

Freud e a ontologia romântica da subjetividade:

efeitos resistenciais do universal na escuta

Nelson da Silva Junior

A teoria psicanalítica pode funcionar como obstáculo à escuta, especialmente quando esta acolhe, sem se dar conta disso, algumas idéias sobre a subjetividade cuja origem deve ser buscada no Romantismo.

O discurso de Thomas Mann

Na ocasião do octagésimo aniversário de Freud, E. Jones pretendia realizar uma grande celebração. Ao tomar conhecimento de tais planos, Freud agiu rapidamente, visando impedir os acontecimentos comemorativos, ou pelo menos, reduzi-los ao mínimo¹. No entanto, a pressão sobre ele foi considerável e, pouco a pouco, – sem dúvida frente à impossibilidade de escapar da data temida, – parece ter havido uma mudança nas intenções do mestre. Finalmente, a dita celebração ocorreu com a participação

de L. Binswanger e de Thomas Mann como principais oradores. Este último e Arnold Zweig haviam, além disso, reunido votos e expressões de reconhecimento de aproximadamente duzentos artistas, o que, sobretudo, acompanhado do discurso de Thomas Mann², parece ter dado grande satisfação a Freud³.

Nelson da Silva Junior é psicanalista, doutor pela Universidade Paris VII, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, professor convidado do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da USP e autor de *Le Fictionnel en Psychanalyse. Une Étude à partir de l'oeuvre de Fernando Pessoa* (Presses Universitaires du Septentrion, 2000).

A seqüência das reações de Freud já poderia indicar uma clara hesitação diante da própria idéia de celebração. No entanto, o que mais nos interessa é o conteúdo do discurso de Thomas Mann, pois ele permite definir claramente as condições desta hesitação. Levando em conta que Thomas Mann coloca-se aqui como o legítimo representante da estética romântica alemã, este texto permite-nos marcar com precisão a ruptura especificamente freudiana com certas constantes nas teorias estéticas desta tradição. Ora, segundo o discurso de Thomas

É na prevalência da pulsão frente à razão que Freud se torna devedor incontestável do romantismo.

Mann, Freud preservaria e desenvolveria fielmente a grande tradição romântica alemã sem divergência possível. Mas em que sentido Freud preserva o pensamento romântico em sua obra segundo este autor?

Seria necessário, em primeiro lugar, reconhecer que em matéria de romantismo Thomas Mann fala com conhecimento de causa e, portanto, é um guia experiente, como teremos a oportunidade de constatar.

Antecipando a primeira parte de nosso texto, diremos que é na prevalência dedicada à pulsão frente à razão que Freud se torna devedor incontestável do romantismo. A segunda parte visa iluminar não a linha ininterrupta desta filiação, mas, ao contrário, um dos pontos cruciais de uma ruptura também inegável. Ora, a ruptura em questão, em nossa opinião, diz respeito à função ontologizante que a volta ao passado assumia no mundo romântico, ou seja, uma ruptura com a aspiração da alma romântica de um encontro e de uma identificação com o Ser. Foi, sem dúvida, um dos resultados de sua desconfiança científica, ou melhor, da essencial tragicidade de seu cientificismo, o fato de Freud jamais ter considerado o retorno ao passado realizado pela lembrança carregada de afeto, – nem qualquer outra modalidade de retorno para o passado –, como um encontro do sujeito com sua essência íntima. Ora, para sua infelicidade, Freud teve a oportunidade de constatar em alguns de seus melhores discípulos a insistência de novas versões desta aspiração tipicamente romântica de retorno para um passado escatológico, como por exemplo, na teoria do trauma do nascimento de Otto Rank, ou ainda mais claramente, na versão junguiana do inconsciente, na qual a busca de um encontro privilegiado do sujeito com si mesmo era inseparável daquela de um retorno para o passado no mundo romântico.

Sobre a coincidência entre o divino e o humano no romantismo

Desde o início de seu discurso, Thomas Mann questiona a legitimidade que o artista teria para falar de psicanálise, mas o faz apenas para propor uma inversão dos sítios do saber legítimo: Thomas Mann coloca o artista abaixo do psicanalista apenas para melhor sustentar o fun-

damento de um conhecimento artístico (sonhado) da psicanálise. Ora, até então era a arte que tinha sido o objeto de estudo dos psicanalistas, tanto que esta inversão de papéis implicaria, segundo ele, uma equação de identificação do objeto que é conhecido – o artista –, com o sujeito que conhece – o analista. Mas o mais curioso é ver Thomas Mann qualificar esta equação de identificação entre o sujeito e o objeto no ato do conhecimento como a própria essência da “iniciação psicanalítica”⁴. Examinaremos, em seguida, por que este artista dá à psicanálise uma tonalidade tão mística.

Dois de seus próprios interesses teriam conduzido Thomas Mann à psicanálise: a abordagem da verdade enquanto questão psicológica e a abordagem da doença como forma de conhecimento. É a Nietzsche que ele reconhece dever estes dois interesses. Mas é na ressonância entre a filosofia de Schopenhauer, na qual a vontade é prioritária em relação à representação, e no domínio do ego pela noção freudiana do id, que Thomas Mann se detém mais longamente. Freud é considerado aqui como um legítimo herdeiro do século XIX, que se caracteriza pela crítica a um falso idealismo, sendo esta crítica, porém, feita não por “ódio contra a razão”, mas ainda por amor ao ideal, mesmo que este amor não tenha outro recurso que não “a ironia amarga” e o “pesimismo doloroso”.

O orador evoca assim um texto específico de Schopenhauer como prova da filiação virtual de Freud a este filósofo: “Sobre a aparente intencionalidade do destino do indivíduo”. A partir da noção de “intencionalidade” deste texto, Thomas Mann reúne “destino” e “sonho”, pois o destino de cada um seria análogo ao sonho, já que somos o “diretor de cena escondido” de ambos. É, portanto, pela prevalência da vontade sobre o destino que a própria vida se vê teatralizada, daí o coração místico da psicanáli-

se: “a enigmática coincidência entre o mundo e o sujeito, entre o ser e o aparecer, (...) que constituiria o núcleo da doutrina analítica”⁵.

