



Revista
Symposium

AMBIVALÊNCIA: SUBSÍDIOS PARA UMA DISCUSSÃO CONCEITUAL

Yvana Fechine

Professora do Departamento de Comunicação Social da Unicap e Doutora do Programa de Comunicação e Semiótica da PUC-SP.

1. A gênese de um conceito

No princípio criou Deus os céus e a terra.

A terra, porém, era sem forma e vazia: havia trevas sobre a face do abismo,

e o espírito de Deus pairava sobre as águas.

Disse Deus: haja luz; e houve luz.

E viu Deus que a luz era boa: e fez separação entre a luz e as trevas.

Chamou Deus à luz Dia, e às trevas, Noite

E disse Deus: haja firmamento do meio das águas, e separação entre águas e águas.

Fez, pois, Deus o firmamento, e separação entre as águas debaixo do firmamento e as águas sobre o firmamento. E assim se fez.

E chamou Deus ao firmamento Céus.

Disse também Deus: ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar,

e apareça a porção seca. E assim se fez.

A porção seca chamou Deus terra, e ao ajuntamento das águas, Mares.

E viu Deus que isso era bom.

Resumo: Ambivalência: subsídios para uma discussão conceitual. Este artigo apresenta uma explanação de engenharia conceitual em dupla abordagem: ambivalência na matéria e ambivalência na mente. Matéria no sentido concebido pela Física e mente enquanto complexo que encerra fenômenos, situações e sentimentos nos indivíduos. Num sentido abrangente, sem cair em ambigüidade, a autora introduz o conceito de ambivalência como um tipo original de simetria, de duas possibilidades iguais em um dado sistema. Da exposição de conceitos de ambivalência pertinentes ao meio físico ou à esfera mental, o texto infere a existência de estruturas congêneres de ambivalência nas fontes culturais universais, especulando o quanto o pensamento humano está visceralmente impregnado de ambivalência.

Palavras-chave: simetria, identidade, semiótica, matéria e mente.

Abstracts: This paper presents an explanation of conceptual engineering by taking a double approach: ambivalence in matter and ambivalence in mind. The reference to matter is linked to the meaning conceived by physics and the reference to mind is associated to phenomena, situations, and human feelings. In a broad sense, without being ambiguous, the author introduces the ambivalence concept as an original type of symmetry, of two identical possibilities in a given system. From the exposition of ambivalence concepts related to the physical milieu or to the mental sphere, the text infers the existence of similar structures of ambivalence in universal cultural sources, by investigating how human thought is viscerally filled with ambivalence.

Key words: Symmetry, identity, semiotics, matter, mind.

Vamos começar pelo começo: capítulo primeiro do primeiro livro de Moisés chamado *Gênesis*. Por mais alegórica que nos possa parecer a proposta bíblica de criação do universo, não podemos ignorá-la. Um dos livros de maior influência em todo pensamento ocidental, não há como não revelar padrões internalizados de percepção, organização e representação do mundo. Ao nosso ver, o *gênesis* já aponta o mais amplo dos nossos percur-

soz cognitivos: o que caminha da indistinção e indiferenciação para a distinção e diferenciação. O caos inicial era o *originalmentevazio*, sem forma, sem estrutura alguma, sem ordem (1). O princípio era puro estado de possibilidade. A simetria era absoluta (qualquer ponto é igual a qualquer outro). Como em muitas teorias evolucionistas contemporâneas, a criação está associada, também no relato bíblico, ao surgimento de diferenças.

Indiferenciação, possibilidade, simetria... Esses são conceitos sempre presentes nas discussões sobre a condição original e natural dos sistemas. O que pretendemos introduzir agora nesta discussão é o conceito de ambivalência. Em um sentido mais amplo, poderíamos entender a ambivalência como um padrão de equiprobabilidade (duas probabilidades iguais) que permite designá-la como um tipo original de simetria. Entendendo a ambivalência como um modelo simétrico de probabilidades (uma probabilidade é tão provável quanto a outra), podemos tratá-la, de forma ainda mais abrangente, como uma qualidade do que existe também como possibilidade. De fato. Quando tratamos de fenômenos de ambivalência, não estamos mais no domínio do *é* ou *não-é*, mas do *é* e do *não-é*. A ambivalência é um conceito que foge completamente dos domínios da lógica clássica. E, excluídos os princípios da identidade e da contradição, um objeto qualquer pode ser simultaneamente todas as suas possibilidades de *ser* (inclusive a sua negação).

Entendida assim, como uma forma de expressão de simetria, podemos situar a ambivalência, evolutivamente, também como um modelo original da percepção, organização e representação do mundo. Partindo dessa condição, podemos então perguntar se a ambivalência não seria um dos padrões de relação mais profundos (e nesse sentido, mais primitivo) no longo “mapeamento” evolutivo do “universo da mente” e do “universo da matéria”. Imaginamos, inicialmente, que sim, pois, se concordamos que a ambivalência é uma das formas originais dos fenômenos, podemos também admitir que ela possa ter sido “mapeada” de um sistema a outro no tempo. Os conceitos de ‘mapas’, ‘isomorfismo’ e ‘homomorfismo’, utilizados pelos físicos contem-

porâneos, confirmando a doutrina da continuidade (sinequismo) de Peirce, abrem-nos esse caminho argumentativo. Mas precisamos antes nos deter na descrição desses conceitos.

Em linguagem sistêmica, o neurofisiologista Arturo Rosembueth - um dos primeiros a trabalhar em parceria com o físico H. Weyl, com tais conceitos - define o isomorfismo como uma identidade de estrutura entre sistemas. Ou se preferirmos, dois sistemas podem ser considerados como isomórficos quando, embora possuam naturezas completamente diferentes, há entre seus elementos relações idênticas. Portanto, em linguagem matemática, nada pode ser dito dos objetos de S que não seja igualmente válido para os objetos em S' . As correlações encontradas entre um e outro sistema é que nos permitem fazer o *mapeamento isomórfico* de S em S' (Vieira, 1994: 149). Para Rosembueth, o universo natural pode ser “mapeado” no homem através dessas relações isomórficas. Preferimos, no entanto, entender esse “mapeamento”, nos termos propostos por Jorge de Albuquerque Vieira, como uma forma mais geral de *homomorfia*, e não, especificamente, de isomorfia.

No isomorfismo, tratamos de relações *idênticas* entre elementos de pelos menos dois sistemas. No homomorfismo, tratamos de relações *semelhantes*. A linguagem matemática mostra que há, entre os dois conceitos, uma grande diferença. Matematicamente, poderíamos postular que: “Se X e Y são dois quaisquer conjuntos, então uma transformação T (ou mapeamento M) de X em ou sobre Y é uma regra operativa a qual assinala a cada elemento x de X um unicamente determinado elemento y de Y ; notacionalmente, $T: X \rightarrow Y$ ou $y = T(x)$, onde $T(x)$, isto é, y , é chamado a *imagem* (ou mapa) de x por T ”. Ora, “se X e Y são dois conjuntos tendo uma *estrutura abstrata* construída com certos princípios operativos e regras, do mesmo tipo, então uma transformação $T: X \rightarrow Y$ que preserva as operações inicialmente definidas é chamada de homomorfismo”. Já o isomorfismo é uma transformação um-a-um, representada notacionalmente por $T: X \leftrightarrow Y$, o que indica que o mapeamento representado por $X \rightarrow Y$ pode ser revertido na forma $Y \rightarrow X$ (Vieira, 1994:



148).

O que toda essa formulação matemática nos ajuda a demonstrar é a idéia de homomorfia como “um princípio fundamental que recorre em diferentes níveis de complexidade, de maneiras diferentes, todavia sempre basicamente em uma mesma forma” (Vieira, 1994: 119). Baseados no conceito de homomorfismo, poderíamos, então, postular que o universo objetivo está “mapeado” em nosso universo subjetivo. Ou, em outras palavras, podemos tomar as relações homomórficas como premissa evolutiva. Podemos descobrir as mesmas “regras” no interno e no externo, no mental e no material, na física e na *psique*, no homem e na natureza. Segundo Jorge de Albuquerque Vieira, é próprio do jogo evolutivo este *inprint* estrutural entre sistemas: a influência contínua de um sobre o outro provocando a internalização de relações de um pelo outro.

