

FREUD E A FILOSOFIA ALEMÃ NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX*

Zeferino Rocha
UNICAP

Resumo: O objetivo do artigo é esclarecer a ambivalência de Freud diante da Filosofia e dos filósofos no contexto do Movimento da Filosofia alemã na segunda metade do século XIX, bem como mostrar como o diálogo entre a Filosofia e a Psicanálise enriquece a compreensão de alguns conceitos fundamentais da Metapsicologia freudiana.

Palavras-chave: *Metafísica idealista*, *Weltanschauung* romântica, Filosofia científica e ambivalência freudiana

Abstract: This article aims to clarify Freud's ambivalence about Philosophy and philosophers in the context of the German Philosophical Movement in the second half of the nineteenth Century. It also highlights how the dialogue between Philosophy and Psychoanalysis enriches our understanding of certain fundamental concepts of Freudian Metapsychology.

Key words: *Idealistic Metaphysics*, romantic *Weltanschauung*, scientific Philosophy and Freudian ambivalence

* Este artigo reproduz o texto de uma conferência pronunciada no Círculo Psicanalítico de Pernambuco, por ocasião de uma Mesa Redonda sobre Filosofia e Psicanálise. Coube-me então trabalhar as ressonâncias da Filosofia sobre a Psicanálise, deixando ao meu interlocutor a exposição das ressonâncias da Psicanálise sobre a Filosofia. Por ressonâncias entendo o diálogo interdisciplinar entre essas duas formas de saber e entre esses dois tipos de discurso, que embora radicalmente distintos, não só necessariamente não se excluem, mas, pelo contrário, com muita eficácia mutuamente se complementam.

Hipótese de trabalho

Minha hipótese de trabalho é a seguinte: Freud, por causa dos preconceitos do positivismo cientificista de que não foi imune e para não comprometer a originalidade de suas descobertas psicanalíticas, não se preocupou em dialogar com o pensamento filosófico de seu tempo, pois concebia a Filosofia, e, particularmente, a Metafísica, como uma *Weltanschauung*, vale dizer, uma visão de mundo essencialmente especulativa, contrária à visão da Ciência da Natureza (*Naturwissenschaft*), na qual sempre sonhou situar a Psicanálise.

Esta maneira de conceber a Filosofia, em contradição com a *Filosofia científica* que seus mestres admiravam e abraçavam, está na base de uma grande ambivalência, que ele sempre teve diante da Filosofia e dos filósofos. Como quer que seja, a falta de um diálogo interdisciplinar com a Filosofia, privou, ontem, nas suas origens, e pode privar, hoje e amanhã, a Psicanálise de uma fonte de enriquecimento para a compreensão mais fecunda e eficaz de muitos dos seus conceitos metapsicológicos.

Assim sendo, o objetivo principal deste ensaio é analisar esta hipótese de trabalho no contexto da Filosofia alemã na segunda metade do século XIX, a fim de melhor compreender o que motivou a posição ambivalente de Freud diante da Filosofia e dos filósofos. Esclarecida esta ambivalência, creio que, com relativa facilidade, será possível defender a oportunidade e eficácia do diálogo da Filosofia com a Psicanálise. Somente na dinâmica e dialética de um verdadeiro diálogo, poderemos perceber e avaliar as ressonâncias da psicanálise sobre a filosofia e da filosofia sobre a psicanálise.

Roteiro metodológico

Para proceder metodicamente, descreverei o roteiro que pretendo percorrer. Em primeiro lugar, após uma breve descrição da trajetória do pensamento filosófico alemão no século XIX, perguntar-me-ei como Freud se posicionou diante da *filosofia científica* admirada pelos seus mestres médicos-físicos, a qual dominou a segunda metade do século XIX, exatamente no momento em que ele, ainda jovem, fazia a formação acadêmica e começava a escrever sua Obra. Em seguida, farei uma breve avaliação crítica da sua atitude diante do pensamento filosófico de seu tempo; e, finalmente, tentarei mostrar, (restringido-me a alguns tópicos essenciais colhidos em minhas próprias pesquisas), de que modo o diálogo com o pensamento

filosófico é não só possível, mas válido e eficaz para aprofundar alguns temas fundamentais da metapsicologia freudiana, como, por exemplo, a problemática do tempo e a questão da angústia.

I. O movimento da filosofia alemã no século XIX

Para poder avaliar a atitude de Freud diante do pensamento filosófico de seu tempo, creio que seja oportuno, antes de tudo, descrever, em suas linhas principais, o movimento da Filosofia alemã durante o século XIX. De modo bem resumido, são essas as principais etapas da trajetória deste movimento:

- a) Primeiramente, *o idealismo alemão pós-kantiano*, nas duas primeiras décadas do século XIX, dominou o cenário filosófico e marcou o *Zeitgeist* da cultura alemã. Fichte, Schelling e Hegel forneceram as bases ideológicas da concepção de uma nova Universidade, que se tornou paradigmática para todo o sistema universitário alemão. A metafísica idealista vivia seu momento de apogeu.
- b) Juntamente com ela, a *Naturphilosophie* de inspiração romântica, sobretudo sob a tutela de Schelling, ocupava também um lugar de destaque neste cenário das primeiras décadas do século XIX. O modelo idealizado da maioria desses filósofos da Natureza era o grande Goethe. Além do mais, a *Medicina romântica* também se destacava como um ramo da Filosofia da Natureza. Entre os médicos românticos sobressai a figura de Carl Gustav Carus, cujos estudos sobre a *psyché*, se não influenciaram, prepararam remotamente o terreno para vários aspectos da metapsicologia freudiana¹.
- c) Com a fundação da *Sociedade dos Cientistas Médicos Alemães* em 1822, alguns anos antes da morte de Hegel (1831), teve início *a segunda etapa da trajetória*, vale dizer, *teve lugar a mudança da primazia da Metafísica idealista pós-kantiana para o domínio das Ciências experimentais*. De fato, nas quatro décadas seguintes, ou seja, de 1830 a 1870, a Ciência experimental que, nas duas primeiras décadas, não tivera boa acolhida no meio universitário alemão, vivia dias de glória, pois conseguiu penetrar no mundo não só da vida acadêmica, mas também da vida prática cotidiana, iniciando grandes transformações que mudaram a fisionomia da sociedade alemã².

¹ Veja-se sobre a Medicina romântica e o papel da visão romântica do Mundo na formação de Freud, o interessante trabalho de Ricardo Sobral de Andrade (2001), pp. 41-66.

