

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

SERVIR-SE DO PAI
UMA LEITURA DE *O HOMEM MOISÉS E A RELIGIÃO MONOTEÍSTA*

CLAUDIA MARIA SILVA MOREIRA

Rio de Janeiro
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

SERVIR-SE DO PAI
UMA LEITURA DE *O HOMEM MOISÉS E A RELIGIÃO MONOTEÍSTA*

CLAUDIA MARIA SILVA MOREIRA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Anna Carolina Lo Bianco

Rio de Janeiro
2014

Ficha catalográfica

MOREIRA, Claudia Maria Silva

Servir-se do pai: uma leitura de *O homem Moisés e a religião monoteísta*

Claudia Maria Silva Moreira. Rio de Janeiro: UFRJ, IP, 2014, 227f.

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Tese (doutorado), UFRJ, IP, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2014.

Referências Bibliográficas: f.219-227

**SERVIR-SE DO PAI: UMA LEITURA DE O HOMEM MOISÉS E A
RELIGIÃO MONOTEÍSTA**

Claudia Maria Silva Moreira

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Anna Carolina Lo Bianco
Orientadora - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Ângela Maria Resende Vorcaro
Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Fernanda Theophilo da Costa-Moura
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto
Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Betty Bernardo Fuks
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RESUMO

MOREIRA, Cláudia M. S. Servir-se do pai: uma leitura de *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2014.

Em termos freudianos, a análise crítica da religião é, simultaneamente, uma investigação sobre o pai. Afinal, nenhuma formação cultural implica tanto o pai como a religião. Entendemos que, ao investigar as origens da moral em *Totem e Tabu* (1913), a interseção entre psicologia do indivíduo e psicologia das massas, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), a fonte psicológica da crença religiosa, em *O futuro de uma ilusão* (1927) e as origens do monoteísmo em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939), Freud produz também uma teoria do pai. No entanto, parece que *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) sugere novas perspectivas acerca do pai. Isso porque, segundo nossa leitura, o texto de 1939 acabou produzindo condições para pensarmos um enquadre teórico que ultrapassa o pai. O objetivo principal desta tese é o de propor uma leitura acurada de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) que permita apoiar esse ponto de vista. Este tão controverso ensaio foi tomado aqui como um momento importante de elaboração teórica sobre o pai em Freud. A fim de examinar a possibilidade desse ultrapassamento, tivemos que abordar temas como o papel do trauma na transmissão, a função do supereu, o progresso na espiritualidade, o estatuto da crença e a oposição entre ilusão religiosa e verdade histórica. Ao final do trabalho foi possível matizar a hipótese lacaniana segundo a qual Freud teria permanecido cativo do mito do pai.

Palavras-chave

Freud, Moisés, monoteísmo, pai, trauma, verdade histórica

ABSTRACT

MOREIRA, Claudia M. S. *Making use of the father: a close reading of Moses and Monotheism*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2014.

According to Freud, critical analysis of religion is, at the same time, an investigation about the father. Indeed, no cultural form involves father's issues as deeply as religion does. We argue that in his investigations concerning the origins of morality (*Totem and Taboo*, 1913), the intersection between individual and social psychology (*Group Psychology and the Analysis of the Ego*, 1921), the psychological source of religious belief (*The future of an illusion*, 1927) and the origins of monotheism (*Moses and Monotheism*, 1939), Freud also offers a theory of the father. However, it seems that *Moses and Monotheism* offers a new perspective regarding the father. According to our reading, the 1939 essay launches some conditions in which one can think a theoretical frame that *by-pass* the father. The main purpose of this thesis is to suggest a close reading of *Moses and Monotheism* (1939) that endorses such point of view. This very controversial essay was taken here as an important moment of the Freudian theory of the father. In order to investigate this question, we have to deal with issues such as the role of trauma in transmission, the function of the super-ego, the progress in spirituality, the status of the religious belief, and the very opposition between religious illusion and historical truth. At the end, we discuss and undermine the Lacanian hypothesis according to which Freud would have remained captive of the myth of the father.

Keywords

Freud, Moses, Monotheism, father, trauma, historical truth.

AGRADECIMENTOS

À Anna Carolina Lo Bianco,

pelos incontáveis gestos de generosidade ao longo de todos esses anos, pela forma respeitosa e arguta como conduziu o trabalho de orientação da tese. O humor ácido, a leitura atenta, as observações precisas e o intransigente compromisso com a transmissão da psicanálise foram decisivos para minha formação.

Ao Jeferson Machado Pinto,

por ter acompanhado de perto o caminhar deste trabalho, por demonstrar a cada vez que nos encontramos o que realmente importa na vida. Agradeço também pelas sugestões de leitura e indicações quando do exame de qualificação.

A Fernanda Costa Moura,

Pela riqueza de suas aulas, e pelas contribuições e indicações de leitura quando do exame de qualificação.

Ao Ram Mandil,

pela excelente qualidade de nossa “conversa acadêmica” sobre Moisés.

Ao Antônio Teixeira,

pela preocupação constante quanto ao desenrolar deste trabalho, pela disponibilidade em conversar comigo sobre psicanálise, religião e Moisés.

À Anamaris Pinto,

pelo seu gesto carinhoso de disponibilizar automaticamente toda a bibliografia digital da obra de Lacan.

A Romero Freitas e Pedro Heliodoro Tavares,

pela prontidão em me auxiliar na dúvidas com a língua alemã.

Às colegas do doutorado pela interlocução e acolhida no Rio de Janeiro, especialmente Maria Facó e Alessandra Tavares.

Aos funcionários do Programa de Pós-graduação em Teoria psicanalítica, Jose Luiz e Alice, sempre solícitos.

À Cristina Marcos,

por ter me emprestado prontamente todos os livros que precisei. As palavras mais sábias em relação à maternidade e à psicanálise.

À Bernadete Carvalho,

pela presença delicada, pelas palavras carinhosas que só os bons amigos sabem dizer.

À Andreia Barbosa de Faria,

pelo carinho, pela paciência em me ouvir, pela disponibilidade em sempre me ajudar. Obrigada professora.

Às amigas Tati Goulart e Ângela Guimaraes, que souberam entender meu afastamento e ainda assim se fizeram presentes todo o tempo do jeito mais respeitoso e carinhoso.

À Tania Azevedo Garcia,

por ser sempre tão disponível e bem humorada sem nunca ter tornado minha vida difícil.

À Marcia Penido,

um anjo na minha vida desde o dia 21 de maio de 2012. Sempre carinhosa e preocupada com os rumos deste trabalho. Qualidades que só aumentam minha admiração pela pediatra que é.

Aos queridos Ti Zé e Norma, um agradecimento especial por me acolherem de maneira tão generosa no Rio de Janeiro. Obrigada pelas chaves, pelos vinhos e pelas conversas na varanda do apartamento.

Ao Seo Vicente Iannini, pelas ótimas conversas sobre religião e a Bíblia, por todos os livros emprestados. Sua erudição me encanta.

À minha mãe: apoio irrestrito, cuidado e incentivo em todos os momentos desta caminhada. Obrigada sempre.

Agradeço aos meus irmãos: Marcos, Tizé, Álvaro, Julian e Cristiano – o amor, a amizade, o bom humor, a cumplicidade de vocês tornam minha vida infinitamente melhor.

Um agradecimento especial à minha querida irmã Cristina, que me ajudou de todas as formas possíveis e inimagináveis ao longo de todos esses anos com a Gabriela, com a vida. Pelas conversas, pelo apoio, por seu amor, por seu bom humor. Não teria conseguido sem sua ajuda.

À minha sobrinha Julia,

que se dispôs a cuidar da Gabi nos meses finais de elaboração da tese. Obrigada pela paciência, pelo bom humor, pelo carinho e por seu amor.

À Ana Lúcia Lutherbach,

pela escuta e pela presença singular em minha vida.

Ao Gilson,

por estar ao meu lado durante todo este percurso, promovendo todas as condições para que este trabalho se realizasse. Pela paciência, pelo amor, pela aposta. Por cuidar da formatação do trabalho com tanto zelo. Pelas infindáveis indicações bibliográficas. Por fazer de boa parte da minha vida um sonho realizado.

A Capes, pelo apoio e incentivo financeiro.

PARA O GILSON E PARA A GABRIELA

AMORES INFINITOS.

INTRODUÇÃO	13
Além do que nos transmite sua pluma	16
O primeiro parágrafo de <i>Moisés</i>	21
Estrutura do trabalho	33
CAPÍTULO 1	36
MOISÉS: UM NOME, UM ESTRANGEIRO	
A construção da hipótese	37
O mito do herói e a lenda de Moisés	37
Texto e distorção	44
O quebra-cabeças	47
Um encontro: Freud e Sellin	57
Freud é o avesso de Sellin	66
Meribá-Cades: o compromisso	70
Impossível apagar os vestígios de um assassinato	73
CAPÍTULO 2	80
TRAUMA, TRADIÇÃO, TRANSMISSÃO	
Com a ousadia daquele que tem pouco ou nada a perder	81
O exílio	87
Moisés, seu povo e a religião monoteísta: o terceiro ensaio.	90
A dinâmica da tradição: repetição e latência	93
Trauma e transmissão	98
<i>O Nachträglich</i> , a estratificação e a transmissão	104
O inconsciente faz parte da história	109

CAPITULO 3	116
SERVIR-SE DO PAI	
Sob o signo do <i>Dois</i>	118
Um grande homem	126
O pai é um progresso na espiritualidade	139
O avesso	153
Servir-se do Pai	161
CAPÍTULO 4	168
CRENÇA, ILUSÃO E VERDADE HISTÓRICA	
Crença, <i>Verleugnung</i> , Verdade	169
<i>Versagen des Glaubens</i> e <i>Unglauben</i>	173
Rumo à verdade histórica	181
Não sou bom em romances históricos	182
Do romance à construção	187
Ilusão e verdade	197
O <i>deus logos</i> e a irredutibilidade da ilusão	199
CONCLUSÃO	208
Um judeu sem deus, um ateu viável?	209
Sou o que sou	214
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	220
Bibliografia primária	221
Bibliografia geral	224

Severino retirante,
deixe agora que lhe diga:
eu não sei bem a resposta
da pergunta que fazia,
se não vale mais saltar
fora da ponte da vida;
nem conheço essa resposta,
se quer mesmo que lhe diga;
é difícil defender,
só com palavras, a vida,
ainda mais quando ela é
esta que vê, severina;
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu
com sua presença viva.
E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:
vê-la desfiar seu fio,
que também se chama vida,
ver a fábrica que ela mesma,
teimosamente, se fabrica,
vê-la brotar como há pouco
em nova vida explodida;
mesmo quando é assim pequena
a explosão, como a ocorrida;
mesmo quando é uma explosão
como a de há pouco, franzina;
mesmo quando é a explosão
de uma vida severina

João Cabral de Melo Neto

INTRODUÇÃO

A sentença de Ortega y Gasset referente a *Quixote* de Cervantes é igualmente apropriada ao *Moisés e o Monoteísmo*: alguns livros não podem ser tomados por assalto direto; tem de ser tomados como Jericó.

Yousef Hayim Yerushalmi

É evidente que, com isso, só faço aproximar-me do terreno em que, digamos, uma conjuração também me impediu de me livrar de meu problema, isto é, no nível de *Moisés e o Monoteísmo*, ou seja, do ponto sobre o qual tudo que Freud articulou se torna verdadeiramente significativo.

Jacques Lacan

Ao dispensar tratamento teórico à análise crítica da religião, Freud, simultaneamente, teoriza sobre o pai. Afinal, nenhuma formação cultural implica tanto o pai como a religião. Entendemos que, ao investigar as origens da moral em *Totem e Tabu* (1913), as razões implicadas na crença em *O futuro de uma ilusão* (1927) e as origens do monoteísmo em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939), Freud terminou produzindo condições ao menos do ponto de vista teórico, para pensarmos um enquadre que ultrapassa o pai, enquanto figura de exceção. Para ratificarmos esta assertiva elegemos um trabalho freudiano em especial, *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Este tão controverso livro foi tomado como um momento importante de elaboração teórica sobre o pai em Freud. Nossa visada foi realizar um cotejamento entre as elaborações freudianas contidas no texto de 1939 e os demais textos que, de alguma forma, abordam o mesmo campo de questões. Nosso caminho se fez, entretanto, de forma retroativa. Partimos de *O homem Moisés e a religião monoteísta* para depois visitarmos textos como *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise de eu* (1921), *Mal-estar na Cultura* (1930) e, finalmente, *O futuro de uma ilusão* (1927). O recurso a tais textos se deu em função das questões que se impuseram a partir da própria tessitura do *Moisés*.

Ao adotarmos semelhante estratégia criamos condições para evidenciar o ultrapassamento de importantes posicionamentos freudianos quanto à religião e conseqüentemente quanto ao pai em psicanálise. Em linhas gerais o percurso desta pesquisa pode ser assim resumido: da ilusão do pai ao real posto em cena pela noção de verdade histórica. Através da história de Moisés, ao estabelecer as origens do

monoteísmo judaico, Freud pôs em evidência uma verdade que carrega a emergência de Outra cena, atemporal, vivida, esquecida, rechaçada, mas que sempre retorna. Mesmo que se faça um enorme esforço para mantê-la afastada, essa verdade insiste: é o que acontece com o assassinato do pai da horda, verdade histórica fundadora do monoteísmo judaico-cristão que surge disfarçada na figura de Deus-Pai. Mas este deus, como veremos, condensa dois.

Uma primeira dificuldade se impôs: A riqueza de *Homem Moisés e a religião monoteísta*. Obra de caráter monumental cujo valor é inestimável para a psicanálise. O que deveria ser priorizado em nossa abordagem? Como fazer isso? Levamos a sério o comentário feito por Yerushalmi, transcrito aqui como epígrafe que abre a presente introdução. Alguns livros não podem ser tomados por assalto direto; tem de ser tomados como Jericó. A sentença de Ortega y Gasset referente a *Quixote* de Cervantes aplica-se bem a *Moisés*. O referido episódio bíblico narra o cerco à cidade de Jericó sob a liderança de Josué, que durou sete dias¹. Por seis dias os israelitas rodeavam as muralhas da cidade, sempre fazendo ressoar sete trompas de chifre de carneiro. No sétimo dia, contudo, eles cercaram a cidade sete vezes e as muralhas se abriram. Sem nos estendermos em todos os detalhes do episódio bíblico, a metáfora é mais do que suficiente até aqui para explicitar a necessidade de nos acercarmos gradativamente do livro freudiano.

Foi nossa opção desde o começo seguir *pari passu* com Freud. Dada toda idiosincrasia do livro, consideramos que este método tinha como vantagem acompanhar os embates e impasses que iam se formando para Freud, assim adentramos as dificuldades colocadas pelo texto para *só depois* pensarmos de forma mais distanciada. Nem sempre obtivemos êxito neste exercício contínuo de aproximação e

¹ “Jericó estava cerrada e encerrada por causa dos filhos de Israel: ninguém saía, ninguém entrava. Disse o Senhor a Josué: ‘Vê, eu te entreguei Jericó e seu rei, seus valentes guerreiros. E vós, todos os homens de guerra, girareis em torno da cidade, dando a volta à cidade de uma só vez; assim procederás durante seis dias. Sete sacerdotes levarão as sete trompas de chifre de carneiro adiante da arca. No sétimo dia, girareis em redor da cidade sete vezes e os sacerdotes farão soar as trompas. Quando ressoar o chifre de carneiro – quando ouvirdes o som da trompa – todo o povo soltará um grande clamor; a muralha da cidade cairá sobre si mesma e o povo subirá, cada qual reto à sua frente” (Josué, 6:1-5)

distanciamento. Mas não tivemos outra saída. Boa parte dos trabalhos que escolheram de antemão um aspecto ou uma determinada vertente de *Moisés* o fizeram sob pena de certo prejuízo ou reducionismo. A questão que nos colocamos desde o início da pesquisa, - o pai é ultrapassado como figura de exceção em Moisés? - exigia que tomássemos este trabalho da forma como o fizemos. Esclarecemos, contudo, que acompanhar Freud em sua empreitada não significou a realização de uma espécie de voo panorâmico sobre o seu livro. A partir de nossa pergunta, fomos levados a nos deter sobre algumas construções e conceitos fundamentais. Estamos nos referindo à dinâmica da tradição, ao supereu, ao desmentido, à crença e à noção de verdade histórica cujos desdobramentos terminam por evidenciar perspectivas que não se configuram apenas em função do complexo paterno, embora estejam vinculadas a este.

ALÉM DO QUE NOS TRANSMITE SUA PLUMA

No Seminário sobre *Os nomes do pai*, Lacan afirma:

Peço desculpas por não poder levar adiante essas indicações, mas não quero deixá-los sem ter ao menos pronunciado o nome, o primeiro nome, pelo qual gostaria de introduzir a incidência específica da tradição judaico-cristã. Esta, com efeito, não é a do gozo, mas do desejo de um Deus, que é o Deus de Moisés. Foi perante ele que, em última instância, a pluma de Freud parou. *Mas Freud está certamente até mesmo além do que nos transmite sua pluma* (Lacan, 1963/2005, p. 76 *In*: Os nomes- do- Pai, grifo nosso).

Esta passagem foi nossa direção. A partir dela ordenamos os rumos da investigação, pois a indicação lacaniana feita em sua única aula sobre o seminário que seria inteiramente dedicado à pluralização dos Nomes-do-Pai – revela de modo preciso algo que está em jogo na construção de Moisés: um esforço que está para além do que nos transmite sua pluma. Nosso empenho foi o de mostrar no texto *O homem Moisés e a religião Monoteísta* (1939) o que poderia ser tomado como este algo além do que a pluma de Freud nos transmite.

Nesta mesma lição, alguns parágrafos antes, encontraremos a afirmativa de que “se Freud coloca no centro de sua doutrina o mito do pai, é claro que é em razão da

inevitabilidade da questão. Não menos claro é o fato de que, se toda a teoria e práxis da psicanálise nos parecem atualmente em pane, é por não terem ousado, nessa questão, ir mais longe que Freud” (Lacan, 1963/2005, p. 71/72). Assim reafirmamos mais uma vez que *Moisés* pode ser tomado com um último e não menos importante momento de elaboração freudiana sobre o pai. Mas é também um trabalho múltiplo que não se presta a nenhum tipo de leitura que pudesse reduzi-lo a uma única tese fundamental.

Isso explica também a decisão de nos atermos ao texto de Freud. Nossa incursão no texto freudiano não nos dispensou do trabalho com os principais comentadores, mas foi preciso orientar a leitura a partir das questões propostas, evitando abrir fronteiras que nos levariam muito longe dos objetivos delineados. Assim quando discutíamos identificação, talvez fosse possível abordar a questão do traço unário em Lacan; quando discutimos supereu, poderíamos ter investigado a questão do objeto voz; quando trabalhamos o tema do progresso na espiritualidade, poderíamos ter enveredado pela questão da sublimação e seus encaminhamentos em Lacan. Mas tais vias foram abandonadas, em função dos objetivos traçados. Ficam como indicações para trabalhos futuros.

Ao longo da pesquisa, realizamos um recenseamento tão exaustivo quanto possível das ocorrências dos termos “Moisés” e “Monoteísmo” em Lacan. Obtivemos, com este recenseamento, inúmeras referências. Contudo, a maior parte das ocorrências figuram, curiosamente, em apenas dois seminários: *A ética da psicanálise* (1959-1960) e no *Avesso da Psicanálise* (1969-1970). E não por acaso. Afinal, trata-se, no primeiro caso, de um esforço de mostrar que o real se presentifica no interior da ordem simbólica, precisamente através da instância da Lei moral. E, no segundo caso, trata-se de um passo a mais: introduzir uma lógica em que o gozo, devido à impossibilidade de inscrição simbólica, subverte e ultrapassa o campo da linguagem. Entretanto, também nestes casos não nos propusemos a examinar cada uma destas ocorrências no interior da obra de Lacan. Nosso escopo era nos servirmos das observações lacanianas a fim de ler Freud.

Mas também levamos a sério a segunda epígrafe que abre esta introdução. Lacan considera que é no nível de *Moisés* que tudo o que Freud articulou torna-se significativo. Este comentário reforçou nossa determinação acompanharmos de perto a construção de Moisés.

Partimos da hipótese que abordar *O homem Moisés e a religião Monoteísta* (1939) era acercar-se do último esforço freudiano de formalização sobre o pai, algo que a escrita confusa, repetitiva e lacunar trabalho *não* revelava de forma explícita. Para sustentar nossa hipótese foi então preciso acompanhar a tessitura deste livro procurando divisar as razões pelas quais Freud não pôde evitar escrevê-lo. Said (2004) observa que qualquer pessoa que tiver interesse pelo que ficou conhecido como o estilo tardio (*Spätstil*) encontrará no Moisés freudiano um exemplo clássico. Ele explica:

Assim como os trabalhos difíceis e ásperos que Beethoven produziu nos últimos sete ou oito anos de sua vida – as cinco últimas sonatas de piano, os quartetos finais, a *Missa Solene*, a Sinfonia Coral e o Opus 119 e 121 Bagatelles –, *Moisés* parece ter sido composto por Freud para ele mesmo, sem muita atenção às repetições frequentes e muitas vezes desnecessárias ou preocupação com a elegante economia de prosa e exposição. (...) Tudo nesse tratado sugere, não resolução e reconciliação (...) mas pelo contrário, mais complexidade e uma disposição para deixar os elementos inconciliáveis do trabalho assim como estão: episódicos, fragmentados, não terminados (isto é, sem polimento) (Said, 2004, p.59).

O comentário de Said ao evocar a noção de estilo tardio é importante porque atesta o que estava em jogo na escrita deste trabalho. Menos polimento e mais expressão dos impasses, sem que houvesse, ao final, uma resolução. Esta foi a dificuldade constante ao nos aproximarmos de Moisés, mas foi igualmente o enlevo por estarmos diante de um trabalho de natureza ímpar. Freud não apagou os rastros de suas hesitações e repetições.

Seguir o fio lógico das elaborações freudianas que culminaram com a publicação de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) foi nossa primeira tarefa. Considerar este livro como uma produção meramente excêntrica, desprovida de fundamentação histórica seria um equívoco. Interpretação corrente e comumente aceita no tocante a *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Neste sentido, procuramos demonstrar que *Moisés* havia menos extravio e mais continuidade em

relação a tudo o que Freud produziu. O comentário de Lacan em seu seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960) sobre as insinuações de que a decrepitude de Freud teria afetado a qualidade de sua produção intelectual ao final de sua vida, é digno de nota, pois, diz ele, ao contrário, “nada me parece mais firmemente articulado, e mais conforme a todo o pensamento anterior de Freud do que essa obra” (Lacan, 1959-1960/1991, p.211). Ademais, como teremos oportunidade de investigar, a própria noção de história apresentada ao longo do texto é completamente afim ao que está em jogo em psicanálise.

As especulações sobre as motivações que impeliram Freud a escrever *Moisés* quase sempre dão demasiado destaque aos aspectos biográficos e históricos. Realmente, é fato incontestado o grande fascínio que a figura de Moisés exercia sobre Freud. Basta nos remetermos ao seu estudo *O Moisés de Michelangelo* (1914) para nos certificarmos de que a figura de Moisés interessava a Freud desde há muito tempo. É claro que o recrudescimento do antissemitismo e a conseqüente perseguição aos judeus em um dos momentos mais obscuros da história é igualmente fato marcante e quiçá impulso decisivo para que Freud escrevesse e publicasse seu livro. Mas, concordamos com Balmès (1998) quando ele observa que as respostas biográficas e históricas sobre as razões que levaram Freud a escrever *Moisés* não bastam se as mesmas são tomadas em separado das razões que dizem respeito à psicanálise enquanto tal. “Freud, neste livro, trata do ‘caso’ do povo judeu. Mas ele o faz como psicanalista” (Balmès, 1998, p.15).

O comentário de Balmès é importante porque situa a questão em seu limite mais legítimo, advertindo que qualquer análise que se faça de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) deve considerar o fato de que estamos diante de uma produção psicanalítica. Esta constatação inequívoca foi muitas vezes negligenciada pelos críticos e comentadores de Freud que viram nesta obra toda sorte de inconsistência histórica e científica.

Nenhuma novidade neste sentido, basta lembrarmos que a recepção a *Totem e Tabu* (1913) padeceu deste mesmo tipo de inobservância. Anos mais tarde em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) Freud dirá, se defendendo das críticas a seu

Totem e Tabu (1913), que ele era um psicanalista e não um etnólogo e, sendo assim, tinha o direito de retirar da literatura etnológica o que precisasse aplicar ao seu trabalho de análise. E, sem dúvida, não é mero acaso que esta defesa estivesse presente justamente em seu *Moisés*. Freud não era etnólogo, como também não era historiador e nem tampouco biblista. Neste sentido, longe de desconsiderar todos os aspectos que perpassam a construção deste livro, quais sejam, a figura de Moisés, a questão judaica, o antissemitismo, a religião, o monoteísmo, a força da tradição, torna-se importante que sejamos capazes de articular estes elementos a partir da psicanálise e dos conceitos colocados em relevo ao longo do texto.

Fuks (2000) observa que *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) sempre foi interpretado por muitos comentaristas da obra de Freud como um escrito antropológico ou sociológico, mas, o mesmo deve ser tratado como “um grande texto da psicanálise em que ele [Freud] repensa toda a sua ‘bruxa’, a metapsicologia” (Fuks, 2000, p.87). Esta observação vem autenticar nossa intenção de destacar na construção de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) os principais elementos que dizem respeito em primeira instância à psicanálise enquanto tal. O que não significou, porém, que não ficássemos atentos aos vários aspectos imbricados neste trabalho.

O homem Moisés e a religião monoteísta (1939) pode ser lido como uma tentativa freudiana de cernir algo a respeito do pai em psicanálise, este foi nosso ponto de partida. Que isso tenha sido feito a partir da história judaica e/ou via religião não é algo surpreendente, pelo contrário, é fato perfeitamente inteligível.

A religião, especificamente, a judaico-cristã sempre esteve presente nas elaborações freudianas acerca da cultura. E, devemos dizê-lo, é impossível dissociar uma da outra. Se Freud encaminha questões teóricas fundamentais, como a origem da lei e o lugar do pai, utilizando-se de seus estudos dedicados à temática religiosa é porque, como ele mesmo afirma, em seu *O futuro de uma ilusão* (1927) as ideias religiosas podem ser consideradas como o mais importante item do “inventário psíquico de uma cultura” (Freud, 1927/2010, p.52).

Devemos resgatar este comentário freudiano, porque vivemos em um tempo onde vigoram duas tendências distintas. Em uma vertente, predomina a concepção de uma religião apartada de qualquer cultura. Nela podemos situar os fundamentalismos que “oferecem alimento espiritual (...) [com] um mínimo doutrinário tão coagulado quanto árido, desprovido de qualquer liberdade interpretativa, hostil à tradição, bem como à modernidade” (Deschavanne et Tavoillot, 2011, p.8). Do outro lado, uma vertente cuja tentação é a ideia de uma cultura dissociada de qualquer religião. Neste caso seriam rechaçadas quaisquer referências históricas, questões de fé e espiritualidade são tachadas simplesmente como falsas ou desnecessárias. “Desse modo, chega-se a esquecer que a religião foi por muito tempo nossa cultura, e que ela continua a sê-lo, mesmo que não o saibamos. Na falta de uma apropriação lúcida e esclarecida dessa herança, é grande o risco de se ver ressurgirem os demônios do passado” (Deschavanne et Tavoillot, 2011, p.8). Parece-nos que tanto em sua crítica endereçada à religião, bem como na elaboração de sua teoria, Freud apropria-se de maneira ímpar desta herança, nunca desconsiderando o papel do fato religioso na cultura e seus efeitos. Em *Função e Campo da Fala na linguagem* (1953) ao comentar sobre a práxis psicanalítica, Lacan assinala a importância de alcançarmos em nosso horizonte a subjetividade de nossa época (Lacan, 1998). A religião fez parte deste cenário no tempo de Freud e ainda o faz em nosso mundo atual, embora de maneira diversa. Não há como alcançar a subjetividade da época sem considerar que a religião é um dos principais elementos do inventário psíquico de uma cultura.

O PRIMEIRO PARÁGRAFO DE MOISÉS

O homem Moisés e a religião monoteísta (1939) começou a ser escrito em 1934. Ao que tudo indica, já naquele ano um esboço contendo as principais ideias do livro tinha ficado pronto. Os dois primeiros dos três ensaios que compõem o livro foram publicados autonomamente em *Imago*, respectivamente no início e no final do ano de 1937. Neles Freud tece suas hipóteses que servirão de base para suas incursões teóricas no terceiro e último ensaio. O terceiro e mais longo ensaio, por sua vez, será objeto de

dúvidas e hesitações quanto à sua publicação. Estas dúvidas podem ser atribuídas tanto a questões de ordem teórica, quanto ao momento político extremamente delicado, sem desconsiderar ainda as diversas instâncias de amigos que o aconselharam, por motivos diversos, a não publicá-lo. Mas o terceiro ensaio só virá à luz em 1939, ano da morte de Freud, quando o mesmo já se encontrava exilado em Londres. Voltaremos a isso.

Por ora, vale a pena que nos voltemos ao primeiro parágrafo de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). A forma como Freud inicia sua empreitada não deve passar despercebida. E sem dúvida vai nos ajudar as balizas de nossa pesquisa. O referido parágrafo condensa três aspectos significativos. Vejamos:

Privar um povo do homem a quem enaltece como o maior de seus filhos, não é algo que uma pessoa empreenda com gosto ou de maneira leviana, sobretudo quando ela mesma pertence a este povo. Porém, não nos deixaremos persuadir por nenhum exemplo a preterir a verdade em favor de supostos interesses nacionais, e também podemos esperar que o esclarecimento de um estado de coisas nos proporcione um ganho de conhecimento (Freud, 1939/2014, p.33).

Freud afirma que vai despojar Moisés como um representante legítimo do povo judaico; mesmo fazendo parte deste mesmo povo; e vai levar adiante esta tarefa porque não se pode deixar a verdade de lado. Estas três ideias principais anunciadas no início do livro, exprimem e condensam o âmago da questão em Moisés. Como veremos estaremos sempre às voltas com estes três aspectos: a destituição, a pertença e a verdade.

a) Moisés não era judeu

O primeiro aspecto a ser destacado, e seguramente o mais importante deles, é que Freud iniciou seu livro ponderando que a tarefa que ele tinha pela frente não era uma tarefa fácil que pudesse ser realizada de forma descuidada. Deliberadamente ele iria separar Moisés dos judeus ao defender a tese de que esta figura celebrada por todos os judeus como o maior de seus *filhos* era um egípcio. Esta tese, no entanto, estava longe de ser inusitada e tampouco poderia ser considerada como uma novidade vinda da

pena do próprio Freud. Há muito já se especulava a este respeito. Yerushalmi (1992)² apresenta um apanhado geral que evidencia que esta questão já tinha sido apresentada e discutida por diversos estudiosos e em diferentes épocas.

Se, em diversas ocasiões ao longo da história, muitos pesquisadores e escritores aventaram a possibilidade da ascendência egípcia de Moisés, é necessário explicar porque praticamente às vésperas da eclosão da segunda grande guerra, com o nacional socialismo em plena ascensão - e sabemos que as consequências desta escalada serão as mais tenebrosas para os judeus - Freud se arrisca justamente neste contexto a levar adiante um estudo que à primeira vista parecia atingir uma vez mais um povo já duramente massacrado. Em carta escrita a A. Zweig em 30 de setembro de 1934, ele declara que “em vista das novas perseguições”, ele começou a se questionar: “como o judeu veio a ser e por que atraiu sobre si esse ódio imortal?” (Gay, 1989, p.547). Certamente as respostas a essas questões irão figurar em *Moisés*. Para Yerushalmi (1992) “o choque da barbárie antijudaica trouxe a questão do que significa ser judeu para um novo nível de exigência existencial e não pode haver dúvida de que foi isto que forneceu o impulso para a efetiva redação de *Moisés e o Monoteísmo*” (p.39).

O homem Moisés e a religião monoteísta (1939) pode ser lido como uma resposta a esta sombria conjuntura que já se esboçara muitos anos antes, quando em

² A hipótese sobre a ascendência egípcia de Moisés conforme escreve Yerushalmi (1992) já “fora sugerida por pessoas tão diversas quanto o sociólogo Max Weber, o apóstolo anti-semita de Bayreuth Houston Stewart Chamberlain, e de forma ficcional, por Joseph Popper-Linkeus, tão apreciado por Freud. (...) Embora Flavio Josefo no século I considerasse Moisés um hebreu, ele também rejeita a etimologia bíblica de seu nome em favor de uma egípcia. De fato, antigos escritores pagãos como Estrabão, Mâneton, Apiano e Celso afirmaram explicitamente que Moisés era egípcio. Saltando adiante, vemos que nos séculos XVII e XVIII o débito da religião hebraica para com o Egito era um tema importante na nascente crítica da história bíblica realizada por John Marsham, John Spencer e John Toland. De fato, Toland especulou oportunamente sobre Moisés ter sido ‘um sacerdote e rei egípcio’ que deixara sua terra por causa de desentendimento sobre o estado público da religião’. Em 1789, Friedrich Schiller, um dos poetas prediletos de Freud, propôs em um meticuloso ensaio que Moisés, como filho adotivo de uma princesa egípcia, foi iniciado em uma religião egípcia de mistérios puramente monoteísta, que posteriormente ensinou aos hebreus” (Yerushalmi, 1992, p. 26). In: *O Moisés de Freud – Judaísmo Terminável e Intermivável*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

1933 os livros de Freud foram queimados pelos nazistas em uma manifestação de intolerância aos judeus. Mas, se ficamos demasiadamente atados a esta chave interpretativa nos desconectamos muito rapidamente de outros aspectos igualmente relevantes que a leitura de *Moisés* parece indicar.

