

“Um estado de alma é uma paisagem...”

Explorações da espacialidade em Fernando Pessoa e Freud

Nelson da Silva Junior

Em vez de aplicar a psicanálise à questão da heteronímia, que tal utilizar as concepções do poeta para compreender algo da metapsicologia e do trabalho analítico?

Estranhamente, não é muito comum a abordagem de Fernando Pessoa pelos analistas: talvez consequência de uma inquietante familiaridade entre a heteronímia e a experiência analítica. De fato, certas aproximações de caráter genérico são imediatamente possíveis. Já em 1931, Pessoa fazia um dos mais lúcidos comentários a respeito do estatuto de saber da psicanálise, afirmando que “esse sistema e os sistemas análogos ou derivados devem por nós ser empregados como estímulos da argúcia crítica, e não como dogmas científicos ou leis da natureza”¹. Inversamente, pode-se afirmar que, visto que se restringem ao registro semântico, as verdades freudianas não seriam essencialmente científicas, mas talvez,

antes de mais nada, literárias. Nossa hipótese, contudo, é que a heteronímia é constitutiva e estruturalmente familiar à psicanálise, e que as aproximações possíveis de serem feitas não são, portanto, apenas de caráter genérico.

Mas o que é a heteronímia para que ela possa ser comparada à situação analítica? Uma obra pseudônima, diz Pessoa,² é a obra de um autor exceto no nome que

Nelson da Silva é doutorando no Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse da Universidade Paris VII, bolsista do CNPq. Psicanalista. Este texto faz parte de uma tese de doutorado atualmente em redação, sob a orientação do Professor Pierre Fédida, no Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse da Universidade Paris VII, sob o título: *L'inquiétante familiarité de Fernando Pessoa et le problème de la fiction dans la psychanalyse.*

a assina. A obra heterônima é, por sua vez, aquela de um autor fora de sua pessoa, enquanto outro. A heteronímia é, portanto, simultaneamente uma experiência de despersonalização e uma experiência plural, pois há muitos modos de ser outro. Pessoa escreve assim versos de Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Alvaro de Campos, Bernardo Soares, Vicente Guedes. Mas além de obras de outros "eus", ele escreve também prosa e versos dele próprio, textos que constituem portanto um tipo de obra não-heterônima, ou, no dizer do poeta, sua obra *ortônima*. Vemos que se formaliza, por esta simples denominação, obra *ortônima*, a distância singular do autor em relação à própria identidade. Tal distância é antes de tudo distância criativa, e não seria ousado encontrar nesta expressão uma das descrições elementares da instauração da situação analítica. A partir desta constatação, a heteronímia insinua-se como um

O apelo ao interior é ou não exigível como condição *sine qua non* de uma análise?

dos domínios privilegiados para uma auto-reflexão da psicanálise em torno de suas condições de funcionamento.

Ora, a tendência instigante de "analisar" a despersonalização artística de Pessoa, isto é, de psicopatologizar a heteronímia, não seria

nada mais do que uma das formas tomadas pelas resistências à psicanálise internas à ela mesma. Mas o que restará de um trabalho analítico que se recusa a analisar? Poderíamos resumir nossa intenção na frase seguinte: ler Pessoa para melhor ler Freud. Mais precisamente, procuraremos ler a espacialidade da metapsicologia freudiana a partir de uma problemática específica lançada pela espacialidade pessoana: a de uma primazia da exterioridade sobre a interioridade com relação ao psíquico:

"Disse Amiel que uma paisagem é um estado de alma, mas a frase é uma felicidade frouxa de sonhador débil. Desde que a paisagem é paisagem, deixa de ser um estado da alma. Objectivar é criar, e ninguém diz que um poema feito é um estado de estar pensando em fazê-lo. Ver é talvez sonhar, mas se lhe chamamos ver em vez de lhe chamarmos sonhar, é que distinguimos sonhar de ver. (...). Mais certo era dizer que um estado da alma é uma paisagem; haveria na frase a vantagem de não conter a mentira de uma teoria, mas tão-somente a verdade de uma metáfora."³

Pode-se considerar tal crítica como um dos momentos de maior clareza na explicitação do projeto estético-filosófico pessoano: a reconstrução do paganismo. De fato, a idéia de "reconstrução do paganismo", central na heteronímia, implica para Pessoa em eliminar a experiência de interioridade como apoio do sujeito. Não entraremos aqui na discussão do sentido desta "reconstrução", além das consequências que ela traz para a experiência e para o pensamento analíticos. Basta dizer que o maior problema deste projeto estético-filosófico é a derrota do paganismo pela sensibilidade "cristista". Uma vez que esta derrota aconteceu de fato, fato legível na história ocidental, Pessoa quer saber se isto é ou não indício de uma "fraqueza" congênita do paganismo e se cabe ainda querer reconstruí-lo.

Pessoa responde a esta questão impossível pela heteronímia, isto é, pela discriminação de lugares da sensibilidade, e portanto da subjetividade. Cada um destes lugares, cada um dos heterônimos, é uma solução singular ao problema da decadência do paganismo, cada um deles assumindo *malgré soi* determinados aspectos da sensibilidade cristista: "Cristo é uma forma de emoção"⁴. Um dos preços desta resposta plural é a impossibilidade de definir qualquer essência da subjetividade, assim como de oferecer qualquer indicação da sua origem.