Nesse sentido, se por um lado a idealidade é necessariamente destruída como princípio transcendental por sua origem intencional no indivíduo, de outro lado, esta mesma idealidade –, assim como todos os deuses, – passa a ser considerada como criada pelo homem, o que faz com que este mesmo seja intimamente ligado à ordem da idealidade, ou seja, o homem é, ele próprio, divino. Thomas Mann chega a invocar Angelus Silesius com o intuito de reforçar esta divinização do humano: “Eu sei que, sem mim, Deus não pode viver um único instante, se eu desapareço, ele deverá necessariamente abandonar o espírito”. O problema de Thomas Mann é então saber como reunir estes dois aspectos da relação do homem com

te divino, cuja origem está no próprio homem, e que se realiza no interesse das duas partes. Este interesse é idêntico para cada uma destas partes, e consiste em sua *sacralização mútua*.

Notemos, além disso, que esta encarnação do mito na vida individual é condicionada a uma passagem do campo do significado para o campo ontológico: trata-se, na repetição do mito, não de uma questão de *als ob (como se)*, de uma questão “como no mito”, mas de um “ser o mito”⁶. E isto implica uma coincidência perfeitamente recíproca: não apenas o sujeito está completamente incluído no interior do mito, mas o mito também é resgatado pela singularidade de cada caso individual. Pois existe, nesta lógica, a exigência de uma coincidência absoluta entre o sujeito singular e o mito universal. Ora, esta coincidência entre o sujeito e o mito torna-

tradição romântica. Por ora, devemos observar que uma tal religião implica uma *coincidência ontológica* entre o homem e seu deus. Ou seja, se por um lado deus é o próprio sujeito, já que é criado por este, por outro lado, o sujeito é deus, pois somente a divindade pode dar sentido ao sujeito: “Pois o mito é fundação de vida; é o esquema atemporal, a fórmula pia, na qual entra a vida quando ela reproduz seus traços do inconsciente”.

A reprodução do esquema mítico a partir do inconsciente tem, portanto, a *função de significar* o sujeito singular: ela lhe dá seu sentido. Trata-se aqui, então, para Thomas Mann, de *repetição inconsciente*, e ele a considera na sua função organizadora frente ao indivíduo. Na falta dessa repetição, o sujeito se encontraria essencialmente perdido, ou mais precisamente, *em desamparo*. Dito de outra maneira, se para Thomas Mann a vida é um teatro, seus atores/autores não podem ficar sem um *roteiro*, uma *narrativa* fornecida pelos mitos. O mito é, desta forma, considerado como essencial para a ratificação da vida individual: “o mito é a legitimação da vida; é somente através dele que ela encontra sua autoconsciência, sua realização e sua consagração”.

Nesse estágio de nossa análise, já poderíamos nos perguntar se todas as coincidências entre o romantismo e a psicanálise reivindicadas por Thomas Mann são ainda passíveis de serem confirmadas por esta. Pois poderíamos ver, por exemplo, uma incompatibilidade entre a doutrina freudiana e o romantismo precisamente na questão da afirmação de uma benignidade uniforme da repetição. De fato, seria antes a respeito da questão do sentido do retorno para o passado que estaria a divergência entre os dois autores. Se em Thomas Mann a repetição de um passado mítico é uma celebração saudável, em Freud ela é, antes, da ordem do *pharmakon*⁷, ou seja, tanto fonte de mal, como

Ao reunir “destino” e “sonho”, já que somos o “diretor escondido” de ambos, Thomas Mann deduz da prevalência da vontade sobre o destino que a Psicanálise possui um “coração místico”.

o ideal. De um lado, a idealidade é invalidada enquanto tal, pois é apenas imaginada pelo homem; de outro lado, já que foi o homem quem imaginou a idealidade, ele próprio deve ser, de alguma forma, ideal.

Ora, a solução de tal paradoxo aparece em Thomas Mann pela noção de *elo*, um *elo* que se estabelecerá entre o homem e o divino. Elo este, portanto, essencialmen-

te, em Thomas Mann, um tipo de celebração, o que faz da lógica da celebração, por sua vez, uma fórmula de coincidência ontológica entre aquele que celebra e o acontecimento celebrado: a festa é a união ritual entre o humano e o divino.

Veremos, em seguida, como esta religião – ou melhor, esta religião – demonstra uma problemática ligada à questão do *símbolo* na

meio de seu desaparecimento⁸. De fato, a presentificação do passado é tanto a origem do sintoma, visto que o sintoma é um retorno dos desejos infantis recalçados, como o seu remédio, pois através da lembrança carregada de afeto do passado, ao longo das associações livres, os sintomas podem desaparecer.

Ocorre, contudo, que a consagração do sujeito pelo mito sustentada por Thomas Mann não é absolutamente inocente. Pois o encontro do modelo mítico com o universal é por ele tratado ironicamente. O “modo irônico”, segundo Northop Frye, seria aquele em que “a situação está sendo julgada segundo as normas de uma maior liberdade”⁹. Por ironia, Thomas Mann entende, por sua vez, uma forma particular de desprendimento da narração frente ao personagem: se, por um lado, o personagem repete inconscientemente o modelo universal, por outro, o narrador está confortavelmente distanciado da experiência de repetição. A experiência irônica de leitura implicaria, por sua vez, uma dupla identificação e, conseqüentemente, uma cisão.

A razão impossível e a ironia romântica

Até este ponto, o sentido do título “Freud und die Zukunft” (Freud e o Futuro) deve ter permanecido completamente enigmático para os ouvintes da conferência. Pois talvez já fosse uma evidência ao alcance de todos o fato de que o passado não é procurado por Freud para para construir o futuro segundo uma forma mais adequada. A análise desconstrói o presente, o passado e o futuro conscientes não em razão do futuro, mas simplesmente porque é desconstruindo esta temporalidade cotidiana que lembranças esquecidas vêm à tona e os sintomas neuróticos tendem a desaparecer.

Além disso, o futuro não se constitui jamais, em Freud, como um

momento eficaz do psiquismo, se o compararmos, por um lado, com a eficácia do presente sob a forma da necessidade e da dor, e por outro lado, à incontestável eficácia do passado, esta última sob uma diversidade de formas, como por exemplo, os desejos e as angústias infantis. A esta falta de eficácia intrapsí-

alemão”. O interesse deste texto – ainda que seja anterior à conferência em questão – é que ele explicita melhor o que constituiria, segundo Thomas Mann, o lado revolucionário do “romantismo freudiano”. Ou seja, no sentido de que Freud teria uma especificidade qualquer em relação a esse romantismo que ele re-

Thomas Mann sustenta que Freud seria o fundador de uma *outra razão*, uma *razão por vir*, que prepara a “morada de uma humanidade mais sábia e livre”, por meio da ironia artística.

quica do tempo futuro acrescenta-se uma visão trágica do poder humano: a impossibilidade radical de se evitar a infelicidade é um elemento constitutivo da teoria, tal como podemos constatar em “Análise terminável e interminável”, onde Freud é absolutamente claro a respeito da impossibilidade de qualquer conquista durável do estado de saúde psíquica, saúde esta que será compreendida no final de sua obra como sendo essencialmente sujeita a um equilíbrio instável do registro econômico¹⁰.