² Veja-se a este propósito o belo ensaio do Dr. Newton Sucupira sobre "*Tobias Barreto e a Filosofia Alemã*", no qual se encontra uma excelente síntese da Filosofia alemã na segunda metade do século XIX. A ele remeto o leitor desejoso de mais esclarecimentos. Cf. Newton Sucupira (2001).

d) Finalmente, nas três últimas décadas do século XIX, precisamente no período em que Freud fez a formação acadêmica e começou a escrever sua Obra, a Filosofia alemã conhece um verdadeiro ressurgimento e revestiu uma dupla modalidade bem distinta: primeiramente, sob o impacto das Ciências naturais, ela apresentou-se sob a forma de uma verdadeira *filosofia científica*, tentando articular, em um mesmo objetivo, a especulação filosófica e a observação empírica. Depois, no campo da filosofia propriamente dita, começou a se firmar o *movimento filosófico do neo-kantismo*. É neste período, em que se encontram as causas mais importantes da atitude ambivalente de Freud diante da Filosofia.

Estas as principais etapas da trajetória da Filosofia alemã durante o século XIX. Vamos, em seguida, analisar rapidamente a primeira etapa desta trajetória, na qual dominaram a Metafísica idealista de Fichte, Schelling e Hegel e a *Naturphilosophie* de inspiração romântica. Isto é importante, para depois compreendermos melhor porque Freud não simpatizou com a Filosofia, reduzindo-a a uma *Weltanschauung* de sabor mais mítico e religioso do que propriamente filosófico.

A Metafísica idealista

Enquanto dominou a Metafísica idealista nas duas primeiras décadas do século XIX, o saber filosófico representava a síntese de todo o campo do saber humano. Para se ter uma idéia clara desta *primazia do saber filosófico* e de que modo ele se estendia a todo o campo do saber humano, seria suficiente lembrar a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel. O saber científico integrava-se à visão filosófica da Natureza e do Homem. A própria palavra alemã *Wissenschaft* (que significa ciência), era primeiramente empregada para definir o saber filosófico.

Este primado da Metafísica idealista serviu de respaldo teórico para a *Weltanschauung* romântica, que, sobretudo na Alemanha, revestiu a modalidade de um saber metafísico. Para comprovar isso, bastaria lembrar o essencial do pensamento de Wilhelm Schelling, que Freud reconhecia como o representante mais expressivo da *Naturphilosophie*.

Para Schelling, o objetivo da *Naturphilosophie* era afirmar a unidade fundamental da Natureza com o Espírito. O Espírito realiza-se na Natureza e esta realiza as leis do Espírito. Na Natureza, o Espírito torna-se visível e, no Espírito, a Natureza, por sua vez, torna-se invisível. Portanto, o que resulta desta unidade entre Natureza e Espírito é um *monismo ontológico*, que se tornou a característica fundamental do Romantismo. O princípio de unificação, organização e de criatividade atua de modo inconsciente no determinismo da Natureza e torna-se consciente quando opera no sentimento que temos de nossa liberdade.

Como Goethe, de quem era grande amigo, Schelling também via o consciente e o inconsciente como duas atividades inextricavelmente unidas no trabalho criador do Espírito. Enquanto Schelling vê, no Inconsciente, “*o sol eterno do reino do Espírito*”, ou “*a invisível raiz da qual a inteligência não é mais do que uma expressão*”, Goethe escreve: “*O homem não pode permanecer muito tempo no estado consciente, ele deve mergulhar no Inconsciente, porque lá estão as suas raízes*”³.

Não é de estranhar, pois, que Freud tenha visto, nesta visão romântica do mundo, uma especulação de natureza mais religiosa e mística do que propriamente filosófica, e que, por isso, tenha sido levado a identificar a Metafísica com a Religião, na medida em que ambas se apresentavam como uma *Weltanschauung*, ou seja, uma visão de mundo.

Mas, depois da morte de Hegel, este domínio da Metafísica conheceu um triste ocaso. Como disse Otto Siebert, na sua *História da Nova Filosofia Alemã desde Hegel*, depois que Fichte, Schelling e Hegel saíram de cena, a Filosofia alemã esgotou sua força produtiva e deu lugar a uma Ciência positiva, construída sobre as bases de um saber objetivo e experimental⁴.

Nietzsche retrata muito bem esta situação, quando, no seu livro *Além do bem e do mal*, assim se exprime: “*A ciência de nossos dias é florescente e traz em seu rosto a expressão de uma consciência satisfeita. A filosofia moderna, ao contrário, desabou lentamente e o que dela subsiste hoje excita a desconfiança e a hostilidade, para não dizer zombaria e piedade*”⁵.

A crítica de Schopenhauer

Inegavelmente, quem mais contribuiu, nos meios filosóficos alemães, para desacreditar a Metafísica idealista de Hegel e dos pós-kantianos de inspiração romântica foi Schopenhauer, o solitário de Frankfurt, que, não por acaso, exerceu uma forte e profunda impressão sobre Freud, o solitário de Viena, apesar deste afirmar que só, tardiamente, leu os seus escritos filosóficos. Mas, durante a maior parte de sua vida, este opositor radical da metafísica idealista pregou no deserto e, segundo a interpretação de Heidegger, o descrédito da metafísica deveu-se muito mais ao fato de os alemães não estarem mais à altura dos grandes vãos metafísicos de Fichte,

³ Cf. F.J.W. von SCHELLING, *Werke*. Citado por L. WHYTE, *L’Inconscient avant Freud*, Paris, Payot, 1971, 166-167. Cf. também J.W. von GOETHE, *Gespräche*, 2. Citado por L. WHYTE, (1971), 168-171.

⁴ Cf. O. SIEBERT, *Geschichte der neuen deutschen Philosophie seit Hegel* (1905). Apud Newton Sucupira (2001), 110

⁵ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (1956), v.2, 665. Apud Newton Sucupira (2001), 117.

Schelling e Hegel, do que propriamente à crítica de Schopenhauer. Todavia em consequência deste descrédito, continua Heidegger: “a filosofia idealista alemã, julgada à luz dos lugares-comuns de Schopenhauer, tornou-se uma espécie de anomalia bizarra e caiu no esquecimento”⁶.

Os amigos de Schopenhauer têm o direito de contestar esta leitura heideggeriana da filosofia alemã no século XIX, mas não irei entrar nesta discussão. O que me parece mais importante notar aqui, é que tendo a Filosofia alemã perdido o seu poder criativo e inovador, foram os homens de ciência, os *cientistas*, que tentaram apoderar-se da própria filosofia. Ou seja, o pensamento científico, com bases em um saber experimental e objetivo, passou a ter um lugar de destaque no cenário filosófico, como uma verdadeira e autêntica *teoria do conhecimento*. Ora, a isto praticamente se reduzia a Filosofia na segunda metade do século XIX. Ou dito de outro modo, as teorias científicas do século XIX, por causa do descrédito da Metafísica idealista, passaram a debater problemas verdadeiramente filosóficos, como a imagem do homem e do mundo, bem como a própria idéia da verdade e do conhecimento da verdade.