Freud estava no final de sua vida, doente e exausto. A conjuntura nada favorável aos judeus o exasperava. Mas, ao mesmo tempo, imaginar o que seria da psicanálise após a sua morte era uma questão que também o inquietava. *O homem Moisés e a religião monoteísta (1939)* é um trabalho que trata de maneira singular deste aspecto. A indagação freudiana “Em que reside a natureza real de uma tradição, em que repousa seu poder especial (...)” (Freud, 1939/2014) é considerada por muitos autores como o eixo central de todo o livro. Como explicar a força do monoteísmo judaico-cristão e sua permanência no mundo? Como entender a transmissão e permanência de uma ideia que se mantém viva geração após geração? As respostas fabricadas por Freud a estes questionamentos ultrapassam e muito a perspectiva meramente reativa face a circunstâncias e contingências que o envolviam quando da redação de seu *Moisés*.

Decerto, o esperado em um momento de completo extremismo e ódio acirrado contra os judeus, era que um livro que tratasse das origens do monoteísmo, devesse em primeira instância exaltar o espírito judaico em seus maiores feitos. Mas, Freud inicia, no entanto, afirmando que Moisés era um egípcio!

Yerushalmi (1992) vê neste movimento de destituição operado por Freud, a “(...) última de uma série de dolorosas humilhações que o narcisismo da humanidade teve de suportar a fim de trocar a ilusão pela realidade” (p. 26). Alusão feita aqui ao famoso comentário freudiano em *Uma dificuldade da psicanálise (1917)* sobre as três afrontas dirigidas ao “amor próprio” da humanidade por parte da pesquisa científica. A primeira delas através da revolução copernicana que provou que a terra não era o centro do universo, a segunda através de Darwin que demonstrou a estreita ligação do homem com os animais ao provar que temos um ancestral comum. A terceira afronta provocada pela própria psicanálise ao evidenciar que o eu não é senhor nem mesmo de sua própria morada (Freud, 1917/2010). Defender que Moisés era um egípcio seria então, para este

autor, a quarta afronta ou humilhação. Conforme Yerushalmi (1992) “todas as três humilhações foram observadas por Freud com implacável satisfação, pois em última instância não eram na realidade humilhantes, *não eram perda mas ganho*. Por que, então, deveria ser isentada a centralidade dos judeus na História como povo escolhido de Deus?” (Yerushalmi, 1992, p.25-26, grifo nosso).

Em conferência pronunciada no Hospital Sainte-Anne no dia quatro de novembro de 1971, Lacan vai comentar o referido artigo freudiano *Uma dificuldade da psicanálise* (1917) e a conhecida passagem dos três golpes narcísicos. O próprio título do trabalho, como observa Lacan, já deixa antever que o saber de que se trata na psicanálise não é um saber que se apreende facilmente e que seja transmitido de maneira direta. Há uma dificuldade “muito específica que existe em fazer entrar em jogo uma certa função do saber”. Função que ele [Freud] confundiu com o que se evidencia de revolução no saber (Lacan, 1971/2011, p. 21). Ao tentar explicar as resistências suscitadas pela psicanálise evocando a dita revolução copernicana e darwinista, Freud se presta a um mal entendido na opinião de Lacan.

(...) deixando de lado a perturbação que ela causou a alguns doutores da Igreja, não se pode realmente dizer que a revolução cosmológica seja de natureza a que o Homem, como se diz, sinte-se de algum modo humilhado por ela. Se o emprego do termo ‘revolução’ tão pouco convincente, é pelo próprio fato de que ter havido uma revolução nesse ponto é, antes, exaltante no que concerne ao narcisismo. O mesmo se dá em relação ao darwinismo. Não há doutrina que exalte mais a produção humana do que o evolucionismo. Tanto num caso como no outro, cosmológico ou biológico, todas essas revoluções nem por isso deixam de situar o Homem no lugar da fina flor da criação. É por isso que essa referência de Freud foi realmente mal inspirada. Talvez seja por ela ter sido feita justamente para mascarar e tornar aceitável aquilo de que se trata (Lacan, 1971/2011. p.24).

Neste sentido a observação evocada acima feita por Yerushalmi (1992) de que os três golpes foram percebidos por Freud com bastante satisfação, pois em suma “*não eram perda e sim ganho*”, só vem corroborar a afirmativa lacaniana de que um mal entendido se produziu ao se enfeixarem as supostas revoluções cosmológica, biológica e a psicanálise. Se a referência a Copérnico e a Darwin situam o homem no lugar da “fina flor da criação”, então, paradoxalmente, estamos diante de um ganho, ganho narcísico. Mas se nos referimos à psicanálise trata-se, ao contrário, de perda. Uma vez que

estamos diante de uma “subversão que se produz na função, na estrutura do saber” (Lacan, 1971/2011, p.23) E, sem dúvida, é nesta subversão que podemos localizar a raiz de toda surpresa, estranhamento e repulsa dirigidos contra a psicanálise. “Se o inconsciente é algo de surpreendente, é porque esse saber é outra coisa” (Lacan, 1971/2011, p. 23). Retomemos Freud em *Uma dificuldade da psicanálise* (1917):

Admito que habitualmente o serviço de informações de sua consciência basta para suas necessidades. Você pode acalentar a ilusão de saber tudo o que é mais importante. Mas em alguns casos, como no conflito instintual mencionado, esse serviço fracassa, e sua vontade não vai além de seu saber (Freud, 1917/2010 p. 250).

O inconsciente é este saber não-sabido que opera a despeito da própria consciência. Quando anuncia e extrai consequências da tese de que Moisés era egípcio, Freud põe em cena algo deste saber não-sabido. Ao subverter a ordem estabelecida pela tradição judaico-cristã, ele desfaz o mito da eleição divina. Assim como o eu não é senhor em sua própria casa, os judeus não devem considerar-se como os filhos diletos escolhidos pelo Pai. Pura perda. E, é neste movimento de descentramento³ que poderemos captar tanto uma dura crítica ao que se passava ao seu redor (não há raça especial, seja ela judaica ou ariana) como também um importante apontamento no que diz respeito ao pai. A figura heroica do Grande Homem Moisés é esvaziada. Um pai não se sustenta apenas em sua faceta idealizada. Despojar os judeus de um dos seus mais ilustres filhos, em um momento particularmente trágico da história e o mais surpreendente: fazer de Moisés um estrangeiro é marcar a impossibilidade de existência de uma raça pura calcada na representação de um imponente líder. Também verificaremos adiante que o Moisés freudiano é um filho que se viu incumbido a ocupar o lugar do pai.

Segundo Melman (2009):

Esta tentativa de Freud, eu de minha parte a interpreto com meus próprios meios, como sua tentativa de responder à loucura que começava a operar na Europa, em nome da afirmação de uma tal filiação, com a possibilidade de encontrar o ideal, de assumi-lo, de enfim dar-lhe seus filhos verdadeiros. Ao passo, que diz Freud, isso não é possível (p.370).

³ Comentário pessoal feito por Lo Bianco quando da apreciação deste texto.

Já dissemos que o mais significativo aspecto do primeiro parágrafo de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) foi o de retirar Moisés como um representante natural do povo judeu. Em seguida, Freud afirma que levar adiante tal tarefa era algo difícil de ser empreendido, principalmente *quando se faz parte deste mesmo povo*. Este é o segundo aspecto que devemos destacar.

b) Freud era judeu

Freud nunca recusou seu pertencimento ao povo judeu. No primeiro parágrafo do primeiro ensaio, ele reitera explicitamente este pertencimento. Embora tenha por diversas vezes se automeado como um *judeu ateu* isso não é - definitivamente - o mesmo que repudiar sua identidade judaica. Ao contrário é possível recolher ao longo de sua vasta correspondência inúmeras declarações afirmativas neste sentido. Para o *Jüdische Presszentrale* de Zurique “posso dizer que me mantenho tão distante da religião judaica quanto de todas as outras religiões (...) Por outro lado, sempre tive um forte sentimento de fazer parte de meu povo e sempre o nutri em meus filhos. Sempre permaneceremos sob a denominação judaica (Freud, 1925, apud Yerushalmi, 1992, p.35). Em outros termos, Freud desvincula pertencimento cultural e observância religiosa.

Vale a pena apresentarmos aqui a distinção proposta por Memmi (1975) apud Fuks (2001) entre os termos judaísmo, judaicidade e judeidade. Por *Judaísmo* o autor entende “o conjunto de tradições culturais e religiosas. Já *Judaicidade* (em francês, *judaïcité*) serviria para nomear os judeus enquanto grupo demográfico dispersado ao redor do mundo e por último; *Judeidade*, (em francês *judéité*) designaria tão somente o fato de sentir-se judeu, “ao modo como um judeu o é, subjetivamente e objetivamente” (Memmi, 1975, p. 43-44, apud Fuks, 2001, p.151).

É notório o número de estudos⁴ que se dedicaram a analisar a relação de Freud com o judaísmo, mas boa parte destes trabalhos terminam por interpretar em demasia o homem Freud, deixando escapar aspectos relevantes à psicanálise propriamente dita e resvalando para o uso abusivo de fórmulas reducionistas. A publicação de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) foi vista por muitos como uma espécie de acerto de contas entre o pai da psicanálise e sua renegada condição de judeu. Como se o livro fosse prova material da relação ambivalente de Freud com o judaísmo.

Para ficar apenas no mais conhecido deles, podemos citar o livro de Marthe Robert (1989) *Freud e a consciência judaica*, cujo argumento central é que *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) é a expressão das tentativas freudianas de resolução de seu conflito edípiano com seu pai Jakob. Robert (1989) considera que a proximidade da morte faz com que Freud:

Pouco antes de reencontrar seus pais, ou como diz a Bíblia retornar ao seio de Abraão, de Isaac e de Jacó, Freud [seja] tomado por uma derradeiro sobressalto frente à fatalidade inexorável da filiação, que limita todo homem impondo-lhe uma origem, uma raça, um nome. Consciente de se aproximar perigosamente de Jakob Freud através de uma semelhança cada vez mais acentuada, ele se defende com todas as suas forças contra esse ‘retorno do recalçado’ que, a partir da metade da vida, anuncia ao vivo a lenta extinção de sua individualidade (p.164).

Teremos ocasião de demonstrar que a escrita de *Moisés* não é como quer Robert, uma espécie de denegação à “fatalidade inexorável da filiação”. Ao contrário, Freud se posiciona frente à herança que recebeu de seus pais, ele não a denega. Assim, não concordamos com o desfecho proposto por ela ao dizer que ao final de sua vida Freud “não é mais nem judeu nem alemão, nem o que quer que seja que ainda possa trazer um nome: quer ser apenas o filho de ninguém e de lugar nenhum, o filho de suas obras, e de sua obra que, à semelhança do profeta assassinado, deixa os séculos perplexos ao mistério de sua identidade” (Robert, 1989, p.166). A questão da filiação

⁴ Fuks em seu livro *Freud e a Judeidade* (2000) faz um exame acurado de todos estes trabalhos: BAKAN, David. *Freud et la tradition mystique juive*. Paris: Payot, s.d.; HADDAD, Gérard. *Ej hijo ilegítimo: las fuentes talmúdicas del psicoanálisis*. Jerusalém: La semana Publicaciones, 1985; KRÜLL, Marianne. *Sigmund, fils de Jacob*, Paris: Galimard, 1979; PFRIMMER, Theo. *Freud, leitor da Bíblia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994; ROITH, Estelle. *O enigma de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Ver páginas: 45-69).

está posta em *Moisés* de maneira contundente, mas a forma como Freud a encaminha não condiz com as afirmações propostas por Robert.

Fuks (2000) ao rebater as críticas dos detratores que viram em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) a expressão genuína do ódio de Freud à sua própria judeidade vai afirmar:

Desnaturalizar e desapropriar uma figura ancestral do próprio universo simbólico não significa, necessariamente, odiar-se; antes disso, pode ser um sinal de quem possui a coragem de se despojar de um mito para reintegrar outro saber sobre a origem e, com isso, perpetrar a construção de uma identidade. Pode-se dizer que Freud – tal como o profeta bíblico que quebrou as tábuas da Lei sobre a imagem do bezerro de ouro para fazer valer a lei da irrepresentabilidade de Deus – torna-se, com a publicação de *Moisés e o Monoteísmo*, igualmente um demolidor de ídolos: reativa o imaginário bíblico, demole seu ídolo maior, faz reintroduzir o tema do estrangeiro na história desse povo que se funda e se sustenta, a partir de seu próprio estranhamento (Fuks, 2000, p.90).

O que esta autora põe em relevo e que nos parece importante fixar desde já é a diferença entre demolir ídolos para a emergência e construção de uma identidade que acolhe o estrangeiro e a afirmativa de que Freud quis ao final ser filho de suas próprias obras. Entendemos que entre o que Robert e Fuks propõem há uma sensível mudança de perspectiva.

A passagem abaixo, extraída do prefácio à edição hebraica de *Totem e Tabu* (1913), é largamente conhecida e bastante mencionada. Ela serve para ilustrar que Freud manteve por toda a vida um forte sentimento de identidade judaica, que pode ser traduzido pelo termo *Judeidade* proposto por Memmi (1975).

Nenhum leitor deste livro [de sua edição hebraica] poderá imaginar-se facilmente na situação afetiva do autor, que não entende a língua sagrada, que se afastou inteiramente da religião paterna - como de qualquer outra -, que não consegue partilhar ideias nacionalistas e, no entanto, jamais negou a vinculação a seu povo, sente sua particularidade de judeu e não deseja que ela mude. Se lhe perguntarem: ‘o que ainda te resta de judeu, após renunciar a todos esses elementos que tinhas em comum com teus patrícios?’, ele responderá: ‘Muita coisa ainda, talvez o principal’. Mas atualmente ele não seria capaz de exprimir em palavras claras este quê de essencial. Um dia, certamente isto se tornara acessível à indagação científica (Freud, 1913/2012, p.16-17).

Embora fosse um homem completamente secular, isso não impedia Freud de afirmar que o judaísmo tinha uma significação essencial para ele. Paradoxalmente, era ateu e judeu. Qualquer fé religiosa, incluindo-se aí a judaica era tratada como tema de estudo psicanalítico. As críticas à Freud quase sempre recaem em relação ao *Judaísmo* como crença religiosa, mas não levam em conta sua *Judeidade*, conforme distinção proposta por Memmi (1975) *apud* Fuks (2001) feita acima.

Assim consideramos um equívoco a tese de Robert (1989) de que *Moisés o Monoteísmo* (1939) pode ser interpretado como um modo de resolução dos problemas de Freud com seu pai. Mas é curioso: digamos que Robert mira em um ponto e acerta noutro. Ao trazer para o primeiro plano de suas elaborações a relação edipiana de Freud com o seu pai, a autora termina, ainda que por vias tortas, intuindo algo importante a respeito de *Moisés*: realmente Freud trata do Pai neste trabalho, mas não propriamente falando de *seu* pai Jakob! Estas profusões de análises que atacam o homem Freud como se seu trabalho designasse uma espécie de recusa de seu judaísmo, não alcançaram o principal: há em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) uma tentativa de superação em relação ao Pai. O que é muito diferente de renegar sua origem judaica.

Atacar Freud afirmando que ele possuía uma relação problemática com o judaísmo é perder de vista a ousadia de seu ato. Em carta enviada a Charles Singer em 31 de outubro de 1931 Freud afirma:

É desnecessário dizer que também não gosto de ofender meu próprio povo. Mas o que posso fazer a respeito? Passei toda a minha vida lutando pelo que considerava ser a verdade científica, mesmo quando ela era incômoda e desagradável para o meu próximo. Não posso terminar com um ato de refutação. Sua carta contém a segurança, que dá testemunho de sua superior inteligência, de que tudo que escrevo está destinado a causar mal entendido e – deixe-me acrescentar – indignação. Bem, nós judeus temos sido censurados por nos termos tornado covardes com o passar dos séculos. (No passado fomos um nação valente.) Nesta transformação não tive participação. Assim, devo arriscar. (Freud *apud* Gay (1989, p. 575, grifo nosso).

Uma vida inteira “lutando pelo que considerava ser a verdade científica, mesmo quando esta verdade era incômoda ou desagradável” é o tipo de assertiva que, à primeira vista, favorece diversas leituras que procuram destacar o compromisso freudiano com a ciência e/ou seu ideal. Embora importante, esta interpretação absorve

pouco do que está em questão quando se trata de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). É neste tipo de associação que vê Freud imbuído na busca pela verdade científica que podemos localizar o começo da série de críticas em relação ao teor de *Moisés*. Como se tudo o que tivesse escrito neste livro não fosse compatível com a verdade científica e logo pudesse ser descartado ou desconsiderado por ser um ato de injúria contra os judeus. Mas Freud é bem claro neste sentido: ele passou a *vida inteira* lutando pelo que considerava a verdade científica e não se passa a vida inteira lutando por algo sem que estejamos completamente implicados nisso. A questão da verdade está posta de maneira crucial em *Moisés*, mas está longe de se aproximar do que seria uma verdade científica. A busca pela verdade anima Freud, mas devemos precisar qual o estatuto desta verdade.

Há indicações importantes feitas por Lacan em seu Seminário *As psicoses* (1955-1956/1988) que irão vincular a questão do pai e a dimensão da verdade. Aspecto que serão trabalhados nos capítulos que se seguem. Cabe, entretanto, assinalar que é justamente a partir da leitura de *Moisés* que Lacan fará esta aproximação entre pai e verdade. Ponto importante que sem dúvida esclarece o terceiro e último aspecto do parágrafo freudiano que abre seu livro e que nos dispusemos a analisar nesta introdução.

c) A verdade não pode ser preterida

Depois de anunciar que iria retirar Moisés como um representante natural do povo judaico e que tal empreitada não deveria ser levada adiante de forma descuidada e de se incluir aí como pertencente a este povo, Freud irá concluir afirmando que a *verdade não poderia ser preterida em favor de supostos interesses nacionais*, principalmente, quando um estado de coisas poderia ser esclarecido a partir disso. Sem dúvida torna-se fundamental que mais uma vez nos perguntemos de que verdade se trata? E o que se esclarece a partir de então? Vejamos o comentário feito por Lacan:

Reli *Moisés e o Monoteísmo* com o propósito de preparar a exposição que me encarregaram de fazer para vocês sobre a pessoa de Freud, dentro de duas semanas. Parece-me que se pode encontrar aí mais a confirmação do que tento aqui fazê-los sentir, a saber, que a análise é absolutamente inseparável de uma questão fundamental sobre a maneira como a verdade entra na vida do homem. A dimensão da verdade é misteriosa, inexplicável, nada permite

decisivamente discernir-lhe a necessidade, pois que o homem se acomoda perfeitamente a não-verdade. Tentarei mostrar-lhes que é justamente a questão que até o fim atormenta Freud em *Moisés o monoteísmo*. Sente-se nesse pequeno livro o gesto que renuncia e a figura que se cobre. Aceitando a morte, ele continua. A interrogação renovada em torno da pessoa de Moisés, de seu hipotético medo, não tem outra razão senão responder à questão de saber por que via a dimensão da verdade entra de maneira viva na vida, na economia do homem. Freud responde que é por intermédio da significação última da ideia do pai (Lacan, 1955-1956/1988, p. 244-245).

Na carta endereçada a Charles Singer citada anteriormente aqui, Freud avisa: “não posso terminar com um *ato* de refutação”. A publicação de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) foi um ato freudiano. Para Harly (1996) as condições históricas completamente desfavoráveis à produção de *Moisés*, denotam que este trabalho pode também ser considerado como um ato interpretativo dirigido aos judeus. Lo Bianco e Costa-Moura (2013) ressaltam a dimensão do ato teórico: “manter-se fiel a uma hipótese, sem sabê-la verdadeira ou falsa, pelo que ela contém de potencial para encaminhar uma dada questão, pelo que possibilita de avanços na conceituação em desenvolvimento. Decisão solitária” (p.3).

Reiteradamente Freud comparou seu trabalho a uma estátua de bronze com pés de barro, referindo-se aos impasses e dificuldades a que seu texto o conduzia. Como se fosse mesmo impossível sustentar seu argumento principal. Esta figura emblemática da estátua de bronze com pés de barro é símile precioso capaz de antecipar os desdobramentos que podemos extrair em relação ao *Moisés* de Freud. Se a deslocarmos momentaneamente do contexto ao qual Freud a menciona e num exercício imaginativo apenas fixarmos a imagem da estátua de bronze com os pés de barro, poderemos supor que esta figura pode ser pensada como prenúncio da queda. A queda em *Moisés* parece articular-se ao lugar do pai como figura de exceção.

Balmès (1997) observa que:

(...) [Lacan] releu, desde a origem, o Édipo a partir do *Moisés*, e foi daí que saiu o fundamento lacaniano do pai, o Nome do pai, especificado em metáfora paterna. De resto, pulsão de morte e versão do pai em *Moisés* não são sem ligação, em particular na problemática do supereu. É assim que pensamos que deve ser lido *Moisés* como em perfeita simetria com o *Mal-estar na cultura* – o que Lacan faz funcionar na *Ética*. (...) Segundo essa

indicação, o texto do *Moisés* não é de maneira nenhuma marginal, nem redutível a uma aplicação da psicanálise à história das religiões, ele é o ponto último de invenção da psicanálise (p. 22-23).

Foi em torno desta invenção que nos detivemos ao longo desta investigação.

ESTRUTURA DO TRABALHO

Nossa trajetória pode assim ser resumida. No primeiro capítulo, intitulado *Moisés, um nome, um estrangeiro*, nos dispusemos a seguir Freud em sua construção do que teria sido a pré-história judaica. A hipótese central de seus dois primeiros ensaios era a de que Moisés não era um judeu e sim um egípcio, que escolheu os judeus como seu povo e deu a eles uma religião. Este Moisés egípcio teria sido assassinado pelo povo em um levante. Diversas questões surgem entremeadas na história que vai sendo tecida por Freud. Aliás, esta é uma primeira consequência que extraímos da leitura destes dois ensaios freudianos. O procedimento adotado por Freud, a forma pela qual a história vai se compondo, as saídas diante dos impasses. Todos estes aspectos são dignos de nota. Muitos consideram estes dois ensaios como pura especulação histórica, mas eles já carregam a aparição de conceitos psicanalíticos importantes como a noção de distorção (*Entstellung*) e desmentido (*Verleugnung*) que serão indispensáveis à Freud na construção de seu *Moisés*. Isto sem falar na tese principal: a ascendência egípcia de Moisés que se sustenta a partir de um traço: o nome Mose comprovadamente um nome de origem egípcia.

No capítulo dois, *Trauma, tradição e transmissão*, iniciamos a apresentação do terceiro ensaio de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Nas palavras de Freud, esta deveria ser considerada a parte mais importante de seu livro. Das hipóteses que ele havia sustentado nos dois ensaios precedentes ele extrai consequências significativas. Procuramos neste capítulo apresentar as circunstâncias complexas que envolveram a redação e publicação do terceiro ensaio, para em seguida retomar um questionamento que encerra o segundo ensaio. Qual a natureza de uma tradição? A partir disso localizamos o papel do trauma, a função da latência e a emergência de outra

lógica temporal na dinâmica da tradição. Recorremos ao *Projeto de uma psicologia* (1895) para articularmos a dimensão do trauma, da latência e a noção de *Nachträglich* (*a posteriori*). A articulação entre trauma e transmissão preparou terreno para que pudéssemos avançar.

No capítulo três, *Servir-do pai*, tiramos partido das elaborações freudianas sobre a dinâmica da tradição para pensarmos pai sob esta perspectiva, uma vez que o mesmo pode ser tomado como figura central na transmissão da lei e do desejo. A partir de então, ao trabalhar a dinâmica da transmissão sob este viés, fomos constatando que o assassinato de Moisés não poderia ser sobreposto inteiramente ao assassinato do pai primevo. A tarefa de demonstrar as nuances significativas entre estes dois acontecimentos se impôs. Recorremos a *Totem e Tabu* (1913) e feito isso, nos detivemos na análise da noção de Grande Homem atribuída a Moisés. Assim o texto *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921) serviu para investigarmos o papel do líder junto às massas o que franqueou a passagem do ideal do Eu para o supereu. Aspecto importante que foi problematizado por Freud a partir da expressão cunhada por ele como *progresso na espiritualidade*. Nesta parte nos valem das considerações feitas em *O mal estar na Cultura* (1930) sobre o supereu. Este percurso nos permitiu verificar que através das teorizações sobre o supereu Freud se desprende paulatinamente da referência exclusiva ao mito edipiano, aproximando-se da pulsão de morte como força motriz e determinante. Foi a partir destas considerações que criamos condições para interrogar o estatuto da herança em Freud, ponto central de nosso trabalho, na medida em que o posicionamento do filho em relação ao que recebeu do pai é a mola da transmissão. Foi neste capítulo também que procuramos, ainda que sucintamente, apresentar a crítica lacaniana em seu seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) de que Freud havia ficado cativo do pai. Crítica que em certo sentido este trabalho procurou matizar.

No último e quarto capítulo, intitulado *Crença, ilusão e verdade*, tínhamos pela frente uma dupla tarefa. Evidenciar a vinculação entre crença e *Verleugnung* procurando demonstrar o que está em jogo na crença em um pai onipotente e todo amor. Para em seguida discutir a razão pela qual Freud refaz parte de seu julgamento crítico em relação

à religião ao afirmar que ela não é somente ilusão, pois contém em seu núcleo um pedaço de verdade histórica. Privilegiamos a análise de duas seções em *Moisés: O que é verdadeiro em religião* e *Verdade histórica*. Mas foi partir do cotejamento entre as elaborações freudianas em seu *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O Homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) que foi possível não só demarcar algumas diferenças entre os dois trabalhos, como por exemplo, o uso da noção de verdade histórica feito por Freud, mas constatar que o estatuto do pai modifica-se sensivelmente entre eles.

Assim, percorrida esta trajetória, foi possível depreender que Freud cria condições para pensarmos um ultrapassamento do pai *na escrita* de *O homem Moisés e o Monoteísmo* (1939). Contudo, criar condições é diferente de ultrapassar. Este trabalho se move na distância que há entre criar condições e ultrapassar.

CAPÍTULO 1

MOISÉS: UM NOME, UM ESTRANGEIRO

To those who ignore his teaching he shows his anger,
To those who obey it, his favor

Texts from the Time of Akhenaten
Bibliotheca Aegyptica

São os fatos mais paradoxais que são os mais
instrutivos

Jacques Lacan

No presente capítulo, seguiremos Freud em sua construção do que teria sido a pré-história judaica, tal como apresentado nos dois primeiros ensaios. Iremos acompanhar de perto a elaboração de sua hipótese central, aquela de que Moisés não era um judeu e sim um egípcio, que escolheu os judeus como seu povo e deu a eles uma religião. Essa hipótese desemboca e culmina em outra, referente ao assassinato de Moisés.

A CONSTRUÇÃO DA HIPÓTESE

O MITO DO HERÓI E A LENDA DE MOISÉS

O primeiro ensaio *Moisés, um egípcio* publicado originalmente em *Imago* (1937) discute a origem egípcia de Moisés, por meio da análise etimológica de seu nome; relê a história bíblica de seu nascimento, tendo como base os mitos de nascimento dos heróis e a concepção de romance familiar em psicanálise. Trata-se de um texto conciso com pouco mais de oito páginas. Mas, já neste primeiro trabalho, chama nossa atenção a forma adotada por Freud na construção de seu *Moisés*: a partir dos relatos comumente aceitos como oficiais, apresentados pelas tradições bíblicas ou mesmo estudos publicados por historiadores, ele questiona o que parece sem sentido, obscuro, ou mesmo o detalhe aparentemente banal. Mas, não com vistas ao estabelecimento de elos inteligíveis capazes de apresentar *um sentido* exato da história. A escrita freudiana pauta-se sobremaneira na busca dos traços e vestígios capazes de

indicar os momentos de *ruptura* da história. Daquilo que ficou sem lugar, impossível de se conectar.

Moisés é retratado nos livros sagrados como o homem que libertou os judeus da escravidão no Egito, homem que foi ao mesmo tempo o legislador e o fundador da religião judaica. O livro do *Êxodo* conta que Moisés, quando tinha apenas três meses de vida, foi abandonado em um cesto nas águas de um rio, por sua família pobre e simples que contrariou as ordens expressas do Faraó de que todo menino judeu deveria morrer ao nascer. A filha do Faraó encontrou o menino dentro do cesto e passou a criá-lo como sendo seu próprio filho. Já em sua juventude, Moisés ao defender um hebreu de uma injustiça, termina por matar um egípcio. Foge, então, para a região de Midiã e é neste local que Deus o conclama, revelando sua missão de libertar os judeus do jugo dos egípcios e de levá-los até a Terra Prometida. Começa então a grande peregrinação pelo deserto sob a liderança de Moisés.

Freud argumenta: “a primeira coisa que atrai a nossa interesse na pessoa de Moisés é seu nome, que em hebraico é ‘Mosheh’. Pode-se perguntar: donde provém? O que significa?” (Freud, 1939/2014, p.33). De acordo com o livro do *Êxodo*, a princesa egípcia deu o nome Moisés à criança porque das águas o havia tirado. A interpretação bíblica do nome, como “aquele que foi tirado das águas”, argumenta Freud, de acordo com um autor da “Enciclopédia Judaica” constitui etimologia popular, que não condiz com a forma *ativa* da palavra hebraica, pois ‘*Mosheh*’ pode significar, no máximo, “aquele que tira” (Freud, 1939/2014, p. 34). Além disso, como explicar as razões pelas quais uma princesa egípcia daria um nome hebraico a uma criança?

Muitos historiadores especularam sobre a origem egípcia do nome Moisés. Freud utiliza-se do trabalho de J.H. Breasted, autor cuja obra pode ser considerada referência no assunto. Segundo este autor, o nome Moisés era de origem egípcia.

É simplesmente, a palavra egípcia ‘mose’ que significa ‘filho’, e é a abreviatura de formas de nome mais completas, como, por exemplo, Amen-mose, isto é, ‘filho de Amon’, ou ‘Ptah-mose’, ‘filho de Ptah’, nomes que por sua vez são abreviaturas de frases: Amon (concedeu um) filho ou Ptah (concedeu um) filho. O nome ‘Filho’ logo se tornou um substituto cômodo

do longo nome completo, e não é raro encontrar a forma de nome ‘Mose’ em monumentos egípcios (Breasted, 1934, p.350, *apud* Freud 1939/2014, p. 34).

Embora diversos historiadores e biblistas tenham constatado a origem egípcia do nome Moisés nenhum deles aventou a possibilidade de que além do nome, o próprio Moisés pudesse ser um egípcio. Nem mesmo Breasted, que chegou a afirmar que Moisés “estava familiarizado com toda a sabedoria dos egípcios”, foi capaz de levar adiante uma argumentação desta natureza. O respeito à tradição bíblica falou mais alto neste caso? Ou a ideia de um Moisés egípcio era algo impensável? Por que não se extraíram mais consequências da derivação egípcia do nome de Moisés? (Freud, 1939). Este é declaradamente o objetivo do primeiro ensaio freudiano: levar adiante a pergunta sobre a nacionalidade de Moisés.

Como já foi dito anteriormente, Freud não foi o primeiro a questionar tal fato. “Ao contrário da impressão que Freud deixa no leitor, a ascendência egípcia de Moisés não é novidade” (Yerushalmi, 1992, p.26). Segundo Roudinesco (2010) “a tese da origem egípcia de Moisés, era defendida por historiadores do *Aufklärung* desejosos de dar uma interpretação racional (e já não religiosa) da história do profeta” (p.109). Fuks (2000), contudo, esclarece que “do ponto de vista do judaísmo, não se pode dizer que Freud vá contra o espírito do ‘Livro dos Livros’ e do Talmude: fazer de Moisés um estrangeiro está perfeitamente de acordo com a ética da bíblica” (p.88). Voltaremos a este ponto.

Mas o que importa salientar neste momento é o uso feito por Freud desta constatação e as conclusões a que ele chega. Ainda que a ascendência egípcia não fosse novidade, como assevera Yerushalmi (1992) e Roudinesco (2010), a maneira como Freud constrói seu problema é inovadora e subversiva, o que nos faz entender a insistência freudiana em situar todos os desdobramentos de seu trabalho como sendo acima de tudo uma aplicação da psicanálise.

Se estamos no âmbito da psicanálise, é preciso ter como bússola a orientar nossa leitura a dimensão do saber inconsciente. De saída, Freud dá destaque a algo que embora tenha sido notado por alguns eruditos – a saber, a origem egípcia do nome

“Moisés” – , “passou despercebido” pelos discursos ditos oficiais. Não é este o trabalho do psicanalista? Lidar com representações aparentemente inócuas cuja presença na consciência atestam a operação do recalque? No trabalho de decifração levado a cabo por Freud, por ora temos: a análise etimológica do nome Moisés nos leva a sua origem egípcia, cujo significado é *filho*. Moisés seria filho de levitas judeus ou filho de egípcios?

Tendo como base o modelo proposto por Otto Rank em sua obra o *Mito do nascimento do herói* (1909), Freud relê a lenda do nascimento de Moisés procurando confirmar a origem egípcia de Moisés.

Rank (1909) constatou que há traços frequentes que se repetem em todas as lendas de nascimento de grandes personagens, reis, príncipes, heróis. As características recorrentes detectadas por ele são apresentadas por Freud em um quadro geral: os heróis sempre são filhos de pais ilustres, quase sempre filhos de reis. A concepção deles é marcada por algum tipo de obstáculo (esterilidade prolongada, relações em segredo em função de alguma proibição), durante a gestação surge uma profecia afirmando que aquela criança pode representar algum perigo para o pai. Diante disso, em geral, o herói é condenado a ser morto ou abandonado às águas em um cesto, quase sempre por ordem expressa do pai. Posteriormente, é salvo por animais ou gente simples; quando maior, descobre sua origem nobre, vinga-se do pai e é reconhecido como grande e glorioso. “Um herói é aquele que se levantou com valentia contra o pai e por fim o subjogou vitoriosamente” (Freud, 1939/2014, p.38).