Em confronto com todas essas razões o título do elogio de Thomas Mann parece ainda mais inquietante. Thomas Mann já utilizava, em um outro texto sobre psicanálise, “A posição de Freud na história moderna do espírito”¹¹, a noção nietzscheana de “retorno revolucionário”. Ele considerava aqui essa invenção do romantismo como “o movimento mais radical do espírito

toma. Ora, a revolução freudiana estaria no interesse pelas forças do mundo subterrâneo da alma, dando-lhes até mesmo uma primazia sobre a razão, *sem, contudo*, afundar na negação do espírito. O interesse de Freud pela pulsão “serve à vitória por vir da razão e do espírito, serve (...) à clareza (*Aufklärung*)”.

Thomas Mann, nesta relação de esperança para com a razão, reconhece ainda a verdadeira herança da revolução romântica em Freud: “O que denominamos erroneamente ‘pansexualismo’ de Freud, sua teoria da libido, é, em resumo, mística desnuda, romantismo que se tornou ciência da natureza”¹².

Apesar da contínua ameaça da mística, o fundamento de uma tal aproximação entre a psicanálise e o retorno revolucionário específico do romantismo alemão foi ratificado com um certo humor pelo próprio Freud, em uma carta a Lou-Andréas Salomé¹³.

É assim que, sobretudo em sua função de ruptura com a psicologia racionalista, Thomas Mann encara “o futuro” no título: “Freud und die Zukunft”. Haveria uma *outra razão* no horizonte das forças obscuras da pulsão. Freud seria assim o fundador de uma outra razão, uma razão *por-vir*, que prepara a “morada de uma humanidade mais sábia e livre”.

Sabemos que já existiam bons motivos, nos escritos de Freud, para que Thomas Mann sustentasse esta “razão por vir”: em seus textos *O futuro de ilusão* e *Mal-estar na cultura*, Freud já havia mencionado que seu “deus Logos” era um deus por vir. Mas o mais importante é, sem dúvida, a questão do método: como, segundo Thomas Mann, Freud abriria espaço para “liberdade” e “sabedoria” no caos das pulsões sempre mais fortes que a razão? De onde partiria a força da clareza, se a luz da razão nunca passa de uma fulgurância incerta? Como apostar ainda em uma “outra razão” por vir?

A resposta deste artista vem da própria arte. Ainda que possa soar como uma “utopia”, a vitória sobre “o grande medo e o grande ódio”¹⁴ seria ainda possível pela “produção de relação irônico-artística (*ironisch-künstlerisch*), e nem por isso, infiel ao inconsciente”.

Uma tal ironia artística é, antes de mais nada, uma “produção”. É, portanto, um “artefato”, mas este artefato é passível de mudar o mundo supostamente natural: “ele infiltra a vida, retira dele sua ingenuidade brutal, o *pathos* da ignorância”. A psicanálise opera “sua depatização quando ela cultiva o gosto pelo *understatement* [subentendido] (...) antes pela expressão tímida do que exagerada, pela cultura da palavra intermediária, sufocada, que procura sua força na medida...”¹⁵. A *modestia* (*Bescheidenheit*), recorda Thomas Mann ao final de seu discurso, vem, na língua alemã, da expressão “saber alguma coisa, se informar” (*Bescheid wissen*).

O que Thomas Mann compreende por “ironia artística”, vale, portanto, também, em sua opinião, para a potência essencial da psicanálise. É apenas através da “ironia artística” que seria possível aproximar-se das forças subterrâneas da alma em nome de *uma razão outra*.

Observamos logo acima que Thomas Mann entendia, então, por ironia, uma cisão entre o narrador e o personagem frente ao saber sobre a repetição: o personagem é sua vítima cega, e o narrador o observador divertido do eterno retorno do mito. No entanto, permanece ainda em suspenso a questão de como o gosto pelo *understatement*, ironia artística, pode estar relacionado com esta cisão entre o narrador e o personagem.

O que nos parece interessante na solução “irônica” de Thomas Mann diante do impasse entre a repetição cega do mito (ou dos desejos anti-sociais recalcados no inconsciente) e sua observação distanciada é que ela constitui uma espécie de ruptura ambígua com a tradição

do romantismo, pois em sua idade de ouro – tal como poderemos constatar – a celebração do encontro era hegemônica. A ironia constitui, portanto, uma posição romântica terminal, mas ainda no interior do romantismo, o que estabeleceria, segundo Thomas Mann, uma espécie de elo hermético entre sua obra e a de Freud.¹⁶

O que seria então *a idade de ouro do romantismo*? Esta expressão supõe que, no interior do romantismo, existe um momento no qual as relações entre o universal e o singular podem representá-lo em sua essência. Ora, o essencial das posições românticas de Thomas Mann é observável em Schelling¹⁷, aqui considerado um paradigma de sensibilidade romântica. Schelling, em sua *Philosophie der Kunst*, (Filosofia da arte) oferece-nos um quadro de possibilidades de experiência estética que é construído precisamente a partir dos dois operadores que nos interessam: o universal e o particular. Esta discussão é importante para delimitar bem o ho-

A ironia constitui uma posição romântica terminal, mas que estabeleceria, segundo Thomas Mann, uma espécie de elo hermético entre sua obra e a de Freud.

romântica de uma busca de identidade no passado mítico. Se, por um lado, existe distanciamento da parte do observador, do outro lado existe a celebração do observado. De fato, a ironia seria aqui uma das formas assumidas pela decadência

de referências com o qual, segundo nossa hipótese, Freud rompe radicalmente, contrariamente à interpretação do autor da *Montanha Mágica*.

Observaremos assim que Freud permanece inconciliável com o qua-

dro de idealidade implicado na compreensão romântica do mito, pois ele invalida não somente o pólo do universal em sua compreensão da experiência estética, seja ela do mito, seja de uma obra de arte, mas também a pedra angular da estética romântica: a possibilidade da identidade entre o sujeito e o objeto. Pois, no lugar de identidade, Freud afirma uma identificação fundada no desejo, o que significa um abandono do registro da ontologia como um registro originário da subjetividade. Veremos, assim, que Freud se esforça, de um lado, em se manter estritamente empirista e recusa radicalmente qualquer explicação transcendental do universal. E, de outro lado, como este empirismo é essencialmente sustentado pelo registro do desejo em sua abertura à irrealização pulsional.