Assim, por exemplo, o questionamento das geometrias euclidianas, cujos axiomas eram tidos como verdades auto-evidentes e incontestáveis, exigiu uma reformulação de teorias filosóficas sobre o conhecimento da verdade. Da mesma forma, a Física do século XIX inicialmente parecia consagrar a visão filosófica mecanicista do universo. É o que se pode constatar no monismo naturalista de Haeckel. Mas no final do século, a mesma ciência física defendia pressupostos que desacreditavam semelhante maneira de conceber o mundo e a vida. E, *last but not least*, poderíamos lembrar as teorias darwinianas da evolução das espécies que assumiram um significado inegavelmente filosófico que teve repercussões muito fortes, não só na antropologia filosófica, mas também na própria visão bíblica do homem⁷. Como se pode ver, a ciência experimental e positiva movimentava-se inteiramente à vontade no campo dos problemas filosóficos.

Este primado das ciências experimentais não deve levar-nos a concluir que o século XIX não conheceu grandes pensadores filosóficos além dos idealistas pós-kantianos acima referidos. Para disto convencer-nos bastaria lembrar os consagrados e conhecidos nomes de Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey e o próprio Marx. Todavia é forçoso reconhecer que o valor desses filósofos não foi imediatamente reconhecido pela filosofia acadêmica e, só posteriormente, eles tiveram seus nomes consagrados pelos historiadores da filosofia.

⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, (1971), v. I, 63-64. Apud Newton .Sucupira (2001),113.

⁷ Sobre o significado filosófico das ciências no século XIX, veja-se o capítulo IX de G. GENTILE – D. ANTISERIDA, *História da Filosofia* (1991), v. III, 353-397.

Portanto, a Filosofia, que dominou os meios acadêmicos na segunda metade do século XIX, foi o que se convencionou chamar de *Filosofia científica*. Seu prestígio tornou-se maior, devido às novas descobertas científicas e invenções técnicas, que validaram a ciência experimental, reservando-lhe um lugar de destaque no cenário cultural alemão.

Uma “Metafísica científica”

Antes, porém, de passar a refletir sobre o sentido e alcance desta *Filosofia científica* que dominou o cenário filosófico dos anos 30 até ao fim do século XIX, e mostrar de que modo ela contribui para fortalecer a ambivalência freudiana diante da Filosofia, eu gostaria de destacar brevemente uma modalidade desta Filosofia científica, que não se libertou inteiramente da Metafísica, sobretudo da Metafísica de inspiração romântica. Para exemplificar lembrarei, rapidamente, o *Monismo naturalista* de Ernst Haeckel e a *Filosofia do Inconsciente* de Eduard von Hartmann. Tentando encontrar uma causa originária, em cuja unidade se harmonizassem todas as diferenças das coisas da Natureza, estes autores, sob a influência da metafísica romântica, tentaram fazer da ciência uma verdadeira *Weltanschauung*, ou seja, uma verdadeira visão filosófica, apta a resolver o enigma do mundo e a integrar o homem no Todo da Natureza.

O monismo naturalista de Haeckel

Dado o entusiasmo de Freud por Darwin, não é de estranhar que ele tenha olhado com simpatia, ao menos no início de sua formação acadêmica, para o monismo naturalista haeckeliano, pois a visão científico-filosófica que Haeckel elaborou para explicar sua concepção do Mundo e do Homem, inspirava-se na teoria da evolução de Darwin.

Inegavelmente, Haeckel era um verdadeiro cientista. Suas viagens de pesquisa e seus trabalhos o comprovam. A teoria biogenética fundamental que articula a ontogênese com a filogênese, ou seja, a história do indivíduo com a história da espécie humana, chamou, de modo especial, a atenção de Freud, e mais de uma vez este a ela se refere no decorrer de sua obra.

Haeckel, portanto, pode ser olhado como um exemplo paradigmático deste tipo de “filosofia científica metafísica” que, ao mesmo tempo, deseja ser uma explicação metafísica do Mundo, sem deixar de ser construída sobre a observação dos dados científicos. Observação científica e elaboração especulativa unem-se para revelar a unidade e o segredo do enigma do universo. Que Haeckel o diga com suas próprias palavras: “*Sem a conjugação necessária de conhecimentos empíricos e de compreensão filosófica*

dos fenômenos biológicos, não pode ser alcançada a inabalável convicção da verdade da teoria da descendência”⁸.

A “ciência metafísica”, ou a “metafísica científica”, de Haeckel é um *monismo* porque reduz a uma unidade originária a diversidade de todas as coisas que existem no Mundo e é *naturalista*, porque contrária a toda forma de revelação sobrenatural, uma vez que Deus e Mundo, para ele, formam uma só coisa. Ele, porém, não admitia que se dissesse que seu monismo naturalista era um verdadeiro materialismo. Para ele, o espírito não atua sem a matéria, nem esta, sem o espírito.

A Filosofia do Inconsciente

Outra tentativa feita para reunir, em um só sistema filosófico de inspiração romântica, a especulação metafísica e a base empírica com o método das ciências naturais e históricas, foi a de Eduard von Hartmann no seu célebre livro *Philosophie des Unbewussten* (Filosofia do Inconsciente). Não deixa de ser interessante constatar que, muito antes de Freud, tenha havido um filósofo que procurou encontrar, na idéia do Inconsciente, a síntese aparentemente paradoxal e, provavelmente, impossível das duas grandes direções do pensamento filosófico dominante em seu tempo, vale dizer, a vontade cega de Schopenhauer e o Espírito Absoluto de Hegel. É que, para ele, na sua dimensão absoluta, o Inconsciente é o fundamento último e o criador da realidade e da substância do Mundo. Evidentemente ele distinguia este Inconsciente Absoluto do inconsciente fisiológico e psicológico que estariam na origem, desenvolvimento e evolução da vida orgânica de todos os seres vivos e da vida psíquica dos seres humanos.

Henry Ellenberger, no magistral livro “*A descoberta do Inconsciente*” observa, com razão, que a *Filosofia do Inconsciente* de Eduard von Hartmann, bem como a Filosofia de Schopenhauer e de Nietzsche muito contribuíram para que o conceito do Inconsciente se tornasse um conceito operativo e de alcance popular nas últimas décadas do século XIX⁹.