Será aqui nossa entrada para a questão da interioridade como paragem necessária ou não da experiência analítica de subjetividade. O apelo ao interior é ou não exigível como condição *sine qua non* de uma análise? Sem a noção do psíquico como "mundo interior", será possível associar livremente, ou mesmo manter condições mínimas de *setting* para um processo analítico? Não seria, enfim, a noção de "mundo interior" o grande aliado do analista dentro do ego, o mesmo aliado de que Freud fala algumas vezes? Estas questões permanecerão em aberto, por enquanto. A questão da espacialidade em psicanálise, como veremos, não é uma, mas várias.

A primazia do exterior

Em outra passagem do *Livro do Desassossego*, podemos ler outro comentário sobre Amiel: "Não acredito na paisagem. Sim. Não o digo porque creia no "a paisagem é um estado de alma" do Amiel, um dos bons momentos verbais da mais insuportável interiorice. Digo-o porque não creio."⁵ Vemos assim que se para Pessoa-Soares, por um lado, "um estado de alma é uma paisagem", por outro isto não implica que as paisagens existam em si e para si. Deveras, sustentado no fato de que B. Soares distingue o sonho da paisagem, e de que nega à realidade

exterior o atributo de “paisagem simplesmente onírica”, seria contudo ingênuo concluir que a paisagem do mundo aparece-lhe como sendo mais real que o sonho. Soares decididamente não é um empírico positivista.

Uma metáfora não exige que seus termos tenham referência em objetos e coisas existentes em si e para si. A paisagem, contudo, é sempre exterior, seja ela alucinada ou não. Disto decorre que um estado de alma, desde que seja visto exteriormente, é tão real quanto uma paisagem, mesmo porque esta pode ser meramente alucinada. Este último detalhe é importante. Pessoa opera uma inversão entre o real e o exterior: não é o real que sustenta o exterior, mas sim o contrário, é a exterioridade que será a medida de algo que, doravante, deve ser chamado de sensação da realidade.

Não se poderá assim dizer que Pessoa-Soares seja um berkeleyano radical, que negue em absoluto a existência dos objetos em si. Há aqui uma sutileza suplementar. Pois, sendo a realidade uma sensação, a expressão “mentira de uma teoria” visa atingir apenas a certeza de que haja objetos independentes de nós, certeza esta implícita em qualquer projeto teórico. Eis aqui uma das vantagens de uma metáfora face à desvantagem da mentira de uma teoria: a metáfora não nega nem afirma categoricamente a existência dos seus elementos, ela funciona em um registro que não é o *registro das certezas*.

Compreendemos assim a razão da discordância de Soares diante da frase: uma paisagem é um estado de alma. Pois Amiel nega aqui radicalmente o em si da paisagem, ao mesmo tempo em que supõe uma certeza com respeito à existência do estado de alma. Soares não está certo nem de um, nem de outro. Simplesmente, não faz teorias a respeito. Enquanto artista, cria metáforas.

É enquanto objeto de uma metáfora que o estado de alma pode então ser abordado. No caso,

trata-se de uma metáfora que parte da percepção de uma exterioridade. De fato, um estado de alma seria, para Soares, uma “paisagem” de um outro espaço. Tal “paisagem”, sendo essencialmente exterior, não é nem mais nem menos real que a primeira. Assim, a frase “um estado de alma é uma paisagem” implica que toda auto-representação parte de um exterior para outro.

Alberto Caeiro é o “mestre do paganismo” pelo fato de ter sido capaz de manter-se em uma forma de percepção originária, na qual tudo quanto é percebido só o pode ser enquanto exterior. Isto, independentemente do objeto dos sentidos com os quais o objeto é percebido. Assim, os próprios pensamentos valem apenas enquanto se fazem sentir pelo olhar. Poder-se-ia dizer que, assim como na noção freudiana de *trabalho onírico*, este “mestre do paganismo” opera uma redução de todos os sentidos ao ver:

*“Quando me sento a escrever versos
Ou, passeando pelos caminhos ou
pelos atalhos,
Escrevo versos num papel que está
no meu pensamento,
Sinto um cajado nas mãos
E vejo um recorte de mim
No cimo do outeiro,
Olhando para meu rebanho e vendo
minhas idéias,
Ou olhando para as minhas idéias e
vendo o meu rebanho,
E sorrindo vagamente como
quem não compreende o que se
diz
E quer fingir que compreende.”⁶*

A existência do heterônimo Caeiro se justifica antes de mais nada por esta operação radical de transformação do pensar em um olhar, operação que encerra em si parte da solução de Pessoa para a espinhosa questão de uma reconstrução integral do paganismo dentro de uma sensibilidade já amplamente “cristista”. Isto exige um esclarecimento. Entre outras razões, é pela instauração da interioridade

que a religião cristã representaria para Pessoa uma decadência do paganismo grego. A religião cristã nega a realidade do imediato com a promessa de uma realidade maior no futuro. Para o católico, é antes a paisagem que é um estado de alma, e o exterior nada mais que um “sonho” fadado a acabar no mo-