O universal e o particular em F. W. J. Schelling. O mito enquanto identidade absoluta entre *ser* e *significar*

É, sem dúvida, supérfluo lembrar que, desde Kant, o universal fora integralmente deslocado para o registro da subjetividade, e o singular para o registro das coisas. Dito de outra forma, o universal, na tradição kantiana é, antes de mais nada, subjetivo e permanece essencialmente independente de qualquer acidente singular, daí a compreensão do conhecimento como sendo dependente de um *trabalho* entre o universal e o singular. Se Kant deixa assim aberta uma espécie de abismo entre dois pólos do conhecimento, o romantismo alemão conheceu seu apogeu explorando as possibilidades de identificação do universal e do singular. Entre essas explorações, a estética de Schelling ocupa uma posição estratégica para nossa discussão¹⁸. De fato, segundo esta estética, a arte teria uma posição simétrica em relação à filosofia, pois realizaria a

identidade entre o singular e o universal no singular (o finito), enquanto que uma tal identidade só pode ser realizada pela filosofia pela exclusão de qualquer singularidade, ou seja, em privação do objeto concreto. Para Schelling, na verdadeira obra de arte o objeto singular seria também o universal, e isto sem nenhuma perda de sua singularidade.

Mais precisamente, Schelling propõe três modos possíveis da relação entre o universal e o singular: o modo esquemático, o alegórico e o simbólico. “A apresentação na qual o universal significa o singular, ou na qual o singular é contemplado através do universal, é o esquematismo. A apresentação contudo, na qual o singular signifi-

Freud permanece
inconciliável com o
quadro de
idealidade implicado na
compreensão
romântica do mito.

ca o singular, ou na qual o universal é considerado através do singular, é o alegórico. A síntese dos dois, na qual nem o universal significa o singular, nem o singular signifi-

ca o universal mas, ao contrário, os dois são absolutamente um, é o simbólico.”¹⁹

Observamos na passagem que esses três modos da relação entre o universal e o particular têm um lugar específico para sua ocorrência: é na experiência do sujeito que essas diferenças são enunciáveis em Schelling: “Essas três formas de apresentação têm isto em comum, o fato de só terem se tornando possíveis pela imaginação (*Einbildungskraft*) e serem formas desta última, ressaltando que somente a terceira é exclusivamente a forma absoluta. Devemos ainda distinguir cada uma dessas três figuras. A figura é sempre concreta, puramente singular (...)”²⁰.

A demarcação do lugar de eficácia deste plano de possibilidades como sendo o lugar da imaginação, é essencial para que possamos comparar a estética schellingiana com a estética freudiana. Trata-se, portanto, não da percepção da obra de arte, mas, antes, de uma *criação da figura* pelo sujeito *conjuntamente* à percepção da obra. A função teórica deste processo *criativo* que supostamente ocorre no gênio, é a de eliminar qualquer diferença entre a idealidade universal e a coisa singular. É neste lugar subjetivo da criação de figuras que ocorrem os três modos possíveis de relação entre o singular e o universal.

O modo esquemático define assim uma experiência subjetiva na qual prevalece o universal em relação ao singular, ou seja, existe uma relação de significado que parte do universal e se dirige para o singular, como é o caso da filosofia ou da álgebra. O modo alegórico, em contrapartida, é o de uma experiência em que a relação de significado se desloca no sentido contrário: aqui, é o singular que prevalece sobre o universal, como é o caso da natureza, da ação (*das Handeln*) e da geometria.

Ao lado destes dois pólos, definindo esta dupla possibilidade do

movimento da metáfora em Schelling, deve-se conceber a entrada em jogo de dois outros: o do significado e o do ser. Pois o modo simbólico define-se precisamente por sua indistinção entre o significar e o ser nas relações entre o universal e o singular. Segundo Schelling, esta indistinção absoluta entre ser e significar só pode ser

interior do registro do significado, o modo simbólico avança até o registro da ontologia, sem, no entanto, se identificar completamente com ele.

Deve-se observar que, para Schelling, o efeito simbólico dos mitos depende da indissolubilidade entre o registro do significado e o registro ontológico. De fato, “logo

te – isto é importante – na singularidade em questão. Isto indica, no essencial, a verdadeira vocação da obra de arte no mundo romântico: suscitar no sujeito uma *ligação* entre o universal e o singular, entre o ser e o significar. Observamos de passagem que esta vontade de *ligação* obedece mais à herança da estética do belo do que à do sublime, a qual depende, ao contrário, da legitimidade da própria diferença entre o singular e o universal.

Veremos em seguida que a incompatibilidade deste quadro com Freud situa-se em dois níveis. No primeiro nível, o mais superficial, não há, em Freud, lugar psíquico para o universal, este lugar é, de antemão, um lugar ilegítimo ou, mais precisamente, o universal não é uma origem primeira no psiquismo, não possuindo qualquer potência originária na vida psíquica. De fato, somente quando existe uma historicização do universal, ou seja, com a análise histórica das entidades universais visando reduzi-las à expressão de desejos particulares, o romantismo começa a acabar.

Em um segundo nível, este mais profundo, é a própria questão do ser que é colocada em causa. De um certo ponto de vista, é possível sustentar que, em Freud, qualquer ontologia, qualquer relação com o ser, tende a se transformar em uma relação de significado.

Édipo, o universal psicanalítico enquanto resistência de Freud

Começamos nossa análise das diferenças fundamentais entre o horizonte romântico e o horizonte metapsicológico pelo momento geralmente considerado como seminal da aventura psicanalítica: a descoberta do complexo de Édipo. No dia 15 de outubro de 1896, ele escreve a Fliess:

“Ocorreu-me à mente uma única idéia que tenha valor universal (*von allgemeinem Wert*). Encontrei

Em Freud, o universal é historicizado, visando reduzi-lo à expressão de desejos particulares, e qualquer relação com o ser tende a se transformar em uma relação de significados.

encontrada na mitologia grega, na qual cada deus, em sua singularidade, simultaneamente *é e significa* o universal. A indistinção do mito grego entre o singular e o universal vai par a par, de fato, em Schelling, com esta outra, a saber, a indistinção entre *ser* e *significar*.