Evidentemente, Eduard von Hartmann não teve adeptos nem discípulos como Schopenhauer e Nietzsche, nem sua influência sobre Freud foi tão marcante quanto a dos dois últimos filósofos. É que a Filosofia do Inconsciente de Hartmann, inspirada na metafísica romântica, era, aos olhos de Freud, uma verdadeira *Weltanschauung*, que queria como se propôs Haeckel, com uma explicação unitária, resolver todos os enigmas do Uni-

⁸ Cf. E. HAECKEL, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868). Apud Newton Sucupira (2001), 142.

⁹ Cf. H. ELLENBERGER, *The Discovery of the Unconscious* (1970), 311.

verso. Ora, nada mais contrário ao espírito do cientista que queria ser Freud do que semelhante maneira de querer explicar o Mundo. E como isto é fundamental para podermos discutir a posição de Freud diante da Filosofia, digamos, rapidamente, de que modo ele concebia a avaliava o que designava como *Weltanschauung*, ou seja, visão de Mundo.

Freud e as *Weltanschauungen*

Na Trigésima Quinta Conferência das *Novas Conferências sobre a Psicanálise* (1933), Freud diz o que entende por *Weltanschauung*. Trata-se, escreve ele, de

*“uma construção intelectual (eine intellektuelle Konstruktion) que, a partir de uma hipótese super-ordenada, soluciona, de modo unitário, todos os problemas de nossa existência (die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst), na qual, por conseguinte, nenhuma questão permanece aberta (in der demnach keine Frage offen bleibt) e tudo o que desperta nosso interesse encontra um lugar preciso (und alles, was unser Interesse hat, seinen bestimmten Platz findet)”*¹⁰.

Esta definição mostra-nos com clareza que, para Freud, uma *Weltanschauung* é uma elaboração de natureza essencialmente especulativa, que tem seu ponto de partida, não na observação dos fatos da experiência, mas em uma hipótese universal de natureza tão abrangente, que dela se pode tirar uma solução já pronta para todos os problemas da nossa existência. Um modo de procedimento, portanto, totalmente diferente daquele que define o trabalho verdadeiramente científico. Este, de modo algum, tem à sua disposição uma explicação unitária, capaz de resolver todos os problemas da existência. O poder explicativo da ciência é limitado e seu método de trabalho não parte de hipóteses, mas da observação dos fatos. Compreende-se, portanto, que na conferência citada, Freud relacione as *Weltanschauungen* à Metafísica e à Religião, que estão ligadas à *Naturphilosophie*, ou seja, à Filosofia da Natureza, e tenha reservado, para a psicanálise, a qualificação de Ciência da Natureza – *Naturwissenschaft*.

Que ele o diga com suas próprias palavras:

“se tal é a característica de uma Visão de Mundo, torna-se fácil a resposta no que concerne à psicanálise (Wenn das der Charakter einer Weltanschauung ist, so wird die Antwort für die Psychoanalyse leicht). Enquanto uma ciência especial, um ramo da Psicologia – Psicologia profunda ou Psicologia do Inconsciente (Als eine Spezialwissenschaft, ein Zweig

¹⁰ S. FREUD (1933), “Über eine Weltanschauung”, in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Studienausgabe) I, 586.

der Psychologie – Tiefenpsychologie oder Psychologie des Unbewussten) – *ela é inteiramente incapaz de formar uma Visão de mundo que lhe seja própria* (ist sie ganz ungeeignet, eine Weltanschauung zu bilden), *ela deve assumir a da ciência* (sie muss die der Wissenschaft annehmen). *A visão de mundo científica no entanto, afasta-se notavelmente da nossa definição* (Die wissenschaftliche Weltanschauung entfernt sich aber bereits merklich von unserer Definition)¹¹.

Poder-se-ia perguntar: no momento em que Freud admite falar de uma “visão de mundo científica” diferente daquela que ele definiu como sendo própria da Metafísica e da Religião, não estaria ele, ao mesmo tempo, se afastando do *cientificismo* estrito daqueles que condenavam a filosofia em nome da ciência? Na medida em que a ciência tem sua maneira própria de entender o mundo e o homem, ela, por mais exata que seja, não pode prescindir da especulação filosófica. Isto já nos leva a considerar a *filosofia científica* dos mestres de Freud, que teve seu apogeu nas últimas décadas do século XIX. É o que vamos considerar em seguida.

II. A filosofia científica dos mestres de Freud

Na segunda metade do século XIX, os cientistas que ocupavam, no cenário da cultura alemã, o lugar deixado pelos filósofos idealistas, tentaram encontrar uma explicação unitária do Universo, tanto em uma perspectiva metafísica de inspiração romântica (tal foi o caso do monismo naturalista de Haeckel e da *Filosofia do Inconsciente* de von Hartmann), quanto em uma perspectiva epistemológica, procuraram também fundamentar, de um modo crítico, o próprio conhecimento científico.

Aqui vamos encontrar os médicos físicos, entre os quais sobressaem os mestres, que representavam para Freud o modelo do sábio e do cientista. Entre eles poderíamos destacar as figuras de Ernst Brücke, Hermann von Helmholtz, Emil Du Bois-Reymond, Gustav Theodor Fechner, Johann Friedrich Herbart e Ernst Mach para citar apenas aqueles que, de modo mais direto, marcaram a formação de Freud e a elaboração de sua Metapsicologia.

Embora existam divergências nas doutrinas desses autores, existem também, entre eles, elementos comuns que concorreram para marcar a mentalidade do jovem Freud. Assim, se de um lado, todos são unânimes em rejeitar a Metafísica idealista, de outro lado são também unânimes em defender o valor da filosofia e reconhecer sua utilidade para as ciências

¹¹ Ibidem.

naturais. Hermann von Helmholtz, por exemplo, afirma: “as leis do pensamento são as mesmas para os cientistas e para os filósofos”¹² e se, por um lado, ele critica a Metafísica de Hegel, por outro defende com entusiasmo um “retorno a Kant”, que foi por ele interpretado à luz de suas doutrinas fisiológicas. Assim podia ele afirmar que “a lei da causalidade é realmente uma lei *a priori*, vale dizer, uma lei transcendental”¹³. Outro traço comum a estes mestres, era a admiração que tinham por Kant, em contraposição à rejeição que manifestavam por Hegel, e quem possibilitou esta aliança entre o kantismo e o cientificismo foi Schopenhauer, que estava convencido de que sua filosofia se fundamentava na filosofia de Kant e nas ciências positivas.

