criatividade na situação psicanalítica

Michelle Besoari e Antonino Ferro (Bezoari e Ferro,1992) afirmam que foi Bion quem produziu uma reviravolta decisiva no desenvolvimento da reflexão psicanalítica do sonho (Bezoari e Ferro, a cura di Gaburri,1997:139). Segundo eles, Bion expandiu essa reflexão em, pelo menos, duas direções: a primeira nos leva a considerar que os sonhos que fazemos a noite e que podemos recordar quando acordamos, é uma amostra de *um procedimento contínuo que se desenrola tanto quando dormimos, quanto quando estamos acordados*. Tal procedimento se identifica com a *função α* , que elabora as experiências emocionais e sensoriais brutas (os *elementos β*) transformando-os em elementos que possam ser usados para pensar (os *elementos α*) dos quais os pensamentos oníricos constituem o primeiro nível de agregação. Desta perspectiva, o sonhar corresponde a uma atividade psíquica constante e fundamental que gera sentido. *Isso equivale a dizer que o sentido é gerado em uma dimensão psíquica de 'teatro onírico', onde as imagens e as palavras são integradas em 'personagens', e estes se articulam em uma 'trama narrativa'* (op.cit.:140).

A segunda direção consiste em situar o sonhar *não mais em um espaço isolado, próprio de uma mente que sonha sobre si mesma para satisfazer exigências autorreguladoras, mas em um espaço relacional, cujo protótipo é aquele da relação mãe-bebê* (idem). A função onírica materna, reconhecida e descrita na vigília como *reverie*, é *ativada pelo encontro da mente do bebê e da receptividade das experiências emocionais que esse encontro suscita na mãe*. Portanto, uma tendência a conceber a dimensão dos fenômenos oníricos como *um terreno de encontro entre duas mentes* (idem).

Eles dizem que, ao escutar o relato de um sonho por parte do paciente, *o analista que se coloca disponível para viver aquilo que o relato possa evocar nele, deslocando-se em direção ao pólo receptivo sonhante do seu 'spectrum' mental* (Riolo,1983), aceita depender do paciente-narrador e *deixar-se conduzir para dentro de mundos desconhecidos vistos com olhos não familiares, que*

podem resultar maravilhosos ou terrificantes. O que o analista faz é antes utilizar a sua experiência onírica – sua própria reverie – para ‘conversar na linguagem do sonho’ proposta pelo paciente, buscando palavras adequadas para exprimir de uma forma a poder ser compartilhada aquilo que as imagens oníricas propõem de novo (Bezoari e Ferro, a cura di Gaburri,1997:141). Assim, essa “conversa” que *se desenvolve entre analista e paciente toma os elementos oníricos de partida que se transformam e dão vida a um novo sonho da díade vai sendo tecido na sessão e que constituirá o terreno comum sobre o qual vai se fundar o ulterior trabalho de interpretação* (op.cit.:142).

Essas imagens oníricas evocadas na sessão coincidem com a passagem de figura plana, colhida de um único vértice, a *hologramas* (Ferro,1992a,b), ou seja, *imagens tridimensionais que ganham corpo no espaço plurisubjetivo e podem ser vistas simultaneamente de perspectivas diversas, enquanto produzidas pela convergência de pelo menos duas fontes de luz* (Bezoari e Ferro, a cura di Gaburri,1997:142).

“Assim transformada e inserida em uma narração a duas vozes, a imagem onírica torna-se idônea a significar, com suas mudanças de forma, cor e movimento, aquilo que está acontecendo em nível de trocas emotivas profundas entre paciente e analista, no jogo entrecruzado das identificações projetivas” (idem).

Tal enfoque representa o abandono em psicanálise de um código repetitivo e estéril em favor de um novo confrontar-se com a *criatividade* de uma díade fértil (op.cit.:143).

Bezoari e Ferro dizem que situar o fenômeno “sonho” em um contexto dialógico significa propor de uma nova maneira o problema clássico da relação entre sonho e linguagem, desde a “A Interpretação dos Sonhos” de Freud. Nela, vê-se uma tensão que não pode ser resolvida entre duas polaridades opostas no modo de conceber a natureza e a função do sonho, e isso resulta evidente no que concerne a linguagem e a comunicação. Do manifesto ao latente, trata-se de uma tradução ou de uma construção? O sonho, que é contado na análise, tratar-se-ia de um texto já escrito, só que em uma outra língua a ser traduzida? Ou, tratar-se-ia, antes, como se tende a considerar agora, de um novo texto, *nunca antes pensado nem escrito?* Ou seja, algo de novo que vai ser *construído, produzido, a partir do e no encontro analítico?*

Como as produções poéticas, o sonho exprimiria uma tentativa de comunicação usando palavras e imagens para ativar um sentido não previsto pelos seus significados habituais (op.cit.:149). Ativaria assim um sentido novo. Ora, sabemos que o valor da poesia não consiste no transmitir a todos os mesmos significados, mas antes *na capacidade de suscitar em alguém algo de diferente e de novo: fazer sonhar* (idem).

Também assim, o sonho pode ser visto como uma metáfora no sentido atual, de Paul Ricoeur (1965): não como pura e simples ativação de uma semelhança, mas *enquanto produzindo um sentido novo*; isto, pelo menos, no que diz respeito a uma metáfora “viva”, em estado nascente.

“A comunicação metafórica se realiza, em um primeiro tempo, por uma aproximação insólita entre expressões que não parecem conciliáveis baseadas em uma regra de pertinência codificada. Determina-se assim um descarte, uma descontinuidade no código de significação vigente, que requer, para ser superado, um esforço de imaginação, uma tentativa de ver as coisas em um modo diverso do usual: o resultado positivo será a construção de uma perspectiva inédita sobre o mundo e a transformação dos modelos existentes. Assim concebida, a metáfora é um fator crucial não apenas da expressão poética, mas também da criatividade científica. É uma perspectiva fascinante, porém de forma alguma fácil de ser seguida. Acolher o sonho como uma obra narrativa “aberta” (Eco,1962), a ser desenvolvida com a construção de novas histórias, como uma “metáfora viva” capaz de fazer expandir os limites do pensável e do dizível, significa na verdade renunciar à aplicação dos nossos códigos interpretativos mais familiares, quaisquer que sejam, inclusive aqueles de molde relacional: e isto não pode deixar de nos assustar, nos colocando perante uma certa agorafobia de um “pensar” não mais ancorado em modelos exaustivos” (Bezoari e Ferro, a cura di Gaburri,1997:150).

Na verdade, se poderia dizer que não apenas o sonhar como ainda tudo o que se passa na análise seria como uma imagem *hologramática*, ou como uma *estória a duas vozes*, ou como uma *tessitura a quatro mãos*, enfim, seria como um novo texto *nunca antes pensado nem escrito*.

Notas:

1. No social histórico coexistem a determinidade (*legein, teukhein*) e a indeterminidade (o mundo dos magmas e das significações). O *legein* (a teoria, o dizer) e o *teukhein* (a técnica, o fazer) representam as condições instrumentais para a instituição imaginária da sociedade. Sem o dizer-fazer sociais, a instituição imaginária da sociedade seria impossível, não teria viabilidade nem concretude (Losada, Tese Doutorado, PUC, 2000)

2. Por causa disso que o mundo instituído deve ser pensado junto com o mundo instituinte: a dimensão código (regras) da linguagem sendo inseparável da dimensão língua (criação de significações); o *legein-teukhein* caminhando ao lado das significações imaginárias sociais (op. cit.).
3. Para Parmênides, o ser é imutável, indivisível, enquanto que para Heráclito, nada é estável, tudo é fluxo: “Ninguém se banha duas vezes nas águas do mesmo rio” (op. cit.).
4. Ora, a lógica formal constitui uma dimensão necessária da própria instituição da sociedade; entretanto, aquela não esgota toda a realidade desta, precisa se unir à dimensão imaginária ou da criação das significações. Por outro lado o círculo das significações não deve ser confundido com o círculo hermenêutico: não se trata da compreensão da criação, mas de seu acontecimento, insondável em sua origem, (exatamente porque a criação pressupõe, porque ela importa um movimento circular como fundamento de seu ser). Neste sentido a criação escapa a toda explicação causal determinista (Chiarameli, 1998)
5. Morin propõe não apenas “substituir um pensamento que separa por um pensamento que une”, como ainda uma espécie de “ordenamento circular dos saberes”. (Morin, 77)

5. A Psicanálise e sua ‘práxis’

De que maneira tudo o que foi dito anteriormente afeta a nossa prática, no dia a dia? O quanto as questões da complexidade nos atingem enquanto psicanalistas? O quanto as questões levantadas por Bion modificam a nossa prática analítica? E em que contribuem os processos criativos para tudo isso?

Vimos que a nova prática do saber, derivada dos avanços da ciência, trouxe, e continua trazendo, conseqüências as quais estamos *lentamente absorvendo*. Vimos ainda que o fluxo de novos conhecimentos *não pára* de acontecer e *continuamente* nos afeta. Ora, isso se dá de uma tal maneira que o nosso próprio entendimento *de o que é o mundo natural, de o que é a sociedade, de quem nós somos*, está sempre se transformando, está sempre *deslizando*, estando forçosamente sujeitos à *crítica e à renovação*. Além de que, vimos que o próprio desenvolvimento da ciência está levando a uma tal *aceleração dos fluxos de informação* que estamos hoje expostos a uma *condensação* de acontecimentos que nos obriga a ter que, continuamente, *refundar, deslocar* as bases pelas quais nós damos um sentido à nossa experiência. Isso aponta tanto para a *incerteza* quanto para a *criatividade*.

Bem, isso não difere da própria psicanálise. Esta, por sua própria *natureza*, lida com *deslocamentos e condensações*. Será que isso significa que nós, como psicanalistas, estaríamos mais aptos a acompanhar esses desenvolvimentos? E se isso aponta para a *incerteza* e para a *criatividade* tanto uma quanto outra teriam, necessariamente, que fazer parte da nossa atividade diária?

A fim de esmiuçar isso como ainda fazer uma ‘ponte’ entre o que foi dito antes e as questões da *práxis*, vou iniciar esse capítulo falando das questões clínicas que foram sendo suscitadas aqui por cada um dos três capítulos anteriores.

5.1. A ‘práxis’ psicanalítica e as questões levantadas pela complexidade

Sabemos que a psicanálise lutou, durante muito tempo, tentando conquistar um *status* de ciência, em uma época em que ciência tinha a ver com “certezas”. Hoje, porém, como nos mostra Prigogine, *a ciência não está mais identificada com a*

certeza e a probabilidade com a ignorância. Além disso, o “*princípio da incerteza*” de Heisenberg nos fala que *nenhuma observação pode se dizer completa e também que se necessita levar em conta a inevitável intervenção do observador sobre o sistema durante o processo do conhecimento.* Qualquer produção do conhecimento ocorreria sempre como uma *co-emergência* do fenômeno em questão e do seu observador, tendo o sentido de uma *criação*.

Portanto, não apenas a questão da psicanálise como ciência tem que ser reformulada em outras bases, como ainda a psicanálise atual difere muito da visão que se tinha dela na época em que esta foi fundada. Não se trata mais de um observador psicanalista que *neutro, de fora* da situação, *observa* o seu analisando *objetivamente*. Agora, tal como na Física de Heisenberg, observador e objeto – ou observador e fenômeno observado – não podem mais ser isolados um do outro. De tal maneira que *neutralidade em psicanálise* passou a significar uma outra coisa, na concepção de Bion, estando ligada a questão do *sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão*.

5.1.1. O campo analítico e a ‘indecidibilidade’ da situação analítica

Hoje sabemos que *o que vai acontecer na experiência vai depender da nossa ‘maneira de observar’ o sistema e ainda do fato de ‘o estarmos observando’.* Na psicanálise, nos damos conta, cada vez mais, que, enquanto psicanalistas, somos *participantes* e não meros observadores, já que o sistema observado é, na verdade, um *campo que se constitui através da própria interação analista-analisando:* é esse campo, do qual somos *constituintes*, que é o *objeto da nossa observação.* Para Antonino Ferro, esse campo vai ser constituído dependendo de *como irão interagir analista e paciente,* dependendo do *modo como irão falar um com o outro,* e dependendo sobretudo do *jogo das emoções que ativarão* (Ferro, 1997: 83). Assim, não apenas na física, *o conceito de campo aparece como primordial como ainda dentro da própria psicanálise.*

Niels Bohr, em seu conceito de *complementariedade*, diz que *‘partícula’ e ‘onda’ são duas descrições complementares da realidade, sendo cada uma dessas descrições ‘mutuamente exclusivas’,* ao mesmo tempo em que são apenas *‘parcialmente verdadeiras’.* Então, não só a realidade que observamos depende da

pergunta que se faz, ou seja, introduz a questão do *vértice de observação*, como ainda, implica uma *indecidibilidade* – partícula ou onda? – introduzindo assim a questão de ter que se conviver com o *paradoxo*. Ora, isso é verdadeiro também na psicanálise. Não só a visão que o psicanalista tem da sessão é apenas *parcialmente verdadeira* e depende da *pergunta que fazemos* como ainda temos que conviver com a *paradoxalidade* nos seus vários aspectos, entre eles, no que concerne a *indecidibilidade* de não se saber *o que é proveniente do analista e o que é proveniente do analisando*, no campo analítico.

Na medida em que entendemos tanto a emergência da matéria viva quanto a emergência do próprio pensamento, em termos de *crescentes níveis de organização*, temos que olhar de uma outra forma para o pensamento, e conseqüentemente, para a idéia de *consciência* e de *inconsciência*. Embora preservando a especificidade da psicanálise – já que a cada novo nível de organização vão emergir *propriedades novas*, suportadas mas não redutíveis às propriedades do nível anterior, não se pode, contudo, desvincular a emergência do pensamento desse desenvolvimento da matéria: da matéria inorgânica à matéria orgânica, da matéria orgânica à matéria pensante. *Há uma ‘criação’ a cada vez que os elementos de um determinado nível se conectam formando uma outra estrutura, a qual passa a ter propriedades novas, emergentes*. A complexidade está, indissolúvelmente, ligada à idéia de criação: criação desde o nível atômico até no campo da linguagem ou no campo gravitacional: no microcosmo, no megacosmo e no macrocosmo. Criação implicada na própria idéia de *transformação*, na passagem de um determinado nível de organização a um outro e na experiência compartilhada.

Além disso, a própria questão da “objetividade” está em jogo, já que, como diz Luiz Alberto Oliveira, *não podemos esquecer que aquilo que estamos acostumados a chamar de ‘mundo objetivo’ seria antes a expressão macroscópica de uma trama de relações microscópicas quânticas que não padecem elas mesmas de ‘objetividade’*. Não nos surpreende, portanto, que também a própria psicanálise prescindia de *objetividade*.

5.1.2. A psicanálise como “nova maneira de ser e de pensar”

Vimos que, embora não possamos desvincular matéria de energia, corpo de movimento, partícula de onda, na ciência atual, *o que passa a importar agora são os movimentos, as transformações, os processos*. Essa ênfase nos processos, naquilo que se transforma, passa a ser também o foco primordial de uma nova forma de pensar psicanaliticamente. No entanto, a psicanálise não é apenas *uma nova maneira de ser e de pensar*, como diz Rezende (Rezende, 2001:9), porque passou a enfatizar os processos, as transformações, como fazem as ciências atuais, mas principalmente, porque ela própria trata de algo – consciente e inconsciente – que diz respeito a um *outro* nível de organização.

Oliveira diz que as ciências não podem senão *pretender formular verdades transitórias e inacabadas*. Bion, particularmente, vai enfatizar isso no que diz respeito à psicanálise.

Assim, embora a psicanálise nos fale de *análise*, esta, porém, é uma análise que não é reducionista. Stengers coloca que *análise e reducionismo não são uma mesma coisa*. Enquanto o reducionismo se fundamentaria em *‘uma relativa simplicidade dos comportamentos elementares para ‘julgar’ o comportamento do todo’*, a análise, por sua vez, poderia levar a uma conclusão bem diferente: *‘de que um tal comportamento não é o único possível, que, em outras circunstâncias, o sistema estudado é capaz de outras coisas’*. Isso significa que, dentro de uma visão não-reducionista, não se sabe *do que* aquele ser – ou aquele sistema – *é capaz*. *“O privilégio insubstituível do espírito analítico parece ser não a sua busca do simples mas a dissolução daquilo que se dá como auto-evidente”*. Penso ser este o teor do qual está imbuído o pensar psicanalítico atual. Não se *‘analisa’* para tentar *reduzir, simplificar ou julgar* o comportamento de alguém, mas para *dissolver aquilo que se dá como auto-evidente* e, dessa forma, *abrir novas possibilidades ...*

5.1.3. O vínculo analítico enquanto ‘dobra’

Então, partindo do princípio de que *o todo pode afetar o todo*; de que *a parte pode afetar o todo*; de que *a parte pode afetar outra parte*; e de que *o todo pode afetar a parte*, vimos que o campo da complexidade vai ser caracterizado pela

imagem da 'dobra': *pôr em contato o que estava separado. Através da mediação do todo, a parte pode se automodificar, dobrar-se sobre si mesma.* Daí colocarmos em contato analista e analisando esperando que o *vínculo* ali criado possa ser um *meio* através do qual *analista/analizando* (um *todo*: o campo analítico) assim como *analizando (parte)* e também *analista (parte)* vão ser *afetados* (modificados) pelo campo analítico (o *todo*).

Ora, se *tanto a realidade quanto o conhecimento são processos*, e se se trata de um jogo sucessivo de *necessidade-acaso, determinação-indeterminação*, o mesmo se pode dizer da *vida* e, nela, do *processo analítico*. O encontro da *necessidade* (estrada) com o *acaso* (acontecimento) vai fazer com que as coisas se estruturam de uma determinada maneira, provocando um *dobrar* e um *desdobrar*. *Neste dobrar/desdobrar-se, o que estava separado é posto em contato*: cria-se então um espaço *para novas possibilidades de atuação*, para que novas estruturas possam aparecer. Distinções que eram apenas potencialidades vão ser explicitadas, levando a um *outro teor de organização*. A 'dobra' é um operador de organização que vai nos permitir entender a passagem – o entre – de um nível de organização a um outro, através dos encontros com o mundo: *atualização*. Corresponde à passagem do *virtual* para o *real*. Numa análise, analista e analisando são postos em contato, criando-se assim um espaço de interação onde *novas possibilidades* vão poder aparecer, onde potencialidades vão ter a *oportunidade* de serem atualizadas.

Essa capacidade de ser afetado *é a raiz de uma capacidade essencial dos seres vivos: a capacidade de aprender. Significa que o ser vivo pode modificar a sua própria estrutura para atender às variações do meio, permitindo a adaptabilidade à vida.* Em termos psicanalíticos, como defende Bion, vemos que, dentro de certas condições, se pode inclusive *aprender* tanto da *experiência* do *consciente* quanto do *inconsciente*.

A questão da aprendizagem, na complexidade, está intimamente ligada ao desequilíbrio e ao desenvolvimento de potencialidades. Quanto mais indeterminação, quanto mais possibilidade de desequilibrar-se, isto é, de desorganizar-se, tanto maior a possibilidade de se chegar a um outro estado de equilíbrio, a uma *nova organização*. Além de que, tal *indeterminação*, já que é também *potencialidade*, torna-se *fundamental* e assinala que *um 'saber' sobre algo sempre comporta um 'não-saber'*.

Sem indeterminação, sem desequilíbrio, sem desorganização, seria impossível se chegar a um novo estado de organização, seria inviável uma *aprendizagem* ou uma *evolução*. Assim, faz-se necessário a busca de um desequilíbrio para que o sistema possa *evoluir*. Isso é verdadeiro para todo sistema vivo, para a própria evolução psíquica, incluindo a psicanálise. Além disso, vimos que qualquer conhecimento, qualquer saber, inclusive um saber a respeito de si próprio, provoca sempre uma zona de ‘sombra’, ou seja, comporta um ‘des-conhecimento’, um ‘não-saber’. Assim, o *desafio da complexidade* nos faz renunciar para sempre, como afirma Morin, *ao mito da clarificação total do universo*, mas nos encoraja, *ao invés disso, a continuar a ‘aventura do conhecimento’ que consiste, como diz Prigogine, num diálogo com a natureza, ou com o universo: jogo de clareza e obscurecimento*. Também assim é a *aventura psicanalítica*...

5.1.4. A fragilidade e a ‘mudança catastrófica’

Vimos que os sistemas complexos, como o ser vivo e o homem em particular, são sistemas *não-lineares* que admitem a ação de fatores de *realimentação* e de *acumulação* que geralmente resultam em uma evolução radicalmente diferente, já que *pequenas variações nos eventos-cause podem levar a grandes variações nos eventos-efeito*. Coveney e Highfield dizem que os ‘*fenômenos catastróficos*’ são os que sofrem um *percurso descontínuo e acidentado* até chegar a um ponto crítico de mudança de comportamento. Portanto, a idéia de *fenômeno catastrófico* juntamente com a de *mudança catastrófica*, está ligada à questão da não-linearidade, que está na base da aprendizagem. Esse conceito de *mudança catastrófica* vai ser muito utilizado por Bion.

Na “Pirâmide da Complexidade” de Reeves, vimos que, na base da pirâmide, as forças são muito intensas e muito coesas enquanto que no topo da pirâmide essas forças são de longo alcance mas menos coesas, são mais longas, mas de intensidade menor. Isso significa que, *no topo da pirâmide, as formas vão se fazer e refazer muito mais rapidamente*. Ou seja, quanto mais complexo o ser, como no caso da pessoa humana, tanto maior será a *sua capacidade de se fazer e se refazer mais rapidamente*. Além de que, diz Reeves, *quanto mais alto o nível piramidal, mais frágil e vulnerável é a estrutura*. A base da pirâmide é resistente,

praticamente imutável. Nos níveis mais altos, encontramos fracas ligações e estruturas delicadas, facilmente disruptíveis, precisando de proteção. Essa fragilidade dos sistemas complexos tem um papel fundamental na nossa história: é a *fragilidade* que vai exercer um papel *fundamental* na própria evolução do sistema.

Como nos mostra Prigogine, sistemas fora do equilíbrio tanto podem levar à desconstrução da ordem como também à sua construção: a outros níveis de organização. Mais ainda: *um outro teor de organização só pode ser alcançado a partir de sistemas fora do equilíbrio*. No equilíbrio, a matéria é ‘cega’, ao passo que *longe do equilíbrio ela começa ‘a ver’*. Prigogine nos diz ainda que a *auto-organização*, conceito vindo da biologia, é a propriedade, comum a todos os seres vivos, de gerar fenômenos novos não previsíveis que só ‘a posteriori’ podem ser compreendidos. A idéia central, implícita no conceito de *estruturas dissipativas*, é a de que *só por meio das perturbações* um sistema consegue *escapar para uma ordem mais elevada de complexidade*: a chave para o crescimento está, portanto, na própria *fragilidade*. Essa, me parece, uma questão da maior relevância para a psicanálise: é na fragilidade que está a ‘chave’ para a possibilidade de uma transformação. Então, é o fato de se estar em desequilíbrio, em *crise*, que vai permitir que uma transformação ocorra. Tal crise, no entanto, pode levar ou a uma *desconstrução* ou a uma *construção* da ordem: a uma *involução* ou a uma *evolução*, a um *crescimento*.

A ordem não é uma forma e sim uma *reestruturação contínua*: o que ocorre é uma “*construção/desconstrução*”. Também é essa a idéia da psicanálise atual. Não se pretende atingir uma forma dada, acabada, pronta, e sim buscar, passando pela *desorganização*, uma maior *organização*, um *crescimento*, uma *evolução contínua*, como aponta Bion.

O “*tempo*”, para a complexidade, seria primordialmente a distinção de um “*antes*” e um “*depois*” associados a *mudanças na organização de um sistema*. O que constatamos são os efeitos críticos – *mudanças catastróficas* – em que um processo irreversível distingue um *antes* e um *depois*. Na análise, são essas *transformações* que passam a ser relevantes, sendo que nessa passagem do *antes* ao *depois* é justo no “entre” que a transformação é possível.

5.1.5. A 'autopoiese' do vivo e a 'capacidade de conter' mental

Maturana e Varela definem os sistemas vivos como sistemas *autopoieticos*, ou seja, sistemas homeostáticos que possuem sua própria organização como *a variável que é mantida constante*. Os sistemas autopoieticos são aqueles que são capazes de se *auto-reproduzir* e de se *automodificar*. Para Heisenberg *o tipo de estabilidade do sistema vivo é antes uma estabilidade de reação e de função do que uma estabilidade de forma*. Embora mudando constantemente a sua forma, algum equilíbrio, ou seja, uma *metaestabilidade*, é mantida constante garantindo essa organização autopoietica: é essa organização que vai permitir inclusive o próprio reconhecimento da individualidade daquele ser apesar de suas constantes transformações. Ora, sabemos que uma organização pode permanecer constante sendo *estática*, ou também *mantendo constantes seus componentes*, ou ainda *mantendo constantes as relações entre componentes que estão em contínuo fluxo*. As máquinas autopoieticas são desse último tipo: se um sistema é vivente, ele é autopoietico. Quando uma máquina autopoietica recebe interferências em seu funcionamento *para além do seu campo de compensações*, ela se desintegra, i.e., *perde sua autopoiese*. A forma real na qual se materializa a organização autopoietica, determina *o tipo de alterações que elas podem sofrer sem desintegrar-se*. Isso significa que há um limite das alterações que o ser vivo pode receber sem a perda da sua autopoiese, isto é, sem que isso o leve à morte. De forma análoga, podemos pensar que existiria *um limite para aquilo que o indivíduo pode suportar em termos de dor*, inclusive a *dor mental*, isto é, um limite para além do qual ele se *desorganizaria em termos mentais*. Acho essa questão importante, porque ela aponta para a relação 'conteúdo/contido' da qual nos fala Bion.

5.1.6. A 'individuação' enquanto 'processo': a 'auto-organização' e o 'meio'

Uma outra questão ligada a essa é a de que o indivíduo, dessa perspectiva, deixa de ser visto como pronto, acabado, finalizado, e passa a ser visto como algo que está continuamente se fazendo, sempre em *transformação*: agora o que se tem é uma multiplicidade inacabada, indefinida, *em contínuo processo de*

individuação. Também o *próprio eu* deixa de ser visto como um eu uno, unívoco, sem contradições, e passa a ser visto em seus *vários aspectos*, por vezes *contraditórios, paradoxais* e, principalmente, como *uma transitoriedade em sua multiplicidade de experiências*. Essa questão é crucial para a maneira como se vai enfocar o indivíduo: ele deixa de ser *finalizado e unívoco*. Dessa perspectiva, a psicanálise nos obriga a ter que lidar com nossos aspectos *divergentes, contraditórios, paradoxais*.

Ainda um outro ponto importante é a questão da mediação. O ser vivo, para continuar vivo, necessita de uma constante interação com o ambiente, respirando, nutrindo-se, etc., e para tal precisa ser um *sistema aberto*; no entanto, sua organização autopoietica o obriga a ser também um sistema fechado, sob pena de perder sua autopoiese e desintegrar-se. Daí a enorme importância que tem a membrana como precisamente o que vai possibilitar que esse sistema esteja *aberto e fechado ao mesmo tempo*. A membrana tem essa dupla função *de separar e de unir*, ao mesmo tempo. Nesse sentido, ela é uma *dobra* que une o dentro do vivo com o fora do vivo. Ora, na psicanálise, a perspectiva de Bion, nos oferece tal mediação através de conceitos como: *barreira de contato, visão binocular, cesura...*

No ser vivo, a questão da auto-organização passa a ser crucial, já que o ser vivo tem a capacidade de usar o *desequilíbrio*, ou seja, o *ruído*, ou o *acaso*, como fonte de uma nova organização. Atlan nos diz que vai depender *da estrutura do próprio sistema* que o *acaso* seja fonte de *destruição* ou de *criação*. Isto é, ou *nos decompos* com a natureza, nos desorganizando, ou *nos compomos* com a natureza, nos organizando melhor, isso nos levando à *aprendizagem*.

Atlan nos fala inclusive de uma “aprendizagem adaptativa não dirigida” – na qual o indivíduo se adapta a uma situação radicalmente nova – como um caso particular de auto-organização; assim, sob o efeito dos fatores ‘aleatórios’ do ambiente que são produtores de ‘erros’ no sistema, o sistema utilizaria isso como *fator de organização*. Tal aprendizagem não-dirigida, sem a ajuda de um professor, se dá *essencialmente a partir da experiência*. Bion também vai ressaltar o valor do *aprender da experiência* no que concerne esse contato com o *novo*, com o *inusitado*, com o *desconhecido*. É evidente que tal aprendizagem não-dirigida, no entanto, embora prescindida de um *professor*, não prescinde do *contato com o meio*, no caso da psicanálise, do *encontro com um outro*. Na psicanálise, é o

“encontro analítico” que vai possibilitar a auto-organização, o *aprender com a experiência*.

Vimos que essa *complexidade organizacional* se dá em níveis tanto do *desenvolvimento da espécie* quanto do *indivíduo*, incluindo a própria *criatividade do indivíduo*: tudo isso faz parte de uma auto-organização.

Tem-se, pois, que considerar a organização do ser vivo como *um processo ininterrupto dessa desorganização/organização e não como um estado*, sendo que nesse processo de *perturbação*, faz-se necessário que *a destruição não seja total*, mas seja ‘*real*’. Assim, diz Morin, *tem-se que conviver com a paradoxalidade* em termos de *vida e morte* e em termos de *construção e desconstrução* tanto *individual* quanto *social*. É justamente “*a ameaça permanente mantida pela desordem*” que confere ao *indivíduo* e à *sociedade* o caráter *complexo e vivo de reorganização permanente*.

5.1.7. A ‘comunicação’ na análise e a constituição do ‘sentido’

Abertura e fechamento são pré-condições necessárias não apenas para a viabilidade do ser vivo, como ainda para a *comunicação* e a *mudança*. Simondon diz que a ciência atual nos leva a uma concepção de comunicação como *um sistema de regiões privadas de contato nas quais um contato é ‘criado’*. Assim sendo, *a comunicação é que vai constituir os comunicadores: é o “entre” que funda os pólos, e não o contrário*. A *dispersão prévia* é que *permitiria e tornaria fecunda a comunicação*. A comunicação vista sob essa luz, ou seja, dentro de uma *perspectiva de campo*, tem muito a nos dizer em termos de psicanálise. Não haveria assim um *código previamente constituído que pudesse fazer sentido, e que seria passado do emissor ao receptor*. Pelo contrário, o *sentido*, ao invés de já estar constituído *iria se constituir na própria relação, constituindo ainda, simultaneamente, os pólos, no caso, analista e analisando*. E isto se daria *a partir do ruído*, e não só *apesar dele*. Assim, o que é *aleatório*, o que é *acaso*, é que viria a ser *integrado* e viria a *constituir* a própria comunicação. Desta maneira, no encontro analítico tampouco haveria um código com um *sentido já pronto* a ser comunicado, quer do paciente para analista na forma de associação, quer do analista para o paciente na forma de interpretação. Ao contrário, esse *sentido vai*

se constituindo dentro do campo, no interjogo ‘entre’ as associações do paciente e a escuta do analista, ‘entre’ as interpretações do analista e as novas associações do paciente; de modo tal que tanto *o analista só vai poder se constituir enquanto analista* quanto *o analisando só vai poder se constituir enquanto analisando* justo nesse interjogo.

5.1.8. A emergência produzindo ‘novas emergências’

Para Prigogine e Stengers colocar em contato é vincular. O vínculo representa, a um só tempo, possibilidade e oportunidade, uma vez que participa na construção de uma estrutura integrada e determina, num dado momento, um ‘espectro’ de *conseqüências novas*. Os vínculos funcionam como *limites e fontes de criação*. Assim, o ‘vínculo’, criado a partir desse ‘colocar em contato’, abre a possibilidade e a oportunidade para novos possíveis, sendo a comunicação que vai possibilitar a emergência de novos fenômenos. Aqui, o essencial seria *se poder manter os processos de emergência vivos interceptando e usando as oportunidades imprevistas que eles nos oferecem, estando prontos para nos deixarmos determinar por eles*. Só assim é possível *usar a emergência para produzir novas emergências*. Não é justamente isso o que se dá na situação psicanalítica? Se pudermos nos emprestar para manter vivos os processos de emergência ao mesmo tempo em que *usar as oportunidades imprevistas que eles nos oferecem para nos deixar determinar por eles* – fato selecionado – então será possível utilizar a emergência para produzir novas emergências. É isso, portanto, o que ocorre no interjogo do trabalho analítico, no *fazer e refazer* contínuos onde o ‘fato selecionado’ e o ‘insight’ têm lugar.

Vimos que quanto mais o ser vivo nasce ‘inacabado’, tendo que ser cuidado pela mãe – ou figura maternal – para poder sobreviver, tanto *mais rico* ele é *em potencialidades* e tanto *mais capaz de atualizar e modificar suas potencialidades* utilizando o *ruído* para se auto-organizar. É justamente esse *inacabamento*, essa *indeterminação*, presente em sistemas ricos em potencialidades, que vai permitir a *aprendizagem*, a partir dos *encontros com o mundo*, da *comunicação*; isso é o que vai possibilitar seu desenvolvimento. Stengers nos diz que, como a vida, a complexidade opera não com problemas, mas com uma *série de*

problematizações. Na complexidade, lida-se com *problematizações sem uma solução prévia a ser atingida*, mas sim com *uma nova solução a ser criada*. A vida, portanto, não tem finalidades, ela *produz* finalidades. A *evolução* se dá sem que haja um estado final a ser atingido: *é simplesmente evoluir*. O que ocorre é uma *tessitura*: da entremeação dos fios surge um padrão sem que se tenha um alvo prévio aonde se deveria chegar. A comunicação fala dessa *tessitura*, dessa *problematização*, que é o que vai permitir que a *transformação* ocorra. Se olharmos para a psicanálise desse ponto de vista, o encontro analítico não tem uma finalidade no sentido de um objetivo a ser atingido. O que se propõe é *criar uma oportunidade para simplesmente evoluir*, ou *evolver*, no dizer de Bion. Não se tem, porém, um *alvo prévio* aonde se deveria chegar. O que de fato ocorre é uma *tessitura*, onde se vão tecendo *problematizações sucessivas*. É desse enfoque que se pode dizer que a *vida* é uma *problematização da matéria* e que o *pensamento* é uma *problematização da vida*.

5.1.9. O individual e as transformações em “O”

Varela diz que ainda que pensemos, sintamos, e nos comportemos como se tivéssemos um “eu” a ser protegido e preservado, temos que admitir a *‘fragmentação’*, a *transitoriedade*, a *não permanência* da idéia de “eu”. Contudo, o “eu” seria aquilo que abriria um espaço para *a transformação, para a modificação, para a flexibilidade e para a mudança*, um espaço para o *conhecimento do conhecimento*, nos permitindo pensar *como se constrói o universo das nossas experiências*.

Para Simondon, a individuação é enfocada também enquanto processo, enquanto estabilidade provisória (metaestabilidade) *sempre se fazendo e se refazendo, inventando estruturas novas, se introduzindo em novas problemáticas*: um princípio de conservação através do *devir*. O indivíduo é simultaneamente *sistema de individuação, sistema individuante, e sistema individuando-se*, a individuação sendo um aspecto da *ressonância interna* do indivíduo. Mais ainda, a individuação faz aparecer não somente o indivíduo, mas, simultaneamente, a *polaridade indivíduo-meio*. A individuação no âmbito do coletivo faz do

indivíduo um indivíduo *de grupo*. A carga de realidade pré-individual que o indivíduo transporta nele vai se associar à carga de outros indivíduos, de modo a ir se individualizando numa *unidade coletiva*. Essas *individuações* (psíquica e coletiva) são *recíprocas*, permitindo definir a categoria do *transindividual*. Simondon diz que “*não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação: podemos apenas individuar, nos individuar e individuar em nós*”... Além disso, para ele, não só os seres como as próprias idéias – o pensamento – resultariam dessas operações individuantes. Ora, isso nos reporta ao enfoque psicanalítico de Bion sobretudo em dois aspectos: no fato de que, para Bion, a significação vai se dar através da interação com um outro (*reverie, função α*) que faz aparecer simultaneamente a *polaridade indivíduo-meio*, e no fato de que não se pode *conhecer* “O”, pode-se apenas efetuar *transformações em “O”*, *só se pode ser “O”*: do mesmo modo que não podemos *conhecer essa individuação*, só podemos *nos individuar*.

Morin diz que o organismo vivo funciona *apesar de e com a desordem*. O ruído, o erro não são necessariamente ‘*degenerativos*’, mas podem ser ‘*regenerativos*’. Um sistema auto-organizador é tanto mais complexo quanto menos *estritamente determinado*, quanto mais dotadas de *autonomia relativa* são as partes que o constituem, podendo conviver com *concorrências e antagonismos*, quer dizer, com um *certo ruído*. É isso que vai fazer com que esse sistema seja mais passível de efetuar outras ligações. Assim, o desencadeamento, feito pelo ruído, de um processo desorganizador – *catastrófico* – desencadearia uma nova organização com uma base nova. Desse modo, a transformação seria produto dessa desorganização, que é fonte de complexidade *embora tudo o que é vivo esteja ameaçado pela desordem e dela se alimente*. A hipercomplexidade seria precisamente essa *diminuição das restrições* em um sistema que se encontra de fato em um *estado de desordem permanente, constituído pelo jogo de associações aleatórias*. Essa idéia, que Morin nos transmite, de que um organismo quanto ‘mais complexo’, ou seja, quanto ‘menos estritamente determinado’, funciona ‘apesar de’ e ‘com’ a desordem, nos leva a pensar que quanto mais flexível, i.e., menos rígido, for um organismo, mais capaz ele será de aprender *com a experiência*, ou *da experiência*. No entanto se poderia pensar ainda, que tais restrições existiriam não apenas pelas condições biológicas do sistema vivo – *cerebralização* – como ainda por suas condições psicológicas – *capacidade de*

efetuar ligações. Então, se o organismo for capaz de tolerar um certo nível de desorganização permanente, ele poderá utilizar a desordem como fator auto-organizador. Em termos psíquicos, aqui se coloca novamente a questão da relação ‘contínente/contido’.