A presença desta estrutura comum na figuração de todos os mitos pode ser explicada a partir do romance familiar da criança, menção feita ao trabalho freudiano de mesmo nome. O que está em questão em o *Romance Familiar* (1909) é que a emancipação da criança em relação à autoridade dos pais estará submetida a uma atividade imaginativa e fantasiosa por parte do *infans*. Histórias são criadas à medida que dificuldades vão se colocando no caminho: a comprovação de que o amor da mãe não é exclusivo, a dúvida quanto à magnitude dos pais, o enigma quanto ao sexo e à origem. Imaginar-se como filho adotado, supor que seu verdadeiro pai é um aristocrata

ou alguém de elevada posição social, inventar que a mãe é uma mulher infiel. Todas essas teorias imaginativas respondem a uma falha – aquela nascida da constatação da incompletude dos pais. Conforme observa Freud:

Na verdade, todo esse esforço para substituir o pai verdadeiro por um que lhe é superior nada mais é do que a expressão da saudade que a criança tem dos dias felizes do passado, quando o pai lhe parecia o mais nobre e o mais forte dos homens, e a mãe a mais linda e amável das mulheres. Ela dá as costas ao pai, tal como o conhece no presente, para voltar-se para aquele pai em quem confiava nos primeiros anos de sua infância, e sua fantasia é a expressão de um lamento pelos dias felizes que se foram (Freud, 1909/1996, p.222).

Em seus primeiros anos de vida, a criança vai enaltecer e supervalorizar os pais, especialmente, o pai. Será um pouco mais tarde, sob “a influência da rivalidade e da desilusão real” que terá início o “desligamento dos pais e a atitude crítica quanto ao pai”. Neste sentido, as duas famílias do mito, tanto a nobre, quanto a família humilde, “são ambas reflexos da própria família, tal como aparecem à criança em períodos sucessivos da vida” (Freud, 1939/2014, 38). Como veremos detalhadamente adiante, “as duas famílias do mito põem em evidência a verdade histórica - e não a verdade material - da infância do sujeito humano. É esta verdade histórica que se impõe na estrutura dos mitos” (Lemérier, 1998, p.62-63).

Freud observa que “a fonte de toda a poesia é o chamado ‘romance familiar’ da criança, em que o filho reage à modificação de suas relações emocionais com os pais, em especial, com o pai” (Freud, 1939/2014, p.38). A fonte do romance familiar neurótico e da poesia teria então uma matriz comum: certo desapontamento com a figura uma vez enaltificada do pai. Mas podemos demarcar uma importante diferença entre o poeta e o neurótico: enquanto o segundo, diante da decepção, procuraria fantasiar e criar uma família de origem melhor e mais afeita aos ideais, o poeta, por seu turno, menos aprisionado a exigência de um ideal, fabricaria em seus romances um lugar onde a marca da falta se faria presente, assumindo com sua escrita a responsabilidade por isso.

O que chama atenção de Freud, é que a lenda de nascimento de Moisés foge completamente à regra. Como explicar esta divergência? Os traços recorrentes

compilados por Rank (1909) aparecem em sua maior parte em ordem inversa. Moisés não nasce em uma família ilustre e poderosa, e sim, ao contrário, em uma família pobre de levitas judeus. Também de outro modo, ele é escolhido por uma família rica e não por uma família humilde. É a princesa do Egito que o salva das águas.

Alguns historiadores (Eduard Meyer e outros) aventaram a hipótese de que o texto inicial da lenda fosse outro. Provavelmente, o faraó, teria sido advertido num sonho profético de que sua filha iria gerar uma criança que traria perigo para ele e para o reino. Por esta razão, o faraó teria mandado jogar a criança nas águas do rio Nilo depois de seu nascimento. O bebê teria sido salvo e criado por levitas judeus. Por “motivos nacionais” conforme expressa Rank, esta lenda teria passado por diversas transformações até chegar à forma que a conhecemos hoje (Freud, 2014/1939). Freud questiona e discorda desta hipótese. A lenda é de origem judaica ou egípcia? Pergunta ele. Pouco provável que tenha sido uma lenda egípcia, pois, eles não teriam nenhuma razão para admirar e glorificar Moisés transformando-o em um herói. Certamente, a lenda deve ter sido criada pelo povo judeu. Mas a mesma era inapropriada, “pois de que deveria servir a um povo uma lenda que transforma seu grande homem num estrangeiro?” (Freud, 2014/1939, p.40).

Torna-se evidente que “a lenda de Moisés fica notavelmente atrás de seus propósitos ocultos” (Freud, 2014/1939, p.40). Se, pelo relato lendário, Moisés não era filho de reis, ele não poderia ser qualificado como um herói que fora injustiçado ao nascer. Mas, sendo filho de judeus, a lenda não contribui em nada para elevar a figura de Moisés. Afora o fato de que a criança sobreviveu apesar de grandes forças externas que pressionavam em contrário, não podemos reconhecer nenhum outro traço do mito de nascimento dos heróis. O que leva Freud a considerar que algum “inábil revisor posterior do material lendário se viu obrigado a acomodar ao seu herói Moisés algo semelhante à lenda clássica de abandono” (Freud, 2014/1939, p.41).

Na medida em que as incongruências e o enorme distanciamento entre a estrutura dos mitos de nascimento dos heróis e o mito de nascimento de Moisés vão sendo assinaladas, outra via de interpretação é apontada. Tomando as duas famílias do

mito, a nobre e a mítica, veremos que no nível da interpretação analítica as duas famílias são idênticas. Mas, quando se trata de uma pessoa histórica, há ainda um terceiro nível que é o nível da realidade. Neste caso, uma das famílias é real, a família onde a pessoa nasceu e cresceu e a outra família é ficcional, inventada pelo mito em função de seus objetivos. Geralmente, a família humilde coincide com a família da realidade e a inventada com a nobre, mas, não foi o que aconteceu com Moisés. Em todos os casos observados, a família que abandona a criança é a inventada e a família que a acolhe é a efetiva. E, se esta tese puder ser aplicada à lenda de Moisés, teremos então que Moisés foi um egípcio, certamente um nobre, que a lenda pretendeu transformar em um judeu (Freud, 2014/1939). O que explicaria a divergência da lenda de Moisés em relação às demais seria esta peculiaridade da história de Moisés: “Enquanto no decorrer de sua vida um herói normalmente se eleva acima de seus começos humildes, a vida heroica do homem Moisés começa com o fato de ele descer de sua elevação, de abaixar-se até os filhos de Israel” (Freud, 2014/1939, p.42).

Toda a empreitada freudiana em seu *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) nasce a partir desta constatação inequívoca: Moisés é um nome egípcio. Melman (2009) observa que Freud publicou um “conjunto de asserções sobre as quais não existe qualquer validação histórica – não há nenhuma, a única é que Mose é um nome egípcio” (p.368). E, como observa Lemérier, (1998) o trabalho de escrita freudiano deriva em primeira instância de levar a sério e tirar consequências da hipótese de que não só o nome, mas também o próprio Moisés era um egípcio.

Essa hipótese de partida repousa sobre algumas coisinhas de nada que deixam traços de elementos desmentidos e deixados fora-do-texto: o ilogismo da tradição que supõe que uma princesa egípcia tenha podido dar à criança que ela adotara um nome derivado do hebreu; a origem egípcia do nome de Moisés reconhecido pelos historiadores mas tornado letra morta; e a distância entre o mito de nascimento de Moisés e a estrutura dos mitos, distância que Freud leva em conta ao introduzir a particularidade da história de Moisés (Lemérier, 1998,p.64).

Ao final do primeiro ensaio – *Moisés, um egípcio* – Freud afirma que talvez seja possível entender os motivos que levaram Moisés, provavelmente um nobre egípcio, a dar este “passo incomum” transformando-se em figura heroica para o povo judeu. E, em estreita vinculação com isso, compreender “numerosas características e

particularidades da legislação e da religião que ele deu ao povo dos judeus”. Seria mesmo plausível “formular opiniões significativas sobre a origem das religiões monoteístas em geral” (Freud, 1939/2014, p.43). No entanto, prossegue Freud, mesmo admitindo a condição egípcia de Moisés como um primeiro ponto de apoio histórico, seria necessário encontrar um “segundo ponto firme” que serviria como anteparo as críticas que surgiriam ao seu trabalho, como sendo mero produto de fantasia. Conclui dizendo que tais provas não foram encontradas e que o melhor a ser feito é não comunicar as conclusões derivadas da ideia de que Moisés era um egípcio (Freud, 1939/2014).

Mas não é isso o que Freud faz. Contrariando o que escreveu ao final de seu primeiro ensaio, ele dá continuidade e leva às últimas consequências a hipótese de que Moisés era um egípcio.

TEXTO E DISTORÇÃO

O segundo ensaio é comumente apontado como um trabalho narrativo, além de bastante especulativo do ponto de vista histórico. Richard J. Bernstein (2000) afirma que o aspecto mais marcante do deste ensaio é que ele soa como um estudo de natureza essencialmente histórica concernente ao que de fato poderia ter acontecido. “Freud não se refere de forma explícita à psicanálise. Pelo contrário, deliberadamente abstém-se de apresentar quaisquer interpretações psicanalíticas” (p.23). Parece-nos, no entanto, que esta é uma interpretação que pode ser refutada. Primeiramente, se considerarmos o título do ensaio, *Se Moisés era um egípcio...* fica a pergunta: o que esta elipse indica? Bem, se Moisés era um egípcio a história que nos chegou ao longo dos tempos foi alvo da mais profunda distorção (*Entstellung*). Freud observa: “Assim, em muitos casos de distorção de textos podemos contar com o fato de encontrar escondido em algum lugar aquilo que foi reprimido e desmentido, embora modificado e arrancado do contexto. Só que nem sempre será fácil reconhecê-lo” (Freud, 1939/2014 p.76).

A argumentação freudiana ao longo de todo o segundo ensaio repousa sob esta premissa: a história que nos chegou foi alvo de distorção (*Entstellung*). O trabalho freudiano será então o de desfazer essas distorções procurando revelar o que ficou encoberto e desmentido. É assim que veremos surgir a argumentação em favor da tese de que a circuncisão era um costume egípcio. Nomeada por ele como “fóssil-guia”, esta tese será uma importante chave do quebra-cabeças cuidadosamente montado ao longo do segundo ensaio. Neste sentido, só aparentemente, aos olhos dos leitores, o segundo ensaio pode mesmo soar - como assinala Bernstein (2000) - como uma reconstrução da história do povo judeu. Mas é bem mais do que isso. É preciso que sigamos de perto a *forma* adotada por Freud de contar e reconstruir esta história. Importa assinalar a ruptura, o desmentido, o que ficou apagado e que de alguma forma ainda se faz presente. Os estudos utilizados por Freud para fundamentar suas hipóteses não são tomados por ele como garantia última, pilar onde toda a reconstrução deve encontrar apoio. Ao contrário, é confessando seu temor de que seu trabalho não passe de uma estátua de bronze com pés de barro, que Freud avança hesitante. Neste sentido, ratificamos o comentário de Lemèrer (1998) quando observa que ainda que prestemos atenção à história reconstruída por Freud “é preciso que a tomemos não apenas pelo que é dito e sim pelo que ele comporta de enunciação” (p. 67). Se ficarmos presos em demasia aos enunciados freudianos de cunho histórico, iremos incorrer no erro cometido pelos comentadores de *O homem Moisés e a religião monoteísta* ao tachar esta obra como fruto da mais profunda atividade imaginativa de seu criador. Lacan (1969-1970/1992) em seu seminário *O avesso da Psicanálise* afirma que “não é à toa que *Moisés e o Monoteísmo*, como tudo o que Freud escreve, seja absolutamente fascinante. Um espírito livre pode dizer para si mesmo que não tem pé nem cabeça. Voltaremos a isso” (p.108). Neste ponto parece nos advertir justamente para o fato de que não é na lógica que fundamenta as assertivas históricas que iremos encontrar o que há de mais surpreendente e fascinante em Moisés. Boa parte delas, bem poderia sucumbir a um exame mais acurado. Que seja. O ponto crucial é outro: o que Freud quis dizer quando escreveu toda esta extravagante história? Ou melhor: o que o texto efetivamente diz, apesar e além das intenções de seu autor? Qual é o valor deste trabalho para a psicanálise? O que ele comporta como elaboração última sobre o pai e,

na esteira disso, em relação à própria constituição do sujeito? Para além do produto alcançado por Freud mediante suas pesquisas há um resultado que efetivamente o ultrapassa.

Passemos agora à apresentação dos principais aspectos do segundo ensaio *Se Moisés era um egípcio...*, também publicado pela primeira vez na revista *Imago* em 1937. Cumpre destacar a advertência feita por Freud (1939/2014) no início do ensaio de que apesar das dúvidas e hesitações que o dominavam, a decisão de publicar resultou do conflito entre seus motivos. Contudo, ele avisa: “mais uma vez não se trata do todo, e nem da parte mais importante do todo” (p.46). O que somente corrobora o que acabamos de discutir na seção anterior.

Levando às últimas consequências a hipótese de que Moisés era um egípcio, a história do povo judeu é reconstruída a partir de alguns pontos de apoio que servem como pontapé inicial para por em marcha outra versão da história. Se Moisés era um egípcio, novas questões se colocam. Contradições e impasses bem cedo se apresentam. E é procurando solucionar as dificuldades advindas da adoção desta hipótese que Freud prossegue em seu trabalho. Se o ponto de partida é a origem egípcia do nome Moisés discutida no primeiro ensaio, acrescentam-se agora novos elementos: a tese de que a circuncisão era um costume egípcio, o registro da primeira forma de monoteísmo estrito encontrada na história na XVII dinastia do faraó Amenófis (IV) em 1375 a.C. e a descoberta da adoção de uma nova religião pelos judeus na região de Cades. É por esta via que Freud fabrica seu texto. Ele não está sozinho. Utiliza-se em seu trabalho das pesquisas dos historiadores contemporâneos, dialoga com eles. Mas, ao mesmo tempo, marca sua posição, deixa claro que quer manter sua independência em relação aos autores que utiliza, seguindo os seus próprios rastros, de forma a não se prender demasiadamente a nenhuma interpretação exclusiva. Em relação à tradição bíblica, o procedimento freudiano é inusitado. Em alguns momentos, o texto bíblico será convocado para confirmar determinada argumentação; em outros, por sua vez, será mencionado como prova viva das manobras tendenciosas cujo efeito se mostra no texto totalmente deturpado.

A este respeito Assmann (2010) observa:

A contradição que [Freud] constrói não é entre fontes bíblicas e extra-bíblicas, mas uma contradição que atravessa a própria Bíblia. O Moisés bíblico é um homem de duas faces, um palimpsesto, um retrato cuidadosamente retocado. Na visão de Freud, o relato bíblico empenha-se fortemente para recobrir os dois fatos básicos, a origem egípcia de Moisés e seu assassinato, mesmo quando [este relato] trai a si mesmo nos traços que, a despeito de tudo, permanecem (Assmann, 2010, p. 92).

Mas para Lemérier (1998) a reconstrução levada a cabo por Freud está localizada entre duas bordas distintas. De um lado, os estudos dos historiadores contemporâneos. Pesquisas inconclusas, elementos dispersos, que na pena de Freud são alçados à categoria de importantes argumentos. Do outro lado, o texto bíblico que na concepção freudiana deveria ser tomado como uma fonte importante de material riquíssimo e que ao longo dos tempos foi alvo de constantes distorções. Segundo Freud (1939/2014): “o relato bíblico que temos à nossa disposição contem dados históricos valiosos, até inestimáveis, mas que foram distorcidos pela influência de tendências poderosas e ornamentados com as produções da invenção poética” (p.74). Entre estas duas bordas, os resultados das pesquisas históricas oficiais e os relatos bíblicos que portam as marcas do desmentido, Freud procede “a um verdadeiro trabalho de tecelão” (Lemérier, 1998, p. 64).

O QUEBRA-CABEÇAS

“(…) mesmo quando todas as partes de um problema parecem se encaixar como as peças de um quebra-cabeça, seria preciso lembrar que o provável não é necessariamente o verdadeiro, e que a verdade nem sempre é provável” (Freud, 1939/2014, p. 45).

Se Moisés era um egípcio, como explicar os motivos que levaram um aristocrata egípcio a assumir o lugar de líder para os judeus e sair com eles pelo deserto afora? Moisés fez com que as pessoas adotassem uma nova religião? Ele inventou uma religião? Se Moisés deu uma religião ao povo judeu, essa religião poderia ser egípcia? Há uma contradição entre a religião egípcia e a religião mosaica. A religião egípcia era

marcadamente politeísta. Atos, encantamentos, amuletos mágicos dominavam o serviço dos deuses. A crença em outro mundo e a conseqüente negação da morte eram as principais características da religião egípcia. Já a religião mosaica, como a conhecemos, era monoteísta. Havia um Deus onipotente, nenhuma imagem deste Deus deveria ser feita, seu nome não poderia sequer ser pronunciado.

Será a partir de um dado histórico importante que a contradição entre as religiões egípcia e mosaica ficará esclarecida, abrindo assim outra perspectiva. Houve uma época na XVIII dinastia por volta de 1375 a.C. em que o Egito havia se transformado em um império mundial e um jovem faraó havia subido ao trono. Seu nome era Amenófis IV. Este rei impôs aos egípcios uma nova religião que em muito contrastava com as tradições milenares e com os hábitos de vida dos egípcios. Diversos templos foram fechados e os serviços e oferendas aos deuses foram proibidos. A palavra Deus não poderia aparecer no plural. Era um monoteísmo estrito – este seria o primeiro registro de monoteísmo na história. “Tudo o que é novo precisa ter seus preparativos e condições no que veio antes. As origens do monoteísmo egípcio podem ser seguidas com alguma certeza por um trecho do passado” (Freud, 1939/2014, p.49). A partir das considerações de J.H. Breasted⁵, é possível depreender que há muito já se encontrava em ação na escola sacerdotal do templo do Sol de On (Heliópolis) o germe para desenvolver “a ideia de um deus universal e acentuar o aspecto ético de seu ser. Maat, a deusa da verdade, da ordem e da justiça, era uma filha do deus do Sol, Rá” (Freud, 1939/2014, p.50). Já no reinado de Amenófis III encontramos uma grande admiração do deus do Sol. Amenófis IV encontra assim um movimento antes dele ao qual procura aderir. Posteriormente, Amenófis IV muda seu nome para *Ikhnaton* e funda a religião de Aton, um antigo nome do deus Sol. Amenófis IV “louva o sol como criador e mantenedor de tudo o que é vivo dentro e fora do Egito com um fervor que só retorna muitos séculos depois nos salmos em honra do deus judeu Jeová” (Freud, 1939/2014, p.51). Merece destaque o fato de que não havia adoração do sol como um

⁵ Freud baseia-se especialmente em três trabalhos do historiador J.H. Breasted *Um história do Egito* (1906); *O despertar da consciência* (1934) e nas seções correspondentes de *The Cambridge Ancient History*, vol.2.

objeto material e sim como símbolo de um ser divino cuja energia se manifestava em seus raios. Em Breasted (1934, *apud* Freud 1939/2014) encontramos: “é evidente que aquilo que o rei estava deificando era a força pela qual o Sol se faz sentir na Terra” (p.51). Em A. Erman (1905, *apud* Freud, 1939/2014): “São (...) palavras que têm a finalidade de expressar de maneira mais abstrata possível que não se venera o próprio astro, e sim o ser que nele se revela” (p.51).

Freud considera que Amenófis IV não foi apenas um adepto e fomentador da religião de Aton. Ao afirmar o caráter de exclusividade de deus ele dá o passo decisivo que permite a passagem da concepção do deus universal para o estabelecimento do Monoteísmo. Em um de seus hinos encontramos “O tú, único Deus, ao lado do qual não há outro” (Freud 1939/2014, p.51). Evidentemente, o estabelecimento desta nova forma de religião se deu de forma paulatina e não sem grandes forças opositoras. O reinado de *Ikhmaton* teve a duração de apenas 17 anos. Logo após a sua morte em 1358 a.C. essa religião, cuja doutrina desagradava o povo e a classe sacerdotal em pouco tempo foi banida. A memória de Amenófis IV foi relegada ao esquecimento.

Após esta exposição, Freud propõe: “gostaríamos agora de ousar esta conclusão: se Moisés era um egípcio e se transmitiu aos judeus sua própria religião, essa era a de *Ikhmaton*, a religião de Aton” (Freud 1939/2014, p.54). Se a contradição entre a religião popular egípcia e a religião mosaica é evidente, o mesmo não se aplica se cotejarmos a religião de Aton com a religião mosaica. Constataremos importantes pontos de convergência entre elas. Ambas professavam um monoteísmo estrito e não acreditavam em uma vida depois da morte. O monoteísmo judaico se apresentava ainda mais rigoroso que o egípcio ao proibir qualquer tipo de representação plástica de Deus. Mas, era bem cabível inferir que a religião mosaica seria tributária da religião egípcia de Aton. A correspondência entre as duas religiões é o primeiro argumento forte a favor da tese da origem egípcia de Moisés (Freud, 1939/2014).

Nas palavras de Freud, imaginar Moisés como um egípcio criava um enigma, era mesmo incompreensível entender porque um estrangeiro teria agido como Moisés agiu junto aos judeus. Mas, a partir do momento que o imaginamos como um membro

importante da corte de *Ikhnaton*, este enigma se esclarece. Partindo do pressuposto que Moisés era membro da casa real, como, aliás, a própria lenda a seu respeito afirmava, Freud descreve Moisés como um homem dotado de grandes capacidades, ambicioso e enérgico. Talvez cobiçasse um dia comandar o império. Um adepto fervoroso da religião de Aton que diante da morte de *Ikhnaton* vê suas aspirações religiosas e/ou políticas desmoronarem. Inconformado, decidiu fundar um novo reino, levando consigo os ensinamentos da religião que o povo egípcio desprezou.

Com a morte do rei e o início da reação, [Moisés] viu destruídas todas as suas esperanças e perspectivas; se não quisesse abjurar as convicções que lhe eram caras, o Egito nada mais tinha a lhe oferecer; *ele tinha perdido sua pátria*. Nessa situação calamitosa, *ele encontrou uma saída incomum*. (...) À natureza enérgica de Moisés correspondia o plano de fundar um novo império, de encontrar outro povo ao qual queria dar a religião desdenhada pelo Egito para que fosse venerada. *Era, como se vê, uma tentativa heroica de contestar o destino* (Freud, 1939/2014 p.58). (Grifo nosso)

Esta passagem condensa dois aspectos importantes. O primeiro e mais evidente deles é a própria figura de Moisés, ou melhor, a maneira como Freud vai edificando Moisés como um grande homem. Será sob sua liderança e com sua “mão forte” que os judeus serão retirados do Egito e levados até a terra prometida. Retratado como um herói que contesta seu destino, Moisés neste momento encarna a figura da coragem. Ele é sujeito da história, deseja transmitir as ideias que fervorosamente acredita, escolhe as tribos judaicas para que elas sejam o seu povo. “Um decisão de peso na história mundial!” (Freud, 1939/2014, p.59).

Devemos tomar *O homem Moisés e a religião monoteísta* como um terceiro tempo de elaboração freudiana sobre o pai; neste sentido, torna-se imprescindível acompanhar os meandros que constituem a composição do Moisés freudiano. Por enquanto, reservemos isso: Moisés é um homem ambicioso, corajoso, que deseja transmitir a religião de Aton aos judeus que foram escolhidos por ele, ele não sucumbe face às dificuldades. O segundo aspecto que chama nossa atenção é o fato de Freud escrever com todas as letras que, depois da morte de *Ikhnaton*, *Moisés perdeu sua pátria*, pois o Egito nada tinha a lhe oferecer. É nesta mesma situação calamitosa que Freud se encontrava. Dentro em breve ele se verá forçado a abandonar Viena, cidade eleita com a qual havia mantido uma relação ambígua. Mas, para além deste detalhe

biográfico, o que está em jogo é a condição de exilado. Moisés mesmo sendo egípcio, *também perdeu sua pátria*. Por ora, apenas salientemos que *na raiz encontramos o exílio*. Exílio que nestes termos não seria exclusividade do judeu. Pois fazer de Moisés estrangeiro é desmistificar a ideia de pertencimento e reconhecimento como algo natural e apontar para algo que é desde sempre estrangeiro em nós.

Aproximar a religião de Aton e a religião mosaica, destacando suas semelhanças, em seguida conjecturar que Moisés deve ter sido um alto funcionário da corte egípcia que transmitiu a religião que professava aos judeus, foi o primeiro passo para encaminhar sua hipótese sobre a origem egípcia de Moisés. Mas para que isso fosse plausível seria preciso adiantar o êxodo dos judeus no Egito em um século. Este era um ponto fraco do argumento. Entretanto, Freud apresenta um novo e importante dado. A circuncisão era um costume que estava estabelecido no Egito há muito tempo. Heródoto, o “pai da história”, afirma com clareza que em sua época, os egípcios praticavam a circuncisão. Foi possível confirmar tal fato através de descobertas feitas em múmias e até por representações nas paredes das tumbas⁶. Moisés não deu apenas uma religião aos judeus, mas também introduziu entre eles o hábito da circuncisão (Freud, 1939/2014). “Podemos rejeitar como completamente infundada a possibilidade de os judeus que se encontravam no Egito terem adotado o costume da circuncisão por outra via que não em conexão direta com a religião fundada por Moisés” (p.57).

A circuncisão era um hábito popular e universal no Egito, se Moisés fosse um judeu que desejasse livrar seus compatriotas da escravidão no Egito, porque razão ele manteria este costume que remeteria os judeus aos tempos difíceis fazendo com que os mesmos portassem uma marca de seu algoz? Não. Moisés era um egípcio que transmitiu não apenas sua religião aos judeus, como também a prática da circuncisão. Os povos que adotaram a circuncisão têm orgulho disso, sentem-se elevados por ela. Provavelmente era assim que se sentia Moisés, sendo ele um egípcio (Freud, 1939/2014).

⁶ Remeto o leitor a uma breve passagem do seminário 10, onde Lacan comenta sobre a circuncisão ser um hábito antigo cujas origens podem ser buscadas no Egito. (p.228)

Os judeus com os quais abandonou a pátria deveriam ser para ele um substituto melhor dos egípcios que deixou para trás no país. De forma alguma deveriam ficar atrás destes. Ele queria fazer deles uma 'nação santa', como é dito expressamente no texto bíblico, e como sinal dessa consagração introduziu também entre eles o costume que pelo menos os equiparava aos egípcios (p.60).

Do mesmo modo que diversos historiadores assinalaram que Moisés era um nome de origem egípcia, a tese de que a circuncisão era um costume que remontava ao antigo Egito era, àquela altura, corrente. Mas, também neste caso, tal fato mereceu pouca ou nenhuma apreciação por parte dos estudiosos. Para Freud, no entanto, a circuncisão sendo comprovadamente um hábito egípcio, consistirá em um verdadeiro achado, tratado por ele como *fóssil-guia* - metáfora advinda da paleontologia - que expressa com toda clareza que estamos diante de um resto preservado, capaz de fornecer dados importantes acerca da história que assim poderá ser reconstituída. História fabricada por Freud que se dispõe a investigar a partir destas lacunas com as quais vai se deparando ao longo de suas pesquisas.

Evidentemente, os relatos bíblicos contrariam a ideia de que a circuncisão era um costume egípcio. A prática da circuncisão remonta ao tempo dos patriarcas e deve ser entendida como um sinal da aliança entre Deus e Abraão. Há também um episódio marcadamente obscuro em que Deus se enfurece com Moisés, a ponto de querer matá-lo, porque o mesmo negligenciou o costume sagrado entre os judeus. A mulher de Moisés rapidamente providenciou a operação, salvando a vida do marido contra a ira de Deus. Em relação a estas passagens, Freud é enfático ao afirmar: não passam de distorções. Admitir que a circuncisão era um costume egípcio introduzido por Moisés equivaleria noutros termos a acolher o fato de que a religião transmitida por ele era também de origem egípcia. Poderosos motivos atuaram no sentido de desmentir esse fato, o mesmo ocorrendo em relação à circuncisão. (Freud, 1939/2014).

A tradição judaica possui um enorme acervo de literatura extrabíblica onde estão compilados as lendas e os mitos que foram se formando em torno da figura de Moisés, o primeiro líder e fundador da religião. Provavelmente, neste vasto material, seja possível encontrarmos de maneira dispersa alguns fragmentos que não estão presentes no Pentateuco. Um deles é a história que narra um episódio da infância de

Moisés. Quando o faraó o pegou no colo e durante uma brincadeira o levantou, o menino rapidamente tomou a coroa do rei para si e a colocou em sua cabeça. O rei assustou-se com este gesto tão audacioso que revelava precocemente a ambição de Moisés. Em outra passagem, somos informados das diversas façanhas militares que Moisés realizou como general egípcio saindo sempre vitorioso, mas que se viu forçado a fugir do Egito por temer a inveja de uma parte da corte ou do próprio faraó (Freud, 1939/2014).

Mas, prossegue Freud, há na própria exposição bíblica algumas descrições acerca de Moisés que poderiam ser tomadas como legítimas. O Moisés bíblico é apresentado como um homem colérico, irascível. Estas características, entretanto, não condizem com o ideal esperado de um grande líder, o que reforça a suspeita de que estes aspectos talvez estejam vinculados a uma verdade histórica. Voltaremos a isso no último capítulo. Aliás, muitos traços de caráter que os judeus atribuíram a Deus, ao descrevê-lo como ciumento, severo e implacável, bem poderiam ser pensados como oriundos da própria pessoa de Moisés (Freud, 1939/2014).

Outro episódio comentado por Freud narrado no livro do *Êxodo* refere-se a possível inibição ou dificuldade de Moisés com a fala. Quando o Senhor pede a Moisés para ir conversar com o Faraó em seu nome, Moisés sente-se inseguro, adverte ao Senhor que não sabe falar com eloquência: “tenho a boca pesada e a língua também”. O Senhor sugere que Aarão, irmão de Moisés, vá acompanhá-lo nessa missão. “Numa ligeira desfiguração, o relato talvez recorde o fato de Moisés falar outra língua e não poder tratar com seus neogípcios semitas sem intérprete (...). Portanto, uma nova confirmação da tese: Moisés era um egípcio” (Freud, 1939/2014, p.64).

Novamente, chamamos atenção para a construção do Moisés freudiano. Embora ele mesmo argumente que nestas passagens apareçam elementos que dão destaque para a emergência de um Moisés menos idealizado, entendemos que, ainda assim, Moisés continua sendo retratado como um homem forte, ambicioso e poderoso.

Até agora, o caminho percorrido por Freud na montagem de seu quebra-cabeças permitiu que ele afirmasse a estreita vinculação entre o monoteísmo judaico e o

monoteísmo egípcio a partir das similitudes entre a religião de Aton e a religião Mosaica. Mas chega-se então a um fim provisório, afirma ele. Onde mais procurar informações que pudessem fazer progredir sua investigação? Nenhum historiador pode tomar como ponto de partida as elaborações feitas sobre Moisés na Bíblia como principal ancoragem para o desenvolvimento de suas pesquisas, pois este material foi alvo de muitas tendências desfiguradoras. Será preciso encontrar outras fontes que acrescentem novas perspectivas ao trabalho.

Quem foi Moisés para os pesquisadores e exegetas bíblicos lidos e comentados por Freud? De acordo com Yasmine Grasser (1992), o livro do protestante Welhausen era uma referência necessária em 1878. Nele vemos uma diferenciação dos períodos de composição dos relatos bíblicos que tornava a história de Israel bastante popular. Mas a tese de Welhausen é marcadamente evolucionista, ele remonta o monoteísmo aos Patriarcas e não à Moisés. O sistema de Welhausen - filosófico em demasia - será sensivelmente modificado com a arqueologia. Por sua vez, W.F. Albright localiza a origem do monoteísmo em Moisés. Já Gressmann, teólogo protestante tem como baliza em seus estudos bíblicos, menos a história e mais a forma. Ele termina por fazer uma análise estrutural dos gêneros literários o que repercute em suas interpretações alegóricas. Com efeito, o Moisés de Gressmann é praticamente um padre. O que se pode perceber na virada do século é que as interpretações quanto a Moisés vão se sucedendo de acordo com a metodologia utilizada por cada pesquisador. Não há consenso.

Segundo André Caquot (1970) a questão “quem foi Moisés” é tributária de um problema mais amplo relacionado à constituição dos textos bíblicos e de seus respectivos comentários e interpretações; a partir do momento que esta matéria ingressa na universidade laica (com Descartes, de 1650 em diante). Em pleno século XIX a situação é confusa, as dificuldades estão por todos os lados: há oposição entre os racionalistas dogmáticos e as interpretações religiosas, entre os comentadores judeus e os críticos cristãos (Caquot, 1970 *apud* Grasser, 1992).

Freud conhece este debate. Vai se valer das pesquisas de diversos exegetas bíblicos, boa parte deles inseridos no que ficou conhecido como *técnica textual*, metodologia utilizada nas universidades alemãs a partir de meados do século XIX e que inspiraram as pesquisas de Gressmann, Eduard Meyer⁷ e Ernest Sellin⁸. Evidentemente, Freud também conhece a posição da Igreja neste debate. Aspecto que discutiremos mais adiante em nosso trabalho. Por ora, vejamos como Freud insere em suas investigações os resultados das pesquisas de Meyer.

Os estudos de Meyer fazem coro com o relato bíblico em um aspecto: julgam que as tribos judaicas que posteriormente formariam o povo de Israel adotaram e passaram a seguir uma nova religião em algum momento da história. Mas, segundo as pesquisas de Meyer, tal fato não aconteceu no Egito como supunha Freud e muito menos no monte Sinai, como afirma a tradição bíblica e sim em uma região denominada Meribá-Cades situada na região “ao sul da Palestina, entre a saída oriental da península do Sinai e a fronteira ocidental da Arábia” (Freud, 1939/2014, p.65). Neste lugar, as tribos adoravam o deus Jeová. Jeová, ao que tudo indica, era um deus vulcânico, mas não havia vulcões no Egito e muito menos na península do Sinai. Contudo, ao longo da fronteira ocidental da Arábia, há vulcões que possivelmente permaneceram ativos até épocas recentes. Freud conjectura que um destes montes deve ter sido o Sinai-Horebe, local onde se supunha ser a morada de Jeová.