Paul-Laurent Assoun demonstrou, no livro “*Introdução à Epistemologia freudiana*”¹⁴, que, sem a influência desses grandes mestres, Freud não teria escrito a sua Metapsicologia. Foi no Laboratório de Brücke, fazendo pesquisas anatômicas, que ele aprendeu a relacionar todo fenômeno a um substrato espacial e colocá-lo “sob os olhos”, para através de uma observação atenta descobrir a chave da inteligibilidade de sua funcionalidade. Assim, na Anatomia de Brücke, ele encontrou a chave de sua futura Tópica do aparelho psíquico.

O mesmo poder-se-ia dizer da influência de Johann Friedrich Herbart para a elaboração do ponto de vista dinâmico e a de Fechner e Helmholtz para o ponto de vista econômico. Foi Fechner, como deixa entender o próprio Freud¹⁵, quem mais o influenciou na tentativa de introduzir a *medida do investimento* no campo das vivências psíquicas. Sua energética e futura teoria pulsional muito devem à energética de Fechner, e sua concepção do prazer-desprazer em todos os seus aspectos, diz ele no “*Além do princípio do prazer*”¹⁶, coincide com a de seu mestre.

E quanto à temática que nos ocupa, poderíamos também ressaltar a influência de Ernst Mach na elaboração do *modelo epistemológico* que guiou o trabalho científico de Freud. Embora parta da observação dos fatos, a pesquisa científica não prescinde de construções hipotéticas de valor heurístico, que só no ápice do percurso convertem-se em conceitos fundamentais, eles próprios não imutáveis, mas sempre abertos à revisão e aperfeiçoamento.

¹² Cf. H. von HELMHOLTZ, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1879), p. 6. Apud Newton Sucupira (2001) p. 126

¹³ Cf. H. von HELMHOLTZ, *Über des Sehen des Menschen* (1855). Apud Newton Sucupira (2001) p.127

¹⁴ P.-L. ASSOUN. *Introdução à Epistemologia Freudiana* (1983).

¹⁵ S. FREUD (1925) *Estudo Autobiográfico* (Standard Brasileira) Vol. XX.

¹⁶ S. FREUD (1920) *Além do Princípio do Prazer* (SB) Vol. XVIII.

Em uma passagem, logo no início do artigo metapsicológico sobre “*As pulsões e os destinos das pulsões*”, passagem esta que se tornou célebre, Freud resumiu, de modo muito claro, o essencial do que se poderia chamar sua metodologia científica:

“Freqüentemente ouvimos defender-se (Wir haben oftmals die Forderung vertreten gehört) que uma ciência deve ser construída sobre conceitos fundamentais claros e nitidamente definidos (dass eine Wissenschaft über klaren und scharf definierten Grundbegriffen aufgebaut sein soll). Na realidade, nenhuma ciência começa com tais definições (In Wirklichkeit beginnt keine Wissenschaft mit solchen Definitionen) nem mesmo as mais exatas (auch die exaktesten nicht). O verdadeiro começo da atividade científica consiste muito mais na descrição dos fenômenos (Der richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht vielmehr in der Beschreibung von Erscheinungen), que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si (die dann weiterhin gruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingetragen werden). Já na descrição não se pode evitar a aplicação ao material de certas idéias abstratas (Schon bei der Beschreibung kann man es nicht vermeiden gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden), que são retiradas de algum lugar, e não certamente apenas da nova experiência (die man irgendwoher, gewiss nicht aus der neuen Erfahrung allein, herbeiholt). Tais idéias – os posteriores conceitos fundamentais da ciência – são ainda mais indispensáveis na ulterior elaboração do material (Noch unentbehrlicher sind solche Ideen – die späteren Grundbegriffe der Wissenschaft – bei der weiteren Verarbeitung des Stoffes). Inicialmente elas têm que trazer em si uma certa medida de indeterminação (Sie müssen zunächst ein gewisses Mass von Unbestimmtheit an sich tragen); nada se pode falar de uma clara delimitação de seu conteúdo (von einer klaren Umzeichnung ihres Inhaltes kann keine Rede sein). Enquanto elas se encontram nesse estado (Solange sie sich in diesem Zustande befinden) chega-se a um entendimento de seu significado por uma repetida referência ao material da experiência (verständnis man sich über ihre Bedeutung durch den wiederholten Hinweis auf das Erfahrungsmaterial), do qual elas parecem ser tiradas (dem sie entnommen scheinen), mas na verdade é ele que lhes será submetido (das aber in Wirklichkeit ihnen unterworfen wird). Portanto, elas têm rigorosamente o caráter de convenções (Sie haben also streng genommen den Charakter von Konventionen). No entanto tudo depende de elas não serem arbitrariamente escolhidas (wobei aber alles darauf ankommt, dass sie doch nicht willkürlich gewählt werden), mas determinadas por importantes relações com o material empírico, que acreditamos ter adivinhado, antes mesmo de podermos reconhecê-las e comprová-las (sondern durch bedeutsame Beziehungen zum empirischen Stoffe bestimmt sind, die man zu erraten vermeint, noch ehe man sie erkennen und nachweisen kann). Só depois de um exame mais aprofundado do campo do fenômeno pesquisado (Erst nach gründlicherer Erforschung des betreffenden Erscheinungsgebietes), pode-se também, de modo mais preciso, compreender seus conceitos científicos fundamentais (kann man auch dessen wissenschaftliche Grundbegriffe schärfer erfassen) e progressivamente modificá-los (und sie fortschreitend so abändern) de tal maneira que eles se tornem utilizáveis em grande proporção e, ao mesmo tempo,

inteiramente livres de contradição (dass sie in grossem Umfange brauchbar und dabei durchaus widerspruchsfrei werden). *Então, pode ser também chegado o momento de amarrá-los em definições* (Dann mag es auch an der Zeit sein, sie in Definitionen zu bannen). *No entanto, o progresso do conhecimento não tolera nenhuma rigidez das definições* (Der Fortschritt der Erkenntnis duldet aber auch keine Starrheit der Definitionen). *Como brilhantemente ensina o exemplo da Física* (Wie das Beispiel der Physik in glänzender Weise lehrt) *também os “conceitos fundamentais”, fixados em definições, experimentam uma constante modificação de conteúdo* (erfahren auch die in Definitionen festgelegten “Grundbegriffe” einen stetigen Inhaltswandel)¹⁷.