Alvaro de Campos, Bernardo Soares

A metáfora
funciona num
registro diferente
do registro das
certezas.

mento em que despertarmos para a verdade eterna, seja ela no céu ou no inferno. Tudo se transforma em indício de outra coisa que não está ali. A natureza é reduzida ao estatuto de símbolo divino. A representabilidade de Deus, em primeiro lugar, e particularmente o apelo a uma imitatio *Christi*, propõem por sua vez uma identificação com este “autor cósmico”. Há assim o que se pode chamar de um processo de “hiper-interiorização” daquilo que é pura exterioridade no mundo pagão. Ora, é exatamente a esta metafísica hiper-subjetiva que Caeiro e seus discípulos (R. Reis e A. Campos) se opõem. O conflito pessoano se recoloca, neste sentido, pela questão de como eliminar a experiência da interioridade como fundamento da existência, num mundo já descrente da existência em si dos objetos imediatos. Esta é a genialidade deste pastor de pensamentos, que vê

seus pensamentos assim como vê a natureza: num "espaço exterior" que não corresponde a nenhum "espaço interior" conhecível:

*"Seja o que for que esteja no centro do Mundo,
Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade,
E quando digo "isto é real", mesmo de um sentimento,
Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior,
Vejo-o com uma visão qualquer fora e alheio a mim."*⁷

Desta ausência de correspondência, desta assimetria fundamental de uma espacialidade onde só há exterior, resulta um eclipse necessário do "si-mesmo" enquanto psiquismo. Esta "existência interior", no dizer de Caeiro, é altamente incerta. Trata-se de um eclipse necessário pois não havendo sentidos para a "realidade interior", Caeiro só pode definir sua alma a partir de e para o exterior:

*"Ser real quer dizer não estar dentro de mim.
Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade.
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.
Estou mais certo da existência da minha casa branca
Do que da existência interior do dono da casa branca.
Creio mais no meu corpo do que na minha alma, porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade.
Podendo ser visto por outros, podendo tocar em outros,
Podendo sentar-se e estar de pé,
Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora.
Existe para mim - nos momentos em que julgo que efetivamente existe
Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo."*⁸

Ora, o exterior adquire assim uma primazia diante da espacialidade psíquica: "Sim, antes de sermos interior somos exterior. Por isso somos exterior essencialmente."⁹ Antecipando deste já o cerne de

nosso texto, procuramos indagar se a metapsicologia freudiana do psiquismo não seria também legível como exterior, isto é como metáfora de uma paisagem.

Uma pluralidade de espacialidades em psicanálise

Busquemos, pois, dentro da metapsicologia, os instrumentos disponíveis para uma tradução deste problema. Antes de mais nada, o que é "interior" em psicanálise? Nossa res-posta exige um "desmanche" da pergunta, pois não há um interior, mas sim uma plurali-

Em alguns espaços,
a metapsicologia
será essencialmente
interior, em outros
essencialmente
exterior.

dade de interiores (assim como de exteriores) que surgem tanto na teoria quanto na clínica psicanalítica. Em outros termos, o analista encontra uma pluralidade de espacialidades em seu ofício e Freud propõe, com efeito, vários "mitos de origem" para a organização do espaço.

Encontraremos, assim, uma pluralidade de espaços nos quais o pensamento metapsicológico pode habitar. Em alguns destes a metapsicologia será essencialmente interior, em outros essencialmente exterior. E a nossa intenção mais imediata se transforma assim em, primeiramente, operar uma clara distinção

destes espaços construídos pela imaginação analítica, para, em seguida, avançar algumas reflexões sobre as conseqüências clínicas de cada habitar espacial da metapsicologia nos pensamentos do analista.

Isto se dará da seguinte forma: procuraremos, primeiramente, explicitar vários tipos de espacialidade explícitas ou inferíveis no texto freudiano. Num segundo momento, faremos uma tentativa de localizações sucessivas da metapsicologia nestas espacialidades. Deste modo, podemos classificar estas explorações da espacialidade dentro do projeto ferencziano de uma *elaboração* da "metapsicologia do analista".

A partir da idéia de pulsão, podemos descrever pelo menos duas espacialidades, cada uma delas derivada de uma das teorias da pulsão, a anterior e a posterior a *Mais além do princípio do prazer*. Em superposição parcial com estas duas espacialidades pulsionais, podemos também descrever espacialidades ligadas ao ego: ego-prazer, ego-realidade e ego-real-originário. Esta superposição parcial se deve ao fato de que, seguindo a leitura que J. Birman¹⁰ faz do texto *Pulsões e seus destinos*, o ego-real originário representa o lugar do sujeito pensado a partir da pulsão. A espacialidade da primeira teoria das pulsões coincide assim com a do ego-real-originário. Veremos, nesse sentido, o interesse de nomearmos um novo "ego" (leia-se aqui "lugar do sujeito") dentro da metapsicologia: o que está ligado aos destinos da pulsão de morte.