⁷ Eduard Meyer nasceu em Hamburgo em 1855, morreu na mesma cidade em 1930. Estudou em Bonn e Leipzig, filologia e arqueologia, doutorou-se em filosofia e ensinou em Leipzig, Breslau, Halle e Berlim. Sua obra mais importante discorreu sobre a história Antiga, mais especificamente, o grupo chamado oriental (Babilônia, Egito, Israel). Meyer se distingue igualmente por dar grande importância à cronologia dentro da história. Seu trabalho *Cronologia Egípcia* constituiu um modelo de técnica e erudição. Outras obras importantes de Meyer são: a citada por Freud, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906 e *Der Papyrusfund Von Elephantine*, 1912.

⁸ Ernst Sellin nasceu em Altschwerin em 1867 e morreu em 1946. Foi professor de Teologia evangélica da Faculdade de Viena, Rostock e Keil. Depois da primeira guerra mundial obteve a cátedra de Teologia da Universidade de Berlim (1920). Entre suas obras temos destaca-se *Einleitung in das Alte Testament*, 1910, onde ele empregou a fundo o método da crítica literária e *Das Zwölfprophetenbuch*, 1921 que contém estudos sobre a história dos profetas da idade messiânica e uma comparação entre a imagem de Deus na Bíblia e os traços da divindade entre os povos pré- hebreus. Escreveu também um livro sobre Jó em 1919.

Para Meyer, apesar de todas as remodelações e arranjos dispostos no relato bíblico, é possível reconstituir o caráter original do deus Jeová. “Ele é um demônio sinistro, sedento de sangue, que vaga pela noite e teme a luz do dia” (Meyer, 1906, p.38 e 58, *apud* Freud 1939/2014, p.65). E Moisés? Moisés atende o chamado do deus Jeová, ele era genro do sacerdote midianita Jetro. Em Cades, Jetro também lhe dá instruções. Ele era um pastor que cuidava de seus rebanhos, que se transforma em um intermediário entre deus e o povo. Meyer não dá nenhum crédito a qualquer tipo de inferência que venha corroborar a tese da estadia dos judeus e o périplo no Egito. O Moisés de Meyer é um pastor que viveu na região de Cades e Midiã. Este é o ponto mais enfatizado por este autor. Vejamos a descrição feita por Meyer (1906) citado por Freud:

Essa figura de Moisés está inseparavelmente ligada a Cades (Massá e Meribá), e o fato de ser genro do sacerdote midianita constitui o complemento disso. A ligação com o êxodo, em compensação, e toda sua história de juventude são inteiramente secundárias e meras consequências da inserção de Moisés numa lenda de sequência coerente. (...) O caráter heroico, que a lenda da infância pressupõe, falta por inteiro ao Moisés posterior; ele é apenas o homem de Deus, um milagreiro que Jeová dotou de poderes sobrenaturais (Meyer, 1906, p.72 e 47, *apud* Freud 1939/2014, p.66-67).

Fica nítida a diferença entre o Moisés midianita descrito por Meyer (1906) como um milagreiro a serviço de um Deus sedento de sangue e o Moisés egípcio apresentado por Freud como o homem que defendeu uma religião onde qualquer traço de magia e feitiçaria foram deliberadamente proscritos. Mas permanece a pergunta: as tribos judaicas que mais tarde formariam o povo de Israel se reuniram em Meribá-Cades e adotaram a religião de um deus vulcânico, sedento de sangue? Como explicar a instalação do monoteísmo judaico, que é radicalmente oposto a tudo isso? “A diferença entre nosso Moisés egípcio e o Moisés midianita talvez não seja menor do que a diferença entre o deus Universal Aton e o demônio Jeová” (Freud, 1939/2014, p.67).

Em função das pesquisas de Meyer e levando em conta que as pesquisas dos historiadores modernos sejam dotadas de alguma confiabilidade, Freud ratifica: “temos de confessar a nós mesmos que se rompeu pela segunda vez o fio que pretendíamos fiar

a partir da hipótese de que Moisés era egípcio. Desta vez como parece, sem esperança de reatá-lo” (Freud 1939/2014, p.67). Mas, para em seguida, informar: “inesperadamente, também neste caso há uma saída” (*ibidem*). A partir daí, Freud avança colocando em foco os resultados das pesquisas de Sellin (1922).

Antes de comentá-las, no entanto, é preciso circunscrever em que medida as teorizações de Meyer tornaram-se significativas para Freud. Meyer não está disposto a considerar qualquer possibilidade real da existência de Moisés no Egito. Mas, por outro lado, através de suas pesquisas ele confirma a derivação egípcia do costume da circuncisão. Ora, ao fazer isso ele leva água para o moinho freudiano. Nas palavras de Freud, é como se Meyer não soubesse muito bem acomodar e encaminhar os dados que tinha em mãos. Também é importante marcar que o Moisés midianita, tão distante do Moisés egípcio tido como grandioso, forte e ambicioso, será determinante na argumentação que se seguirá. De nossa parte, cabe novamente ressaltar a construção de Moisés: do ideal ao seu avesso. Sub-repticiamente, no grande quebra-cabeças que vai sendo montado, nos deparamos com esta figura meio sinistra do Moisés midianita e do deus que ele representa.

É diante deste novo impasse, que põe em evidência descrições díspares acerca de Moisés, que Freud passa a se valer do trabalho de Sellin, historiador bíblico e arqueólogo.

UM ENCONTRO: FREUD E SELLIN

Sellin apresenta, a partir de seus estudos sobre o profeta Oséias, a tese de que Moisés havia sido assassinado por seu próprio povo e em seguida a religião instituída por ele foi rejeitada. Todas estas elaborações estão em *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Moisés e sua significação para a história da religião israelita-judaica) publicado em 1922 em Berlin, por Sellin. Conforme comentário de Lacan: “é o livro que chegou a Freud na hora certa, ou ainda, como me

exprimi, lhe caiu como uma luva, para que pudesse sustentar a temática de uma morte de Moisés que fosse um assassinato” (Lacan, 1969-1970/1992, p.125).

Para Jones (1989), a tese de Sellin foi decisiva para que Freud escrevesse seu livro, pois “adaptava-se muito bem a suas opiniões sobre a importância do parricídio”. (p.366). Podemos constatar a afirmação de Jones a partir do comentário de Freud sobre seu livro *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939)

Este trabalho que tem Moisés como ponto de partida parece à minha crítica como uma bailarina que se equilibra na ponta de um dos pés. Se eu não pudesse me apoiar na interpretação analítica do mito de abandono e, a partir daí, avançar até a hipótese de Sellin sobre o fim de Moisés, o todo teria de permanecer sem ser escrito. Seja como for, lançamo-nos agora à ousadia (Freud, 1939/2014, p.93).

Convém esclarecer, no entanto, que “Freud sabia muito bem que a reconstrução de Sellin era altamente especulativa e que não tinha aceitação geral” (Yerushalmi, 1992, p.55). Contudo, Freud considera que seria um equívoco “chamar de fantástica a hipótese de Sellin, ela é bastante verossímil” (Freud, 1939/2014, p.81). Assim como os egípcios não suportaram viver uma vida pautada em uma religião altamente espiritualizada na dinastia de Amenófis IV, o mesmo pode se supor em relação aos judeus. Além do mais, o próprio relato bíblico permite inferências a respeito de um final trágico para Moisés.

Apesar de Sellin ser um dos mais eminentes especialistas em assuntos hebraicos e árabes, quando anunciou sua tese de que a partir de algumas passagens de Oséias havia encontrado indícios inequívocos que apontavam para o assassinato de Moisés, seu trabalho foi muito mal recebido pelos estudiosos do judaísmo. A rejeição ao trabalho de Sellin só fez aumentar quando algum tempo depois veio uma retratação e um pedido de desculpas em relação ao que ele sustentara antes. “Yahuda, outro grande estudioso, relatou isso a Freud quando o visitou em 1938 e Freud só pode dar de ombros e dizer: ‘deve ser verdade, de qualquer jeito’” (Jones, 1989, p.367).

Qual a importância do trabalho de Sellin para Freud? Em *O avesso da Psicanálise* (1969-1970) Lacan convida André Caquot, professor de Ciências Religiosas na École des Hautes Études para fazer um comentário a respeito do trabalho

de Sellin em seu seminário do dia 15 de abril de 1970. Juntos, Caquot e Lacan leram *Moisés e sua significação para a história da religião judaica* (1922). Como lembra Lacan “examinamos esse texto, especialmente no ponto em que ele permite a Freud situar algo que o toca muito, e não forçosamente pelas mesmas razões que Sellin” (Lacan, 1969-1970/1992, p.126).

Caquot inicia sua apresentação explicitando a ideologia subjacente ao trabalho de Sellin, bem como a opção metodológica adotada por ele. Seguindo a tradição do protestantismo liberal, da qual Sellin fazia parte, a pregação moral contida nos dez mandamentos é tida como a essência da revelação bíblica. É por esta razão que Moisés será considerado o fundador da religião de Israel, autor dos dez mandamentos e da pregação moral a que depois os profetas deram prosseguimento. Lançando mão de uma análise interpretativa dos livros dos profetas, Sellin propõe a hipótese de que Moisés fora assassinado por seu próprio povo, refratário à sua mensagem, preterida em favor do culto aos ídolos. A doutrina mosaica transforma-se então em uma espécie de tradição esotérica que passa a ser transmitida a um pequeno círculo de iniciados, cujos sucessores seriam os profetas Isaías, Oséias, Amós e Miquéias. Segundo Caquot (1969-1970/1992), Sellin entende que “a tradição sobre a morte violenta de Moisés foi censurada pelos historiadores ligados ao meio dos sacerdotes” (p.198).

A metodologia adotada por Sellin opta por usar a decana das traduções, a versão grega chamada dos Septuaginta, em detrimento do texto hebraico, chamado massorético. Os manuscritos dos Septuaginta são, em sua maior parte, mais antigos, que os textos hebraicos. Mas mesmo sem obter qualquer fundamentação nas versões antigas (grega, siríaca ou latina), Sellin procura corrigir o texto hebraico atribuindo-lhe um sentido que ele julga mais satisfatório, sempre partindo da premissa que o texto sagrado sofreu corrupções ao longo dos tempos, seja na transmissão escrita ou oral. “A exegese assim compreendida foi por vezes exercício de um virtuosismo arbitrário” (Caquot, 1970, p.199).

Caquot (1970) trata de algumas passagens em Oséias que foram utilizadas por Sellin para este sancionar sua hipótese sobre o assassinato de Moisés. Ele apresenta a

forma pela qual Sellin constrói e fundamenta sua exegese. Não iremos nos deter em todas as passagens comentadas por Caquot. Interessa-nos apenas demonstrar a partir do primeiro exemplo trazido por ele o modo peculiar de Sellin trabalhar. Veremos que em Oséias,(5:2), encontramos uma invectiva do profeta contra os sacerdotes e contra a casa de Israel: “Escutai, sacerdote! Presta atenção, casa de Israel! Casa do rei dá ouvidos! Esses transviados cavaram um fosso profundo”. Segundo Caquot:

Consiste em três palavras, pouco claras, cuja tradução literal seria: “E o massacre, os extraviados [o] aprofundaram”. O substantivo traduzido por ‘extraviados’ foi compreendido muito extremadamente, ao que parece, pela tradição judaica, que vê ali idólatras. Mas, desde a primeira metade do século XIX, F. W. Umbreit propusera substituir essa palavra pelo topônimo ‘Shittim’, que se parece a ela, salvo que a consoante fricativa é diferente, assim como a vocalização da primeira sílaba. Essa correção acarreta outras: substituindo na grafia da primeira palavra um t simples pelo t enfático e destacando o h final para fazer dele o artigo pertencente ao topônimo, obtinha-se uma frase julgada mais satisfatória como acusação: ‘Eles aprofundaram a fossa de Shittim’ (Caquot, 1970, p.198).

Sellin vai se servir desta conjectura com bastante entusiasmo para fazer avançar suas investigações. Tal fato se justifica porque Shittim é também uma clara referência ao famoso episódio narrado em *Números 25*. É na localidade de Shittim que os israelitas caem em perdição no santuário de Baal Peor.⁹ Para por fim ao flagelo, o sacerdote Pinhas transpassa o corpo de um homem de Israel que cometia adultério com uma mulher moabita: “Vendo isso, o sacerdote Pinhás filho de Eleazar, filho de Aarão, levantou-se no meio da comunidade; tomou uma lança, seguiu o israelita até a alcova e traspassou a ambos, o israelita e a mulher. Então cessou a praga que feria os filhos de Israel. O número das vítimas desta praga foi de 24.000” (*Números 25:7-9*). Como Sellin interpretará esta passagem? Para ele o homem levado à morte por Pinhas era o próprio Moisés, que como é sabido por todos, era casado com uma moabita. A morte violenta do líder de Israel teria o valor de um sacrifício expiatório para que assim fosse suspenso o flagelo. Com o passar do tempo, a tradição sacerdotal modificou completamente o episódio enaltecendo Pinhas e apagando o nome de Moisés, que seria

⁹Números 25:1-3. Israel estabeleceu-se em Shitim, e o povo começou a entregar-se à prostituição com as filhas de Moab. Elas convidaram o povo para os sacrifícios a seus deuses; o povo comeu e prosternou-se diante desses deuses. Israel se pôs sob o jugo de Báal de Peor, e o senhor se encheu de cólera contra ele.

afinal o verdadeiro herói desta história. Mas a tradição profética guardaria esta verdadeira e autêntica lembrança. (Caquot, 1970).

Sellin certamente não teria sido levado ao entendimento que teve da passagem do *Números* se sua interpretação de *Oséias* não lhe houvesse sugerido a intuição de um assassinato de Moisés. O que diz ele do episódio de Shittim e de Baal Peor dá provas de uma imaginação desenfreada (Caquot, 1970, p.200).

O comentário de Caquot (1970) aproxima-se em igual medida das observações feitas por Yerushalmi (1992). Segundo este último, não há no texto hebraico de *Oséias* - cuja dificuldade é reconhecida por todos - nenhum elemento capaz de corroborar as assertivas de Sellin. “A reconstrução depende inteiramente do método exegético de Sellin, que combina crítica da forma com sua própria correção, frequentemente drástica e arbitrária de palavras e expressões” (Yerushalmi, 1992, p53).

A exposição de Caquot procura evidenciar a fragilidade da hipótese do assassinato de Moisés. Caquot indaga: “Eu me pergunto se Freud não foi vítima do prestígio acadêmico de Sellin”. Lacan por seu turno observa: “A pergunta que me faço é se Freud leu muito atentamente”. Caquot responde: “Acho que sim. O livro é claro e rigoroso. É falso, mas é claro”. Ao passo que Lacan retruca: “É verdade. Porém Freud não se baseia em nada dessa articulação. Ele simplesmente assinala que recentemente um certo Sellin considerou admissível a hipótese de que Moisés teria sido assassinado” (Lacan, 1969-1970/1992, p.130).

A assertiva lacaniana de que Freud não se baseou em nada da articulação de Sellin em seu trabalho nos leva ao questionamento: o que Freud reteve do trabalho de Sellin? Pergunta que devemos discutir nem tanto pelo que ela pode comportar exatamente de resposta, mas sim pelas perspectivas que irão se abrir ao delinear as diferenças marcantes entre o trabalho de Freud e Sellin. Estes dois autores aventaram a hipótese do assassinato de Moisés. É preciso que situemos o lugar do qual cada um deles enuncia suas suposições. Parece-nos que todo o esforço lacaniano ao estudar o livro de Sellin *Moisés e sua significação para a história da religião judaica* (1922), ao convidar Caquot para ajudá-lo em suas investigações, ao se debruçar sobre o livro do

profeta Oséias vai nesta direção. O que permite Lacan concluir que Freud não se baseia nas elaborações de Sellin é sua percepção quanto ao que estava em jogo na escrita destes dois trabalhos.

É notório que Yerushalmi (1992) declare justamente o contrário do que afirma Lacan. Para o historiador israelense boa parte dos comentaristas do *Moisés* freudiano cita o livro de Sellin, mas de forma superficial. Poucos demonstraram efetivamente terem lido o trabalho do famoso exegeta. Se assim o tivessem feito “teriam verificado que não se trata apenas do assassinato de Moisés, e que a dívida de Freud para com ele é maior do que habitualmente se supõe” (p.53). Lembremos, entretanto que não é este o caso de Lacan. Ele não só leu como trabalhou exaustivamente sobre o livro de Sellin.

De fato, se acompanharmos as explicações fornecidas por Yerushalmi (1992) seremos compelidos a admitir outras semelhanças afora a hipótese do assassinato. Como já dissemos aqui, a partir da leitura que Sellin empreende do profeta Oséias, ele infere que após o assassinato de Moisés em Shittim, a verdadeira religião mosaica permaneceu viva como uma espécie de tradição esotérica, com apenas alguns seguidores cujos sucessores seriam os profetas em tempos vindouros. Sellin afirma que as ideias mosaicas:

(...) não morreram completamente, mas aqui e ali, em completo silêncio, penetraram na crença e na prática até que, mais cedo ou mais tarde, sob impacto de experiências excepcionais ou através de personalidades que estavam especialmente tomadas pelo espírito de Moisés, irromperam cada vez mais vigorosamente” (Sellin, 1922, p.52 *apud* Yerushalmi, 1992 p. 54).

Em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939), Freud vai citar exatamente esta mesma passagem em Sellin. Yerushalmi (1992) prossegue destacando que a partir das evidências destas tradições encontradas no texto de Oséias, Sellin termina por remontá-las aos profetas que o precederam ou o sucederam. Neste sentido, o servo

sofredor de Isaías 53¹⁰ é o próprio Moisés, cujo martírio tem fortes implicações messiânicas. O profeta Oséias conhecia o sofrimento e assassinato de Moisés, mas é o profeta Isaías quem irá prever seu retorno escatológico, de maneira tal que o povo será novamente conduzido por ele que levará sua mensagem e o reino de Deus para todo o mundo: “segundo Sellin, esta nova esperança de um *Moisés redivivus* por fim propiciou a base a partir da qual emergiu a fé de Jesus e seus discípulos” (Ibdem, p.54). A história de Israel “revela um grande *leitmotiv* – o sofrimento e o martírio dos profetas”. Moisés levou sua mensagem ao povo que não foi capaz de acolhê-la. Os filhos de Israel distanciaram-se cada vez mais da mensagem mosaica que seguia conservada por um pequeno grupo de seguidores. Por fim surgiu um segundo Moisés que, como o primeiro, foi assassinado, mas sua mensagem desta vez alcançou o mundo. Yerushalmi (1992) considera que o tom do livro de Sellin revela um subtexto teológico cristão que se expressa de forma muito contundente ao final.

Sim, este homem (...) era grandioso, não apenas para seu próprio tempo, mas acima de tudo para seu povo. (...) Ele pertence verdadeiramente, como Deutero-Isaías o interpretou, à humanidade. (...) O que ele e seus discípulos os profetas anunciaram (...) teve um renascimento no Evangelho. Tornou-se o fundamento a partir do qual Jesus pôde proclamar ao mundo um novo preceito, destinado a trazer a salvação para os povos da terra (Sellin, 1922, *apud* Yerushalmi, 1992, p.54/55).

O Moisés de Sellin conduz inevitavelmente a Jesus. Aspecto que também podemos correlacionar na construção de Freud quando este conecta o assassinato de Moisés à morte do Messias. Ponto que trabalharemos no próximo capítulo. Por ora, analisemos as considerações de Yersushalmi (1992) mais detidamente.

Mas não era isto [a teologia cristã subjacente ao texto de Sellin] que interessava a Freud. *Os elementos salientes na reconstrução de Sellin devem tê-lo encantado*. De fato, as correlações com *Moisés e o Monoteísmo* são tão impressionantes que devemos perguntar se a obra de Sellin simplesmente confirma as intuições anteriores de Freud ou se foi a leitura do livro que desencadeou seu próprio pensamento (p.55) (grifo nosso).

¹⁰ Isaías, 53:8. Compelido, submetido a julgamento, ele foi arrebatado, e quem se preocupa com os da sua geração? Sim, ele foi suprimido da terra dos vivos por causa da revolta do seu povo, o golpe recaiu sobre ele.

Menos preocupado em assinalar as possíveis confluências entre estes dois trabalhos, Lacan (1969-1970) se dirige à “extraordinária latência que implica semelhante maneira de proceder” (Lacan, 1969-1970/1992, p.130).

Já Yerushalmi (1992) entende que:

Além do assassinato de Moisés, Freud encontrou em Sellin a historicidade de Moisés e a pureza de seu monoteísmo; um vínculo oculto entre Moisés e o surgimento do cristianismo através da espera de seu retorno messiânico; o paralelo entre o assassinato de Moisés e a morte de Jesus; e, acima de tudo, a sobrevivência do ensinamento de Moisés e a lembrança de seu assassinato como tradições subterrâneas (em completo silêncio – *in aller Stille*) que reemergiram apenas depois de um intervalo de séculos (p.55).

Depois de elencar todas estas paridades entre o trabalho de Sellin e o trabalho de Freud, Yerushalmi (1992) esclarece que também há pontos de divergência entre os autores. O primeiro deles seria a própria origem egípcia de Moisés e do Monoteísmo; o segundo ponto seria a avaliação muito diferente proposta por Freud no que se refere ao destino do monoteísmo entre os judeus e entre os cristãos; e o terceiro e mais importante de todos os aspectos divergentes, seria a tentativa freudiana de explicar a dinâmica subjacente na tradição que faz com que a mensagem mosaica se reafirme aos longos dos séculos.

Como já tivemos ocasião de demonstrar neste trabalho, *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) está assentado sobre a premissa de que Moisés era um egípcio. Toda a construção freudiana parte desta tese inicial. Sellin considera que a mensagem mosaica revive nos profetas, renasce e se reafirma com a chegada de Cristo, quase de forma autônoma, independente e automática. Freud não concede esta naturalidade aos fatos que compõem a história. Será ao final de seu segundo ensaio, *Se Moisés era um egípcio*, que ora analisamos, que ele vai justificar seu interesse em remontar os principais fatos daquilo que podemos nomear como sendo a pré-história do povo judaico: para saber “no que consiste a verdadeira natureza de uma tradição e no que repousa seu poder especial” (Freud, 1939/2014 p.87). Querer saber disso e fabricar uma explicação para tanto é afastar-se de Sellin.

Para Grasser, (1992) a partir da leitura que Sellin realiza de todos os textos do Pentateuco, especialmente no primeiro capítulo de seu *Moisés e sua significação para a história da religião judaica* (1922) podemos depreender que ele acredita no *universal* da tradição mosaica. Todos os profetas, antes ou depois de Moisés, receberam o chamado divino.

Ele aborda os textos proféticos como um silogismo. Se é verdade como enuncia Lacan, que em boa lógica o universal do silogismo ‘se realiza por ocasião de um titubeio’ – da palavra ou do escrito – então Sellin deveria mudar de lógica. Mas ele não pode porque ele é surdo ao enigma da letra do profeta Oséias que invectiva o povo em nome de Yahvé. Ele reconhece bem a via mosaica no semi-dizer da citação de Oséias, mas sem poder escutar a questão subjacente (Grasser, 1992, p.18).

Esta oposição entre lógica e enigma proposta por Grasser nos ajuda a demonstrar os aspectos que separam o trabalho de Freud do trabalho de Sellin. Não se trata de aplicar a lógica ao texto bíblico e em continuidade encontrar uma saída que se mostre única e idêntica para o que aconteceu com todos os profetas. O procedimento bastante pessoal de Sellin permite que ele detecte um escrito dentro de outro escrito “mas sem aceder a sua letra” (Grasser, 1992, p.18). O documento escrito transformado em um objeto é identificado, analisado, esquadrinhado, para em seguida acomodar-se e harmonizar-se a outras tradições. Extremamente erudito e habilidoso, Sellin é capaz de perceber nos escritos de Oséias elementos dispersos que dizem respeito à mensagem mosaica. Entretanto, ele faz ouvidos moucos à dimensão de enigma posta na fala do profeta. A maneira pela qual empreende sua pesquisa apaga a dimensão do chamado que fica assim “reduzida a uma tautologia”. Do mesmo modo, para manter uma diacronia entre as transmissões orais e escritas ele recorre ao tema do assassinato, “mas sem poder fornecer coordenadas satisfatórias ao crime que ele denuncia” (Grasser, 1992, p.18).

FREUD É O AVESSE DE SELLIN

Não nos esqueçamos de que o próprio Lacan observa em seu seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) que o livro de Sellin havia caído como uma luva nas mãos de Freud. E, é o próprio Freud quem afirma:

Tomamos de Sellin a hipótese de que o Moisés egípcio foi assassinado pelos judeus e que a religião por ele instituída foi abandonada. Esta hipótese nos permite continuar fiando nossos fios sem contradizer resultados confiáveis da investigação histórica. Porém quanto ao resto, ousamos manter nossa independência em relação aos autores e ‘seguir nossa própria pista’ de maneira autônoma (Freud, 1939/2014, p.69).

Moisés e sua significação para a história da religião judaica (1922) e mais especificamente a hipótese do assassinato serve à Freud como outra espécie de fóssil-guia. A tese de Sellin sobre as distorções sofridas no texto bíblico para apagar as marcas do assassinato só confirma a presença do desmentido. Como vimos, Caquot levanta o seguinte questionamento: Freud não teria sido vítima do prestígio acadêmico de Sellin? Definitivamente, não é disso que se trata e Lacan procura dizê-lo.

Quando Freud compara a solução de um problema à resolução de um quebra-cabeça, ele observa que até mesmo quando todas as partes de um problema parecem se encaixar, ainda é preciso que consideremos que “o provável não é necessariamente o verdadeiro, e que a verdade nem sempre é provável” (Freud, 1939/2014, p. 45). Ou, para dizer em termos lacanianos, há uma disjunção entre o saber (provável) e a verdade (que não é da ordem do saber). É preciso que enfatizemos o que está em jogo quando se afirma que a tese de Sellin foi importante e decisiva para que Freud publicasse seu livro. Como vimos, Yerushalmi (1992) entende que Freud é mais devedor de Sellin do que se costuma imaginar. Lacan (1969-1970), por outro lado, considera que Freud não se utiliza tanto das elaborações de Sellin. O próprio Freud (1939/2014) afirma que a suspeita de Sellin a respeito do assassinato foi importante para que ele pudesse continuar tecendo as suas hipóteses. Mas não se trata aqui de apresentá-la como uma espécie de prova efetiva vinda da pena de um eminente estudioso de que o assassinato ocorreu. E, muito menos, de fazer algum tipo de equivalência entre a fragilidade do

argumento de Sellin e a consequente falsidade das elucubrações freudianas. Como se um trabalho fosse dependente do outro em larga escala. O que engendraria raciocínios do tipo: se Freud apoia-se em Sellin, e o próprio Sellin reconhece que sua tese foi um erro, Freud está em apuros. Embora, Jones afirme que a hipótese de Sellin “podia ser apoiada por numerosas e sugestivas passagens da Torá e outros textos apócrifos, que aludem misteriosamente a várias lendas referentes à morte de Moisés” (Jones, 1989, p.367)¹¹ o ponto principal não é este. Freud não constrói seu trabalho a partir do que encontra em Sellin. Ele toma para si a tese de Sellin, em suas mãos ela é um importante fio - ele mesmo o diz explicitamente - capaz de levá-lo mais adiante. É este trabalho freudiano de tessitura que carrega a marca da verdade, ainda que a verdade nem sempre seja da “ordem do provável”. Diferentemente de Sellin, Freud leva em conta a dimensão do chamado divino. Não é fortuito que no título de seu trabalho figure a expressão “O homem Moisés”. A construção freudiana conta a história deste homem que, atendendo ao chamado divino, faz valer a mensagem imposta por Deus-Pai aos seus filhos. Por que razão esta mensagem ingressou no mundo de forma tão vigorosa é uma das respostas que Freud vai forjar com a escrita de seu livro.

Com efeito, Lo Bianco (2004) afirma que ao supor o assassinato de Moisés a partir da leitura de Sellin, Freud usa este autor como “ponto de apoio para se lançar numa decisão conceitual audaciosa e corajosa e, nesse ponto, o ato de Freud é ao mesmo tempo um ato ético e um ato teórico, conforme Christiane Lacôte nota em relação a outros momentos da escrita freudiana” (p.2). Este ato não se sustenta no e/ou pelo saber constituído seja pela historiografia, egiptologia e em certo sentido até mesmo pela psicanálise, se a mesma for colocada em um lugar de puro conhecimento. Mesmo sem garantias, a escolha em levar adiante sua investigação e em publicar seu livro revela que a dimensão da verdade não é um fim a ser buscado e sim que a verdade está posta no lugar de causa para Freud. “Decidi deixá-lo de lado, mas ele me atormentou como um fantasma não redimido” (Freud, 1939/2014, p.145). Em 13 de

¹¹ Sobre este assunto Jones sugere algumas leituras: Meyer Abraham “La mort de Moïse”, *Légendes juives apocryphes sur l'avié de Moïse* (1925). Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (1947), pp. 417-73. M. Rosenfeld, *Der Midrash uber den Tod des Moses* (1899).

junho de 1933, em uma carta endereçada ao seu amigo A. Zweig, Freud comenta em relação à escrita de seu Moisés: “Quanto à produção está agora como na análise. Se nela se reprime um tema particular, não vem outro no seu lugar. O campo visual permanece vazio. Assim fiquei fixado sobre Moisés, segregado e com isso não posso fazer mais nada” (Freud *apud* Cucci, 2010, p.449). É por essa razão que podemos afirmar que a validade dos argumentos de Sellin não é o aspecto mais significativo a ser explorado e sim a decisão de Freud em tentar avançar a partir das dúvidas e incertezas e contra as quais ele se viu impelido a continuar. Ele não pode deixar de escrever. Os efeitos deste processo de reconstrução da história do povo judaico serão recolhidos posteriormente. É neste lançar-se rumo a um desconhecido que não se pode apreender totalmente pela via do saber que algo estranho e familiar pode se presentificar.

Vale a pena nos remetermos a *Radiofonia* (1970), quando Lacan responde à pergunta: “em que o inconsciente é uma ideia chave que subverte toda a teoria do conhecimento?” Sem pretensões de reproduzir aqui todo o comentário lacaniano a este respeito, interessa-nos de perto duas passagens.

Vejamos a primeira passagem.

Pois eis-me de volta ao cristal da língua para, considerando que *falsus* é o caído em latim, menos ligar o falso ao verdadeiro que o refuta do que ao fato de que é preciso tempo para fazer traço daquilo que falhou [*défailli*] em se revelar de saída. Levando em conta que ele é o particípio de *fallere*, cair, de onde provêm falhar [*faillir*] e ser precisa [*falloir*], cada qual por seu desvio, observe-se que a etimologia, aqui, vem respaldar o efeito de cristal homofônico (Lacan, 1970/2003, p. 427).

Ao jogar com o “cristal da língua”, Lacan demonstra, respaldado pela análise etimológica, a emergência de uma série representativa de significações partindo da palavra falso, em latim *falsus*, que multiplicam-se rapidamente e que contornam uma acepção outra encoberta pela associação reativa e imediata que aproxima falso ao que não é verdadeiro. É assim que vemos decantar: *falsus*, que é o caído; *défailli*, que seria aquilo que falhou - particípio de *fallere*. Por sua vez, *fallere* quer dizer cair, como em inglês, to *fall*. De *fallere*, provêm duas vertentes: falhar [*faillir*] e ser precisa, no sentido

do dever [*falloir*]. Chega-se assim a um desdobramento: falso como falha, mas também como algo preciso, forçoso, necessário.

Vejamos agora a segunda passagem que vale a pena destacar:

Tornar dupla essa palavra é tomá-la como é preciso [*comme il faut*], quando se trata de defender o falso [*faux*] na interpretação. É justamente como falsa – digamos, que cai bem – que uma interpretação opera, por estar de banda, ou seja: ali onde se dá o ser, a partir da patacoada [*pataqu'est-ce*] (Lacan, 1970/2003, p.427, grifo nosso).

Tornar dupla a palavra falso (“faux” e “il faut”) é marcar a ligação estreita entre a falha e aquilo que não se pode dispensar, que é inevitável, que é preciso. Neste sentido, “defender o falso na interpretação” é outra forma de dizer que através da história sem lógica, através da patacoada, podemos assinalar a intromissão da falha que é precisa e que necessita de tempo para se inscrever. Conclui Lacan: “é ali que se dá o ser”. Essa dupla vertente, o falso como falha e como necessidade incontornável, vale tanto para aquela história contada pelo analisante como também para a história construída por Freud em seu *Moisés*. Por esta razão, uma interpretação opera obliquamente, “por estar de banda”. O dizer analítico não é um enunciado completo, fechado, dotado de sentido. Prossegue Lacan: “Não nos esqueçamos que o sintoma é o *falsus* que é a causa em que se sustenta a psicanálise no processo de verificação que constitui seu ser” (Ibdem). Munido desses elementos, Lacan menciona o trabalho de Sellin, a fim, justamente, de mostrar que a perspectiva psicanalítica coloca-se em seu avesso:

Extraír do texto um dizer outro, ou até implicar nele o que ele negligencia (como referência), a exemplo da infância de Moisés. Por ventura não é nada aproximar isso do que, sobre a morte desse homem, Freud fez questão de que fosse sabido, a ponto de fazer dessa a sua mensagem derradeira? Sobretudo para assim introduzir a distância – nunca tomada antes de mim – do trabalho de Sellin, cuja coincidência a esse respeito não lhe pareceu desprezível, embora sua extravagância, sendo de uma pena muito qualificada na exegese dita crítica, lançasse o escárnio sobre os próprios eixos do método. Isso nos dá oportunidade de passar para o avesso (esse é o propósito de meu seminário deste ano) da psicanálise, como aquele que é o discurso de Freud que nele está suspenso (Lacan, 1970/2003, p. 428).

MERIBÁ-CADES: O COMPROMISSO

Retomemos o fio da meada. Freud, a partir das considerações de Meyer sobre o Moisés midianita, chega a um impasse. Como explicar as descrições tão desiguais a respeito de Moisés? As tribos judaicas se reuniram em Cades e adotaram a religião de um deus Vulcânico, inteiramente incompatível com os princípios éticos transmitidos pelos Moisés egípcio. Esta escolha do povo judeu em seguir com Jeová já é de certa maneira um ato que põe fim ao Moisés egípcio e às ideias que ele defendia. Entretanto, nova contradição, porque ao final de um grande intervalo de tempo prevaleceu a concepção de um deus único, professada pelo Moisés egípcio e não pelo Moisés midianita que representava um deus sinistro sedento de sangue. Estes impasses serão solucionados por Freud através da tese do assassinato e do compromisso selado em Meribá-Cades.