Admitir essa homomorfia entre o mundo mental e o mundo natural nada mais é que reconhecer o *continuum* do universo, postulado por Peirce (doutrina da continuidade ou sinequismo), na forma de uma correspondência sistema a sistema: “O homem é o que o Universo é (...) Criar o homem implica uma forma de codificação ou transdução entre o inorgânico e o orgânico (uma tradução intersemiótica?), esse *texto* humano, ao decodificar por sua vez o mundo, utiliza as regras *do mundo*, mesmo que tornadas mais complexas, que internalizou em seu processo de emergência. Inventamos regras e signos sim, mas não de forma arbitrária (...) as leis que criamos, em nossa prisão signica, são harmoniosas com as leis que a Natureza, objetiva, usa” (Vieira, 1994:118,122).

Ora, se entendemos o universo como um *continuum* que pode ser explicado objetivamente através da homomorfia entre sistemas, podemos igualmente postular a existência de *modos de organização* ou *padrões de relação* recorrentes, embora em diferentes níveis de complexidade, produzidos por essa semelhança estrutural. Nos termos de Gregory Bateson, podemos, então, falar da existência de *padrões que ligam*: correlações entre fenômenos e as criaturas mesmo que estes sejam completamente inde-

pendentes entre si. Segundo Bateson, um *padrão que liga* é um *metapadrão* ou um padrão de padrões (1986:19). Nossa suposição é que a ambivalência pode ser entendida como um *padrão de padrões* produzido por esse *continuum* do universo que ignora qualquer fronteira entre mente e matéria, entre real e ideal. Sendo assim, é um princípio que se desloca entre os fenômenos elementares do mundo físico (haja vista a natureza do objeto quântico, como discutiremos depois) e do mundo psíquico (haja vista a natureza dos estados alterados de consciência, sobre os quais também nos deteremos adiante).

Podemos ainda, por um outro caminho, especular sobre o quanto a ambivalência está enterada bem fundo em nossos processos de percepção pensando nas categorias peircianas. Mais uma vez, para que fique claro nosso percurso, precisamos nos deter numa breve exposição das categorias. Segundo Lucia Santaella, as categorias peircianas podem ser entendidas como as modalidades mais universais e mais gerais de apreensão e tradução dos fenômenos (2). Referem-se, em outras palavras, às modalidades peculiares com que os pensamentos são enformados e entretecidos”, correspondem aos três modos como os fenômenos aparecem à consciência. Não se trata de entidades mentais, segundo Santaella, mas de modos de operação do pensamento-signo. Funcionam, portanto, como “camadas” interpenetráveis, operando de forma simultânea na maioria das vezes, embora com qualidades bem distintas (1990: 56). Essas categorias fundamentais estão presentes em todas as coisas embora não excluam a presença de outras. Peirce denominou-as de primeiridade (qualidade), secundidade (reação) e terceiridade (mediação).

A primeiridade designa tudo que é aprendido como pura qualidade de ser e sentir, é sentimento, impressão *in totum*, é tudo que está imediatamente presente à consciência “de modo a não ser segundo para uma representação” (Santaella, 1990: 57, 59). De acordo com Floyd Merrel (3), a primeiridade é pura possibilidade, é espontaneidade, é acaso, é vagueza. Lucia Santaella nos lembra, no entanto, que “esse estado-quase, aquilo que é ainda possibilidade de ser, deslancha irremediavel-

mente para o que já é, e no seu ir sendo, já foi” (1990: 63). É assim que, de acordo com Santaella, entramos no domínio do segundo. A secundidade é “anterior à mediação do pensamento articulado e subsequente ao puro sentir”, é a qualidade encarnada numa matéria, “é aquilo que dá à experiência seu caráter factual, de luta e confronto”, “ação e reação ainda em nível de binariedade pura” (Santaella, 1990: 64, 66, 67). Na secundidade, estamos sob o regime da lógica clássica da afirmação ou negação (*é* ou *não-é*). Com a terceiridade, entramos no domínio da representação e interpretação do mundo, do pensamento em signos propriamente ditos, do hábito, da convenção e da lei.

Como entender a ambivalência através das categorias peircianas? Para nós parece bastante apontar a sua proximidade conceitual com os princípios de uma espécie de “lógica da vagueza”, própria da primeiridade: consciência liberta de qualquer esforço de comparação, distinção e eleição; um mundo “sem fricção entre duas coisas”, ainda sem contradições ou oposições. Como em tudo que é próprio da primeiridade, na ambivalência os valores são indissociáveis, afirmação e negação constituem o todo, não há reconhecimento de partes nem quebras. Na ambivalência, lidamos com a “lógica” do duplo indivisível e indistinguível. Não nos parece ser à toa que, como mostraremos depois, os fenômenos mais próximos da pura qualidade sejam fenômenos marcados pela ambivalência.

A primeiridade opera predominantemente, mas não exclusivamente, com a “lógica” da ambivalência. Quando começamos a dividir para entender, a distinguir para eleger, a contrapor para conhecer, entramos no domínio do segundo. Pautada pelos princípios da lógica clássica, a secundidade opera predominantemente a contradição e a oposição como padrões de apreensão e tradução dos fenômenos. A terceiridade foge novamente ao esquematismo diádico. Os fenômenos não são mais apreendidos como pura possibilidade de ser, mas também não são traduzidos apenas pelo reducionismo do ser ou não-ser. Na terceiridade, entramos no domínio da generalidade e, com ela, no regime da probabilidade. Um mesmo fenômeno

pode ser interpretado de modos os mais variados. A terceiridade parece operar predominantemente com a ambigüidade.

É como se no próprio modo operativo das categorias pudéssemos enxergar uma matriz evolutiva que não é apenas a do pensamento. Obedecendo a uma dinâmica evolutiva, os modos de apreensão e tradução dos fenômenos se complexificam à medida que se diferenciam mais e mais. Não podemos esquecer, porém, que, neste percurso evolutivo “mapeado” pelas categorias, cada etapa é pressuposto da outra. O terceiro pressupõe o segundo e o primeiro. O segundo pressupõe o primeiro. Só o primeiro é original. E, estando na origem, pode ser recorrente de modos diversos nos diferentes níveis de complexidade. Podemos, a partir disso, especular sobre a existência de um “fio evolutivo” conceitual entre padrões de relação como ambivalência e oposição muito mais claro do que podíamos supor. Parece-nos, em princípio, que a dupla descrição do que *é* e/ou *não-é* está ligado à introdução de conceitos relativos ao tempo neste aparato lógico e conceitual.

Estreitamente ligada às noções de causa/efeito, a lógica clássica operaria com a categoria da *sucessividade* na qual o *é* e o *não-é* figuram como estados *alternados* e, nessa condição, são apresentadas como valores que mutuamente se anulam, como contrários, como oposições. Estamos, nesse caso, em pleno domínio da factualidade, da atualidade (do que se atualiza), da secundidade. Pensando, por outro lado, em termos de uma “lógica da vagueza”, podemos entender qualquer condição como *simultaneidade* de possibilidades ainda que mutuamente contrárias. Nesse domínio, o *é* e o *não-é* são estados *simultâneos*, e a ambivalência poderia ser entendida como uma oposição virtual por reunir, no mesmo tempo, pólos contrários de um mesmo gênero; em outras palavras, uma oposição ainda não atualizada. Ou, se preferirmos, a ambivalência e a oposição seriam apenas “estágios” ou estados subsequentes de toda transformação que arranca o diferente do idêntico através do *desenvolvimento* no tempo.