5.1.10. O resgate da capacidade ‘imaginária/imaginante’

Para Morin, a novidade trazida pelo *sapiens* estaria, mais do que na cerebralização e na linguagem, sobretudo na “sepultura” e na “pintura”. Seria essa consciência da morte juntamente com sua capacidade de antever um *amanhã* – a consciência de que também ele iria morrer – que teria lhe permitido um acesso ao *simbólico*, um acesso à possibilidade de fazer emergir todo um *aparelho mitológico-mágico mobilizado para enfrentar a morte: frente à angústia da morte, o homem a transpõe e a resolve no mito e na magia, ou seja, no simbólico, no criativo*. Para Bion, “*o mito é o sonho da humanidade, enquanto o sonho é o mito do indivíduo*”. Daí também a *pintura* estar indicando não apenas o nascimento da Arte, mas ainda o próprio nascimento do *Homo sapiens*: *agora o mundo exterior, os seres e os objetos do ambiente adquirem uma segunda existência na mente fora da percepção empírica, sob a forma de imagem mental*. Seria então a *função criativa* que estaria na base de todo o desenvolvimento do homem, tanto de sua linguagem como de sua cultura, sob a forma de *imagem mental e simbólica*. A idéia de imaginário/imaginante aqui pretende dar conta não apenas da imaginação enquanto lembrança, recordação, memória, de algo vivido, como ainda da *imaginação enquanto invenção, criação*. A Arte passa a ser algo que é próprio do humano. Em outras palavras, a essência do humano é *ser capaz de criar*. É então, tal capacidade imaginária/imaginante que vai ser resgatada pela análise, fazendo com que a pessoa se torne capaz de *continuar criando...*

Morin diz que o homem é ao mesmo tempo *louco-sensato*: a verdade humana comporta o ‘erro’, a ordem humana comporta a ‘desordem’, o homem vai desenvolver não apenas aptidões intelectuais para o *conhecimento*, como também para a *invenção*, para a *criação*, numa relação que só pode ser ‘complexa e contraditória’. Isso se aproximaria da questão psicanalítica de Bion no que diz

respeito tanto à dualidade *consciente/ inconsciente*, quanto à dualidade *parte psicótica/parte não-psicótica da personalidade*.

Para Morin, a *hipercomplexificação* seria um processo ‘em cascata’, que não se tem razão alguma para supor que deva interromper-se’. Assim, o ‘*Homo sapiens*’ é considerado tanto do ponto de vista do seu estado atual de hipercomplexidade como de suas ‘reservas de complexidade’, de ‘aptidões não-realizadas’. Além de que não seria apenas a existência dos sonhos e das associações imaginárias que caracterizariam essas “aptidões ainda não-atualizadas” – reservas de complexidade – mas também a *irrupção disso na cultura, e a maneira como isso é vivenciado nos contextos bio-socio-culturais onde o homem se define*. Mais ainda, já que a distinção entre os ‘estímulos externos’ e ‘estímulos internos’, isto é, entre o sonho e vigília, entre alucinação e percepção, entre o imaginário e a realidade, entre o subjetivo e o objetivo não é de forma alguma simples, isso deixaria sempre uma ‘vasta zona de ambigüidade’, uma ‘brecha de incerteza’, sendo nessa brecha que se instalaria o *consciência*. A *consciência* seria, para Morin, essa *confluência das inter-relações, interações e interferências*, pressupondo, antes de tudo, uma *aptidão reflexiva* através da qual *ela olha para si própria, se interroga sobre ela mesma, torna-se, ela própria, objeto de conhecimento*. Então, na medida em que o sujeito pensante esbarra com problemas, com dificuldades, com paradoxos, os quais ele não pode transpor, é aí que ele vai tomar a si próprio como objeto de exame. Assim, *a consciência não é a luz que ilumina o espírito ou o mundo, mas sim o clarão ou o ‘flash’ que ilumina a brecha, a incerteza, o horizonte*. Esse é também o lugar onde a transformação se dá. Então, seria nessa brecha que teríamos que nos deter, seria nesse “entre” – que é o lugar do criativo – que teríamos que nos interrogar, tal como aparece na idéia de ‘*cesura*’ em Bion. É aí, *entre* o ‘antes’ e o ‘depois’, que a transformação é possível.

As idéias de ‘reservas de complexidade’ e de ‘aptidões não-realizadas’, assim como as de ‘zona de ambigüidade’ e de ‘brecha de incerteza’, onde a consciência se interrogaria sobre si mesma, nos remetem a um pensamento que pode ir se *complexificando* cada vez mais, à semelhança do desenvolvimento bioniano de *pré-concepções, concepções e conceitos*, em termos de *conjunções constantes*. A consciência de Morin, assim como o pensar de Bion, não só apontam para a

brecha, para a *falta*, para a *incerteza*, como ainda estão dirigidas sempre para *além*, para o *continuar se interrogando*.

Sobre essa questão da ambigüidade, Rezende cita Prigogine: “*minha esperança é que as gerações futuras aprendam a viver com espanto e ambigüidade*”. Rezende diz que tanto Prigogine quanto Bion estariam falando de *esperança* no sentido de *espanto* e de *ambigüidade*, o que pressupõe, para nós, fé e confiança na pessoa do paciente (Rezende, 2001:26/27). Enquanto o *espanto* estaria evidenciando o ser capaz de se deixar surpreender pela novidade, a *ambigüidade* estaria apontando para a polissemia e para a possibilidade de conviver com aquilo que não é unívoco e sim contraditório.

Crisis, em grego, significa *critério, julgamento, separação*, isto é, *análise* (Rezende, 2000:146); mas significa também *oportunidade*. Assim, *crise*, na complexidade, *corresponderia a um aumento da desordem e da incerteza em um sistema. Essa desordem, embora provocada pela rigidez dos bloqueios organizacionais, no entanto, provoca o desbloqueio de virtualidades que estavam até então inibidas. É nesse sentido que a crise, representa, ao mesmo tempo, ‘desorganização’ e ‘oportunidade’ para uma nova organização. Então, a crise pode resolver-se quer refugiando-se no estado anterior, quer indo em direção a soluções práticas e criativas, da mesma forma que a imaginação pode caminhar tanto para a magia, quanto em direção ao criativo. Ora, a crise é o que, em geral, leva a pessoa a procurar uma análise. Ainda que uma parte da pessoa busque acabar com essa crise através do refugiar-se em um estado anterior, acredita-se que exista uma outra parte que a estaria impelindo para o futuro, em direção à realização do seu potencial criativo.*

5.1.11. ‘Crise’ e a ‘realização do potencial criativo’

Assim, a análise não serviria para dar respostas e sim para *abrir* todo um novo universo de *perguntas*, de *possibilidades*. A psicanálise, da mesma forma que a complexidade, ao invés de lidar com problemas *a serem resolvidos*, lida com questões a serem *problematizadas*: não é submissa, mas questionadora. O que a psicanálise faz *não é uma simples desobediência, mas um questionamento da norma*, que a obriga a ter que *se abrir para progredir* (Rezende, 2000:22).

Portanto, a complexidade, como a vida e como a psicanálise, não é ‘solucionática’, é ‘problemática’: vai estar lidando com problematizações sucessivas. Para tal, no entanto, é preciso ter *a coragem e a capacidade de deixar muitas perguntas sem resposta*. Isso, como diz Rezende, *é respeitar o mistério do ser humano* (op.cit.:25). Rezende nos lembra ainda que a palavra “questão” tem o significado etimológico de “procura, busca ou investigação”. Ela vem do latim, *quaestio* ou *quaesitio*, derivado do verbo *quaerere*. É isso que, segundo ele, nos leva a dizer que *a investigação psicanalítica só pode existir como procura da verdade, da nossa verdade, da verdade sobre nós mesmos* (op.cit.:31). O paciente vem trazendo uma “construção mental” pronta, que a experiência analítica vai estar continuamente “desconstruindo/reconstruindo” em termos de *o que Bion chama de ‘mudança catastrófica’* (op.cit.:33). Rezende enfatiza ainda que Bion toma a palavra “clínica” principalmente no sentido de o analista ter uma mente terapêutica, não apenas como *intenção*, mas como *maneira de ser (being)*. (op.cit.:101)

5.2. A ‘práxis’ psicanalítica e as questões clínicas de Bion

A inserção do pensamento de Bion no modo de pensar da complexidade não apenas nos fala de um *diálogo entre a psicanálise e as outras ciências*, como ainda leva a *importantes conseqüências na prática analítica*.

Vimos que Bion está, antes de tudo, referido à clínica, reafirmando sempre que *a psicanálise não é uma teoria*, e sim uma *prática* na qual deveria entrar todo tipo de questionamento sobre a mente humana. Chuster coloca que a relação de Bion com a psicanálise seria *da ordem de algo tal como a arte, que não pode ser ensinada, mas pode ser aprendida como num aprender da experiência*. Trata-se antes da *experiência emocional inerente à investigação da mente inconsciente: uma experiência totalmente voltada para a prática psicanalítica*. Assim, a própria *experiência analítica* nos ensina.

5.2.1. A experiência emocional da sessão

Para Bion, *uma experiência emocional não pode ser concebida isolada de uma relação*. Tanto a *reverie* materna quanto a *função α* do analista implicam *interagir numa relação*. Bion usa *reverie* no sentido de um estado da mente da mãe aberto para receber o que o bebê não tem ainda capacidade de conter. A mãe, com sua *reverie*, ‘cria’ *com* o bebê e *para* o bebê um pensamento, embora o bebê tenha suscitado na mãe tal pensamento. Essa *criação* é, pois, produto de um *vínculo* e depende da relação ‘contínente/contido’. De forma análoga, a *função α* do analista ‘cria’ *com* o analisando e *para* o analisando um *sentido* que é *produto do vínculo* analista/analisando.

Como define bem Rezende, a *função α* é a *capacidade de transformar o que é percebido no domínio da sensibilidade em algo percebido no domínio do psíquico*. Ou seja, é a *capacidade de estabelecer contato com a realidade mental*. (Rezende, 2000:81) A *reverie* e a *função α* corresponderiam a um primeiro estágio no desenvolvimento da função simbólica e estariam a serviço do operar a *transformação* do objeto sensorial em objeto psíquico propriamente dito (op.cit.:115).

Quando o bebê, ou quem quer que seja, está tomado por um sentimento de angústia, ele se encontra em um estado no qual a experiência não pode, por si só, tornar-se uma experiência significativa. Por isso, esta pessoa necessita da intervenção de uma outra pessoa que seja capaz de tolerar – *conter* – os sentimentos que ele ainda não consegue tolerar. A mãe, ou o analista, vai permitir que esse estado mental angustiante daquela pessoa se faça sentir *dentro de si próprio*, em sua mente e, através de uma atividade em grande parte inconsciente, transforma essa angústia em algo tolerável, *desintoxicando-a*, ou seja, dá a isso uma *forma*, um *sentido*. Assim *transformada em pensamento*, a angústia vai poder ser recebida de volta pela pessoa de um modo *tolerável*, como algo que *faça sentido*. Esse sentido, contudo, é *produto* daquela experiência, daquele vínculo.

A análise visa possibilitar o desenvolvimento dessa capacidade de conter para que a *dor* possa vir a ser enfrentada: *sofrida e modificada*. Só assim, tanto as experiências de satisfação quanto as de não-satisfação poderão ser usadas para se *aprender da experiência*: é dessa maneira que a análise promove o crescimento

mental. Espera-se que o analista e a experiência analítica possibilitem ao paciente *sofrer a dor psíquica*, a fim de que este possa entrar em contato com seus múltiplos aspectos e possa se entender melhor consigo mesmo. O analista através do uso da sua *criatividade* – seu sonhar, seu pensar, seu imaginar – torna possível ao analisando ir sofrendo *transformações*, e, ao mesmo tempo, ir desenvolvendo a sua própria capacidade de pensar, de sonhar, de imaginar: *sua própria criatividade*.

Um analista capaz de *conter* pode aceitar as projeções do seu paciente, de modo que o paciente possa sentir que ele está recebendo de volta o que ele mesmo projetou, só que agora de forma passível de ser tolerada. Isso é essencial para o desenvolvimento tanto da *capacidade de pensar* do paciente quanto da sua *capacidade de se relacionar*. As experiências precisam ser modificados e trabalhados pela *função α* para que possam se tornar disponíveis para os pensamentos oníricos. A *função α* de uma pessoa, esteja ela dormindo ou acordada, transforma a experiência emocional em *elementos α* e contribui para formar a *barreira de contato*. É essa *barreira de contato* que, *continuamente em processo de formação, marca o ponto de contato e de separação entre elementos conscientes e inconscientes e origina a distinção entre ambos*. Dessa perspectiva, consciente e inconsciente tornam-se o produto de uma profunda diferenciação operada pela *função α* e, como coloca Goriano Rugi, *cessam de ser duas províncias psíquicas para se tornarem estados transitórios e reversíveis da experiência mental*.

Pode-se dizer então que o trabalho analítico, visto da perspectiva de Bion, não apenas visa transformar o sensorial no mental – ou no simbólico – como visa ainda criar mais consciente e mais inconsciente, ao mesmo tempo que uma “barreira de contato” efetiva, que, à semelhança de uma membrana, impeça um de ser avassalado pelo outro. Ou seja, vimos que, como coloca Riolo, o conceito bioniano de “barreira de contato”, derivado da *função α* , permite observar a realidade psíquica não tanto em termos de consciente e inconsciente, e sim *de mudanças de estado, do fazer pensamentos ou desfazer pensamentos, do atravessamento da mente ao corpo, dos movimentos de integração e desintegração*. Corrao diz que agora o que se torna importante são *as transformações de um nível de simbolização para um outro* como do somático ao simbólico, ou do inconsciente ao consciente. Daí se poder dizer, como Riolo, que

o conceito de “barreira de contato” estaria voltado para *surpreender as relações, os contatos, os trânsitos, isto é, os movimentos dos objetos no campo*. Por essa razão, a ênfase, na clínica de Bion, fica sendo colocada antes na possibilidade de *surpreender os movimentos* que vão ter lugar *no campo analítico*; ou seja, a ênfase fica sendo colocada na *experiência compartilhada* e no significado que essa experiência vai adquirindo ao longo de suas *transformações*. É nesse sentido que o *sonhar*, tornado possível pela *função α* , vai poder ser usado como um processador e um intermediador entre *inconsciente e consciente*, ou entre *analista e analisando*, ou entre *o sujeito e a vida*.

5.2.2. O aprender da experiência e o enfrentamento da dor psíquica

Aprender da experiência implica a *função α* e um *dar-se conta* da experiência emocional. Para tal, se faz necessário ‘enfrentar’ a dor psíquica ao invés de ‘fugir’ dela; ou seja, suportar passar por um estado de *desorganização* até poder chegar a alguma *organização*. É justamente essa relação continente-contido capaz de suportar a *emoção* e o *não saber* que precisa ser partilhada com o analisando a fim de dar lugar a um *pensar* ao invés de um *se desesperar*. O pensar, neste sentido, é uma operação que *ocupa um espaço mental comum a duas ou mais mentes em relação emocional entre elas*, abrindo a possibilidade de pensar a *mente* como algo que se estende “para além” dos limites do sujeito.

A *mente* é ainda sinônimo de *emoções* (e-moções=movimento) que Bion descreve, na observação clínica, em termos dos *vínculos* que a constituem: *amor, ódio e conhecimento*. Para Meltzer a *saúde mental consistiria, essencialmente, em se ser capaz de preservar essa área das relações íntimas passionais, o nível estético da experiência dos quais a própria emoção é o sentido*. Assim, a *poesia do sonho daria representação às paixões a fim de que essas possam ser operadas pela razão*. Trata-se de poder ajudar o analisando a ser capaz de *experimentar e preservar* essa área de suas paixões dando a elas *representabilidade através do sonho*.

4.2.3. O 'conhecer' e o 'ser'

Bion diz que a *'realidade'* não é algo que se presta a ser conhecida: a realidade *tem que ser 'sendo'*. A questão, porém, é de *como passar do fenômeno do 'conhecer' para o 'ser' aquilo que é 'real'*. Ele diz ainda que *o hiato entre o 'conhecendo o fenômeno' e o 'sendo realidade' se assemelha ao hiato entre o 'conhecer sobre psicanálise' e o 'estar sendo psicanalisado'*. Assim, a experiência analítica se configura para ele, basicamente, como algo a ser *vivenciado, experimentado*, mais do que algo a ser conhecido. É nesse sentido que Bion fala de transformações em "O". Como diz Chuster, "*O*" *não se fixa, mas se desloca, se condensa, desliza pela linguagem, exigindo que o analista considere as formulações pelo vértice das transformações em "O"*. Enquanto analistas, temos que estar disponíveis para acompanhar esses movimentos e nos deixar capturar por eles.

Em qualquer situação analítica, diz Bion, "O" está disponível para *transformação* tanto pelo analista quanto pelo analisando, embora não se possa conhecer "O". No entanto, a interpretação *é um acontecimento atual em uma evolução de "O" que é comum a analista e analisando*. Assim, o analista tem que *esperar a sessão "evoluir"* até que "O" possa se *manifestar em K através da emergência de acontecimentos reais*. Para tal, Bion sugere que o analista deva se colocar em um *estado onírico* semelhante ao sonho de vigília ou devaneio, procurando abster-se de *"memória, desejo e necessidade de compreensão"*, o que só pode ser conseguido na presença da *"capacidade negativa"* da mente, a qual implica certa tolerância para com o não saber. Essa atitude interna se refere, como vimos, aos elementos que *saturam* excessiva e prematuramente a mente do analista impedindo esta de estar *aberta*. Bion pretende que o analista tente evitar ao máximo que sua mente esteja ocupada pela *memória de situações anteriores*, pelos seus *desejos pessoais* ou por uma *ânsia compulsiva de entender de imediato* o que está se passando na sessão, a semelhança da "atenção flutuante" de Freud. Mais do que um "esquecer", o que se requer é um *ato positivo* de refrear desejo e memória, como um ato de "fé" na existência de uma realidade última que é desconhecida. Na prática, isso significa que o analista vai se colocar em uma

posição na qual as emoções suscitadas na sessão possam evocar nele uma *constelação relevante*, durante este processo de sintonizar-se com “O”.

5.2.4. A ‘memória evocada’ enquanto intuição

Bion defende que, na sessão, se deva assinalar aos elementos conscientes o mesmo valor que aos inconscientes: ambos teriam que ser correlacionados e vistos em seu real significado dentro do contexto do processo analítico a fim de fornecer uma *visão binocular* e tornar o *insight* possível. Tanto o analisando quanto o analista temem a experiência do contato com o *desconhecido* já que o crescimento psíquico conduz, necessariamente, às ansiedades presentes na *mudança catastrófica*, e, sendo assim, é fácil que paciente ou analista queiram fugir para passado, com suas memórias, para o futuro, através dos seus desejos, ou fugir ainda do presente, recorrendo a uma compreensão intelectual. Daí as vantagens do *cegar-se artificialmente*, já que o analista não deveria se deixar influenciar por aquilo que ele já conhece para que isso não contamine sua apreensão de o que está ocorrendo no momento na sessão. Memória, desejo e compreensão seriam *iluminações* que, da mesma forma que a penetração de luz numa câmara destrói o valor do filme exposto, iriam destruir a capacidade do analista para a observação. É necessário que se possa distinguir, porém, essa memória obstruidora, de uma outra memória, evocada durante a sessão, a que Bion se refere como *um espontâneo e repentino estar se lembrando* de algo. Esta última, essencial para o trabalho analítico, seria como uma *memória onírica*, comparável ao sonho, correspondendo à realidade psíquica; ela partilha ainda com os sonhos a *qualidade de estar totalmente presente ou inexplicável e subitamente ausente*. É justamente esse estado de *sonho* que dá ao analista livre acesso às suas próprias fantasias, devaneios e emoções, sendo o que possibilita a captação do estado emocional de analisando. A essa memória, Bion chama de “*intuição*” ou “*evolução*”, sendo ela a base sobre a qual o trabalho analítico se sustenta: corresponderia ao surgimento espontâneo de fatos na mente do analista, permitindo o acesso às verdades incognoscíveis. A evolução possibilitaria reunir, através de uma intuição repentina, uma série de fenômenos incoerentes, aparentemente não relacionados, que deste modo adquiririam um sentido que

antes lhes faltava. Essa memória evocada estaria falando de uma constelação de idéias que desencadearia uma ‘conjunção constante’. O *ato de fé* permite, através da *intuição*, nos aproximarmos da realidade psíquica que só pode ‘*ser sendo*’. A intuição, que possibilita captar os estados emocionais, é parte integrante da ‘*função psicanalítica da personalidade*’.

5.2.5 Transição do estado ‘*paciência*’ ao de ‘*segurança*’ e a ‘*interpretação*’

Bion diz que enquanto não se atingiu uma configuração, um *sentido*, tem-se que poder suportar esse estado de incerteza, de dúvida com *paciência*, pois só assim pode-se chegar a um outro estado onde os elementos dispersos adquirem significação, levando a um estado momentâneo de *segurança*. *Paciência* aqui significa um processo ativo por parte do analista e está associado a um estado de sofrimento e tolerância à frustração. De início, desconhecemos o que está ocorrendo, mas se não fugirmos, se continuarmos observando o nosso analisando, *vai emergir um padrão*. Se o analista for capaz de ouvir o paciente em um estado mental *não saturado* pelas suas lembranças, seus desejos, ou sua necessidade de compreensão, a escuta analítica pode ceder lugar à *intuição*. Se isto puder ocorrer por um tempo suficiente – *estado de paciência* – uma configuração pode ser atingida – *estado de segurança* – possibilitando que surja a *interpretação*. Em toda sessão, o analista deveria poder dar-se conta de aspectos que, não importa o quão familiar lhe pareçam, relacionam-se, no entanto, com *o desconhecido tanto nele quanto no analisando*. Assim, deve-se resistir a ficar agarrado ao que já se sabe e suportar esse estado, aqui associado com *sofrimento e tolerância à frustração*, para ser capaz então de atingir alguma “segurança”, a qual ocorre quando se chega ao *fato selecionado*, que é a *experiência emocional de uma sensação de descoberta de coerência*. Bion diz que só a interpretação que pôde passar por esses dois estágios – *paciência e segurança* – é que pode ser considerada um trabalho analítico que valha a pena.

A interpretação implica *comunicar* aquilo que *permanece inalterado* em contextos diferentes, ou seja, as *invariantes* provenientes de vértices diferentes: do material do analisando e da *reverie* e teoria do analista; do consciente e do

inconsciente; da intuição e do conceito. É preciso buscar uma *visão binocular* que englobe ambas essas perspectivas. Além disso, tem-se que ser capaz de combinar a *fluidez* de “O” com a *limitação* da formulação. Essa configuração, associada aos vários vértices, é que, com o tempo, vai evoluir a ponto de uma interpretação poder ser formulada. Para que o analista possa fazer uso da sua capacidade de interpretar, ele precisa estar em uma posição que permita *observar e conter*, ao mesmo tempo. Observar aqui vai além de o analista fazer uso dos seus sentidos: é necessário que ele possa ser “*tocado*” pelo material do analisando, o que pressupõe além de uma *sensibilidade*, uma capacidade de *estar aberto* para o que ele desconhece, para o *novo*, pressupõe uma *não saturação prévia*. É ainda esse estado de não saturação que vai possibilitar ao analista um contato com sua própria *imaginação criadora* que é o que lhe permite captar o estado emocional do seu analisando.

Bion considera a interpretação um processo de *transformação* o qual, inicialmente, se processando dentro do analista, visa promover *transformações* no analisando. Contudo, a construção da interpretação inclui a participação do analisando tanto com suas livre-associações, quanto com o seu assinalamento que ele está apto para receber a interpretação. O objetivo de uma interpretação é fazer com que o paciente seja capaz de *pensar*. Sendo assim, a interpretação é uma *construção* que não está contida nem no analista nem no analisando: é algo do qual os dois participam. Esta será tanto mais verdadeira quanto mais produzir o sentimento de que não veio nem do analista, nem do analisando, mas do *indecidível*, de “O”. Além de que é algo que está o tempo todo se *fazendo*, o tempo todo se *reformulando*, já que, na verdade, estamos lidando com *transiências* e com um *universo psicanalítico em contínua expansão*. Chegar a uma interpretação é também chegar a uma situação imediatamente mutante; quer a interpretação seja correta ou incorreta, *novas interpretações têm que ser feitas a fim de se lidar com a situação mutante*.

5.2.6. Transiências e transferência

Na análise lidamos necessariamente com ‘*transiências*’. Para Bion, o material com o qual o psicanalista tem que lidar *deve ser sempre considerado como*

provisório ou transitivo: parte do processo de um pensamento para um outro, e não algo permanente. Portanto, o analista está inevitavelmente lidando com idéias que estão *em trânsito*. Por isso, Bion diz que é importante que nos acostumemos com esse *método transitivo de pensar* em termos de considerar as características *transitivas* das livre-associações e das interpretações, cada qual representando uma *mudança* na situação que estamos analisando. Daí Chuster colocar que *se transferência é surpresa*, é todo e qualquer fenômeno que *emerge com esta qualidade emocional no vínculo analítico e afeta a ambos participantes*. Assim, pode-se dizer que, *apesar do aspecto de repetição na transferência*, o que importa para Bion é *o novo e o que pode emergir*; além do que *não existe repetição de idêntico*, algo sempre se modifica.

Bion valoriza, pois, o que há de *novo*, de *desconhecido* na transferência, ligando os elemento da *transferência* àquele aspecto do comportamento do paciente que denuncia um dar-se conta da *‘presença de um objeto que não é ele mesmo’*. A evidência tem que ser considerada a cada sessão, nada deve dar-se por sabido: *o modo como os aspectos da mente do paciente se apresentam para observação está dado pelo período de tempo transcorrido na análise*. Então, o movimento da *transferência* não ocorre sem *mudança de um estado mental para outro*, sendo *a coisa em si que se movimenta*, donde a *transferência* não poder ser identificado com o que é movimentado, ou seja, com o *transferido*. Assim, a análise acaba falando *sempre* a linguagem da *experiência emocional*, já que *as paixões sempre voltam à superfície*. Isso confirma a idéia de Freud de que a transferência é aquilo que exprime o *‘essencial’*. No entanto, Bion vai enfatizar a *transitoriedade* do fenômeno analítico, a *psicanálise* partindo da *observação* de fatos que *visam acolher o emergir do elemento surpreendente e desconhecido*: o estado emocional produzido no encontro analítico, pela criação de um vínculo, pela *turbulência emocional*, a qual é *produto de o que mais de profundo existe e pode acontecer no vínculo entre duas pessoas*. Portanto, é o *vínculo*, e não as pessoas isoladamente, que produz *fenômenos cuja origem é indecidível*.

O Princípio de Indecidibilidade tem a ver com o fato de que não se pode decidir de onde veio: se do analista ou do analisando, uma vez que foi criado no vínculo. A questão da Indecidibilidade é mais ampla do que a questão do paradoxo, como coloca Luiz Alberto Oliveira (comunicação pessoal). Do ponto de vista do paradoxo, significa que algo surgiu que não dá pra separar: daí ser

paradoxal. A indecidibilidade, porém, traz a novidade, tanto no Campo da Complexidade quanto em Bion, disso não ser visto como um obstáculo e sim como um elemento de inteligibilidade: é justo isso que *permite compreender*.

5.2.7. A ‘turbulência emocional’ e a ‘capacidade de conter’

Para Bion, o objeto da análise desenvolve-se, menos na direção de tornar consciente o conflito inconsciente, e mais na direção de observar a *turbulência emocional* que está tendo lugar aí. É isso, segundo Bion, que iria permitir o intercâmbio comunicativo entre consciente e inconsciente e a mudança do funcionamento psíquico do paciente. Cresce a relevância do psicanalista no que se refere à função de ‘continência’ e a de ‘despertar o pensar do paciente’, isto é, ajudar o paciente a transformar a necessidade de evacuar os pensamentos em uma *capacidade de conter e pensar*. O analista terá que estar atento ao tipo de *vínculo* que o paciente está estabelecendo com ele, utilizando para isso a sua própria resposta emocional. Bion diz que *o analista tem que poder escutar não somente as palavras mas também a música*: os diferentes sentidos que os diversos tons vindos do paciente suscitam nele, em termos afetivos ou na forma de compreensão. Em qualquer análise, quando duas pessoas se encontram há sempre uma *turbulência emocional* que, diz Bion, pode ou não ser usada pela dupla analítica *para se fazer o melhor de um mau negócio*. O paciente, ou o analista, diz alguma coisa: isso *perturba* a relação; o mesmo aconteceria se as duas pessoas ficassem em silêncio. *Não sabemos de imediato o que é essa tempestade emocional*, mas a questão é *como tirar um bom proveito dessa situação adversa*. Assim, *não importa o quão caótica seja a situação, o quão psicóticos ou neuróticos sejam os fenômenos, o analista terá que ser suficientemente tolerante a eles, para ser capaz de observar o que está se passando*. É essa observação que precisa ser desnudada de preconceitos, de teorias, etc. Bion sabe que o que ele nos pede é *algo da ordem da acrobacia mental* que nos obriga a *retornar a um estado de ignorância primária*. Temos ainda que tomar cuidado para não tentar *responder às questões*. Em suma, *a maior preocupação do analista deveria ser com o material com o qual ele tem evidência direta, isto é, as próprias experiências emocionais das sessões analíticas*. É na relação com isso que os

conceitos de *transformação e invariância* têm um papel iluminador. Mesmo quando o paciente, para se defender de se dar conta da *turbulência emocional* e da *mudança catastrófica* que possa se seguir, ataca a mente do analista com o intuito de impedi-lo de pensar, o objetivo do analista tem que ser o de *continuar a pensar claramente não importa o quão adversa ou amedrontadora seja a situação*. É justo esse *pensar claramente* que leva a uma maior consciência da realidade, não importa o quão desprazerosa seja ela.

Poder-se-ia dizer ainda, como diz Chuster, que a psicanálise possui uma meta que é passar de uma ‘cultura da culpa’ – como uma *Linguagem de Substituição* – para uma ‘cultura da responsabilidade’ – como uma *Linguagem de Êxito*. É a responsabilidade que não só permite aos indivíduos assumirem suas emoções como faz funcionar a razão, já que os indivíduos pertencem a uma coletividade instituída, a qual não pode viver sem leis, muito menos sem ética. Como diz Rezende, o *pensamento prepara para a ação*. O pensamento prolonga-se em *práxis*, i.e., em *ética*: a ação (preparada pelo pensamento) é uma verdadeira maneira de ser (ética) (Rezende, 2003:227). A análise cria, assim, uma oportunidade de decisão, mostrando que ninguém pode decidir pelo outro.

A situação psicanalítica estimula sensações muito primitivas, inclusive de *dependência e de isolamento* que são *duas sensações desagradáveis*, diz Bion. A *jangada psicanalítica*, a qual analista e analisando se agarram no consultório, é *uma jangada precária em um mar turbulento*. Da parte do analista, essa condição de *estar só e ser dependente* implica fazer escolhas e se responsabilizar por elas, tanto no tecer hipóteses, na forma de imaginação especulativa, quanto no ato de publicá-las, na interpretação. O analista está só ao fazer suas escolhas embora dependa, para tal, do analisando.

5.2.8. A ‘imaginação criativa’ e a ‘experiência emocional’

É preciso levar em conta ainda a questão de trabalhar no ‘limite’ da sensibilidade ao ‘vínculo’, no *limite dessa intuição* do analista. Aqui está incluída a *imaginação especulativa, ou imaginação criativa*, que Bion desenvolve a partir do conceito kantiano de ‘imaginação produtora’. Chuster nos fala de um *acordo*

formal entre, de um lado, *uma imaginação livre* e, de outro, *uma compreensão ampliada*, capaz de *alargar a compreensão e libertar a imaginação*.

Todo pensamento criativo implica, em si mesmo, e ao mesmo tempo, organização e desorganização: daí o risco. Essa criatividade, embora presente em todos nós, vai ser maior ou menor, dependendo da nossa maior ou menor capacidade de digerir e sonhar fatos e experiências, de nos colocarmos frente ao ‘terrível’ e ao ‘ignorado’ e de torná-lo ‘visível’ aos outros. Pode-se fazer isso quer na condição de artistas, quer na condição de analistas. Bion diz que *a vida é um sonho e os poetas e os artistas são sonhadores*. Diz ainda: *suponho que o efeito permanentemente terapêutico de uma psicanálise, caso exista algum, depende da extensão em que o analisando tenha sido capaz de usar a experiência para ver um aspecto da vida, a saber, ver como ele mesmo é*.

Rezende nos lembra que Bion distingue entre as conjecturas imaginativas e as conjecturas racionais, reconhecendo que ambas têm um papel importante na criatividade do cientista. É preciso ter imaginação para fazer ciência, embora a ciência não seja do domínio do imaginário. (Rezende, 2003:107). Da mesma maneira, o analista precisa ter imaginação para pensar outras possibilidades. O analisando traz uma questão, se o analista der uma resposta, ele estará fechando a questão, matando a pergunta e a chance da dupla simbolizar. Uma boa interpretação, diz Bion, *“põe a mente do paciente em expansão e não é certo que o analista seja capaz de acompanhá-lo”*. É neste sentido que se poderia pensar que a “cura”, em psicanálise, se relaciona antes com a possibilidade da interpretação intensificar a “procura”, abrindo novas perspectivas para o pensamento (op.cit.:141). É com o *susto*, o *espanto*, que se começa a pensar e a descobrir novas possibilidades (op.cit.:187).

Como coloca Chuster, o processo analítico deixa de ser a *interpretação transferencial de sintomas em função de um conteúdo latente preexistente* para passar a ser a *criação imaginativa de novas perspectivas susceptíveis de acrescentar algo mais a vida do sujeito*. Chuster diz ainda que *o ponto de indecibilidade demanda sempre uma ação perante o desconhecido* que é a ação do *indivíduo criativo*, quando capaz de trabalhar sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão. Portanto, *em todos os momentos do processo analítico teremos essa demanda da criação*.

Bion considera *a imaginação especulativa algo de valioso*. Diz que *a menos que o analista se permita exercitar sua imaginação especulativa ele não será capaz de produzir as condições nas quais o germe da idéia científica poderá florescer*. Ele enfatiza ainda o se permitir ‘exercitar’ em vez de ‘teorizar’: viver ao invés de teorizar a respeito da vida. Também “O”, a origem, em Bion, é sempre ‘criação’, e é para esse movimento que a análise se volta, mesmo quando uma interpretação refere-se ao passado.

Bion, aborda a técnica analítica, indagando as condições de ‘sensibilidade’ do analista, e situa esta sensibilidade analítica na parte mais obscura do funcionamento mental, ou seja, nos afetos. Desse modo, o analista, com suficiente ‘capacidade negativa’, vai se emprestar para estar ‘sensível’ ao que vier do seu analisando e vai ‘reagir’ a isso ‘imaginando’, na medida em que isso estimular nele ‘evocações’ através de o ser ‘tocado’ em seu próprio inconsciente. É essa ‘imaginação produtora’, ou ‘conjectura imaginativa’, ou ‘imaginação criadora’ – que tem a ver com a ‘experiência emocional’ que está ocorrendo na sessão – que vai ser comunicada ao analisando sob a forma de ‘interpretação’.

A ‘experiência analítica’ busca a transformação: mudando-se a *experiência emocional*, aparece um outro ‘sentido’; mudando-se a *experiência emocional*, aparecem ‘outras possibilidades’. Assim, frente às dificuldades provenientes da vida, o analista não pode senão possibilitar ao analisando o *pensar*, ou seja, o *criar*, em termos de imagem *onomatopoiética*, já que o pensamento, a poesia, é aquilo que dá sentido à vida e é o que se pode *criar o tempo todo*.

5.2.9. A ‘cesura’ e a ‘visão binocular’

Bion nos convida a investigar e prestar atenção no ‘entre’: esse é o campo da *cesura*. Ele utilizar a cesura do nascimento como um modelo para entender as inúmeras cesuras que ocorrem em situações menos dramáticas, mas que *desafiam o paciente a se mover de um estado da mente para um outro*. Essas diferentes *cesuras* que são estabelecidas, no curso do desenvolvimento, entre os estados mentais de diferentes aspectos da personalidade deveriam, no entanto, ter tanto permeabilidade suficiente – para possibilitar a discriminação – quanto continuidade suficiente – para possibilitar penetração – a fim de permitir uma boa

comunicação entre os seus dois lados. Essa travessia, porém, não pode ser realizada sem obstáculos, sendo a própria *cesura*, por suas características, um obstáculo a ser atravessado. Bion fala disso como *a hostilidade, a resistência que é provocada pelo que é diferente de nós mesmos, pelo estado mental que é diferente do nosso estado mental*, ou ainda, pelo *o nosso próprio estado mental que é tão diferente daquilo que gostaríamos de apresentar aos nossos conhecidos*. Ele levanta tanto a questão de como *transcender a cesura quando se está movendo de um estado mental para outro, suprimindo os vários obstáculos no curso do desenvolvimento psicológico*, quanto a questão de *se deveríamos tomar esses obstáculos como patológicos ou se eles, na verdade, não são patológicos*.

Este convite para investigar o ‘entre’ envolve a definição de *cesura* a qual se incluem tanto o ‘*espaço vazio*’ quanto as ‘*sinapses*’, isto é, tanto a ‘*separação*’ quanto o ‘*contato*’: requer, pois, uma *visão binocular* que possa abranger ambos os aspectos. Tal perspectiva se afasta de concepções causais que não conseguem dar conta da complexidade das relações humanas. Bion utiliza esse olhar clínico, a partir da investigação das semelhanças e diferenças, para a *visão do encontro do analista com o analisando*, a *visão dos aspectos conscientes e inconscientes do analisando*, e ainda para a *visão do crescimento mental* de uma personalidade que inclui o aprender da experiência. O problema com o qual se está lidando é como transcender a *cesura* já que analista e analisando estão falando a partir de vértices diferentes. Bion diz que *nós existimos no ‘presente’ e nada podemos fazer a respeito do passado*, sendo *extremamente enganador pensar que estaríamos lidando com o ‘passado’*: o que torna a psicanálise uma aventura tão difícil é que uma personalidade que está *mudando constantemente* fala a uma outra que também está em *constante mudança*. A personalidade, diz Bion, *crece como se fosse algo que desenvolve muitas peles diferentes, como uma cebola*. Assim, diz ele, *as idéias que ouvimos no curso da análise foram uma vez interpretação embora agora sejam associações livres, donde estamos lidando com uma série de peles que foram epidermes ou consciente, mas que são agora ‘livre-associações’*.