Portanto, como observa Assoun, sob a influência de seus mestres, Freud tornou-se não apenas um pesquisador (um *Forscher*), mas também um pensador (um *Denker*). E era precisamente a aliança do *pesquisador* com o *pensador* que definia o perfil do filósofo cientista. Breve, sob a influência de seus grandes mestres, Freud situa-se diante da Filosofia que dominou a segunda metade do século XIX, da seguinte maneira: ele recusa terminantemente a Metafísica, a quem de quando em vez chama de filosofia propriamente dita, recusa o ecletismo da ciência com a metafísica como fizeram Haeckel e von Hartmann, e embora admitindo que a especulação tem um lugar, que lhe pareceu cada vez mais importante na lógica da pesquisa científica, ele manteve sempre uma atitude muito ambivalente em relação à Filosofia.

Ambivalência de Freud diante da Filosofia

Paul-Laurent Assoun já fez, com a maestria que lhe é habitual, a fenomenologia desta ambivalência na Introdução de seu livro *Freud, a Filosofia e os Filósofos*¹⁸. Direi, apenas, que a força desta ambivalência perde muito de seu vigor, se tivermos presentes as circunstâncias que levaram Freud a se posicionar diante da Filosofia.

Ainda quando jovem, ele recebeu sua verdadeira iniciação filosófica nos Seminários de Brentano, que ele, de livre e espontânea vontade, frequentou em 1873, quando a disciplina de filosofia já tinha sido retirada do programa do Curso de Medicina da Universidade de Viena. Ora, para Brentano, como posteriormente para os demais mestres adeptos da Filosofia científica, a Filosofia era vista como uma aliança entre a observação e a especulação. Lembremos que Brentano distinguiu-se como pesquisador no campo da Psicologia sob o ponto de vista empírico. Foi com este mestre que Freud recebeu não só uma iniciação à leitura filosófica, mas também

¹⁷ S. FREUD (1915) *Triebe und Triebchicksale*. SA. Band III, 81-102. *Pulsões e destinos das pulsões* (SB) Vol. XIV

¹⁸ P.-L. ASSOUN, *Freud, a Filosofia e os Filósofos* (1978).

a conhecer os grandes filósofos da História. Platão na Antiguidade, Kant e os empiristas na Modernidade, todos esses filósofos são citados em sua Obra.

Enquanto predominava esta maneira de conceber a filosofia, ela era sempre lembrada com entusiasmo. Não espanta, pois, que na Carta a Fliess de 2 de abril de 1896, ele tenha escrito: “*Nos meus anos de juventude, só aspirei aos conhecimentos filosóficos, e, agora, estou prestes a realizar este desejo, passando da Medicina para a Psicologia*”¹⁹.

Outro muito diferente é seu modo de falar, quando se refere à Filosofia metafísica, que, como já foi dito, ele considera uma *Weltanschauung*, com uma maneira de proceder completamente diferente daquela da pesquisa científica. Por este tipo de filosofia, ele não alimenta, como de resto faziam seus mestres, nenhum tipo de simpatia, e isto dá origem a uma série de referências em clara contradição com as afirmações anteriores. Assim, por exemplo, respondendo a uma carta que lhe enviou a psicanalista francesa Juliette Favez-Boutonier, aos 11 de abril de 1930, Freud escreve : “*Os problemas filosóficos e suas formulações me são tão estranhos, que não sei o que dizer a respeito*”²⁰. Ou ainda: quando afirma “ter sempre evitado aproximar-se da filosofia propriamente dita”, pois para tanto teria “uma incapacidade constitucional”. Minha conclusão é, pois, que Freud não reage do mesmo modo diante da Filosofia, quando está em jogo a filosofia metafísica ou a filosofia científica.

Acredito também que ele evitou aprofundar o diálogo com os filósofos que freqüentemente mencionou no decorrer de sua obra, não tanto por “incapacidade constitucional” nem porque “não sabia o que dizer a respeito das questões filosóficas”, mas simplesmente para salvaguardar sua independência, particularmente no que dizia respeito à originalidade de suas descobertas. Assim, quando toma conhecimento de que Schopenhauer intuía o mecanismo do recalque, ele apressa-se em assegurar que só muito tarde leu os seus escritos filosóficos. Impõe-se a restrição de ler Nietzsche para não encontrar nele os nomes que ainda procura para suas idéias. Assim sendo, suas referências aos filósofos não têm como finalidade o desejo de estabelecer com eles um verdadeiro diálogo sobre o psiquismo humano, mas antes, como notou Paul-Laurent Assoun, “legitimar por antecipação filosófica” aquilo que depois ele fará aceder à teorização metapsicológica.

Como quer que seja e qualquer que tenha sido a posição de Freud diante da Filosofia, é indiscutível que a psicanálise, hoje, não pode furtar-se ao diálogo interdisciplinar com a filosofia e as demais ciências que tratam do homem, se ela não quiser soçobrar no esquecimento.

¹⁹ S. FREUD, Carta a Fliess, de 2 de abril de 1896.

²⁰ Carta reproduzida no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 49 (1955) 3-4. Apud P.-L. ASSOUN, *Freud, a Filosofia e os Filósofos* (1978), p.41.

III. Para um diálogo da Psicanálise com a Filosofia

Ao abordar este último tópico de meu trabalho, no qual me proponho discutir a validade do diálogo entre Psicanálise e Filosofia, vou valer-me apenas de um pequeno exemplo de minha experiência pessoal, para mostrar como semelhante diálogo me foi útil e proveitoso em duas de minhas últimas pesquisas, realizadas uma sobre os destinos da angústia na psicanálise freudiana²¹ e a outra sobre a transferência e a criatividade no tempo da análise²².

Nestas duas pesquisas, o diálogo com Heidegger ajudou-me bastante não só a melhor entender o conceito da angústia do real (*Realangst*) no contexto da reformulação freudiana da teoria da angústia no livro de 1926 *Inibição, Sintoma e Angústia*, como também a dispor de uma noção de temporalidade humana mais adequada do que a teoria do tempo exposta por Freud nos seus escritos, a fim de trabalhar e fazer trabalhar a *criatividade transferencial* através de uma resignificação do passado e de sua reintegração ao presente em vista de uma ordenação para o futuro.

Diálogo com Heidegger sobre a angústia

Quando reformulou a teoria da angústia no livro de 1926, *Inibição, Sintoma e Angústia*²³, Freud foi também levado a repensar o conceito de “angústia real” (*Realangst*). Por ocasião desta reformulação, de um modo que não deixa de ser surpreendente, ele afirmou que “*a exigência pulsional não é um perigo em si mesma* (Die Triebanspruch ist ja nicht an sich eine Gefahr), *mas só o é porque traz consigo um verdadeiro perigo externo, o da castração* (sondern nur darum, weil er eine richtige äussere Gefahr, die der Kastration, mit sich bringt)²⁴.”