O ponto de partida para Freud sempre foi o Êxodo. As tribos judaicas que regressaram do Egito devem ter se reunido na região entre o Egito e Canã com outras tribos vizinhas que estavam nesta região há mais tempo. A expressão maior deste encontro e desta união foi a adoção de uma nova religião comum a todos. É a partir deste momento que o povo sente-se forte o suficiente para seguir rumo à conquista da terra prometida. Freud pondera que na composição da pré-história do povo judaico diversos elementos estiveram em causa, mas a diferença entre as diversas tribos pode ser determinada pelo fato de uma tribo ter estado presente ou não no Egito e nos acontecimentos que se sucederam. As tribos oriundas do Egito talvez agregassem um número menor de integrantes, mas por outro lado, eram superiores do ponto de vista cultural porque carregavam consigo os ensinamentos de uma tradição.

A tribo dos levitas recebe especial atenção por parte de Freud, sua origem é considerada por muitos estudiosos como um grande enigma. “Eles remontam a uma das doze tribos de Israel, a de Levi, mas nenhuma tradição ousou indicar onde essa tribo estava originalmente domiciliada ou que parte da terra de Canã lhe foi destinada” (Freud, 1939/2014, p.70). Os levitas ocupavam cargos sacerdotais importantes, sem

serem, entretanto, sacerdotes. Se levarmos em conta a tese da origem egípcia de Moisés, podemos aventar a hipótese de que Moisés ao sair do Egito com as tribos judaicas, não o fez totalmente desacompanhado. Levou consigo seu séquito: adeptos da religião de Aton, escribas e criados. Podemos detectar neste caso a marca da distorção quando a Bíblia afirma que Moisés era um levita, trata-se justamente do contrário: “os levitas eram a gente de Moisés. Essa solução é apoiada pelo fato (...) de que mais tarde surgem nomes egípcios apenas entre os levitas” (Freud, 1939/2014, p.70-71).

Falaremos mais detidamente sobre os levitas e sobre os profetas, mas consideramos importante anunciar que é a partir das elaborações sobre esta tribo em especial que podemos demarcar o surgimento de uma temática que será paulatinamente alçada à categoria de um dos principais eixos do livro freudiano, a saber, a dimensão da transmissão e da tradição. Se os levitas eram seguidores das ideias de Moisés é preciso assinalar que “eles se multiplicaram nas gerações seguintes e se fundiram com o povo em meio ao qual viviam, mas permaneceram fiéis a seu senhor, conservaram sua memória e cultivaram a tradição de suas doutrinas. No momento da unificação com os fiéis de Jeová, eles formaram uma minoria influente, culturalmente superior aos demais” (Freud, 1939/2014, p.71).

Freud conjectura que entre o declínio de Moisés e a adoção da nova religião em Cades, devem ter se passado duas ou mais gerações, quiçá um século. Não é possível saber ao certo se as tribos que vieram do Egito encontraram com seus parentes na região de Meribá-Cades já convertidos à religião de Jeová. O ponto chave aqui é outro. Importa sustentar que “o que aconteceu em Cades *foi um compromisso* em que a participação das tribos mosaicas é inequívoca” (Freud, 1939/2014, p.71).

Digamos que em psicanálise compromisso é uma palavra que alude diretamente à ideia de *formação de compromisso* em psicanálise. Forma pela qual o recaiado encontra condições de ingresso na consciência através, por exemplo, do estabelecimento de um sintoma. As representações recaiadas são completamente deformadas pelo trabalho defensivo - em muitos casos o resultado desta operação é um apagamento tal que as mesmas ficam irreconhecíveis. Assim, em um sintoma

concomitantemente condensam-se tendências distintas: o desejo inconsciente e as exigências defensivas.

Como afirma Freud na conferência *Os caminhos de formação dos sintomas* (1917):

Já sabemos que os sintomas neuróticos resultam de um conflito que surge em torno de uma nova maneira de satisfação da libido. As duas forças que divergiram tornam a se encontrar no sintoma, reconciliam-se, por assim dizer, mediante compromisso da formação de sintoma. Por isso o sintoma é tão resistente, ele é sustentado por ambos os lados. (Freud, 1917/2014, p.476.

O acordo instituído em Cades é pensado como compromisso, mas deixemos, por enquanto, um questionamento no ar: neste caso podemos reconhecer no as marcas de um arranjo sintomático? Duas tendências distintas estão presentes: a religião de Aton, altamente espiritualizada (cujas ideias ainda estavam presentes na memória das tribos vindas do Egito) e a religião do deus vulcânico Jeová, um deus mesquinho sedento de sangue. Houve uma ação que operou no sentido de disfarçar a origem funesta de Jeová e encobrir o assassinato do Moisés egípcio, recordações intoleráveis que submergiram para dar lugar à fundação da nova religião em Cades.

O papel das tribos vindas do Egito na negociação da fundação desta nova religião é significativo. Elas valorizavam sobremaneira todos os tormentos que tinham vivido até o fim da escravidão que culmina com a saída do Egito sob comando de Moisés. Mas era preciso glorificar Jeová. Assim, o ato de libertação dos judeus foi então atribuído a ele. A circuncisão, por sua vez, transformou-se em um mandamento da religião de Jeová. Fato entendido por Freud como “uma concessão à gente de Moisés ou aos levitas entre eles, que não queriam renunciar a este sinal de santificação. Queria salvar ao menos isso e em troca estavam dispostos a aceitar a nova divindade” (Freud, 1939/2014, p.71-72).

Mas atribuir a libertação dos judeus ao deus Jeová era cometer um grande injustiça para com o Moisés egípcio. O desagravo vem a partir de uma nova acomodação. O Moisés egípcio foi deslocado para Cades ou para a região do Sinai-Horebe e transformado em um sacerdote midianita. “Desse modo se produziu um

equilíbrio, por assim dizer, se permitiu que Jeová, que habitava uma montanha em Midiã, se estendesse até o Egito, e que a existência e a atividade de Moisés, em compensação, se estendesse até Cades e à Transjordânia” (Freud, 1939/2014, p. 73).

É desta forma que podemos entender a existência de descrições distintas em relação a Moisés. Houve uma espécie de fusão entre o Moisés midianita, pastor e genro do sacerdote Jetro e o Moisés egípcio, os quais se tornam a partir do compromisso de Meribá-Cades uma pessoa só. Isso explicaria as contradições que podemos recolher nos relatos bíblicos que ora caracterizam Moisés como colérico, despótico e violento e em outras passagens como o mais paciente dos homens. Estas últimas qualidades não teriam ajudado o Moisés egípcio a realizar toda sua empreitada, certamente devem se referir ao midianita. Também deste modo, é possível lançar luz sob o episódio já comentado aqui, em que Deus se irrita com Moisés por ele não ser circuncidado. Naquele episódio, ele é salvo da ira de Deus por sua esposa midianita que providencia rapidamente a operação. Torna-se evidente que este Moisés incircunciso era, de fato, o midianita.

IMPOSSÍVEL APAGAR OS VESTÍGIOS DE UM ASSASSINATO

No trabalho de reconstrução da pré-história do povo judaico empreendido por Freud, o texto bíblico, o trabalho dos historiadores e os relatos antigos são tomados por ele como um material que sofreu a ação do recalque, do desmentido e da distorção. Não custa lembrar que tais operações – recalque, desmentido, distorção - sempre deixam vestígios. Elas não se realizam integralmente apagando e desmentido tudo, sempre fica um resto. E, mesmo em um texto que tenha sofrido todo tipo de falsificação, mutilação e revisão, podemos eventualmente contar com a ação de uma tendência oposta que buscasse manter as coisas do jeito como elas eram de fato, sem haver uma predisposição em apresentar a história como um suceder bem concatenado, sem a preocupação de moldar o que se estava dizendo aos demais relatos.

Naturalmente, não sabemos em que medida os relatos sobre épocas primitivas remontam a registros antigos ou a tradições orais, e que *intervalos de tempo há em cada caso entre o acontecimento e sua fixação*. Porém, tal como hoje se encontra à nossa disposição, o texto também nos conta bastante sobre seus destinos (Freud, 1939/2014 p.76, grifo nosso).

Entre um dado acontecimento e sua fixação na memória há um intervalo de tempo. Do mesmo modo, as lembranças infantis não se fixam no momento exato da experiência vivida. Ao contrário surgem muitos anos depois e sob o efeito de tendências que podem alterar e distorcer os acontecimentos vividos.

As lembranças da primeira infância não estão lá desde sempre, elas surgem em períodos particulares bem posteriores à época que evocam. Com efeito, os traços mnêmicos dos acontecimentos reais da primeira infância não podem chegar à consciência sem serem retraduzidos num período posterior, eles não podem surgir senão a partir de seu enodamento com elementos do presente que eles falseiam em função das tendências que atuam naquele momento (Lemérier, 1998, p. 76).

Em *Leonardo da Vinci uma lembrança da sua infância* (1910) encontramos uma aproximação entre o mecanismo que atua na formação das lembranças infantis e a maneira como a história dos povos primitivos é remontada. Assim, no começo, as nações eram pequenas e fracas e não havia uma preocupação no sentido de registrar o que acontecia. Questões prementes como a própria sobrevivência, a segurança e as conquistas de terra falavam mais alto. “Foi um época de heróis e não de historiadores” (Freud, 1910/1996, p.91). Prossegue Freud:

Seguiu-se outra época – a da reflexão; os homens sentiram-se ricos e poderosos e agora sentiam uma necessidade de saber de onde tinham vindo e como haviam evoluído. Os relatos históricos que começaram por anotar os sucessos do presente voltam-se então para o passado recolhendo lendas e tradições, interpretando os vestígios da antiguidade que subsistiam ainda em costumes e usos, e dessa maneira criou-se uma história do passado. Era inevitável que essa história primitiva fosse a expressão das crenças e desejos do presente, e não a imagem verdadeira do passado; muitas coisas já haviam sido esquecidas enquanto outras haviam sido distorcidas e alguns remanescentes do passado eram interpretados erradamente, de modo a corresponderem às ideias contemporâneas. Além do mais, o motivo que levava as pessoas a escreverem a história não era uma curiosidade objetiva mas sim o desejo de influenciar seus contemporâneos, de anima-los e inspira-los ou mostrar-lhes um exemplo onde mirar-se (Freud, 1910/1996, p.91)

Esta analogia é importante porque localiza o que está em jogo para Freud no que tange à história. A história obedece mais à lógica do desejo e do interesse do que à

narração da verdade. O passado se constrói a partir do que se fala sobre ele no presente. Neste sentido, também podemos falar em formação das memórias. Delas recolhemos traços, lembranças que serão ressignificadas a partir da narrativa que empreendemos. Nesta construção, o objetivo é enaltecer os feitos do passado, de maneira a criar uma história digna que encha de orgulho toda uma nação. Mas o que se decanta destas passagens é sempre o outro lado. O que o ideal encobre? O que reiteradamente é alvo de distorção? É este aspecto que interessa ao psicanalista e nem sempre ao historiador.

Na distorção de um texto, a situação lembra um assassinato. A dificuldade não está na execução do ato, e sim na eliminação de seus rastros. Poderíamos dar a palavra ‘distorção’ [*Entstellung*] o duplo sentido ao qual tem direito, embora ela não faça uso dele hoje. Ela não deveria significar apenas ‘modificar a aparência’, mas também ‘colocar em outro lugar, deslocar para outra parte’ (Freud, 1939/2014, p. 76).

Se o que ocorre na distorção [*Entstellung*] de um texto guarda semelhança com a situação de um assassinato é porque estamos diante um acontecimento que em função de sua pregnância e/ou magnitude deixa rastros. E, exatamente por isso, pode ser lido. Toda a energia despendida para distorcer, deslocar, falsificar, vem da tentativa de eliminação dos vestígios que revelam a verdade que assim ficou *desmentida*. Verdade que não se pode apagar e que se torna legível a partir de uma perda irreversível. São os efeitos desta operação que insistem no texto através dos indícios deixados.

O que a escrita freudiana parece anunciar quando assinala o papel da distorção [*Entstellung*] em um texto e a compara a um assassinato é a questão das origens. O que estava lá no começo da história judaica? Que verdade é esta que aparece no texto sob a forma do desmentido? Como afirma Lacan em seu *Prefácio à edição dos escritos em livro de bolso* (1969/2003) “a verdade pode sair do poço, mas sempre a meio-corpo” (p. 383). Também na experiência analítica, a questão da origem estará colocada, saber sobre as causas de um sintoma é saber inevitavelmente sobre si mesmo. Mas a verdade implicada nestes começos não se apreende inteira, só se dar a ver a “meio corpo”. Este aspecto é fundamental na concepção freudiana sobre a pré-história judaica. Em nenhum momento Freud nos apresenta uma concepção contínua do que teria acontecido. Em seu modo de proceder, busca o que restou à parte, impossível de se integrar. E, como

veremos logo adiante, este começo só se realiza *a posteriori*, não é um evento marcante. Ao contrário, são dois acontecimentos que se articulam a partir de uma lógica retroativa.

O compromisso selado em Meribá-Cades pode ser pensado como um sintoma? Tendências opostas se conciliaram e deste arranjo influenciaram decisivamente a história dos judeus. Nesta história, na origem vemos situado o assassinato de Moisés, mas também a força de um deus local, grosseiro, violento e mesquinho que reinava nas montanhas vulcânicas. Não nos parece que a visada desta montagem seja esclarecer o começo a partir de um único evento fundador que contivesse a chave capaz de explicar todos os desdobramentos seguintes. No começo Freud situa o compromisso de Cades e veremos adiante como esta formulação é essencial para que Freud avance na escrita de seu trabalho. Conforme assevera Lemérer:

Do mesmo modo como as lembranças da primeira infância não ‘emergem’, mas são ‘formadas’ na época em que são evocadas, do mesmo modo é formada a história dos povos. O compromisso de Cades, que em breve será fixado por escrito, constitui segundo Freud o momento de ‘formação’ da pré-história do povo judeu que, rigorosamente falando, não existia enquanto tal antes disso. Essa pré-história, formada a partir dos desafios de Cades, constituirá desde então a ‘verdadeira’ memória do povo que resultará dela, fundando ao um mesmo tempo sua identidade e seu destino (Lemérer, 1998, p.76).

Depois de apresentar “o resultado essencial, o conteúdo fatídico da história religiosa judaica” (Freud, 1939/2014, p.80), Freud tece dois importantes comentários. Para ele, de todos os acontecimentos da pré-história judaica que historiadores, biblistas, poetas e sacerdotes se dispuseram a analisar, um deles se destaca como sendo aquele que foi alvo da maior repressão: o assassinato do grande líder e libertador Moisés. Novamente, Freud menciona o trabalho de Sellin e observa que mesmo na Bíblia é possível depreender a partir de algumas passagens que Moisés poderia mesmo ter tido um final trágico deste tipo. O relato sobre a “peregrinação no deserto” descreve uma cadeia de rebeliões sérias contra a autoridade de legislador mosaico. Todas foram reprimidas com severidade por Jeová. Pensar que em uma destas revoltas Moisés tenha perdido sua vida para o povo descontente em seguir seus mandamentos e doutrina não é algo tão fantasioso assim. O famoso episódio do “Bezerro de Ouro” é evocado para

demonstrar o quão distante as pessoas já estavam da religião mosaica. A quebra das tábuas da lei imputada ao próprio Moisés em sua reação colérica é na opinião de Freud “uma virada habilidosa” (p.82). Certamente a morte de Moisés foi lamentada por muitos e o compromisso de Meribá-Cades permitiu que este acontecimento ficasse ocultado.

Contudo, Freud chama atenção para outro aspecto. O que se passou em Meribá-Cades poderia simplesmente ter se transformado em um ato desprovido de qualquer significação especial para a história mundial. Por que razão na sequência tudo transcorreu de forma diferente? A explicação freudiana recai sobre um único ponto que devemos enfatizar: Moisés egípcio deu ao povo outra concepção de Deus. Nas palavras de Freud:

A uma parte do povo, o Moisés egípcio deu outra ideia de deus. Mais altamente espiritualizada, a ideia de uma divindade única, que abrangia o universo inteiro, que não era menos oniamorosa do que onipotente, e, que, avessa a todo cerimonial e a toda magia, estabeleceu uma vida na verdade e na justiça como a mais alta meta para os seres humanos (...). A longo prazo, não fez diferença que o povo, provavelmente depois de pouco tempo, rejeitasse a doutrina de Moisés e o assassinasse. Permaneceu a *tradição* dela, e sua influencia alcançou, embora apenas pouco a pouco no decorrer dos séculos, o que fora negado ao próprio Moisés (Freud, 1939/2014, p.84).

De um lado o assassinato de Moisés como um evento que sofreu uma forte ação repressora para que fosse ocultado. Do outro lado, por sua vez, a mensagem mosaica que se tornou mais forte a ponto de suplantar Jeová. Cumpre destacar que para Freud era indiferente que esta mensagem tenha sido rejeitada e, por conseguinte, Moisés assassinado. O aspecto sublinhado por ele é que a mensagem mosaica deu outra ideia de deus aos homens. Um deus que deplora qualquer sacrifício, cerimonial e magia. Um deus que exige apenas fé e uma vida em verdade e justiça (Maat). Prossegue Freud, “ninguém duvida de que foi apenas a ideia desse outro deus o que permitiu ao povo de Israel resistir a todos os golpes do destino e o que manteve vivo até nossos tempos” (Freud, 1939/2014, p.85). Esta poderosa tradição “cresceu na obscuridade” graças aos ensinamentos dos profetas que incansavelmente pregaram a doutrina mosaica. Eles lograram êxito nesta tarefa, pois ao final restauraram a antiga fé que se tornou o conteúdo permanente da religião judaica e não apenas aspecto restrito a

um seletto grupo de iniciados. “É honra bastante para o povo judeu que ele tenha conseguido conservar semelhante tradição e produzir homens que lhe emprestassem uma voz, mesmo que a incitação para tanto tenha vindo de fora, de um grande homem estrangeiro” (Freud, 1939/2014, p.85). Bernstein (2000) tem razão em perceber nestas passagens - ainda que não explicitamente - uma valorização do monoteísmo judaico.

A tese do livro de Bernstein *Freud e o legado de Moisés* é uma tentativa de responder ao comentário feito por Freud em seu prefácio à tradução hebraica de *Totem e Tabu* (1913) de que apesar do completo distanciamento da religião de seus pais e de não partilhar nenhuma ideia nacionalista ele sentia “sua particularidade de judeu” e não desejaria que ela se modificasse. Se fosse indagado sobre o que restou como judeu já que havia abdicado de diversos aspectos em comum com eles, ele responderia: “Muita coisa ainda, talvez o principal”. Mas ele não saberia exprimir claramente este “quê de essencial”. Por fim, Freud expressa sua esperança de que no futuro isso se tornaria acessível à indagação científica. Bernstein vai defender a tese de que em *O homem Moisés e a religião monoteísta* é possível ver Freud exprimindo com clareza esse “quê de essencial”, condensado na expressão “*Der Fortschritt in der Geistigkeit*” traduzido por “*O progresso na espiritualidade*”. “Este é o duradouro legado do monoteísmo judaico – legado que, segundo Freud, manteve o povo judeu unido e lhe permitiu sobreviver ao longo de séculos de perseguição. Trata-se de um legado ao mesmo tempo intelectual, espiritual e ético; um legado que sobrevive aos ensinamentos religiosos do judaísmo; um legado com o qual Freud orgulhosamente se identifica” (Bernstein, 2000, p.103).

Freud dedica uma seção inteira de seu terceiro ensaio intitulada *O progresso na espiritualidade* para tratar desta temática. Iremos discuti-la detalhadamente mais à frente. O ponto que devemos fixar antes de finalizarmos nosso exame do segundo ensaio é essa “outra ideia de deus” transmitida por um estrangeiro e que de geração em geração marcou de forma decisiva a constituição de um povo.

É a partir disso que Freud afirma: “com isso eu teria chegado à conclusão do meu trabalho, que afinal, deveria servir apenas ao propósito de inserir a figura de um

Moisés egípcio no contexto da história judaica” (Freud, 1939/2014 p.86). Assim expressa o resultado de seu trabalho em uma fórmula que assinala todas as dualidades constatadas ao longo de sua investigação. Àquelas já conhecidas: duas massas populares que se reuniram para formar uma nação, o desmembramento desta nação em dois reinos (sul e norte) e dois nomes para o deus nos textos bíblicos (Javé e Eloim). Ele acrescenta: duas fundações de religião, sendo que a primeira foi recalcada pela segunda, o que não impediu que a mesma ganhasse força e sobrepujasse esta última com o passar dos tempos e dois fundadores de religião, ambos chamados Moisés cujas personalidades diferem muito entre si. Todas essas dualidades, no entanto, são pensadas como consequências diretas da primeira religião e do assassinato de seu líder cujas lembranças sofreram ação do recalque. Esta experiência foi vivida como traumática por uma parte do povo, sendo que a outra parte manteve-se distante de toda esta história. “Indo mais além, ainda haveria muito a discutir, a esclarecer e a dizer. Só então o interesse por nosso estudo puramente histórico encontraria propriamente uma justificação” (Freud, 1939/2014, p.87).

A partir deste ponto vários questionamentos serão levantados - alguns deles já mencionados no decorrer deste trabalho - mas que convém repisar. “Em que consiste a verdadeira natureza de uma tradição?” (Freud, 1939/2014 p.87) Qual a influência de grandes homens sobre a história universal? Quais as fontes de muitas ideias e em especial das ideias religiosas que subjugam os homens? Freud considera que estudar estas questões seria “tarefa sedutora” e que se avançasse nestas investigações certamente encontraria um elo com *Totem e Tabu* (1913) escrito há 25 anos. Mas, ele hesita: “acredito que não tenho mais força para tanto” (p.87).

É assim que vemos Freud envolto em questões de primeira ordem em relação à psicanálise e, pela segunda vez, hesitante quanto ao avanço e posterior publicação do resultado de suas investigações.

CAPÍTULO 2

TRAUMA, TRADIÇÃO, TRANSMISSÃO

La muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin.

Jorge Luis Borges

No capítulo anterior, nossa intenção foi a de fazer uma leitura bem próxima do texto freudiano, concentrando esforços nos dois primeiros ensaios. Acompanhar Freud na construção de seu *Moisés* na tentativa de apreender os impasses que foram se formando à medida que a escrita do texto avançava, bem como seguir as soluções forçadas por ele. Procederemos no segundo capítulo de forma semelhante: seguindo os passos de Freud, mas com a ressalva de que agora não iremos somente acompanhá-lo, desdobraremos as principais consequências que Freud extrai das hipóteses que ele havia sustentado nos dois ensaios precedentes, buscando articular o *Moisés* com outros textos freudianos. Assinalamos, entretanto, que o presente capítulo não esgota todas as elaborações do terceiro ensaio. Trataremos agora das circunstâncias complexas que envolveram a redação e publicação do terceiro ensaio e colocaremos em foco como Freud respondeu um dos principais questionamentos que encerra o segundo ensaio: qual a natureza de uma tradição? A partir de então localizaremos o papel do trauma, a função da latência e a emergência de outra lógica temporal na dinâmica da tradição. Mostraremos ainda que Freud propõe uma articulação inédita entre trauma e transmissão.

COM A OUSADIA DAQUELE QUE TEM POUCO OU NADA A PERDER

O terceiro ensaio virá à luz precedido de duas notas preliminares. A primeira nota escrita ainda em Viena antes de março de 1938 e a segunda já em seu exílio forçado em função da invasão nazista à Áustria, escrita em Londres em junho de 1938. Estas duas notas são de uma riqueza ímpar. Nelas podemos recolher o tom apreensivo de Freud quanto aos rumos da ascensão nazista, cuja rapidez abria perspectivas tenebrosas demais quanto ao futuro dos judeus e da própria psicanálise. Uma época

sombria em que os ideais de racionalidade cediam, dando lugar à barbárie. Nestas notas testemunhamos as dúvidas e incertezas que assolavam Freud quanto à publicação da terceira e última parte de seu trabalho.

Freud inicia a redação da primeira nota preliminar, escrita em Viena, afirmando que pela segunda vez iria descumprir um propósito que havia estabelecido. “*Com a ousadia daquele que tem pouco ou nada a perder, trato de desobedecer pela segunda vez um propósito bem fundamentado, acrescentando aos dois ensaios sobre Moisés publicados em Imago (...), a parte final que eu havia reservado*” (Freud, 1939/2014, p.89) (Grifo nosso). Ele explica que em princípio pensou que não teria forças, em função do avanço da idade, em prosseguir com a escrita de seu trabalho, mas havia também outro obstáculo. Este obstáculo era a Igreja Católica. Naquele momento, na opinião de Freud, esta era a única instituição capaz de conter o avanço nazista na Áustria. Não é sem perplexidade que Freud constata tal fato e pondera que enquanto estivesse sob proteção católica não faria nada que possa provocar a hostilidade da Igreja. Vejamos:

Seja como for, as coisas tomaram um aspecto tal que hoje as democracias conservadoras se tornaram as guardiãs do progresso cultural, e, de maneira estranha, precisamente a instituição da Igreja católica contrapõe uma defesa enérgica à difusão daquele perigo cultural. Ela, até agora a inimiga implacável da liberdade de pensamento e do progresso rumo ao conhecimento da verdade! (Freud, 1939/2014, p.90)

Esta preocupação em não publicar nada que pudesse ferir os ânimos da Igreja não era sem fundamento, como também não era algo recente. Já em 1934, Freud escrevera uma carta a Zweig onde declarava sua decisão em não publicar de modo algum seu livro, especialmente a provisória terceira parte. À Zweig ele comenta:

(...) vivemos aqui em uma atmosfera de ortodoxia católica. Dizem que a política de nosso país é determinada por um padre Schmidt¹² (...) Ele é

¹² Wilhelm Schmidt foi um líder da escola de etnologia histórica de Viena, professor universitário, padre ordenado e membro da sociedade missionária do Verbo Divino (Verbum Dei). Etnólogo de renome mundial, entre 1927 e 1939 foi diretor do Museu Etnológico Papal de Latrão em Roma. A obra de sua vida foi a gigantesca *Ursprung der Gottesidee* (Origem da ideia de Deus), doze alentados volumes com cerca de mil páginas cada um, em que ele tentou provar com dados etnológicos de todo o mundo que a religião era originalmente uma crença em um Ser Supremo, um *Ur-Monothetismus* que somente mais

confidente do papa e infelizmente um etnólogo e estudioso de religião comparada, cujos livros não fazem segredo da sua aversão à análise e especialmente à minha teoria do totem (...). Ora, qualquer publicação minha com toda a certeza atrairá certa dose de atenção, que não escapará à observação desse padre hostil. Assim, poderíamos estar arriscando a proibição da psicanálise em Viena e a suspensão de todas as nossas publicações aqui. Se esse perigo envolvesse apenas à mim, não estaria muito preocupado, mas privar todos os nossos colegas de Viena de seu sustento é uma irresponsabilidade muito grande. (Freud *apud*, Bernstein, 2000, p.40).

Segundo Jones (1989) “a *Rivista Italiana di Psicanalisi*” fora suspensa por ordem do Vaticano e, como Freud suspeitava, por instância de seu oponente vienense católico, Pater Schmidt. Mussolini prometeu anular a proibição, mas nem sua autoridade foi suficiente para isso” (p.198).

Em 1928, Schmidt proferiu uma conferência em Viena que veio a ser publicada um ano depois no periódico berlinense *National wirtschaft* sob o título “Der Ödipus-Komplex Freudschem Psychoanalyse um die Ehegestaltung des Bolshewismus” (O Complexo de Édipo da psicanálise freudiana e a condição de casamento no bolchevismo). “Se o título é inquietante, o conteúdo é aterrador”, comenta Yerushalmi (1992, p.57). Depois de frontalmente atacada, especialmente a associação feita em *Totem e Tabu* (1913) entre a comunhão cristã e a refeição totêmica realizada após o assassinato do pai primevo, - para Schmidt tal construção beirava o “limite da atrocidade, um ir além do que é intelectual e emocionalmente insuportável” (Schmidt *apud* Yerushalmi, 1992, p.57), a psicanálise será então vinculada de forma estrita ao bolchevismo. Ponto alto de seu estudo, Schmidt considera que tantos os bolcheviques, quanto Freud só têm um objetivo em mente: a destruição da família. Para ele, a abolição do complexo de Édipo poderia ocorrer de duas maneiras: pela eliminação da proibição do incesto ou pelo afastamento da criança de seus pais quando de seu nascimento. Fatos que já estariam em curso na União Soviética! Schmidt entende que *O futuro de uma ilusão* não só pede a extinção da religião como vê também na crítica freudiana à religião como ilusão outra versão do dogma marxista da religião como ópio do povo. Haveria assim entre a psicanálise e o bolchevismo um acordo mútuo de

tarde se degenerou em politeísmo. (Yerushalmi, 1992, p. 56) *In: O Moisés de Freud. Judaísmo terminável e interminável.*

confiança, uma “*entente cordiale*” nas palavras de Schmidt (Yerushalmi, 1992). Ainda segundo as pesquisas de Yerushalmi, o padre católico deve ter alertado o Vaticano para pressionar o governo fascista a extinguir o movimento psicanalítico na Itália.

Estas informações são importantes para que sejamos capazes de avaliar a difícil situação em que se encontrava Freud. Ele tinha boas razões para se sentir inseguro e para manter a decisão de não publicar seu terceiro ensaio enquanto estivesse sob proteção da Igreja. Agindo assim, não arriscava ver a prática da psicanálise ameaçada em solo austríaco. O conteúdo das críticas dirigidas contra a psicanálise feitas pelo Padre Schmidt permite também que dimensionemos a enorme perplexidade de Freud ao ser obrigado a constatar que justo a Igreja Católica era naquele momento a guardiã do progresso. Tempos difíceis.

A situação vivida pelos judeus em Viena no período em que esta primeira nota foi escrita, no ano de 1938, era para dizer com um eufemismo “muito desconfortável”. Como uma tempestade que se anuncia, Freud sabia que os tempos vindouros trariam muitas dificuldades. “O governo aqui é diferente, mas as pessoas são as mesmas, em total uníssono com seus irmãos no Reich na adoração do antissemitismo. Nossa garganta está sendo apertada com uma força cada vez maior, ainda que não estejamos sendo estrangulados” (Freud, *apud* Gay, 1989, p.557).

Para Müller-Funk (2013), da leitura das notas preliminares depreende-se como Freud era um “pensador político sui generis” (p.27). Há da parte freudiana certa hesitação em destituir Moisés como figura heroica para o seu povo judeu. Transformado em estrangeiro, Moisés será assassinado pelos próprios judeus. *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) vai meditar sobre o fantasma do povo eleito e a correlação que se pode estabelecer a partir disso com a escalada do nazismo. Crítico de todas as formas de religiões e cético quanto aos seres humanos em geral, Freud está mergulhado em uma reflexão sobre a “aliança entre progresso e barbárie”. Por que os judeus atraem tanto ódio? A situação da Rússia Soviética era encarada com certa irritabilidade. Freud entendia que em uma experiência inusitada na tentativa de melhorar a vida de milhões de pessoas foram suficientemente atrevidos ao coibir-lhes

este “ópio”, a religião, e concederam-lhes certo grau de liberdade sexual, mas, em contrapartida, “as despojaram de qualquer possibilidade de pensar livremente” (Freud, 1939/2014, p.90). Na Itália, com igual violência, o povo se viu obrigado a agir conforme a ordem estabelecida tendo em vista o cumprimento do dever. Na Alemanha, “vemos que a recaída na barbárie quase pré-histórica pode acontecer sem o apoio em qualquer ideia progressista” (Freud, 1939/2014, p.90). A oposição até certo ponto inequívoca entre democracias conservadoras *versus* ideias progressistas é substituída por um binômio desconcertante: progresso e barbárie. Que progresso é este associado à barbárie? Quais as fontes que justificam o ódio exacerbado aos judeus? Em que medida estas reflexões se inserem no eixo central de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939)? Certamente, as elaborações contidas no terceiro ensaio do livro respondem a estes questionamentos. Vale a pena recordarmos que em breve analisaremos a seção intitulada por Freud *O Progresso em espiritualidade*, que sem dúvida nos permitirá avançar sobre as questões delineadas nestas notas.

É nesta primeira nota preliminar que também recolhemos o seguinte comentário de Freud:

Não partilho a opinião de um homem de minha idade, Bernard Shaw, de que os seres humanos só conseguiriam fazer algo direito se pudessem chegar aos trezentos anos. Nada se conseguiria com o aumento do tempo de vida, *a não ser que muitas outras coisas nas condições de vida fossem radicalmente mudadas* (Freud, 1939/2014, grifo nosso).

Lacan em sua conferência *Freud no século*, proferida em 16 de maio de 1956 em comemoração ao centenário de nascimento de Freud, fornece, a nosso ver, uma tradução mais precisa da frase que acima sublinhamos. Ele escreve: “seria preciso que houvesse muitas outras coisas profundamente modificadas, na base, na raiz dentro das determinações da vida” (Lacan, 1955-1956/1988, p.277). Neste sentido, o progresso não está associado a um tipo de relação direta e proporcional com o tempo. Como se os homens evoluíssem juntamente com a passagem do tempo. O que Freud faz perceber aqui é outro ponto. “As experiências vividas dos primeiros cinco anos assumem uma influência determinante sobre a vida, a que nada que venha depois pode se opor” (...) (Freud, 1939/2014 p.170). Essas impressões remotas se impõem a despeito de todas as

influências de períodos posteriores. É por essa razão que Freud não concorda com Bernard Shaw. A passagem do tempo não é capaz de modificar estas experiências que determinam de maneira decisiva a forma como um indivíduo se encontra no mundo.

Lacan observa acerca do comentário freudiano:

Essa palavra do velho Freud continuando a prosseguir sua meditação antes de deixar sua mensagem na decomposição me parece fazer eco aos termos com que o coro acompanha os últimos passos de Édipo em direção ao pequeno bosque de Colona. Acompanhado da sabedoria popular, ele medita sobre os desejos que fazem com que o homem persiga sombras, ele designa esse desvario que faz com que ele nem mesmo possa saber onde estão esses bosques (Lacan, 1955-1956/1988, p.277).