Com a noção de *cesura*, Bion introduz o problema da mudança que a personalidade tem que atravessar a fim de atingir um crescimento através do aprender da experiência emocional. Essa mudança envolve necessariamente o esforço da passagem de um estado mental para outro: o esforço envolvido para se

ir de um modo de perceber o problema para um outro, de um estado infantil para um estado adulto, de um estado de ignorância para um estado de maior conhecimento de si mesmo e vice-versa. Bion ressalta que a noção de *cesura* é uma contribuição valiosa para as questões da prática analítica, tanto no que diz respeito ao contato de uma personalidade com outra, quanto do modo de considerar o desenvolvimento da própria pessoa. Esse modelo implica que a riqueza do crescimento mental está em se poder se colocar em contato, à maneira do desenho de Picasso na placa de vidro, diferentes estados mentais, *que assim podem ser discriminados e podem dialogar entre si*. Essa placa de vidro *separa*, mas, ao mesmo tempo, faz com que haja um *contato*.

Segundo Bion, uma parte da tarefa da psicanálise diz respeito ao *desenvolvimento do equipamento que permite transitar por diferentes cesuras com a idéia de penetração e bi-direcionalidade*, visando o crescimento mental, a fim de que a personalidade adquira um instrumental para penetrar *a barreira do não compreensível de si mesmo*. A psicanálise busca atravessar a cesura em direção a um maior conhecimento de si mesmo: isso requer uma alta dose de tolerância à frustração. *A idéia de cesura questiona nosso modo de pensar habitual*, permitindo direcioná-lo à novas possibilidades: marca o corte e o contato: é movimento gerando movimento, em uma ou outra direção. O trabalho analítico depende de como utilizamos essa ferramenta conceitual: se, frente à turbulência emocional gerada na sessão, *tentamos aquietá-la* ou se *a usamos como ponte para um maior acesso ao analisando*. Assim, diz Bion, *há muito mais continuidade entre os quanta autonomamente apropriados e as ondas de pensamento e sentimento conscientes do que a impressionante cesura da transferência e da contratransferência nos faz crer*. Daí ele nos sugerir: *Investiguem a cesura; não o analista; não o analisando; não o inconsciente; não o consciente; não a sanidade; não a insanidade; mas a cesura, o vínculo, a sinapse, a (contra-trans)ferência, o humor transitivo-intransitivo*.

5.3. A 'práxis' psicanalítica e as questões relativas à criatividade

Vimos que, na ciência atual, estamos lidando com *acontecimentos instáveis e imprevisíveis*, com *crises*, com o que *evolui*, com as *problemáticas* de fenômenos

que descobrimos cada vez mais *complexos* em um universo que nos é apresentado *em contínua transformação*. Tudo isso veio abalar as nossas certezas anteriores e cada vez mais nos damos conta, cada um em sua disciplina particular, das *limitações* do nosso saber. Hoje estamos imersos num universo do *dever*, da *gênese*, da *criação*. Ora, isso atinge não só os saberes em geral, como também a psicanálise e sua *práxis*. Como coloca Lorena Preta:

“As novas conceitualizações científicas se ocupam por outro lado de fenômenos cada vez mais longínquos daqueles descritos pelas leis imutáveis de uma ciência que recortava os seus modelos sobretudo em cima do estudo dos fenômenos da física mecânica, chegando, ao invés disso, a encarar problemáticas de fenômenos complexas e variáveis, que se assemelham mais àqueles que vemos acontecer na mente. ‘Evolução’, ‘probabilidade’, ‘caos’, ‘complexidade’, ‘auto-organização’, na verdade, são alguns dos novos conceitos introduzidos pelas descobertas científicas do século XX dos quais não podemos mais prescindir e que nos consignam um mundo no qual emergem acontecimentos instáveis e imprevisíveis, onde assumem grande relevo os ‘processos criativos’.” (Preta, 1997:39)

Isso provoca o ressurgimento de questões, as quais, embora sempre presentes, através dos tempos, ganham uma força maior: questões que concernem as relações entre *corpo e movimento*, entre o *ser* e o *dever*, entre a *permanência* e a *mudança*. Ciência e filosofia, ao invés de se oporem, se complementam. Assim, não somente as ciências da natureza falam de um *universo fragmentado*, rico em *diversidades* e *surpresas potenciais*, como ainda o fazem as ciências humanas, entre elas as ciências da mente, incluindo a psicanálise.

Então, a função da ciência deixa de ser a de reduzir a “diversidade” dos processos que se apresentam na natureza a um conjunto de efeitos de leis matematicamente simples, e tampouco a de buscar uma realidade “objetiva”, considerando *ilusório* tudo o que fosse ligado à nossa própria subjetividade, e desconsiderando a importância da *criação* e da *espontaneidade*. Ao contrário, *criação* e *espontaneidade* passam agora não só *de fundo à figura*, como ainda vêm a constituir o alvo primordial de nossas indagações. Isso se reflete, particularmente, na prática psicanalítica, onde a *liberdade* e a possibilidade de *inovação* passam a ser questões cruciais.

Como diz Prigogine, isso nos obrigou a ter que renovar nossa concepção das *relações dos homens com a natureza* e da *ciência como prática cultural*, fazendo-nos testemunhar o nascimento e o desenvolvimento de uma transformação que, se permitindo agora conceber “acaso” e “necessidade” como interatuantes e

indissolúvelmente associados, lhes confere um *movimento de história*. A irreversibilidade, longe de ser uma ilusão, é, ao invés disso, *fonte de ordem, criadora de organização*. Além de que, *é urgente que a ciência se reconheça como parte integrante da cultura no seio da qual ela se desenvolve*.

Ciência e cultura estão, tal como acaso e necessidade, indissolúvelmente imbricados, provocando, a cada momento, a *emergência* de novos acontecimentos. Ao invés de um conhecimento *definitivo e objetivo*, dá-se lugar a um *contínuo renascimento*. Todo conhecimento passa a ter então uma *permanência efêmera* assim como *todas as coisas fluem*. Isso trouxe conseqüências não só em termos de um maior intercâmbio entre as ditas *ciências exatas* e *ciências humanas* como ainda para a própria *noção de ciência*.

Prigogine e Stengers falam disso tudo como uma *lição de sabedoria*: agora podemos nos dar conta de que a atividade humana, *criadora e renovadora*, não é estranha à natureza. Mais ainda, que *o possível é mais rico do que o real*. A natureza apresenta-nos, de fato, a imagem da novidade; desse modo, o nosso universo *seguiu um caminho de bifurcações sucessivas: poderia ter seguido outros*. Talvez possamos dizer o mesmo sobre a vida de cada um de nós. O tempo hoje reencontrado é também um tempo que não fala mais de *solidão*, mas da *aliança do homem com a natureza* que ele descreve. Assim, o saber científico, extraído dos sonhos de uma revelação inspirada, pode descobrir-se hoje simultaneamente como *“escuta poética”* da natureza e processo natural nela, processo esse *aberto de produção e invenção, num mundo aberto, produtivo e inventivo*. Paul Valéry diz que, no mais alto nível, há uma profunda analogia entre a *criatividade científica e a artística*. Como diz Prigogine, perdemos a possibilidade de inteiramente determinar e prever, perdemos a nossa onisciência, mas ganhamos em troca toda uma capacidade de estar sempre *se surpreendendo* diante de horizontes novos, que são *constantemente criados* e que *nos fazem criar...*

5.3.1. A psicanálise enquanto busca de novas ‘possibilidades’

Na medida em que o foco fica então deslocado para se lidar com o que está continuamente em *transformação*, para a possibilidade de nos *surpreendermos*

diante de novos horizontes que se abrem, que são *constantemente criados* e que *nos fazem criar*, isso afeta profundamente a nossa maneira de encarar a prática psicanalítica. A ênfase deixa de estar no *passado* para se ligar ao momento *presente*, com vistas à criação de novas possibilidades no *futuro*. O que passa a nos interessar é menos o “*porque as coisas se passam assim*”, e mais “*o quê está se passando*” e o “*como transformar isso*”.

Kuhn defende a idéia de que *quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo*, na medida em que os cientistas, guiados por um novo paradigma, adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. É como se agora *objetos familiares fossem vistos sob uma luz diferente* e a eles se juntassem *objetos desconhecidos*. Seria como se o sujeito-cientista tivesse mudado os seus “óculos” para enxergar o mundo, isso modificando aquilo que ele vê. Enquanto psicanalistas, também estamos sendo obrigados a *mudar os nossos óculos* e isto modifica tudo o que se vê. Segundo Prigogine e Stengers, essas modificações apontam sobretudo para a *criação*.

Prigogine e Stengers dizem que, talvez, a maior transformação na idéia de *mudança de paradigma* esteja, antes de tudo, na noção de tempo, a qual se desdobra agora *na coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados*, distinguindo-se as noções de *tempo absoluto* e de *tempo duração* que aponta para o que é *criado*.

Stengers diz que a *complexidade* lida sobretudo com a idéia de *pertinência*, que *se refere não a um ideal de onisciência, mas a um ideal de aprendizagem*: aprender como construir os diversos modos, através dos quais podemos ‘*efetivamente*’ interrogar o real, conduzindo-o a traduzir-se em *fenômeno*. Vimos que o *procedimento analítico* pode levar à idéia de que *um comportamento não é o único possível*, e que, *em outras circunstâncias*, o sistema estudado é *capaz de bem outras coisas*. Sendo assim, a análise pode levar à conclusão de que *nós não sabíamos do quê um ser era capaz*. Enquanto o reducionismo, de um modo ou de outro, chega a ‘*nada mais do que*’, o *procedimento analítico* possa levar a ‘*isto, mas, em outras circunstâncias, àquilo, e ainda àquilo*’. Ou, *em um sentido ainda mais forte do que a descoberta da explosão combinatória implica, como no ‘jogo da vida’ de Conway*, já que nesse caso as circunstâncias não se referem à escolha de condições iniciais particulares, *mas podem influir sobre a própria maneira de se colocar o problema*.

Isso também é verdadeiro para a própria *clínica psicanalítica*, onde o *procedimento analítico* pode levar a uma *ampliação de possibilidades*: *nós não sabíamos do que aquela pessoa era capaz...* Aqui, sem dúvida, tudo isso passa a *influir sobre a própria maneira de se colocar o problema*. Em psicanálise, não apenas porque se está lidando com o *latente* por trás do *manifesto*, com *consciente e inconsciente*, vai-se contra o que se apresenta como *auto-evidente*; mas também porque se está lidando com um sistema *complexo*, o *privilégio insubstituível do espírito analítico* busca necessariamente a *dissolução daquilo que se dá como auto-evidente*, como nos faz ver Isabelle Stengers.

5.3.2. A ‘pertinência do ponto de vista’ e a ‘neutralidade’ em análise

Stengers introduz a questão da *pertinência do ponto de vista*, dizendo que essa questão não impõe um limite dramático a todas as possibilidades de experimentação, mas impõe a necessidade de uma experimentação inteligente que assuma a *responsabilidade arriscada das questões pertinentes*. Cada questão é uma aposta no que diz respeito àquilo que o objeto interrogado é sensível e *nenhum método é neutro* no que diz respeito a isso. O isolamento passa a ser um *jogo perigoso*, pois aquele que crê purificar o seu objeto, de fato, *intervém ativamente no significado daquilo que observa*.

Isso nos fala da interferência que nós, analistas, de alguma maneira, podemos estar exercendo sobre o nosso campo de observação – o campo analítico – sem nos darmos conta. A questão da neutralidade, desde Freud, tem sido sempre levantada em psicanálise. O que é neutralidade? De um ponto de vista bioniano, pode-se dizer que sabemos ser impossível alcançar uma não interferência, daí se falar de ‘campo analítico’. Podemos, no entanto, entender a neutralidade de uma outra maneira, não mais em uma acepção de *pureza* da nossa investigação no sentido de *tentar purificar o nosso objeto*, e sim na acepção de dar *condições para que o campo analítico evolva*. Sendo assim, o que mais nos aproximaria dessa estado de ‘neutralidade’ seria buscar desenvolver uma “*capacidade negativa*” que nos possibilite trabalhar o mais possível “*sem memória*”, “*sem desejo*” e “*sem necessidade de compreensão*”.

Stengers diz ainda que a '*descoberta da complexidade*', longe de ser uma panacéia universal, *é antes a descoberta de problemas do que de soluções*. Ora, se entendemos a psicanálise como algo que *se desenvolve* no campo, abrindo novos territórios *para o pensar e para o criar*, isso parece estar de acordo com essa colocação de Stengers.

5.3.3. A dança 'criativa' da necessidade e da contingência na análise

Mauro Ceruti, como nos lembra Lorena Preta, fala de *A dança criativa da necessidade e da contingência* (1991), onde ele descreve esse movimento generativo da história sempre implicado nas leis da natureza e casualidade eventual, como *um jogo de co-produções recíprocas de vínculos e de possibilidades*. (Preta, 1997: 45)

Mauro Ceruti diz ainda que a ciência contemporânea é uma ciência *ao mesmo tempo do geral e do particular, da ordem e da desordem, do necessário e do contingente, do repetível e do irrepetível*, articulados em termos de *possível ou não possível*. (Ceruti, 1986) Os opostos, ao invés de se excluírem mutuamente, são englobados. Também Edgar Morin diz que, para poder articular conceitos disjuntivos, é necessário *um método que conecte e isole ao mesmo tempo*, fazendo *interagir produtivamente* noções que, quando disjuntas, eram estéreis: *um círculo que não tenha princípio nem método para organizar-se, mas se dirija aos conhecimentos cruciais, aos pontos estratégicos, aos nós de comunicação, às articulações das esferas disjuntas*. Trata-se antes de manter *um terceiro olho* aberto para o que não se via. Se a viagem significa uma *experiência de onde se volta mudado*, o círculo se transforma em uma *espiral*, em um *círculo virtuoso*, tornando-se reflexivo e gerador de um pensamento complexo.

O mesmo se dá com a psicanálise: espera-se que essa possa ser uma psicanálise que vise englobar os opostos, não só em termos da ordem e da desordem, da necessidade e do acaso, do geral e do particular, como ainda em termos de consciente e inconsciente, loucura e cordura etc. A visão de Bion, como a de Morin, também é uma visão de *contínuo*, do encontro de antinomias, de paradoxos; é uma *visão espectral*, onde *positivo e negativo são pólos*, e isso não implica uma separação. O que se dá é um *predomínio* quer de inconsciente, quer

de consciente, quer da parte psicótica, quer da parte não-psicótica na personalidade, de uma menor ou maior capacidade de conter etc. Também Bion vai articular esses opostos se dirigindo aos *pontos estratégicos*, aos *nós de comunicação*, com *um terceiro olho aberto para o que não se via antes*. Francesco Corrao afirma que a psicanálise, em analogia às ciências físicas, dá-se conta que os fenômenos são correlatos a verdadeiros pares de opostos: como partícula e flutuação, posição e movimento, energia e matéria. Não se pode suprimir um desses opostos, mas ambos devem ser expressos em um novo tipo de lei, que exprima esse caráter complementar na forma de paradoxos lógicos. Quando se trata de compreender fenômenos como o inconsciente ou o sonho, a própria percepção do sonho já mudou o estado do inconsciente e, portanto, tal como a mensuração na física, já produziu um novo fenômeno. A psique é antes uma tonalidade consciente/inconsciente. (Corrao, 1986/1997: 34)

Ceruti nos fala ainda que agora é o par *possível/não-possível* que vem reformular os problemas clássicos da necessidade e que esta dicotomia não se identifica com o par *existente/não-existente*. O estudo da potencialidade evolutiva de um sistema não vem acompanhado de uma capacidade de previsão do futuro como uma tendência certa e exaustiva. Podemos falar da transição da noção de lei prescritiva e necessitante para uma idéia de lei entendida como *expressão de um vínculo*.

Na idéia de *vínculo* está implícito que cada coisa não pode produzir *qualquer* outra coisa, como em um dado mundo possível não são acessíveis todos os outros mundos possíveis. Isso aponta para a questão da oportunidade. Como nos fazem ver Prigogine e Stengers, o conceito de um *vínculo* não limita simplesmente os possíveis, mas é também oportunidade, sendo que deste modo *o vínculo participa na construção de uma estrutura integrada que determina na ocasião um spectrum de conseqüências inteligíveis e novas*. Ora, *vínculo* significa *colocar em contato*: os vínculos funcionam como *limites* e ao mesmo tempo como *fontes de criação*. Para Mauro Ceruti, os limites são as pré-condições para a *emergência*, para a *criação da novidade*, sendo as verdadeiras matrizes de todo conhecimento, de toda mudança, de todo diálogo intersubjetivo. Assim, os limites funcionam como oportunidade para novos possíveis e constituem o núcleo central da transição de uma *epistemologia da representação* para uma *epistemologia da construção*.

Ceruti chama a atenção para o fato de que cada tomada de consciência produz *uma zona de sombra*, e a sombra não é tão somente aquilo que está fora da luz mas, ainda menos visível, a sombra *se produz no próprio cerne daquilo que produz luz*. Cada tomada de consciência corresponde a um aumento da ignorância, e a novos tipos de conhecimento correspondem novos tipos de ignorância. No momento no qual se estabelecem os confins de um universo de discurso dado, *abrem-se novas possibilidades* para a construção de novos universos de discurso. Isso está em concordância com a visão bioniana de que, na clínica, estamos necessariamente lidando com *transformações* e ainda a de que, a cada novo entendimento, abrem-se caminhos para outras áreas de desconhecimento, provenientes desse próprio novo conhecimento.

5.3.4. A assimilação do ‘ruído’ pela díade analítica

Lorena Preta diz que a especificidade da situação psicanalítica antevê um significado particular do conceito de “novo”. Ela diz ainda que podemos melhor introduzir o conceito de *auto-organização* se considerarmos a díade psicanalítica como um “sistema” cuja organização é dada pelos *modos de relação que se determinam entre duas pessoas*. A situação psicanalítica leva a um transtorno da ordem vigente que torna possível uma *transformação* em uma nova organização, *necessariamente baseada na mudança de dois agentes no campo, analista e paciente*. Assim, diz ela, poderíamos nos referir a isso como a experiência do “sem forma”, do “sem limite”, do “sem ordem”, do “não definido”, do transitório. O paciente, às vezes, tem necessidade que o analista saiba notar a falta de sentido, que é própria de um “estado mental de repouso”, sem ter que ter a necessidade de organizar tal falta de sentido. Seria somente neste estado não integrado da personalidade, que aquilo a que damos o nome de *criativo* poderia aparecer. A psicanálise se ofereceria assim como *continente de um pensamento caótico*. No entanto, a irrupção do *acaso* poderia vir a se tornar um “ruído” desorganizante, em vez de dar lugar a auto-organização, se a situação analítica não fosse caracterizada pela “confiabilidade” do *setting*.

Para Lorena Preta, a díade analítica seria como um *sistema* onde, do ponto de vista da *auto-organização*, é possível se produzir uma modificação, quando, no

curso da análise, o *ruído* – aquilo que não tem ainda um significado – vem a ser assimilado e simbolizado. Dessa perspectiva, a associação livre é a *tentativa de gerar uma forma*, sendo o significado a *emergência de uma forma* a partir de um *vazio gerador de acontecimentos*, à semelhança do vazio quântico. Assim, existiria um reservatório rico em potencialidades, que retumbariam no vazio (*mas não no nada*) se a atenção do analista não as tornasse evidente e interagisse com elas (Preta, 1997: 49).

5.3.5. A via da ‘razão’ e a via da ‘imaginação poética’ na análise

Gianbattista Vico opõe conhecimento por *via da razão* ao conhecimento por *via da ‘imaginação poética’*, sem no entanto questionar o valor de nenhum dos dois. Vico diz ainda que no que diz respeito ao real, os seres humanos só podem conhecer o que eles mesmos criaram, no sentido de que o conhecimento é *construção*. Prigogine não só reforça a idéia de que conhecimento é *construção*, como diz ainda que só existe construção se há algum tipo de *reflexão* da mente sobre as suas próprias operações.

Em psicanálise, na medida em que consideramos a interpretação como uma construção da díade analítica que não está nem contida só no analista nem contida só no analisando, estamos nos referindo a algo que está sendo *criado no campo analítico*. Ao mesmo tempo, a psicanálise em Bion, resgata esse aspecto da ‘imaginação poética’ em termos de ‘conjecturas especulativas’ que remetem à idéia de ‘imaginação criadora’, já que estão intimamente associadas a um estado de *reverie*. Além de que, a análise, para Bion, busca desenvolver a capacidade de pensar, ou seja, busca uma *reflexão da mente sobre as suas próprias operações*.

Glaserfeld coloca que, mesmo sabendo que o nosso conhecimento do mundo passa necessariamente pelas nossas experiências, ainda assim, podemos distinguir aquele conhecimento que é ‘construído’ de um outro que é meramente ‘ilusório’. Ou seja, ainda que todo o conhecimento seja construído, podemos, no entanto, estabelecer uma distinção entre *a ilusão e a realidade*, não esquecendo, porém, que *realidade* aqui remete sempre à idéia de *realidade da experiência*. Ele diz que é ‘ilusão’ *qualquer pretensão de conhecer o que esteja além do campo de nossa experiência*.

Também na experiência analítica, como diz Bion, não se pode ter acesso a “O”, essa realidade última, mas temos acesso somente àquilo que ‘experienciamos’. Então quando falamos de chegar à verdade, estamos falando da verdade da nossa experiência, que é também ela necessariamente uma construção. Mais ainda, Bion inevitavelmente nos conduz ao campo da *imaginação*: se não podemos ter acesso a “O” através de um saber, se a origem do fenômeno psíquico está necessariamente marcada pela *indecidibilidade*, então, tudo o que se pode fazer é ‘imaginar’ como “O” seria se tivéssemos acesso a ele. A imaginação diz respeito a todo um campo de virtualidades que pode vir ou não a se atualizar. Ora, tudo isso nos remete à discussão da relação entre *a verdade e a palavra*.

5.3.6. A ‘physis’ e o ‘logos’ ligados à criatividade e à psicanálise

Prigogine, da mesma forma que advoga o retorno do paradoxo, advoga também o retorno da *physis*, presente desde a filosofia dos pré-socráticos. *Physis* significa “germinar”. Como dizem Prigogine e Stengers: *não se manda no tempo e que não se empurra o crescimento dos seres vivos, esse processo de transformação autônomo que os gregos chamam de ‘physis’*. *Physis* traz implícita a idéia de “potência” que vai ser geradora de novas formas. Para os gregos, a *physis* era uma experiência traduzida através do oráculo, enquanto que a palavra que a natureza dizia através do pensador, chamava-se *logos*: uma experiência de poesia. Esta penetra no sujeito e este a fala. *Physis* e *logos* são indissociáveis. *Filosofia-poesia*: a sabedoria que o encontro com a presença engendrou. *Physis* vem do verbo *brotar*; é uma *imagem agrícola*: planta-se a semente e a semente brota. No trabalho de Prigogine, essa *physis* pode voltar agora a ser repensada como era antes, em seu sentido de uma *physis espontânea, criadora*, que se associaria a uma *metamorfose*. Trata-se, na verdade, da retomada de uma noção que foi perdendo seu caráter de potência, de criação, de geração. O campo da complexidade recupera a *physis*.

A *alétheia* – a verdade – de Parmênides não se atém à evidência fornecida pela experiência à certeza manifesta, mas é antes uma presença que se vela, *um desvelamento do qual faz parte um velamento*, um ocultar-se. Então, não há *alétheia* sem *lethe*: o próprio termo *a-létheia*, por si só, é indicativo desse *jogo do*

mostrar-se e do ocultar-se. Heidegger pergunta sobre a essência da verdade, definindo a verdade em termos de ‘concordância’: entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e entre o enunciado e a coisa. Trata-se da natureza e da constância da relação entre ‘a enunciação e a coisa’. Heidegger adverte, porém, que, enquanto a natureza dessa relação permanecer indeterminada, não há como se estabelecer a possibilidade intrínseca de concordância. Assim, a ‘verdade’ se daria na possibilidade de uma *abertura* que articulasse *a coisa* e *a palavra*. Para Heidegger, essa *abertura* que articula a ‘enunciação’ e o ‘objeto’ funda-se na *liberdade*. Desse modo, a verdade não diria respeito a uma proposição que um sujeito enuncia sobre um objeto, mas sim a esse *desvelamento* (*alétheia*) do ente, graças ao qual se *realiza uma abertura*, sendo essa abertura que *funda o homem enquanto tal*. Mas, se a verdade é *liberdade*, o homem pode deixar-se ser tanto *naquilo que ele é* quanto *naquilo que ele não é*, podendo encobrir-se ou dissimular-se. Então, o *velamento*, a dissimulação, pode ser pensada a partir da verdade entendida como *desvelamento*. Assim sendo, o não-desvelamento (a não-verdade) pertence à *essência* da verdade. Heidegger chama de *errância da não-verdade* à verdade enquanto não-experimentada e inexplorada: *o homem não erra ocasionalmente, não ‘cai’ na errância, ele se encontra sempre na errância, é dentro dela que ele se move.*

Sabemos que, durante a análise, algo acontece por onde a verdade faz irrupção, *a verdade* se insinua precisamente quando *o discurso falha*, quando ele é *atropelado por um outro discurso que provoca lacunas no primeiro*. É como se ambos esses discursos compusessem a verdade: *ambos são verdadeiros*; ou melhor, *um não é mais verdadeiro do que o outro*.

Luiz Alfredo Garcia-Roza nos faz ver que, na Grécia antiga, os poetas eram portadores de verdades reveladas, suas palavras eram uma epifania e nos remetiam diretamente à fonte do presente atual. Graças ao esquecimento do tempo atual é que o poeta tem acesso ao tempo ‘*áion*’ dos deuses. Essa é a razão pela qual o consultante do oráculo de Lebadeia era conduzido a beber de duas fontes: a fonte de ‘*Lethe*’ e a fonte de ‘*Mnemosyne*’. A primeira produziria o *esquecimento* de tudo relativo à sua vida humana; a segunda manteria *a lembrança* de tudo o que ele iria ver ou ouvir no outro mundo. Em torno desse par de opostos ‘*memória-esquecimento*’ se estruturaria a palavra poética.

É muito interessante essa relação que se fazia na Grécia antiga, onde a palavra poética estaria ligada a duas fontes: simultaneamente a do esquecimento e a da memória. Não seria essa a mesma relação que se estabelece quando tentamos nos abster de “memória, desejo e compreensão”, como sugere Bion? Não seria na medida em que tentamos não nos prender – ou seja, esquecer – aquilo que “se sabe” que se conseguiria um outro tipo de saber – a “memória evocada” em nós? E não seria justamente esse outro tipo de ‘memória-esquecimento’ que estaria ligado à poesia, ao ‘poiesis’, ao *criativo*? Como se para criar fosse necessário também um ‘esquecer’, fosse necessário se desligar de algo ‘de fora’ para poder se ligar a algo ‘de dentro’ como no sonho, na *reverie*?

Um outro aspecto é que a ‘palavra’, tanto em Parmênides quanto em Heráclito, mantém uma relação com o *enigma* e com o *silêncio*, que lhe é essencial. Embora, Heráclito não diga propriamente que “a verdade (*alétheia*) gosta de esconder-se” e sim que “a natureza (*physis*) gosta de esconder-se”, a distância, no entanto, entre a *physis* de Heráclito e a *alétheia* de Parmênides é bem menor do que possa parecer, diz Garcia-Roza. Heidegger propõe que se traduza *physis* por “*emergência*” – surgimento. Isso traz a vantagem de acentuar que a *physis* heraclitiana designa o *physis* como o *emergir enquanto tal* e não algo que emerge. Essa emergência jamais tem ocaso, jamais fica inteiramente velada, mas também jamais dá-se como desvelamento absoluto. O desvelar gosta de esconder-se assim como a *alétheia*. Se substituíssemos a palavra *physis* por *alétheia*, em Heráclito, estaríamos provavelmente sendo mais fiéis ao pensamento grego do que quando traduzimos *physis* por *natureza*. No entanto, a referência central do pensamento de Heráclito não é *physis* nem *alétheia*, e sim *logos*, que se tornou “razão”, “sentido”, “palavra”. Com Heidegger, somos conduzidos ao sentido de *logos* como aquilo que aparece, que se estende diante de nós e que ao mesmo tempo se recolhe. Esse é o sentido do *falar*, mas é preciso também o de *escutar o logos*. Assim, *mais do que no ouvir, é na atitude de escuta que reside a essência do escutar*. E mais ainda: não é *com ouvidos atentos que escutamos*; dessa forma só registramos os sons. A atitude de escuta, como diz Garcia-Roza, só se constitui se fizermos parte deste ‘pousar e recolher’ o Logos. Não se trata, para Heráclito, de tomar uma atitude distraída, de ouvidos desatentos, pois então seríamos tomados pelo Logos. *Ser todo ouvidos* não é ter ouvidos para tudo; a verdadeira escuta é *seletiva*: se ela deixa de ouvir algo, é para ouvir melhor outra coisa, ou para poder ouvir até o

silêncio. Em Heráclito, não há tampouco uma separação completa entre as palavras e as coisas, e sim uma cumplicidade entre ambas, de tal forma que as propriedades das coisas se refletem nas palavras, assim como estas são parte da *physis*. Como a *physis*, a palavra é emergência que também se oculta, desvelando uma verdade que se vela. A palavra não se esgota naquilo que aparece: *a obscuridade de Heráclito, isto é, sua recusa da univocidade da palavra é a sua clareza.*

Se entendemos, como Heidegger, que a *physis heraclitiana* teria a ver com a *emergência, o emergir enquanto tal*, podemos entender então que essa emergência não termina nunca, está sempre *brotando*, nunca vai *terminar de brotar*. Se também entendemos, como Heidegger, o *logos heraclitiano* como aquilo que *aparece* diante de nós e que ao mesmo tempo se *recolhe*, então o *logos*, a ‘palavra’ teria o sentido do *falar* mas também o do *escutar*. Assim, a atitude de escuta envolve esse ‘pousar e recolher’, envolve uma escuta *seletiva* determinada pelas próprias evocações que ela suscita em quem escuta, envolve “os sons e as pausas”, envolve “as palavras e o silêncio”, envolve “o que é dito e o que é silenciado”. Penso que é esse o sentido que Bion dá às palavras na análise. Penso ainda que poderíamos igualmente dizer que, como em Heráclito, *a obscuridade em Bion, isto é, sua recusa da univocidade da palavra, é a sua clareza.*

Vimos que os sofistas, em vez de percorrem o caminho da verdade, percorrem o da *opinião*. Movendo-se sempre no espaço definido pelo confronto de dois discursos, *a argumentação sofista permanece no lugar da ambigüidade*. Uma outra leitura é a do sofista como aquele que *liberou a palavra das amarras do real* e a fez *deslizar livremente sobre a superfície dos acontecimentos*, sendo a palavra *pura convenção, invenção humana*, que podia ser *reinventada* e, com ela, todas as leis e todos os valores humanos. Já em Aristóteles, a verdadeira ciência só pode ser a *ciência da coisa*, ele recusando à linguagem uma autonomia completa em relação às coisas: nem a linguagem constitui um universo absolutamente independente, nem é parte integrante da *physis*, como pretendiam os pré-socráticos. *Aristóteles foi o primeiro a romper o vínculo natural entre as palavras e as coisas e a constituir uma autêntica teoria da significação, isto é, uma teoria da linguagem como signo e do ser como significado*. Para ele, a linguagem não *manifesta*, mas *significa* as coisas. *A palavra é denominada símbolo (Symbolon) e*

sua relação com a coisa não é por semelhança ou por imitação, mas por significação. Mas como estabelecer a conformidade entre a linguagem e o ser?

Em Santo Agostinho as palavras são signos, mas estes signos não nos remetem diretamente às coisas, mas sim a outros signos, formando um sistema fechado no qual a significação, ao invés de se fazer pela articulação signo-coisa, faz-se pela articulação signo-signo. A questão que Santo Agostinho vai levantar é a de como, se as palavras formam um sistema fechado de significações, podemos estabelecer a verdade? A análise que Agostinho faz da função significante da palavra não se dá no domínio da lingüística e nem da teoria da informação, mas no domínio da *verdade*. Para ele, não é a palavra, enquanto realidade exterior, que produz a verdade, e sim a nossa interioridade é que possibilita a palavra. Mas, ao articular a palavra com a interioridade e com a verdade, Agostinho remete-a também simultaneamente ao registro do erro, do equivoco, da mentira. É porque o outro é capaz de mentir, que sei que estou em presença de um sujeito. O “minto, logo sou” ou “equivoco-me, logo sou”, são antecipações legítimas do *cogito, ergo sum* de Descartes.

Garcia-Roza diz que o caminho tomado pela psicanálise não foi o de que o que torna o erro manifesto é a contradição do discurso. A psicanálise institui um novo caminho, que se desenvolve no *registro do erro*, algo acontece por onde a verdade faz irrupção, que *não é a contradição*. Ela se faz, ao contrário, pelo caminho das equivocações, dos lapsos, dos tropeços, das ambigüidades da palavra. É por aí que o inconsciente faz suas irrupções e é aí também que se inscreve a condensação. Contrariamente à lei da não-contradição, isso é justo o que permite a multiplicidade simultânea de sentidos, a satisfação simultânea de tendências opostas. É por percorrer os caminhos da condensação, do recalçamento e da denegação, que a psicanálise tem como regra fundamental a *associação livre*, procedimento que permitirá o rastreamento das múltiplas determinações do sentido. Freud resgata, assim, a via da opinião *e o faz não no sentido de opô-la à via da verdade, mas no sentido de mostrar que verdade e erro não são excludentes, posto que é precisamente na dimensão do erro e do equivoco que a verdade faz sua emergência*. Enquanto produtor de um discurso teórico conceitual, Freud se insere na tradição platônica-aristotélica, mas enquanto produtor de uma prática clínica que lida sobretudo com a *ambigüidade da palavra*, se inscreve na tradição sofística. Desse modo, diz Garcia-Roza, o

psicanalista se situa no cruzamento dos dois eixos – da verticalidade e da horizontalidade – com *o olhar e a escuta voltados simultaneamente para as alturas platônicas e para a horizontalidade dos acontecimentos à espreita das irrupções do inconsciente.*

É como se, enquanto psicanalistas, nos déssemos conta de que ‘o que a verdade desvela’ e ‘o que ela vela’ fazem parte de dois lados de uma mesma moeda: assim consciente e inconsciente têm que ser *ambos* levados em consideração, um não sendo mais ou menos importante do que o outro. Por isso, penso que a noção de “barreira de contato” que Bion introduz seja de um valor inestimável, pois é justamente ela que nos permite o acesso a esse paradoxo, o acesso à possibilidade de lidar com essa contradição nos permitindo englobá-la em uma visão mais ampla, uma “visão binocular”.

5.3.7. O processo de individuação e a dimensão imaginária

Gilbert Simondon vai utilizar a noção seminal da *physis*, ligando-a sobretudo à idéia de potência formatadora. Ele se preocupa com o próprio processo de individuação, com a gênese da forma no sentido de *fonte de atividade*, de *potencial*. Em Simondon, a *informação* é vista ainda como o eixo central para se entender a constituição da forma.

Simondon elabora, em substituição do princípio de individuação clássica, um princípio da conservação do ser através do devir, que se dá através de trocas entre estrutura e operação procedendo por saltos quânticos ao longo do equilíbrio. O que ele está chamando a atenção é que *estrutura* e *operação* se identificam: a *idéia de processo*. Então, o *entre* aqui é um entre operacional, processual; indica transformação, é um devir, por onde se engendra uma estrutura, que, por sua vez, pode ser ela própria um elemento para uma outra síntese. O “entre” é tanto no sentido de que *aí se organizou algo novo* que permitiu uma mudança de nível de estruturação quanto no sentido do se transformar *de uma forma em outra*. A matéria passa a auto formar-se, naquele primeiro sentido da *physis*, de idéia seminal.

Simondon se preocupa, portanto, com a gênese desse processo de individuação e se detém, assim como Bion, nessa passagem de uma forma a outra, nessa

transformação, nesse *entre*, nesse dobrar-se e desdobrar-se que é possibilitado pela informação, mas uma informação que tem a ver com o colocar em contato: assim, é a comunicação que vai inaugurar os pólos. Por outro lado, isso vai ter a ver com o desenrolar das potencialidades a partir de um universo de possíveis. Na análise, criam-se condições que possibilitam que outras ligações possam vir a ser feitas: isso está no *entre* analista e analisando e no *entre* transformação.

Para Cornélius Castoriadis, seria nas produções poéticas que se deveria buscar o entendimento do homem no mundo. O *imaginário radical* de Castoriadis tem a sua origem na realidade mortal do homem, que faz com que este esteja sempre em busca de *significação* para a sua existência. O saber-se mortal, assim como o profundo desamparo do ser humano, o conduz a essa necessidade de “criar” um sentido. “O homem é um ser que procura sentido. Para satisfazer essa necessidade de sentido, é que ele ‘cria’ o sentido. Na medida em que o homem está em contínua transformação no mundo, isso faz da criação uma tarefa interminável. Sua dimensão mortal o obriga a uma consciência de alteridade da qual ele não tem como escapar, já que as soluções que ele elabora para lidar com isso o levam a criar novas fontes de alteridade. Em Castoriadis, toda criação humana revela a atuação desse imaginário, sendo que todas as criações de novas *formas* apontam para a interação de *acaso* e *necessidade*. Esse conceito de “imaginário radical” de Castoriadis nos fala, como diz Monique Augras, de uma *criação incessante, essencialmente indeterminada*. Imaginário, para Castoriadis, é sinônimo de humano, sendo a irracionalidade a característica especificamente humana: é justo a possibilidade de erro o que aponta para a capacidade intrínseca de criação no homem. Vista desta perspectiva, a racionalidade seria uma das possibilidades contida na irracionalidade.