O plano de possibilidades estéticas em Schelling dá, portanto, ao mito grego um valor de paradigma em relação à arte como identificação entre o universal e o singular. Pois neste modo de produção artística não podemos separar o ser do significado. *A experiência do mito pode sempre, é verdade, ser alegorizada ou esquematizada, pois estas são duas possibilidades ontológicas no interior do símbolo, mas estas interpretações do mito o destroem enquanto tal.* O quadro de possibilidades schellingianas contém, desta forma, uma evidente dissimetria, pois se tanto o modo esquemático como o alegórico se mantêm no

que fazemos estes seres (os deuses gregos) significarem, eles não são mais nada”. No entanto, se os tomarmos apenas em sua realidade, será então sua idéia, seu conceito que será destruído: “não ficamos satisfeitos com o simples ser sem significado, como na simples figura. (...) O maior interesse dos mitos funda-se justamente no fato de que enquanto são simplesmente sem nenhuma relação – em si mesmo absolutos –, deixam, ao mesmo tempo, transparecer o significado”.²¹

De fato, já que o mito constitui o simbólico por excelência, deve-se também concluir que a experiência estética do mito é uma experiência limite do sujeito. *Experiência limite* no sentido em que se juntam *perfeitamente* o universal e o singular. Ou seja, uma experiência na qual a singularidade *é e significa* o universal no humano, e inversamente, uma experiência na qual o humano se encarna *integralmen-*

igualmente em mim o movimento amoroso em relação à mãe e o ciúmes em relação ao pai, e atualmente os considero como um acontecimento comum (*ein allgemeines Ereignis*) a todas as crianças pequenas. Sendo assim, compreendemos, a despeito de todas as objeções racionais que se opõem à hipótese de uma inexorável fatalidade, o efeito impressionante de *O Édipo Rei*. (...) A lenda grega apreende uma compulsão que cada um (*Jeder*) reconhece (...). Cada ouvinte foi um dia, em germe e em fantasia (*Phantasie*) um Édipo e cada um se aterroriza diante da realização de seu sonho aqui transposto para a realidade”²².

Ao reconhecer em si próprio sentimentos eróticos em relação à mãe e sentimentos hostis em relação ao pai, a história de Édipo adquire um caráter *universal* para Freud. Tal movimento de universalização parece estar acompanhado de uma silenciosa supressão da própria singularidade. Os conflitos, a partir do momento em que são interpretados partindo do mito edipiano,

dizer que Freud responde aqui ao *esquematismo* schellingiano, no qual o universal *significa* o singular, ou melhor, no qual o singular é considerado a partir do universal. Interpretar os conflitos infantis esquematicamente, equivaleria então a dizer a si mesmo: eu, diante destes desejos terríveis, sou mais Édipo do que eu mesmo. De fato, algumas semanas depois, Freud confessava a Fliess não acreditar mais em “sua neurótica”, substituindo a teoria da sedução traumática pela teoria da fantasia. E, se estas fantasias são na verdade universais como o confirmam os mitos, vemos, de fato, uma forma de esquematização se deslocar para o centro da teoria psicanalítica.

Seria mesmo isto? De fato é possível que tenhamos concluído rápido demais que o encontro com Édipo foi uma espécie de esquematismo em Freud. Pois ele também pode muito bem ter-se dito: eu sou Édipo e Édipo sou eu, são *meus* conflitos que dão sentido à história de Édipo, e esta, por sua vez, dá um sentido a meus conflitos, o que

lembranças pessoais de Freud com o mito de Édipo não teria sido *fundamental* para a experiência psicanalítica? O mito de Édipo, enquanto associação livre de Freud, não teria a qualidade de simultaneamente significar e ser significado por todas as associações que o precederam? Neste caso, encontrar-nos-íamos frente a um momento *princeps* do *simbólico* de Schelling no próprio centro do nascimento da psicanálise.

Neste caso, o encontro e a intimidade inseparável entre o universal e o singular fundaria uma nova *mitologia*: a *mitologia psicanalítica*. Podemos observar desde já que uma tal mitologia seria, na definição de Schelling do símbolo, essencialmente impermeável à própria psicanálise. Pois esta definição repousa, precisamente, sobre a impossibilidade de analisar o símbolo: ela define o símbolo como o universal pelo singular e o singular pelo universal. A consequência disto seria clara: o encontro freudiano com o mito universal do Édipo em suas associações seria inalisável, o que quer dizer que este encontro não seria passível de ser examinado como sobre-determinado e produzido por conflitos entre desejos inconscientes no indivíduo Freud. De fato, se o mito de Édipo é um universal inquestionável, a própria psicanálise seria uma reedição do mito, ou, retomando as palavras de Thomas Mann, “mística desnuda, ou romântica, tornada ciência da natureza”.

Sem dúvida nenhuma, existe algo na psicanálise que se perde sob a denominação de “mística desnuda”. O resultado de nossa experiência mostrou-nos que, se entendemos a experiência analítica a partir do quadro de Schelling, é a própria psicanálise que desaparece. Sabemos que o encontro de Édipo por Freud não pode estar acima da sobre-determinação. De onde viria, contudo, esta anulação da psicanálise? Talvez tenhamos aceito rápido demais os termos iniciais de

Se o mito de Édipo for um universal inquestionável, a própria psicanálise seria uma reedição do mito, ou, retomando Thomas Mann, “mística desnuda, ou romântica, tornada ciência da natureza”.

não diriam respeito especificamente *a si próprio*, diriam respeito a todo mundo: todo mundo é Édipo. A verdade que se revela aos olhos de Freud muda, assim, de registro: ao invés de simplesmente *singularizá-lo*, ela o universaliza. Poderíamos

nos aproximaria do modelo alegórico. Entretanto, se examinarmos este encontro por seus efeitos, não seria ousado considerá-lo como um momento *simbólico* da psicanálise, no sentido que Schelling deu a este termo. Pois, enfim, o encontro das

Schelling, sem examinar a possibilidade real de sua transposição para a psicanálise. De fato, a questão de um lugar, na psicanálise, para o *símbolo* schellingiano necessita um exame anterior, o exame da legitimidade do *universal mítico* na experiência da psicanálise.

A universalidade do Édipo e seus efeitos na escuta analítica

Os trabalhos de Monique Schneider²³, que examinam de perto o primeiro encontro de Freud com o mito de Édipo, mostram-nos que, de fato, o raciocínio esquemático não está ausente neste momento. Um delicado retercer dos movimentos entre as associações de Freud e a produção dos conceitos permite à autora focalizar o caráter profundamente sobredeterminado da entrada do complexo de Édipo no conjunto das noções, então *in statu nascendi*, da psicanálise.