Alusão feita aos desdobramentos da Trilogia Tebana na tragédia escrita por Sófocles. Édipo cego, apoiado por sua filha Antígona, ruma para os arredores de Colono. “O coro murmura: *me phynai*, “antes não ter existido”. A ressalva lacaniana incide sobre a tradução através do latim da expressão grega *mê phúnai*, que deveria, na sua visão, ser traduzida do seguinte modo: “antes não ter nascido tal”. Por conseguinte, ele relembra um chiste analisado por Freud: “Para muitas pessoas seria melhor não ter nascido, mas infelizmente isto é algo que não acontece nem uma vez em 100.000.” Impossível existir e não ter nascido. *Ter nascido tal* é inevitavelmente ter que se haver com a nossa história e com a pessoa que nos tornamos. Era exatamente isso que Freud, mesmo ao final de sua vida e já muito doente, fazia. Seja com a escrita de seu *Moisés* que tentava responder como o judeu se transformou em um alvo de um ódio tão grande; seja ao escrever e trabalhar na redação de seu *Compêndio de Psicanálise* (1938) que apresentava os fundamentos da teoria inventada por ele. Em ambos os casos, tratava-se de assegurar a transmissão da psicanálise. Em sua homenagem à Freud, Lacan afirma que um homem assim só nasce uma vez a cada 200.000...

Édipo em Colona é a tragédia do exílio. Uma narrativa sobre aquele que está sem lugar. Ele está nos arredores de Colona, em meio a um bosque. Não está na cidade, mas também não está fora dela. “Eis nosso herói neste lugar de passagem, de entrância, de fronteira (...). Édipo se torna um homem cego, envelhecido e prudente (*phronésis*) que não mais luta contra seu destino ou contra as leis da pólis” (Dunker, 2013, p.1).

É curioso que Lacan considere que as palavras de Freud contidas na primeira nota preliminar, escrita em março em Viena, encontraram eco com a situação vivida por Édipo em direção ao bosque em Colona. Em pouquíssimo tempo, Freud estará exilado em Londres.

O EXÍLIO

É por razão desse exílio que o terceiro ensaio é precedido por duas notas preliminares. Ao final da primeira nota vimos Freud resoluto em não publicar a terceira parte de seu trabalho enquanto estivesse sob a proteção da Igreja em solo vienense. O que não impedia que ele ao menos a *escrevesse*. Quem sabe uma publicação em um futuro distante? Mas o cenário modificou-se rapidamente. Em menos de três meses veio a invasão alemã. O catolicismo “mostrou ser, para dizê-lo com palavras bíblicas, um ‘caniço agitado pelo vento’” (Freud, 1939/2014, p.92).

A invasão alemã deixou um rastro de violência, intolerância, abusos e humilhações aos judeus. “Os incidentes nas ruas das cidades e aldeias austríacas, logo após a invasão alemã, foram mais violentos do que até então presenciados pelo Reich de Hitler” (Gay, 1989, p.559). Um jornalista correspondente de Viena conta que a explosão de ódio contra os judeus não foi um fato único correlacionado à chegada dos alemães. Os espancamentos, a pilhagem das lojas, as humilhações passaram a ser constantes e crescentes. Não se via mais judeus andando pelas ruas. Incrédulos, líderes judeus manifestaram o desejo de que o antissemitismo na Áustria fosse mais brando comparado ao que se via na Alemanha. “Na verdade, revelou-se o contrário. Num despacho com a data de 15 de março, um repórter comentava: ‘Adolf Hitler deixou atrás de si, na Áustria, um antissemitismo que está florescendo com muito maior rapidez do que jamais aconteceu na Alemanha’” (Gay, 1989, p.560).

Freud em função de sua reputação internacional, até certo ponto, viu-se protegido de boa parte dessas ações aterrorizantes. Mas não era possível passar incólume em meio a toda esta atmosfera de perseguição e medo. Em 15 de março, logo

após o *Anschluss* a casa dos Freud foi “visitada” por oficiais à procura de documentos. O mesmo aconteceu com a *Verlag*. Todos os arquivos da editora foram revistados e o filho de Freud, Martin, mantido preso durante todo o dia desta operação. Segundo nos informa Jones (1989), Martin “estava sentado em um canto, detido, e as autoridades nazistas empenhavam-se em contar o pouco dinheiro para despesas imediatas existentes em uma gaveta. Tão logo falei, também fui considerado detido” (p.224). Uma semana depois, a casa de Freud foi novamente revistada à procura de dinheiro e documentos antinazistas. Quando terminaram, levaram Anna Freud consigo. No quartel general da Gestapo, Anna foi interrogada sobre as atividades da Associação Psicanalítica Internacional e conseguiu convencer os nazistas de que a entidade era exclusivamente científica sem qualquer fim político. Em seguida, foi liberada (Gay, 1989, p.565).

Deste episódio, porém, sobrevém a constatação inequívoca de que não havia mais lugar para a psicanálise e para seu fundador em Viena. Tem-se início então um verdadeiro périplo para que inúmeras providências pudessem ser tomadas a tempo com o intuito de retirar Freud e sua família em segurança de Viena.

Freud inicia a redação de sua segunda nota preliminar explicando os últimos acontecimentos. “Na certeza de agora ser perseguido não apenas devido à minha maneira de pensar, mas devido à minha raça, abandonei (...) a cidade que desde a primeira infância e por 78 anos foi minha pátria” (Freud, 1939/2014, p.92). Recebido calorosamente como um hóspede querido na “bela, livre e generosa Inglaterra” (p.92) ele afirma: “(...) respiro aliviado por ter sido liberto daquela opressão e outra vez poder falar e escrever – eu quase teria dito: pensar – como eu quero ou tenho de fazê-lo. Ouso apresentar ao público a última parte de meu trabalho” (Freud, 1939/2014, p.92).

Os obstáculos externos que concorriam para que a terceira parte de seu *Moisés* não visse a luz, tinham ficado para trás. “Em 21 de junho, apenas duas semanas depois de desembarcar na Inglaterra, ele anotou na *Chronik*: *Moisés* III reiniciado. Uma semana depois, disse a Arnold Zweig que estava trabalhando com prazer na terceira parte do *Moisés*” (Gay, 1989, p.571). Freud sabia que o conteúdo de seu trabalho não granjearia a admiração e simpatia de muitas pessoas, inclusive de seus compatriotas.

Conta A. Zweig que recebeu um pedido de um jovem judeu americano, na carta “[ele] me solicita que eu não prive meus pobres e infelizes companheiros judeus do único consolo que lhes resta em sua miséria” (ibdem). Mas todos os pedidos desta natureza vindos de diferentes esferas não foram fortes o suficiente para demovê-lo da tarefa de concluir seu *Moisés*. Em carta datada de 04 de julho de 1939, Freud argumenta que:

Ninguém que procura consolo na Bíblia santa ou nos pregadores da sinagoga, corre o risco de perder sua fé pelas minhas pregações. Penso até mesmo que não chegará a saber em que acredito e defendo em meus livros. A fé não pode ser abalada por tais meios. Não escrevo para o povo ou a massa de crentes. Apenas produzo material científico de interesse para uma minoria que não tem fé a perder. (Freud, *apud* Gay¹³, 1989, p.571).

No que tange às dificuldades internas, a reviravolta política e a mudança para Londres não puderam modificar em nada sua insegurança quanto ao seu trabalho.

Sinto falta da consciência de unidade e de afinidade que deve existir entre o autor e sua obra. Não que me falte a convicção quanto à correção do resultado. Esta eu já adquiri há um quarto de século quando escrevi *Totem e Tabu* em 1912, e desde então ela só se fortaleceu. Desde aquela época, não duvidei mais que os fenômenos religiosos só podem ser compreendidos segundo o modelo de nossos conhecidos sintomas neuróticos do indivíduo, isto é, como retornos de acontecimentos significativos, há muito esquecidos, da pré-história da família humana, e que tais fenômenos devem seu caráter compulsivo precisamente a esta origem, agindo sobre os seres humanos, portanto em virtude de seu conteúdo de *verdade histórica*. Minha insegurança só começa quando me pergunto se consegui demonstrar essas teses no exemplo aqui escolhido do monoteísmo judaico (Freud, 1939/2014, p.93).

Ao mesmo tempo em que Freud afirma sua convicção quanto à correção do resultado final de seu trabalho, sente-se inseguro como se houvesse um lapso entre si mesmo e o que escreve. Mais adiante, em seu *Moisés*, esclarece: “Infelizmente, a força criativa de um autor nem sempre obedece à sua vontade; a obra sai como pode e muitas vezes se coloca diante do autor como algo independente, até mesmo estranho” (Freud, 1939/2014, p.146). O terceiro ensaio permanecerá como um trabalho de escrita diante do qual Freud se vê dividido como autor e também por seu texto (Lemérier, 1998). O

¹³ Conforme, Gay, P. Freud: uma vida para nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. “Freud a um certo Dr. Magarik, 4 de julho de 1939. Em inglês. Cópia datilografada, Freud Collection, Z3, lc. Os erros de grafia desta cópia *podem* ser de quem a transcreveu” (p.571).

próprio ato de escrever é ultrapassamento na medida em que o texto é dotado de estranheza e independência, como bem assinalou Freud.

Assim, a história desta obra, o momento histórico em que ela foi escrita e a posição subjetiva de seu autor encontram-se no texto intimamente entrelaçadas com as elaborações teóricas que ela apresenta, e como que tecidas no mesmo material (Lemérier, 1998, p.85).

Recordemos que a primeira frase da nota preliminar escrita em Viena é “com a ousadia daquele que tem pouco ou nada para perder” (Freud, 1939/2014, p. 89). Na segunda nota escrita em Londres, Freud conclui: “lançamo-nos agora à ousadia”. (Freud, 1939/2014, p.93). É neste gesto de ousadia que podemos situar a magnitude do trabalho freudiano e da escrita de Moisés.

MOISÉS, SEU POVO E A RELIGIÃO MONOTEÍSTA: O TERCEIRO ENSAIO.

O terceiro ensaio de *O homem Moisés e a religião Monoteísta* (1939) possui um formato final que é no mínimo curioso. Depois das notas preliminares que acabamos de apresentar, o trabalho será dividido em duas partes. A primeira delas subdividida em cinco seções, foi escrita em Viena quando Freud supunha que este trabalho não seria publicado. As seções se dispõem da seguinte forma:

- (A) O pressuposto histórico;
- (B) Período de latência e tradição;
- (C) A analogia;
- (D) Aplicação;
- (E) Dificuldades;

A segunda e última parte do ensaio foi escrita em Londres e contém mais oito seções:

- (A) O povo de Israel;
- (B) O grande homem;
- (C) O progresso na espiritualidade;
- (D) Renúncia aos impulsos;
- (E) O conteúdo de verdade da Religião;
- (F) O retorno do recalcado;
- (G) A verdade histórica;
- (H) O desenvolvimento Histórico.

Nesta segunda parte, Freud se esforça para explicar a gênese particular do povo judeu. Entre estas partes figura uma seção cujo título é *Resumo e Recapitulação*, que para muitos se assemelha a um prefácio que apresenta a segunda parte. Neste pequeno texto Freud não sintetiza as seções anteriores. Ele fala das condições em que o terceiro ensaio foi produzido. É assim que ficamos sabendo que a segunda parte que se seguirá é uma “*repetição fiel*, muitas vezes literal, da primeira parte, abreviada em algumas de suas investigações críticas e aumentada com acréscimos que se referem ao problema de saber como surgiu o caráter específico do povo judeu” (Freud, 1939/2014, p.145, grifo nosso). Antecipando suas desculpas, Freud diz que não aprova esta sua forma de exposição “tão desprovida de arte” e diz que embora seja difícil admitir, sabe dizer as razões pelas quais não foi possível evitar agir desta maneira. “Não fui capaz de apagar os traços da gênese, em todo caso incomum deste trabalho” (Ibidem). Em Viena, escreveu a primeira parte e a reservou para si face às dificuldades já comentadas aqui. Quando chegou a Londres, se viu tomado pela vontade de reformular o trabalho a fim de que ele pudesse depois ser revisto. Desta forma, seu *Moisés* estaria pronto e finalmente poderia ser publicado. Mas Freud escreve:

Só que não consegui acomodar todo o material nessa segunda redação; por outro lado, não pude me decidir a renunciar inteiramente à primeira, e assim encontrei o expediente de anexar toda uma parte da primeira exposição, inalterada, à segunda, ao que se vinculava a desvantagem de *uma extensa repetição* (Freud, 1939/2014, p.146, grifo nosso).

Este expediente pouco usual adotado por Freud em relação à conformação final de seu terceiro ensaio na visão de Rabinovitch (1998) “não está separado de seus próprios traços porque a construção do texto inclui as resistências à demonstração na própria demonstração” (p.25). Ele apresenta suas hesitações diante dos impasses. Prossegue Rabinovitch: “a manutenção por Freud de traços não esquecidos, não apagados de seu trabalho, forçando o esquecido a recuar, vem colada à sua hipótese: é a falsificação dos traços que constitui, no postergado de seu *après-coup* (*nachträglich*), o acesso ao seu originário” (p.25-26).

O resultado é o que conhecemos: um livro bastante incomum quanto à sua organização interna. Os dois primeiros ensaios são de tamanho bem menor que o terceiro. Este, por sua vez, é marcado pelo excesso de repetições. Este estilo desigual que recolhemos da escrita do *Moisés* freudiano foi alvo de diversos comentários: “o texto de Moisés e o Monoteísmo parece refletir as dificuldades que Freud teve enquanto escrevia. Está permeado de desculpas, hesitações e repetições” (Yerushalmi, 1992, p.27). Para Morano (1990), “os motivos desta apreciável desorganização devem ser buscados em complexas circunstâncias, tanto externas como internas, que marcaram a redação desta obra singular” (p.297). Para Lemérier (1998), “a divisão subjetiva, especialmente suscitada pelo trabalho de escrita do *Moisés* é, com efeito, o que opera sobre a própria textura deste texto” (p. 86).

. Não duvidamos de que a repetição possa em parte ser atribuída ao momento vivido por Freud, às dificuldades internas e externas mencionadas neste trabalho. Mas tomaremos a repetição como um conceito que nos auxiliará na leitura e a análise do terceiro ensaio freudiano. Tratá-la em primeiro lugar como conceito implica assinalar a emergência de um processo inconsciente que a própria escrita freudiana denuncia. Não iremos, deixemos claro, analisar ou interpretar o homem Freud a partir do que ele escreveu. E sim, ler no texto que foi sendo produzido os indícios daquilo que é ultrapassamento, e nesta medida, reconhecer que “Le Moise n'est pas une façon indigne de prendre congé” (Freud apud Lemérier, 1998, p.86). A despeito de toda repetição, ou melhor: inclusive por conta dela, o *Moisés* freudiano produz algo novo. Se não fosse assim, era o caso de Freud apenas dizer: as elaborações feitas a partir deste

ponto são as mesmas que fiz em *Totem e Tabu* há 25 anos, daqui em diante façamos um exercício de sobreposição. Mas não é isso que ele faz. Mesmo cansado, com a saúde muito debilitada e exilado em outro país ele escreve *Moisés* e avança em suas elaborações para encontrar conexões com *Totem e Tabu*. Não se trata de replicar. Está aqui toda a dignidade.

A DINÂMICA DA TRADIÇÃO: REPETIÇÃO E LATÊNCIA

Um estrangeiro, um grande homem, um assassinato e na esteira desses acontecimentos a emergência, depois de um longo período na obscuridade, de uma tradição que apresenta outra ideia de deus. O acordo selado em Cades foi pensado como um compromisso, o deus único foi formado como um sintoma conciliando as diferenças existentes entre o Deus Jeová e o Deus de Ikhnoton. O assassinato de Moisés concebido como uma experiência traumática que uma vez recalçada, retorna com enorme força. De agora em diante, Freud vai extrair consequências desta construção.

Podemos afirmar que a tradição é a mola propulsora do terceiro ensaio. Como explicar o que aconteceu com a tradição mosaica que, completamente esquecida, se impôs com o passar do tempo? Bernstein (2000) entende que “o fio que percorre a Parte III de *O homem Moisés e a religião monoteísta* é a ‘natureza real’ e o ‘poder especial’ da *tradição*. Yerushalmi, Derrida e Assmann estão entre os poucos leitores do Moisés de Freud a defenderem este ponto” (p.45). De fato, Yerushalmi (1992) observa:

O que os leitores de *Moisés e o Monoteísmo* têm em geral deixado de reconhecer – talvez porque demais preocupados com os aspectos mais sensacionais do Moisés egípcio e de seu assassinato pelos judeus – é que o verdadeiro eixo do livro, especialmente da importante parte III, é o problema da tradição, não apenas de suas origens, mas acima de tudo da sua dinâmica (p.58).

Em momento oportuno, destacaremos as contribuições de Yerushalmi; Derrida; Assmann e Bernstein em relação à *Moisés*. Privilegiaremos agora a forma pela qual Freud concebe e apresenta a dinâmica da tradição. Lembremos uma vez mais a afirmativa feita por ele de que todo o estudo histórico realizado nos dois primeiros

ensaios só encontraria plena justificação se esclarecesse “no que consiste a verdadeira natureza de uma tradição e no que repousa seu poder especial” (Freud, 1939/2014, p.87).

Uma investigação que visa entender a força de uma tradição que se transmite no tempo, é também uma investigação que vai interrogar o pai, na medida em que o pai é figura central na transmissão da lei e do desejo. Mas é preciso um grande homem para assegurar a transmissão de uma mensagem igualmente grandiosa? De que forma podemos vincular as questões suscitadas pelo estudo da dinâmica da tradição com o que Freud apresenta sobre verdade histórica? Como estes aspectos relacionam-se entre si e com o carácter especial do povo judeu? Freud responde a todos estes questionamentos ao longo de seu terceiro ensaio. Concordamos com Bernstein (2000) quando observa que “as respostas de Freud são complexas e sutis. Elas nos conduzem ao próprio núcleo da psicanálise” (p.46). Este ponto é importante porque embora o pai em psicanálise seja uma figura nuclear, muito do que Freud diz sobre o pai em seu *Moisés* é de uma enorme sutileza. Conforme observa Marcos (1998) “subjacente às questões sobre a transmissão da tradição entre as gerações e a formação do povo judeu, a paternidade é constantemente interrogada neste livro” (p.72).

A partir do que abordamos anteriormente, vamos partir do assassinato de Moisés. Após o assassinato de seu líder o povo passou a viver como antes, voltou-se, então, para a adoração de outro deus que pouco diferia dos Baalins da região. Esperava-se, entretanto, que após o episódio violento, as ideias de Moisés desaparecessem por completo, como tinha acontecido com a sua própria pessoa. Mas ocorreu justamente o contrário. Passado um grande intervalo de tempo entre o completo distanciamento dos judeus em relação aos ensinamentos de Moisés o que se viu foi a consolidação de sua doutrina. Tal doutrina nutria grande desprezo pelos cerimoniais e exigia o mais elevado nível ético. Como entender a transmissão desta mensagem, apesar desse grande lapso temporal, com conceitos psicanalíticos? Onde poderíamos encontrar fenômenos semelhantes?

Podemos notar alguma similitude, por exemplo, quando uma teoria científica apresenta novos argumentos e, inicialmente, é duramente criticada e rechaçada. Ao passo que após um período, às vezes de uma ou duas gerações, prevalece o reconhecimento das novas descobertas que são assim aceitas e incorporadas. Todavia, este primeiro exemplo é limitado porque durante o tempo de debate e contendas nunca se esqueceu do objeto da disputa. No tratamento analítico também podemos recolher algo parecido. O paciente pode apresentar algum tipo de resistência quanto a uma indicação feita interpretação do analista e ao cabo de algum tempo (meses ou anos) concordar com o que havia dito o analista, admitindo que esta concordância era penosa e difícil para ele. Embora possam guardar algum traço de semelhança estas situações trazidas por Freud ilustram apenas de forma muito parcial o que poderia ter acontecido com a transmissão da mensagem mosaica. É neste contexto, então, que se introduz o exemplo da *neurose traumática*. (Freud/1939/2014.)

Em *Além do princípio do prazer* (1920) Freud examina os quadros de neurose traumática cujos sintomas sobrevêm após graves acidentes ferroviários ou fortes comoções mecânicas. Logo após a primeira guerra mundial era grande o contingente de pessoas que manifestavam os sintomas da neurose traumática mesmo sem ter sofrido um choque mecânico violento. Tal fato permitiu que a etiologia destas neuroses não fosse atribuída apenas a uma lesão orgânica do sistema nervoso causada por excessiva força mecânica. “Até agora não se obteve plena compreensão nem das neuroses de guerra nem das neuroses traumáticas do período de paz” (Freud, 1920/2010, p.168). O quadro de neurose traumática assemelha-se em certos aspectos aos casos de histeria em função dos sintomas motores. Mas apresentam uma semiologia onde se destacam sinais de sofrimento subjetivo, hipocondria ou melancolia e um “amplo enfraquecimento das funções psíquicas” (ibdem).

O ponto que faz Freud se interessar pelos casos de neuroses traumáticas diz respeito aos sonhos destes pacientes.

Os sonhos que ocorrem numa neurose traumática têm a característica de que o doente sempre retorna à situação do acidente, da qual desperta com renovado terror. As pessoas não se surpreendem com isso. Acham que é justamente uma prova de como foi forte a impressão deixada pela vivência

traumática, que até no sonho volta a se impor ao doente. Este se acha, então, psiquicamente fixado ao trauma, por assim dizer (Freud, 1920/201 p.168).

Lá onde as pessoas vêm um sentido que conecta a produção dos sonhos à intensidade do impacto no acidente, Freud vê uma dificuldade, fica intrigado com esta peculiaridade dos sonhos na neurose traumática, que insistem em levar de volta o sonhador à situação traumática. Que desejo se realizaria aí? Este ponto não é evidente levando-se em conta a formulação dos dois princípios que regem o funcionamento do aparelho psíquico, o princípio de prazer e o princípio de realidade.

Conforme observa Lacan em seu seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*:

[Freud] se consagra primeiro a um ponto muito localizado, o fenômeno bem conhecido da repetição dos sonhos no caso de neuroses traumáticas, que contravém à regra do princípio do prazer, dado que no nível do sonho, ela se encarna no princípio da realização imaginária do desejo. Freud se pergunta – Diabo! Por que há uma exceção neste caso aí? (Lacan, 1954-1955/1985 p.83).

É a partir dos sonhos repetitivos na neurose traumática que Freud “se dá conta de que alguma coisa não coaduna com o princípio de prazer. Ele se dá conta de que o que sai do inconsciente - é de uma insistência (...) particularíssima”. (Ibidem). *Além do princípio do prazer* (1920) é escrito para mostrar que esta insistência, a compulsão à repetição não pode ser explicada a partir do funcionamento do princípio de prazer. Há algo mais em jogo na economia psíquica. Conforme observa Lacan:

(...) Freud escreve justamente *Além do princípio do prazer* para explicar que não dá para ficar nisto. Com efeito, a manifestação do processo primário no nível do eu, sob a forma do sintoma, se traduz por um desprazer, um sofrimento, e, no entanto, volta sempre. Este simples fato deve deter-nos. *Por que será que o sistema recalcado se manifesta (...) com insistência? Se o sistema nervoso é destinado a alcançar uma posição de equilíbrio, por que será que não consegue?* (Lacan, 1954-1955/1985, p.87, grifo nosso).

Estas questões serão em grande parte retomadas e desdobradas por Freud em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) no âmbito da discussão sobre a força da tradição religiosa. Ler *Moisés* e em seguida *Além do princípio do prazer* (1920) é uma experiência digna de nota. Estes dois trabalhos se conectam de maneira muito especial. A começar pelas teses principais, consideradas por muitos como altamente

especulativas. Se, no primeiro caso, trata-se de fazer de Moisés um estrangeiro, no segundo trata-se de postular a existência da pulsão de morte que atua silenciosamente. A compulsão à repetição guarda semelhanças com o estrangeiro, na medida em que atua na economia psíquica, produzindo uma espécie de estranhamento diante daquilo que insistentemente se reproduz. O estilo que perpassa a escrita também é outra importante característica em comum. Nos dois trabalhos o recurso à história, biologia, literatura e filosofia a fim de encontrar argumentos que pudessem corroborar a construção teórica foram constantes. Mas também nos dois casos chega-se a um momento de elaboração que Freud deve decidir por si mesmo, continuar, sem garantias e correndo riscos de ser criticado, mal interpretado, etc. O significativo neste expediente freudiano é que sem se prender a um afã de totalização ele pode contornar o que não é passível de formalização integral.

Freud propõe: imaginemos que um homem sai ileso de um terrível acidente. No entanto, após algumas semanas desenvolve um quadro grave com diversos sintomas psíquicos e motores que se conectam de alguma forma ao que foi vivido na ocasião do acidente. Entre o terrível acidente e a irrupção da doença houve um “período de incubação”:

Apesar da diferença fundamental dos dois casos, chamará nossa atenção a posteriori que entre os problemas da neurose traumática e do monoteísmo judaico exista, no entanto uma correspondência em um ponto. A saber, na característica que se poderia chamar de latência (Freud, 1939/2014, p.104).

Nesta breve alusão feita à neurose traumática para introduzir o fenômeno da latência articulado ao hiato na transmissão da tradição mosaica, chamamos atenção para o fato de que Freud não precisaria fazer referência ao fenômeno da latência utilizando-se dos casos de neuroses traumáticas como ele fez. A latência é um fenômeno típico do desenvolvimento sexual dos seres humanos, não é exclusividade da neurose traumática. Mas se assim ele procedeu, entendemos que não foi fortuito. Evocar ainda que de maneira alusiva os casos de neuroses traumáticas é trazer para o centro de sua elaboração em *Moisés o Além do princípio de Prazer* (1920) com seu desconcertante debate acerca da repetição e da pulsão de morte. Apesar de Freud afirmar que há correspondência em *um ponto* entre os problemas da neurose traumática

e a instalação do monoteísmo judaico referindo-se à latência, suspeitamos que existam outros aspectos entre estas duas situações que devemos explorar. Registremos, por enquanto, apenas que a dinâmica da tradição em *Moisés* deve ser apreendida a partir das elaborações feitas por Freud sobre além do princípio de prazer. Retomaremos mais adiante às incidências dessa afirmativa.

Cumpramos destacar que ao apontar a latência como ponto de coincidência entre o que se sucede nos casos de neurose traumática e o que aconteceu na história religiosa judaica, Freud reúne condições para afirmar: “somos preparados para a possibilidade de que a solução de nosso problema deva ser buscada numa situação psicológica muito particular” (Freud, 1939/2014, p.105). Esta “situação psicológica particular” deve ser entendida como sendo a latência. Mas é a latência e tudo o mais que a envolve. Digamos que ela funciona como uma espécie de chave que promove o acesso a uma série de reflexões advindas desta aproximação do enorme lapso de tempo entre o assassinato de Moisés e a irrupção do monoteísmo e o intervalo de tempo entre o trauma e sua irrupção na clínica das neuroses.

TRAUMA E TRANSMISSÃO

Veremos a partir de então se desdobrar no trabalho freudiano a articulação em certo sentido inédita entre trauma e transmissão. A ideia de trauma está presente desde os primórdios da psicanálise. O que *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) produz de substancial é uma elaboração que permite pensar a transmissão a partir das incidências do trauma. Freud resvala rapidamente da neurose traumática para as neuroses em geral e para o papel crucial do trauma na gênese das neuroses. As diferenças entre neurose traumática e neuroses não são alvos de nenhuma elaboração específica. Há de sua parte uma preocupação em situar e explicitar a noção de trauma em psicanálise.

Retomemos o desenvolvimento levado a cabo por Freud em sua tentativa de explicar a dinâmica de uma tradição. Para ele, o compromisso instituído em Meribá-

Cades deve ter produzido uma primeira *fixação escrita*: “a gente do Egito tinha trazido consigo a escrita e o gosto pela historiografia” (Ibdem). Segundo ele, os relatos escritos foram então moldados de acordo com as necessidades daquele momento, nesta forma rudimentar de “historiografia” a ideia de falsificação ainda não se fazia presente. Há uma oposição entre a fixação escrita e a tradição – esta última compreendida simplesmente como a transmissão oral. Os elementos omitidos ou deturpados na fixação escrita conservaram-se intactos na tradição. Neste sentido, a tradição ao mesmo tempo em que complementava a historiografia também a contradizia. “(...) [A tradição] estava menos submetida à influência das tendências distorcedoras, talvez inteiramente subtraída a ela em algumas partes e por isso podia ser mais verídica que o relato fixado por escrito” (Ibdem). A transmissão oral, certamente, era mais passível de instabilidades que o relato escrito, ficando mais sujeita a modificações e alterações com o passar dos tempos. Um dos destinos da tradição oral poderia ser inclusive a sua própria transformação em um relato escrito. Mas é em função da presença da tradição que os fatos deliberadamente *desmentidos* pela historiografia não se perderam totalmente. “A notícia deles continuou vivendo em tradições que se conservaram no povo” (Freud, 1939/2014, p.106). O ponto a ser desdobrado na sequência desta linha argumentativa é responder sob que condições a tradição foi capaz de se manter viva por séculos e séculos. Ela portava uma verdade que se imiscuiu nos relatos posteriores tornando-se forte o suficiente para influenciar o “pensamento e o agir do povo de maneira decisiva” (ibdem). “Esse fato é tão notável que nos sentimos autorizados a apresentá-lo mais uma vez. *Nele está contido nosso problema*” (Freud, 1939/2014, p.106, grifo nosso).

Temos assim uma significativa distinção: na composição da fixação escrita é possível destacar a ação do desmentido, o texto que se apresenta não é inteiramente verdadeiro. Graças à tradição, entretanto, algo do que “realmente aconteceu” algo relacionado à verdade fica preservado e ganha força com o passar dos tempos, a ponto de determinar o pensamento de um povo. Veremos que a explicação para este “fato notável” Freud a encontra na ação do recalque. Mas este ponto merece nossa atenção

desde já: é no falso destacado da *escrita* dos relatos bíblicos que Freud deduz o verdadeiro referente ao assassinato.

Rabinovich (1998) destaca o paradoxo contido no fato de que a invenção da psicanálise e de seu *modus operandi* calcada na palavra e na interpretação fez de seu inventor um homem da escrita. A palavra por si só não é suficiente e a elaboração da experiência psicanalítica deve passar inevitavelmente pela escrita. Esta mesma lógica pode ser pensada em relação ao que Freud constrói em *Moisés*. A tradição calcada na palavra era poderosa entre os judeus que haviam retornado do Egito. Por outro lado, é na fixação escrita dos acontecimentos que podemos ler - nas marcas deixadas no texto pela ação do desmentido - pedaços da realidade que havia sido recalçada. “Palavra e escrito não transmitem a mesma coisa” (Rabinovich, 1998, p.15). Se a palavra pode transmitir algo que se relaciona diretamente ao que foi vivido, o escrito por sua vez transmitirá o quê deste dizer, desta experiência e deste saber toca no real. Lacan em *O mito individual do neurótico* (1952/2008) observa que é por estar calcada na fala que a experiência analítica “não é objetivável. Comporta sempre no seio de si mesma a emergência de uma verdade que não pode ser dita” (Lacan, 1952, p.12). É por essa razão que Rabinovich (1998) afirma que “a teoria deve se escrever não somente para ser lida pelos outros, mas para dar conta da literalidade incontornável da realidade inconsciente. Esta literalidade não é unívoca” (p.16). Para esta autora, é preciso pensar a articulação entre metapsicologia e os mitos freudianos do pai. Onde a história contada pelo mito alcança seu limite, o que ficou conhecido como a sua metapsicologia vem em socorro na sua tentativa de decifrar o que não pode ser dito inteiramente. Vejamos:

Quando a teoria psicanalítica está em dificuldades, quando a própria letra ao escapar da fala cai em suas falhas e se deposita na separação dos intervalos que o mito oferece a sua leitura, Freud apela à bruxa metapsicologia a fim de decifrar o que não pode ser dito. É especialmente em *Moisés* que Freud interpreta o intervalo entre palavra e escrito, entre tradição oral e tradição escrita; neste intervalo ele situa a morte de Moisés (Rabinovich, 1998, p.16).

Ora, é neste ponto que se encontra Freud em suas elaborações sobre a tradição mosaica. De que maneira esta tradição se transmitiu a ponto de ser a responsável por introduzir no mundo a ideia monoteísta? Assim, pensar a transmissão da mensagem

mosaica via metapsicologia é examiná-la à luz dos conceitos de latência e de trauma, e conseqüentemente aos efeitos de ruptura que este produz. Uma tradição fundada apenas na comunicação seria como qualquer outra apenas avaliada e depois em função do julgamento a que foi submetida seria descartada, relegada ao esquecimento. Se, do contrário, fosse alvo de admiração permaneceria viva, influenciando a vida daqueles que a acolheram, mas tão logo sobreviesse a morte deles o destino desta tradição também seria o completo desaparecimento. E mesmo que as gerações seguintes a mantivessem, tal fato seria insuficiente para elucidar a força da tradição mosaica.

Como explicar o feito grandioso desta tradição que se consolidou depois de tanto tempo? Uma tradição para se impor “tem que ter passado primeiro pelo destino do recalçamento, pelo estado de permanência no inconsciente, antes que, em seu retorno, possa mostrar efeitos tão poderosos(...)” (Freud,1939/2014, p.143-144). É essa estadia no inconsciente que irá determinar o caráter vigoroso da tradição. Para ser alvo do processo de recalçamento a permanência de uma representação deve ser inconciliável para a consciência. A analogia entre a gênese da neurose e o que aconteceu com a tradição mosaica virá em auxílio de Freud. O assassinato de Moisés é tomado como uma recordação traumática que sofreu ação do recalque. O período de latência cumprirá uma finalidade importante em todo este processo, ao final a emergência da tradição religiosa mosaica se impôs com todo vigor como efeito do retorno do recalçado.