Desse *imaginário*, do qual nos fala Castoriadis, não se pode apreender senão *as manifestações* mas, no entanto, ele está necessariamente *na raiz da criação*. Castoriadis coloca que quando se pensa a realidade só em termos de ordem não deixa espaço para a dimensão *imaginária ou criadora*. A novidade trazida por ele está em não privilegiar exclusivamente a indeterminação, como haviam sido as tentativas de Bergson e Heidegger: Castoriadis afirma a necessidade absoluta de conjugar tanto a determinação quanto a indeterminação. O agir e o dizer sociais não se entendem nem sem a *aritmética* – mundo da determinidade, dos conjuntos – nem sem o *mito* – mundo da indeterminidade, do sonho. Todo o pensamento de

Castoriadis é atravessado por essa encruzilhada que conjuga a lógica *conjuntista-identitária* com o *mundo das significações*. Esse é o paradoxo para onde aponta o seu pensamento: juntar e, ao mesmo tempo, separar essas duas dimensões da vida. Castoriadis combina estas duas dimensões da realidade: a conjuntista e a magmática. Esse modo de ser humano – psíquico e social-histórico – não pode nem ser reduzido ao biológico ou físico, nem ser reduzido à lógica conjuntista, já que obedece também a outra lógica, à das significações imaginárias, ou àquilo que Castoriadis vai chamar de lógica magmática. Para designar esse modo de ser ele emprega o termo *magma*, que é uma espécie de lava incandescente, em constante movimento, situada no interior da terra que, em contato com o calor, se liquidifica e, em contato com o frio, se solidifica. Portanto, não podemos pensar a realidade nem só em termos de ordem (cosmos), nem só em termos de desordem (caos). Entre ambos, é preciso situar uma terceira dimensão, a magmática, que fala das realidades “inconsistentes” e fluidas – o inconsciente, o mundo das significações imaginárias e o social-histórico. Contrariamente à lógica identitária, segundo a qual o mundo seria organizado de forma coerente e absoluta, a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias. O imaginário radical não é nem especular nem combinatório, é criador. Não reproduz os dados fornecidos pela percepção, nem combina elementos do mundo: é antes a *criação de uma nova forma de ser*. O ser humano é imaginário ‘e’ racional: daí ser fundamental entrelaçar, a todo o momento e em todos os níveis, a lógica identitária com a lógica das significações. Assim, a emergência das significações imaginárias é criação. Embora a criação se apóie no biológico e no físico, ela não se reduz a isto, inaugurando uma nova forma de ser. A criação humana também se apóia na “psique” e na “história”; além disso, a *criação pressupõe a criação*. O surgimento de uma nova forma não pode ser “produzido” ou “deduzido” de elementos anteriores, porque os elementos pressupõem a forma, a qual pressupõe os “elementos”. Portanto, a criação escapa a toda explicação causal e determinista como escapa também a idéia de um começo absoluto. Afirmar que o social-histórico é autocriação equivale a dizer que a sociedade está na origem dela mesma, e, ao mesmo tempo, que esta origem lhe escapa. O social-histórico só se deixa conhecer – só existe – a partir de si mesmo, sem poder jamais descrever – ou “explicar” – sua própria origem. Por conseguinte, a sociedade é seu começo e seu pressuposto. “Antes” da criação social-histórica, ali estavam “já”

seus pressupostos, isto é, ali estava o social-histórico. Castoriadis diz que *podemos elucidar o que pensamos, o que somos. Percorremos, por partes, o nosso Labirinto, após tê-lo criado*. Então, pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das coisas. É entrar no Labirinto, mais exatamente, *fazer ser e aparecer um Labirinto*.

É interessante acompanhar o desenvolvimento do raciocínio de Castoriadis, tanto no que se refere ao seu conceito de “imaginário radical” quanto no que se refere ao seu conceito de “lógica magmática”. Seria nas *produções poéticas* que se deveria buscar o entendimento do homem no mundo; é o profundo desamparo do ser humano que o incita a *criar um sentido*; sua dimensão de mortal o obriga a uma *consciência de alteridade* da qual *ele não tem como escapar a não ser através da criação*; essa é uma *criação incessante e essencialmente indeterminada*; o *imaginário* é *sinônimo do humano*, sendo a *irracionalidade* a característica *especificamente humana*; desse *imaginário* não se pode apreender senão *as manifestações* embora ele esteja necessariamente *na raiz da criação*; daí a necessidade de se pensar em termos *de ordem e de desordem*; daí a necessidade absoluta de *conjugação a determinação com a indeterminação*, a aritmética com o mito, a lógica *conjuntista-identitária* com o *mundo das significações*; ou melhor, entre caos e cosmos, é preciso situar uma terceira dimensão, a magmática, que fala das realidades “inconsistentes” e fluidas: o inconsciente, o mundo das significações imaginárias e o social-histórico. Embora a criação se apóie no biológico e no físico, ela não se reduz a isto, inaugurando uma nova forma de ser; embora a criação se apóie também na psique e no social-histórico, tampouco se reduz a isso. *A criação pressupõe a criação*: a criação escapa a toda explicação causal e determinista como escapa também a idéia de um começo absoluto.

Castoriadis diz que seu conceito de imaginário radical não equivale ao conceito de inconsciente freudiano, embora tenha coisas em comum com ele. Mas, podemos nos perguntar, o ‘imaginário radical’, tal como descrito por Castoriadis, estaria próximo do conceito de inconsciente em Bion? Ou chegaria até a se confundir com ele? E o que dizer da lógica magmática enquanto lugar dessas realidades inconsistentes e fluidas, mundo das significações imaginárias, e fonte de criação? Não corresponderia isso à idéia que Bion nos transmite de inconsciente? São questões para ficar em aberto, para se pensar... Mas, como nos diz Castoriadis, pensar não é *substituir a incerteza* das sombras pelos contornos

nítidos das coisas: *é entrar no Labirinto*, mais exatamente, *fazer ser e aparecer um Labirinto...*

5.3.8. A 'dialógica' na situação analítica

Complexus, diz Morin, é aquilo que é 'tecido' junto. Os fenômenos são inseparavelmente tecidos de ordem, de desordem, e de organização. Agora, trata-se não apenas de estabelecer a comunicação entre objetos e a dos sujeitos que concebem esses objetos, como também de estabelecer a relação entre ciências naturais e ciências humanas, sem contudo reduzi-las umas às outras e ainda, não menos importante, *de criar um pensamento capaz de enfrentar a complexidade do real, permitindo ao mesmo tempo à ciência refletir sobre ela mesma*. O paradoxo surpreendente é o de que a ciência se desenvolve, *não só a despeito do que ela tem de não científico, mas graças ao que ela tem de não-científico*. Sendo que a isso, diz Morin, podemos acrescentar o problema-chave que é o problema da *contradição*. Esse pensamento tem, necessariamente, que abarcar noções antagônicas e, até mesmo, contraditórias. Nisso consiste a *dialógica*. A questão da dialógica vai repercutir nas idéias de *autonomia* e de *liberdade*, que, por sua vez, vão implicar *escolhas* e *estratégias* e, ainda, a questão da *responsabilidade*. Tampouco *autonomia* e *dependência* são separáveis. Não se pode conceber autonomia sem dependência. Na verdade, diz Morin, *toda a vida humana autônoma é uma trama de incríveis dependências*. Se nos falta aquilo de que dependemos estamos perdidos, o que *significa que o conceito de autonomia não é substancial, mas relativo e relacional*. Morin vai mais longe, dizendo que não é suficiente não isolar um sistema auto-organizado de seu meio. É preciso ainda unir intimamente auto-organização e eco-organização. A própria idéia de autonomia tem, portanto, que passar a incluir a idéia de dependência do meio circundante.

De maneira análoga, a liberdade supõe, ao mesmo tempo, determinismos e aleatoriedades. Para que haja liberdade, é preciso um universo com determinismos, constâncias, regularidades nas quais a ação possa apoiar-se, mas é preciso que haja também potencialidades de jogo, aleatoriedades, incertezas, para que a ação possa desenvolver-se. Além das *condições externas* da liberdade, se

fazem necessárias ainda *condições internas* fundamentais: um aparelho neurocerebral capaz de representar uma situação, de elaborar hipóteses e estratégias. Enfim, é necessário que haja possibilidade de escolha: condições externas que permitam escolher e condições internas que permitam conceber essa escolha.

Na psicanálise, também buscamos *criar um pensamento capaz de enfrentar a complexidade da situação analítica, permitindo ao mesmo tempo refletir-se sobre essa mesma situação*. Esse pensamento teria que ser dialógico, abarcando noções antagônicas e contraditórias. Vimos que a dialógica implica *autonomia e liberdade*, levando a *escolhas e estratégias*, e ainda, à *responsabilidade*.

Luiz Alberto Oliveira nos fala de *liberdade* não apenas como um exercício – já que temos que constantemente aprender com as mudanças que estão continuamente se sucedendo – mas ainda como algo que implica *responsabilidade pelo exercício da própria liberdade*. A *imaginação* é enfocada por ele em termos de uma *operação da potência* que se atualizada na *ação*, depois vem a *responsabilidade pela ação*. Oliveira nos oferece uma compreensão do desenvolvimento do pensamento ligado à noção de *dobra* passando pela noção de *intencionalidade* até se chegar à noção de *escolha*. Na medida em que se coloca a questão do *pensamento* dentro do âmbito também da coletividade, o mesmo tem que ser feito em relação às *escolhas*, às *estratégias*, sem, no entanto, evadir o indivíduo de suas *responsabilidades* perante a isso. A *estratégia* é vista por ele como a *arte de agir no possível*, de *continuamente reavaliar*, de *nunca ter acabamento*, não ter fechamento: pelo contrário, seria como a *conjunção constante*, em Bion. Nesse sentido a psicanálise seria *estratégica*. Em termos analíticos, a *imaginação* pode ser vista como vários caminhos a serem seguidos sem necessariamente se entrar em um deles. Tanto se pode contemplar as possibilidades *virtuais*, quanto se pode passar a agir no *real*. No entanto, se agirmos, vamos ter que assumir as a *responsabilidade* por essa ação. Por outro lado, enquanto *imaginamos*, apenas disseminamos as suas possíveis conseqüências.

Morin também faz uma conexão entre estratégia e liberdade, na medida em que liga a estratégia tanto à *aleatoriedade* quanto à *escolha*, ou melhor, à *aleatoriedade* tanto no objeto quanto no sujeito. A idéia de *estratégia* está ligada à *aleatoriedade* no objeto, *uma vez que o objeto é complexo*, mas também no

sujeito, já que o sujeito *deve tomar decisões aleatórias e utilizar as aleatoriedades para progredir*. Na análise, vai-se estar, o tempo todo, lidando com essa *aleatoriedade*, na medida em que o objeto analítico vai sendo *escolhas* que são, em parte, determinadas e, em parte, aleatórias, sendo que essas *aleatoriedades* podem ser utilizadas *para progredir*.

5.3.9. Arte e ciência: 'criatividade' e 'escuta poética' na situação analítica

Em Morin, a idéia de *estratégia* é indissociável da criatividade, da arte. No paradigma da modernidade arte e ciência se excluíam uma da outra. Na contemporaneidade, a arte é indispensável para a descoberta científica, o sujeito, com suas qualidades e estratégias, tendo nela um papel muito maior e mais reconhecido. A *estratégia* é a possibilidade de nos guiarmos, através da *pilotagem*, da *articulação* e da *comunicação*, em direção a uma nova ética. Para Morin, *'a complexidade não é uma resposta e sim um desafio, uma motivação para pensar'*. O problema da complexidade deixa de ser o da *ordem*, o da *clareza*, ou o da *completude*, para passar a ser o da *procura daquilo que está obscuro*, dando-se conta da *incompletude* do conhecimento. A luta seria antes não contra a incompletude e sim contra a *mutilação* do conhecimento. Daí a complexidade buscar tecer articulações entre os vários tipos de conhecimento tendendo para o *conhecimento multidimensional*.

Também a psicanálise, do ponto de vista de Bion, passa a ser o da *procura daquilo que está obscuro*, dando-se conta dessa *incompletude*; como tal, visa buscar uma confluência dos vértices, uma *visão binocular* capaz de aproximar tanto consciente de inconsciente, quanto a visão do analista da visão do analisando.

Bachelard advoga que coloquemos *a cultura científica em um estado de mobilização permanente, substituindo o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizando todas as variáveis experimentais, enfim, dando à razão razões para evoluir*. É por isso que ele insiste em dizer que *devemos inventar, devemos tomar o fenômeno de um novo ponto de vista*.

A poesia introduziria na ciência, segundo Morin, justo os fatores *inconscientes* necessários também às formulações científicas. Assim, *é preciso o inconsciente*

para que o consciente funcione, da mesma forma que nossa mente precisa de um corpo, mas nós não sabemos o que se passa dentro de nosso corpo. Morin diz ainda que a psicanálise é absolutamente genial, porque *Freud compreendeu que o nó górdio estava no cruzamento do que podemos chamar as ciências da mente , os acontecimentos psicológicos, as fantasias, os sonhos as idéias, de um lado, e o organismo biológico, do outro*. Em sua concepção de pulsão está implícito que é preciso conceber o ser humano na sua *totalidade multidimensional*.

Prigogine e Stengers vão ressaltar particularmente essa “escuta poética” da natureza, defendendo a idéia e a necessidade de se respeitar essa natureza que fazemos falar.

5.3.10. Os processos criativos e sua gênese: na arte e na psicanálise

Fayga Ostrower vê a criatividade como um potencial inerente ao homem, sendo que a realização desse potencial se dá dentro de uma determinada cultura. Criar e viver se interligam. Criar corresponde a um “dar forma” a algo novo. Toda forma é uma *estruturação* e, ao mesmo tempo, uma forma de *comunicação* e de *realização*. Criar corresponde a aspectos expressivos de um desenvolvimento interior na pessoa, refletindo processos de crescimento e de maturação, processos esses que se vinculam a espontaneidade e a liberdade. Criar implica estabelecer novas coerências para a mente humana: fenômenos relacionados de um modo novo e compreendidos em termos novos. *O ato criador abrange a capacidade de compreender e por sua vez a de relacionar, ordenar, configurar, significar*. O homem cria, não apenas porque quer, e sim porque *precisa*: ele só pode crescer coerentemente, enquanto ser humano dando forma, criando. Impelido a compreender a vida, o homem é impelido a formar: precisa orientar-se, ordenando os fenômenos e avaliando o sentido das formas ordenadas; e precisa ainda comunicar-se com outros seres humano através dessas formas ordenadas. Para Fayga, trata-se de *potencialidades do homem que se convertem em ‘necessidades existenciais’*.

Também, na psicanálise, este ‘criar’ está presente, já que se *dá forma a algo novo*, em termos de uma *estruturação* que é, ao mesmo tempo, forma de *comunicação* e de *realização*. Corresponde, assim, a um *desenvolvimento interior*

na pessoa, refletindo *processos de crescimento e de maturação* que se vinculam a *espontaneidade e a liberdade* do criar. Implica, aqui também, novas coerências estabelecidas na mente humana: *fenômenos relacionados de modo novo e compreendidos em termos novos*.

Para Fayga, os processos de criação, embora essencialmente intuitivos, tornam-se conscientes na medida em que são expressos através de uma forma. Ainda que essa elaboração permaneça em níveis inconscientes, os processos criativos teriam que referir-se à consciência, pois só assim poderiam ser indagados os possíveis significados que existem no ato criador. Entende-se que a própria consciência nunca é algo acabado ou definitivo: ela vai se formando no exercício de si mesma, num desenvolvimento dinâmico em que o homem, procurando sobreviver e agindo, ao transformar a natureza se transforma também. E o homem não somente percebe as transformações como nelas *se* percebe. Somente ante o ato intencional, isto é, ante a ação de um ser consciente, faz sentido falar-se de *criação*. *Sem a consciência, prescinde-se tanto do imaginativo na ação, quanto do fato da ação criativa alterar os comportamentos do próprio ser que agiu*. No entanto, o potencial consciente e sensível de cada um se realiza sempre e unicamente dentro de formas culturais. Além dos impulsos inconscientes, entra nos processos criativos tudo o que o homem sabe, pensa e imagina. Utilizando o seu saber, o homem fica apto a examinar o seu trabalho e fazer novas opções. Assim, o consciente racional nunca se desliga das atividades criadoras: constitui um fator fundamental de elaboração. Retirar o consciente da criação seria mesmo inadmissível, seria retirar uma das dimensões humanas. *Não cabe, porém, atribuir função predominante seja ao inconsciente seja ao consciente*. O ato criador, sempre ato de integração, adquire seu significado pleno só quando entendido globalmente.

Da mesma maneira, nos processos de criação que têm lugar na análise, não se pode prescindir nem do que se dá em nível inconsciente nem do que se dá em nível de consciência, seja no analista, seja no analisando. E não cabe, como diz Fayga, *atribuir função predominante seja ao inconsciente seja ao consciente*. O ato criador é sempre um ato de integração.

Fayga diz que os fenômenos novos podem surgir para nós em contextos já parcialmente assimilados e já se encaminhando a eventuais significados *por mais inesperados que eles sejam*. A criatividade se vincula à nossa capacidade de

seletivamente intuir a coerência dos fenômenos e de conseguir formular sobre ela, situações que em si sejam novamente coerentes. Assim selecionados pela importância que têm para nós, esses aspectos são configurados em uma forma onde adquirirão um *sentido* talvez inteiramente novo, que, muitas vezes nos surpreendem como um resultado original. Este *sentido novo* pode até mesmo ser inesperado e, no entanto, formula uma visão, de certo modo, pressentida.

Penso que seria interessante nos perguntarmos a respeito desse aspecto levantado aqui por Fayga no que diz respeito à psicanálise e ao campo analítico. Quão *livre* seria a “associação livre” do paciente? Quão *seletiva* já seria a “atenção flutuante” do analista? Quão *surpreendente* e *novo* seria o “fato selecionado”? Além de que, se existe uma *seletividade prévia*, como seria possível trabalhar, como sugere Bion, tentando abster-se de “memória, desejo e compreensão”? Talvez possamos pensar, quem sabe, em uma *seletividade intuída* que fosse compatível com a ausência de memória, desejo e busca de compreensão consciente. Da mesma forma, poder-se-ia pensar, no que concerne ao “fato selecionado”, que se estaria, na verdade, seguindo apenas uma *intuição* na busca de uma forma, de uma organização, embora essa forma, uma vez alcançada, fosse algo *novo e surpreendente*, e que, no caso da psicanálise, não estaria previamente contido nem no analista, nem no analisando, e sim seria *produto do campo analítico*? Poder-se-ia pensar então essa *nova forma* como uma *auto-organização do campo*, gerada pelos “acazos significativos”? Afinal, Fayga diz também que formar é fazer, é experimentar, e que, experimentar é, ao mesmo tempo, configurar, e que a elaboração dessa forma que busca integrar formas do ser, *o indivíduo não sabe quanto poderá durar nem exatamente onde ela o levará*.

Assim, criar é fazer, é experimentar, e não sabemos nem *quanto poderá durar isso, nem exatamente onde isso nos levará*. Daí, na visão de Bion, em psicanálise, esse *fazer criativo* estar necessariamente ligado à *experiência*, e também implicar a passagem por um *estado de paciência* até se poder chegar a um *estado de segurança*.

A atividade criativa consiste em transpor certas possibilidades latentes para o real, recriando, continuamente, uma mobilização interior onde está inserido um senso de responsabilidade. O processo de criação nunca se esgota: *permanece um processo aberto*. Todavia, em *qualquer campo de criação o indivíduo teria que ser capaz de sustentar um estado de tensão psíquica*. Nos diferentes planos do

viver, hão de ocorrer incidentes dos mais variados: sucessos, fracassos, alegrias, tristezas, amor, nascimentos, mortes, que produzirão emoções e pensamentos diversos, possivelmente até contraditórios. Cabe à pessoa recolher esses múltiplos momentos – acasos significativos – e os transformar em conteúdos psíquicos de sua experiência de vida e em criação. *O indivíduo não precisa ‘buscar inspirações’.* Ele se apoia em sua capacidade de intuir. Fayga diz que a capacidade de intuir e de sustentar a tensão psíquica será determinante para a criação, seja na área artística, seja na científica ou seja na tecnológica. É a tensão renovadora que renova o impulso criador. Será a personalidade dentro de sua seletividade a discriminar *o caminho, os avanços, os recuos, as opções e as decisões que o levarão a seu destino. Sua orientação interior existe, mas o indivíduo não a conhece.* Ela só lhe é revelada *ao longo do caminho, através do caminho, cujo rumo o indivíduo também não conhece.* Esse caminho não se compõe de *pensamentos, conceitos, teorias nem de emoções – embora resultado de tudo isso.* Engloba, antes, *uma série de experimentações e de vivências onde tudo se mistura e se integra. O caminho é um caminho de crescimento.* Esse caminho, *cada um o terá de descobrir por si. Descobrirá, caminhando. Contudo, jamais seu caminhar será aleatório.*

5.3.11. A tensão psíquica e os ‘acasos significativos’: na arte e na psicanálise

Na análise, a atividade criativa implica a atualização de um potencial. Esta só se dá se a pessoa for capaz de sustentar uma certa tensão psíquica que é justamente o que vai possibilitar que os “acasos significativos” possam ser utilizados em termos de auto-organização. Isto é verdadeiro tanto em relação ao analisando, no que diz respeito ao seu crescimento psíquico, quanto em relação ao analista, no *insight* e na própria *criação* da interpretação. No entanto, como diz Fayga, não é preciso *buscar inspirações*: ela está contida em nossa *capacidade de intuir*. É ela que vai nos mostrar o caminho. Na “atenção flutuante”, o analista, ao *olhar sem procurar ver*, permite que algo se organize no interior de um campo no qual não se busca coisa alguma. Quando “memória, desejo, e compreensão” ficam suspensos, acontece algo de curioso: um significado se impõe. Nós não o

buscamos, é ele que nos alcança. Há uma iluminação, no sentido da revelação de alguma coisa que não se estava buscando. Isso só é possível, se tivermos a “capacidade negativa”, ou seja, a *paciência* de poder esperar. Se pudermos suportar os fatos que nos parecem dispersos e desconexos, em um dado momento, um campo vai se organizar através do “fato selecionado”. O *insight* é este momento quando o campo se organiza e assume um significado. Para que isso possa acontecer, o analista tem que passar por um estado mental incômodo, um estado de sofrimento, difícil de suportar, já que implica o contato com o desconhecido: o estado de *paciência*. Somente quando o analista for capaz de suportar essa dor é que ele poderá alcançar um outro estado emocional no qual a compreensão vai adquirir clareza e nitidez: o estado de *segurança*.

Para Fayga, a pessoa criativa é aquela que se permite estar *aberta*, podendo dar forma aos fenômenos, porque ela parte de uma coerência interior que absorve *os múltiplos aspectos da realidade externa e interna, os contém e os ‘compreende’*, ordenando-os em *novas realidades significativas*. *Sua flexibilidade de questionamento, ou melhor, a ausência de rigidez defensiva, ante o mundo, permite-lhe configurar espontaneamente tudo o que toca.*

O criativo, para Fayga, está pois intimamente relacionado à capacidade de ser flexível, à capacidade de *conter*, de *compreender*, no sentido de poder abarcar, e à capacidade de *ordenar em novas realidades significativas*. Não é justo isso o que Bion fala da *capacidade de conter* e da *função α* ? Aumentar a *capacidade de conter* e *desenvolver a função α* corresponderiam, então, à *possibilidade de atualizar esse potencial criativo?*

Fayga coloca que *criar* é mais do que inventar, é um *processo vivencial* que abrange uma *ampliação da consciência*: tanto enriquece espiritualmente a pessoa que cria como ainda quem recebe a criação e a recria para si. *A criatividade é a essencialidade do humano no homem*: ao exercer o seu potencial criador, trabalhando, criando em todos os âmbitos do seu fazer, *o homem configura a sua vida e lhe dá um sentido*. *Criar é tão difícil ou tão fácil como viver. E é do mesmo modo necessário*. No entanto, diz Fayga, há uma diferença enorme entre o imaginar e o fazer concreto. Na criação, as formas realizadas por um artista apresentam-se como fatos novos, incorporando *acazos* captados pela *sensibilidade* e, assim modificando a configuração da *imagem*: e é com os fatos reais do próprio

fazer que o artista há de criar. *A realidade do fazer está cheia de surpresas*, diz Fayga.

É, portanto, no âmbito do fazer que o homem *configura a sua vida e lhe dá um sentido*. Fayga distingue, no entanto, o fazer do imaginar. Penso que por duas razões: a primeira a de que, na medida em que se vai incorporando acasos significativos, esse *imaginar* vai se modificando. A segunda, implicaria a *responsabilidade* pelos atos. Talvez por isso, em Bion, tratar-se-ia antes de uma “*imaginação criativa*”, no sentido de um imaginar que é também um fazer: *imaginação e criação*.

Fayga insiste no fato de que para criar ‘*é preciso poder desequilibrar, sempre e de novo, para poder reequilibrar, sempre e de novo*’. Ela diz que é como o *acrobata na corda bamba, com cada passo desequilibrando-se e novamente equilibrando-se*; que, *na verdade, é como o próprio viver*. Envolve sempre caminhos da *intuição*. Essa busca, porém, inicia-se como *um tatear no escuro*. Requer imensa bravura, diz ela, *poder realmente entregar-se a questionamentos e incertezas para as quais não existem respostas*; ou para as quais *talvez nem sequer existam perguntas: as próprias perguntas só irão articular-se ao passo e à medida que o artista for encontrando alguma resposta*. A arte incorpora verdades sobre o viver, cuja profundidade ultrapassa o pensamento lógico racional e *na qual uma análise jamais poderá penetrar*. Assim, *quanto mais densas forem as formas, mais impregnadas de significados*, permitindo *sempre novas interpretações*, que cada um poderá fazer, de acordo com suas *experiências de vida, ao recriar a obra através de sua própria sensibilidade*.

É incrível o quanto essas descrições de Fayga se aproximam das idéias transmitidas por Bion. Essa foi uma das razões pelas quais resolvi transcrever, aqui, partes de um trabalho meu, onde falo, particularmente, tanto *da sensação de se estar na corda bamba* (item 5.6.) implicando sempre *desequilíbrios sucessivos*, quanto *de uma análise permitir sempre novas interpretações num processo interminável* (item 5.5).

O princípio “*figura-fundo*”, como enfatiza Fayga, abrange a noção do *vazio/cheio*: o “vazio” não poderia ser concebido isoladamente, sem a contrapartida de “cheios”. Não seria um simples *nada*, ou uma espécie de *falha*, no *tecido de inter-relações*. O *vazio*, ao contrário, *participa dessas inter-relações como um estado de ainda não ser, interligado o ser e o devir*. Assim, o *vazio* pode

ser entendido como um *fundo* contendo infinitas possibilidades de *figuras* latentes a serem, eventualmente, concretizadas. Nas imagens chinesas, os grandes vazios são como os *grandes silêncios, de onde poderão emergir sons ainda não ouvidos*: cada detalhe visualizado, encerra a concretude de uma forma de ser, *que surgiu do não-ser e cuja potencialidade se encontra atualizada diante dos nossos olhos*. Tal idéia tanto se aproxima da noção de *dobra*, quanto da noção de *vazio quântico*. Na análise, ao se colocar em contato analista e analisando, várias possibilidades de *criação* irão se desdobrar, irão se *atualizar*. Embora Fayga diga que, *na arte, nunca se trata de abolir as tensões existentes e sim de compensá-las*, já que a *arte não é terapia*, é ela também quem diz que o *equilíbrio artístico absorve as tensões e os integra, não os anula*, pois as *tensões são indispensáveis e inevitáveis* em qualquer experiência de vida: *sem tensões não há vida*. Ora, em uma análise – não creio que uma análise pretenda ser uma terapia no sentido que Fayga atribui aqui – as tensões estão necessariamente presentes: *sem tensões não há vida, nem há psicanálise*, penso que diria Bion. Assim, a idéia não é a de acabar com a tensão, e sim a de absorvê-la, integrá-la, precisamente, como fala Fayga da *arte*.

5.3.12. A abertura de novas janelas: na arte e na análise

Ao se criar, selecionam-se os acasos a serem utilizados. Fayga diz que *se especula que as forças do inconsciente talvez se organizem a partir de princípios semelhantes aos dos princípios integradores inerentes ao próprio organismo vivo*. Segundo ela, sem essa tendência seletiva latente, *não haveria alternativas ou ‘escolhas’, nem a sensibilidade poderia constituir um estado vital fecundo*. Para a pessoa que, de repente, percebe um acaso significativo, *o momento se torna uma verdadeira revelação*. Os acasos *nos surpreendem sempre*, parecendo portadores de um *novo conhecimento*. No entanto, *sem o contexto anterior, não haveria como avaliar a extensão do ‘novo’ no conhecimento que ganhamos*. Fayga diz ainda que *todo ato criativo é único e novo, manifestando a unicidade de cada indivíduo*. Mas *nem tudo o que é novo será necessariamente criativo*. Na criação, há sempre a busca de um *‘caminho de transformação’*. Em cada percurso, há um *ponto crucial de não-retorno*, ponto determinante para o desenvolvimento que

resultará em novas formas e é aí precisamente que encontramos os casos significativos.

Aqui fica bem caracterizado o lugar dos processos criativos: o lugar de transição do “antes” ao “depois” onde a transformação ocorre, o lugar do “entre” onde a transformação é possível. Isso vale para qualquer *processo criativo*, como se vê em Prigogine e em Bion.

Assim, criar é uma *aventura*, uma *entrega*, uma *conquista*. Significa ir em direção a *novas experiências* e *novos mundos*. O *potencial criador* não é outra coisa senão esta *disponibilidade interior*, esta *plena entrega de si e a presença total* naquilo que se faz. Isto vem acompanhado, para Fayga, *do senso do maravilhoso, da eterna surpresa com as coisas que se renovam no cotidiano, ante cada manhã que ainda não existiu e que não existirá mais de modo igual, ante cada forma que, ao ser criada, começa a dialogar conosco*. Diz respeito à *nossa sensibilidade viva, vibrante*. Pode chegar um momento em que a pessoa se sinta impelido a ir em *busca de sua identidade* que, no fundo, tem a ver com a exploração do conhecimento de si mesma. Fayga coloca isso como uma urgência, advinda da *necessidade psíquica, necessidade existencial mesmo, das pessoas descobrirem suas verdadeiras potencialidades*. É nesse sentido que, segundo ela, o fazer, imbuído de intensos afetos, será acompanhado por *um constante pensar e duvidar, um repensar, um refazer, um sondar profundos estratos de sensibilidade*. As “obras”, que eventualmente resultem do fazer, *por ora serão menos importantes do que os caminhos de busca*. Então, a criatividade diria respeito a processos de crescimento que envolve a mobilização de todos os recursos afetivos e intelectuais, integrando-os e simultaneamente ampliando-os, *correspondendo assim a um caminho de desenvolvimento da personalidade*. Daí o caminho de busca passar a *se identificar com o próprio viver*. É um *caminho sem fim*. A pessoa *poderá crescer ao longo de sua vida, crescer para níveis sempre mais elevados e complexos, para aqueles que existem latentes em suas personalidades*. O caminhar assim é mais importante do que o chegar. Não se trata de atingir um objetivo, e sim de continuar caminhando. Tal como em uma análise, segundo Bion, pretende-se que a personalidade de desenvolva, evolva. Este, para ele, da mesma forma que para Fayga, é um *caminho sem fim*, onde a pessoa *poderá crescer para níveis que existem latentes em suas personalidades*.

Para Fayga, são condições internas que permitirão ao indivíduo ser criativo: *sua capacidade de engajar-se no que faz, de permanecer flexível face a certas contingências da vida sem, no entanto, perder a coerência e integridade. E, sobretudo, o respeito pela vida, que não é outro senão o respeito por si próprio.* Quando uma pessoa é *aberta à vida*, sem preconceito e receptiva às novas experiências, quando ela é capaz de diferenciar-se e reintegrar-se, de amadurecer e crescer espiritualmente, *ela terá condições para criar*. O fazer criativo sempre se desdobra numa simultânea exteriorização e interiorização da experiência de vida, *numa compreensão maior de si próprio e numa constante abertura de novas perspectivas do ser*. Reflete o sentido do desenvolvimento da personalidade como um todo, *da pessoa vivendo mais plenamente sua vida*. É isso o que constitui essencialmente a motivação criativa de alguém: *este incentivo ao mesmo tempo se renova e aponta rumos que se abrem à imaginação*. Seguramente a saída só poderá ser pela frente, conscientizando-nos, tentando crescer e nos realizar, e olhando para o futuro: *tentando criar*. É essa maior *flexibilidade face às contingências da vida*, essa maior *abertura para a vida* que inclui o respeito por si próprio e implica uma compreensão maior de si próprio e uma constante abertura de novas perspectivas do ser. Seria isso que refletiria as condições para criar. Ao mesmo tempo, essa motivação para criar *se renova e aponta rumos que se abrem à imaginação*. Se entendemos criatividade desse modo, não se poderia pensar que seria justamente para ela que a análise estaria apontando? Como desenvolver maiores condições de criar, como se abrir à imaginação, uma vez que a saída não pode ser tentando refazer o passado – já que a flecha do tempo é irreversível – a saída, como diz Fayga, só pode ser pela *frente: tentando criar*. Sabemos que esse tempo ao qual nos referimos aqui não é um tempo cronológico, não é um tempo de envelhecimento no sentido da passagem dos anos, e sim um tempo que diz respeito a *transformações*, que diz respeito a um *amadurecimento*.

Penso que seja a isso que Fayga se refere quando ela fala que os artistas envelhecendo não se tornam antiquados e não perdem em vigor, mas, ao contrário, suas formas expressivas tornam-se mais densas, mais soltas e mais livres, ganhando em vitalidade. É nesse sentido que podemos tirar uma lição de vida do contemplar as obras dos grandes artistas, a qual nos conduz a uma visão de liberdade interior, talvez a realização mais sublime da consciência humana. É dessa forma que, ao ser entendida por nós, tal realização passa a nos pertencer,

dando-nos alento espiritual e novo alcance nos caminhos do nosso próprio crescimento e em nossa própria criação artística. Diz Fayga: *É como se as janelas se abrissem sobre novos horizontes do possível. Então poderão entrar acasos significativos, evocando emoções e idéias que nos fazem reavaliar os fenômenos. Nesses momentos, a pessoa atinge uma profunda interiorização e o pleno poder de refletir sobre si.* Não seria a abertura dessas janelas para novos horizontes do possível que nós, analistas, estaríamos buscando?

5.3.13. A situação analítica enquanto 'teatro onírico'

Michelle Bezoari e Antonino Ferro enfatizam que Bion empresta um sentido ao sonhar em termos de um *procedimento contínuo que se desenrola tanto quando dormimos quanto quando estamos acordados*: desta perspectiva, o sonhar corresponde a uma atividade psíquica constante e fundamental que gera sentido. Essa dimensão do sonhar, na situação analítica, *equivale a dizer que o sentido é gerado em uma dimensão psíquica de 'teatro onírico', onde as imagens e as palavras são integradas em 'personagens', e estes se articulam em uma 'trama narrativa'*. Neste sentido, para Bion, o sonhar fica colocado *não mais em um espaço isolado, próprio de uma mente que sonha sobre si mesma para satisfazer exigências auto-reguladoras, mas em um espaço relacional, cujo protótipo é aquele da relação mãe-bebê*. A função onírica materna, que Bion chama de *reverie*, é *ativada pelo encontro da mente do bebê e da receptividade das experiências emocionais que esse encontro suscita na mãe*. Então, a tendência seria a de conceber os fenômenos oníricos como *um terreno de encontro entre duas mentes*. É o que se passa na análise.

Na situação analítica, o analista é convidado, por assim dizer, a fazer parte desse 'teatro onírico', seja ele deflagrado pelo 'relato de um sonho' propriamente, ou pelas 'associações livres' do paciente. Bezoari e Ferro dizem que o analista, que se coloca disponível para viver aquilo que o relato possa evocar nele, *aceita depender do paciente-narrador e deixar-se conduzir para dentro de mundos desconhecidos vistos com olhos não familiares, que podem resultar maravilhosos ou terríficos*. O que o analista faz é utilizar a sua experiência onírica, sua própria *reverie*, para *'conversar na linguagem do sonho' com o paciente*,

buscando aquilo que as imagens oníricas propõem de novo. Assim, essa “conversa”, que se desenvolve entre analista e paciente, toma os elementos oníricos iniciais, transformam-nos, e dá vida a *um novo sonho da díade que vai sendo tecido na sessão* e que constituirá o terreno comum no qual se funda o trabalho de interpretação.

Ferro e Bezoari sugerem que essas imagens oníricas evocadas na sessão coincidem com a passagem de uma figura plana – colhida de um único vértice – para *hologramas*, ou seja, para *imagens tridimensionais – que ganham corpo no espaço plurisubjetivo e podem ser vistas simultaneamente de perspectivas diversas – que são produzidas pela convergência de pelo menos duas fontes de luz.* De forma análoga, esse sonho da díade, essa *a imagem onírica*, assim transformada e inserida em *uma narração a duas vozes*, torna-se apta a significar – com suas mudanças de forma, cor e movimento – *as trocas emotivas profundas que estão acontecendo entre paciente e analista.* Tal enfoque, dizem eles, representa o abandono em psicanálise de um código repetitivo e estéril em favor de *um novo confrontar-se com a criatividade de uma díade fértil.*

Nisso consistiria então o ‘teatro onírico’ gerado na sessão, ou seja, no campo analítico, cuja origem é indecível: não se pode dizer que venha do analista, nem se pode dizer que venha do analisando, já que é “produto” da interação entre eles. Assim, não existiria uma interpretação prévia, repetitiva, estéril, que desse conta do que está acontecendo ali; ao contrário esse movimento aponta para algo que foi criado a partir daquela díade naquele momento específico.

Bezoari e Ferro dizem que situar o fenômeno “sonho” em um contexto dialógico significa propor de uma nova maneira o problema clássico da relação entre sonho e linguagem. Ao invés de se tratar de uma tradução do manifesto ao latente, tratar-se-ia antes de uma construção nova que tem lugar no campo analítico. Dessa forma, o “sonho que é contado na análise”, ao invés de ser um texto já escrito, seria antes um novo texto, *nunca antes pensado nem escrito*, algo de novo que vai ser *construído*, vai ser *produzido*, *a partir de*, e *no* encontro analítico. *Como as produções poéticas*, o sonho exprimiria uma tentativa de comunicação usando palavras e imagens para ativar um sentido não previsto pelos seus significados habituais: ativaria assim um sentido novo. O valor da poesia não consiste no transmitir a todos os mesmos significados, mas antes *na capacidade de suscitar em alguém algo de diferente e de novo*: fazer sonhar.

Também na análise estaria se buscando instalar no campo analítico esse ‘teatro onírico’ que, à semelhança das *produções poéticas*, fizesse sonhar: só que é sonhar um *sonho nunca antes sonhado*, abrindo assim *possibilidades inteiramente novas*.