Para explicar melhor esse movimento entre



ambivalência e oposição (contrariedade), poderíamos relacioná-lo ao cruzamento contínuo entre identidade e diferença, um dos pares filosóficos mais importantes como *método* de conhecimento. Neste exercício heurístico, precisaríamos postular, de saída, um certo paralelismo entre os dois pares conceituais. A ambivalência está para a identidade assim como a oposição, para a diferença. Pela indistinção que propõe entre dois pólos (quase ao ponto de torná-los tautológicos), a ambivalência carrega em si um tipo de identidade entre eles (pólos) ou uma espécie de *mínima diferença* (indiferença) entre os dois termos. Já a oposição, nos termos aristotélicos, é claramente entendida como um tipo de diferença, a *máxima diferença* entre pólos de um mesmo gênero. Traçado esse paralelismo, podemos argumentar em favor de uma transformação matricial de um a outro conceito (da ambivalência à oposição, da identidade à diferença): um se despreendendo do outro; um se construindo através do outro como etapas pressupostas (mas interpenetráveis) de percepção.

Os princípios filosóficos subjacentes à linguagem algébrica podem traduzir muito bem essa idéia de transformação progressiva entre identidades e diferenças (cuja dinâmica operativa estamos estendendo às transformações entre ambivalência e oposição). Numa operação algébrica, todas as transformações contíguas podem ser interpretadas como variações de uma identidade fundamental (assinada pelo sinal de igualdade =) que, no entanto, é expressa através da diferença entre os dois termos de uma equação. Ora, é somente por meio dessa diferença entre o primeiro e o segundo membro que conseguimos (através de uma série de transformações para identificar um membro através do outro) identificar a incógnita que torna efetiva, que atualiza a igualdade ou a identidade (Rambaldi, 1988:22-23). Baseado em D'Alembert, a idéia de Enrico Rambaldi é que podemos entender a resolução de uma equação algébrica como uma operação de *diferenciações progressivas* deflagrada por uma identidade de partida:

“Se examinarmos uma série de proposições

matemáticas deduzidas umas a partir das outras de maneira que duas proposições resultem imediatamente contíguas, sem passagens intermediárias, observaremos que todas elas não são afinal senão a primeira, a qual, por assim dizer, se desfigura progressivamente e gradualmente na passagem de cada uma delas à sucessiva, adquirindo formas diferentes sem, no entanto, resultar realmente multiplicada. É como se se quisesse exprimir a referida proposição numa língua que tenha vindo progressivamente a desnaturar-se, e se fosse exprimindo esta proposição de maneiras diferentes, representantes dos diferentes estádios pelos quais a própria língua foi passando. Cada estádio seria reconhecível no imediatamente contíguo: mas já não o seria num outro mais longínquo, embora este dependesse sempre dos precedentes e fosse destinado a transmitir as mesmas idéias” (D'Alembert *apud* Rambaldi, 1988:24-25).

O que a linguagem matemática nos permite provar, por outro procedimento heurístico, é um mesmo percurso evolutivo cognitivo: o que vai da identidade (domínio da simetria) para a diferença (domínio das assimetrias). Segundo Enrico Rambaldi, “a gênese desta identidade essencial é, assim, um negar as diferenças na aparência. A identidade não existe, portanto, sem a diferença que a constitui, nem a diferença sem a identidade que a constitui” (1988: 64). Essencialmente, o caminho é o mesmo que já delineamos: partimos de um estado de indiferenciação, desprovido de sentido por ser tautológico (do tipo: $x = x$; $y = y$), para um estado de diferenciação (do tipo: $2 + x = 10$; $12 = 2 + y$), no qual, através da relação de contraposição entre termos, descobrimos um sentido. De alguma forma, voltamos, por um outro viés epistemológico, à noção de um *continuum* cognitivo, à idéia de que existem matrizes no pensamento, à suposição de que há *padrões* subjacentes nas transformações.

Diante de todo esse contexto, poderíamos, por fim, nos perguntar: o que é afinal a ambivalência? Por ora, qualquer resposta apenas nos remete à necessidade de expandirmos o conceito de ambivalência ao ponto de considerá-la como uma

das estruturas profundas e, por isso mesmo, recorrente nos modos de apreensão e tradução dos fenômenos. Pois, acreditamos haver subsídios suficientes para discutirmos a ambivalência como o modelo mais original de acomodação entre o *x* e o *não-x*: como um padrão de simetria entre termos contrários, como possibilidade de coexistência entre naturezas contraditórias, como um critério ontológico de correlação entre diferentes sistemas. Reforçando essa proposta, nosso próximo passo é mostrar o quanto tudo isso é plenamente compatível com os fenômenos mais fundamentais da mente e da matéria. Mais especificamente, o quanto podemos correlacionar, a partir da ambivalência, estruturas completamente independentes que estão na origem dos processos psíquicos e físicos.

2. A ambivalência na matéria

“A natureza precedeu o homem, mas o homem precedeu a ciência natural”.

Weizsäcker

Desde a emergência da teoria quântica, a descrição objetiva da realidade (científica) passou a acomodar conceitos como acaso, espontaneidade, possibilidade, incerteza e complementariedade. O dualismo onda-partícula, da teoria quântica, mostrou como uma mesma entidade pode, ao mesmo tempo, revelar-se como matéria e como força. A natureza do objeto quântico revolucionou toda nossa forma de ver o mundo: a incessante busca filosófica pela “substância última das coisas”, pelas “partículas mais elementares” nos mostrou que a estrutura básica da matéria é, em última instância, suas possibilidades de ser. A teoria quântica imprimiu, definitivamente, na compreensão da matéria, a marca da abstração, da indeterminação, de uma indiferenciação ontológica de estados. Potencialmente, o objeto quântico é um corpo e um não-corpo; pode estender-se continuamente no espaço tanto quanto pode ocupar uma região pequena e limitada. Nessa dualidade intrínseca, reside já, ao nosso ver, sua natureza ambivalente.

A descrição do objeto quântico não cabe

na linguagem ordinária, foge a qualquer imagem intuitiva. A “lógica da quântica” é, segundo Floyd Merrel (4), a mesma “lógica da vagueza” da primeiridade. Somente quando se atualiza como onda *ou* como partícula, é que o objeto quântico pode ser, objetivamente, observável. A transição do “possível” ao “real” dá-se no ato de observação (Heisenberg, 1981: 25). O objeto quântico, portanto, só adquire o *status* de um existente quando assume uma ou outra condição. Entramos, então, no domínio da factualidade, no regime da secundidade, no campo das exclusões da lógica clássica. Ontologicamente, o objeto quântico é um conjunto de possibilidades. Todo formalismo matemático que, de certa forma, o descreve dá conta basicamente de uma amplitude de probabilidades de localização do elétron. Não nos atreveríamos a introduzir, nesta discussão, uma descrição do objeto quântico em linguagem matemática. O que nos importa, por ora, é saber que é da natureza do *ser* quântico a *incerteza* e a *indeterminação*.

Segundo Heisenberg, a função de probabilidade da teoria quântica não descreve, ao contrário do procedimento usual na mecânica clássica, um determinado evento, mas, pelo menos durante o processo de observação, um conjunto todo de acontecimentos possíveis (1981: 25). A função de probabilidade, portanto, não se propõe a formalizar o que “realmente” ocorre em um evento atômico. Ela representa a situação experimental no instante em que uma observação foi feita. Nada mais é que uma expressão matemática de um ato de observação de um sistema levando em consideração o fato de que o estamos observando. Em outros termos, o que é observado é atualizado pelo ato de observação ou, nas palavras de Heisenberg, “a transição do ‘possível’ ao ‘real’ toma lugar tão logo a interação do objeto com o instrumento de medida tenha se realizado” (1981: 25). Logo, o ato de observação muda a função de probabilidade. Esta representa um fato e em parte nosso conhecimento desse fato: carrega, em si, a incerteza quanto ao comportamento microscópico do ‘mundo’ (eventos atômicos).