Ao lado da desconstrução associativa do mito de Édipo, um aspecto mais obscuro da entrada do mito se insinuaria no processo analítico freudiano de então. A partir das pesquisas de M. Schneider, é possível ver como a descoberta da universalidade do complexo de Édipo teve, em Freud, o efeito de uma interrupção de suas associações livres, assim como um “desaparecimento” de seu discurso em primeira pessoa, que é substituído por um “todos nós” essencialmente anônimo.

Desde seus primórdios na cena psíquica freudiana o Édipo é associado a um “desaparecimento”. Desaparecimento mais que essencial, pois trata-se do desaparecimento da ama de leite que teria despertado nele sua sexualidade. Freud, em suas cartas a Fliess, a designa como sua *Urbeberin*, palavra que evoca a criação originária, antes da qual nada teria existido. Ora, esta *potência feminina de criação originária* – o que, em nossa opinião, seria uma tradução fiel do vocábulo

Urbeberin, – teria se tornado culpada de pequenos delitos no lar dos Freud. Somente o texto atento de M. Schneider pode dar conta de uma surpreendente simultaneidade, no pensamento de Freud, entre a lembrança da prisão da ama de leite, o abandono da teoria da sedução, o enterro da figura feminina materna como estando na origem de uma sedução e a identificação com o universal com a ajuda do mito de Édipo. As passagens seguintes visam, menos que resumir esta

con-sidero atualmente como um acontecimento comum (ein allgemeines Ereignis) a todas as crianças pequenas. (Carta de 15 de outubro de 1987)

"Sobrevôo de toda trajetória singular: a correlação pulsional que se acha colocada no lugar é posta como tendo um alcance universal. O termo *allgemein* (comum a todos) é, aliás, repetido. Uma tal abertura tornou-se possível por uma mudança de cena: não mais o quadro singular da cena familiar, mas o

Monique Schneider mostra como a descoberta da universalidade do Édipo teve, em Freud, o efeito de uma interrupção de suas associações livres e um “desaparecimento” de seu discurso em primeira pessoa, substituído por um “todos nós” anônimo.

elucidação, tornar clinicamente palpável a realidade circunstancial deste enterro/nascimento à qual o mito do Édipo está associado na história da psicanálise:

“É de fato, na própria carta em que Freud falou do desaparecimento (*Verschwinden*) de sua ama de leite sedutora e ladra – ama de leite no xadrez, desaparecimento associado a um temor que um destino semelhante esteja reservado à sua mãe: – *Grito como um desesperado!* – que Édipo surge, para se encontrar promovido a uma função paradigmática: dizer o destino que é o de todo ser humano: *‘Ocorreu-me à mente uma única idéia tendo um valor geral (von allgemeinem Wert). Encontrei também em mim o movimento amoroso em relação à mãe e o ciúmes em relação ao pai, e os*

desenrolar da cena teatral onde se apresenta *O Édipo Rei*.

“Assim sendo, entende-se, apesar de todas as objeções racionais que se opõem à hipótese de uma inexorável fatalidade, o efeito impactante de Édipo Rei. (...) A lenda grega apreende uma compulsão que cada um (*Jeder*) reconhece [...]. Cada ouvinte foi um dia, em germe e na fantasia (*Phantasie*), um Édipo e cada um se aterroriza diante da realização de seu sonho transposto, aqui, para a realidade”²⁴.

M. Schneider mostra também efeitos surpreendentes desta interiorização do trauma, a saber, a aceitação da culpa inconsciente, mas sob a condição de que esta culpa seja coletiva e impessoal. Torna-se claro o funcionamento resistencial desta identificação de Freud com um

“todos nós” anônimo, que se apresenta como podendo compartilhar e dividir coletivamente a responsabilidade de um crime, ainda que imaginário. Não seria, portanto, audacioso antecipar nestas linhas a festa comunitária do banquete totêmico, que se poderá ler em *Totem e Tabu* em 1913. De um lado, o assassinato e a sexualidade são interiorizados pelo sujeito, de outro lado, esta interiorização exige, ao mesmo tempo, que este sujeito se apague no anonimato que o *Allgemein* – o coletivo – lhe concede. M. Scheider comenta:

“Por trás da operação universalizante – escansão do *allgemein* (comum a todos) e do *Jeder* (cada um) –, esconde-se uma operação mais desconcertante, assumindo a forma da reversão. A universalização não estende a outros o que foi descoberto no itinerário singular, no caso, as cenas de sedução, mas visa, ao contrário, anulá-lo. A aposta da hipótese edípiana é, de fato, a de tornar inútil e ilusória a hipótese antitética, a que colocava, na origem das histórias singulares, uma sedução efetiva. A cena da sedução muda de plano: não se situa mais no real, mas torna-se objeto de uma criação psíquica; são nossos desejos amorosos que nos fazem fantasiar uma sedução que existe apenas no imaginário.”²⁵

Assim, o valor etiológico atribuído à experiência traumática – cujo modelo era o do trauma físico de origem exógena – é deslocado para o interior do próprio sujeito sob a forma da dupla pulsões/fantasia originária. Desejos infantis, pulsões, fantasias originárias serão doravante as noções encarregadas de substituir o trauma na função etiológica que a teoria lhe atribuía frente ao sintoma. Esta substituição de hipóteses etiológicas traz, contudo, um caráter essencialmente trágico ao modelo freudiano de aparelho psíquico. De fato, se o excesso energético era definitivamente descarregável pela catarse, a pulsão, por sua

vez, representa uma espécie de agente traumático no interior do próprio sujeito, do qual ele nunca poderá escapar.

A prisão da criada teria assim prefigurado o enterro da experiência do trauma como hipótese causal do sintoma na metapsicologia freudiana e, portanto, na escuta analítica. De forma que, o relembrar “acontecimentos traumáticos” perde evidentemente em importância aos olhos do analista. Com efeito, com o mito freudiano de Édipo, um esquema universal substituiria acontecimentos singulares diante do sintoma. Veremos, não obstante, Freud sustentar para sempre que ambos os fatores, o do trauma assim como o das fantasias originárias e das pulsões, serão causas possíveis da neurose.²⁶ Apesar disto, é preciso observar que a metapsicologia abre aqui um lugar legítimo para uma modalidade resistencial particularmente sutil, já que inscrita em seu próprio seio teórico. A lógica do esquematismo se encontra doravante inscrita nos instrumentos interpretativos da psicanálise, forçando *a priori* a escuta de lembranças singulares através do filtro universalizante de um esquema comum a todos. Se a recordação perde sua importância para ceder algum lugar à fantasia originária e à abstração inerente ao conceito de pulsão, a própria escuta das associações livres corre o risco de mudar radicalmente de direção: ao invés de ser guiada pelas ressonâncias singulares, internas ao discurso do paciente, esta escuta deverá procurar uma coincidência com as histórias narradas pelo paciente e com os modelos formais conhecidos de antemão pelo analista. É a escuta que pode se tornar esquemática, pois o singular das associações livres será visto aqui a partir do universal da teoria. De forma que a análise de M. Schneider pode ser considerada como crítica aparentemente incontornável do esquematismo imanente da metapsicologia como teoria ge-

ral do psiquismo sobre a singularidade da associação livre na situação analítica. Não haveria nenhum argumento contra tal revelação? Estaria a metapsicologia totalmente subjugada a este núcleo resistencial?