Vimos que o sonho também pode ser visto como uma metáfora no sentido atual, de Paul Ricoeur: não como pura e simples ativação de uma semelhança, mas *enquanto produzindo um sentido novo*; isto pelo menos no que diz respeito a uma metáfora “viva”, em estado nascente. Nesse sentido, *requer um esforço de imaginação, uma tentativa de ver as coisas em um modo diverso do usual*, uma perspectiva que, embora *fascinante*, não é de forma alguma fácil de ser seguida. Isso implica acolher *sonho* da sessão como uma *obra narrativa “aberta”* a ser desenvolvida com a *construção de novas histórias*, em termos de uma “*metáfora viva*”, capaz de fazer expandir os limites *do pensável e do dizível*. Isso significa, como dizem Bezoari e Ferro, *renunciar à aplicação dos nossos códigos interpretativos mais familiares, quaisquer que sejam, inclusive aqueles de molde relacional*. Sem dúvida isso nos assusta, já que nos obriga tanto a nos prestarmos, enquanto analistas, para viver algo nunca antes vivido, quanto a ter que pensar os nossos próprios pensamentos.

Então, o sonhar na análise passaria a ser visto como um *holograma*, ou uma *estória a duas vozes*, ou uma *tessitura a quatro mãos*, enfim: um novo texto *nunca antes pensado nem escrito*. É por isso que Bion fala de *construção* em psicanálise, não no sentido de Freud, de reconstrução da estória do sujeito, mas enquanto *construção* no sentido de uma *interação criativa*. É por isso que Bion se ocupa da *transferência*, em psicanálise, não como algo *já existente que se repete*, como diz Freud, mas como *transiência*: algo *em trânsito* pelo qual nunca se passou antes, mas se está passando pela *primeira vez*. Afinal, como já dizia Heráclito: *ninguém se banha duas vezes nas águas do mesmo rio*, pois nem o rio é mais o mesmo, nem a pessoa é mais a mesma.

Ora, isso tudo coloca em discussão várias questões da psicanálise clássica, como as que acabamos de trazer aqui, do sonho como *reconstrução do passado* e a da transferência como um *já acontecido*.

5.4. Questões psicanalíticas

Aqui vão ser levantadas questões relativas à prática psicanalítica que, de algum modo, não se teve ainda espaço para serem colocadas, mas que me parecem relevantes: questões relativas à *analísabilidade* e ao *final de análise*, à *cura*, ao *‘aqui e agora’* da sessão, ao *‘insight’* e também relativas ao *humor* na sessão. Acho que elas são importantes, porque nos fazer pensar...

5.4.1. A questão da analisabilidade e do fim de análise

Antonino Ferro coloca em discussão tanto o critério para *iniciar uma análise* quanto o critério para *terminar uma análise*.

“O conceito de analisabilidade (entendido como possibilidade de cura, ponto de chegada) foi acrescido, em boa parte substituído pelo de ‘idoneidade’ para a análise (capacidade de estar dentro de um setting e viver um processo transformador) (Limentani, 1972) e pelo de ‘acessibilidade’ à análise, conceito este segundo o qual é somente possível fazer distinção entre pacientes facilmente acessíveis e pacientes de difícil acesso (Joseph, 1985)” (Ferro, 1997/1998:30)

Assim, podemos considerar que uma análise é válida até *onde ela possa ser feita* (op.cit.:31) não tendo “ponto de chegada”. Da mesma maneira, poderia haver o caso de uma *eventual condição de interminável*, aquilo que Ferro denomina uma *análise-diálise*, que pode se fazer necessária (idem).

A análise pode ser vista como uma situação onde se ativa uma função psicanalítica capaz de produzir compreensão. Neste sentido, também se pode entender a análise como capaz *de ativar infinitas aberturas de sentido e de mundos possíveis* (op.cit.:31).

Um perigo, contra que o qual, segundo Ferro, teríamos que nos precaver seria o de embarcar em uma colonização teórica do texto do paciente, no sentido de lhe apresentar um texto já pronto, pensado antes:

“A alternativa é a de criar, na sessão, um modelo capaz de prescindir dessas teorizações e que seja um dar pela primeira vez um nome e um sentido a algo que nunca foi pensado antes, de modo que não podemos saber o que é enquanto não tiver sido; é, no fundo, o que diz Bion quando fala do uso do ‘modelo’ construído em sessão e de ser “sem memória e sem desejo”; contar mais com as próprias ‘capacidades negativas’ do que com interpretações

decodificadoras e ver quais transformações poderá ter essa 'história' no dialeto em que o paciente a propõe, de acordo com a interação das mentes do paciente e do analista no campo que eles mesmos criam, campo entendido como lugar-espaco promotor, ativador de histórias possíveis (a partir, naturalmente, dos ingredientes emocionais que o paciente traz)" (op.cit.:34).

Ferro coloca que o critério de analisabilidade seria antes um critério a ser determinado *a posteriori*, no sentido de que *não sabemos ainda que 'histórias' tomarão corpo*, podemos, no máximo, fazer somente uma *previsão* (eu prefiro dizer uma *conjectura*) sobre as *turbulências que serão ativadas no campo*. Para Ferro, a questão que se poderia colocar diria respeito antes *a quanto a 'função a do campo' e o 'aparelho para pensar pensamentos' do campo serão capazes de não se desestruturar e de transformar os elementos β do campo* (op.cit.:35).

Ferro diz ainda que talvez o único aspecto que poderia ser levado em consideração em termos de analisabilidade, embora não chegue a ser considerado propriamente um critério, seria o de intuir, desde o primeiro encontro, a *possibilidade de operações transformadoras na sessão, no sentido de ver quais as capacidades de formar imagens, histórias, 'reveries' que se ativam na dupla; tudo isso como auspício de fertilidade da própria dupla*. E, se isso não acontece, *este poderia ser justamente o problema a ser tratado* (idem).

Em relação ao paciente de difícil acesso ou inanalizável, podemos levantar a questão, como faz Ferro, de que talvez ele *não faça outra coisa senão nos confrontar com aspectos desconhecidos de nós mesmos, dele e das nossas teorias* (idem).

Receber um novo paciente, diz Ferro, é sempre arriscado: implica riscos para a vida mental do analista, tanto mais quanto mais grave for o paciente. O paciente grave envolve *confronto e metabolização de angústias muito primitivas* que entrarão no campo, e isso inclui *graves pacientes psicossomáticos com os quais se deverá perfazer o caminho do somático ao mental* (idem). Assim, existe tanto um perigo ligado a *uma quota de sofrimento psíquico que se ativará*, quanto um perigo ligado ao *crescimento da própria mente: o sofrimento pelo aumento da área de pensabilidade, no sentido mesmo de uma dilatação da própria mente* (op.cit.:36).

Penso, que uma das questões cruciais da análise seria a dessa *expansão da mente*, ou melhor, da *expansão da capacidade de conter da mente* para que esta possa vir a conter *o que ela não era capaz de conter antes*. À semelhança da “dor

nos ossos” que o adolescente sente quando cresce rapidamente, analista e analisando teriam que enfrentar essa dor, só que em termos psíquicos: *ter que se reformular internamente para poder dar conta daquilo que não estavam dando conta antes.*

Para o paciente, o perigo estaria justo em não encontrar um analista capaz de acompanhar com ele esse movimento, um analista que, ao invés disso, recorresse ao já conhecido, a teorias e interpretações que viriam a se constituir como defesas contra um pensamento novo, ao invés de se lançar nessa aventura pelo desconhecido, *pelo nunca antes pensado.*

Em relação ao “término da análise”, se vemos a análise como um *campo*, teríamos de pensar, como o faz Ferro, que *será o própria campo o lugar de ‘sinalização’ do fim da análise.* Tal sinalização do final de análise se daria, como se pode inferir a partir de Bion, *não com base numa teoria que o preveja, mas num modelo que o permita* (Bion, 1962).

“A diferença entre a teoria e o modelo é traçada muito claramente por Bion em ‘O aprender com a experiência’; a teoria é muito saturada, deriva de um alto grau de abstração, se usada na sessão distorce o material, enquanto o modelo é insaturado, é uma invenção dia após dia, é uma descoberta provisória feita na sessão, que fora dela poderá encontrar organização em teorias, sendo que na sessão o modelo é único e irrepitível” (Ferro, 1997/1998:36)

De fato, estamos constantemente criando modelos na sessão que nos servem *naquele determinado momento* para em seguida serem abandonados. Eu, particularmente, me dou conta que os modelos que utilizo são despertados em mim por algo que tem a ver com a vivência que compartilho com o paciente com quem estou lidando num dado momento, e que a linguagem que utilizo também vai se desenvolvendo entre mim e ele.

Voltando a falar de término da análise, Ferro diz, não apenas, que esse fim de análise é sinalizado pelo campo, como ainda que ele é muito *específico da dupla.* Na verdade, diz ele, o término da análise *é preparado desde a primeira sessão,* já que o que conta *é como funcionou, no campo analítico, a mente do analista com a do seu paciente, que transformações propiciou, prescindindo totalmente das teorias de ‘cultura interpretativa’ utilizadas.* (op.cit.:37)

Assim, o que importa *é o que de fato se dá na sessão,* se a análise permitiu ou não ao analisando sofrer transformações, *pouco importando se a teoria do analista comporta esse mesmo fato* (op.cit.:38). Ora, se pensamos que a análise é,

como diz Bion, *aquela sonda que permite a contínua expansão daquilo que investiga, não poderia ser de outra maneira*. Daí a importância da capacidade negativa, do não saber, permitindo *a entrada de tudo o que o campo emocional nos sinalize*. Só assim, o espaço de análise pode vir a se transformar na medida em *que comporta transformações do paciente, do analista e da própria psicanálise* (idem).

5.4.2. A questão da ‘cura’

Esse final de análise não se refere, portanto, a uma finalização da análise. Assim, não se trata de “cura” na acepção da palavra, no sentido de se chegar a algo resolvido, finalizado. Cura aqui deixa de ter a conotação que tem na medicina, no sentido de livrar-se de uma doença. Freud já chamava atenção para isso em “Análise Terminável e Interminável” (Vol. XXIII:259) *A terapia analítica não deve ser tomada como ‘vacina’ em nenhum de seus sentidos, nem como medida profilática nem como uma doença provocada para impedir uma outra posteriormente*, dizia ele.

Penso que a conotação que a palavra “cura” tem na língua italiana, onde ela está mais próxima da idéia “de cuidar, de dar atenção, de tratar” (embora também possa ter o sentido de se livrar de uma doença), melhor condiz com a idéia bioniana de “cura”, já que o que está implícito aí é uma “evolução”, um evoluir continuamente, sem ter fim...

Na medida em que se pretende que uma análise desenvolva a “função psicanalítica da personalidade”, sabe-se que este é um processo que não tem fim, que se espera, continue sendo usada pela vida afora. A meu ver, não se trataria propriamente da internalização pelo analisando das funções do analista: trata-se antes da ativação, através da experiência analítica, da própria “função psicanalítica da personalidade” do campo, a qual, uma vez mais plenamente desenvolvida, vai poder ser mais plenamente utilizada pelo analisando em seus embates com a vida e vai continuar se desenvolvendo. É esse desenvolvimento que não termina nunca, ou seja, que, se espera, possa continuar evoluindo mesmo depois que os encontros com o analista tenham terminado.

Costuma-se dizer – como já dizia o meu avô – que “a vida ensina”; no entanto a vida só ensina para quem se encontra em condições de aprender com ela, ou

seja, de aprender com a experiência. Penso que seja essa condição – a de poder melhor aprender com os “acazos” da vida – que se pretende desenvolver na análise: criar uma maior “abertura” para continuar aprendendo com a vida; criar condições para que a mente continue se expandindo e seja capaz de conter cada vez mais. Isto não exclui, evidentemente, momentos ou situações nas quais o que necessita ser ‘contido’ venham a ultrapassar a ‘capacidade de conter’ daquela pessoa. Se esses momentos vão ser apenas passageiros ou não, é a evolução disso que vai nos dizer. Se a pessoa, não podendo conter isso, vai ou não recorrer a uma outra análise, não se sabe. O que se busca e o que se oferece ao analisando, portanto, não é uma “cura” e sim é a possibilidade de um constante *aprender da experiência*.

Rezende diz que costuma dizer, com Bion, que *a psicanálise não é ‘cura’ mas procura*. (Rezende 2001:18) E que *esta ‘procura’, em latim, é ‘quaestio’, questionar* (Rezende 2000:267). Penso que seja essa capacidade de questionar que teria que ser mantida viva. Isso tem tudo a ver com a possibilidade de, cada vez mais, problematizarmos, nos inserindo em problemáticas cada vez mais abrangentes, da qual nos fala a complexidade. Essa é também a idéia implícita no “pensar” de Bion, em termos de uma “conjunção constante” que nunca tem fim, mas que vai, a cada vez, expandindo seus limites, seus horizontes...

5.4.3. A questão do “aqui e agora” da sessão

Trabalhar no “aqui e agora”, como nos mostra Ferro, não significa fazer contínuas interpretações sobre o que está acontecendo no momento presente: *significa simplesmente que o processo de simbolização acontece dentro da sessão, e que o que o paciente traz deve encontrar um acolhimento para uma transformação narrativa no hoje* (Ferro,1997/1998:77). Quer usemos, ou não, a terminologia de ‘transformação narrativa’ de Antonino Ferro, de qualquer modo isso significa que a nossa preocupação deveria ser com a experiência emocional da sessão, seu acolhimento e sua transformação. É em relação a isso que a interpretação deveria ser feita. Não que não se possa tecer referências ao que poderia estar se passando no mundo interno do analisando, nem que não se possa

fazer referência ao seu passado, mas a questão é que se teria principalmente que buscar fazer uma ‘ponte’ entre isso tudo e aquilo que se está captando do que estaria ocorrendo no campo analítico. Assim fica mais fácil de se entender por que não se pode recorrer a interpretações ‘chavões’ – interpretações já prontas. Isso significa ainda renunciar a ‘explicar’ o que se entendeu sobre o paciente após a sessão. Tudo o que o paciente traz deve ser acolhido, transformado, com a contribuição ativa do próprio paciente. *É um processo que provém da interação de duas mentes.* Riolo (1989) nos lembra que *Bion se refere ao tipo de pensamento que provém de uma só das mentes, como o ‘pensamento mentiroso’* (idem).

Se pensamos, como Bion, que a experiência analítica se coloca muito mais em termos de transformações em “O” do que em termos de transformações em “K”, passa a importar o que é vivenciado, nada podemos saber a respeito de o que ainda vai ser ainda vivenciado, só ficamos sabendo na medida em que aquilo for acontecendo. É a isso que Ferro se refere quando fala da *realidade relacional que toma corpo na sessão*:

“O material pode ser visto de três eixos: o eixo histórico que reconstrói uma experiência existencial (realidade externa), o eixo fantasmático, do funcionamento do mundo interno (realidade interna), mas também e sobretudo como expressão daquela realidade relacional que toma corpo dentro do campo emocional gerado pela dupla e que inevitavelmente está em oscilação com as outras duas realidades, dando origem a infinitas aberturas de sentido. A verdade relacional é o único lugar possível das transformações, sendo as outras duas realidades o lugar do conhecimento. Mesmo que conhecimento e transformação estejam em necessária oscilação entre si..” (op.cit.:80)

Também seria neste sentido de confluência entre esses três eixos que se poderia falar da sessão como uma “obra aberta”, na concepção de Umberto Eco (1962). Bion já dizia em “Transformações” que *o principal interesse do analista deve ser pelo material que ele conhece diretamente: a experiência emocional das sessões de análise.* Ferro considera uma sessão, desde as suas primeiras falas, como *aberta a infinitos desenvolvimentos possíveis: dependendo de como irão interagir analista e paciente, no modo como irão falar um com o outro, e, sobretudo, no jogo das emoções que ativarão* (Ferro,1997/1998:83).

É ainda nesse sentido que Ferro fala da contribuição da disponibilidade do analista na construção do campo, sendo, a partir daí, *que podem ser geradas*

tantas histórias possíveis dentro de uma análise, histórias que serão diferentes de acordo com o interagir de duas mentes. Assim, sob essa ótica, para além da referência histórica, ou do mundo interno, os personagens são entendidos como ‘modalidades expressivas’ do que acontece no campo e que necessita de ‘nós narrativos’ para tornar-se narrável (op.cit.:85).

5.4.4. A questão do ‘insight’ psicanalítico

Em uma perspectiva de campo, o ‘insight’ se verifica quando analista e paciente adquirem uma compreensão comum das fantasias inconscientes ativadas no campo naquele momento. Isso coincide com a reestruturação do próprio campo (op.cit.:86). Seria esta inexaurível dialética que conferiria ao processo analítico um andamento que Willy e Madelaine Baranger, seguindo Pichon-Rivière, descrevem como processo ‘em espiral’.

Uma sessão seria então enfocada *como um desenho de características peculiares: uma contínua mobilidade de todos os componentes, como um quadro vivo* (op.cit.:91). Isso altera a maneira habitual de se olhar uma análise, tanto em termos de *insight* quanto de *interpretação*. Em vez de *experiência emocional corretiva*, como pensava Franz Alexander, a análise é vista agora como um suceder de *experiências emocionais transformadoras*.

“A interpretação exaustiva perde sua centralidade e é substituída pelo trabalho mental feito pelo analista na sessão; o sucesso ou o fracasso dessa operação será narrado continuamente pelo paciente através das histórias, dos fatos, dos personagens que trará à sessão. Essa modalidade de olhar o que acontece no campo analítico é radicalmente diferente do conceito de ‘experiência emocional corretiva’, no sentido que não está em jogo o modo de ser do analista, afetuoso e compreensivo, que constitua uma nova experiência positiva: trata-se de realizar ‘experiências emocionais transformadoras’, o que comporta um grau máximo de permeabilidade do analista e do campo a todos os aspectos da transferência, do mundo interno do paciente como serão veiculados pela repetição e pelas identificações projetivas. Está em jogo, pois, uma conceitualização dinâmica do inconsciente, como lugar-espaco-modalidade em contínua transformação: a barreira de contato, continuamente, ‘abre’, diversificando-os e separando-os, os territórios da consciência dos territórios do inconsciente. (Bion, 1962)” . (Ferro, 1997/1998:106)

A própria visão de outros vértices possíveis de se focar uma sessão analítica teriam, dentro de uma perspectiva de campo, que passar por *uma capacidade de se transitar por entre esses diferentes vértices*, como coloca Ferro:

“Os eixos da sessão (histórico, relacional, fantasmático, de campo) são sincrônicos e distinguíveis somente conforme o vértice em que nos situamos, cada um é coerente em si mesmo, isótropo e se autoconfirma; somente a oscilação dos vértices de escuta pode permitir uma visão pluridimensional, capaz de dar espessura à história, ao mundo interno, à relação, ao campo emocional e ao modo de colocar-se do paciente dentro desses mundos possíveis.” (op.cit.:107)

5.4.5. A questão do ‘humor’ na clínica psicanalítica

Achei importante dar um lugar de destaque aqui à *questão do humor* na clínica psicanalítica, seja o humor manifestado pelo analisando em suas associações, seja aquele expresso nas intervenções do analista. Daniel Kupermann escreve a respeito dessa questão e chama atenção para o fato de que isso suscita novos problemas (Kupermann:2003:221).

Kupermann parte do pensamento de Freud: nos lembra que *a verdade do ato psicanalítico*, para Freud, não é dada *a priori* e sim *a posteriori*, e ainda que Freud se refere ao hábito dos analisandos muitas vezes virem a confirmar uma interpretação *através do riso*. Assim, a adequação ou a *verdade* de uma interpretação não pertence ao analista, *mas é o produto de um acontecimento estético que se dá na relação transferencial e que pode ser avaliado por seus efeitos reais e concretos sobre o psiquismo do analisando* (op.cit.:222). Ele diz ainda que esse saber produzido em análise *não apenas amplia o campo daquilo que se pode pensar e representar, mas também implica um aumento, no sujeito em análise, da potência de agir no mundo*. É por isso que Freud vai dizer que se pode rir *ainda que o saber produzido provoque também alguma dor*. Kupermann diz que Freud ambicionava então transformar o sofrimento neurótico em *“infelicidade comum”* (op.cit.:223). Além disso, há em sua obra *algumas indicações que permitem levantar a hipótese que liga prazer e criação sublimatória* (op.cit.:225).

Freud dá o nome de alegria à noção de felicidade quando se refere à satisfação promovida pela criação sublimatória: *“uma satisfação desse tipo, como, por exemplo, a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do*

cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, possui uma qualidade especial". (op.cit.:227) Aqui é importante ressaltar que *a alegria em Freud é uma experiência eminentemente estética – econômica e afetiva –, vinculada à potência de um ato criador, para a qual é*. Clément Rosset, em seu ensaio *Alegria: a maior força*, diz que a alegria, como aprovação da vida, *permanece para sempre indizível* (Rosset, 2000:9).

“Entende-se, assim, porque o riso, como manifestação privilegiada da alegria, pode parecer inconveniente, inusitado ou mesmo despropositado, e também, muitas vezes, inexplicável. O riso como efeito da aproximação íntima da verdade do inconsciente, como diz Freud, expressa justamente aquilo que, do saber adquirido em uma análise, é inexprimível, ou seja, que a força do desejo não cabe nos nomes e nos objetos conhecidos pelo sujeito, e por isso o remetente sempre à criação sublimatória de novos nomes e objetos que poderão mais uma vez servir de pretexto para a expressão maior da sua alegria de viver. Se Freud precisa sublinhar que se ri mesmo quando o conteúdo desvelado não justifica o riso, é no sentido em que o “conhecimento do pior” – saber-se sempre insuficiente – se confunde com o “sentimento do melhor”, como na gaia ciência de Nietzsche, segundo a definição de Rosset”... “Mas, sem dúvida, a psicanálise pretende restituir aos que ela se submetem à alegria experimentada pela potência de pensar e de agir no mundo”... “E como entender o significado psicanalítico de um gaio saber, a não ser como um saber que pode promover uma modificação metapsicológica no sentido do resgate, para o sujeito, da potência de pensar e de agir criatividade?” (op.cit.:229)

Para Rosset, a experiência da alegria é sempre paradoxal: o homem alegre aprova a existência sem ocultar a sua dimensão irremediavelmente trágica já que, ao mesmo tempo, está *perfeitamente consciente e perfeitamente indiferente acerca das infelicidades que compõem a existência* (op.cit.:231).

O valor e a verdade de uma interpretação não estariam apenas em seu conteúdo representacional; daí ser necessário a Freud, como ressaltam Mony Elkaim e Isabelle Stengers (1994), empregar – para refletir sobre a eficiência do ato analítico – uma categoria eminentemente estética: *o tato* (op.cit.:233).

“A noção de estética não se reduz, para Elkaim e Stengers, à questão do belo nas artes, tampouco à fruição de prazer tratada por Freud (1905). Apoiados em Leibniz, aproximam a estética da ontologia, relacionando-a ao problema mais geral da própria relação perceptiva com o mundo, à maneira pela qual nos situamos no mundo e situamos as coisas em relação a nós. O estabelecimento de uma relação estética com o mundo coincide, nesse sistema de pensamento, com a produção de si” (op.cit.:233).

Kupermann diz que coube a Ferenczi o mérito de ter resgatado de maneira decisiva a discussão sobre a dimensão estética da clínica psicanalítica, a partir das

noções de “tato”: a faculdade de “*sentir com*”; de “empatia”: o “*sentir dentro*” (do outro); e posteriormente, a de “simpatia”: o “*sentir com propriamente dito*” (op.cit.:235).

A “atenção flutuante” de Freud, ou “atenção uniformemente suspensa”, que caracteriza a escuta analítica, revela o sentido que ele dá à empatia, quando aponta para o fato de que o analista *deve voltar seu próprio inconsciente, como um órgão receptor, na direção do inconsciente transmissor do paciente...* (op.cit.:239) Kupermann diz que:

(Freud parece)... *“referir-se sobretudo a um processo de afetação, onde o contato estético com o outro permite ao analista empatizar (“sentir dentro” do outro), ao abolir momentaneamente as rígidas fronteiras entre o eu e o outro, promovendo assim a ressonância sugerida por Freud para a transmissão entre os inconscientes do analisando e do analista. Pode-se dizer que, ao empatizar, “estamos” momentaneamente o outro, uma vez que somos afetados por ele, partilhando suas sensações, mas não “somos” o outro, como em certas modalidades de identificação especular. A complexidade do tema, no entanto, e a sutileza do processo favorecem as aproximações (e também as críticas) grosseiras e o mal-entendido”* (idem).

Elkaim e Stengers falam dessa dimensão estética da clínica psicanalítica, dizendo que *a incerteza acerca dos efeitos do seu ato coloca o psicanalista em uma posição de singular desconforto*: o analista tem que, de um lado, referir-se a uma ciência, mas, de outro, estar atento à liberdade e à singularidade de seus analisandos, e deve ainda saber que sua prática persiste sendo uma arte, que cada cura coloca um novo problema. Kupermann diz que, nessas observações de Elkaim e Stengers acerca da *ars* psicanalítica, encontramos o sentido condensado da recomendação freudiana para que *o psicanalista, frente a cada novo caso, esqueça tudo o que aprendeu nas análises anteriores* (op.cit.:240).

“Warren Poland diferencia tato de empatia, ressaltando que tato sucede a empatia: “Deve-se considerar a empatia como estando no extremo sensório do funcionamento do analista, como uma fonte de insight. O tato está na extremidade motora. Aprendemos como empatia e compreensão, e interpretamos com tato”, sendo que as palavras do analista importam, “mas a música pode ser muito mais importante”. O tato, ou seja, a música da interpretação, indica que caberia ao analista colocar-se no “diapasão” do seu analisando, na metáfora de Ferenczi, e refere-se ao tom de voz, ao ritmo, à escolha das palavras, enfim, a toda dimensão expressiva do analista raramente pesquisada mas que faz com que os analisandos advinhem, ainda segundo Ferenczi, “de modo quase extra lúcido, os pensamentos e as emoções do analista”. A questão que está assim colocada para o psicanalista é a de que, quando ele fala, as palavras que diz não bastam para explicar os efeitos produzidos, sendo que as outras dimensões referidas ao seu corpo, seus gestos e mesmo seus silêncios, intervêm em seu ato. É sobretudo o tato ou a sua ausência, portanto, que fazem com que uma intervenção seja adequada ou

traumática para o analisando, promova movimento ou imobilize, pelo incremento das resistências, seu psiquismo. Mas, como Poland mesmo concebe, o tato pressupõe a empatia, ou seja, a sensibilidade para ser afetado pelo outro, como fonte de ‘insight’”. (Kupermann, 2003:242)

Kupermann coloca que, nas raras ocasiões em que Freud trata do humor, pode-se inferir a importância da *ars poética* para o poder de afetação inerente ao uso da palavra. Assim, a coisa espirituosa só é capaz de transformar uma situação penosa em um ganho de prazer, porque há uma estética específica atuante no procedimento humorístico, um *bendizer* que é essencial para o efeito produzido (op.cit.:242).

“A palavra humorística, como a poética, é encantada e encantadora, e assim, termina por eliminar as fronteiras tradicionalmente estabelecidas entre forma e conteúdo, bem como entre palavra e ato (e mesmo entre sujeito e objeto)... Nesse sentido, não é difícil vislumbrar a quanto uma elucidação maior do fenômeno do humor poderia enriquecer a concepção de interpretação e de ato analítico, uma vez que, no contexto da transferência no qual opera, a palavra do analista torna-se, sem dúvida, uma palavra encantada; como queria Freud, uma palavra ‘mágica’.” (op.cit.:243)

Desde Ferenczi, vem se desenvolvendo um grupo de psicanalistas que procura pensar a elasticidade da técnica, o ato psicanalítico e a metapsicologia do analista. Para Kupermann, seriam *exatamente essas as questões que permeiam a reflexão acerca da emergência do humor entre analista e analisando*. Todos esses psicanalistas consideram que o humor na clínica teria *um papel decisivo no estabelecimento do laço de confiança necessário para a superação das resistências por parte do analisando, contribuindo para o aprofundamento da experiência analítica*. Vou me deter em alguns dos autores citados por Kupermann, cujas questões me parecem pertinentes às questões que estamos examinando aqui com relação ao pensamento de Bion.. Michael Bader valoriza, em primeiro lugar, a percepção de que o analista, através de humor, estaria demonstrando *que é capaz de tolerar e elaborar os afetos provocados em si mesmo pela transferência* (op.cit.: 250). Gilbert Rose afirma que o humor no setting contribuiria para o estabelecimento de uma interação mais livre entre o analisando e o analista, levando a uma maior relação de confiança e de cooperação em análise. Gabriele Pasquali acrescenta ainda que, com o humor, podemos sorrir e rir de nós como somos realmente (op.cit.:252).

Pode-se dizer, assim, que a técnica ativa de Ferenczi cedeu lugar, em oposição à tensão provocada pela frustração imposta anteriormente, ao “princípio de relaxamento”, no qual se resgatava para o analisando a dimensão de liberdade embutida na regra fundamental da associação livre. No entanto, a expressão de humor pelo analista implica, portanto, rir com o analisando, nunca do analisando, já que o mais próprio da atitude humorística é a capacidade de rir de si mesmo. Essas são então as questões que permearam o percurso clínico de Ferenczi, levando-o a sucessivas reformulações, chegando até a proposição do recurso técnico da “análise pelo jogo” (op.cit.:252). A análise agora passa a oferecer a liberdade necessária para que o analisando possa expressar verdadeiramente, isto é, com “convicção”, suas vivências afetivas de amor e de ódio, sendo que *caberia ao analista o jogo de cintura para tornar a técnica elástica o bastante para isso. Seria nesse momento do percurso clínico de Ferenczi que a noção de tato do analista como empatia ganharia toda a sua importância, sendo efetivamente problematizada* (op.cit.:272). Kupermann fala da “análise pelo jogo” de Ferenczi:

“Desse modo, a cena analítica passa a ser verdadeiramente ocupada por um teatro lúdico, o ‘recurso técnico da análise pelo jogo’, e Ferenczi, resgatando em sua própria origem o espírito freudiano, permite que a psicanálise seja recriada pelas indicações de seus analisandos, assim como foram as histórias que ensinaram Freud a ‘talking cure’ e a associação livre. Mas a análise pelo jogo ferencziana não se deixará confundir facilmente com o método catártico de Breuer e Freud. Pode-se mesmo dizer que ela extrai do método catártico o que nele há de essencialmente psicanalítico; a força transformadora e o caráter criativo da palavra em análise.” (op.cit.:290) *“A análise pelo jogo, como qualquer análise (e como o jogo infantil para Freud) é um lugar de trabalho (‘labore’) de elaboração, do qual não se pode dissociar a dor e o luto da produção do saber e de novos sentidos para a existência.”...* *“A análise pelo jogo...seria uma tentativa... de introjetar aquilo que é, até então, experimentado como absolutamente estranho e indizível. Além disso, se a produção do saber em análise implica uma afirmação do desprazer e, portanto, dor, ou seja, se, como Freud já havia indicado com a teoria da sedução, “saber dói” o instante da vivência de dor é também o instante da criação de novos sentidos, e assim, a experiência de dor em análise é simultaneamente uma experiência de alegria e de júbilo.”* (op.cit.:293)

Por que Freud escreve “O estranho”, pergunta Kupermann? Kupermann responde que, no que se refere à clínica, há uma aproximação entre a experiência do estranho e os efeitos esperados do ato psicanalítico. Theodor Reik, diz ele, talvez tenha sido um dos primeiros psicanalistas a explorar essa relação, com a indicação de que a intervenção do analista produz uma espécie de choque e de surpresa no analisando, sendo daí que se origina a liberação afetiva e a elaboração

psíquica (op.cit.:313). Kupermann diz ainda que é exatamente a atenção dada aos elementos de choque, de surpresa e de expectativa na clínica, que permitem a Reik apontar também a estreita afinidade entre as interpretações e os chistes. Do mesmo modo, uma piada também promoveria no ouvinte uma surpresa e a liberação na forma de riso: ri-se como alguém que leva um choque repentino e imediatamente se dá conta de que não precisa ficar alarmado. O analisando que ri da intervenção do analista é capaz de olhar para algo que estava escondido por toda vida, reconhecendo-o como familiar: “eu sempre soube disso”.

“No entanto, o sentido dessa experiência, assim como uma piada da qual se ansiava o final, não é que se recordou o já sabido, mas que se encontrou algo familiar no que não é verdadeiramente tão familiar. O ato psicanalítico, ao promover efeitos de saber sobre o sujeito, provoca simultaneamente o estranho e a possibilidade de se encontrar algo familiar nessa experiência” (op.cit.:314).

Isso também vai se dar em relação às obras de ficção: surge assim um paradoxo na distinção estabelecida entre *a experiência real do estranho* e o *estranho pertencente ao reino da ficção imaginativa*. Kupermann diz que o próprio Freud é obrigado a reconhecer que a ficção dispõe de muito mais recursos para criar efeitos estranhos do que a vida real (op.cit.:322).

“Freud já havia relacionado o estranho ao esmaecimento das fronteiras entre a imaginação e a realidade, que passariam então a se confundir para o sujeito. Nessas ocasiões, sublinha Freud, o ‘símbolo assume as plenas funções da coisa que simboliza’, sem que se possa mais diferenciar a representação daquilo que ela representa, o que configura uma experiência na qual a própria nitidez da demarcação entre sujeito e objeto sugerida pelo ideário cientificista moderno é posta em cheque” (idem).

Ora, sabemos que atualmente esse *ideário cientificista moderno* está se modificando e que tal *demarcação entre sujeito e objeto* também está sofrendo transformações dentro da própria ciência.

Como mostram Elkaim e Stengers: *o humor, então, arte de uma exposição aos riscos do mundo, que é ao mesmo tempo produção de saber e abertura à relação, seria a virtude primordial do psicoterapeuta. Aquilo que Freud sem dúvida sabia.* (op.cit.:355)

Para Kupermann, a mensagem de Freud é clara: *o humor não é resignado, mas rebelde, e sua rebeldia consiste na promoção de uma ilusão criativa responsável pela atribuição de sentido ao real*. Portanto, só podemos entender a vida como *um jogo lúdico com o qual se pode rir, e rindo, dispõe-se da potência erótica*

necessária à criação de um estilo de existência singular, donde para a psicanálise, a lucidez é necessariamente lúdica (op.cit.:362). Kupermann resume assim seu pensamento sobre o humor:

“Pode-se afirmar que a psicanálise sem humor é, efetivamente uma psicanálise desvitalizada... Duas noções que se destacaram durante o nosso percurso e que merecem atenção e futuro desenvolvimento. A primeira se refere ao sentido atribuído à dimensão estética da clínica psicanalítica. Em nossa demonstração de que o humor pode ser considerado um recurso valioso na clínica, destacamos o papel da afetação mútua na interação entre analista e analisando. Indicamos que o analista precisaria dispor da capacidade empática para reconhecer o sofrimento do analisando, e de tato para nele fazer incidir de maneira não traumática, o ato analítico – não deixamos de sublinhar que também o analisando é afetado e constrói um conhecimento próprio acerca das experiências emotivas do psicanalista. Acompanhando alguns apontamentos bastante originais de Ferenczi, mostramos ainda uma série de elementos não redutíveis à significação portada pela palavra, como o ritmo das falas, o tom de voz, as pausas, os silêncios, o riso partilhado etc., participam do jogo analítico tendo seu sentido construído de modo singular no encontro efetivo entre analista e analisando. São esses elementos, constituintes da dimensão estética da clínica, que fazem com que uma sessão, uma pontuação do analista, uma palavra enunciada em análise, sejam irreprodutíveis. É também a estética do encontro psicanalítico que obriga a que o saber adquirido com um analisando específico seja posto em suspensão a cada nova análise. O que está assim indicado é que a clínica configura um campo marcado pelo primado da sensibilidade, entendida como a ‘faculdade de ser afetado’... Elkaim e Stengers propõem uma definição ampliada de estética que abarca o campo da sensibilidade e indica de que maneira a afetação se relaciona com a construção do sentido pelo sujeito. Apoiado nesses autores, pudemos avançar alguns passos nas reflexões sobre a dimensão estética da clínica psicanalítica mas, para seguir nesse percurso, seria preciso aprofundar o exame das relações entre a faculdade da sensibilidade e as possibilidades efetivas de produção de sentido na experiência analítica.” (op.cit.:367)

Enfocando a análise como um “campo analítico” temos que repensar essas questões e muitas outras. Analista e analisando são *afetados* um pelo outro, não podendo mais, sob essa ótica, serem considerados separadamente. Mais ainda, tudo ali participa do *jogo analítico*, do ‘teatro onírico’, constituindo essa *dimensão estética da clínica*, que faz com que cada encontro analítico seja irreprodutível, único, obrigando que cada *saber* seja posto *em suspensão* a cada *nova análise* e a cada *novo encontro*. Essa *estética* é ampliada para abarcar o *campo da sensibilidade* que é o lugar da *construção do sentido*.

5.5. A 'obra aberta' e 'considerações acerca do papel do analista'

Antonino Ferro nos diz que na sessão acontece algo semelhante ao que se nota no romance de Italo Calvino (1979) *Se em uma noite de inverno um viajante*, onde não apenas o leitor e o autor tornam-se personagens efetivos, como ainda a *dinâmica narrativa abarca as relações que se instauram entre os dois pólos da narração, e assim, as esperas, as perguntas, as experiências, as incertezas da leitura (e da escrita) constituem uma conexão da narração* (Ferro, 1999:105).

No entanto, diz Ferro, enquanto o personagem literário é ou uma *construção presente no conto e dotado de uma estrutura essencial*, ou uma *reconstrução do leitor*, que o fez passar da potência ao ato, o personagem psicanalítico é privado de um aspecto dado, objetivo, na medida em que está vai se articulando progressivamente através do *jogo recíproco dialógico e projetivo do paciente e do analista*: é uma entidade dinâmica, jamais definida, de dupla paternidade, sujeito a contínuos acréscimos e modificações, em contínua mutação. Ferro diz que se pode falar a esse propósito de “*cooperação interpretativa*” colocada em *movimento, a partir dos dois pólos da comunicação* durante a sessão no confronto do texto que aí é constituído, como diz Umberto Eco quando se refere ao âmbito literário (idem).

É nesse sentido de Umberto Eco que a sessão torna-se uma ‘obra aberta’ *a ser desenvolvida com e através de outras narrações...* Na narração psicanalítica, diferentemente da narração literária, diz Ferro, se está em presença de um texto *ao vivo, construído por dois autores com base em uma dinâmica criativa tanto estimulante quando delicada, ao mesmo tempo rica e precária, e sobretudo livre da necessidade de se chegar a um final narrativo definido* (op.cit.:108). Ferro ressalta ainda que são *mundos verdadeiramente possíveis, abertos a um futuro narrativo (o desenvolvimento da sessão), mas também a um presente pragmático (a interação dos dois sujeitos na sessão), e a um passado pessoal que vai emergir dali*.