Situado na raiz de toda a problemática neurótica o trauma é concebido como impressões que foram experimentadas precocemente. Estas impressões de natureza sexual e/ou agressiva são intoleráveis e não permitem quaisquer tipos de reações por parte do sujeito. Todos esses traumas e impressões insuportáveis, cuja característica principal do ponto de vista econômico é o excesso, ocorreram na primeira infância.

Os efeitos destas experiências traumáticas são de dois tipos: positivos e negativos. No primeiro caso esforços são arregimentados para fazer com que o trauma possa valer novamente. Trata-se de recordar a experiência esquecida para assim torná-la real “para experimentar uma repetição dela desde o início, e, mesmo que tenha sido

apenas uma relação afetiva precoce, reavivá-la numa relação análoga com outra pessoa” (Freud, 1939/2014, p.113). Estes esforços reunidos no sentido de repetir uma experiência traumática são concebidos como *fixação no trauma* e como *compulsão à repetição*. No segundo caso, as reações negativas atuam em direção contrária. Há uma tendência oposta que nada quer saber e muito menos repetir algo da experiência vivida como traumática. São reações defensivas que se exprimem em evitações e que em um grau acentuado culminam em inibições e fobias. Também podemos considerar estas reações como fixações no trauma, mas com a ressalva que neste caso as tendências são antagônicas. “Os sintomas da neurose em sentido estrito são formações de compromisso nas quais se reúnem tendências oriundas do trauma, de maneira que ora a participação de uma das orientações, ora a da outra, encontra neles expressão dominante” (Freud, 1939/2014, p.114).

Mas antes de se manifestarem em sintomas, o mais comum é que estas experiências fiquem completamente esquecidas em uma espécie de amnésia infantil, não são acessíveis à memória, a não ser sob a forma de lembranças encobridoras. Pode acontecer destas vivências traumáticas na primeira infância resultarem na irrupção imediata de uma neurose infantil com a formação de sintomas. Esta neurose pode durar muito tempo, causar transtornos evidentes ou “transcorrer de maneira latente e passar despercebida” (Freud, 1939/2014, p.115). Quase sempre a neurose infantil é suprida por um “período de desenvolvimento aparentemente tranquilo, um processo que é apoiado ou possibilitado pela intervenção do período fisiológico de latência” (ibdem). É somente depois com a chegada da puberdade ou mesmo em momento posterior que a neurose definitiva se instala como *efeito retardado do trauma*.

A latência na teoria do desenvolvimento sexual deve ser compreendida como adiamento da plena capacidade sexual. A vida sexual dos seres humanos “(...) mostra um florescimento precoce que termina por volta dos cinco anos, seguido pelo chamado período de latência – até a puberdade – em que não acontece nenhum desenvolvimento da sexualidade” (Freud, 1939/2014, p.112). Não há dúvida de que este adiamento da vida sexual e seu início decomposto em dois tempos estão intimamente relacionados com “(...) a história da hominização. O homem parece ser a única criatura animal com

tal latência e tal retardamento sexual” (ibdem). Também não pode passar despercebido que o período da amnésia infantil corresponde ao período do surgimento precoce da sexualidade; coincide com o declínio do complexo de Édipo e está relacionado à intensificação do recalque.

Na analogia entre a causação da neurose e o que aconteceu na história religiosa judaica, o papel do período de latência é decisivo para situarmos o que está em jogo na dinâmica de uma tradição. O tempo da latência pressupõe o esquecimento das experiências vividas na primeira infância no nível das pulsões sexuais. Mas estas experiências não se apagam totalmente, elas deixam traços e lembranças que *a posteriori* serão revividas. É apoiando-se no fenômeno da latência que Freud consegue explicar o longo intervalo de tempo entre o assassinato de Moisés e a consolidação da tradição mosaica.

O protótipo encontrado no plano individual da subjetividade: trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da doença neurótica – retorno parcial do recalado é transposto para o plano geral da história da humanidade. Na história da humanidade existiram acontecimentos traumáticos de natureza sexualmente agressiva, que ficaram esquecidos. Estes acontecimentos “deixaram consequências permanentes, mas que na maioria dos casos foram rechaçados, esquecidos, e mais tarde, após longa latência, entraram em ação e produziram fenômenos semelhantes a sintomas em sua estrutura e tendência” (Freud, 1939/2014, p.119).

Já vimos que após o assassinato de Moisés, o povo judeu abandonou o monoteísmo estrito e as exigências mosaicas de viver uma vida em verdade e justiça. Mas esta religião não desapareceu sem deixar traços. Também os levitas cultivaram e mantiveram os preceitos dela. Mas o mais provável é que esta tradição tenha sido sufocada com o passar dos tempos, especialmente quando os relatos bíblicos começaram a ser redigidos. Mas devemos atentar para o fato de que o aspecto mais significativo de toda essa construção *não é* o assassinato de Moisés e sim o retorno do que havia sido recalado. Conforme observa Bernstein (2000):

O assassinato de Moisés *não* foi o evento decisivo na formação da tradição judaica, mas sim a retardada experiência traumática desse suposto evento é que foi crucial. Assim como a ‘vítima do desastre nunca esteve totalmente consciente durante o acidente propriamente dito’, assim também as testemunhas do assassinato de Moisés não estavam *totalmente conscientes* do significado histórico do evento. Embora existam, por certo, sintomas e consequências conscientes do trauma a experiência traumática nunca é totalmente *consciente* (Bernstein, 2000, p.60 grifos do autor).

O comentário de Bernstein põe em relevo dois aspectos importantes. O primeiro deles diz respeito à constituição do trauma. E o segundo relaciona-se ao papel do inconsciente na dinâmica da tradição.

O NACHTRÄGLICH, A ESTRATIFICAÇÃO E A TRANSMISSÃO

Vale a pena retomarmos aqui ao famoso fragmento clínico apresentado por Freud em seu *Projeto de uma psicologia* (1895) ao tratar da *próton Pseudos* na histeria. Emma encontra-se sob a compulsão de não poder entrar em lojas sozinha. Evoca uma lembrança de um evento ocorrido quando tinha doze anos de idade: foi a uma loja comprar algo e viu dois balconistas, um deles estava rindo. Saiu tomada de certo afeto de terror. Pensou que eles estavam rindo de seu vestido e disse que se sentiu atraída sexualmente por um deles. Para Freud, entretanto, esta lembrança não poderia ser apontada como fonte do traumatismo e da irrupção do sintoma. No decorrer do tratamento, uma segunda lembrança vem à tona: quando Emma tinha oito anos de idade foi comprar doces em uma confeitaria. O vendedor tocou em sua parte genital por cima de sua roupa. Apesar deste fato, Emma foi à confeitaria uma vez mais e depois disso não voltou. Agora, se auto recrimina por ter ido à confeitaria uma segunda vez. A cena I ocorrida aos 12 anos de idade desperta a lembrança da cena II ocorrida quando Emma tinha apenas oito anos. Esta segunda lembrança da cena ocorrida na confeitaria possui força para produzir o sintoma, pois se refere a um acontecimento sexual ocorrido durante a infância de Emma, que não pode ser compreendido àquela época. É esse acontecimento paradoxal que Freud nomeia com a expressão “sexual pré-sexual”. Somente em um segundo momento quando esta lembrança for ativada por algum elemento contingente é que a mesma terá se tornado traumática. Freud isola o elemento

que esteve presente nas duas cenas: roupas. Os balconistas riram de sua *roupa* na cena I e na cena II na confeitaria o vendedor tocou seus genitais por sobre a *roupa*.

O que aconteceu com Emma quando contava 08 anos de idade, entretanto, não produziu nenhum trauma nesta ocasião. Este evento deve ter deixado uma marca na memória, mas como o afeto desagradável ou angustiante que esta situação deveria provocar não se associou a esta memória, é como se ele se inscrevesse na memória, mas ficasse em suspenso. É somente quando Emma aos 12 anos de idade entra em uma loja - e de certa forma repete ou vivencia a situação anterior com alguns elementos semelhantes - que o evento anterior é dotado de significação. É neste “estalo”, tomada por angústia que Emma se dá conta do que havia efetivamente ocorrido na confeitaria. Só assim podemos dizer que a primeira lembrança de fato passou a se constituir como traumática para logo em seguida engendrar o pensamento compulsivo de não poder entrar em lojas desacompanhada. É necessário, portanto, dois tempos que se articulam em uma lógica retroativa. Cronologicamente, a cena ocorrida aos oito anos, embora tenha acontecido primeiro, só ganhará sentido a partir da cena ocorrida alguns anos mais tarde, que irá ressignificar o que havia se passado produzindo os efeitos patogênicos.

A concepção freudiana de memória começa a ser delineada no *Projeto*. “Uma teoria psicológica de alguma relevância tem de fornecer uma explicação da ‘memória’” (Freud, 1895/1995, p. 12). Mas será na carta endereçada à Fliess, que ficou conhecida com carta 52 que veremos que novos aspectos passam a se articular, principalmente para forjar uma teoria que seja capaz de vincular o *Nachträglich (a posteriori)* com a causação da neurose.

Na carta, Freud comenta com Fliess:

Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma retranscrição. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações. (Freud, 1896/1996, p. 324).

Da ideia de que a memória sofra rearranjos constantes podemos depreender outra concepção de temporalidade. “Os sucessivos registros representam a realidade psíquica de épocas sucessivas da vida. Na fronteira entre essas épocas deve ocorrer uma tradução do material psíquico” (Freud, 1896/1996, p. 326). Se uma parte do material mnêmico não for traduzido para o próximo registro, ele se mantém em uma espécie de anacronismo. “Assim numa determinada região ainda vigoram os *fueros*¹⁴, estamos na presença de ‘sobrevivências’” (Idem). O recalque é concebido como uma falha de tradução. Esta falha se presentifica porque se o material fosse traduzido geraria desprazer. Conforme Lucia Grossi dos Santos (2002):

Se a tradução foi barrada, é porque algum desprazer foi gerado com a simples possibilidade de se fazê-la, o que desencadeou a defesa, culminando no recalque. O recalque continua a ser definido como uma defesa, mas agora o que muda é que os traços mnêmicos contra os quais opera a defesa estão num registro anterior, permanecendo sem tradução, sendo a própria defesa um mecanismo inconsciente. (...) Apenas a lembrança de uma experiência sexual é capaz de provocar essa perturbação no processo de transcrição. (...) A lembrança sexual provoca um novo desprazer ao ser ativada, o que impede simultaneamente a inibição e a tradução (Santos, 2002, p.40).

Se as lembranças não podem ser lembradas e muito menos esquecidas, habitam os *fueros* com suas próprias leis e terminam, como observa Freud, se portando “como se fossem um evento atual” (Freud, 1895/1976, p.186). Será no sintoma que recolheremos toda a atualidade deste acontecimento que se inscreve como estranho ao eu, que ficou sem representação e ao mesmo tempo, deixou traços na memória. Mas conforme observação de Silvestre (1991) “O *acontecimento* como traumático, a própria lembrança só pode ser lembrança de uma lembrança, constituindo uma cadeia cujo ponto culminante – o sintoma – é identificado, mas cujo início é de difícil apreensão” (p.96).

O que o *Nachträglich* (*a posteriori*) testemunha ao demonstrar a constituição do sintoma em dois tempos é justamente a constituição de uma realidade psíquica. Conforme J.D. Nasio (1987), “com o sintoma o que não era, o trauma, se repete em ato,

¹⁴ O *fuero* era uma antiga lei espanhola que vigorava em determinada cidade ou província e garantia os privilégios perpétuos dessa região.

no evento. Um evento é, em definitivo, repetição do que não era” (p.28) Assim, o sintoma de Emma de não poder entrar em lojas desacompanhada evidencia o traço mnêmico que não obteve seu ingresso na ordem das lembranças e por essa razão conserva sua força. Somente a partir do segundo evento que o trauma se inscreve. Santos (2002) esclarece a este respeito: “é exatamente como evento que a lembrança torna-se traumática, e não como lembrança. Ela vem a ser algo que não era antes e, a partir desse momento, deve ser ostensivamente esquecida e substituída pelo sintoma (p.40).

Recordemos que Bernstein (2000) entende que “assassinato de Moisés *não* foi o evento decisivo na formação da tradição judaica, mas sim a retardada experiência traumática desse suposto evento” (p.60) O acento aqui é colocado sob o retorno do recalado e seus efeitos que operam na dinâmica da tradição. A força da tradição mosaica em se consolidar depois de séculos advém deste núcleo inassimilável que movimenta a transmissão. “O esquecido não foi apagado, e sim apenas ‘recalado’; seus traços mnêmicos estão disponíveis *em todo o seu frescor*, mas isolados por contrainvestimentos” (Freud, 1939/2014, p.135, grifo nosso).

Três condições são elencadas por Freud para que o recalado ingresse na consciência. Na primeira delas, quando há uma forte diminuição do contrainvestimento seja por processos patológicos que afetam diretamente o eu ou uma alteração da divisão de energias de investimento no eu, como ocorre geralmente no estado de sono; na segunda situação, parte das pulsões que estavam sob ação do recalque experimentam um impulso renovado, o exemplo paradigmático é a entrada na puberdade; a terceira situação que contribui para que o recalado alcance sua meta nos interessa de perto: é a vivência de uma experiência recente que produz impressões que se assemelham sobremaneira ao recalado a ponto de despertá-lo A experiência vivida recentemente se reforça por meio da energia latente do recalado. O recalado por sua vez retorna de forma implícita com a ajuda recebida pela situação atual. Adverte Freud: “em nenhum destes três casos o até então recalado entra na consciência simplesmente inalterado, mas sempre tem de admitir distorções (...)” (Freud, 1939/2014, p. 136).

O assassinato de Moisés pode ser pensado como um evento que pôs em cena a lembrança traumática do assassinato do pai primevo. Um evento, como vimos é , “uma repetição do que não era” (Nasio, 1987, p.28), mas que carrega a irrupção de uma lembrança que se constitui a partir deste momento como traumática. Passado o período de latência, a emergência e insistência do sintoma se afiguram como expressões maiores do recalcado que em outras palavras faz parte do núcleo que move a tradição mosaica. Para Assmann (2010), do mesmo modo que o assassinato do pai primevo põe fim ao sistema da horda primitiva, tornando-se assim o ato fundador da cultura e da religião totêmica; o assassinato de Moisés também põe fim à religião politeísta tornando-se assim ato fundador do monoteísmo. Dois eventos que se repetem e se articulam na história da humanidade. Conforme observa Freud:

O assassinato de Moisés por seu povo judeu (...) se torna assim uma parte imprescindível de nossa construção, um elo importante entre o acontecimento esquecido dos tempos primitivos e seu posterior ressurgimento sob a forma das religiões monoteístas (Freud, 1939/2014, p.129).

Ou seja, o assassinato de Moisés por si só - da mesma maneira que a lembrança evocada por Emma quando tinha 12 anos, dos balconistas rindo de suas roupas - não poderia só ser apontada como fonte do traumatismo e de irrupção do sintoma. É preciso que este ato se conecte ao assassinato do pai primevo. Em seu *Totem e Tabu* (1913) Freud afirma que um evento como a “eliminação do pai pelo bando de irmãos tinha que deixar traços indelévels na história da humanidade e achar expressão em numerosos substitutos, tanto mais numerosos quanto menos ele era lembrado” (Freud, 1913/2012, p.235).

É a partir da gênese da neurose calcada no *Nachträglich (a posteriori)* que podemos conceber a força da tradição religiosa. Ele se funda na *verdade histórica* em estreita ligação com o assassinato, temática fundamental que será alvo de uma seção inteira no próximo capítulo.

Conceber a dinâmica da tradição a partir da constituição do trauma em dois tempos é por em evidência outra noção de memória e história. Para Jan Assmann:

(...) deve-se reconhecer que os conceitos de latência e retorno do reprimido são indispensáveis para qualquer teoria adequada da memória cultural. Eles precisam, no entanto, ser redefinidos em termos culturais. Freud nos recordou o fato de existir algo como ‘esquecimento cultural’ ou mesmo a ‘repressão cultural’. Depois de ler Freud, nenhuma teoria da cultura pode se dar ao luxo de não levar em consideração esses conceitos. O antigo conceito de tradição provou ser insuficiente (Assmann, *apud* Bernstein, 2000, p.60).

Depois de Freud, não é possível pensar a dinâmica de uma tradição sem levar em conta que na raiz de toda transmissão localizamos a existência de uma lógica temporal *Nachträglich (a posteriori)* que não está fundada em uma linearidade. É uma história cujo passado se constrói no presente e a partir de encontros contingentes. A gênese de uma neurose não pressupõe um encadeamento direto de causas e efeitos. Ao contrário, é a partir das rupturas impostas pela incidência do inconsciente, no corte produzido por isso, que efetivamente se dará a transmissão. Uma tradição para se tornar forte a ponto de influenciar o pensamento de um povo comporta em seu seio a marca da descontinuidade. Esta é a novidade freudiana em relação à dinâmica de uma tradição. É este aspecto que permite a Assmann afirmar que o antigo conceito de tradição tornou-se insuficiente a partir do que o modelo freudiano ilumina. Como insistia Lacan: só há causa daquilo que manca.

O INCONSCIENTE FAZ PARTE DA HISTÓRIA

Até aqui a analogia entre os processos que originam a neurose e o que aconteceu com a tradição mosaica parecem lançar luz sobre a dinâmica psíquica que subjaz à transmissão de uma tradição religiosa. Esta analogia era considerada por Freud como “muito completa,” aproximando-se mesmo da identidade (Freud, 1939/2014, p.109). Mas ele sabia das dificuldades inerentes a esta aproximação entre a psicologia individual e a psicologia das massas. Advertido desde o início em proceder de tal maneira, é um erro supor que Freud simplesmente justapõe uma à outra. Em nenhum momento ele reduz a dimensão social à mera dimensão psicológica. É evidente em *Moisés* o esforço em demonstrar, da mesma forma como ele havia feito em *Psicologia*

das massas e análise do Eu (1921), que as fronteiras entre individual e coletivo são tênues. O que é bem diferente de afirmar que estas fronteiras não existam.

No início do seu *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921), Freud afirma:

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinarmos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (Freud, 1921/2011, p.14).

O que Freud faz notar aqui é que não é possível conceber um indivíduo apartado e isolado do convívio social, ele se constitui na interação com o campo social. Conforme comentário de Foulkes *apud* Enriquez (2005) o indivíduo “é um elo de uma longa corrente”. Na opinião de Enriquez (2005) Freud se deu conta deste fato muito cedo e é exatamente por isso que não podemos reduzir a psicanálise à psicologia, pois ela não é apenas uma ciência voltada para a investigação da psique individual. É por entender que o sujeito humano é um sujeito social que a psicanálise vai se lançar no estudo dos processos que determinam as identificações, as interações entre os indivíduos e as fantasias oriundas destas interações. Ainda com Enriquez (2005): a psicanálise é uma ciência psicossocial “tendo como característica perceber que a outra cena (aquela do inconsciente, aquela do imaginário) é tão (e, talvez, mais) interessante quanto aquela do visível, o objeto habitual das ciências sociais” (p. 159).

Neste sentido é preciso que localizemos a trajetória que vai da história do Homem (Moisés) ao estabelecimento do monoteísmo judaico na suspensão do corte entre psicologia individual e coletiva apontado por Freud em *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921) Ao sustentar a fragilidade de uma separação entre individual e coletivo, os laços sociais e as estruturas psíquicas ficam submetidos às mesmas leis. Sem dúvida, a construção de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) não só se apoia nesta premissa como continuamente a evidencia. Ao aproximar o modelo da

gênese das neuroses à história religiosa judaica, constatamos a existência do funcionamento de uma estrutura que opera tanto na cultura como nos indivíduos. Esta estrutura comum é o assassinato do Pai, que diz respeito à história particular do indivíduo e à história da humanidade. Será preciso demonstrar em que medida o que aconteceu com o destino dos povos é estruturalmente análogo ao que opera na subjetividade.

É levando em conta a dificuldade em aplicar à psicologia das massas o modelo de transmissão discutido até então, cujo cerne é o retorno do recalcado a partir de lembranças que sobrevivem no inconsciente, que Freud vai retomar a expressão *Herança Arcaica* cunhada por ele em *Totem e Tabu* (1913) a fim de demonstrar que também nas massas a impressão do passado se conserva em traços mnêmicos inconscientes.

A dificuldade nessa transferência para a psicologia das massas é muito significativa, porque levanta um novo problema de natureza fundamental. Coloca-se a questão de saber sob que forma a tradição eficaz se encontra na vida dos povos, uma questão que não surge no caso do indivíduo, pois nele é resolvida pela existência de traços mnêmicos do passado no inconsciente (Freud, 1939/2014, p.134).

Na neurose individual a existência de traços mnêmicos inconscientes justificava o retorno do recalcado assumido na forma do sintoma. Mas este mesmo modelo pode ser aplicado também ao caso do povo judeu? Como pensar a transmissão da tradição nestes casos sem perder a conexão com a analogia proposta até então do modelo de causação das neuroses? Principalmente, levando-se em conta que no caso do assassinato do pai primevo, um evento ocorrido nos primórdios da história, não se poderia sequer pensar na existência de tradições orais?

A tradição estava em princípio baseada na memória consciente de acontecimentos relativamente recentes, comunicações orais que as pessoas que viviam naquela época haviam recebido de seus antepassados. Mas “a tradição sempre tinha por fundamento um saber comunicado de maneira normal, transmitido de avô para neto?” (1939/2014, p. 134). Não se pode pensar na transmissão de uma tradição levando-se em conta apenas o que é comunicado de forma direta. É preciso também considerar a

ação daquilo que opera em nível inconsciente no decorrer das gerações. Estes traços mnêmicos inconscientes constituiriam a herança arcaica. Embora, assevera Freud, esta ideia seja uma “nova complicação” é possível admitir a hipótese de que na vida psíquica dos indivíduos possam atuar “não apenas conteúdos que ele próprio experimentou, mas também conteúdos trazidos com o nascimento, fragmentos de origem filogenética, uma *herança arcaica*” (Freud, 1939/2014, p.139, grifos do autor).

A herança arcaica por sua vez consiste em determinadas disposições inerentes a todos os seres vivos. “(...) Na faculdade e na tendência a tomar determinadas direções de desenvolvimento e a reagir a certas excitações, impressões e estímulos de uma maneira específica” (Freud, 1939/2014, p.139). A herança arcaica não abrangeria apenas disposições constitutivas, como por exemplo, a fala que é uma característica inerente à espécie humana, mas que só alcançará seu desenvolvimento se for aprendida. O que Freud propõe e afirma ser uma “nova complicação” é a transmissão de traços mnêmicos de gerações anteriores, em suma, experiências importantes vividas pelos antepassados que fariam parte de um espécie de acervo da memória dos povos e que teriam influência decisiva na vida psíquica dos indivíduos. A pergunta é sempre a mesma, como estes acontecimentos foram transmitidos?

A hipótese segundo a qual existiriam elementos constitutivos de origem filogenética nos indivíduos e espécies e que seria possível perceber a ação destes fragmentos na vida psíquica dos indivíduos, desperta em muitos autores a desaprovação, pois estes julgam que Freud lança mão de um lamarckismo desacreditado para tentar explicar a dinâmica de uma tradição. É o caso, por exemplo, de Yerushalmi (1992):

(...) em suma, entre a vida psíquica do indivíduo e a do grupo há não apenas uma analogia mas uma *identidade* virtual. Coletivamente, o grupo também reprime a lembrança de acontecimentos profundamente vividos no início de sua história e os transmite filogeneticamente através do inconsciente, ‘independente de comunicação direta’ até que o que foi reprimido ocasionalmente irrompa depois de forma distorcida, mas com força absolutamente impositiva. (...) Em nenhuma outra parte o lamarckismo de Freud é mais perceptível do que em *Moisés e o Monoteísmo* (Yerushalmi, 1992, p.60 grifos do autor).

Para Bernstein (2000), Yerushalmi não só está enganado como altera de forma significativa a sutileza do argumento freudiano. O que há na espécie humana que reverbera no indivíduo? É assim que entendemos inicialmente as elaborações freudianas. Em nenhum momento ele afirma que os traços mnêmicos inconscientes são codificados geneticamente e transmitidos geração após geração.

Mas a impressão que se tem é a de que os críticos do suposto lamarckismo freudiano consideram que a sobrevivência de traços mnêmicos na herança arcaica só pode ser explicada a partir de duas possibilidades: na primeira delas a permanência destes traços se justificaria em função de uma transmissão consciente de uma tradição via história, narrativas, parábolas; na segunda alternativa, a continuidade do que deveria ser comunicado se efetivaria através da transmissão genética (Bernstein, 2000). O que Freud apresenta, entretanto, é outra via.

Jacques Derrida e Richard Bernstein, entretanto, defendem Freud da acusação de psico-lamarckismo desferida por Yerushalmi, ao encaminharem a teoria freudiana da transferência inconsciente para instituições culturais tais como o “arquivo” (Derrida) e “tradição” (Bernstein) (Assmann, 2010, p.95).

Antes de avançarmos, é importante que façamos um breve esclarecimento. Um exame acurado das ligações existentes entre a psicanálise e a biologia evolutiva bem como do extenso debate que se produziu a respeito da filiação freudiana à escola lamarckista ou darwinista, fugiria completamente ao escopo de nosso trabalho.

Com efeito, o biológico perpassa toda a obra freudiana¹⁵. Quase sempre três interpretações correntes surgem para explicar esta relação (Delouya, 1992). A primeira e mais óbvia é que em função de sua formação como médico, era inevitável que Freud incorporasse algo do discurso evolutivo-darwinista tão em voga naquela

¹⁵ Sobre esta temática ver os seguintes trabalhos: WINOGRAD, M. Genealogia do sujeito freudiano. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998. WINOGRAD, M. Freud e a Filogenia Anímica *In*: Revista de Departamento de Psicologia-UFF, v.19 –n.1, p69-82, Jan-Jun. 2007. DELOUYA, D. O biológico em Freud: corpo estranho ou heresia? *In*: Revista Percurso, 1992/ 1, p.39.

época. Na esteira disso, lançar mão de uma linguagem biológica era uma forma de dotar a ciência que acabara de nascer de maior legitimidade. Outro modo de situar o papel da biologia é entender que seu uso por parte do pai da psicanálise era acima de tudo metafórico. Por fim, muitos consideram que todas essas passagens obscuras que envolvem a biologia não passam de devaneios freudianos que devem receber nosso perdão. Delouya critica o fato de que esta espécie de “atitude-justificativa para com o biológico (este ‘estranho’) (...) nos dispensa de refletir de pensar e trabalhar algo que permeia toda a obra de Freud” (Delouya, 1992, p.39). Sem dúvida, tarefa importante a que em função de nossos objetivos iremos nos furtar. Talvez possamos pensar que a biologia para Freud possa ser comparada a escada de Wittgenstein que ao final pode ser abandonada.

Evidentemente a concepção de herança arcaica e transmissão filogenética tocam no cerne desta questão que acabamos de delinear. Mas concordamos com Bernstein (2000) quando afirma que acusar Freud de lamarckismo é perder de vista o essencial de seu pensamento. Este tem sido em sua opinião um dos principais obstáculos “que impedem a nossa compreensão do que ele [Freud] entende por tradição, e em que a psicanálise pode contribuir para aprofundar nossa apreciação da dinâmica e da força das tradições religiosas” (Bernstein, 2000, p.66).

Para além das explicações freudianas sobre como ocorreria a transmissão de traços mnêmicos inconscientes, a premissa maior de que não podemos pensar a dinâmica de uma tradição sem levar em conta o inconsciente é o que orienta nossa leitura. A memória de um povo se constitui também com elementos que sofreram a ação do recalque. Este aspecto merece atenção. Traços inconscientes do recalcado se fazem presentes. “A mais forte repressão tem que deixar espaço para impulsos substitutivos deformados e as reações que deles resultam. Mas então podemos supor que nenhuma geração é capaz de esconder eventos psíquicos relevantes daquela que a sucede” (Freud, 1913/2012, p.241).

Nesta genealogia da tradição o que está em jogo é uma dinâmica que pressupõe tanto o que foi dito claramente, quanto o que foi comunicado de forma distorcida,

lacunar e descontínua. Mas, nem por isso deixa de provocar seus efeitos. Noutros termos: “o que se passa de uma geração para a seguinte não é apenas o que é enunciado de forma explícita ou o que é apresentado através de preceitos e exemplos, mas também o que é comunicado inconscientemente” (Bernstein, 2000, p.76). Uma comunicação nunca se esgota apenas a partir do que foi dito claramente. Ao contrário, naquilo que *não foi* dito podemos reconhecer o ponto mais significativo da história. Conforme Bernstein (2000):

O mais importante em uma tradição não é só o que é pré-consciente, mas o que é genuinamente inconsciente. Uma compreensão adequada da tradição requer que expliquemos os hiatos e as rupturas na sua transmissão. Devemos reconhecer que o que é transmitido na passagem de uma tradição nem sempre é o que é consciente e diretamente comunicado. Não podemos sequer captar de modo adequado o que é comunicado diretamente, a menos que compreendamos também de que forma isso é afetado e muitas vezes distorcido pelos processos inconscientes. Precisamos entender os longos períodos de latência, as maneiras pelas quais as tradições podem se afirmar com tremenda força psíquica, o papel desempenhado pelos traumas na vida de um povo, a complexa interação entre esquecimento e recordação, as disposições psíquicas inconscientes que tornam um povo receptivo e resistente às tradições (Bernstein, 2000, p.81).

Assim, ao fazer notar que o inconsciente faz parte da história, Freud muda a perspectiva da transmissão de uma tradição que se efetiva a partir de outra lógica temporal. Os momentos de ruptura são valorizados e a dimensão da latência neste processo é recuperada. Como observam Lo Bianco e Araújo (2007) não se trata mais de uma transmissão passada de geração a geração, comunicada de pais para filhos, continuamente repetida ao longo da história, sobrevivendo às frequentes desfigurações. “Trata-se, antes de uma tradição calcada em fragmentos - nucleares - que sustentam, por seu caráter de verdade histórico-vivencial, a sua transmissão através do tempo” (Lo Bianco, Araújo, 2007, p.366).

Até aqui procuramos demonstrar como Freud articulou as dimensões de trauma e transmissão presentes na dinâmica de uma tradição adotando outra lógica temporal. A dimensão da verdade histórica mencionada por Lo Bianco e Araújo (2007) será tratada posteriormente.

CAPITULO 3

SERVIR-SE DO PAI

É por isso que o filho deve levar o nome
do pai e receber dele a herança.

S. Freud

Aquilo que herdastes de teus pais
conquista-o para fazê-lo teu.

J.W. Goethe

A articulação entre trauma e transmissão apresentada no capítulo dois e a consequente analogia com o modelo de causação da neurose permite que avancemos em nossa investigação. No presente capítulo, trataremos de retomar um comentário, feito anteriormente neste trabalho. Havíamos dito que ao sustentar uma investigação que tinha por objetivo compreender a força de uma tradição, Freud sustentava também uma interrogação sobre o pai, uma vez que o mesmo é figura central na transmissão da lei e do desejo. Interessa-nos demonstrar agora como estes pontos se entrecruzam em *Moisés*. É uma tarefa dispendiosa, pois à medida que Freud vai extraindo consequências acerca da dinâmica da transmissão calcada no modelo da gênese da neurose, novos elementos entram em cena. Assim evidenciaremos neste capítulo que o assassinato de Moisés não pode se sobrepor inteiramente ao assassinato do pai primevo, pois há nuances significativas entre eles. Também trabalharemos as diferenças entre ideal do Eu e Supereu, que por sua vez nos auxiliarão a compreender o que está em jogo na expressão cunhada por Freud “*progresso na espiritualidade*”. Somente depois disso teremos condições de interrogar o estatuto da herança em Freud, chegando à conclusão de que com a escrita de *Moisés*, Freud serviu-se do Pai.

Neste capítulo, será inevitável confrontar a perspectiva esboçada no *Moisés* com outros textos, como *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia de massas e análise do eu* (1921) e *O mal-estar na cultura* (1930).

SOB O SIGNO DO *DOIS*

A teoria do trauma fornece o embasamento necessário para que Freud justifique o recalque do acontecimento traumático como o elemento patogênico que engendra a neurose. Se nos primórdios da psicanálise o acontecimento traumático foi concebido a partir da teoria da sedução e do papel desempenhado pelo pai nesta conjuntura, um pouco mais adiante a teoria será repensada a partir do papel crucial desempenhado pela fantasia. O trauma é então desvinculado da necessidade de um acontecimento calcado na realidade propriamente dita. Ele é inferido a partir de uma construção cujo fundamento é a fantasia. Não há dependência direta com o factual como agente definidor do que é traumático.

Nos primórdios da história humana, entretanto, Freud sustenta que de fato o assassinato do pai primevo ocorreu. Por que era importante do ponto de vista teórico a existência do assassinato? Na clínica, Freud pôde pensar o acontecimento traumático sem atrelá-lo à exigência de um evento ocorrido na realidade, mas em sua *mitologia* o assassinato era necessário. “O começo é um mito. E no começo sempre há um mito. A psicanálise não pôde evitá-lo, não mais que a filosofia” (Oliveira, 2007, p. 273).

Em *A situação da psicanálise em 1956*, Lacan escreve:

Quando se considera, por outro lado, a predileção que teve Freud por seu *Totem e tabu*, bem como a recusa obstinada que opôs a qualquer relativização do assassinato do pai, considerado como drama inaugural da humanidade, concebe-se que o que ele sustenta com isso é a primordialidade do significante representado pela paternidade, para-além dos atributos que esta aglutina e dos quais o vínculo da geração é apenas uma parte. Essa força de significante aparece inequivocamente na afirmação assim produzida de que o verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto. E a conexão da paternidade com a morte, que Freud destaca explicitamente em muitos relatos clínicos, permite ver de onde esse significante extrai sua posição primordial (Lacan, 1956/1998, p. 472).