Ironia e a tragicidade em Freud

Não será difícil reconhecer neste núcleo resistencial constitutivo da própria teoria analítica o elemento essencial daquilo que constituiria a *ironia freudiana* segundo Thomas Mann. Com efeito, tal ironia dependeria precisamente da possibilidade da fecundação, da celebração do universal mítico no singular. O uni-

A metapsicologia abre aqui um lugar legítimo para uma modalidade resistencial particularmente sutil, já que inscrita em seu próprio seio teórico.

versal, em Thomas Mann, dando um sentido ao singular, e, portanto, dando lugar a uma celebração, o supõe, de alguma forma, enquanto legítimo. O encontro do sujeito sin-

gular com o herói mítico pode assim ter uma função identitária para o primeiro.

Não seria ousado ver aí a própria essência do “retorno ao passado” pregado pelo romantismo alemão, pois somente na condição de uma legitimidade ontológica dada ao universal o romantismo pode sustentar a função identitária de um retorno ao passado. Através do estatuto ontológico dado ao mito, em Schelling por exemplo, a sensibilidade romântica permite a cada um – sem perder sua singularidade – imaginar-se em uma relação simbólica com seu universal arcaico. Ou seja, uma relação na qual o singular coincide perfeitamente com o universal, quer dizer, que ele significa e é o universal ao mesmo tempo.

Em termos metapsicológicos, poderíamos dizer que, no romantismo, a repetição do mito teria no mínimo uma função de gozo narcísico pela possibilidade de solidificação identitária que ele fornece. Neste sentido, pode-se dizer que é através de um retorno para as origens míticas idealizadas que o romantismo sustenta seu investimento massivo nas representações de si mesmo. A singularidade do sujeito se apoiaria em uma legitimação metafísica do universal para se imaginar sob uma ótica privilegiada diante das dores do mundo.

Claro está que a atividade analítica seria inconciliável com a idéia de tal retorno comemorativo ao passado no modelo romântico do retorno ao mito. Pois, nem a repetição dos desejos recalcados na história individual, nem a repetição do id, – repetição que segundo Freud encarrega-se de retomar o passado da espécie humana²⁷ – são passíveis de se constituírem como um objeto de identificação perfeita no sentido schellingiano do simbólico sem que a própria possibilidade de um discurso associativo seja suprimida. O sujeito repete tanto seu próprio passado como o da espécie, mas, em psicanálise, não há coincidência

ontológica possível entre este sujeito que repete e qualquer figura da repetição pela qual ele possa se representar. Ou seja, o ser e o significar não coincidem na situação analítica senão para assumirem uma função de resistência. A resistência, dizia Lacan, é um privilégio exclusivo do analista, mas se trata aqui de revelar como esta pode se esconder no próprio ventre de seu

queologia do psiquismo, tanto em seu passado individual como em seu passado filogenético. Se aquilo que seria simbólico em Freud, ou seja, o encontro do sujeito com o universal mítico, não pode se consagrar no nível ontológico, isto não é apenas consequência do fato de que não há lugar legítimo para o universal, mas porque, em Freud, a essência do sujeito só é compren-

Na clínica analítica não há possibilidade, para a consciência, de *dizer sim* à repetição inconsciente: nem esteticamente, nem religiosamente, nem pelo conhecimento teórico do inconsciente.

instrumento teórico, tal como os soldados gregos no Cavalo de Tróia.

Ora, a própria possibilidade de uma *fromme Jasagung*, o dizer-sim piedoso, visto por Thomas Mann como solução frente às forças obscuras da alma já denunciaria o profundo romantismo de sua “ironia”. Uma tal ambigüidade já era assinalada pela possibilidade de uma celebração artística da repetição mítica. Nenhum outro ponto em seu texto testemunha talvez, de forma tão clara, seu distanciamento em relação à tragédia interior do sujeito na metapsicologia freudiana. Pois na clínica analítica não há nenhuma possibilidade, para a consciência, de *dizer sim* à repetição inconsciente: nem esteticamente, nem religiosamente, nem pelo conhecimento teórico do inconsciente²⁸.

Uma tal impossibilidade nos obriga a considerar ainda um outro nível da desconstrução do universal pela psicanálise. Uma desconstrução diferente de uma simples ar-

sível enquanto distanciamento: o sujeito enquanto analisando encontra-se irremediavelmente condenado a se dividir entre o campo semântico e o campo pulsional. De fato, é no próprio interior do sujeito que estes dois campos se encontram cindidos de forma absoluta. Deste ponto de vista, Freud distancia-se de Thomas Mann, pois esta *tragédia interior* constituída por um tal distanciamento não admite nenhuma reconciliação possível entre o olhar divertido do narrador e repetição bruta.

Ou seja, se é ainda possível considerar Thomas Mann como estando no interior do romantismo, pelo fato de existir uma consagração entre o individual e o universal, este epíteto é impossível no que concerne ao conjunto da obra de Freud. É pelo fato de a teoria freudiana não ratificar integralmente a identificação do sujeito ao mito como um acontecimento ontológico, mas considerá-lo como um

efeito imaginário, que podemos dizer que a ironia freudiana situa-se a um grau mais radical que a de Thomas Mann.

De fato, se Thomas Mann via ainda, na repetição cega de seu Joseph²⁹, um momento sagrado, apesar do olhar divertido do narrador, somos confrontados, pelo desenvolvimento das teses freudianas até seu limite, à exclusividade de

impotência essencial do sujeito em manter qualquer assunção identitária. Tal impotência está presente como um fio de Ariadne no conjunto das proposições freudianas sobre o sujeito. Em outras palavras, trata-se aqui da impotência essencial do sujeito de *jasagen*, – de dizer sim – à repetição que o interpe-la. Se, do lado da consciência, o sujeito não pode dizer sim à repetição, isto implica que o sujeito é, em Freud, constitutivamente uma vítima passiva. Ou seja, este sujeito padece da presentificação involuntária do passado.