Em *As Pulsões e seus destinos*, Freud começa por definir a pulsão a partir da fisiologia pela noção de estímulo: "a pulsão seria um estímulo para o psíquico". Mas ela é um estímulo proveniente do interior do organismo, enquanto o estímulo da fisiologia vem do exterior. Este "estímulo do interior" se diferenciaria ainda do estímulo da fisiologia pelo seu caráter constante, enquanto este

último age com um impacto único. A partir destas diferenças, Freud sugere a primeira gênese da diferenciação do espaço entre um “dentro” e um “fora”:

“Coloquemo-nos no ponto de vista de um ser vivo quase totalmente desprotegido, ainda não orientado no mundo, que capta estímulos em sua substância nervosa. Este ser estará muito rapidamente em condições de efetuar uma primeira diferenciação e de conquistar uma primeira orientação. Por um lado, ele sentirá estímulos dos quais pode subtrair-se através de uma ação muscular (fuga), estes estímulos, ele os atribui a um mundo exterior, mas, por outro lado, também estímulos contra os quais uma tal ação permanece inútil e que mantém contudo seu caráter de coação constante; estes estímulos são o sinal característico de um mundo interior, a prova das necessidades pulsionais. A substância perceptiva do ser vivo terá assim adquirido, sobre a eficácia de sua atividade muscular, um ponto de apoio para separar um “dentro” de um “fora”.¹¹

Neste sentido, podemos, antes de mais nada, dizer que para o Freud de *Pulsões e seus destinos* os lugares do espaço são um constructo psíquico que se apóia sobre experiências auto-perceptivas. A separação de um dentro e de um fora é uma “interpretação”, em termos espaciais, de diferenças no resultado de uma só ação muscular, a saber a tentativa de fugir ao estímulo. Os estímulos dos quais o organismo não consegue fugir são primeiramente separados daqueles dos quais ele consegue. Esta separação é, em seguida, “vista” em termos de diferenças num espaço. Podemos assim dizer que o “interior” é aqui originalmente construído a partir da marca da impotência para a fuga.

O ego-real originário, observa J. Birman, é o registro do sujeito no nível pulsional. Sua espacialidade é a mesma da primeira teoria das pulsões. De fato, Freud denomina

este lugar de *ego-real originário* por haver aqui uma primeira e eficaz discriminação da realidade de “fora” e da realidade de “dentro” (pulsional) a partir do critério da eficácia da tentativa de fugir ao estímulo. Com a instauração do princípio do prazer, o organismo não continuará a separar o “dentro” do “fora” por um critério ligado ao tipo de realidade do estímulo, mas sim de acordo com o prazer e o desprazer que certas representações lhe provocam, o que é necessariamente um critério menos eficaz que o que vigorava até então. Uma capacidade discriminativa equivalente à do ego-real originário só será recuperada com a instauração do princípio de realidade.

Com a passagem do ego-real originário ao ego-prazer purificado, ocorre a identificação com o interior.

O ego-prazer e o ego-realidade

A passagem do ego-real originário para o ego-prazer tem uma razão específica: o narcisismo. Uma parte das pulsões sexuais, deveras se satisfazem por um investimento do próprio ego¹². A partir desta primeira capacidade de satisfação auto-erótica, uma operação de *introjeção* constituirá a base de um rearranjo dos atributos do espaço interior. De lugar de uma *fuga impossível*, o interior passa a *reservatório do prazeroso*:

“O ego, na medida em que é auto-erótico, não necessita do mundo exterior, mas recebe os objetos provenientes deste em consequência das vivências das pulsões de conservação do ego, e não pode impedir-se de experimentar, por um certo tempo, estímulos pulsionais internos como desprazerosos. Sob o domínio do princípio do prazer se realiza então nele um novo desenvolvimento. Ele acolhe em seu ego os objetos oferecidos na medida em que são fonte de prazer, ele os introjeta (segundo a expressão de Ferenczi), e de um outro lado, expulsa para fora de si aquilo que em seu próprio interior, se lhe torna causa de desprazer. (...) Ele muda assim a partir do ego-real inicial, que diferenciou interior e exterior segundo um bom critério objetivo, para um ego-prazer purificado que coloca o critério do prazer acima de todos os outros. O mundo exterior se divide assim em uma parte-prazer, que ele incorporou a si, e um resto que lhe é estranho. De seu próprio ego, ele extraiu uma parte constitutiva que joga no mundo exterior e sente como hostil.”¹³

O fato é que nesta operação de introjeção está contida uma outra operação: a identificação com o interior. Cabe notar que, no registro do ego-real originário, não havia uma identificação de *ego* com *espaço interior*. Este era, antes de mais nada, um lugar impossível de fugir. Apenas com a passagem ao ego-prazer purificado teremos uma identificação do ego ao espaço interior.