Essa dicotomia insaturada, que se instala na sessão, pergunta Ferro, *seria melhor dissolvê-la ou mantê-la sempre em tensão dialética reconhecendo-a sua provisoriedade e instabilidade, como também sua irreduzibilidade e*

indispensabilidade? Penso que essa questão é de suma importância e nos remete à “obra aberta” para a qual aponta Umberto Eco, com sua metáfora literária.

Para melhor explicitar do que se trata essa questão em psicanálise, resolvi transcrever aqui, com algumas modificações, parte de um trabalho que escrevi (Langlands, 1998) a respeito de incursões minhas em um outro texto literário *Seis personagens à procura de um autor*, escrito por um outro italiano, Luigi Pirandello. Penso que seja desnecessário dizer, que essa é uma *visão minha* da obra de Pirandello. Ora, o próprio Umberto Eco diz que determinados textos, através do *intentio operis*, autorizam uma leitura e frustram outras; assim, caberá ao leitor aqui decidir se essa minha visão faz sentido ou não.

1.5.1. ‘Seis personagens à procura de um autor’ e o papel do analista

Sabe-se que essa peça de Pirandello, *Seis personagens à procura de um autor*, influenciou Bion em sua concepção de “pensamentos selvagens” que equivale a “pensamentos (sem pensador) a procura de um pensador”. A leitura dessa peça, por sua vez, estimulou a minha imaginação, e me fez relacioná-la à “função” do analista, principalmente do ponto de vista de “o que o paciente estaria pedindo” do analista. A fim de expor meu pensamento aqui, vou entremeá-lo com algumas passagens – traduzidas por mim – dessa peça teatral.]

Nela, Pirandello imagina “seis personagens”, recusados pelo próprio autor, que estariam em busca de outro autor, alguém que pudesse criar para eles um “roteiro”. Poder-se-ia pensar esse autor como alguém que fosse capaz de dar a eles uma “representação”? Ora, qual seria o motivo que faz o paciente nos procurar? Não podendo encontrar, por si só, um modo de “vivenciar” e de “representar” seus diversos aspectos – esses personagens vivos dentro dele – vem buscar ajuda?

Assim, chegam ao palco as “seis personagens”... “*Quem são os senhores? O que querem?*”, pergunta o diretor. O personagem Pai: “*Estamos aqui em busca de um autor*”. O diretor: “*Um autor? Que autor?*” “*Um qualquer*”, responde o Pai.

Será que eles sabem que a demanda, na verdade, é de uma “função” que a eles falta? Estariam eles buscando apenas alguém que lhes possa dar essa

“representabilidade”? “Um autor qualquer” porque essa função de fato pode ser preenchida por quem quer que tenha a capacidade de fazê-lo. Assim, embora cada analista seja “único” – um analista difere de um outro em suas interpretações – a função que lhes é solicitada porém é a mesma? Ou será que isso iria além de uma função, sendo uma oportunidade para vivenciar algo de novo? Seria como um *setting* que embora não tendo contornos definidos como diz Fayga, teria no entanto *limites*? À semelhança de um *palco* onde seus *dramas* pudessem ser atuados em um novo contexto?

O diretor: “*Não temos tempo a perder com loucos*”. O Pai: “(*No entanto*) *ninguém melhor do que o senhor para saber que a natureza se serve dos instrumentos da fantasia humana para levar adiante a sua obra de criação*”. Frente à incredulidade dos atores: “*Não estão habituados a ver...os personagens criados por um autor? Talvez (não acreditem em nós) porque não há um “roteiro” que nos contenha?*” A Enteadada: “*Acredite, somos na verdade personagens muito interessantes. No entanto, perdidos.*”

A “imaginação humana” é o que possibilitaria o desenvolvimento da pessoa – a obra da criação – já que, ao mesmo tempo que expressa essa loucura (essa condição de ser “perdido”, de não saber de si), – é também o que pode retirá-la da condição de louco. Assim, a “representação” que se busca está estritamente ligada à “imaginação” (imagem-em-ação) que pudesse deflagrar o desenvolvimento da capacidade de “sonhar”, de “pensar” e de “criar”, o que só é possível na presença de um “continente”.

“*Mas onde está esse “roteiro”?* quer saber o diretor. O Pai responde: “*Está em nós, senhor. O drama está em nós; somos nós; e estamos impacientes para representá-lo; de dentro a paixão nos impulsiona*”.

O drama consistiria justo nessa paixão, nessa “experiência emocional” não ter uma representação: não se poder “sonhar” e “simbolizar”? O roteiro – essa “criação” ainda não escrita – está virtualmente no paciente, enquanto potencial, mas ele precisa poder interagir com alguém a fim de que esse potencial possa se *realizar*. Mas como fazer isso?

O Pai: “*Embora possa parecer loucura, se esforce para fazer o contrário; isto é, se esforce para criar a respeito disso verossimelhanças para que pareçam verdadeiras.*” O diretor: “*Saiba que nos orgulhamos de ter dado vida aqui a*

obras imortais!” O Pai: “Isso!...a seres vivos, mais vivos do que aqueles que respiram e usam roupas! Menos reais, talvez; porém, mais verdadeiros!”

Quando “representamos” algo, criamos uma verossimilhança: essa não é “a coisa”, mas diz respeito à “essência” da coisa – à uma “verdade sobre a coisa”. Não é o que fazemos quando ajudamos nosso paciente a poder “representar” o que ele vivencia? Para isso é preciso existir uma correspondência entre essa representação e a vivência, senão essa seria apenas uma “palavra vazia”. Pirandello nos alerta para esse perigo.

Pai: “Frases! Frases! Como se não fosse o conforto de todos, diante de um fato que não se explica, diante de um mal que nos consome, achar uma palavra que não diz nada mas com a qual nos aquietamos!” Mais adiante: “Aqui está o mal! Nas palavras!...Cada um de nós tem em si um mundo de coisas! Mas como podemos nos entender, se nas palavras que digo, coloco o sentido e o valor que as coisas têm pra mim, enquanto que quem as escuta, inevitavelmente as assume com o sentido e o valor que essas coisas têm para ele próprio? Acreditamos nos entender; não nos entendemos nunca!”

Não podendo conter a ansiedade em relação ao que estamos vivenciando somos levados a buscar “uma palavra qualquer”, mesmo que ela nada signifique, e com isso nos aquietamos de uma maneira falsa. É fácil termos a ilusão de estarmos nos comunicando quando na verdade não estamos. Se conscientes do quão enganosas as palavras podem ser, talvez nos preocupemos em dar a elas uma forma mais simples na sessão. Se nos damos conta que mesmo no entendimento vai haver sempre algum desentendimento, talvez fiquemos mais ligados à emoção que acompanha as palavras, mais atentos à “música” que acompanha o que nos está sendo dito ao invés de ficarmos presos à “letra”. O “ritmo” então passa a ser um indicador da maior importância uma vez que corresponde à experiência vivida.

O diretor: *“Vamos aos fatos...”* O Pai: *“Sim, mas um fato é como um saco: vazio, não se sustenta. Para que se sustente é necessário antes deixar entrar dentro dele as razões e os sentimentos que o determinaram.”*

Um “fato” por si só nada significa; essa significação lhe é dada pelas “razões” e os “sentimentos” a respeito dele. É o contexto que confere o significado. Assim como na análise esse significado está no “encontro” analítico. Essa relação, a cada momento, toma inúmeras formas, derrubando a ilusão de que somos “um só”.

Ainda o Pai: *“O drama para mim está todo aqui: na consciência que tenho, que cada um de nós se crê “um” mas não é verdade: somos “tantos”...segundo todas as possibilidades de ser que estão em nós: “um” com esse, “um” com aquele – muito diferentes! E com a ilusão, no entanto, de se ser sempre “um para todos”, e sempre este “um” que acreditamos ser, em cada um dos nossos atos. Não é verdade! Sabemos perfeitamente, quando em qualquer um de nossos atos, devido a um acontecimento muito infeliz, ficamos de repente como que enganchados e suspensos. Quero dizer que nos damos conta de que não estamos todo naquele ato e que portanto seria uma injustiça atroz nos julgarmos só por ele, se mantendo enganchado e suspenso, com um colar de ferro expostos ao ridículo, por toda uma existência, como se esse ato fosse a soma de tudo.”*

O quão difícil é tomarmos consciência dessa pluralidade, dessa “grupalidade interna”, dessas inúmeras possibilidades de ser em nosso analisando e em nós. Mas não é justamente uma das principais finalidades da análise possibilitar um “maior entendimento” entre esses nossos diversos aspectos? Permitindo assim que essas diferentes partes sejam por nós “acolhidas”, ao invés de repudiadas, e possam se contatar umas com as outras?

No entanto, se poderia dizer que alguns desses diversos aspectos não querem, ou não podem, vir à tona. E aí estamos diante de outros modos de comunicação.

O Filho: *“Aquilo que eu experimento, aquilo que eu sinto, não posso e não quero exprimir. Poderia no máximo confidenciá-lo, e não gostaria de fazê-lo nem a mim mesmo. Não posso portanto dar lugar a ação alguma da minha parte. Acredite, eu sou um personagem não “realizado” dramaticamente, e que estou mal, muito mal, na companhia deles. Me deixem em paz!”*

Assim, se está frente a um personagem, um aspecto da grupalidade interna que “não quer” se comunicar, porque não agüenta enfrentar a “dor” de saber sobre si mesmo; só poderia fazê-lo se viesse a “confiar” o suficiente para poder deixar isso com alguém que o ajudasse a “conter” essa dor. Quando o “não querer saber” é o que predomina na personalidade, não se procura análise.

O Pai, falando a respeito da mãe: *“Olhem para ela: chora... E se sabe que ela não pode sofrer essa dor”.*

Aqui a dor é “sentida”, mas não é “sofrida” já que a pessoa, ou um aspecto da sua personalidade, não tem meios nem sequer de saber sobre essa dor. O que é

sentido porém, vai ser comunicado por outros meios, que não a linguagem falada, provocando um “efeito” no outro.

Mais adiante a Mãe argumenta, quando lhe é dito que seu pranto não teria mais razão de ser: *“Meu tormento não acabou, senhor! Eu estou viva e presente, sempre, em cada momento do meu tormento, que se renova vivo e presente sempre. Mas aqueles dois pequenos ali, o senhor os ouviu falar? Não podem mais falar, senhor! Estão agrupados a mim, ainda, para tornar o meu tormento vivo e presente: mas eles, não em existência por si...”*

A Mãe não pode se perguntar sobre a sua dor; expressar essa dor fica sendo a única possibilidade dela se sentir viva e presente, já que ela não pode nem “sofrê-la” nem “representá-la”. Os pequenos - o Jovem e a Menina - são mantidos “agrupados” à mãe que não pode abrir mão deles estarem agarrados a ela; em suma, eles não podem falar, pois sequer “se sabem” separados dessa mãe que não lhes pode dar uma identidade.

Pirandello, no prefácio dessa sua obra, diferencia essas várias possibilidades de comunicação, dizendo: *“Nem todos os personagens estão aparentemente no mesmo plano de formação...O Pai e a Enteada e ainda o Filho são realizados como espírito; a Mãe, como natureza e, como “presença”, o Jovem que observa e a Menina completamente inerte”...Depois, falando da Mãe: “Há um personagem, o da Mãe, a quem, ao contrário, não importa em nada ter vida, considerando-se ter vida como um fim em si mesmo. Ela não tem dúvida alguma de já ser viva; nem, lhe passa pela mente se perguntar como e porque, de que modo ela está viva. Não há, em suma consciência de ser personagem...Mas com tudo isso, até ela busca, a seu modo, e para os seus próprios fins, um autor.”* Agora referindo-se à mãe sentir-se viva e presente no seu tormento: *“Isso ela “sente”, sem consciência e portanto como inexplicável: mas o sente de uma forma tão terrível que não pensa sequer que possa ser algo a ser explicável a si própria ou aos outros. Sente e basta. Sente isso como dor, e esta dor, de imediato, grita. Assim nela se reflete a imobilização da sua vida em uma forma que, de um outro modo, atormenta o Pai e a Enteada. Estes, espírito; ela, natureza: o espírito se rebela contra isso, ou, como pode, busca se aproveitar disso; a natureza, na medida em que é instigada pelos estímulos dos sentidos, chora a respeito disso”...“O pranto da mãe é ao mesmo tempo passivo e perpétuo”.*

A Mãe não quer saber, não se pergunta sobre si própria, embora, a seu modo, busque alguma forma de ser representada. Sair da “imobilização” só vai ser possível quando se vai buscar uma “representação” e através do sonhar, poder dar a isso um “significado”, mas que, ao mesmo tempo, possa permitir “condensação” e “deslocamento” contínuos para que a vida continue se movendo e se modificando; só assim se pode escapar ao que Freud chama de “compulsão à repetição” e se abrir para o novo, indo ao encontro de novos horizontes. Por outro lado, são justamente essas novas janelas, essas novas perspectivas criadas que vão tornar possível que se possa “sofrer a dor” e assim “aprender com a experiência”. Que essa incapacidade de “sonhar” de “simbolizar” e de “criar” é justo o que “imobiliza”, pode-se depreender da obra de Pirandello.

O Pai: *“Aquilo que para vocês é uma ilusão de criar, para nós, ao invés disso, é a nossa única realidade.”* No diálogo com o diretor, o Pai diz: *“A sua realidade pode mudar de hoje para amanhã”*...O diretor: *“Mas se sabe que pode mudar! Muda continuamente; como aquela de todos nós! ...O Pai: “Mas a nossa não! Vê? A diferença é essa! Não muda, não pode mudar nem ser uma outra, nunca, porque está imobilizada – assim é “essa” para sempre – (é terrível) realidade imutável...”*

Como analistas, no que diz respeito à simbolização e à “criação”, estaríamos apenas viabilizando essa possibilidade, ajudando o paciente a desenvolver uma capacidade de pensar que torne possível sonhar, simbolizar, criar. Não se trata de fazer isso “pelo” paciente, embora esse possa ser um primeiro passo, pois se assim fosse estaríamos *imobilizando-o* em nossa própria maneira de pensar, fazendo com que ele permanecesse sempre “fixado” a nós sem adquirir ele próprio essa função *a ser usada a seu modo*.

O Pai: *“Quando um personagem nasce, adquire subitamente uma tal independência até do seu próprio autor, que pode ser por todos imaginado em tantas outras situações que o autor não pensou de metê-lo, e adquire ainda, as vezes, um significado que o autor nunca sonhou em lhe dar.”*

As interpretações que oferecemos ao nosso paciente têm que levar em conta não só o que ele quer de nós, o momento dele, como ainda o direito dele de fazer o seu próprio uso disso; nem podemos dar uma interpretação só porque “nós” temos necessidade dela.

A Enteada: *“Ele (o diretor) quer rapidamente chegar à representação dos “seus” tormentos espirituais; mas eu quero representar o “meu” drama! O meu!”*... Também o Filho diz ao diretor: *“Mas o senhor não entendeu ainda que o senhor não pode fazer essa representação? Nós não estamos de modo algum dentro do senhor, e os seus atores estão a nos olhar de fora.”*

Aqui o filho chama atenção para o *vínculo*: o analista só pode ajudar o paciente a poder “representar” o drama que ele está vivenciando se o analista puder, ele também, se emprestar para vivenciar isso dentro dele, ao invés de permanecer como mero espectador. É por isso que esse significado só pode ser achado dentro da relação. É ainda essa capacidade de identificação e de continência, que vai possibilitar ao analista entender outras formas de comunicação do paciente, efetuadas por outras vias que não a linguagem. Depois que se oferece a interpretação ao analisando porém, essa adquire para ele um significado próprio, e não se sabe como ele irá recebê-la. Assim, por mais que se tenha uma *experiência de encontro* com o paciente – por mais que essa tenha sido uma *boa sessão* – não se pode pensar que se “sabe, de fato” o que o paciente sente.

O Pai: *“Penso que não importa o quanto o senhor se empenhe com toda a sua boa vontade e toda a sua arte para me acolher,...a representação que fará, dificilmente poderá ser uma representação de mim, como realmente sou. Será antes como irá interpretar que eu seja, ou como irá me sentir – se me sentir – e não como eu dentro de mim me sinto. E me parece que, quem quer que seja chamado a fazer um juízo sobre nós deve levar isso em consideração.”*

A interpretação é uma “transformação” que tem que se processar não só no analista, mas ainda no campo analítico, se ela visa obter “transformações” no analisando. Isso não significa, porém, que se saiba o “uso” que o paciente fará da interpretação: se esta vai ser capaz de propiciar transformações nele, nem que transformações serão essas. Se nós, analistas, pudermos não nos esquecer de levar isso em consideração talvez tenhamos uma postura mais humilde em nosso trabalho.

No entanto, uma outra questão que se mistura com essa: a interpretação tampouco pode ser uma “resposta” que venha a imobilizar o processo: qualquer que seja a transformação possibilitada pela interpretação, essa não deveria impedir outras transformações de continuarem se sucedendo. A “representação” a que se chega, não pode ser um ponto ao qual se agarrar, se fixar. O processo analítico

teria que ser “móvel”, estar sempre em movimento, como uma chama mantida sempre acesa.

Esse é justamente o “outro drama” do qual Pirandello fala, e que ele nos mostra através dessa peça de uma forma absolutamente genial e com extraordinária beleza: o personagem não pode nem deixar de vivenciar e representar os seus sucessivos dramas nem tampouco pode se fixar nessa representação. A solução que ocorre a Pirandello é justamente a de representar justo esse conflito, essa impossibilidade. Assim, na medida em que ele cria os personagens e os “acolhe” – em sua fantasia, em sua imaginação – ao mesmo tempo os “recusa” como autor.

Pirandello nos diz: *“Mas se pode representar um personagem, recusando-o? Evidentemente que para representá-lo é necessário acolhê-lo na fantasia e portanto exprimi-lo. Eu, de fato acolhi e realizei seis personagens: os acolhi e os realizei porém como recusados: em busca de outro autor. É preciso que se entenda o que foi que eu recusei deles; não eles próprios, evidentemente; mas sim o drama deles”...* *“O drama é a razão de ser do personagem; é a sua função vital: necessária para existir. Eu, daqueles seis, acolhi o ser, recusando a razão de ser”...* *“É bem verdade que eu, de razão de ser, de função, lhes dei uma outra, isto é, justamente aquela situação “impossível”, o drama de estar a procura de autor, recusados, mas que esta era uma razão de ser, que se tornou, para esses que já tinham uma vida própria, a verdadeira função necessária e suficiente para existir, nem mesmo poderiam suspeitar”...* *“Na verdade eu não representei esse drama (que eles traziam), representei a respeito disso um outro”.*

Pirandello, ao “recusar” seus personagens, estaria não se colocando para eles como “o autor” deles, no sentido de “quem sabe sobre eles”, que seria fixar as suas representações, mas se oferecendo assim como “função“, como uma “ponte” para que eles continuem buscando outras formas de representação, outros significantes, um autor qualquer – dentro deles – sempre, pela vida afora. Não se oferecendo como “o autor”, Pirandello os liberta para “buscar um autor” e lhes oferece, ao invés disso, um “palco”.

A maior parte dos nossos pacientes chegam até nós buscando algo que os aquiete, uma resposta, uma solução. Não sabem ainda que a saída não está na resposta e sim na possibilidade de continuar *re-encenando* os seus dramas, ou seja, *criando* pela vida afora. Assim, não podemos lhes oferecer senão um

“palco”, mas um palco de *verdade*, onde *de fato* estamos ali com eles, *sofrendo* com eles e *nos arriscando* com eles. Se não for de verdade, de nada vai adiantar. Enquanto se *brinca* de fazer de verdade se está *de fato* fazendo de verdade.

A Afilhada diz à Menina: “*O que é um palco? Vês? É um lugar onde se brinca de fazer de verdade.*”...Pirandello no prefácio diz: “*Aquele palco, ainda porque acolhe a realidade fantástica dos seis personagens, não existe por si como dado fixo e imutável como nada nessa peça existe como lugar ou como preconceito: tudo se faz aqui, tudo aqui se move, tudo aqui é tentativa diante do inesperado.*”

Assim também é o “palco analítico” onde não se espera nada, mas se acolhe tudo: onde tudo se move e se transforma a cada momento. O paciente, como esses personagens, vem em busca de algo e, embora querendo que seja algo como uma resposta, que “o fixe”, que seja um “saber” sobre ele, na verdade, espera que seja algo que possa vir a “libertá-lo”. O analista possibilita ao paciente poder vislumbrar uma maior liberdade, que lhe permita sofrer transformações e aprender com a experiência, que lhe permita abrir um caminho, através do “criar”, para que essas transformações possam ir se sucedendo, apontando para uma verdade que não aferre o paciente nem ao analista nem tampouco às suas próprias representações, imobilizando o seu percurso analítico.

5.5.2. ‘Pensamentos selvagens’ em busca de um pensador

Aqui, vou transcrever também uma outra parte do trabalho já citado (Langlands,1998), o qual, embora escrito há quatro anos, parece já conter a *semente* de tudo isso que está sendo discutido aqui. Portanto, esse trabalho, a cada dia, parece estar mudando de feições, e posso vê-lo, a cada instante, sob uma nova luz. Penso que essa transcrição possa ser de utilidade, sobretudo, porque se refere às questões clínicas aqui levantadas de uma forma solta, sem contudo pretender simplificar, de uma forma contundente, sem contudo ter a pretensão de fechar, já que, a meu ver, tais questões deveriam permanecer sempre abertas...

Lendo “*Seminari Italiani*”, fui tocada pela idéia de Bion a respeito de “pensamentos selvagens que estariam em busca de um pensador” (1) que pudesse transformá-los em algo pensável e, quem sabe até, dizível. Quantas vezes me pego tendo idéias que rapidamente afasto da minha mente por considerá-las selvagens

demais, ou articuladas de menos, talvez até por considerá-las até “loucas”, esquecendo que “louco” é justamente aquilo que não está podendo ser pensado, mas que é, ao mesmo tempo, a fonte da nossa criatividade? É possível que essas idéias tenham alguma coisa em comum com os mármore de Michelangelo Buonarroti que, se sentindo aprisionados, pediam, suplicavam a ele que os libertasse transformando-os em escultura? Será que, sem se pretender ter a genialidade de um Michelangelo, se poderia, no entanto, pensar que cada um de nós, tem uma parte criativa lutando para se libertar, ou então, querendo poder transformar os vestígios das idéias que pairam ao nosso redor em algo que pudesse se assemelhar a uma nossa própria escultura, pintura, música ou poema? Alguma coisa sem forma, ou disforme à qual pudesse ser dada uma forma? Poder abrigar, dar uma “casa” a esses pensamentos selvagens e conviver com eles na esperança de que eles possam vir a ser domesticados?

Mas de onde viriam tais pensamentos selvagens? Poderia se pensar que eles são os legados de nossos ancestrais, da nossa civilização e do mundo ao nosso redor, que buscam um meio de expressão? Só que uma vez que os “abrigamos” e os “pensamos”, não os estaremos transformando em algo que também faz parte de nós? Assim, à semelhança de um bebê que para existir precisa necessariamente do espermatozóide do pai e do óvulo da mãe, esse “pensamento novo” também seria proveniente tanto de um pai quanto de uma mãe, tanto da ‘cultura’ quanto da “pessoa” nela inserida? Luigi Pirandello no prefácio da sua peça de teatro *“Sei personaggi in cerca d’autore”* diz:

“O mistério da criação artística é o mesmo mistério do nascimento natural. Uma mulher, amando, pode desejar ser mãe, mas o desejo por si só, por mais intenso que seja, não basta. Um belo dia ela se descobrirá sendo mãe sem um aviso preciso de quando isso aconteceu. Assim, um artista acolhe em si mesmo tantos germes da vida, e não pode dizer nunca como e porque, num dado momento, um desses germes vitais se inseriu em sua fantasia para tornar essa fantasia também uma criatura viva em um plano de vida superior à volúvel existência cotidiana”.(Pirandello, 1978)

Então, se oferecer para se deixar inseminar por esses “pensamentos selvagens, que estariam pairando por aí em busca de uma interação que possibilitasse que eles fossem concebidos” (2), não depende de um “querer”; no entanto é preciso que “se permita” que isso aconteça. Abrigar, conviver e interagir com esse tipo de pensamento, até se poder transformar essa mistura de idéias, sentimentos, e emoções, em um pensamento coerente, não é uma tarefa fácil. Dá medo vivenciar

essa experiência de coisas desconexas, de dúvidas, de questionamentos, inclusive a nosso respeito, até se poder, quem sabe, chegar a dar a isso um significado.

Assim, é preciso nos emprestar para “acolher” tudo isso. E com isso arriscar. Se não corremos esse risco, não criamos, estamos fadados a “repetir” apenas o que nos foi ensinado, sem sequer poder pensar sobre isso de forma criativa, nos interrogando, nos questionando. É uma tarefa que exige, no entanto, um esforço permanente. De um lado, há uma pressão constante para pensar criativamente; de outro, há uma outra pressão, também constante, para não pensar, para a acomodação, para preservar a situação já alcançada. Temos medo de desorganizar o que em nós já alcançou alguma organização, de nos aventurar e não poder voltar ao estado anterior, de nos perder nesse caminho desconhecido; então buscamos a segurança na imobilização. É como se precisássemos sempre, como coloca tão bem Clarice Lispector, da pseudo-segurança de uma “terceira perna” que nos dá a ilusão de sermos um tripé estável, mas ao mesmo tempo nos impede de caminhar (3). Com isso, perde-se, em troca, a possibilidade de, a cada momento, buscar uma representação, um sentido, para o que se vive.

Além do medo de se abrigar tais pensamentos e de transformá-los em algo que possa ser “publicável” para si próprio, vai existir ainda um outro medo, que é o de se chegar a “publicá-lo” para alguém, ou para um grupo de pessoas. Primeiro, a própria pessoa teme não ser capaz de “conter” isso nela, e depois, teme ainda que o grupo não possa “conter” e que assim essas idéias não tenham um lugar “fora” dela onde possam ser “ouvidas” e examinadas. Talvez por isso tantas vezes nos abstermos de dizer o que pensamos e outras tantas, nem chegamos a “imaginar” o que quer que seja diferente do pensamento existente. É possível ainda que poder dizer aos “outros” o que na verdade pensamos não se deva apenas ao medo de não se ser bem recebido, mas ainda ao fato de serem tantas as nossas dúvidas que não confiamos em nos fazer entender. Sabemos, porém, que compartilhar essas questões com um grupo é justamente o que vai nos possibilitar confrontar nossas idéias e com isso crescer.

Gostaria de abrir um espaço aqui para os pensamentos que me ocorrem com relação ao papel do analista: o que penso, as dúvidas que tenho, as questões com as quais me deparo, esperando assim poder ir clareando essas idéias, inclusive pra mim mesma.

Quanto mais eu me permito pensar sobre o meu papel, enquanto analista, mais sou tomada pela idéia de que é justamente das coisas que acabei de dizer que permanentemente tenho medo: me dou conta que eu não posso ser analista sem estar sempre passando por tudo o que foi dito acima, sem estar sempre lutando contra uma tendência em mim mesma a me agarrar a essa terceira perna, aquilo que é “o já conhecido” – que, em outras palavras, são as minhas memórias – e que o “medo do desconhecido” faz com que eu tenda a querer determinar por antecipação aonde irei chegar – o que não é outra coisa senão me aferrar aos meus desejos e à minha necessidade de compreensão – tentando assim imobilizar o presente através da imobilização do passado e do futuro. Cada momento que vivo com meu paciente impele-me para um desconhecido do qual, na verdade, nada sei. Posso fingir pra mim mesma que sei, como uma maneira de tentar escapar da angústia que é “não saber”. Teria que procurar suportar o que me está sendo trazido sem o recurso de poder fugir, quer física quer psicologicamente. Tenho que aprender a esperar até poder ficar sabendo um pouco mais e, assim, através dessa “paciência”, atingir alguma “segurança”. Sabendo que esse estado de segurança, porém, não é algo a que me posso agarrar por muito tempo: ele é efêmero e vai me jogar novamente no turbilhão da ignorância. E assim por diante... E ainda mais porque vai abrir mais perguntas do que dar respostas...

Os problemas com os quais estou permanentemente lidando são muitos. Talvez se possa dizer que todos eles têm um denominador comum que são os sentimentos de *dependência* e de *solidão*, que a situação analítica provoca tanto no analisando quanto no analista. (4)

Posso pensar que o paciente que está à minha frente se veio até aqui, é porque de alguma maneira, acredita que eu possa ajudá-lo. É possível até que ele pense que eu já sei o que se passa com ele. No entanto, a única coisa que sei é que tenho que ir buscar o que quer que eu possa vir a saber justamente na interação com este meu paciente, já que vamos ter que fazer um trabalho de construção mútua. E, nesse processo, ele, através das suas associações, ou atuações, ou sinalizações corporais, precisa me transmitir o que quer que ele esteja necessitando que eu saiba, mesmo que ele não se dê conta disso. Posso dizer, portanto, que eu “dependo” do meu paciente. Também me dou conta que vou ter que contar só com os meus sentidos e as minhas emoções, para receber o que ele me traz: assim, estou “só”.

“Como” essa informação do paciente pode chegar a mim? Somente através do que “estou percebendo” combinado com o que “estou sentindo”, ou seja, através dos meus sentidos, interagindo com a minha emoção – ou ainda através de algum tipo de sensibilidade que deve implicar o uso dos meus sentidos ainda que eu não saiba direito como isso se passa. Daí eu precisar ser capaz de “ouvir”, “ver”, “cheirar” e “sentir emotivamente” aquilo que meu paciente me traz. Aos poucos, vou me dando conta que estou me emprestando é para entrar numa relação, fazer parte de um campo, do qual eu necessariamente passo agora a fazer parte.

Na verdade, *esse campo não existia antes de mim nem fui eu quem o construiu*. Ele *se* construiu no momento em que eu e meu analisando fizemos um *contato*. Aqui, não existe uma *mensagem prévia* que meu paciente irá me comunicar e que eu irei decodificar. Não, o que passa a existir é um *contato* que vai ser criado e que vai estar *nos afetando a ambos*, nos constituindo enquanto pólos, na medida em que essa *comunicação* ocorre. É este *trânsito* que vai fundar os comunicadores, passando a constituir meu paciente *enquanto analisando* e a me constituir *enquanto analista*.

Por mais que eu pense e seja mesmo verdade que eu vou precisar de certas condições para que eu possa perceber o meu paciente – por exemplo, não posso “ouvir” um determinado som se a quantidade de ruído circundante for de tal ordem que esse som não possa se destacar do seu fundo – no entanto, ainda assim vai ser possível utilizar certas desorganizações, ou seja, certos ‘ruídos’ na comunicação que vão ser, eles próprios, auto-organizadores de uma nova situação e como tal vão ser imprescindíveis e determinantes dessa nova situação, possibilitando que esse campo *se organize, se mova, evolua*. Ora, isso levanta a seguinte questão pertinente à análise: que condições se fariam necessárias para a movimentação do “campo analítico”? Uma vez que um novo nível de organização se apóie no anterior mas não seja por ele determinado, fazem-se necessárias, evidentemente, certas condições básicas. Assim, se fazem necessárias, tanto físicas (luz, som, etc) quanto fisiológicas (visão, audição, etc) ainda psicológicas (estar ligado ao que está se passando), mas talvez não fique tão evidente, por exemplo, que a memória, ou o desejo, ou ainda a necessidade de compreensão, por parte do analista, possa se constituir como uma interferência no campo que impeça a sua mobilização.

Penso que o meu sentimento de solidão é agravado na medida que, além de eu não poder contar com mais ninguém ali no consultório que possa me auxiliar na “percepção” dos fatos, ainda vou estar me emprestando emocionalmente, tenha eu consciência disso ou não, para ser “tocada” pelo meu paciente, já que se trata de um “campo”. Sim, porque a memória evocada em mim, os sentimentos despertados em mim, esses continuarão existindo quer eu queira, quer não. Aliás, esses constituem o próprio instrumental do meu trabalho. Isso significa, de certa maneira, que além de eu ter que poder receber e processar em mim – “conter” – as emoções que meu paciente suscita em mim, eu também vou precisar ser capaz de funcionar como “continente das minhas próprias emoções”.

A fim de favorecer essa “memória evocada”, vou ter que me colocar em um estado, o mais próximo possível, do sonho – sem contudo dormir ou me desligar do meu paciente –: vou ter que me entregar a ouvir o que o meu paciente me diz “como se eu estivesse sonhando”, em estado de *reverie*, como diria Bion. Esse estado tem “em comum” com o sono o fato de pretender ser um estado de maior desligamento dos estímulos externos, possibilitando com isso um maior contato com os estímulos internos, um se deixar “tocar emocionalmente” pelo paciente – para que, na sessão, esse possa ser um “sonho sonhado junto, embora suscitado pelo paciente” – e, ao mesmo tempo, ele tem de “diferente” do sono o fato do analista se manter, de algum modo, ainda *ligado à realidade externa*, ou seja, ao paciente e também a certas circunstâncias como o tempo cronológico (poder estar atento à hora em que a sessão deve terminar) e o espaço (poder se dar conta caso haja um incêndio). Isso faz com que esse estado de *reverie* se assemelhe e se diferencie de um estado de “alucinação”.

Estou ali com o meu paciente para o que der e vier. Se eu por acaso estiver vendo um filme muito angustiante, tenho a alternativa de sair do cinema, ou apagar a televisão; se, ao invés disso, eu estiver conversando sobre algo muito desagradável com alguém posso dizer que não quero mais falar do assunto. Com o meu paciente, não tenho essa alternativa: só posso ou ser “tocada” emocionalmente – tanto pela informação que me está sendo transmitida, quanto pela emoção que está sendo suscitada em mim – ou então, me desligar psicologicamente, que é o que eu deveria estar sempre atento para evitar que aconteça.

É claro que estou falando do que “seria desejável”, mas sei bem que, na prática, as coisas nem sempre se passam assim. A situação real com a qual eu me defronto todos os dias está longe de ser a situação ideal. Sei que me manter nesse “estado de sonho” é difícil. Com frequência, sou assaltada pela vontade de “querer lembrar” o que se passou, de “querer desejar” algo em relação ao meu paciente, de “querer saber logo” o que está ocorrendo, ainda mais quando existe uma pressão por parte do meu paciente de que “eu teria que saber” o que está se passando com ele, ou que “eu teria que solucionar” o seu problema. Então eu tenho que estar o tempo todo lutando contra essas expectativas que, na verdade, são tanto as do meu paciente quanto um pouco minhas. Como se eu tivesse que estar sempre me empenhando em não me deixar levar pelo que quer que possa me “afastar emocionalmente” do meu paciente, embora sabendo que não são poucas as vezes em que isso ocorre. Devido a minha ignorância e a minha inabilidade quantas vezes me pego fazendo coisas inadequadas! Isso, quando me dou conta. Mas, o que dizer das vezes em que nem sequer me dou conta?

A minha esperança é a de que: se eu puder estar atenta a quando isto acontece – ao invés de tentar negar – se eu puder sofrer essa dor, então é possível que, aos poucos, eu possa ir aprendendo com a experiência. Assim, cada vez mais, vou me dando conta que é essa minha experiência vivida, no erro, no acerto, que verdadeiramente me guia e me ensina. Nisso está implícito que aprendo com o meu paciente. Da mesma forma que uma mãe só aprende a ser mãe no convívio e através da relação com o seu bebê, o mesmo é verdadeiro para com analista e paciente. É o bebê que ensina sua mãe a ser mãe assim como é o analisando que ensina o seu analista a ser analista.

Então a análise vai ser entendida como um processo de “criação de um vínculo” que é tornado possível justamente por essas “condições de escuta”. A situação analítica, para Bion, é “um processo de permanente interação entre as angústias do analisando e as angústias do analista e os recíprocos efeitos de um no outro” (5).

Como ser capaz de receber essas angústias, essas comunicações do meu paciente e poder “contê-las” em mim “tempo suficiente” para poder “processá-las”? A cada passo, tenho que me confrontar novamente com a sensação de *dependência* e de *solidão*. Não sou eu quem determina qual é o tempo para isso venha a poder ser processado. “Dependo” do tempo disso se fazer em mim, ou no

meu paciente, ou em ambos. Por mais que eu queira, não posso apressar as coisas. O tempo não somos nós que escolhemos. É ele quem nos escolhe. Não é o sofrimento do paciente, nem a minha intolerância a esse sofrimento, nem tampouco o meu próprio sofrimento, que vai determinar esse tempo. Não resolve nada eu avidamente “querer saber”; muito pelo contrário, isso só me levaria a querer encontrar “qualquer” resposta, ainda que enganosa, para lidar com essa angústia. Afinal, só posso contar com aquilo que sou, nada além. Se por acaso eu pretender me enganar, me servindo de uma onipotência ou uma onisciência que não existem, nada vai adiantar. Estou só, tendo que aceitar as minhas limitações e a minha ignorância. Pelo menos, até que alguma luz – “insight” – se possa fazer em mim, ou na díade ali presente. E assim mesmo com a certeza que esse “insight” é apenas um aspecto da verdade.

Nesse sentido, “tempo suficiente” seria o tempo que me permite “transitar” por um estado de “paciência” até que um estado de “segurança” possa me alcançar, ao invés de tentar “compreender”: é o tempo para que isso possa adquirir um significado. Se eu me permitir permanecer na ignorância, sem apressadamente buscar uma resposta, se eu puder pacientemente esperar que essa resposta “me ache”, venha a mim, à semelhança de “um estereograma que, de repente, se faz visível” através daquilo que Bion chamou de “fato selecionado”, pode ser que isso me leve a um “*insight*”. (6)

Mas em que consiste esse “*insight*”? Na possibilidade de dar um “significado” àquilo que estamos vivenciando? E qual a relação de “*insight*” com “verdade”? O que se quer dizer quando se diz que “a análise é uma relação entre duas pessoas que vão enfrentar verdades penosas de serem reconhecidas”?

Primeiro é preciso diferenciar entre o que seria alcançar “a verdade”, tida como absoluta, e o que seria alcançar “uma verdade”, no sentido de promover um encontro mais verdadeiro do paciente para com ele mesmo, ou do analista para com ele mesmo.