É impossível ‘acessar’ o objeto quântico *em*



si. Ele *é e não-é* o que estamos experimentalmente observando. Qualquer tentativa de observação já interfere na sua condição. Empiricamente, o objeto quântico é indizível, é intraduzível, é indistinguível na sua dupla condição de onda e partícula. Nunca sabemos exatamente a posição de um elétron. Mesmo que se conheça seu estado inicial, nada se saberá de sua posição futura, o que contraria os parâmetros de predição válidos para qualquer objeto físico ordinário. Por outro lado, a imagem intuitiva do elétron como uma onda fracassa igualmente, já que ele mantém sua individualidade e continua sendo uma entidade, enquanto uma onda pode estender-se através de todo o espaço (Yukawa, 1987:45). Essa definição do objeto quântico, a partir de uma indistinção entre as naturezas opostas de um elétron, é o que, a nosso ver, permite identificar uma estrutura ambivalente na matéria, nos termos em que esta é entendida pela física quântica.

Parece-nos ainda importante destacar, para os nossos objetivos, o quanto a teoria quântica recolocou todos os princípios lógicos de uma época. Para isso, apoiar-nos-emos, basicamente, na argumentação do próprio Werner Heisenberg, um dos formuladores da teoria quântica, no livro *Física e Filosofia*. Heisenberg destaca, de partida, a necessidade de uma nova concepção para o princípio do “terço excluído”. Na lógica clássica, há apenas duas possibilidades a considerar em relação a uma proposição qualquer: ou ela é correta, ou, caso contrário, sua negação o será. Uma afirmação é verdadeira ou falsa, não existe uma terceira possibilidade. O que Heisenberg se propõe a demonstrar é que esse princípio não dá conta de situações experimentais que tratam de uma outra “classe” de objetos, de átomos e elétrons (com isso ele admite que possam existir modos lógicos distintos para diferentes níveis de fenômenos). Heisenberg descreve a seguinte experiência:

“Consideremos, por exemplo, um átomo movendo-se em uma caixa fechada, que é dividida, por uma parede em duas partes iguais. Suponhamos também que a parede divisória ostente um furo bem diminuto, mas que permita que o átomo passe de um lado para o outro. O átomo pode, então, de acordo com a lógica clássica, encontrar-se em uma

das metades ou na outra. Não há uma terceira possibilidade: o princípio do terço excluído! Na teoria quântica, contudo, teremos que admitir - se quisermos fazer uso dos termos átomo e caixa - que ocorrem outras possibilidades, misturas estranhas daquelas duas. Este estado de coisas é necessário a fim de que se possa dar conta dos dados experimentais. Poder-se-ia, por exemplo, observar a luz espalhada pelo átomo

Três experiências poderiam então ser feitas: na primeira, o átomo encontra-se confinado à metade esquerda da caixa (por exemplo, fechou-se o furo na parede divisória) e mede-se a distribuição de intensidade de luz espalhada; na segunda, o átomo é confinado à porção direita e, de novo, a distribuição espalhada é medida; finalmente, passa-se à situação em que o átomo se pode mover livremente através da caixa inteira e, novamente, se mede a distribuição de luz. Caso o átomo permanecesse sempre em uma divisão ou na outra, a distribuição de intensidade final seria uma mistura (de acordo com a fração de tempo despendida pela átomo em cada uma dessas partes) das duas distribuições de intensidade anteriores. Isso contudo, não é experimentalmente verificada. A distribuição real é alterada pela interferência das probabilidades (...) A fim de enfrentar tal situação, Weizsäcker introduziu o conceito de grau de verdade.

Para qualquer asserção simples, como no caso de uma alternativa como ‘o átomo está na divisão esquerda (ou direita) da caixa’, define-se um número complexo que dá a medida do seu grau de verdade. Para o valor unidade, a assertiva é verdadeira e, para o valor nulo, ela é falsa. Outros valores são, contudo, possíveis. O valor absoluto daquele número complexo fornece a probabilidade de que a afirmação seja verdadeira; a soma das duas probabilidades associadas às duas partes, na alternativa - ‘direita’ ou ‘esquerda’, em nosso caso - é igual à unidade. Todavia, cada par de números complexos - que se refiram às duas possibilidades da alternativa - representa, de acordo com as definições de Weizsäcker, um ‘enunciado’ que é certamente verdadeiro se os números tiverem exatamente esses valores; os dois números, por exemplo, serão suficientes para fixar a distribuição da intensidade da luz espalhada em nossa experiência ideal.

Se nos permitirmos, dessa maneira, o uso da palavra ‘enunciado’ pode-se introduzir o termo ‘complementariedade’ através da definição seguinte. Cada afirmação que não se identifique com nenhum dos dois enun-

ciados alternativos - em nosso caso com as assertivas 'o átomo está na metade esquerda' ou 'o átomo está na metade direita' - é dita ser complementar a esses enunciados. Para cada enunciado complementar, a questão se o átomo está na porção direita ou esquerda não está decidida. Mas, o qualificativo 'não decidida' não deve ser entendido como significando 'não conhecida'. Isso pois, 'não conhecida' significaria uma situação diversa, em que o átomo estaria à direita ou, então, à esquerda, a questão sendo, meramente, de não sabermos qual. A qualificação 'não decidida', por seu lado, diz respeito a uma situação diferente, somente expressável por um enunciado complementar" (1981: 110-111).

Como essa experiência descrita por Heisenberg pode nos ajudar ainda a especular sobre a natureza ambivalente do objeto quântico? Para responder, voltaremos um pouco às idéias de Weizsäcker trabalhadas por Heisenberg. Weizsäcker denomina os “estados” diferentes que correspondem a enunciados complementares de “estados coexistentes”. A razão para isso é que ele admite que “cada estado contém, em algum grau, os outros *estados coexistentes*”. Nesses termos, pode-se postular, segundo Heisenberg, um novo sentido para a palavra “estado” dentro da teoria quântica: estado como potencialidade; “potencialidades coexistentes” já que uma potencialidade pode se sobrepor a outra (1981: 112). Por esse caminho, podemos relacionar, inicialmente, as estruturas ambivalentes às *descrições complementares* na quântica. Na ambivalência, de certo modo, o que temos é a potencialidade de dois estados contrários: estados coexistentes de máxima diferença.

A idéia de descrições excludentes, mas complementares entre si, parece-nos, enfim, muito próxima da própria idéia de ambivalência. No domínio da ambivalência, entendida quase como um conceito expandido da dualidade, não tratamos mais da afirmação ou da negação de qualquer condição. Tratamos da afirmação e negação como formas inseparáveis e indissociáveis; como tal, complementares (nos termos propostos por Heisenberg) na constituição de uma natureza qualquer ambivalente. A introdução do princípio de complementariedade na interpretação no sistema teórico quântico é o que, por um lado, legitima a estrutura dualista da

própria teoria. Por outro, abre-nos caminho para argumentar em favor de uma outra “lógica” que, operando com padrões *originais* de indistinção, já se encontraria ‘mapeada’ na estrutura mesma da matéria.

Não havíamos sentido necessidade, até este ponto, de destacar o relacionamento entre *forma* e *processos* nas nossas especulações sobre a ambivalência como um padrão. De forma geral, acabamos tratando a ambivalência sempre no nível da forma. Com a introdução da teoria quântica nesta discussão, já começamos, no entanto, a nos defrontar com um certo “zigzague da dialética entre forma e processo” (Bateson, 1986: 201), característico das experiências observacionais, inclusive com eventos atômicos. Ao nosso ver, no universo probabilístico do objeto quântico, o padrão ambivalente pode ser identificado tanto no estado quanto no processo em que ele está submerso. Para especular, porém, sobre a existência de padrões de relação ambivalentes nos processos de organização da matéria, não podemos, de saída, perder de vista esse movimento. É o próprio movimento do *processo* que justifica os estados de ordem e desordem como coexistentes. E é sobre isso que pretendemos discorrer brevemente, agora a partir de algumas idéias de Ilya Prigogine.