No texto “A Negação”, vemos Freud retomar a questão da espacialidade do ego-prazer, mas desta vez em relação ao julgamento de atribuição, isto é, o processo de decidir se uma coisa possui ou não um atributo determinado. Freud apresenta uma origem mítica deste julgamento, a partir “da linguagem das pulsões orais”: “isto eu quero comer ou cuspir (...) O que é ruim, aquilo que é estranho ao eu, o que se encontra no exterior, é para ele inicialmente idêntico.”¹⁴

Interioridade, prazer e ego formam assim uma tríade indissolúvel dentro do registro do princípio do prazer. Ora, este princípio está intrinsecamente ligado à tentativa do psiquismo em satisfazer alucinatoriamente suas necessidades, estratégia que consegue deveras adiar o sofrimento, mas que é incapaz de eliminá-lo. O psiquismo deve então desenvolver uma solução que leve em conta a existência *em si* do objeto e não apenas sua percepção, que sempre poderá ser fruto da alucinação. Desenvolve-se então o julgamento de existência, que, diante da capacidade alucinatória do psiquismo, não considera mais a “presença” da percepção como sendo a prova máxima da existência do objeto, mas sim a “ausência” desta percepção.¹⁵

O julgamento de existência define a perda da representação como o único critério fiável de uma realidade em si. Algo muito interessante acontece então no que se refere ao espaço: já que tal perda só pode se dar no exterior, o interior passa a ser responsabilizado enquanto fonte de engano, enquanto abrigo das alucinações: “O não real, o simplesmente representado, o subjetivo, só existe no interior; o outro, o real, também está presente no exterior.”¹⁶

Em “A Negação”, Freud apresenta não somente mais uma gênese do interior e do exterior, mas sobretudo reforça o caráter essencialmente híbrido da espacialidade, hibridez decorrente da coexistência de diversos modos do interior e do exterior. A espacialidade se desdobra assim em três modalidades: no registro do ego-real originário, um interior inescapável se opõe a um exterior desagradável ou indiferente; no registro do ego-prazer, um interior prazeroso e identificado com o ego se opõe a um exterior hostil; e no registro do ego-realidade, um interior falso, até prova em contrário, se opõe um exterior verdadeiro se nele houver perdas de objeto. Mas há ainda um quarto tipo de exterioridade legível neste texto.

O lugar do sujeito na pulsão de morte: a alteridade como fundamento da espacialidade

Não é por acaso que Freud fala, neste texto, que o “símbolo do “não” é sucedâneo (*Nachfolger*)” precisamente “da pulsão de destruição”¹⁷. Ora o que diferencia a pulsão de morte da pulsão de destruição é que esta última é a pulsão de morte já projetada¹⁸. Se o símbolo do “não” é *Nachfolger*, i.e., sucedâneo da pulsão de destruição em vez da pulsão de morte, podemos dizer que ele nasce já “marcado” por uma primeira exterioridade, exterioridade esta que foi conquistada anteriormente às exterioridades do ego-prazer e do ego-realidade.

Mas o que nos interessa aqui é, sobretudo, a especificidade das condições desta “projeção para o exterior” em comparação com as outras espacialidades. Será o encontro com a alteridade a grande marca diferencial da projeção da pulsão de morte. Para abordarmos mais claramente esta diferença com relação às pulsões parciais faremos uma breve leitura das formas de exigência psíquica da *morte do outro* nas duas teorias da pulsão.

Em primeiro lugar, vejamos como as teorias da pulsão se articulam com a finitude do sujeito. A primeira teoria as apresenta como divididas entre as pulsões de auto-conservação e as pulsões sexuais. Pode-se, assim, ler uma inscrição da morte nos dois grupos de pulsões: as pulsões de auto-conservação negam a morte do indivíduo, as pulsões sexuais negam a morte da espécie. Deste modo, a morte se inscreve já nos próprios fundamentos da primeira teoria das pulsões. Mas ela se inscreve aqui ainda numa exterioridade da pulsão, pois a própria essência desta última se constitui como uma negação desesperada destas mortes cedo ou tarde inevitáveis.

Esta relação da pulsão com a morte se inverterá na segunda teoria, com a introdução da pulsão de morte. Para esta inversão, contudo, será necessário que a essência de uma pulsão seja redefinida a partir da repetição: “Uma pulsão seria uma tendência inerente ao organismo para a reprodução de uma situação anterior”¹⁹. De fato, a pulsão de morte seria uma pulsão que, de todas as situações anteriores possíveis, se dirige especificamente para aquela onde o organismo ainda não existia. Freud opera aqui um rearranjo dos pesos do “representante” e do “movimento” na definição da pulsão, ou dito de outra forma, do seu objeto e do seu alvo. Até então, a existência da representação a ser representificada era a causa de seu “movimento”. Nesta nova perspectiva, a existência do representante é contingente, sendo a definição da pulsão concentrada no próprio movimento desta. Isto permite que a pulsão de morte não possua nenhum representante, e que se constitua como o único caso, portanto, onde não há um representante ligado à pulsão.

A pulsão de morte
visa o tempo
anterior à queda na
existência.

A pulsão de morte visa o tempo anterior à queda na existência, para empregar uma linguagem heideggeriana, e a morte do organismo é então uma exigência lógica. Somente a projeção desta pulsão

para o exterior e sua mistura com pulsões de vida (i.e., aquelas que visam situações posteriores à queda no mundo) pode evitar que este organismo pereça.

A morte, contudo, através da pulsão de morte, foi já inserida no interior das pulsões. Assim, a relação entre as pulsões e a morte deixa de ser de mútua negação, como era o caso no interior do

Pode-se dizer que o simbólico se funda sobre uma sublimação originária.

princípio do prazer. A negação da vida feita pela morte torna-se inerente à própria vida e Freud poderá então dizer que “o organismo perece por causas interiores”.