Para Jean Laplanche, esta inesperada primazia do perigo externo sobre o perigo interno pulsional e o fato de Freud designar a castração como o modelo paradigmático do perigo real externo, representariam um verdadeiro retrocesso na dinâmica do pensamento psicanalítico freudiano²⁵. Acredito, porém, que a leitura de Laplanche perde muito do seu vigor crítico, se for possível abordar a *Realangst* em uma perspectiva diferente, que a de um perigo externo empiricamente considerado.

²¹ Cf. Z. ROCHA, *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana* (2000).

²² Trabalho apresentado na XVIII Jornada do Círculo Psicanalítico de Pernambuco em novembro de 2001.

²³ S. FREUD, *Hemmung, Symptom und Angst*. SA. Band VI, 227-308. SB. XXI.95-204.

²⁴ Ibidem. SA. Band VI, 269.

²⁵ J. LAPLANCHE, “Une métapsychologie à l’épreuve de l’angoisse”, in *La Révolution copernicienne inachevée* (1992) pp. 145-146.

De fato, no momento em que Freud afirma que o perigo externo é o da castração, ele está abrindo uma nova perspectiva para repensar a *Realangst*, a qual passa a ser vista como uma realidade especial, inteiramente diferente daquela *angústia diante de um perigo real* da sua primeira teoria da angústia, na qual a *Realangst* opunha-se à angústia neurótica (neurotische Angst), como uma forma de angústia motivada por um perigo real e não por um perigo puramente imaginário.

Agora, no novo contexto da reformulação da teoria da angústia, a *Realangst*, articulada com a “angústia originária” da separação e da castração (*Urangst*), passa a ser vista como *uma realidade originária e estruturante* e, como tal, representa algo que deve ser situado na ordem do Fundamento. Sabe-se, com efeito, que, para Freud, a castração, como renúncia às ambições fálicas do desejo narcísico infantil, é uma vivência estruturante da subjetividade humana. O “*Real*” da *Realangst*, neste novo contexto, aponta na direção de um “fundamento”, ou, como disse Freud, de um “rochedo de base”²⁶, que não pode ser reduzido simplesmente a uma realidade empírica do mundo exterior. O impacto deste “rochedo de base” provoca a confrontação do ser humano com o enigma de seu vazio, de sua finitude e de sua incompletude, ou dito com outras palavras, de seu desamparo.

Neste novo contexto metapsicológico, a *Realangst* é mais do que *uma angústia diante de um perigo real*, ela torna-se a *angústia do Real*. Pois bem, foi precisamente para melhor aprofundar o sentido deste “Real” da *Realangst* que meu diálogo com Heidegger sobre a angústia me foi muito proveitoso e de muita valia. Não que ele tenha discutido este conceito freudiano, mas o que ele diz sobre a angústia, como via de acesso ao Nada e como elemento estruturante da existência, ressoa de modo a abrir novas perspectivas de inteligibilidade para o conceito da *Realangst* freudiana.

Para Heidegger, o *Dasein*, enquanto *ser-para-a-morte*, é aquilo que dá sentido e torna autêntica a existência humana. Dito de outro modo, o homem nunca deve perder de vista a morte como possibilidade permanente, capaz, enquanto possibilidade da impossibilidade, de tornar impossíveis todas as outras possibilidades da existência. Heidegger escreve: “*Na vida inautêntica, ou na cotidianidade, a morte é um acontecimento conhecido e como tal permanece na “não surpresa” (Unauffälligkeit), como tudo que nos vem ao encontro na cotidianidade*”²⁷. Na realidade, porém, e, em seu conceito ontológico-existencial,

“*a morte, enquanto fim do Dasein, é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do Dasein*” (Der

²⁶ Cf. S. FREUD, *Die endliche und unendliche Analyse* (1937). SA. *Ergänzungsband*, p. 392. ESB. Vol. XXIII, p.287.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p.253.

Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als soche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins). “*Enquanto fim do Dasein, a morte está no ser deste ente para seu fim*” (Der Tod ist als Ende des Dasein im Sein dieses Seindes zu seinem Ende)²⁸.

Na cotidianidade, o homem procura tranquilizar-se, de todos os modos, a respeito deste fim, deixando de assumir a angústia da morte. Pois é na angústia e só nela, que aparece o que somos e como somos, pois ela nos confronta com nossa possibilidade de não mais estarmos aí no mundo, vale dizer, a possibilidade da morte.

Para Heidegger, a angústia confronta-nos com a morte e com o nada. Escreve ele:

“*Aquilo com que a angústia se angustia é o Nada que não se revela em parte alguma* (Im Wovor der Angst wird das “Nichts ist es und nirgends” offenbar)²⁹.

Pois bem, a angústia é que possibilita o acesso à experiência do Nada. Ela coloca o homem diante do Nada. Este é irrepresentável e nenhuma tentativa de querer representá-lo pode ter sucesso, pois não é através de nosso conhecimento representativo que temos acesso ao Nada. Só através da experiência da angústia podemos “saber” algo sobre o Nada. Este espaço vazio é o “fundo sem fundo”, de onde emerge, para os entes, a possibilidade de se mostrarem e de serem descobertos como entes. Um vazio, portanto, que é, ao mesmo tempo, uma certa forma de plenitude.

Freud não explorou esta dimensão existencial da angústia, mas com a introdução da pulsão de morte, ele também não deixou de marcar *a realidade da existência humana com o signo da morte e da morte como destino*. Não é por acaso que ele deu um destaque especial à figura da deusa grega *Anankè*. No *Futuro de uma Ilusão*, ele atribui a *Anankè* a difícil tarefa de educar os homens para as exigências da realidade. Esta educação para a Realidade (*Erziehung zur Realität*) é mais do que aceitar os limites, ela significa primordialmente assumir o inelutável do Destino, que outra coisa não é senão o desamparo (*Hilflosigkeit*). É nisto que pensa Freud, quando fala da *inexorável realidade*³⁰. Tudo isso ajuda-nos a melhor compreender o que, para ele, esconde-se na *Realangst*, quando ele repensa a natureza da angústia na reformulação que fez de sua doutrina em 1926. Ora, é inegável, ao menos para mim, que o conceito heideggeriano da *Angst*, como via de acesso ao Nada, abre novas perspectivas de inteligibilidade para aprofundar o sentido da *Urangst* freudiana.

²⁸ Ibidem, pp. 258-259. Grifos do autor.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (2001), p.186.

³⁰ S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* (1927) SA. Band IX.