Mais uma vez, não nos deteremos, com rigor formal, nos postulados da termodinâmica dos processos fora do equilíbrio. Para esta discussão sobre ambivalência, parece bastante destacar inicialmente a mudança paradigmática provocada pelos estudos mais recentes da termodinâmica: classicamente, associava-se a ordem ao equilíbrio; e a desordem, ao não-equilíbrio. Hoje, está provado que o universo do não-equilíbrio é ordenado e coerente. A ordem e a desordem aparecem, ao mesmo tempo, nos fenômenos, e é nesta condição que podem ser interpretados como princípios de organização da matéria. Prigogine parte do princípio de que produção de entropia (grandeza que exprime o grau de homogeneidade de um sistema) contém sempre um elemento criador de desordem, mas, também, um elemento de criação de ordem. Os dois estão sempre, processualmente, ligados (implicados). Em *Entre o tempo e a eternidade*, Prigogine demonstra essa



coexistência entre ordem e desordem com uma experiência de termodifusão que nos permitimos reproduzir a seguir.

“Temos dois recintos ligados por um canal e cheios de dois gases, por exemplo, hidrogênio e nitrogênio. Nós partimos de uma situação de equilíbrio: os dois recintos têm a mesma temperatura, a mesma pressão e contêm a mesma mistura homogênea de dois gases. Estabelecamos agora uma diferença de temperatura entre os dois recintos. O desvio do equilíbrio que constitui essa diferença de temperatura só pode ser mantido se essa diferença de temperatura for sustentada por um fluxo de calor que compense os efeitos da difusão térmica: um recinto é aquecido sem parar, enquanto outro é esfriado. Ora, a experiência mostra que, a par do processo de difusão de calor, ocorre um processo de separação dos dois gases. Quando o sistema tiver atingido seu estado estacionário, tal que, para um dado fluxo de calor, a diferença de temperatura não mais varie ao longo do tempo, haverá mais, digamos, hidrogênio no recinto aquecido e mais nitrogênio no recinto frio, sendo a diferença de concentração proporcional à diferença de temperatura.

Vemos que neste caso a atividade produtora de entropia não pode ser identificada com um simples nivelamento das diferenças. Sem dúvida, o fluxo térmico desempenha este papel, mas o processo de separação dos gases misturados que se produz por acoplamento com a difusão é, por sua vez, um processo de ‘antidifusão’ que uma contribuição negativa à produção de entropia mede.

Este simples exemplo mostra até que ponto é necessário libertar-nos da idéia de que a atividade produtora de entropia é sinônimo de degradação, de nivelamento das diferenças. Pois, se é verdade que temos de pagar um preço entrópico para manter em seu estado estacionário o processo de termodifusão, também é verdade que esse estado corresponde a uma criação de ordem. Torna-se então possível um novo olhar: podemos ver a ‘desordem’ produzida pela manutenção do estado estacionário como o que nos permite criar uma ordem, uma diferença de composição química entre os dois recintos. A ordem e a desordem mostram-se aqui não como opostas entre si, e sim, como indissociáveis” (grifo nosso) (1992:53, 54).

Mais uma vez, o que nos chama a atenção

nesse padrão de construção de ordem pela desordem é uma forma de ambivalência subjacente ao processo. Poderíamos considerar essa forma de organização como um processo ininterrupto de desorganização-reorganização no qual é praticamente impossível discernir os limites entre um e outro: entre a ordem e a desordem, entre a informação e o ruído. Poder-se-ia argumentar, como faz Henri Atlan, que nesses processos onde se realiza a união dos contrários, esta não se consuma como um novo estado, uma síntese da tese e da antítese (1992: 52). Mas, também não é isso que estamos advogando. Não entendemos que há um *estado* de ordem-desordem. Também nesse caso julgamos aceitável entender o par ordem/desordem como um tipo de complementariedade entre contrários excludentes, mas indissociáveis. E é isso o que nos permite enxergar traços de ambivalência nesse processo. Por esse mesmo caminho de raciocínio, poderíamos nos perguntar se, na dualidade criadora e destruidora dos processos irreversíveis (a que Prigogine lança mão para explicar a origem do universo), também não encontraríamos traços desse padrão que aqui estamos tratando como um conceito expandido de ambivalência. Mas, não nos atreveríamos mais, levando esta discussão para o campo cosmológico.

Preferimos encerrar esta parte, retomando a idéia de que os processos de organização de qualquer natureza podem guardar em comum princípios, padrões de relações, correlações, *leis* que não devem ser buscadas numa matéria pura, totalmente isolada das categorias de nossa mente (Atlan, 1992: 146). Pelo contrário, estamos mais inclinados a entender todas essas correlações como ‘mapas’ que se sobrepõem uns aos outros no domínio da matéria, no domínio da mente e nos domínios entre os dois. Em um artigo publicado no Jornal da Tarde (07.12.91), José Wagner Garcia resumiu essas idéias muito bem: “Todas as leis do universo poderiam, talvez estar internalizadas na estrutura do cérebro, num processo que parece isomórfico. O ato de conhecer seria o ato de extra-somatizar mapas isomórficos já contidos em nossa *neurosfera* (...) Podemos encontrar a origem de toda a materialização,

de toda lógica e analógica já internalizadas em nosso cérebro porque nos limitamos a extra-somatizar aquilo que o universo mapeou no mesmo, ao longo do crescimento da complexidade” (*apud* Katz, 1994).

3. A ambivalência na mente

Foi no domínio da psiquiatria que o termo ambivalência foi empregado pela primeira vez. Quando desenvolveu o conceito de esquizofrenia no livro *Dementia praecox oder die gruppe der schizophrenien*, escrito em 1908 e publicado em 1911, Eugen Bleuler definiu como ambivalência a tendência dos esquizofrênicos para valorar positiva e negativamente, ao mesmo tempo, as mais diversas circunstâncias, fenômenos, situações e sentimentos (1952:53). Na descrição do comportamento esquizofrênico, Bleuler também designa como ambivalência a incapacidade de seus pacientes perceberem oposições e reconhecerem contradições em seu discurso e no seu comportamento. O pensamento esquizofrênico comporta uma idéia e o oposto dessa idéia em um mesmo momento, enuncia numa mesma sentença uma proposição e o contrário desta. No comportamento esquizofrênico, a afirmação e a negação são simultâneas e indissociáveis

Bleuler parte do princípio de que todas as coisas têm dois lados. Ele exemplifica isso, ressaltando a presença dos espinhos na rosa. As pessoas consideradas normais apreciam as rosas apesar dos seus espinhos. Sabem distinguir nela os valores positivos e negativos. O esquizofrênico consegue, ao mesmo tempo, amar a rosa, porque é bonita, e detestá-la, porque tem espinhos. O que o diferencia das pessoas consideradas normais é justamente sua incapacidade de distinguir os diferentes aspectos de um mesmo problema. Segundo Bleuler, as pessoas normais entendem que uma coisa é boa numa situação e má em outra. Estabelecem comparações, distinções e elegem uma determinada valoração conforme um propósito (1952: 374-375). No esquizofrênico, a dupla valoração estabelece um tipo de “oposição não dialética, inultrapassável para o indivíduo que diz ao mesmo tempo que sim e que não” (Laplanche & Pontalis, 1976: 50).