Uma coisa é estar sempre se esforçando para buscar a verdade, no sentido de “des-cobrir/des-encobrir” aquilo que está encoberto, no sentido de tirar as cobertas que impedem um encontro verdadeiro, seja do paciente consigo mesmo, seja do próprio analista consigo mesmo. Outra coisa é se pensar que se está de fato atingindo “a verdade” a respeito do paciente ou do analista. A essa verdade, tida como realidade última, nunca chegamos, só podemos nos aproximar dela. Trata-se

antes de um movimento em direção a algo que nunca é atingido. É por isso que prefiro falar “de um encontro verdadeiro” ao invés de falar “do verdadeiro encontro”.

Da mesma forma, há uma diferença entre o “querer conhecer uma verdade” e “possuir um conhecimento”. A idéia de possuir um conhecimento significa que, ainda que se alcance algum conhecimento que possa ser verdadeiro, estaríamos usando isso a fim de manter um controle sobre outras verdades inaceitáveis, o que equivaleria a impedir o prosseguimento na busca. Ou seja, a distinção entre possuir um saber, ou uma verdade, e estar “em busca permanente da verdade” corresponde ao conflito entre o querer se esconder na “segurança” de uma idéia já pensada, e o poder se “arriscar”, ser vulnerável, entrar em contato com o desconhecido; em suma, abrir-se para o novo (7).

E que “significado” é esse que estaríamos buscando? Se pensamos a análise como o desenvolvimento de um vínculo, este “significado”, ou este “sentido” não teria que ser visto como a “criação” de algo que se passa “na relação” entre analisando e analista?

Poder-se-ia dizer que essa “verdade necessária ao trabalho analítico” estaria bem mais próxima das “construções poéticas” do que algo já pronto, ou preestabelecido por uma teoria? Poder-se-ia pensar esse “significado” como correspondendo antes a uma “cadeia de significantes” que apontasse para algo que estivesse sendo, continuamente, “criado” e “recriado” no espaço analítico, metonimicamente – por deslocamentos – e metaforicamente – por condensações – à semelhança do *sonho* ou da *poesia*? (8)

O perigo, a meu ver, de se usar termos assim para expressar o que foi dito acima, é o de que, através dessa preocupação em deixar claro o conceito, se possa perder justo o contato com a poesia, isto é, com o que se está “sentindo” e “sofrendo”.

Então, como evitar cair nas armadilhas de uma conceitualização que pode se tornar “vazia”, afastada da “experiência”? Como fazer para que, esse drama “encenado” no palco analítico possa ser “representado” de forma que este significado corresponda ao que verdadeiramente se sente e se sofre?

Bion fala que a sensação de se ser “dependente” e “só” não apenas é fundamental, como é ainda anterior no tempo a qualquer possibilidade de discurso entre duas pessoas. Assim, ele diz que a primeira pessoa, com a qual deveríamos

ser capazes de nos comunicar, somos nós mesmos, e que neste processo está implícita a coragem de se experienciar e de se pensar o que quer que se esteja experimentando ou pensando.

Que “palavras” usar para poder formular esse pensamento que, em primeiro lugar, é um pensamento que tem que ser expresso para mim mesma? Cada vez mais, sou levada a pensar que a melhor forma de eu “me” dizer algo é tornando isso o mais simples e direto possível, e que esse pensamento acompanhe o que eu estou experimentando, podendo assim transmitir verdadeiramente aquilo que está sendo “vivenciado”. O mais importante fica sendo que o que quer que eu diga possa de fato corresponder ao que eu estiver sentindo – ao invés de ser algo teorizado – e que, ao fazer isso, eu possa usar palavras simples, de uso comum, a fim de poder me entender e ser entendida.

Isso implica inclusive ter a coragem de dizer “a verdade” ao meu paciente – no sentido de não usar mentiras ou subterfúgios – e de me responsabilizar por isso. Nessa responsabilidade está implícito ainda o “como” – com que palavras me expressar – e o “quando” eu devo dizer isso. Tanto uma coisa quanto outra visam buscar a melhor forma disso poder ser recebido e entendido.

Na verdade, estou sempre diante da alternativa: falar ou calar. O que quer que eu faça implica sempre aquilo que não faço. Posso ter medo daquilo que penso ou digo, mas também posso ter medo daquilo que eu não digo. Bion nos lembra que a música é feita de “sons” e “pausa”, sendo a pausa uma parte integrante da música. Diz ainda que no consultório se introduz mais um elemento da música: o “ritmo”.

Qual a importância do silêncio? Por que nos calamos? Porque não temos algo a dizer ou porque não é o momento adequado? Ou porque nos falta coragem de nos responsabilizarmos por aquilo que pensamos? Por que falamos? Porque achamos que temos algo a dizer ou porque nos sentimos pressionados pelo paciente a ter que dizer alguma coisa?

Sei que é difícil lidar com essa pressão por parte do paciente para que eu fale, já que a ela se junta uma outra pressão dentro de mim mesma. É como se uma parte minha acreditasse que enquanto eu não digo alguma coisa não estou ajudando o meu paciente. E o que dizer da minha capacidade de escutar?

Falar e calar, como os sons e as pausas, são partes integrantes de um mesmo processo. Ao mesmo tempo, poder agir em conformidade com o ritmo.

É interessante notar que, às vezes, devido a circunstâncias alheias a nossa vontade, podemos ser surpreendidos. Outro dia, tive uma experiência curiosa no consultório. Em decorrência de uma faringite, eu me encontrava quase que completamente afônica: falar era um grande esforço para mim e me fazer ouvir também parecia ser algo desagradável – alguém, fora do consultório, me dissera que lhe dava aflição me ouvir assim. Vou relatar aqui três vinhetas de três diferentes sessões daquele dia.

Na primeira, a paciente, ela própria uma psicanalista, ao notar que eu estava afônica, me diz: “Bem, você pode não estar podendo falar, mas está podendo me ouvir”. Passei a sessão praticamente calada e, a partir daí, pode se ter acesso ao quanto ela não valorizava suficientemente esta função nela mesma. Enquanto isso, eu também me questionava a respeito das ocasiões nas quais eu, provavelmente, falava sem necessidade, percebendo assim essa mesma desvalorização em mim, como se tivesse sido preciso a faringite para eu me dar conta disso.

Numa outra sessão, outra paciente que, em geral, tem a maior dificuldade em receber o que quer que eu diga, pôde me falar do quanto a angustiava o meu silêncio: “Eu deitada aqui sem ver você e você sem poder falar me dá medo, é como se eu estivesse aqui sozinha”. Nesta sessão ela me traz um sonho onde ela tinha marcado um encontro com alguém, e o sonho todo era muito angustiante, porque era um esforço constante para ela chegar a esse encontro sem conseguir. Através do desenrolar da sessão, ela pôde ir se dando conta de o quanto a minha presença, o que eu lhe dizia, era importante pra ela, assim como ainda foi possível entender que, ao mesmo tempo em que ela queria muito esse “encontro” comigo, ela tinha muito medo disso, já que foi ficando claro, através das suas associações, que esse encontro significava um encontro dela com ela mesma, e isso a aterrorizava.

Um outro paciente, há nove anos comigo – que às vezes me fala em “terminar essa análise” – ao entrar, nota que eu estou afônica, deita e diz, primeiro em tom de brincadeira: “Puxa, logo hoje que não está me ocorrendo nada pra falar, você está muda...” Depois, num tom mais sério: “É claro que eu sei que aqui sou eu que tenho que falar e não você”. De repente, ele se lembra de um sonho que tivera na véspera no qual ele estava comigo na sessão, e no seu sonho eu lhe dizia que ele faltara a sessão anterior, de quarta-feira. Aí ele acrescenta: “E o mais estranho é que eu sabia no sonho que eu não faltei a sessão passada. Depois, já que fui eu

que sonhei esse sonho, devo ser eu que estou me dizendo isso.” Digo-lhe apenas que segunda-feira fora feriado e que, assim, a sua semana analítica ficara encurtada. Ele comenta que houvera se esquecido totalmente que fôra feriado e que não tivera sessão. Eu lhe disse, então, que era possível que ele estivesse se perguntando como seria quando não ouvisse mais a minha voz, quando ele não estivesse mais vindo aqui. Isso desencadeou uma série de associações a respeito do medo que ele tinha de, uma vez que eu não estivesse presente, não ter, dentro dele mesmo, a possibilidade de continuar “conversando” consigo próprio, já que o processo analítico dentro dele continuará para sempre.

Isso levanta a questão de “o que somos para o paciente?”. Sabemos que, embora a análise seja um encontro entre duas pessoas, o objetivo disso é principalmente o de possibilitar um “encontro do analisando com ele mesmo”. A nossa importância, enquanto analista, é transitória. Como diz Bion: *”Analista e paciente se encontram em um ponto. Não estavam no mesmo ponto antes – cada um tem a sua história – e não estarão no mesmo ponto depois – cada um seguirá o seu caminho”*. (Bion, Seminari Italiani)

Como ajudar o nosso paciente a poder seguir o seu caminho? Como ajudá-lo a poder desenvolver a sua própria linguagem privada para que possa continuar sendo “conversante” consigo mesmo?

Mais do que tudo, isso implica poder resistir à tentação – à sedução – de se acreditar na própria onipotência e onisciência. Se soubermos que, na verdade, estamos apenas “nos emprestando” para viver uma experiência com o paciente que possa vir a lhe permitir um maior acesso à sua própria realidade psíquica, saberemos que estamos apenas exercendo uma “função”. E que é essa função que se espera possa ser internalizada pelo paciente.

No entanto, a fim de tornar possível internalizar essa função, também é necessário falar, e isso inclui o interpretar. Falar na sessão não é sinônimo de interpretar: é um conjunto mais amplo do qual a interpretação faz parte. Muitas vezes, falamos, ou para que o paciente não sinta que estamos emocionalmente ausentes, ou para ir construindo junto com ele algo que venha a possibilitar a ambos uma “visão binocular”, ou seja, um acesso a algo a partir de um vértice que não se podia “ver” antes. Essa nova visão é o que chamamos de *“insight”*.

Acompanhar o paciente em suas descobertas até poder interpretar, é fundamental. Falar, porém, também é difícil. Eis aqui um estrato da sessão de uma

outra paciente. Ao entrar, ela me diz: “Hoje não estou me sentindo bem. Não me sai da cabeça uma música que a Ellis Regina costumava cantar que fala de como ela está “se sentindo triste e precisando de alguém que a ajude”. Fiquei pensando na Ellis, uma pessoa tão cheia de vida que acabou se matando. Será que é disso que eu tenho medo?” Sinto que ela quer ir adiante, mas as palavras não saem; então “falo” por ela: “Você tem medo de também acabar se matando?” Ela: “É, eu acho que é isso. É como se a minha vida estivesse cheia de “buracos”, e eu tivesse que estar o tempo todo me esforçando para não cair neles.” Eu: “E você está pedindo que eu te ajude a não cair no buraco.” Daí a pouco, ela passa a me falar que na véspera fizera uma limpeza em cima do armário, onde não mexia há muito tempo, e encontrara lá quatro cadeiras quebradas. Então, com martelo, pregos, muito esforço e paciência, se pôs a consertá-las. Isso evocou em mim como ela está podendo, cada vez mais, se dar conta de como (apesar das enormes dificuldades que ela tem enfrentado no dia a dia com uma família difícil, onde todos se atacam mutuamente) ela também contribui para isso sendo altamente destrutiva. Através das suas associações, pudemos falar da ligação entre o que estamos vivendo aqui – do seu dar-se conta tanto dos seus ataques (a mim, à sua análise e à sua família) quanto da vontade de consertar isso – e o conserto das quatro cadeiras (ela, marido, filha, filho). Assim, ela está podendo perceber que pode usar aquilo que tem a mão, ou para destruir, ou para construir, para a morte ou para a vida...

A linguagem que uso vai sendo “construída” a cada passo, junto com o meu paciente. Aos poucos, vou aprendendo a poder dizer o que penso, com convicção, mas, sem tampouco, abandonar a certeza de que a minha interpretação é sempre uma hipótese.

Para mim, isso inclui a minha espontaneidade: poder rir e me emocionar. Poder ser o que eu sou, tomando porém o cuidado de não “invadir nem “sobrecarregar” meu paciente, me perguntando, a cada vez, se “me mostrar” irá “atrapalhá-lo” ou “ajudá-lo”.

Espera-se que o analista ajude o paciente a enfrentar a dor psíquica, oferecendo-se como continente das angústias dele, a fim de que este possa entrar em contato com os múltiplos aspectos que existem nele, e possa se entender melhor consigo próprio.

Ao mesmo tempo, o analista, através do uso do seu pensar e do seu sonhar, torna possível ao paciente ir desenvolvendo a própria capacidade de pensar e de sonhar.

Assim como no filme *'Il Postino'* (O carteiro e o poeta), o “carteiro” vai aprendendo com o “poeta” a poder “olhar o mundo com outros olhos” enquanto vai fazendo a sua própria poesia, e vai poder, a cada momento, ir significando o seu mundo, também o analisando, na relação com o analista, vai poder ir significando as suas vivências, ir fazendo assim a própria “poesia”. O poeta com a sua poesia desperta a poesia do carteiro; o analista com a sua “*reverie*” possibilita a poesia do analisando.

Por que usar uma metáfora para se descrever algo faz com que essa experiência fique mais rica, nos toque mais? Penso que a poesia me “toca”, porque, de um lado, corresponde a algo que estou sentindo como se “revelasse” o fundo da minha alma, mas, de outro lado, não “aprisiona” o sentido disso. Então, o importante da poesia não seria justamente o fato de que ao mesmo tempo em que expressa não aprisiona esse significado, deixando um caminho sempre aberto?

Assim, na análise, as “associações de idéias” não se comportam antes como uma sucessão de metonímias que apontam um caminho, enquanto os vários significados se comportam como uma sucessão de metáforas que indicam as transformações que, a cada momento, ocorrem nesse percurso?

Para que eu possa ajudar meu paciente a seguir fazendo a sua própria poesia, porém, é necessário que eu seja, de um lado, “participante”, esteja verdadeiramente presente, de corpo e alma na relação com ele e, de outro lado, que eu possa ter “humildade suficiente” para mostrar-lhe que ele pode se desfazer de mim para “deixar espaço para as suas próprias idéias, as idéias que ele gostaria de experimentar por conta própria”.

Só assim, a partir dessa experiência de “vínculo” e de “separação”, eu vou poder ajudar o meu paciente a poder confiar em sua própria capacidade de criar vínculos pelo mundo afora, assim como também de suportar separação, que é o mesmo que poder aceitar sua condição de dependência e isolamento.

Frente ao que está sempre acontecendo, só se pode ir significando o que somos e o mundo em nossa volta. É uma sucessão de movimentos constantes; a vida faz com que sempre nos defrontemos com situações novas que implicam novos

sentimentos e emoções a serem vivenciados e significados: a vida nos obriga a mudar a cada instante.

Certa vez, fui assistir a uma apresentação do dançarino Mikhail Baryshnikov, no Teatro Municipal. Fui tomada pela emoção ao acompanhar os passos daquele extraordinário bailarino que consegue expressar tão bem a música, que ele ouve e sente, em movimentos que o levam a uma sucessão contínua de um quase desequilíbrio e de uma retomada de equilíbrio. A última dança, “*Heartbeat*”, quase totalmente improvisada e profundamente comovente, tinha como fundo musical os sons do próprio coração do dançarino, já que o microfone que leva ao peito está ligado ao amplificador.

Não é justamente isso o que fazemos nós? A cada momento, temos que poder ouvir o nosso próprio coração, senti-lo, interpretá-lo e traduzi-lo em movimentos que podem ser as palavras. E a cada momento somos levados a acompanhar essa música interna através de um mergulho no desequilíbrio em busca de um novo equilíbrio. Só que não dispomos nem do talento, nem do treinamento, nem do domínio corporal de um Baryshnikov. Além de que, enquanto analista, estou tendo que dançar uma dança a dois, ligada aos sons que vêm de ambos os corações – o meu e o do meu paciente – acompanhando com ele este ritmo numa dança totalmente improvisada.

Para tentar dar conta disso, no entanto, só posso contar com aquilo que sou, com a minha própria capacidade de conter, e capacidade de estar em contato com meu paciente e comigo mesma, suportando as angústias dele e as minhas próprias, em contato com essa pluralidade de aspectos que é cada um de nós, e, em contato com as transformações pelas quais passo a cada momento, aceitando a minha própria condição de isolamento e de dependência e a de “viver nessa corda bamba”... Esse talento, eu não nasço com ele: tenho que ir aprendendo, através da experiência, a desenvolver em mim...

O alento vem, não da crença de saber o que vai se passar nem mesmo da confiança nessas minhas capacidades, mas justamente dessa possibilidade de transformação, de poder vir a aprender com cada nova experiência, com cada passo em falso, com cada desequilíbrio. E para isso eu preciso principalmente poder ser tolerante comigo mesma. Frente a esse novo bebê nascido em mim a cada vez – seja uma angústia, um questionamento, ou uma idéia – poder carregá-

lo no colo, acalentá-lo e acreditar, sobretudo acreditar, que ele vai ser capaz de se desenvolver, de evoluir...

Notas:

1. Para Bion o conceito de “pensamentos selvagens” equivale à idéia de “pensamento sem pensador” em busca de um pensador. Em “Seminari Italiani”, pg. 58 ele fala de pensamentos selvagens: *existe todo tipo de pensamentos pairando em torno a nós... Se vocês conseguirem ficar completamente abertos, existe então a possibilidade de apreender estes pensamentos selvagens. Se si permitirem alojá-los em suas mentes, não importa o quanto ridículos, o quanto estúpidos, ou o quanto fantásticos eles sejam, pode então existir a possibilidade de dar uma olhada neles.* pg. 61: *começarei pensando que quando estão aqui muitas pessoas, existem também muitos pensamentos sem pensador; e que esses pensamentos sem pensador estão assim no ar em qualquer parte. Faço a hipótese que eles estejam buscando um pensador. Espero que alguém possa alojar esses pensamentos na própria mente ou na própria personalidade. Eu me dou conta que esse é um pedido grave, já que esses pensamentos sem pensador, vagabundos, são também pensamentos selvagens.* Em “Atenção e Interpretação”, pg. 103 Bion fala de *Pensamentos sem Pensador: Ninguém precisa pensar o pensamento verdadeiro: ele espera a vinda do pensador que adquire significação através do pensamento verdadeiro. A mentira e o pensador são inseparáveis. O pensador não tem importância para a verdade, mas a verdade é logicamente necessária ao pensador. A significação do pensador depende se ele vai ou não entreter o pensamento, mas o pensamento não se altera. Em contraste, as mentiras ganham existência através da existência a priori epistemologicamente do mentiroso. Os únicos pensamentos para os quais um pensador é absolutamente necessário são as mentiras.*

2. “Características do discurso de Bion: “os sistemas proto-mentais”, como uma espécie de uma matriz geradoras dos grupos humanos; os “elementos alfa e beta”, característicos da alvorada da vida mental e que constituem a gênese dos pensamentos e ações; a “pré-concepção inata”, que busca a realização para dar a luz a uma “concepção”; os “pensamentos sem pensador” que necessitam de um pensador capaz de gestá-los; a “cesura” do nascimento como modelo de outras cesuras da vida psíquica, fontes geradoras de pensamentos novos; a “mente embrionária” que pode aparecer após o nascimento físico...” (Chuster, Diálogos Psicanalíticos sobre W.R.Bion”: 79)

3. “Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda...A isso quereria chamar desorganização, e teria a segurança de me aventurar, porque saberia depois para onde voltar: para a organização anterior”.....”Tenho medo de perder o mundo como eu o tinha e não ter capacidade para outro”... ..”Perdi alguma coisa que me era essencial, e que não me é mais. Não me é necessária, como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser uma pessoa que nunca fui. Voltei a ter o que nunca tive: apenas duas pernas. Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar”... ..” Sei que precisarei tomar cuidado para não usar sub-repticiamente uma nova terceira perna que em mim renasce como capim, e a essa perna protetora chamar de ‘uma verdade’.” (Clarice Lispector, “A Paixão segundo GH”: 7)

4. “A situação analítica estimula sensações muito primitivas, inclusive sensações de dependência e isolamento; ambas são sensações desagradáveis. Portanto não deveríamos ficar espantados se um membro do par, e provavelmente todos os dois, se

dão conta do fato que a balsa psicanalítica à qual se agarram no consultório – naturalmente muito bem mascarada com cadeiras contáveis e todas as comodidades modernas – no entanto é uma balsa precária em um mar tumultuoso” ... “Não há modo algum de se evitar o fato fundamental de que somos dependentes e sós”. (“Bion, Seminari Italiani”:33 e 75)

5. *“A situação psicanalítica foi concebida por Bion como sendo a de um processo de natureza eminentemente vincular, isto é, o de uma permanente interação entre as angústias do analisando e do analista – de forma análoga a de uma mãe com o filho – e os recíprocos efeitos de um no outro”* (Zimerman, “Bion: da teoria à prática”:147).

6. *“Um "estereograma" apresenta uma "composição de padrões dispostos ao acaso e sem sentido". O que lhe confere "significado" é a imagem tridimensional a que se chega através de uma "observação especial". Isso pressupõe, em primeiro lugar, relaxamento: se entregar à experiência e olhar desfocadamente, olhar com um "olhar vazio", sobretudo, não "querer ver"; em segundo lugar, paciência: só quando se pode suportar a imagem "fora de foco" é que é possível ver uma nova imagem, em terceira dimensão, que não se via antes; só então se pode "fixar" essa imagem e ser "surpreendido" do quão confortável e nítida ela se torna. Da forma análoga, a "técnica especial de observação" que permite o "insight" pressupõe: primeiro, se entregar à experiência "sem memória", "sem desejo" e "sem necessidade de compreensão imediata", que equivale à um "olhar desfocado": "olhar sem querer ver" permite que algo se organize dentro de um campo no qual não se está buscando algo; quando se mantém memória, desejo e compreensão suspensos, passa-se algo curioso: um determinado sentido se impõe, não se busca esse sentido, é ele que nos "alcança", havendo uma "iluminação" no sentido de revelação de algo que não se estava procurando; segundo, ter a "capacidade negativa", a "paciência" de poder esperar. Se se suporta o que se apresenta disperso, que não aparenta ter qualquer correlação, em um determinado momento um "campo" se organiza através do "fato selecionado". O "insight" é esse momento quando esse campo passa a ter um "sentido". Para isso, o analista tem que poder passar por um estado mental incômodo, difícil de suportar por se achar diante de coisas que não conhece, um estado de "sofrimento": é o "estado de paciência". Só através do poder suportar essa dor, é que ele pode chegar a um estado emocional onde a compreensão adquire clareza e nitidez: o "estado de segurança" (Langlands, “Olho Mágico e Visão Binocular”: 7).*

7. *“Verdade e liberdade são indissociáveis, e uma condiciona o aparecimento da outra. É necessário, no entanto, reconhecer que há uma substancial diferença entre querer conhecer a verdade e a de possuir um conhecimento. Nesse último caso, ainda que esse conhecimento seja verdadeiro, o paciente a utilizará para manter um controle sobre outras verdades inaceitáveis”.* (Zimerman, “Bion: da teoria à prática”:161).

8. *“...a exigência da verdade necessária ao trabalho analítico está bem mais próxima das construções poéticas do que de estruturas ‘a priori’, estabelecidas em nome de uma teoria”.* (Chuster, “Diálogos Psicanalíticos sobre W.R.Bion”:

6. Conclusões Provisórias

As conclusões, a respeito das quais vou falar aqui, como já foi dito na introdução, são necessariamente provisórias, como aliás não poderiam deixar de ser, se se pretende ser coerente com o espírito dessa pesquisa.

Primeiramente, eu gostaria de ressaltar a questão de que estamos apenas *lentamente absorvendo* todas essas mudanças que nos obrigaram a ter que reformular nossa visão das ciências em geral e da psicanálise em particular. Isso significa que, de certo modo, já não podemos mais *comodamente* trabalhar com os conceitos antigos, mas tampouco estamos confiantes de ter desenvolvido conceitos novos que se adequem às nossas novas necessidades. É como se tivéssemos mudado de país, onde já não podemos mais nos comunicar na língua que conhecíamos, mas ainda não aprendemos o suficiente da nova língua para ter confiança no uso que estamos fazendo dela. Há vinte e seis anos, terminei assim minha Dissertação de Mestrado:

“Por último poderíamos dizer ainda que o emprego dos termos contra-transferência em oposição a transferência, ou contra-resistência em oposição a resistência é extremamente inadequado. Como vimos, são faces de uma ‘só’ moeda, o campo psicanalítico. Tal distinção dentro de um enfoque de campo só se justifica porque, embora compreendendo a necessidade e justificativa desse enfoque de campo em psicanálise, não desenvolvemos ainda um instrumental teórico adequado à sua utilização”. (Resistência/Contra-Resistência no Campo Psicanalítico, PUC, Agosto de 1977)

Apesar de eu não ter dúvidas de que há um abismo de diferenças daquela pesquisa para essa atual, que muito caminho foi trilhado e de que várias outras problematizações foram se abrindo, mesmo assim, tenho que admitir que não dispomos *ainda* – se é que chegaremos a isso – de um instrumental não apenas *teórico e técnico*, quanto *clínico*, para lidar com o conceito de *campo psicanalítico* adequadamente. Embora eu possa dizer que a compreensão que tenho hoje de campo e das possibilidades da psicanálise em muito difere da que eu tinha em 1977, no entanto, as minhas questões se complexificaram, fazendo aparecer tanta sombra quanto luz, como diz Mauro Ceruti:

“Cada tomada de consciência produz uma zona de sombra, e a sombra não é mais apenas aquilo que está fora da luz mas, ainda menos visível, se produz no própria cerne daquilo que produz luz... A cada aumento de consciência corresponde a um aumento da ignorância, e a novos tipos de conhecimento correspondem novos tipos de ignorância... No

momento no qual se estabelecem limites de um universo de discurso dado, se abrem novas possibilidades para a construção de novos universos de discurso” (Ceruti, 1998)

Assim, hoje, bem mais familiarizada com o pensamento de Bion e começando a me enfronhar com as idéias da complexidade, abre-se todo um leque de possibilidades para se vislumbrar inclusive uma nova perspectiva de campo em psicanálise, mas isso não significa que tenhamos desenvolvimento instrumental suficiente para bem utilizá-la. Fernando Riolo que muito nos ajuda a entender essa noção de campo usada na psicanálise, também ele diz que, apesar de algumas contribuições interessantes, como as de Bleger, Baranger e Corrao, *não existe, no estado atual, uma teoria psicanalítica de campo. Esta requereria, onde quer que fosse formulada, uma reconsideração pontual dos elementos da teoria e da técnica psicanalítica em termos de fenômenos de campo.* (Riolo,1997:54)

Riolo assim define o campo psicanalítico:

“O campo psicanalítico pode ser visto em termos de um sistema de transformação da realidade factual através da realidade emocional. A relação que, em tal sistema transcorre entre o sujeito e o objeto é mediado pela ‘perturbação’ cognitiva-afetiva do campo. São esses, portanto, os principais veículos das transformações” (op.cit.:55). “Em um modelo de campo psicanalítico, os elementos psicanalíticos coexistem com o campo e são determinados continuamente por ele: são realizações daquele sistema de transformação que chamamos de psicanálise” (idem). “Um campo não é um lugar, é uma distribuição de intensidade (op.cit.:56.). “A interação se produz não diretamente, nem instantaneamente, mas por meio do campo perturbado: um processo semelhante ao da propagação da onda no lago perturbado pelo vento”. (idem)

Portanto, percebemos, cada vez mais, que o nosso antigo modelo de psicanálise já não nos serve, a língua que falávamos antes já não nos basta. Para lidar com essa psicanálise em transformação – principalmente se nos atemos às idéias de Bion – nos damos conta de que esse nosso dialeto antigo está obsoleto, que precisamos necessariamente de uma psicanálise formulada agora em termos de campo. Mas como instaurar e utilizar em termos clínicos, esse novo dialeto? Então, talvez valha a pena, antes de prosseguirmos com as conclusões provisórias dessa pesquisa, nos determos um pouco, ainda, na idéia de “campo” em geral para daí passarmos para o *campo psicanalítico*.

Penso que, a respeito disso, as observações de Fernando Riolo são preciosas. Sem qualquer intenção de fazer uma redução da psicanálise ao campo da física,

Riolo vai contudo nos ajudar a entender as condições básicas do funcionamento de um campo. Ele começa dizendo que embora *as transformações do campo não dependam dos seus objetos que o geraram*, no entanto, uma vez que o campo exista, esses objetos são obrigados a seguir as leis do campo. Ele diz ainda que *o campo não pertence ao âmbito dos ‘observáveis’*: sua realidade só pode ser derivada dos efeitos sobre seus corpos (op.cit.:57). No que concerne o espaço e o tempo, em termos de campo, diz Riolo:

“Espaço e tempo tornam-se assim nesse sistema funções do campo. A representação que dele faz Minkowski como dimensões angulares traz a idéia de complementaridade: dilatando o ângulo do tempo se produz uma contração do espaço e vice-versa. No primeiro caso o acontecimento será representado como uma seqüência no tempo, no segundo como uma região do espaço. As duas representações são, porém, do ponto de vista do campo, absolutamente equivalentes. A compreensão do modelo requer um esforço de espaçamento cognitivo análogo ao de figura/fundo: mas uma vez conseguida resulta muito profícua” (op.cit.:59).

Nesses termos, teríamos talvez que reformular a pergunta originária dessa pesquisa. A que se refere o título da presente pesquisa quando se pergunta a respeito de *o lugar dos processos criativos em Bion?* A um lugar-espaço, a um lugar-tempo, ou antes a um lugar espaço-tempo? Vimos que o “entre” ao qual constantemente nos referimos aqui se tratava mais de um “entre” temporal (entre um ‘antes’ e um ‘depois’) do que um “entre” espacial (entre ‘uma coisa’ e ‘outra’), mas talvez devêssemos melhor referir-nos a ele como um “entre” espaço-temporalizado. Iniciemos essa discussão ligando a idéia de campo à idéia de *espectro*, idéia essa que se encontra na base do pensamento de Bion.

Francesco Corrao nos mostra que as considerações do *espectro* psíquico, como o faz Bion, em termos de campo, *comporta a abolição dos limites estáveis entre sujeito e objeto, além do inconsciente e do consciente, e a sua substituição com uma margem móvel, transitável nos dois sentidos, veículo de interação recíproca* (op.cit.:61). É desse modo que poderíamos dizer que a análise, enquanto instituição de um campo de experiência específico, *fixa os observáveis para além de suas constituições originárias de sujeito e objeto, permitindo-lhes a partilha e a troca* (idem).

Riolo dá como exemplo de mudança de perspectiva ligado à idéia de campo, a *teoria do inconsciente* de Bion. Diz ele que esta é condensável na fórmula ‘*o sonho cria o inconsciente*’, ou melhor dizendo, *o consciente e o inconsciente são*

ambos o produto de uma diferenciação continuamente operada pela função a sobre as experiências sensoriais e emocionais (op.cit.:62). Para ele, também a grade de Bion é um espectro:

“Ela representa para o campo psíquico o equivalente do sistema de Maxwell para o campo eletromagnético: um modelo dos elementos presentes na análise, de suas flutuações, de suas evoluções (a transformação do somático no psíquico, do inconsciente no consciente, do pensamento em ação e vice-versa). Essa descrição prescinde do sujeito e do objeto, como daquilo (fonte e conteúdo da relação) que tem uma existência que precede e exorbita a do campo analítico. Esse (campo), ao contrário, é aquilo que ‘está presente’: aquilo que em um dado instante se manifesta como uma onda, uma quantidade, uma sensação, uma emoção, um sonho, uma recordação, uma associação, uma interpretação ou uma teoria. Todos esses objetos são, portanto, realizações da análise, objetos que não possuem fora dela qualquer estatuto de objeto de realidade” (op.cit.:63).

Como vimos, para Corrao, os fenômenos mentais, em analogia com as ciências físicas, são correlatos a verdadeiros pares de oposto de opostos, como partícula e flutuação, posição e movimento, energia e tempo (Corrao,1997:34). Vimos também que Ceruti nos fala de estar ocorrendo uma transição de uma epistemologia da ‘representação’ para uma epistemologia da ‘construção’ (Ceruti, 1998). Na clínica, isso pode ser visto ainda, como nos mostra Riolo, em termos da passagem de uma teoria da “cura” centrada no indivíduo que privilegia a observação das mudanças produzidas pela análise no indivíduo, a uma outra que tem por objeto as ‘transformações do campo psicanalítico, inclusive das teorias e das pessoas (Riolo,1997:63). Essa transformação, a cada análise, diz respeito, de um lado, às transformações que se dão no analisando e, no analista, e do outro, às transformações que ocorrem ainda na própria teoria adotada. Riolo mostra que, através do modelo de transformações, é possível descrever ainda suas possíveis transgressões: o ‘fundar’ contínuo do sujeito por parte do objeto e a ‘emergência’ contínua do objeto por parte do sujeito. Assim, tanto o sujeito quanto objeto, passam a ser vistos como diferenciações provisórias do campo de transformação. Poder-se-ai dizer que aqui haveria uma inversão semelhante à da diferenciação entre consciente e inconsciente operada pela função a. O que se postulado agora é a diferenciação contínua do sujeito e do objeto operada pelo campo de transformação. (op.cit.:67).

“A perspectiva de campo comporta conseqüências radicais para a teoria e a prática da psicanálise: antes de tudo, a dissolução dos estatutos separados de consciente e inconsciente, sujeito e objeto, cognição e emoção; uma dissolução análoga a que é efetuada pelas ciências físicas nas confrontações dos estatutos

separados de espaço e tempo, corpo e campo, energia e matéria. As perturbações e os corpos, as ondas e os quanta, representam o duplo modo de descrever um referente físico em contínua mudança. Analogamente, Bion se refere a uma continuidade substancial do campo psíquico para além da descontinuidade das categorias e dos aspectos fenomenicamente observáveis. Creio, ser este o sentido que se deveria dar à enigmática afirmação colocada no final de 'Cesura', um dos seus escritos mais herméticos e surpreendentes: 'Há muito mais continuidade entre os específicos "quanta" e "ondas" de pensamento e sentimento conscientes do que a impressionante cesura da transferência e da contratransferência nos faz acreditar. Então? Investiguem a cesura; não o analista; não o analisando; não o consciente; não o inconsciente; não a sanidade; não a loucura. Mas a cesura, o vínculo, a sinapse, a (contra-trans)ferência, o humor transitivo-intransitivo'..." "Em algum outro lugar, para além do sujeito, está o campo. Ele remete aquilo que se mantém invisível na relação; àquilo que não se tornou 'eu', nem consciência, nem relação, e que se alimenta das "quantidades extintas" da própria relação. Aquilo que, nem sujeito nem objeto de relação, necessita para ser recuperado pela análise, de tornar-se sonho, imagem, palavra, significado" (op.cit.:67).

Essa citação que começa dizendo que a *perspectiva de campo* traz *conseqüências radicais para a teoria e a prática da psicanálise*, deve ser, penso eu, examinada cuidadosamente, já que, a meu ver, ela levanta muitas questões, entre elas: a questão do pensar psicanalítico em termos de campo; a questão do tipo de lógica que estaremos usando; a questão propriamente dita dessa *dissolução dos estatutos separados de consciente e inconsciente, sujeito e objeto, cognição e emoção* e a questão do "entre".

Ora, se, como nos fala Riolo, a *perspectiva de campo* implica a *dissolução dos estatutos separados de consciente e inconsciente, sujeito e objeto, cognição e emoção*, então seria lícito continuarmos usando o nosso *dialeto antigo* a partir dessa nova perspectiva? Ou será que estaríamos autorizados a fazê-lo contanto que não perdêssemos de vista essa nova compreensão? Creio que vem daí a dificuldade que eu, particularmente, sinto, ao abordar questões psicanalíticas, em continuar fazendo uso de termos como, por exemplo, *id, ego e superego*, que se referem a instâncias psíquicas separadas, ou mesmo, como nos mostra Riolo, de continuar usando *consciente e inconsciente* como se fossem lugares, ao invés de *estados transitórios* da mente, ou PS e D como se fossem etapas e que D uma vez alcançada não seria reversível à PS: penso que isso valeria igualmente para os estados de sanidade e loucura. Aliás, me parece que o próprio Bion, na medida em que foi sofrendo transformações na sua maneira de pensar a psicanálise, foi deixando de usar um linguajar kleiniano, apesar de toda a gratidão, que sem

dúvida, ele sentia e demonstrava por Melanie Klein. É como se essa linguagem antiga não lhe servisse mais para o modo como o seu pensar foi evoluindo, a não ser de forma modificada, como ele fez em relação às formulações de PS e D.

Agora, examinemos a questão da lógica. Rezende nos fala que *a lógica da psicanálise é 'binocular', é uma lógica do consciente/inconsciente* (Rezende, 2001:242). Diz ainda que *a lógica clássica tem muito mais a ver com PEP*, (posição esquizo-paranóide, aqui referida como PS: *paranoid-schizoid*) *na sua maneira de usar a disjuntiva 'ou'*. Daí, ela ser *apresentada como lógica de exclusão, ou do terceiro excluído*. Ele diz ainda:

“O 'ou' é disjuntivo e o 'e' é conjuntivo. A lógica da psicanálise, do terceiro incluído, é baseada muito mais na elaboração da PD (D, de depressive, como temos chamado), em cujo contexto acabamos podendo fazer a experiência da ligação simbólica, indicada pelo copulativo 'e', em vista de uma conjunção constante, em direção a “O”. ‘Nós’ é o terceiro incluído da psicanálise, o que nos permite re-introduzir a problemática de uma passagem do narcisismo para o social-ismo” (op.cit.:244).

Embora concordando inteiramente com Rezende de que essa é a lógica da psicanálise, me pergunto, no entanto, se dentro de um pensamento complexo, ou mais especificamente, dentro de uma visão como a da *dialógica* de Morin, ou mesmo, de um ponto de vista de se acoplar, como faz Castoriadis, uma *lógica magmática* a uma *lógica identitária*, não se estaria igualmente usando esse tipo de lógica conjuntiva. Ou seja, seria essa lógica conjuntiva, à qual se refere Rezende, específica da psicanálise? Ou, se seguirmos, tanto o pensamento de Morin quanto o de Castoriadis, teríamos que buscar sempre uma abordagem que se referisse ao ser humano, em termos de uma *relação de circularidade* entre essas duas lógicas? Morin diz que *a lógica da racionalização teria que ser articulada com uma outra lógica que não negasse o não-racional, o desconhecido, o mistério*: nisto consiste sua *dialógica*. Da mesma forma, a *lógica magmática* de Castoriadis nem supera a *lógica conjuntista*, nem a contém como um caso particular, nem se acrescenta simplesmente a ela, mas mantém com ela *“uma relação de circularidade”*. Mais, ainda, a própria psicanálise não estaria articulando também essas duas lógicas, quando falamos, como fala Matte-Blanco, da articulação entre a lógica do consciente e a lógica do inconsciente?