Esta revolução entre as relações da pulsão com a morte implicará uma interessante “evolução” da *causa mortis* do outro no psiquismo. Na primeira teoria das pulsões e diferentemente de sua relação com a própria morte, o inconsciente não somente “reconhece”, mas é também bastante imoderado com respeito à morte do outro: poucos renunciariam ao prazer de “*tuer son mandarin*”²⁰. De fato, na medida em que este outro se coloca enquanto obstáculo à realização do desejo, a primeira solução do inconsciente é eliminar este obstáculo pela via menos tortuosa: sua morte. A morte do outro tem assim um caráter essencialmente instrumental dentro do

princípio do prazer: o outro morre por ser um obstáculo à realização do desejo. Ele morre por assim dizer contingentemente, e, quando é o caso, em nome do prazer.

Após a redefinição da essência do pulsional, o outro deve morrer de modo muito mais necessário: ele é o único bode-expiatório adequado para o organismo projetar suas tendências auto-aniquilantes. Se esta projeção da pulsão de morte sobre o outro for obstruída, por exemplo, por éticas muito rígidas, será o próprio organismo a sofrer seus efeitos. É exatamente para este impasse que apontam os textos ditos “pessimistas” de Freud face ao problema da pulsão de morte.²¹

Esta especificidade da projeção da pulsão de morte tem consequências importantes sobre a nossa compreensão da origem do símbolo de negação do qual fala Freud. Pensar o símbolo de negação como sucedâneo da pulsão de destruição implica em pensá-lo como derivado especificamente deste momento do psiquismo, e não, como se poderia eventualmente considerar, como derivado da própria pulsão de morte. Assim o símbolo de negação repousa estruturalmente numa outra equivalência: aquela entre a morte do organismo e a morte do outro para a pulsão de morte. Podemos, conseqüentemente, dizer que o simbólico se funda sobre uma *sublimação originária*, isto é, uma mudança de objeto da pulsão de morte. De fato, a projeção da pulsão de morte, ao tomar o outro enquanto o próprio sujeito, mostra que já tomava o *próprio sujeito enquanto outro*. Este lugar do sujeito pode ser denominado como o *ego simbólico originário*.

Podemos retornar agora à questão da espacialidade na segunda teoria das pulsões com mais elementos de compreensão. Se a espacialidade pensada a partir da pulsão de morte exige preliminarmente a alteridade, e se o “outro” é o único suporte possível, a única tela de projeção da pulsão de morte,

podemos inversamente pensar que é o outro que “cria” o exterior da pulsão de morte. Não haveria assim um “interior” em oposição a este exterior recém-criado. Pois o espaço, enquanto fruto da projeção da pulsão de morte, seria essencialmente exterior. Aqui seria preciso pensar que esta projeção, ela própria, “desdobraria” o espaço a partir da figura do outro. *A alteridade e a espacialidade invertem sua hierarquia na segunda teoria das pulsões*. Pois até aqui o outro só aparece como objeto do desejo, estando portanto “inserido” dentro de um tipo de espaço qualquer. A partir da idéia da alteridade como condição necessária da projeção da pulsão de morte, será a espacialidade que deverá se fundar sobre a alteridade.

A situação analítica e a possibilidade negativa do espaço

Se o espaço é originalmente a projeção da pulsão de morte, isto é, se ele é essencialmente exterior, toda e qualquer “interioridade” deve ser pensada como derivada de transformações múltiplas desta exterioridade primeira. Não podemos, evidentemente, chamar de “interioridade” o tempo anterior ao desdobramento do espaço. A espacialidade enquanto tal simplesmente não é uma estrutura dada desde o início na formação do psiquismo.

Podemos então resignificar a expressão *primazia da exterioridade*, utilizada para designar a espacialidade em Fernando Pessoa. Pois não se trata aqui apenas de uma derivação do interior a partir de uma exterioridade que se lhe antecipa, mas sobretudo da idéia de uma *possibilidade negativa* inerente a todas as espacialidades, a saber, a possibilidade de não haver desdobramento de nenhuma forma de espaço.

Entendamos esta possibilidade negativa como possibilidade estrutural, isto é, como uma possibili-

dade inerente ao psiquismo de um *eclipse total do espaço*, e teremos a região habitada pelos pensamentos pessoano e freudiano. A primazia do exterior é então precedida por uma outra: a primazia do "vazio", isto é, o vazio anterior ao desdobramento do espaço. Do "encontro" entre Fernando Pessoa e Freud, surge assim uma ruptura em dois vértices com relação ao espaço cotidiano.

Por um lado, toda "interioridade" seria reconduzível às interioridades derivadas de uma exterioridade primeira. Tal seria então o caso das interioridades do ego-real originário, do ego-prazer e do ego-realidade definitivo. Se a metapsicologia for imaginada enquanto interior, deverá sê-lo a partir de alguma destas três formas de interioridade, elas mesmas derivadas de uma "exterioridade original".