Embora reconheça atitudes, sentimentos e

pensamentos ambivalentes como traços fundamentais da personalidade esquizofrênica, Bleuler já admite, no seu *Dementia praecox oder die gruppe der schizophrenien*, a existência de uma certa “ambivalência normal”, particularmente nos desejos: pensamos o que não queremos pensar, fazemos o que não queremos fazer. Ele também já apontou traços de uma “ambivalência normal” nos sonhos de pessoas sadias, no comportamento das crianças (só depois, elas aprenderiam a expressar suas opiniões em moldes negativos ou positivos) e até no pensamento intelectual: “The concept *black* is closer to the concept *whitethan* any others which have nothing to do with color. The thought, *The snow is white*, already contains in itself the rejection of the opinion, *The snow is black*; but precisely for this reason, the second judgment is closer to the first opinion than any statement containing neither snow nor black”, explica (1952: 375). Esse entendimento abrangente da ambivalência como uma forma matricial do pensamento, postulado pelo próprio criador do termo, já justificaria por si só o redimensionamento conceitual a que nos propomos anteriormente.

O conceito de ambivalência é retomado depois, nos trabalhos de Freud, como um fenômeno fundamental da nossa vida mental. Em *Totem e Tabu* (1913-1914), Freud já aponta a presença da ambivalência emocional na raiz de muitas instituições culturais importantes. Entre elas, o tabu, uma espécie de “código de leis não escrito mais antigo do homem” (Wundt *apud* Freud 1974: 38, V.13). Freud define o tabu como uma proibição primitiva imposta de fora por alguma autoridade contra os anseios mais poderosos dos seres humanos. Para ele, é inerente ao próprio tabu a existência de um comportamento ambivalente em relação ao que o tabu proíbe: a proibição é rigorosa e consciente enquanto o desejo é persistente e inconsciente (1974: 55, V. 13). Freud destaca que, de acordo com os estudos de Wundt, o próprio termo ‘tabu’ surgiu como uma palavra ambivalente que combinava originalmente as idéias contrárias de sagrado e impuro.

Regulados rigidamente por tabus como o incesto, os sistemas socioreligiosos totêmicos dos povos tribais estariam também, segundo Freud, in-



timamente ligados a uma ambivalência emocional adquirida pela raça humana em conexão com o complexo-pai (1974: 186, V. 13). De acordo com Freud, esses sentimentos ambivalentes em relação ao pai estariam na base do mais primitivo sistema de organização: um pai ciumento e violento que guarda todas as fêmeas e expulsa os filhos à medida que crescem. Até que, certo dia, os irmãos expulsos retornam, matam e devoram o pai tirânico. Colocam um ponto final na horda patriarcal. A religião totêmica, garante ele, teria surgido de um sentimento filial de culpa entre os irmãos depois de eliminarem o pai a quem odiavam por representar um obstáculo a realização de seus desejos sexuais, mas a quem também amavam e admiravam como modelo de poder. Os mesmos sentimentos ambivalentes de amor e ódio, de eliminação e identificação que nutriam em relação ao pai vivo, persistem diante do pai morto na forma de prazer e culpa (1974: 169, 170, 172, V. 13).

O animal totêmico apareceria, depois, como um substituto natural do pai. Para Freud, o sistema totêmico surgiu como uma espécie de pacto dos filhos com o pai, “no qual este prometia-lhes tudo que uma imaginação infantil pode esperar de um pai - proteção, cuidado e indulgência - enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real” (1974: 173, V. 13). Por isso, havia a lei ou tabu que protegia o animal totêmico. De acordo com Freud, todas as religiões que se seguiram depois às totêmicas tentaram, de alguma forma, resolver essa ambivalência implícita na relação de filho para pai. Não é à toa que, nos diferentes estágios da civilização, as religiões sempre foram pautadas por emoções profundamente antitéticas das quais o cristianismo é ainda hoje o melhor exemplo.

Freud também vincula os traços fundamentais de ambivalência na nossa vida emocional à relação com os mortos. É praticamente consensual entre os estudiosos dos povos primitivos a observação de que, para eles, a alma de um parente amado transformava-se, no momento da morte, em um demônio perverso contra o qual buscavam prote-

ger-se através de tabus (proibição de contato físico com os mortos, de pronunciar seus nomes etc.). Freud explica o medo dos demônios como projeções de sentimentos hostis inconscientes alimentados pelos sobreviventes contra os mortos. A origem de tais sentimentos pode estar ligada, entre outras coisas, a autocensuras, a remorsos, a atos reais de rancor contra o morto (sua severidade, poder, injustiça etc.). Mas não é importante discutir isso neste momento. Para nós, importa saber que o tabu sobre os mortos surge, como os outros, de uma atitude emocional ambivalente: do contraste existente entre o sofrimento consciente e a satisfação inconsciente pela morte que ocorreu (1974: 79, 82, 83, V. 13).

Freud admite que os impulsos psíquicos dos povos primitivos eram caracterizados por uma quantidade muito maior de ambivalência. Segundo ele, à medida que os homens conseguiram substituir o medo em relação aos ‘parentes’ mortos por sua veneração, a partir de profundas alterações na constituição das relações familiares, houve uma progressiva diminuição da ambivalência e o conseqüente desaparecimento de tabus (1974: 88). Ele ressalta, porém, que essa “constituição arcaica” ficou marcada no homem como um “forte traço atavístico” até o nosso atual estágio civilizatório. Para ele, a melhor demonstração disso é a grande similaridade observada entre o tabu e as neuroses obsessivas nas formas pelas quais se manifestam (como um medo irresistível frente a proibições misteriosas em suas origens).

Por estar profundamente enraizada na “mente primitiva” (e para Freud, o *Urmensch* [o homem primitivo] sobrevive em todos nós), a ambivalência dos tabus lançaria uma luz sobre a natureza e a origem da própria *consciência* na forma pela qual ele define esse conceito: consciência como a “percepção interna da rejeição de um determinado desejo a influir dentro de nós”. Nos termos freudianos, poderíamos, então, falar de uma “consciência tabu”, que seria, provavelmente, “a forma mais remota em que este fenômeno da consciência é encontrado”: quem quer que tenha uma consciência deve manter um dos sentimentos opostos no

inconsciente e reprimi-lo pela dominação compulsiva do outro sentir (Freud, 1974: 89-90, V.13). O que nos leva a concluir, pelo mesmo caminho de Freud, que a consciência esteja fundada numa ambivalência emocional *original* da qual os tabus em relação aos mortos e o complexo-pai seriam apenas protótipos *fundamentais* de manifestação.

A noção de ambivalência em Freud desempenha também um papel fundamental em a *Dinâmica da Transferência* (1912) e, depois, em *Pulsões e Destinos das Pulsões* (1915). A teoria freudiana das pulsões pressupõe um dualismo fundamental entre *Eros* e *Tanatos* que vem a enraizar ainda mais o conceito de ambivalência nos processos psíquicos (psicose, neurose obsessiva). No final de sua obra, Freud já conferia grande importância à ambivalência em toda a sua teoria do conflito, a ponto de o próprio dilema edipiano “nas suas raízes pulsionais ser concebido como um conflito de ambivalência (*Ambivalenz Konflikt*), pois que uma de suas principais dimensões é a oposição entre *...um amor fundamentado e um ódio não menos justificado, ambos dirigidos à mesma pessoa*” (Laplanche & Pontalis, 1976: 49, 51).

Reforçando a idéia que postulamos de que existem padrões recorrentes em diferentes níveis de complexidade, toda a teoria freudiana é um exercício constante de busca de explicação para os processos psíquicos do homem moderno em estruturas ‘arcaicas’, primitivas ou originais de pensamento. É por essa razão que ele vai buscar, nos tabus, as raízes das neuroses obsessivas. Para ele, a “vida mental” dos povos primitivos representava um “retrato bem conservado” dos primeiros estágios do nosso desenvolvimento enquanto espécie. Foi, certamente, por acreditar que esses padrões *originais* de organização do mundo estão de alguma forma “impressos” em uma “mente coletiva” inconsciente, que ele também decidiu estudar os sonhos como introdução à teoria das neuroses e acabou mostrando que a ambivalência é também uma estrutura básica do processo onírico. Nesse percurso, a descoberta dos mecanismos operativos dos sonhos terminou por se transformar, dentro da teoria freudiana, no principal caminho para o conhecimento das atividades inconscientes da mente.