Será a partir de tal deslocamento patológico para o centro do essencialmente humano, que o gozo da ironia poderá ser psicanaliticamente pensado. Naturalmente, este momento não pode escapar desta patologia essencial do homem frente à repetição. Patologia, cujo sentido primeiro seria o de exposição passiva. Nesta compreensão do patológico, a figura romântica do sujeito que pode se auto-afirmar pela ironia evidentemente não tem lugar. Em seu lugar, será o sofrimento passivo diante das forças obscuras da alma que deverá dar a tonalidade central das análises freudianas sobre a experiência humana e, eventualmente, sobre a ironia ela própria. ■

Existe uma ironia especificamente freudiana, cuja força é sustentada pela tragicidade na construção do aparelho psíquico.

um olhar raramente divertido, e no qual a ironia estará mais próxima do ceticismo. Não será surpresa, então, se a expectativa de Thomas Mann de uma “comunidade na ironia” não puder ser correspondida por Freud. No entanto, isto não implica a impossibilidade de uma ironia especificamente freudiana, cuja força seria sustentada pela tragicidade profunda na construção do aparelho psíquico freudiano.

Cabe observar que uma espécie legitimamente psicanalítica de ironia seria legível eventualmente na

NOTAS

1. E. Jones, *The life and work of Sigmund Freud*, Edited and Abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus, Penguin Books in association with Hogarth Press, 1993, p. 626.
2. T. Mann, «Freud und die Zukunft», in: *Freud und die Psychoanalyse, Reden, Briefe, Notizen, Betrachtungen, Herausgegeben von Bernd Urban*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1991.
3. E. Jones, *The life and work of Sigmund Freud... op. cit.*, p. 629.
4. T. Mann, «Freud und die Zukunft... op. cit.», p. 69.
5. *Ibidem*, p. 78.
6. *Ibidem*, p. 86.
7. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, posface à Platon; *Phèdre*, traduction par Luc Brisson, Flammarion, 1989.
8. Cf. S. Freud, *Zur Theorie und Praxis der Traumdeutung*, (1923), S A, B, XI, p. 267.
9. N. Frye, *Anatomy of Criticism*, (1957) Penguin Books 1990, p. 34.
10. Cf. N. da Silva Junior, “Modelos de subjetividade em Fernando Pessoa e Freud. Da catarse à abertura de um passado imprevisível”. in M. E. C. Pereira (org.), *Leituras da Psicanálise. Estéticas da Exclusão*. Campinas, Mercado de Letras, Associação Brasileira de Leitura. 1998. pp. 119-146.
11. T. Mann, «Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte» (1929) in: *Freud und die Psychoanalyse, Reden, Briefe, Notizen, Betrachtungen, Herausgegeben von Bernd Urban*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1991.
12. *Ibidem*, p. 52.
13. Carta de 28 de julho de 1929, in: Sigmund Freud - Lou Andreas-Salomé: Briefwechsel, Frankfurt am Main 1966, S. 198.
14. Não nos esqueçamos que estamos em 1936, em plena ascensão do antissemitismo: o ministro da Educação da Áustria com efeito dirigiu uma nota a Freud pelo seu aniversário, mas todos os jornais foram proibidos de fazer qualquer menção à data, sob pena de confiscação. Cf. carta de Freud a Arnold Zweig de 31 de maio de 1936, citada por Schur, Max, *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, Paris, 1975, p. 567.
15. *Ibidem*, p. 91.
16. T. Mann, «Aus dem Tagebuch» (24. Mai 1921) in: *Freud und die Psychoanalyse, Reden, Briefe, Notizen, Betrachtungen, Herausgegeben von Bernd Urban*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1991. p. 21.
17. A questão a respeito de Schelling poder ser considerado como um representante legítimo do romantismo alemão é evidentemente controversa e aberta à discussão. A escolha exclusiva deste autor pode parecer arbitrária, e nós só a fizemos cientes deste risco. Nossa escolha, contudo, não é injustificada, pois a problemática que nos interessa aqui pode também ser encontrada em outros autores do romantismo alemão. Segundo Schiller por exemplo, o “Spieltrieb” (pulsão lúdica) é a união entre a “Lebenstrieb” (pulsão de vida) e a “Gestalttrieb” (pulsão de forma). O “Spieltrieb” é que pode fazer o encontro da vida e da forma. (F. Schiller, “Über die ästhetische Erziehung des Menschen” (1785) Reclam Bibliothek, Stuttgart, 1993, carta 15, parágrafos 1 e 2, pp. 58-59). Se assimilarmos a vida à singularidade do sujeito, fica fácil observar a problemática de que se trata aqui neste autor. Para a discussão específica da representabilidade do romantismo por Schelling, remetemos o leitor ao seguinte texto: M. Heidegger, *Die Metaphisik des Deutschen Idealismus (Schelling)*; (1941) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.
18. Agradeço a Victor-Pierre Stirniman esta preciosa indicação. Cf. V.-P. Stirniman. *Poetics of the soul: tentative steps*. Diploma thesis to the C.-G. Jung Institute, Küstnacht, juin 1993, p. 72 et ss.
19. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*. 1859, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, (1990; p. 50) SaF.mmelte Werke, vol. V, p. 407).
20. *Ibidem* p. 50 [SW 407].
21. *Ibidem*. 55 [411].
22. Carta de 15 de outubro de 1897, citada por M. Schneider, *Don Juan et le procès de la séduction*, Aubier, 1984, Paris pp. 173-174.
23. Sobre tudo *Freud et le Plaisir*, Denoël, 1981 et «Père ne vois-tu pas...» Denoël, 1985.
24. M. Schneider, *Don Juan et le procès de la séduction*, Aubier, 1984, Paris. pp. 173-174.
25. *Ibidem*. pp. 173-174.
26. S. Freud, *Der Mann Moses... op. cit.*, SA, pp. 542, GW, pp. 201-202, SE, pp. 94-95, Gallimard, pp. 189-190.
27. S. Freud, *Abriss... op. cit.* p. 61, *Abrégé de psychanalyse*, Presses Universitaires de France, p. 84.
28. S. Freud, *Die Verneinung*. 1925, In: SA, Bd 3, p. 377, GW, Bd 14, p. 15, SE, vol. 19, p. 239, traduction française: S. Freud, *La négation*, Oeuvres Complètes, Presses Universitaires de France, direction scientifique de Jean Laplanche, vol. 17, p. 171.
29. T. Mann, *Freud und die Zukunft... op. cit.* p. 83.