Por outro lado, esta exterioridade primeira não seria a origem do espaço, mas apenas a primeira forma de seu surgimento. Pois, no pensamento freudiano, o espaço não se enraíza sobre nada, mas sim desdobra-se sobre a alteridade.

Traduzindo estas rupturas para a situação analítica, haveria não somente vários espaços habitáveis pela meta-psicologia, como também a possibilidade de uma ausência de espacialidade. Ou seja, uma simultaneidade entre a pluralidade de espacialidades e a ausência de todas elas, isto é, a possibilidade de sua negação total.

Examinemos, primeiramente, como se daria na situação analítica tal possibilidade de negação total de qualquer espacialidade. Nossa hipótese é que a alteridade é o suporte da projeção da pulsão de morte, e assim a condição de possibilidade do desdobrar-se da espacialidade.

Portanto, na situação analítica, onde a diminuição do masoquismo primário depende da projeção da pulsão de morte, deve-se distinguir com precisão o modo pelo qual isto pode se dar: não é o caso naturalmente, de deixar-se destruir enquanto analista, mas sobretudo de

deixar-se descobrir como destrutível. Só esta segunda alteridade pode ser o "solo" para a projeção da pulsão de morte. Esta alteridade não é, portanto, aquela que se deixa destruir pelo ódio, mas aquela que se desvela enquanto mortal, i.e., essencialmente ameaçável. Só assim pode ele ser o outro "criador" do exterior primordial, única via de escape do masoquismo originário.

Dito de outro modo, é no desvelamento do outro como perecível pelo ódio que a pulsão de morte se "projeta" ao exterior, e não no ato concreto de matar e perecer. Isto implica que, do ponto de vista da situação analítica,

É no desvelamento do outro como perecível que a pulsão de morte se "projeta" no exterior.

o registro da possibilidade é mais forte que o registro da realidade no que se refere ao destino pulsional. De fato, o desvelamento do analista enquanto possível objeto de amor (ou de ódio) é mais eficaz no destino da pulsão do que sua atualização enquanto objeto de amor ou de ódio. O fato de que a pulsão só se transforma com a possibilidade e não com a realidade nos parece uma das questões indicativas da ficcionalidade na experiência analítica.

Naturalmente, podemos avançar um pouco mais e inferir que existe também a possibilidade

iatrogênica de uma obstrução analítica do paciente em seu masoquismo primário, resultante do desaparecimento completo do analista em seu estatuto de "outro", ou, mais especificamente, de "outro" susceptível de ser destruído.

Com se daria este velamento? Através da identidade. Entendemos aqui identidade como qualquer identificação que se instaure enquanto identificação permanente. Claro está que não há acordo possível entre a situação analítica e a manutenção *a priori* de identidades permanentes quaisquer do sujeito. E isto vale para ambos, analista e analisando. Reservar um espaço *a priori* para supostas identidades por assim dizer "de direito" implicaria no abandono completo das condições de possibilidade do pensamento associativo.

A regra fundamental das associações livres implica, com efeito, em suspender o juízo moral, que decide o que é bom e o que é mau, e o juízo de existência, que decide se algo *é* ou não *é*. Assim, a associação livre não permite concepções essencialistas em seus objetos, sendo a suspensão do pacto de fundamentação moral ou cognitiva da representação a própria essência desta atividade poética da palavra. Na associação livre nada *é* definitivamente, nada *é* igual a si mesmo, tudo *é* também outra coisa.

Gostaria de retomar por um instante esta questão na heteronímia. Estranhamente, as leituras de Alberto Caeiro tendem a atribuir-lhe uma essência natural, quando ele precisamente se esforça para não ter essência alguma: Caeiro só tem olhos para o exterior, não se vê, e não está preocupado com ver-se. Caeiro não se identifica realmente a nada. Toda sua "simplicidade" exige um esforço imenso para não cair numa metafísica do sujeito. Esta inessentialidade do sujeito é contudo a própria condição de possibilidade da heteronímia.

Vemos, em tal inessencialidade, uma das condições necessárias da situação analítica. Isto nos permite avançar que a psicanálise não efetua uma transferência ao passado do lugar da identidade do sujeito consigo mesmo. Sob este ponto de vista Freud rompe com toda a tradição do romantismo alemão, que via na noção de origem a possibilidade de uma aproximação do Ser. Tal compulsão romântica à identidade, a propósito, é levada às últimas conseqüências em um certo tipo de leitura do texto "Construções em psicanálise", cuja função é antes o reestabelecimento do processo associativo do que a adoção de um passado que, *se non vero, ben trovato*.

Evidentemente, o analista não deve tentar eliminar *a priori* as condições de possibilidade de identificação. A metapsicologia é também sempre objeto de uma identificação, caso contrário arrisca-se a tornar-se uma teoria morta. Afirmamos, contudo, que uma identificação deve poder sempre desfazer-se, de modo a transformar-se em um investimento ou em outra identificação. Esta possibilidade de desfazer-se é sustentada, na metapsicologia, pela imagem da pulsão de morte enquanto retorno à não existência. De acordo com este argumento, seria a pulsão de morte, e não uma suposta "interioridade psíquica", o fundamento da condição de possibilidade do processo de associação livre.