Ora, se a ambivalência está na base dos processos inconscientes, da estrutura de elaboração onírica, das pulsões, dos modos mais primitivos de organização social (totemismo), então, justifica-se desde já considerá-la como um conceito-chave na compreensão do processo de hominização. Freud fortalece essa disposição quando trata o sonho, primordialmente, como um processo de regressão à infância; e não apenas à infância do indivíduo que sonha, mas antes à infância filogenética da espécie: “Podemos calcular quão apropriada é a asserção de Nietzsche de que, nos sonhos, ‘acha-se em ação uma relíquia primitiva da humanidade a que hoje mal podemos chegar por um caminho direto’, e podemos esperar que a análise dos sonhos nos conduza a um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que lhe é psiquicamente inato. Os sonhos e as neuroses parecem ter preservado mais antiguidades mentais do que teríamos imaginado possível (1972: 585, V. 5). “Quando adormecidos, retornamos às antigas maneiras de olhar as coisas e de sentir a respeito delas, a impulsos e atividades que há longo tempo atrás nos dominaram” (Jammes Sully *apud* Freud, 1972: 629, V. 5).

Se os sonhos, de alguma forma, reproduzem nossa “memória” mais antiga e se a ambivalência é a sua estrutura básica de elaboração onírica”, nada nos impede de, mais uma vez, postular a *originalidade* deste padrão: é muito freqüente nos sonhos que os contrários sejam representados por identificação, que as idéias mutuamente contraditórias apareçam lado a lado, em uma mesma situação. Segundo Freud, os sonhos não dispõem de meios para representar relações lógicas (desprezam todas as conjunções do tipo *se, porque, como, embora, ou.ou*). Eles simplesmente ignoram a categoria dos contrários e das contradições: “*Não* não parece existir no que diz respeito aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular por combinar contrários numa unidade ou por representá-los como uma e a mesma coisa. Os sonhos se sentem em liberdade, além disso, para representarem qualquer elemento pelo desejo contrário a ele, de modo que não há maneira de decidir à primeira vista se qualquer elemento que admite um contrário está presente nos pensamentos



oníricos como positivo ou negativo” (1972: 339, V.4).

Freud exemplifica esse processo de elaboração onírica, no qual os mesmos meios de representação são empregados para expressar opostos, relatando o sonho de uma mulher que se viu *“descendo sobre algumas paliçadas, segurando um ramo florido na mão. Em conexão com esta imagem ela pensou no anjo segurando um buquê de lírios em quadros da Anunciação - seu próprio nome era Maria - e em meninas de vestes brancas caminhando nas procissões de Corpus Christi, quando as ruas são decoradas com ramos verdes. Assim, o ramo florido no sonho sem dúvida alguma era uma alusão à inocência sexual. Contudo, o ramo estava coberto por flores vermelhas, cada uma delas semelhante a uma camélia. No final da caminhada - assim prosseguia o sonho - as flores já estavam murchas. Seguiram-se então algumas inegáveis alusões à menstruação*

Em consequência, o mesmo ramo que era carregado como um lírio e como se por uma menina inocente era, ao mesmo tempo, uma alusão à Dame aux camélias que, como sabemos, geralmente usava uma camélia branca, salvo durante suas regras, quando usava uma vermelha. O mesmo ramo florido representava tanto a inocência sexual como o seu contrário. E o mesmo sonho que expressava sua alegria por ter conseguido passar pela vida imaculadamente apresentava vislumbres, em certos pontos, (por exemplo, no murchar das flores) do encadeamento contrário de idéias - de ter sido culpada de vários pecados contra a pureza sexual (em sua infância, quer dizer). Ao analisar o sonho, foi possível nitidamente distinguir as duas cadeias de pensamento, das quais a consoladora parecia ser a mais superficial, e a auto-reproadora, a mais profunda - cadeias de pensamento que eram diametralmente opostas uma à outra, mas cujos elementos semelhantes, embora contrários, eram representados pelos mesmos elementos no sonho manifesto” (1972: 339-340, V. 4).

Para Freud, esse modo de expressão dos sonhos é análogo ao dos idiomas mais antigos, como o egípcio. Ele baseou-se em um trabalho do filólogo Karl Abel, publicado em 1884, mostrando que, na língua egípcia, havia um grande número de palavras que designavam, ao mesmo tempo, uma coisa e o seu oposto. Além dessas palavras de significações antitéticas, o antigo egípcio também dispunha de

uma outra característica incomum : “dois vocábulos de significação antitética se unem de modo a formar um composto que tem a significação de um apenas de seus componentes (...) nessas palavras compostas, conceitos contraditórios se combinaram de modo inteiramente intencional, não de maneira a traduzirem um terceiro conceito, como às vezes acontece no chinês, mas apenas de modo a usar o composto para exprimir a significação de uma de suas partes contraditórias - uma parte que teria tido a mesma significação por si só” (Abel *apud* Freud, 1970: 143, V. 11).

Os estudos filológicos de Abel mostram que, no egípcio antigo, não havia, por exemplo, uma única palavra para designar “fora” ou “dentro”, “longe” ou “perto”, “jovem” ou “velho”. O que existia eram palavras compostas que combinavam opostos do tipo “fora-dentro”, “longe-perto”, “jovem-velho” que, apesar de combinarem conceitos opostos numa mesma construção, significavam apenas um deles - “dentro”, “longe”, “jovem”, respectivamente. Do mesmo modo intrigante, havia, por exemplo, uma única palavra para designar “forte” ou “fraco” e “comandar” ou “obedecer”. Segundo Abel, a distinção entre um e outro conceito era feita na escrita por figuras explicativas que acompanhavam as palavras, e na linguagem oral, por gestos. Embora esse comportamento lingüístico possa ser considerado aparentemente ininteligível para as sociedades contemporâneas, Karl Abel recusa-se a atribuí-lo ao “baixo nível de desenvolvimento mental do Egito”. Para ele, nesse procedimento estão as “raízes mais antigas” de um modelo de construção cognitiva que identificamos depois com o princípio saussureano de construção de conceitos pela sua negação e com a “ambivalência intelectual” de Bleuler.

Explica Karl Abel : “Se sempre houvesse luz não seríamos capazes de distinguir a luz da escuridão, e conseqüentemente não seríamos capazes de ter nem o conceito de luz nem a palavra para ele..É claro que tudo neste planeta é relativo e tem uma existência independente apenas na medida em que se diferencia quanto às suas relações com as outras coisas... De vez que todo conceito é dessa maneira o gêmeo de seu contrário, como poderia

ele ser de início pensado e como poderia ele ser comunicado a outras pessoas que tentavam concebê-lo, senão pela medida de seu contrário? (...) Em outras palavras, conceitos a que só se poderia chegar por meio de uma antítese tornaram-se, no curso do tempo, suficientemente familiares às mentes dos homens, possibilitando uma existência independente para cada uma de suas partes e, em consequência, permitindo a formação de um representante fonético separado para cada parte”, explica Abel a propósito da existência de palavras antitéticas não apenas no egípcio antigo mas também em línguas semitas e indo-européias (*apud* Freud, 1970: 143-144, V. 11).

O que esses procedimentos lingüísticos nos sugerem é, mais uma vez, um nítido movimento entre ambivalência e a oposição como processos contíguos de percepção/cognição; como se as próprias noções de ambivalência e oposição estivessem evolutivamente pressupostas. O que nos indica ainda essa identidade dos sistemas de expressão mais primitivos com os processos oníricos é a existência de uma “lógica” mais primitiva de pensamento marcada pela “imprecisão”, pela “vagueza”, pela “indefinição” (termos usados por Freud para definir esses sistemas antigos), como estamos sustentando desde o início desta discussão. Uma língua tão primitiva quanto a egípcia, portanto, não poderia ainda estar pautada na expressão alternada dos opostos, mas na apreensão simultânea desses opostos sem que qualquer conflito surgisse da contradição lógica entre elas. Até porque o surgimento da lógica clássica, que definiu depois todo o pensamento ocidental, é um evento histórico posterior ao que estamos tratando.