Eu gostaria, no entanto, de ressaltar o que me parece ser uma das contribuições mais geniais de Bion, que é a questão da *binocularidade*, da qual fala Rezende. A

idéia de *visão binocular* de Bion é uma imagem tirada da fisiologia: têm-se estímulos que chegam pela retina direita e estímulos que chegam pela retina esquerda, no cérebro esses estímulos são amalgamados para constituir aquilo que se percebe. São dois canais diferentes, literalmente dois pontos de vista diferentes, e, no entanto, no cérebro se processa uma junção de tal maneira que se enxerga uma coisa só. Aqui está presente o paradoxo no sentido da complexidade: não dá para separar. Da mesma forma que não se tem só *nature* (fatores hereditários) nem só *nurture* (fatores ambientais), mas o que se tem é um entrelaçamento entre os dois. O conceito de *visão binocular* é genial, seja ele usado como modelo ou como metáfora, pois parece dar conta, pelo menos, provisoriamente, dos aspectos paradoxais. É como se ali houvesse um *salto quântico*.

Quanto à questão da *dissolução dos estatutos separados de consciente e inconsciente, sujeito e objeto, cognição e emoção*, vemos que agora não podemos mais continuar considerando o pensamento unicamente como cognição, e sim, como faz Bion, também como *emoção*: o pensar portanto teria que abarcar ambos esses aspectos. Hoje, além dos aspectos acima citados, temos que juntar ainda, como nos fala Castoriadis, a *determinidade* com a *indeterminidade*, ou seja, o que é determinado com o que não é determinado. Por essa razão é que, como diz Ceruti, “*a ciência contemporânea é uma ciência ao mesmo tempo do geral e do particular, da ordem e da desordem, do necessário e do contingente, do repetível e do irrepetível*”. E isso, em termos de circularidade, como nos faz ver Edgar Morin. Ele diz que, para poder articular conceitos disjuntivos, é necessário *um método que conecte e isole ao mesmo tempo, fazendo interagir produtivamente noções que, quando disjuntas, eram estéreis: um círculo que não tenha princípio nem método para organizar-se, mas se dirija aos conhecimentos cruciais, aos pontos estratégicos, aos nós de comunicação, às articulações das esferas disjuntas*. Trata-se antes de manter um *terceiro olho aberto para o que não se via*. Se a viagem significa uma *experiência de onde se volta mudado*, o círculo se transforma em uma espiral, em um *círculo virtuoso*, tornando-se *reflexivo e gerador de um pensamento complexo*. Penso que só nesses termos a viagem analítica pode nos oferecer condições de gerar um pensamento reflexivo, complexo, ou seja, *dialógico* que implique *autonomia e liberdade*, levando a *escolhas e estratégias*, e ainda a *responsabilidade*.

Agora, voltemos à questão do “entre”, presente no final da citação de Riolo, quando ele nos mostra que Bion nos incita a investigar o *entre*, o *trans*, a *cesura*. É justamente esse “entre” que é, ao mesmo tempo, um elemento paradoxal – já que aqui não dá para separar analista e analisando – e um elemento de inteligibilidade – já que é isso o que vai nos possibilitar *compreender*. A questão do “entre” é justamente onde a *transformação* se dá e, portanto, onde a *compreensão* é possível... Só assim o pensamento pode ir avançando.

Nisso, essa questão se assemelha à do Simondon sobre a *gênese da forma*. Há uma dispersão, e nessa dispersão ocorre uma síntese, engendra-se uma estrutura, a qual, por sua vez, pode ser ela própria um elemento para uma outra síntese, como na *conjunção constante* de Bion. Há um “entre” que organizou algo novo permitindo uma mudança de nível de estruturação. Os *saltos quânticos* seriam os momentos de síntese. A disparidade-potencial aqui traz o sentido de dispar (diferente) e de disparo (deflagração) enquanto fonte de atividade. É quando se coloca em contato duas pessoas diferentes, dois pontos de vistas diferentes, que a comunicação pode ocorrer, é aí que a informação se dá. É nesse sentido que a informação é vista como o eixo diretor para se entender a constituição da forma.

Assim, aparece uma estrutura onde antes não havia: do homogêneo surge o heterogêneo. Há um *antes* – dispersão homogênea – e um *depois* – heterogeneidade: onde não havia forma, agora aparece uma forma, ocorre uma distinção. Isso porém não esgota as relações desse indivíduo com o meio. O meio continua fazendo pressões sobre o indivíduo. O *entre* é esse domínio da transformação: não é aquilo que separa dois territórios definidos e estanques, mas, pelo contrário, é aquilo no qual essa territorialidade se funde, se torna, em um certo sentido, inseparável: torna-se paradoxal. Quando Bion fala do *entre* no sentido de transformação, ele está falando disso que o Simondon está chamando de limite, de *troca entre estrutura e operação*: estruturar é um processo. Daí Simondon dizer que é como se não houvesse estrutura e sim um contínuo estruturar, um *sendo contínuo*, um *gerúndio*.

É nesse sentido que, penso eu, pode-se dizer que, embora no *campo analítico* não se possa discernir o que vem do analista nem o que vem do analisando, é, no entanto, a partir desse *campo indiferenciado* que, como nos mostra Riolo, o *próprio sujeito* e o *próprio objeto* podem ir se diferenciando enquanto tais. É nesse sentido ainda que *indivíduo* e *cultura* se fazem e se implicam mutuamente,

que *narcisismo* e *social-ismo* se referem a pólos de um só *espectro*. Talvez seja por isso que se pode dizer, como o faz Chuster, que, enquanto que, o ideal de ciência no qual basear a psicanálise, para Freud, seria a Física, para Melanie Klein, a Biologia, e para Lacan, a Lingüística, para Bion viria a ser justamente a Sociologia.

Assim, na medida em que ocorre uma diferenciação, tem-se a estrutura e o fundo: o indivíduo e o meio onde ele está inserido. Da homogeneidade pode surgir a heterogeneidade em termos de um processo através do qual uma síntese se realiza. Agora, cria-se uma nova forma. A forma a que se chega, no entanto, é transitória. Como, no caso da criança com o lego, vai depender de o que ela vai acrescentar, ou retirar, ou desmontar. A cada vez que a criança faz algo novo, surge outra estrutura.

Por isso, a forma a que se chega é sempre transitória: essa forma “é” até a próxima jogada. Bion, como sabemos, se interessa não pela última jogada, a que já se passou, mas pela jogada atual, *o que está ocorrendo agora e o que pode ocorrer dali em diante*. Cada encontro analítico vai ser a oportunidade de surgir algo novo, uma nova problematização. Daí ser necessário que, a cada encontro, nos preparemos para jogar uma nova partida. Fica evidente agora o sentido de *sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão*. Essa *capacidade negativa* estaria apontando para a idéia de “casa vazia” de Gilles Deleuze: *os jogos têm necessariamente a “casa vazia”, sem a qual nada avançaria nada funcionaria...* (Deleuze, 1988:294), sem a qual, em suma, não haveria transformação possível. Deleuze diz que é a *casa vazia* que cria a possibilidade de jogo: sem ela tudo já está determinado, as possibilidades já estão esgotadas. Com a *casa vazia*, porém, cada jogada constrói uma nova estrada, sendo este o novo território por onde se joga. Então se poderia pensar nessa “casa vazia”, em termos de Bion, como a necessidade de se manter uma “capacidade negativa”, ou seja, em termos de poder entrar na experiência analítica, buscando se abster de “memória”, “desejo” e “compreensão”. Não seria justo isso o que possibilitaria se continuar jogando, ou seja, que a *evolução* continuasse ocorrendo, que os *personagens continuassem em busca de um autor?*

O encontro analítico não seria para resolver enigmas e sim para criar problematizações: seria uma contínua construção/desconstrução. Daí a necessidade de, a cada encontro, nos prepararmos para jogarmos uma nova

partida. Cada jogada vai fazer surgir uma nova estrada, sendo essa estrada o novo território por onde se joga. Para que esse jogo possa operar é preciso do vínculo entre analista e analisando. Por isso, Bion diz que a psicanálise deveria focar o que emerge no *vínculo*, na *cesura*, no “entre”. O analista está inevitavelmente *dentro* do conhecimento analítico. Assim, não há como decidir o que é do analisando e o que é do analista. O esforço passa a ser dirigido para os “pontos estratégicos”, para os “nós de comunicação”. A cesura seria esse “nó” a ser focado.

Para Bion, o que passa a importar é que, a cada momento, monta-se ou remonta-se essa estrutura. Aqui o que importa é essa nova estrutura que está sendo remontada, não importando nem o número de sessões, nem a duração da sessão, e nem mesmo se se trata de uma estrutura mais organizada ou menos organizada: o que importa é a *transformação* da estrutura. Seria aí que o trabalho analítico poderia incidir. Assim, embora não se tenha a *garantia* de que vai funcionar, sabe-se, contudo, que é apenas aí que ele *pode* funcionar. Assim, num âmbito do tempo cronológico de uma sessão está-se trabalhando uma outra temporalidade que é a temporalidade da reestruturação, a qual não coincide com o tempo cronológico. Sabemos que de nada adianta o paciente chegar até nós achando que *seu problema vai desaparecer com o tempo* (cronológico) ...

Busca-se então o *vínculo*, o *colocar em contato*, a fim de que, a partir daí, possa haver um dobrar e um desdobrar, possa haver um *afetar e um ser afetado*. É essa *dobra* que tem a ver com a passagem do virtual para o real. A dobra é como se fosse a *bifurcação*, o dobrar sendo essencialmente um processo de síntese: o que estava disperso liga-se e se vai ter uma nova configuração que vai ter novas funcionalidades: uma *criação*. Por em contato é abrir campos de interação; quando se dobra, põe-se em contato, surge um canal de comunicação e ao se desdobrar se está ramificando os caminhos que essa comunicação permitiu. É sempre *problema e oportunidade*: tem-se o problema, uma estrutura preche de trajetórias possíveis, sendo isso uma oportunidade, uma *encruzilhada*, na qual *os caminhos que se cruzam ali podem vir a ser explorados*. Sem a encruzilhada essa exploração é impossível. Agora a encruzilhada não determina *se* caminho vai ser explorado nem *qual* o caminho que vai ser explorado.

Na sessão, diz Bion, na medida em que duas pessoas são colocadas em contato, cria-se uma *turbulência emocional*, que pode ou não vir a ser usada como uma

oportunidade para novos possíveis, para a partir daí, se dar um *aprender com a experiência*. Quando essas duas pessoas são colocadas em contato, vai se originar uma *comunicação* que não existia antes, vão se criar novos possíveis. Então, se lançarmos o olhar para o processo, para o ponto de transformação, para a *cesura*, o encontro analítico vai poder ser visto como gerando a possibilidade de fazer surgir ali algo de *novo*. Desse modo, ao invés de se buscar resolver enigmas, vão é se criar novas problematizações. Sendo assim, cada encontro é uma *nova jogada*, um entrecruzamento de *necessidade* e *acaso*, dentro da *experiência emocional* que é viabilizada, através do *vínculo* que ali se estabelece.

Os conceitos de Bion apontam assim para a idéia de *fertilidade*, de *criação de alguma coisa que não estava lá* antes. Sua proposta inevitavelmente nos conduz ao campo da imaginação e da criação: significa criar *novas formas de ser e existir*. Na análise, trabalha-se com a *imaginação produtora*, com a criação, o que implica *uma nova formulação do funcionamento mental baseada não em certezas, mas em possibilidades interpretativas, as quais permitiriam o contato com a imprecisão da vida*, diz Chuster.

Os *processos criativos* estariam, portanto, apontando para uma *produção* (ao invés de descoberta) de uma *síntese* nova (ao invés do retorno à organização anterior), em contínua *transformação* (ao invés de algo acabado) donde, qualquer que seja o estado atingido, este será sempre *provisório*. Essa *criação incessante* é essencialmente *indeterminada*, embora isso não signifique *criar do nada*: faz-se dentro das *possibilidades existentes*. Essa *criatividade* vai servir de *ponte* entre *narcisismo e socialismo*, entre *individuação e história*.

A invenção está no *entre*, processo de produção definido como construído *dentro* do mundo das inter-relações: a significação surge, pois, *no encontro* das minhas vivências com as do outro. A *realidade é construída* pela interação de *experiências passadas* com *experiências presentes*, das *experiências alheias* com as *minhas experiências*: esse é o lugar da *significação*. É também uma *construção mútua* de *indivíduo/meio*: a subjetividade sendo um processo contínuo de *construção/reconstrução*. Em Bion, trata-se de uma *transitoriedade* e de uma *realidade* (“O”) jamais alcançada nem completamente esgotada. A relação com “O” é criada a partir da *imaginação produtora*. Já que homem e mundo vão *criando-se reciprocamente* e *nunca* estão *prontos*, isso significa numa articulação constante entre *necessidade* e *acaso*, uma interpenetração entre indivíduo e

mundo, onde não se pode pensar a individualidade sem a presença da alteridade: o “eu” não se define só por uma individualidade, mas também por uma alteridade. Ora, se fosse um “eu” completamente permeável, todo aberto, seria um “eu” que não teria limites, mas se fosse um “eu” totalmente impermeável, todo fechado, este não poderia sofrer transformações. Daí a necessidade de algo como uma *membrana* – uma *barreira de contato* – com *continuidade e permeabilidade suficientes* para deixar passar certas coisas e outras não. Eis porque noção de *cesura*, em Bion, é “fundante”, já que é o “*entre*” que aponta para as semelhanças e as diferenças, para a separação e a continuidade, para o que está dentro e o que está fora.

Aqui está se falando do *limite*, daquilo que “diferencia” e ao mesmo tempo “costura”. A idéia de *cesura* questiona nosso modo de pensar habitual, permitindo direcioná-lo a novas possibilidades. Marca o *corte* e o *contato*. Em Bion, é justo para essa fronteira, que *une e separa ao mesmo tempo*, que a investigação psicanalítica deveria se dirigir. Cesura inclui espaço vazio e contato, requerendo uma visão binocular que possa abarcar ambos os aspectos. Diferentes cesuras são estabelecidas, ao longo da vida, entre os estados mentais de diferentes aspectos do “eu”: elas deveriam ter *permeabilidade suficiente* para uma boa discriminação e *continuidade suficiente* para possibilitar a penetração, tornando possível, desse modo, uma boa comunicação entre os lados. Segundo Bion, o que buscamos e o que podemos oferecer ao nosso analisando não é uma *cura* e sim poder “*transitar*” de um lado ao outro, com a finalidade de *aprender da experiência*. Esse aprender com a experiência, tanto consciente como inconsciente significa, sobretudo, não cristalizar. O ato não deveria esgotar a sua potência, tal como na idéia de *conjunção constante: é tudo processo*. Bion fala da dimensão de transformação temporal quando diz que nós existimos no *presente* e nada podemos fazer a respeito do passado. É extremamente enganador pensar que estaríamos lidando com o passado: o que torna a psicanálise uma aventura tão difícil é que uma personalidade que está mudando constantemente fala a uma outra também em constante mudança. Além do que, já que não podemos voltar atrás, é no presente que se tem de formular um método que possa penetrar *a barreira desse não compreensível de si mesmo*.

Vimos que a díade analítica seria como um *sistema* onde, do ponto de vista da *auto-organização*, é possível se produzir nele uma modificação, quando, no curso

da análise, o *ruído*, a associação livre – tudo o que não tem ainda um significado – vem a ser assimilado e simbolizado, diz Lorena Preta. Assim, existiria um reservatório rico em potencialidades, que retumbariam no *vazio – mas não no nada* – se a atenção do analista não as tornasse evidentes e interagisse com elas.

O perigo estaria no analisando não encontrar um analista capaz de acompanhar com ele esse movimento, um analista que recorresse ao já conhecido, ao invés de se lançar nessa aventura pelo desconhecido, *pelo nunca antes pensado*. Bion diz que a análise deveria permitir “a contínua expansão do campo que investiga”, podendo vir a se transformar na medida em *que comporta transformações do paciente, do analista e da própria psicanálise*.

Na sessão, tudo o que se passa entre analista e analisando, dizem Besoari e Ferro, teria a dimensão de um *teatro onírico*, onde imagens e palavras seriam integradas em personagens que se articulariam em uma *trama narrativa*. O analista usaria a sua *reverie* para “*conversar na linguagem do sonho*” suscitada nele pelo paciente, buscando palavras que se prestassem a expressar de forma partilhada o que essa imagem onírica, criada pelo encontro dos dois, propõe de novo. Assim, este *sonho do par analítico* vai se *tecendo* na sessão e constitui o terreno comum no qual se funda a *interpretação*. Como as produções poéticas, o sonho exprimiria uma tentativa de comunicação usando palavras e imagens para ativar um sentido novo. Sabemos que o valor da poesia consiste antes na capacidade de suscitar em alguém algo de diferente e de novo: fazer sonhar. Como imagem, diz Ferro, o sonho é comparável a um holograma, imagem tridimensional que toma corpo no espaço, produzida pela convergência de pelo menos duas fontes de luz. Essa imagem onírica na análise é como se fosse uma *estória contada a duas vozes*, que se torna capaz de significar, graças à mudança de forma e cor, o movimento das trocas profundas entre analista e analisando. Este sonho da sessão pode ser visto como uma metáfora, não como pura e simples ativação de uma semelhança, mas *enquanto produzindo um sentido novo*; pode ser vista ainda como uma *obra narrativa “aberta”*, no sentido de Umberto Eco, narrativa a ser desenvolvida com a construção de novas estórias.

O sonho e a análise, vistos assim como comunicação poética, nos obriga a um esforço de imaginação no sentido de tentar ver as coisas de um modo diferente do usual, requerendo a *renúncia da segurança do já conhecido*. Trata-se de abrir novos espaços para o *pensável* e para o *dizível*. Fazer aparecer um *holograma*, ou

uma *estória a duas vozes*, ou uma *tessitura a quatro mãos*, enfim, um novo texto *nunca antes pensado nem escrito*. Ou, como talvez dissesse Castoriadis, seria *ser e fazer aparecer um labirinto...*

Penso que este seja o sentido da *imaginação produtora* de Bion. Ao invés de portar modelos prontos, a alternativa fica sendo a de *criar*, na sessão, um modelo capaz de prescindir dessas teorizações e que seja *um dar pela primeira vez um nome e um sentido a algo que nunca foi pensado antes*, de modo que *não podemos saber o que é enquanto não tiver sido*. Talvez por isso uma das questões cruciais da análise seria a da possibilidade de *expansão da mente*: expansão não só da *capacidade de conter da mente*, como expansão ainda da *capacidade de se fazer escolhas* e da *capacidade de se responsabilizar pelas ações* decorrentes delas. *Expansão da mente* para que esta mente *possa vir a conter* o que ela não era capaz de conter antes: isso implica ter que se reformular internamente para poder conta daquilo que não se estava dando conta antes. Uma boa interpretação, diz Bion, *põe a mente do paciente em expansão e não é certo que o analista seja capaz de acompanhá-lo*.

Para Bion, trata-se não tanto da questão de ser *consciente* ou *inconsciente*, e sim de ser *finito* ou *infinito*: o finito correspondendo à *fantasia* – tendo um sentido fixo – enquanto o infinito correspondendo à *imaginação* – ao mudar a experiência emocional, outro sentido aparece. A função interpretativa entendida basicamente como decodificação de um significado latente – fantasia – vir a ser substituída por *uma disposição em deixar-se transitar pelas emoções que se desenvolvem no campo* a partir das associações do analisando – imaginação. Chuster vê essa imaginação produtora de Bion como uma *imaginação criativa*, e nos fala de um *acordo formal* entre, de um lado, *uma imaginação livre* e, de outro, *uma compreensão ampliada* que seria *capaz justamente de alargar a compreensão e libertar a imaginação*. Assim, o processo analítico não é mais interpretação transferencial de sintomas em função de um conteúdo latente preexistente, *mas a criação imaginativa de novas perspectivas susceptíveis de acrescentar algo mais a vida do sujeito*, já que *nada em momento algum, é o mesmo*. Esse ponto de indecidibilidade demanda sempre uma ação perante o desconhecido que é a ação do indivíduo criativo capaz de trabalhar *sem memória, sem desejo, sem necessidade de compreensão*. Assim, *em todos os momentos do processo analítico, teremos essa demanda da criação*.

Corrao diz que a *análise pode ser vista como capaz de ativar infinitas aberturas de sentido e de mundos possíveis*. Desse ponto de vista, penso que a *imaginação produtora* de Bion possa ser vista como uma encruzilhada, como um labirinto, abrindo novos caminhos, outras possibilidades, mas que, enquanto *produtora*, ou seja, na *ação*, tem-se ainda que poder usar essa *liberdade* (escolha) no sentido de se responsabilizar pelo caminho que se toma. Aqui, levanta-se a questão de se poder usar os *acazos* da vida *a nosso favor* ou *contra nós* ou, nos termos de Bion, *como fazer o melhor de situações adversas*. Esse acaso, esse ruído, por mais caótico que seja, pode ser usado, ou para desorganizar, ou para uma maior organização, para aprender da experiência, para continuar crescendo. Mas isso vai depender se se tem ou não *flexibilidade* suficiente. Rezende nos fala do significado da palavra angústia, cujo radical *ang*, quer dizer aperto: angústia é quando se fica apertado, sem ter possibilidade de expansão, impedindo o pensamento e a ação. (Rezende,2001:62) Para se lidar com a angústia, ter-se-ia, portanto, que justamente poder ter abertura suficiente para novos horizontes. Talvez o nosso papel, enquanto analista, seja esse de favorecer essa abertura...

Desse ponto de vista, poder-se-ia dizer, então, que a psicanálise, em Bion, é um atar e desatar “nós”: vai possibilitar ligar o que está desligado, e desamarrar o que está amarrado, fazendo com que se abram caminhos para outras amarras, outras combinações. A cesura seria esse “nó” a ser focado: por isso ao invés de *resolver enigmas*, importa, sobretudo, *criar problematizações*. É justo no ato de “criar” que a transformação se dá. Como uma *dobra*, esse desamarrar o que está amarrado e esse ligar o que está desligado, faz com que se abra um leque de novas possibilidades.

É o termo *entre*, que sendo mutuamente estruturante, faz a ligação entre o “*saber científico*” e a “*escuta poética*”. Daí não só a psicanálise em Bion, como a ciência atual terem em comum, do ponto de vista da complexidade, o fato de poderem ser vistas como um processo contínuo de invenção: *ciência e psicanálise, saber científico e escuta poética, funcionando em circularidade*.

Entre as várias conseqüências desse modo de compreender Bion, está o fato de que isso nos obriga a termos que nos interrogar continuamente. É uma psicanálise que tanto revela a nossa ignorância quanto nos conduz a um novo caminho. Isso nos torna mais humildes frente ao que sabemos e ao que não sabemos, frente ao que podemos fazer e ao que não podemos fazer. Na verdade, *não sabemos a priori*

o que está se passando com o nosso paciente: a compreensão que podemos vir a *construir* sobre isso é fruto do nosso *vínculo* com ele, sendo apenas *parcial* e sendo sempre *provisória*.

O que realmente podemos fazer pelo nosso analisando? Sabemos que não podemos mudar o que lhe acontece na vida, no sentido do *acaso*, do que sucede a ele a cada dia. No entanto, a experiência analítica buscaria a *transformação*: mudando a experiência emocional aparecem outras possibilidades. Assim, frente às dificuldades provenientes da vida, podemos ajudar nosso analisando a *pensar*, ou seja, a *criar*, em termos de imagem *onomatopoiética*, já que o pensamento, a poesia, é aquilo que dá sentido à vida e é o que se pode *criar o tempo todo*. Através da *experiência analítica*, podemos ajudá-lo a ser mais capaz de *conter*, mais capaz de *aprender da experiência emocional*, mais capaz de ser *tolerante* consigo mesmo, com os outros e com a vida, no sentido de adquirir uma maior *continuidade e permeabilidade*, ao mesmo tempo em que um *limite* mais definido – porém nunca definitivo – entre os seus vários estados psíquicas, com relação a si próprio, e com relação ao seu meio social e ambiental. Tudo isto, sem dúvida, trará um efeito em termos de contribuir para modificar continuamente a *sua estória*, ou seja, a *estrada* da vida dele, enquanto estará modificando, de um outro lado, a *nossa própria estrada*.

Referências bibliográficas

- Augras, M. – (1972) *O Ser da Compreensão*, Vozes, 1986
- _____. (1999) *Mil Janelas : Teóricos do Imaginário* in “Psicologia Clínica” Vol.12-1-2000
- Atlan, H. – (1979) “Entre o Cristal e a Fumaça”, Ed. Jorge Zahar, 1994
- Bachelard, G. – (1975) *La notion d’obstacle épistemologique* in “La Formation de L’Esprit Scientifique”, Librairie Philosophique J.Vrin – Paris, 1975
- Bak.P. – (1996) *How Nature Works* – Copernicus
- Bergson, H. – *Le possible et le réel*, in “L’évolution Créatrice”
- Besoari, M. e Ferro, A. – (1992) *Il sogno all’interno di una teoria del campo* in “Emozione e Interpretazione”, a cura di E. Gaburri – Bollati Boringhieri, 1997
- Bion, W.R. – (1963) “Elements of Psychoanalysis”, Maresfield, 1989
- _____. (1967) “Second Thoughts”, Maresfield, 1987
- _____. (1967) “Estudos Psicanalíticos Revisados” (Second Thoughts), Imago, 1988
- _____. (1962) “Learning from experience”, Maresfield, 1988
- _____. (1965) “Transformations”, Maresfield, 1965
- _____. (1970) “Attention and Interpretation”, Maresfield, 1988
- _____. (1970) “Atenção e Interpretação”, Imago, 1973
- _____. (1975) *Caesura* in “Two papers: the Grid and the Caesura” Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977
- _____. (1976) *Emotional turbulence, On a quotation from Freud, Evidence, Making the best of a bad job* in *Clinical Seminars and Other Works*, Fleetwood Press, 1987/1994
- _____. (1977) “Taming Wild Thoughts”, London, Karnac Books, 1997
- _____. (1977) “Seminari Italiani”, Borla, 1985
- _____. (1977) “Two Papers: The Grid and Caesura”, Imago, 1977
- _____. (1987) “Clinical Seminars and Other Work”, Karnac Books, 1994
- _____. (1992) “Cogitations”, Karnac Books, (1992)

- _____. (1978 & 1980) *Conversando com Bion*, Imago, 1992
- _____. (1980) *Bion in New York and São Paulo*, Clunie Press, 1980
- _____. (1966) "Catastrofic Change" *Science Bulletin*, British Psychoan. Society, 5
- _____. (1975) Book 1 – "A Memoir of the Future": Book 1: The Dream
Imago, Rio de Janeiro, 1975
- Blaya-Perez, M – (1993) "*O elogio da loucura*" (trabalho apresentado na SBPRJ)
- Capra, Fritjof – (1982) "O Ponto de Mutação", Cultrix, 2002
- Ceruti, M – (1986) in "La Sfida della Complessità" – Feltrinelli, Milano, 1986.
- Chopra, D. – (1989) "A Cura Quântica", Editora Best Seller, 1989
- Chuster, A. – (1989) "Um Resgate da Originalidade: As Questões Essenciais da Psicanálise", Ed. Degrau Cultural, 1989
- _____. (1992) *Ato Psicanalítico: o pensamento originário de Bion* in
Revista Brasileira de Psicanálise – Vol. 26, nº 3.
- _____. (1999) "W. R. Bion: Novas Leituras – A psicanálise: dos modelos científicos aos princípios ético-estéticos", Vol. 1 *Parte Teórica*, Cia de Freud Ed., 1999
- _____. (2003) "W.R. Bion: Novas Leituras – A psicanálise: dos modelos científicos aos princípios ético-estéticos", Vol. 2 *A Clínica*, Cia. de Freud Ed., 2003
- _____. (1992) *Ato Psicanalítico: o pensamento originário de Bion* in
"Revista Brasileira de Psicanálise", Vol. 26, nº 3.
- Combes, M. (1999) *Simondon Individu et Collectivité* – PUF, Paris, 1999
- Corao, F. (1997) *Il concetto di campo come modello teorico* in "Emozione e Interpretazione", a cura di E. Gaburri – Bollati Boringhieri, 1997
- Coveney, P. & Highfield, R. (1992) "A Flecha do Tempo", Ed. Siciliano
- _____. (1990) "The Arrow of Time", Fawcett Col, New York, 1990
- _____. (1995) "Frontiers of Complexity" – Fawcett Col, 1996
- Deleuze, G. – (1988) "A Dobra- Leibniz e o Barroco" – Papyrus Editora, 2000
- _____. (1988) *Diferença e Repetição* – Rio de Janeiro, Graal, 1988
- Dolsey, L. (1982) – "Espaço, Tempo e Medicina" – Ed. Cultrix, 1982
- Eco, U. (1977) – "Como se faz uma tese" – Ed. Perspectiva, 1977
- Ferro, A (1997) – "Na sala de análise" – Imago, 1998
- _____. (1999) – "La psicoanalisi come letteratura e terapia" – Raffaello Cortina

Ed.1999

- Freud, S. – (1926) *Obras Completas* - Standard Ed.
- _____. (1914) *Papers on Technique* – Standard Ed. Vol.XII
- _____. (1926) *Inhibitions, Symtoms and Anxiety* – Standard Ed. Vol.XX
- _____. (1937) *Constructions in Analysis* – Standard Ed. Vol.XXIII
- _____. (1937) *Analysis Terminable and Interminable* – Standard Ed. Vol.XXIII
- Foerster, H.V. – (1994) *Visão e conhecimento* in “Novos Paradigma: cultura e subjetividade”, organizado por Dora Fried Schunitman – Ed. Artes Médicas, 1994
- Garcia-Roza. L.A. – (1990) *Palavra e Verdade* – Jorge Zahar Ed, 2001
- Gell-Mann, M. – (1994) *O Quark e o Jaguar* – Ciência Atual Rocco
- Glaserfeld. E. V. – (1994) *A construção do conhecimento* in “Novos Paradigma: cultura e subjetividade” organizado por Dora Fried Schunitman – Ed. Artes Médicas, 1994
- Gleick, J. – (1987) “Caos” – Ed. Campos, 1989
- Gould, S. J. – (1990) “Wonderful Life” – Vintege
- _____. (1996) “Lance de Dados” – Ed, Record, 2001
- Grinberg, L., Sor, D., Bianchedi E. – “Introdução às Idéias de Bion” – Imago, 1973
- Heisenberg, W. – “Physics and Philosophy” – London, Allen & Unwin Ltd.,1958
- Holland, J. – (1929) “A Ordem Oculta” – Gradiva, Lisboa, 1995
- Holland, J. – (1929) “Hidden Order” – Perseus Books, Reading, Mass. 1995
- Langlands, S.N. – (1977) *Resistência/Contraresistência no campo psicanalítico* – Tese de Mestrado – PUC, 1977
- _____. – (1997) *Algumas Considerações a Respeito do Papel do Analista ou Pensamentos selvagens a procura de um Pensador* – Trabalho Apresentado no Congresso da A.B.P., Rio de Janeiro, Setembro de 1998
- _____. – (2003) *Matéria Viva e Sistemas Pensantes* in Revista Trieb – Vol. II, nº1 – Março 2003
- Lopes, S. – (2002) “Bio”, Editora Saraiva
- Losada, M. - Tese de Doutorado, PUC 2000

- Keller, E.F. – (1994) *O paradoxo da subjetividade científica* in “Novos Paradigma: cultura e subjetividade” org. por Dora Fried Schunitman – Ed. Artes Médicas, 1994
- Koestler, A. – (1959) “The Sleepwakers” – Penguin Books
- Kuhn, T. – (1962) “A Estrutura das Revoluções Científicas” – Ed Perspectiva, 2003
- Kupermann – (2003) “Ousar Rir” – Civilização Brasileira
- Maturana, H e Varela, F. (1994) “De Máquinas e de Seres Vivos” – Artes Médicas, 1997
- Matte-Blanco (1975) “The Unconscious as Infinite Sets” – Bi-Logic, Duckworth, London
- Meltzer, D. – (1992) *Além da Consciência* in “O Pensamento de W.R. Bion” – Revista Brasileira de Psicanálise – Vol. 26, nº 3.
- Meltzer, D. – (1995) *A Expansão Kleiniana da Metapsicologia de Freud* –
- Meltzer, D. (1971) – *Towards an Alelier System* in “Sincerity and Other Works”, Coll L Papers of Donald Meltzer, London, 1999
- Money-Kyrle, R. – “Selected Works of Roger Money-Kyrle”.
- Monod, Jacques – (1970) “Le Hazard e la Nécessité” Seuil, 1970
- Morin, E. – (1973) “O Paradigma Perdido” – Biblioteca Universitária, 1999
- _____. (1995) “Le Vie della Complessità” in *La Sfida della Complessità* - Feltrinelli, Milano.
- _____. (1977) “O Método I: A natureza da natureza” – Biblioteca Universitária, 1999
- _____. (1982) “Ciência com consciência” – Bertrand Brasil, 2002
- _____. (1994) “A noção de sujeito in *Novos Paradigma: cultura e subjetividade*” organizado por Dora Fried Schunitman – Ed. Artes Médicas, 1994
- Novello, M. – “Cosmos e Contexto” – 1988
- _____. “Bifurcações no Cosmos” –
- _____. (1997) “O Círculo do Tempo” - Ed. Campus, Rio de Janeiro
- Novello, M. e Freitas, L. – *Crítica da Razão Cósmica* in “A Crise da Razão” – Companhia das Letras
- Oliveira, L. A. – (1996) *Caos, Acaso, Tempo* in “A Crise da Razão” – Companhia das Letras
- _____. (2002) *Valores Deslizantes: esboço de um ensaio sobre técnica e poder* in

- “O avesso da liberdade” organizador Adauto Novaes – Cia das Letras
- _____. *Imagem dos Tempos* in “Tempo dos Tempos” organizado por Márcio Doctors – Jorge Zahar Editor
- _____. – (1998) Anotações de aula em Curso sobre “Complexidade” na SPID
- _____. – (2002) Anotações de aula em Curso sobre “Física Quântica” na Associação Brasileira de Integração Comportamental.
- Ostrower, F. – (1977) *Criatividade e Processos de Criação* – Ed. Vozes Petrópolis, 1987
- _____. (1998) *A sensibilidade do Intelecto* – Ed. Campos
- _____. (1995) *Acasos e Criação Artística* – Ed. Campos
- Preta, L. – (1997) *I nuovi paradigmi scientifici* in “Emozione e Interpretazione”, a cura di. Eugenio Gaburri – Bollati Boringhieri, 1997
- Prigogine, I. e Stengers, I. (1984) – “A Nova Aliança” – Ed. Univers de Brasília, 1984
- Prigogine, I. (1996) – *The End of Certainty*, The Free Press, New York, 1997
- _____. – *O nascimento do Tempo* –
- _____. (1994) *O fim da ciência?* in *Novos Paradigma: cultura e subjetividade* organizado por Dora Fried Schunitman – Ed. Artes Médicas, 1994
- _____. (1986) – *L’esplorazione della Complessità* in “La Sfida della Complessità”- 1986
- PUBLICAÇÃO “FOLHA DE SÃO PAULO” – Dia 25 de Novembro de 2002 – Congresso sobre Interdisciplinaridade realizado em Stanford University (USA)
- Reeves, H. (1981) – “Um pouco mais de azul: a evolução cósmica” Ed. Martins Fontes, 1998
- Reeves, H. – (1986) *A Pirâmide da Complexidade* in “A hora do deslumbramento” Ed. Martins Fontes
- Reeves, H. – (1986) *The Pyramid of Complexity in The Hour of Our Delight* – Freeman and Company, 1991
- Rezende, A. M. – *O Pensamento de Bion: Um Universo em Expansão* - in Revista Brasileira de Psicanálise - Vol. XXVI, n 3 - São Paulo – 1992
- _____. – (1993) “Bion e o Futuro da Psicanálise” – Papyrus, Campinas, 1993
- _____. – (2000) “O paradoxo da psicanálise” – Via Lettera
- _____. *O Pensamento de Bion: Um Universo em Expansão* - in Revista Brasileira de Psicanálise - Vol. XXVI, nº 3 - 1992

- Rezende, A.M, e Gerber. I. (2001) “A psicanálise atual na interface das novas ciências” – Via Lettera.
- Riolo, F. – (1989) “Teoria delle trasformazioni. Tre seminari su Bion”, in Gruppo e F. Analitica
- _____. – (1997) *Il modello di campo in psicoanalisi* in “Emozione e Interpretazione”, a cura di Eugenio Gaburri – Bollati Boringhieri, 1997
- Rugi, G. – (1997) *Il mentale in Freud e Bion* – articolo stratto dall’Internet in 1997
- Sacco, F. – *Viaggio in Italia* in “Emozione e Interpretazione”, a cura di Eugenio Gaburri – Bollati Boringhieri, 1997
- Sandler, P.S. – Revista Bras. de Psicanálise – Vol. 21 (1987) e Vol. 33 (1999)
- Shuttleworth, J. – *Psychoanalytic Theory and Infant Development in Closely Observed Infants* – Duckworth, London –1989
- Speciale-Bagliacca – Rev. Bras. Psicanal. Vol. XXIV N° 3, 1990
- Stengers, I. – *Perchè non può esserci un paradigma della complessità* in La Sfida della Complessità – Feltrinelli, Milano, (1995).
- Schunitman, D. F. (1994) *Novos Paradigma: cultura e subjetividade* – Ed. Artes Médicas
- Simondon, G. – “L’individu et sa Genèse Physico-Biologique” – PUF, Paris, 1964
- _____. *A Individuação físico-biológica* – Introdução
- _____. “L’individuation psychique et collective” – Paris, Obier, 1989
- Standard Dictionary of the English Language – International Edition – Funk & Wagnells, 1969
- Stuart, I. – (1989) *Será que Deus joga dados?* – Jorge Zahar Ed.
- Varela, F. – Entrevista, a cura di Ivana Paganotto
- Winnicott, D. – (1965) *The Maturation Process And The Facilitating Environment* International Universities Press Corporation, New York, 1965.
- Zimerman, D. – (1995) *Bion: da teoria à prática* – Artes Médicas