Visto que a identidade se forma a partir de identificações, examinemos esta questão no registro da posição do analista. Será então possível dizer algo sobre a obstrução da pulsão de morte a partir do tipo de leitura que o analista faz da metapsicologia.

De todas as espacialidades aqui consideradas, apenas a interioridade do ego-prazer permite inferir uma operação psíquica de identificação. A interioridade da pulsão de morte é inexistente. A do ego-real originário, aquele lugar im-

possível de fugir, um lugar da verdade sobre e para o sujeito portanto, além de seu narcisismo. (Sabemos que esta interioridade opera em momentos privilegiados de uma análise, mas não há, contudo, qualquer condição do sujeito se identificar com esta interioridade.) Há, finalmente, a interioridade do ego-realidade definitivo, mas esta pode ser considerada como uma especialização da interioridade do ego-prazer. De fato, o princípio de realidade é um desenvolvimento do princípio do prazer. Esta identificação própria ao ego-realidade definitivo é aquela que qualifica o interior como fonte primordial de ilusões. E uma metapsicologia imaginada como "interior" será aqui essencialmente moralizante e, *a fortiori*, patologizante, pois o julgamento do que é a realidade dependerá da opinião do analista em questão.

Já vimos que o ego-prazer "inventa" a identificação enquanto "interioridade". De fato, é no ego-prazer onde, pela primeira vez encontramos a equivalência entre o ego e determinados objetos. Apenas com a equivalência eu=bom=interior opera-se a identificação do sujeito a uma representação. É esta mesma espacialidade que comanda uma leitura identificatória ao "objeto" dos modelos metapsicológicos. A leitura da metapsicologia como "teoria" se referindo a um interior implica uma identificação com um "objeto", que estaria na mira dos modelos do aparelho psíquico. A conseqüência disto é clara: ao transformar-se em "objeto", o analista perde-se como alteridade, e, portanto, como mortal. Apenas enquanto outro o analista pode ser assassinado. Enquanto "objeto", ele é apenas *destrutível*. A identificação a uma representação, movimento implícito em toda leitura da metapsicologia enquanto teoria, implica assim numa obstrução da projeção da pulsão de morte.

A condição de subjetividade exigida pela situação analítica é a de

uma *impossibilidade da identidade*, assim como de uma *pluralidade de identificações*. No registro da metáfora, esta obstrução será intermitente, pois nas associações livres do analista as identificações cederão regularmente seu lugar a outros conteúdos psíquicos. No registro da teoria, tal obstrução adquirirá o caráter de permanente, estabelecendo-se, pela identidade, uma incompatibilidade essencial e duradoura com o pensamento associativo. Nega-se assim à metapsicologia "a vantagem de não conter a mentira de uma teoria, mas tão somente a verdade de uma metáfora." Sob este ponto de vista, a leitura de Pessoa descobriria a heteronímia como paradigma desta singular condição que é a posição do analista. ■

NOTAS

1. Carta de 11 de dezembro de 1931 a João Gaspar Simões. in: Pessoa, Fernando, *Obras em prosa*, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1990, p. 64.
2. Pessoa, F., *Obra poética e em prosa*, 3 Vols. Lello e Irmãos, Porto 1986. (O.P.P.) Cit.: III. p. 1424.
3. Pessoa, F.; *O Livro do desassossego*, por Bernardo Soares (LD); Publicações Europa-América, terceira edição, 2 volumes, 1986, V I. p. 180
4. Pessoa, F. *Le livre de l'intranquillité (LD)*; Christian Bourgois, dois volumes. Traduction par Françoise Laye. 1988. Volume II p. 270.
5. Pessoa, F.; LD VI p. 230.
6. Pessoa, F. *Obra Poética, (O.P.)* Editora Nova Aguilar Rio de Janeiro 1984, p. 138
7. Pessoa, F. op. cit. p. 174
8. Pessoa, F. op. cit. p. 175
9. Pessoa, F. op. cit. p. 175-176
10. Birman, J.; "Eu não sou nada, mas posso vir a ser. Sobre a luminosidade e a afetação, entre a pintura e a psicanálise". *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, Programa de Pós-graduação da P.U.C. de São Paulo. 2º semestre de 1995
11. Freud, S., "Triebe und Triebchicksale", 1915, Frankfurt am Main, Studienausgabe (SA) Band III: Psychologie des Unbewussten, Fischer Taschenbuch Verlag, p. 82-3
12. Freud, S., op. cit. p. 97.
13. Freud, S., op. cit. p. 98.
14. Freud, S. "Die Verneinung", SA B III, 1925, p. 374.
15. Freud, S. op. cit. p. 375-6.
16. Freud, S. op. cit. p. 375
17. Freud, S. op. cit. p. 376
18. Freud, S., "Das ökonomische Problem des Masochismus", SA. B. III. 1924 p. 347
19. Freud, S., "Jenseits des Lustprinzips", SA. B. III. 1920 p. 246
20. Freud, S., "Zeitgemässes über Krieg und Tod", SA B IX, 1915, p. 58
21. Freud, S., "Vorlesung 32, Angst und Triebleben", SA B. I, 1932 p. 528.