Mesmo sem emprego direto do termo (como faz Bleuler, ao admitir uma “ambivalência intelectual”), Freud também reconhece a existência de um protótipo de ambivalência em nossas mais profundas estruturas de pensamento, ao postular que: “no próprio pensamento inconsciente, toda sequência de pensamento é ligada com seu oposto contraditório” (1972: 500, V.5). A própria transformação de uma coisa em seu oposto ou identificação de contrários como meios de representação nos sonhos é uma demonstração, segundo Freud, desta “

íntima cadeia associativa” entre uma idéia e o seu oposto nos níveis mais embrionários do nosso pensamento. Não é, portanto, de se estranhar que esse padrão estrutural ambivalente seja predominante nos estados e/ou estágios do comportamento humano regidos notadamente pelo sistema inconsciente, como os sonhos e a loucura (neuroses, obsessões, esquizofrenia etc.).

Muitos filósofos e médicos já apontavam desde o século passado esta identidade entre os processos de representação nos sonhos e na loucura. Fechner, por exemplo, descreve o trabalho do sonho “como se a atividade psicológica tivesse sido transportada do cérebro de um homem dotado de razão para de um louco”, enquanto que, para Radestock, “após o afastamento do rigoroso policiamento exercido sobre o curso das idéias de vigília pela vontade e atenção racionais, os sonhos se dissolvem num louco redemoinho de confusão calidoscópica. Para Dugas, o sonho “é o jogo das funções entregues a si mesmas e agindo sem controle ou propósito” (*apud* Freud, 1972: 58, V. 4). O próprio Freud reconhece que “qualquer um que, quando acordado, se comportou da forma que as pessoas falam nos sonhos ou descreveu a espécie de coisa que acontece nos sonhos, dar-nos-ia a impressão de ser confuso ou débil mental” (1972: 57, V. 4).

A presença do comportamento ambivalente também na infância (e a infância do indivíduo, já dissemos, é uma “recapitulação” da infância filogenética) fortalece ainda mais nossa proposta de entendimento da ambivalência como um *padrão* recorrente. Bleuler observou que: “children often present us with very clear examples of this attitude (ambivalente). Many of them use the phrase, ‘close the door’, when they actually want the door to be opened. After all, the common factor is the movement of the door; in comparison, the antithesis of opening and closing becomes so unimportant that the child does not hesitate to use the expression with which it is more familiar, for both. At a slightly later age, children have the need to express some sort of opinion while playing; however, they do not care whether they express their opinions in a positive or in a negative fashion; and they do this even when



they are not joking” (1952: 376).

A extraordinária analogia entre a estrutura da vida mental inconsciente dos indivíduos, dos neuróticos e das crianças, revelada pela psiquiatria, não nos parece mero acaso. Pelo contrário, esses padrões de estruturação mental parecem ser os mesmos que definem os fenômenos que Ivan Bystrina apontou como os invariantes universais da cultura humana: o próprio sonho, o jogo (lúdico, brincadeira), as variantes psicopatológicas (psicoses, neuroses etc.) e os estados alterados de consciência (êxtase). Em outras palavras, poderíamos encontrar homomorfias do sistema inconsciente em todos os processos oníricos e estados alterados de consciência, em todas as alterações psicopatológicas, no comportamento lúdico e no infantil, o que nos parece, enfim, ser apenas um modo de demonstrar uma recorrência estrutural *original*.

Ora, a identificação de estruturas análogas de ambivalência nas raízes culturais mais universais parece-nos ser motivo bastante para se especular o quanto esse modelo é constitutivo do pensamento humano. Pois, se a ambivalência é o modo operativo por excelência do inconsciente e se, como postula Bystrina, a “cultura é condicionada essencialmente pelo inconsciente” (1996: 15), nada mais legítimo que reconhecer a visceralidade desse conceito na própria evolução do nosso corpo sociocultural. No sistema teórico de Ivan Bystrina, a própria existência humana pode ser mais bem entendida como uma matriz ambivalente de duas realidades de naturezas contrárias, mas indissociáveis: uma realidade física (ou *primeira realidade* para Bystrina) e uma realidade psíquica (ou *segunda realidade*).

Norval Baitello Junior (5) vai ainda mais longe, quando destaca a ambivalência como uma das propriedades primordiais do próprio processo sógnico que instituiu a segunda realidade proposta por Bystrina. Para ele, todo signo se constitui ao evocar, simultaneamente, uma realidade *dentro e fora* de si próprio: *o que é em si mesmo e o que não é por si mesmo*, definindo, assim, originalmente, a sua natureza ambivalente. Desprendidos de qualquer clássico compromisso lógico, os artistas - com um pou-

co de loucos e de crianças - entenderam muito antes da maioria essa ambivalência constitutiva do próprio imaginário. Empiricamente, eles descobriram que, a priori, qualquer gesto criador humano é o resultado dessa confluência de pólos opostos de tensão: da (con) fusão entre limite e liberdade, entre o determinado e o aleatório, entre o prazer e o sofrimento.

NOTAS

¹ Idéias baseadas na conferência “Simetria nos sistemas semióticos” proferida pelo professor Winfried Nöth durante o III Congresso Internacional Latino-Americano de Semiótica, de 31 de agosto a 01 de setembro de 1996, na PUC-SP.

² Entendemos fenômenos, nos termos de Lucia Santaella, como “tudo aquilo que aparece à mente, corresponda a algo real ou não”.

³ e ⁴ Idéias apresentadas pelo professor Floyd Merrel durante o curso “projetos inter, multi e transdisciplinares” realizado entre 17 a 21 de junho de 1996, na PUC-SP.

⁵ Idéias apresentadas pelo professor Norval Baitello Jr. no seminário “O próximo corpo”, realizado em 21 de julho de 1996, no SESC-Consolação (SP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATLAN, Henri. Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo. Rio de Janeiro : Zahar, 1992.

BATESON, Gregory. *Mente e natureza* : a unidade necessária. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1986.

BÍBLIA sagrada. Brasília : Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BLEULER, Eugen. *Dementia Praecox or the group of schizophrenias*. New York: International Universities press, 1952.

- BYSTRINA, Ivan. *Tópicos de Semiótica da Cultura*. São Paulo : PUC, Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura , 1996.
- FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas de Sigmundo Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1972, 24v. v. 4 e 5 : Interpretação dos Sonhos.
- _____. *Obras Psicológicas de Sigmundo Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1970, 24v. v.11 : Cinco lições de psicanálise - Leonardo da Vinci e outros trabalhos.
- _____. *Obras Psicológicas de Sigmundo Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1970. 24v. v. 13 : Totem e tabu e outros trabalhos.
- HEISENBERG, Werner. *Física e filosofia*. Brasília, Universidade de Brasília, 1981.
- KATZ, Helena. *Um, dois, três. A dança é o pensamento do corpo*. Tese (Doutoramento em ...), Pontificia Universidade de São Paulo, 1994.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, -J.-B. *Vocabulário da psicanálise* Lisboa : Moraes Editores, 1976.
- PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle. *Entre o tempo e a eternidade*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- PRIGOGINE, Ilya. *O nascimento do tempo*. Rio de Janeiro : Edições 70.
- RAMBALDI, Enrico. *Enciclopédia Einaudi*. [s. l.] : Imprensa Nacional, 1988 , V. 10 : Identidade/ diferença e Oposição/contradição.
- SANTAELLA, Lucia. *O que é semiótica*. São Paulo : Brasiliense, 1990.
- VIEIRA, Jorge de Albuquerque. *Semiótica, sistemas e sinais*. Tese (Doutorado) Pontificia Universidade de São Paulo, 1994.
- YUKAWA, Hideki. *El humanismo en la filosofía de la ciencia*. Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1987. Suplementos III/4 : Intuición y abstración en el pensamiento científico.