Heidegger e a temporalidade

Vou, agora, mostrar, em poucas palavras, como se deu meu diálogo com Heidegger na questão do tempo, em meu ensaio sobre a criatividade da transferência no tempo da análise. Tendo escolhido como objetivo a tarefa de mostrar como a noção de transferência é o lugar de uma experiência essencialmente criadora, embora aparentemente voltada para o passado, pois nela se procura reviver os conflitos não resolvidos em nossa infância, eu senti um certo mal-estar ao lidar com a teoria do tempo, que se encontra explicitamente nos textos de Freud, porquanto ela fora elaborada, tendo como referência o sistema Percepção-Consciência. Como sugere Laplanche, a teoria do tempo a que Freud explicitamente se refere, trata do *tempo perceptivo imediato*, que tem seu eixo fundamental no presente, por isso ela não é adequada ao que é específico da visão psicanalítica do tempo, quando se faz trabalhar o conceito de transferência³¹.

A teoria do tempo abraçada por Freud estava, portanto, muito longe de poder revelar o que ele próprio pensava da temporalidade humana. De fato, ele se propõe avaliar de que modo o psiquismo humano pode criar significações novas e novos sentidos para estruturar sua realidade histórica, pois é mediante essas significações e re-significações, que o homem se constitui como sujeito.

Pensei, então, que a doutrina heideggeriana da temporalidade, apresentada na Analítica Existencial de *Sein und Zeit*, poderia oferecer valiosos subsídios para uma melhor compreensão desse tempo que é próprio do homem e que, por conseguinte, tem um papel decisivo no trabalho de reestruturação da subjetividade, que se faz no espaço da análise.

Heidegger modifica a concepção tradicional e comum do tempo, a qual o vê como uma sucessão de *agoras*. Na concepção filosófica de Aristóteles, o tempo numera esta sucessão segundo a ordem do antes e do depois. Passado é tudo o que veio antes do agora que define o presente, e futuro é tudo o que virá depois. Heidegger modifica este modo de conceber o tempo. Para ele, o tempo não é uma sucessão linear de *agoras*, pois passado, presente e futuro são momentos (ou “*êxtases*”, como diz ele), nos quais a temporalidade se temporaliza e estão intimamente e mutuamente interligados e imbricados uns nos outros.

O passado não acaba nunca de passar, por isso ao invés de designá-lo com a palavra *Vergangenheit*, normalmente utilizada para denominar o tempo passado, Heidegger prefere o termo *Gewesenheit*, que a tradutora de *Sein*

³¹ J. LAPLANCHE, Le temps et l'autre, in ID., *La révolution copernicienne inachevée* (1992).

und Zeit verteu com a expressão: “*Vigor de ter sido*”, que se pode entender como “uma força que se instalou e que continua atuante”³², como um passado–presente. A *Gewesenheit* é um passado que se repete e se renova em uma *Wiederholung*, vale dizer, em uma repetição que é uma retomada do que foi e continua sendo possível. Trata-se, pois, de uma repetição que não é uma mera e simples repetição, mas uma repetição que recupera, renova e restaura o que se repete. Trata-se de uma repetição, mas não da *repetição do mesmo*, mas da *repetição do diferente*, vale dizer, do mesmo com novos sentidos e re-significações. Indiscutivelmente, esta maneira de conceber o tempo e o passado na dinâmica do tempo, é muito mais eficaz para nos fazer compreender a própria concepção psicanalítica do tempo.

Ressonâncias como estas da filosofia sobre a pesquisa psicanalítica, todos aqueles que fazem pesquisa no campo da psicanálise podem confirmar.

Referências Bibliográficas

ASSOUN, Paul Laurent. *Introdução à Epistemologia Freudiana*, Tradução de Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Imago, 1983.

_____. *Freud, a Filosofia e os Filósofos*, Tradução de Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.

DE ANDRADE, Ricardo Sobral. Freud e a Filosofia da Natureza, in ID., *A Face Noturna do Pensamento Freudiano*, Freud e o Romantismo alemão, Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2001, pp. 41-116.

ELLENBERGER, Henri. *The Discovery of the Unconscious*, New York, Basic Books, 1970.

FREUD, Sigmund. (1915) *Triebe im Triebschicksale*, In ID., Studienausgabe, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, Band III.

_____. (1920) *Jenseits des Lustprinzips*, in ID., Studienausgabe, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, Band III.

_____. (1925) *Estudo Autobiográfico*, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol. XX.

_____. (1927) *Die Zukunft einer Illusion*, in ID., Studienausgabe, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, Band IX.

_____. (1933) *Über eine Weltanschauung*, in ID., *Neue Folge zur Einführung in die Psychoanalyse*. Studienausgabe, Band I.

³² Ver, na tradução brasileira de *Sein und Zeit*, a nota explicativa em que a tradutora explica o sentido da palavra *Gewesenheit*. Veja-se *Ser e Tempo*. Parte II (1990) p. 260.

GENTILE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, vol. III, São Paulo, Edição Paulus, ⁵1991.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*, Eine Tragödie, Erster und zweiter Teil, München, . Wilhelm Goldmann Verlag, Umgekürzte Ausgabe.

HAECKEL, Ernst. *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamark im Besonderen*, Fünfte verbesserte Auflage, Berlin: Verlag von George Reimer, 1874.

HARTMANN, Edmund von. *Philosophy of the Unconscious*, 1931.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. vol. I, Paris, Gallimard, 1971.

_____. *Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001. (*Ser e Tempo*, Partes I e II, Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, ³1989).

HELMHOLZ, Hermann von. *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*. Berlin, Verlag von August Hirschwald, 1879.

_____. *Über das Sehen des Menschen*, Königsberg, Brunschweig, Vierweg ind Sohn, 1855.

LANCELOT, Whyte. *L'Inconscient avant Freud*, Paris, Payot, 1971.

LAPLANCHE, Jean. Le temps et l'autre, in ID., *La Révolution copernicienne inachevée*, Paris, Aubier, 1992.

_____. La métapsychologie à l'épreuve de l'angoisse, in ID., *La Révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. Jenseits von Gut und Böse, in ID., *Werke in drei Bänden*, Band II, München, Carl Hauser Verlag, 1956.

ROCHA, Zeferino. *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*, São Paulo, Escuta, 2000.

SIEBERT Otto. *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905.

SUCUPIRA, Newton. *Tobias Barreto e a filosofia alemã*, Rio de Janeiro, Editora Gama Filho, 2001.

Endereço do Autor:

Rua Conselheiro Portela, 139, apt. 502. - Espinheiro.

52020-020. Recife - PE

E-mail: zephyrinus@globo.com