A recusa freudiana a qualquer tipo de relativização do assassinato do pai foi pensada por Lacan como uma exigência necessária para que no drama inaugural da humanidade estivesse assegurado o lugar de exceção para o pai. No começo dos tempos temos o assassinato do pai, e é a partir dele que se instala a ordem simbólica, é o pai

morto que dá lugar à emergência da palavra. “Totem e Tabu é feito para nos dizer que, para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto. Mais, ainda: que seja o pai assassinado” (Lacan, 1956-1957/1995, p.214). Evidentemente, esta construção só poderá ser alcançada em um nível mítico. “Quando se chega (...) a um certo termo que não pode ser obtido no plano da *épistèmè*, do saber, para ir mais além, é necessário o mito” (Lacan, 1960-1961/1992, p.123). Para os gregos, a verdade não se opunha à falsidade, mas ao esquecimento. O mito, nestes termos, era um esforço de resgatar pela memória a dimensão da verdade. Neste sentido, toda pesquisa que busca explicar algo remontando às suas origens no tempo, precisa recorrer à estrutura narrativa do mito. Não se trata como diz Lacan, de *épistèmè*, mas de mito. E é essa espécie de narrativa que recorre Freud (Detiènne, 1988). Com efeito, o mito do assassinato do pai é o modo freudiano de escrever o que está em jogo na experiência humana. O pai “só atinge o *status* simbólico de sua função por meio da anulação de sua própria condição de ser vivo” (Zenoni, 2007, p.17).

No seminário *As psicoses* (1955-1956/1988) encontramos o seguinte comentário de Lacan:

(...) o pai é de uma realidade sagrada em si mesma, mais espiritual que nenhuma outra, pois que, em suma, nada na realidade vivida indica propriamente falando a função, a presença, a dominância. Como a verdade do pai, como essa verdade que o próprio Freud chama de espiritual vem a ser promovida ao primeiro plano? A coisa não é pensável senão pelo viés desse drama a-histórico, inscrito até na carne dos homens na origem de toda a história - a morte, o assassinato do pai. Mito evidentemente, mito muito misterioso, impossível de ser evitado na coerência do pensamento de Freud. Há aí alguma coisa de velado. (...) não se pode negar o caráter inevitável da intuição freudiana. As críticas etnográficas não atingem o alvo. Aquilo de que se trata é de uma dramatização essencial pela qual entra na vida um exceder interior do ser humano - o símbolo do pai (Lacan, 1955-1956/1988, p.245).

O mito do assassinato do pai é não somente inteligível como também inevitável no interior das elaborações freudianas sobre o pai. Lacan põe em relevo, ou antes, exprime à sua maneira que o questionamento freudiano acerca do poder da tradição mosaica em se afirmar ao longo dos séculos não é outro que a verdade do pai promovida a um primeiro plano. O deus mosaico é um deus que não se pode

representar. Pura ausência, símbolo que se distancia do laço natural baseado na percepção e na presença da mãe. *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) é o trabalho freudiano onde podemos constatar a função do pai reduzida a um nome. Lacan em seu seminário *de um Outro ao outro* (1968-1969/2008) observa: “a virtude do Nome-do-Pai, não fui eu que a inventei, ou seja, isso não é da minha da minha lavra, está escrito em Freud. De fato, ele escreveu em algum lugar que ela funda a diferença entre o campo do homem e, digamos o da animalidade” (p.149). Freud escreveu em *Moisés: o triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade* foi “uma das etapas mais importantes no caminho da hominização” (Freud, 1939/2014, p.157). Prossegue Freud:

A maternidade é demonstrada pelo testemunho dos sentidos, enquanto a paternidade é uma suposição construída com base numa conclusão e numa premissa. A tomada de partido da percepção sensível dá provas de ser um passo com sérias consequências (ibdem).

Chama nossa atenção, entretanto, que mesmo considerando a inevitabilidade do assassinato do pai para a constituição do simbólico, Lacan em 1956 afirma que “há alguma coisa de velado” no mito do pai. Quinze anos depois em seu seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) ele se questionará: “o que é que Moisés (...) tem a ver com Édipo e o pai da horda primitiva? Com certeza deve existir aí alguma coisa relativa ao conteúdo manifesto e ao conteúdo latente” (Lacan, 1969-1970/1992, p.110). Embora tenham sido escritas em épocas diferentes, estas observações lacanianas longe de invalidarem os mitos freudianos sobre o pai, nos convidam a interpretá-los a partir do que na produção mesma dos mitos permaneceu velado ou latente.

Neste sentido, devemos nos interrogar sobre as razões que impeliram Freud a escrever *mais um* mito sobre o pai com seu *Moisés*. Não podemos reduzir ou sobrepor *Moisés* às elaborações freudianas feitas em *Totem e Tabu* (1913). O que *Moisés* pôde trazer de novo em relação ao pai? Por que Freud não se contentou com as elaborações sobre Édipo e o pai da horda?

Para responder a estas questões devemos retomar alguns pontos da construção freudiana do deus do monoteísmo. O primeiro deles refere-se ao tema da eleição. Como já foi dito anteriormente, Moisés foi um líder para seu povo, ele transmitiu aos judeus

uma nova religião. Ele os escolheu como o seu povo. Fervoroso adepto da religião de Aton, após a morte de Ikhnaton, inconformado com o rumo dos acontecimentos que culminaram com a proscrição da religião de Aton e com o retorno da idolatria e do politeísmo, reage a esta conjuntura desfavorável elegendo os judeus como depositários dos ensinamentos de Aton. A eleição dos judeus é explicada por Freud a partir da *decisão* do Moisés egípcio.

(...) mais estranha é a ideia de que um deus repentinamente ‘escolha’ um povo, declare que esse povo é seu e se declare como seu deus. Acredito que é o único caso do gênero na história das religiões humanas. Normalmente, o deus e o povo estão relacionados de maneira inseparável, são uma coisa só desde o começo dos começos; vemos que por vezes um povo adota outro deus, mas jamais que um deus escolha outro povo. Talvez comecemos a compreender esse acontecimento único se nos recordamos das relações entre Moisés e o povo judeu. Moisés descera ao encontro dos judeus, fazendo deles seu povo; eram o seu povo escolhido (Freud, 1939/2014, p.78-79).

Esta passagem desfaz a ideia de que os judeus se autoproclamaram filhos escolhidos de deus. Os judeus receberam como *herança* os ensinamentos e a doutrina mosaica, foram eleitos por Moisés. Por outro lado, fica patente que Moisés é um homem ambicioso, corajoso, que sustenta sua decisão e seu desejo ao escolher seus seguidores. Portanto, dois pontos que deixaremos assinalados para retomarmos adiante: Moisés é um homem que sustenta uma decisão e os judeus a partir desta decisão receberam um legado.

Interessa-nos ainda assinalar a composição do deus único do monoteísmo judaico-cristão. O Moisés egípcio seguia um deus que não se deixava representar, pura instância simbólica. Ao passo que o Moisés midianita representava um deus mesquinho, sedento de sangue que vagava pela noite. Conforme observa Antônio Teixeira (2009):

A versão pacificante e benigna de um Moisés egípcio aponta para a vertente do Pai como princípio de regulação simbólica, exemplificada na interdição do culto à imagem e na espiritualidade de Deus Aton, a versão suplementar de um intransigente e irascível Moisés midianita vem expor, na ferocidade do Deus Jeová que ele representa, o que há de real para além da mediação simbólica, a violência da Lei (Teixeira, 2007, p.109).

Duas figurações distintas se misturam e se confundem na composição do deus do monoteísmo. Essa modificação introduzida por Freud que congrega em um mesmo deus a versão simbólica que o Moisés egípcio representa e a versão feroz do deus dos vulcões que aponta para um ultrapassamento daquilo mesmo que o simbólico procura mediar não é sem consequências para pensarmos as diferenças entre as elaborações de *Totem e Tabu* (1913) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Se o pai primevo era detentor de todo gozo, o deus do monoteísmo judaico-cristão é, em sua essência, fundamentalmente *dividido*. O assassinato de Moisés é perpetrado em função da elevada exigência ética de uma vida em verdade e justiça. A mensagem mosaica permanecerá recalcada e depois de muito tempo vai triunfar sobre o deus Jeová, um deus sedento de sangue.

Em *Totem e Tabu* (1913) antes do assassinato do pai primevo estamos diante de uma situação marcada pelo gozo irrestrito do pai. Retomemos rapidamente: os primitivos viviam em pequenas hordas chefiadas por um macho mais velho, poderoso, violento e ciumento. Todas as fêmeas da horda eram propriedade sua. Os outros machos, por sua vez, na medida em que ameaçavam o seu poder, eram mortos, castrados ou expulsos da horda. O passo decisivo para modificar esta espécie de “organização social” sobreveio: os filhos expulsos da horda que viviam em comunidade se uniram para derrotar o pai e conforme o costume daqueles tempos o mataram e o devoraram cru. “Os primitivos não só odiavam e temiam o pai, mas também o veneravam como modelo, e cada um deles na realidade queria se colocar em seu lugar” (Freud, 1939/2014, p.120)

Após o parricídio, os filhos perceberam que ninguém poderia ocupar o lugar do pai, caso contrário o crime teria que ser perpetuado continuamente. Tomados por muito remorso e um enorme sentimento de culpa surgiu entre os irmãos uma espécie de “contrato social” para que a vida em comunidade pudesse existir.

Surgiu a primeira forma de organização social com *renúncia aos impulsos*, reconhecimento de *obrigações* mútuas e estabelecimento de determinadas *instituições*, declaradas invioláveis (sagradas); ou seja, os primórdios da moral e do direito. Cada indivíduo renunciava ao ideal de obter para si a posição do pai – renunciava à posse da mãe e das irmãs. Com isso estavam

estabelecidos o *tabu do incesto* e o mandamento da *exogamia* (Freud, 1939/2014, p.121 grifos do autor).

Já em seu *Moisés* Freud observa, mas sem realizar nenhum desenvolvimento efetivo sobre isso, que uma vez eliminado o pai uma parcela significativa de poder deve ter sido transferida às mulheres. “Veio a época do *matriarcado*. A lembrança do pai continuou viva nesse período da ‘aliança de irmãos’” (Ibdem). Um animal forte foi escolhido como substituto do pai e é possível considerar que o totemismo tenha sido a primeira forma de religião. “O progresso que se segue ao totemismo é a humanização do ser adorado. O lugar dos animais é ocupado por deuses humanos. (...) Num ponto desse desenvolvimento que não é fácil determinar, surgem grandes divindades maternas” (ibdem). Estas divindades permanecem por muito tempo e depois uma “grande revolução social” se realiza. “O direito materno foi substituído por uma ordem patriarcal restaurada. Os novos pais, porém, jamais alcançaram a onipotência do pai primordial; eles eram muitos (...) e permaneciam limitados por normas sociais” (Freud, 1939/2014, p.123). Estas divindades masculinas surgem primeiramente como filhos ao lado das mães e paulatinamente passam a adquirir traços inequívocos de figuras paternas. Mas esses deuses masculinos do politeísmo eram numerosos e apenas raramente se submetiam à figura de outro deus maior. E, este é o ponto que interessa à Freud: “O retorno do deus-pai, uno, único e que domina sem restrições” (ibdem).

A partir da comparação que efetuamos entre *Totem e Tabu* e *Moisés* podemos depreender que há diferenças sensíveis em relação ao que é abolido com o assassinato e ao que podemos recolher como efeitos advindos deste ato.

(...) o assassinato do pai primevo e o assassinato de Moisés não são de modo algum simplesmente uma repetição do mesmo. A distribuição dos lugares, aquilo que recalca e aquilo que é recalcado, origem e derivado, é nos dois casos exatamente invertido entre a figura do gozo e a da lei. O impressionante é que Freud não parece perceber isso, mas seu texto traz a marca evidente (Balmès, 1998, p.124).

A inversão ao qual alude Balmès demonstra que apesar de encontrarmos os mesmos termos e lugares, eles aparecem de forma invertida nos dois mitos. Em *Totem e Tabu* o pai primevo encarna a figura feroz que reivindica para si todo gozo. A partir do assassinato “a vontade arbitrária do pai morto retorna metamorfoseada em lei, que é

adicionada à lei propriamente racional da comunidade dos irmãos” (Balmès, 1998, p.124). Após matarem e devorarem o pai primevo, os filhos foram tomados por um forte sentimento de culpa. Longe de sentirem livres para agir conforme seus próprios desejos e tomados por um temor de que sobreviesse uma punição, eles adotaram um totem que passou a ser cultuado como um substituto do pai. Esta foi a forma encontrada para mitigar a culpa. Respeitando e adorando o pai, este continuou mais poderoso do que quando era vivo. “Chamo a atenção de vocês, de passagem, para o fato de que em francês e em algumas outras línguas, entre as quais o alemão, *tuer*, matar, vem do latim *tutare*, que quer dizer, *conservar*.” (Lacan, 1956-1957/1995, p.215). Na instalação da lei moral mantém-se imiscuído ou retorna o gozo feroz do pai da horda.

Enquanto o temido pai da horda era detentor de todo o gozo, Moisés exigia uma vida em verdade e justiça. Mas neste caso, após o assassinato de Moisés o Deus que ele representava e que condenava qualquer tipo de idolatria, ficará momentaneamente barrado pelo deus mesquinho das montanhas sedento de sangue. O que vai retornar muito tempo depois é a lei como verdade. Lembremos que imediatamente após a eliminação de Moisés, a idolatria vai grassar entre os judeus.

O surpreendente como bem observou Balmès (1998) é que Freud durante toda a construção de seu *Moisés*, vai se referir ao assassinato do líder egípcio como uma espécie de repetição do assassinato do pai da horda, sem se ater às sensíveis diferenças existentes nos dois casos, conforme acabamos de explicitar. Entretanto, veremos que ao conceber uma explicação para a sobrevivência da mensagem mosaica em detrimento ao que veiculava o tacanho deus Jeová, novas e importantes elaborações se colocam. Trabalharemos adiante as implicações envolvidas nesta modificação ao pensarmos o retorno do gozo como lei, no caso de *Totem e Tabu* e o retorno da lei como verdade em *Moisés*.

Embora já tenhamos apresentado como Freud concebeu a transmissão da mensagem mosaica análoga ao modelo de causação das neuroses, a pergunta que trazemos agora comporta uma diferença ao se ater a um importante detalhe. Noutros termos, estamos contornando novamente a dimensão da transmissão em Moisés, agora

sob um enfoque ainda não trabalhado. A questão é como a mensagem altamente espiritualizada que pregava uma vida em verdade e justiça pode triunfar sobre a barbárie do deus Jeová sedento de sangue? Vale a pena reproduzirmos aqui um fragmento da carta que Lou Andreas-Salomé endereça a Freud em meados de janeiro de 1935 comentando justamente sobre estas questões que ora discutimos. Vejamos:

O discernimento que o senhor alcançou sobre todas as religiões através do problema judaico, o reporta, como o senhor mesmo diz, a *Totem e Tabu*. Mas o que *me* fascinou particularmente em sua atual visão das coisas foi a característica específica do “retorno do reprimido”, ou seja, a maneira pela qual elementos nobres e preciosos regressam, a despeito de uma longa mistura com todo tipo de material. Por certo, são as “verdades históricas” e não as “materiais” que em segredo exercem o poder real, mas nesses períodos históricos passados isto veio depois de todas as forças psíquicas intensamente reais cujo caráter elevado se manteve indestrutível (Lou Andreas-Salomé, apud Bernstein, 2000, p. 141 grifos do autor).

Lou Andreas-Salomé faz uma indicação importante ao considerar que o retorno dos elementos preciosos e nobres deve ligar-se possivelmente às verdades históricas e não as verdades materiais. Aspecto que será discutido em breve em nosso trabalho. Mas ela prossegue:

Até aqui, entendemos geralmente o termo “retorno do reprimido” dentro do contexto dos processos neuróticos: todos os tipos de material que haviam sido erroneamente reprimidos afligiam misteriosamente o neurótico com fantasmas tirados do passado, pois nestes ele sentia algo primeiramente familiar, que se inclinava a repelir. Mas, neste caso, nos deparamos com exemplos de sobrevivência dos elementos triunfantemente vitais do passado, como a mais verdadeira possessão do presente, a despeito de todos os elementos destrutivos e forças contrárias que enfrentara (Lou Andreas-Salomé, apud Bernstein, 2000, p. 141-142).

Como explicar a sobrevivência destes elementos *triunfantemente vitais do passado*? Como pensar estas questões do ponto de vista clínico? As respostas a estes questionamentos serão trabalhadas por Freud em seu *Moisés*, especificamente nos encaminhamentos propostos por ele na segunda parte de seu terceiro ensaio.

UM GRANDE HOMEM

O primeiro aspecto que Freud procura analisar diz respeito à própria pessoa de Moisés. Na seção intitulada *O grande homem* nos deparamos com a seguinte pergunta: “Como é possível que um único homem mostre uma eficiência tão extraordinária que, a partir de indivíduos e famílias indiferentes, dê forma a um povo, lhe imprima seu caráter definitivo e determine seu destino por milênios?” (Freud, 1939/2014, p. 149). A questão é saber onde situar a figura de *Moisés* – não nos esqueçamos, o egípcio – na rede de causas que foram determinantes para a posterior instalação do monoteísmo judaico-cristão.

Para Miller (2004), a busca pelo grande homem foi premente na idade da ciência, na medida em que os efeitos homogeneizadores do discurso científico culminaram na necessidade da exceção, tornando-se indispensável que *ao menos um* fosse diferente. “Quem fez nascer o culto do grande homem na idade da ciência foi este inglês genial, reacionário, romântico, Carlyle, que infectou a todos com a doença do grande homem” (Miller, 2004, p.11). Segundo Miller, podemos perceber esta lógica do grande homem totalmente acolhida por Freud, em seu *O futuro de uma ilusão* (1927) quando ele apresenta sua tese fundamental de que a cultura somente se consolida a partir da coerção e da renúncia pulsional, e para tanto é preciso a influência de um líder que se sobressaia da grande maioria.

Não é somente pela repetição, pela pressão social que a inculcação da norma, da renúncia se realiza. Para Freud, é preciso haver alguém que pague com sua pessoa (...) a interdição funciona sobre a identificação (...) há em Freud um certo desdém pelas massas. Ele atravessou um tempo de grandes movimentos de massas. Isso não impede que do ponto de vista psíquico, ele as considere inertes, como não chegando à renúncia pulsional caso não haja alguém, não um sujeito, mas sim uma pessoa, uma personalidade, um *fallasser*, ou seja, alguém vivo. Aliás, esse é o pressuposto para que possa acontecer o que ele chama de assassinato: é preciso alguém vivo implicado na questão (Miller, 2004, p. 12).

Abaixo reproduzimos a passagem de *O futuro de uma ilusão* (1927) onde encontramos boa parte do argumento de Miller sobre a forma como Freud concebia a dimensão libidinal que atuaria nas massas, bem como o papel do líder.

Assim como não se pode prescindir da coerção ao trabalho da cultura, tampouco se pode prescindir de uma minoria sobre a massa, pois as massas são indolentes e insensatas, não gostam de renunciar aos impulsos, não podem ser persuadidas com argumentos da inevitabilidade dessa renúncia e seus indivíduos se fortalecem mutuamente na tolerância aos desregramentos que praticam. Apenas através da influência de indivíduos exemplares que as massas reconhecem como seus líderes é que elas podem ser movidas ao trabalho e às renúncias de que se depende a continuidade da cultura (Freud, 1927/2010, p.40).

Lembremos uma vez mais que o Moisés egípcio foi assassinado porque impôs a seu povo severas exigências éticas. Nosso interesse se volta para as razões que permitiram a prevalência destes ideais éticos na formação e consolidação da mensagem mosaica para o povo judeu. Moisés foi um líder para os judeus, o que Freud pode derivar a partir disso? Lacan em seu seminário *A ética da Psicanálise* (1959-1960) afirma que “a dimensão da personalidade eminente é ineliminável. E vemos igualmente em *Moisés e o Monoteísmo* que não é eliminada por Freud, porém, colocada em primeiro plano” (p. 180). Por que a personalidade eminente ou nos termos freudianos a figura do grande homem não pode ser eliminada? É a seção que ora analisamos que nos ajudará a responder a esta questão.

Na gênese do monoteísmo contaram como fatores externos que influenciaram neste processo a construção de um grande império como havia sido o Egito naquela época e o estabelecimento de relações próximas entre nações diferentes. Mas Freud considera necessário conservar a posição de “grande homem” na cadeia ou na rede de causas que tomaram parte no estabelecimento do monoteísmo.

Um grande homem influencia as massas por sua personalidade e por suas ideias. Em muitos casos, as ideias defendidas por ele podem “acentuar uma antiga formação de desejo das massas ou lhes mostrar uma nova meta de desejo” (Freud, 1939/2014, p.152). Freud não tem dúvidas a respeito da importância atribuída ao grande homem pelas massas.

Sabemos que na massa de seres humanos existe uma forte necessidade de uma autoridade que possam admirar, diante da qual se curvam, pela qual são comandados e eventualmente até maltratados. A partir da psicologia do indivíduo ficamos sabendo de onde provém essa necessidade da massa. É o anseio pelo pai que o herói da lenda se vangloria de ter vencido. E agora talvez comecemos a compreender que todos os traços com que dotamos o

grande homem são traços paternos, e que nessa correspondência consiste a essência do grande homem, por nós buscada em vão. (...) Deveríamos nos ter deixado guiar pelo sentido literal; quem outro senão o pai teria sido o 'grande homem na infância'? (Freud, 1939/2014, p.152).

A partir das observações de que as massas não só têm uma forte necessidade de uma liderança, mas também desejam ardentemente um líder que será alvo de amor, admiração e a quem prontamente irão servir e se submeter, Freud conclui que a explicação para tal fato remonta ao anseio pelo pai. Convém, entretanto, nos voltarmos para o exame do trabalho freudiano *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921) claramente evocado nestas passagens e que será de fundamental importância para avançarmos em nossa investigação.

O ingresso do indivíduo na massa produz uma sensível modificação em seu modo de agir e pensar que se distingue inteiramente de seu comportamento quando sozinho. Um aumento das emoções e a inibição do pensamento podem ser apontados como as principais modificações experimentadas pelos indivíduos por influência direta da massa. “Sua afetividade é extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída, ambos os processos apontando, não há dúvida, para um nivelamento com os outros indivíduos da massa” (Freud, 1921/2011, p.41).

Esta caracterização das massas, entretanto, como excessivamente impulsivas, não nos ajuda na resolução do problema anunciado por Freud em seu *Moisés*. Como pensar a transmissão da mensagem mosaica altamente espiritualizada e sua prevalência sob o deus tacanho das montanhas se como acabamos de verificar, uma das características fundamentais das massas é a intensificação das emoções e afetos, além de uma considerável inibição intelectual? Características poucos afeitas ao cumprimento das exigências de uma vida em verdade e justiça instituídas pela religião mosaica, aliás, este fato justificaria mais o assassinato e menos a consolidação de uma vida espiritualizada.

Mas quais as razões poderiam justificar estas transformações do indivíduo na massa? Em que medida estas mudanças se articulam com a figura do líder? Levando em consideração os trabalhos de Gustave Le Bon *La Psychologie des foules* (1895) e de

William McDougall *The Group Mind*, (1920) Freud apresenta os principais pressupostos a respeito dos processos psíquicos envolvidos nos fenômenos de massa discutidos por estes autores. Mas, ao mesmo tempo, dá ênfase aos aspectos não contemplados por eles em suas análises. Ele marca sua posição divergente em relação à Le Bon e à McDougall quanto ao papel atribuído por eles à sugestão como conceito chave capaz de lançar luz aos intrincados processos que encontramos no interior das massas. Conforme observa Freud “em Le Bon, tudo o que há de estranho nos fenômenos sociais é reduzido a dois fatores, a mútua sugestão dos indivíduos e o prestígio do líder. Mas o prestígio (...) exterioriza-se apenas no efeito de provocar sugestão” (Freud, 1921/2011, p.40). O mesmo será dito em relação à McDougall “(...) também não escapamos à sugestão em McDougall; assim como os outros, ele diz que as massas se destacam por uma sugestionabilidade particular” (Ibidem).

A principal crítica freudiana sobre o uso excessivo da sugestão para explicar os fenômenos da massa é que “sobre a natureza da sugestão, isto é, sobre as condições em que se produzem influências sem fundamento lógico, não houve esclarecimento” (Freud, 1921/2011, p.42). Imprescindível nos determos neste último comentário freudiano. Nele está contido um aspecto fundamental da discussão sustentada por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), mas também em *O futuro de uma ilusão* (1927) e no próprio *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Quando ele recrimina Le Bon e McDougall por atribuírem demasiada importância ao papel da sugestão, sem ao menos sequer apresentarem um estudo que buscasse esclarecer as razões pelas quais as pessoas caem sob o peso da sugestão sem nenhum questionamento, Freud está trazendo para primeiro plano o fato incontestável de que as pessoas acreditam a despeito da lógica e em detrimento da argumentação racional. Deixam-se influenciar de modo decidido, principalmente quando estão na massa. Por que motivo elas agem assim é o ponto que interessa a Freud. Dizer que é em função da sugestão é dizer pouco.

É a partir deste ponto que o uso do conceito de libido advindo da práxis clínica será convocado na tentativa de iluminar os fenômenos das massas, bem como a sugestionabilidade descrita por aqueles autores. “Libido é uma expressão proveniente

da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa (...) desses impulsos relacionados com tudo aquilo que constitui o amago do que chamamos amor” (Freud, 1921/2011, p.43). O amor deve ser considerado como o fundamento das massas. “A massa se mantém unida graças a um poder. Mas a que poder deveríamos atribuir este feito senão a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo?” (Freud, 1921/2011p. 45). Se os indivíduos abandonam suas particularidades ao ingressarem na massa e se consentem com que terceiros os sugestionem, é porque querem manter-se de acordo, não querem ser alvo de desaprovação ou provocar quaisquer tipos de contendas e se agem assim é *por amor* que o fazem. Amor que em larga medida é endereçado ao líder, figura central na psicologia das massas cujo papel significativo foi negligenciado pelos autores consultados por Freud até então. É o amor o grande responsável pela promoção dos laços entre os membros da massa e o líder.

A igreja e o exército são exemplos de massas organizadas e com líderes. Podemos perceber nos dois casos a existência de duas vertentes principais. Uma vertente vertical que organiza as relações entre os membros da massa e o líder. E outra vertente horizontal que regula as relações dos membros da massa entre si. “Notemos que nessas duas massas artificiais cada indivíduo se acha ligado libidinalmente ao líder (Cristo, general), por um lado, e aos outros indivíduos da massa, por outro lado” (Freud, 1921/2011, p.49). As massas se organizam a partir da ilusão de que há um chefe supremo que ama a todos indistintamente. “Tudo depende desta ilusão; se ela fosse abandonada, imediatamente se dissolveriam tanto a Igreja como o Exército, na medida em que a coerção externa o permitisse” (Ibidem, p.47). A existência destes laços libidinais é a essência da massa. Nos casos em que há rompimento de laços com o líder, a massa se desintegra e o pânico toma conta. O que se constata neste caso é que o indivíduo tomado de angústia passa a se preocupar apenas consigo mesmo. O paradoxo apontado por Freud é que a manifestação mais veemente da massa ocorre quando ela se dissolve. Nas palavras de Machado Pinto (2008):

Como consequência desse desenlace segue-se um verdadeiro retorno ao narcisismo, devido à privação do ‘centro regulador do gozo’. Assim, é no momento em que tudo o que constitui a massa desaparece – um chefe que ama a todos igualmente e o contágio do amor entre os indivíduos – que a massa se mostra mais massa (Machado Pinto, 2008, p.48-49).

Este retorno ao narcisismo quando do desenlace da massa lança luz sobre os mecanismos que operam na formação dos grupamentos e confirma uma vez mais o papel significativo atribuído ao líder na constituição das massas. Ao ingressar nas massas o indivíduo será instado a restringir seu amor próprio, há uma limitação do narcisismo que resulta inclusive em inibição da agressividade e aversão ao próximo. Como observa Freud:

(...) [a] intolerância desaparece, temporariamente ou de maneira duradoura, por meio da formação da massa e dentro da massa. Enquanto perdura a formação da massa, ou até onde se estende os indivíduos se conduzem como se fossem homogêneos, suportam a especificidade do outro, igualam-se a ele e não sentem repulsa por ele. Segundo nossas concepções teóricas, tal limitação do narcisismo pode ser reproduzida apenas por um fator, pela ligação libidinal a outras pessoas. O amor a si encontra limite apenas no amor ao outro, amor aos objetos (Freud, 1921/2011, p.58).

Há pouco vimos que as principais modificações experimentadas pelos indivíduos no interior das massas - aumento das emoções e certo rebaixamento das atividades intelectuais - não nos auxiliavam na busca pela resposta das razões envolvidas na transmissão da mensagem altamente espiritualizada de Moisés aos judeus. Agora, com o conceito de libido Freud faz perceber que há no interior das massas uma limitação do narcisismo. Este aspecto poderá lançar luz a nossa questão? O comentário freudiano que reproduzimos abaixo pode ser esclarecedor.

Nas relações sociais entre os homens ocorre o mesmo que a investigação psicanalítica descobriu no curso de desenvolvimento da libido individual. A libido se apoia na satisfação das grandes necessidades vitais e escolhe como seus primeiros objetos as pessoas que nela participam. Tal como no indivíduo, também no desenvolvimento da humanidade inteira é o amor que atua como fator cultural, no sentido de uma mudança do egoísmo em altruísmo. (...) Portanto, se na massa aparecem restrições ao amor-próprio narcisista, inexistentes fora dela, isso indica forçosamente que a essência de formação de massa consiste em ligações libidinais de nova espécie entre os membros da massa. Neste ponto o nosso interesse nos leva a perguntar de maneira premente, de que espécie são estas ligações no interior da massa (Freud, 1921/2011, p.59).

Se tomarmos as indicações freudianas de que é pela via do amor que saímos do estado de egoísmo para altruísmo, poderíamos supor que a restrição ao narcisismo permitiu que a mensagem mosaica se frutificasse ao longo dos séculos. Mas, neste caso, a transmissão dos mais elevados ideais éticos permaneceria amplamente devedora

da figura do grande homem Moisés e voltaríamos assim ao questionamento inicial que abre a presente seção. É possível que um único homem seja tão extraordinário e mostre uma absoluta eficiência a ponto de influenciar indivíduos e famílias diferentes por séculos e séculos? Talvez seja importante nos determos na observação feita por Freud de que se na massa os indivíduos restringem seu amor-próprio narcisista é porque são formados aí laços libidinais de nova espécie. Será preciso entender em que consistem estes laços.

O conceito de identificação é o guia a orientar a investigação das relações que se estabelecem entre os membros da massa e com o líder. “A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo” (Freud, 1921/2011, p.60). Com efeito, a concepção de identificação foi progressivamente se modificando. De um mecanismo psicológico entre outros, tornou-se operação fundamental pela qual o sujeito se constitui, sem dúvida essa mudança vincula-se diretamente ao complexo de Édipo e aos seus desdobramentos (Laplanche e Pontalis, 1992).

Três formas de identificação são apresentadas por Freud no texto de 1921. Na primeira delas o menino mantém um interesse especial pelo pai, gostaria de crescer e ser como ele. “Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal” (Freud, 1921/2011, p.60). Esta seria a forma originária de laço afetivo com o objeto. A segunda forma de identificação é um substituto regressivo de uma escolha de objeto abandonada. Ela é apresentada a partir do contexto da formação neurótica de sintomas. O exemplo trazido é o de uma menina que desenvolve o mesmo sintoma de sofrimento da mãe, a mesma tosse atormentadora; Freud considera que esta identificação pode ser interpretada como a identificação do complexo de Édipo, que significa o desejo hostil da menina em tomar o lugar da mãe, e o sintoma seria expressão do amor objetal ao pai. A substituição da mãe ocorre sob o signo da culpa. “Você quis ser a mãe, e agora o é pelo menos no sofrimento” (ibidem). Mas pode acontecer também do sintoma ser o mesmo da pessoa amada. Freud faz breve alusão ao caso Dora que imita a tosse do pai. Nos dois casos trata-se de afirmar “*que a identificação tomou o lugar da escolha de*

objeto e a escolha de objeto regrediu à identificação" (Freud, 1921/2011, p.63 grifos do autor). Assim o eu adota características do objeto, às vezes tomando características do objeto amado e em outros casos do objeto não amado. O ponto sublinhado por Freud é que esta identificação limita-se apenas a um traço da pessoa objeto. Na terceira forma de identificação, há uma completa desconsideração entre a relação objetal e a pessoa copiada. Não havendo qualquer investimento sexual no outro, o sujeito pode identificar-se com ele na medida em que ambos têm em comum um elemento qualquer. O exemplo trazido por Freud é o de uma moça apaixonada que vive em um pensionato e após receber uma carta do amado é tomada por uma grande crise de ciúmes que provoca um ataque histérico. As amigas que sabiam da situação vivida pela moça, podem reagir da mesma forma. "O mecanismo é aquele da identificação baseada em querer poder colocar-se na mesma situação" (ibdem). Quanto mais significativo for este algo em comum maior será a chance de se estabelecer uma identificação parcial.

Os indivíduos se identificam com o líder e posteriormente aos outros membros do grupo. Mas como isso é possível? A partir do *ideal do Eu*. Instância psíquica cujas funções são designadas por Freud como "a auto-observação, consciência moral, censura do sonho e principal influência na repressão. (...) é a herdeira do narcisismo original, em que o eu infantil bastava a si mesmo" (Freud, 1921/2011, p.68).

Assim o que há de comum na ligação dos indivíduos na massa é o laço com o líder. Um laço libidinal que faz com que o líder aparece no lugar de ideal do eu. Um episódio envolvendo Freud e seus discípulos é bem ilustrativo quanto ao que acabamos de descrever. Segundo Roudinesco (1998), Abraham tinha pedido a Freud que fizesse uma escala em Berlim em setembro, quando voltasse do Congresso de Haia. O convite era para que ele participasse de um ciclo de conferências "cujo sucesso, dessa maneira, ficaria assegurado" (p.615). Freud alegou que não seria possível fazer o que Abraham estava pedindo, pois estava envolvido na redação de um trabalho difícil, (tratava-se precisamente de *Psicologia das massas*). Ele ainda salientou "a instauração de um comitê deveria ter como efeito que se pudesse cada vez mais prescindir de minha presença" (ibdem). Mas Abraham foi insistente, disse que Jones ou Ferenczi eram completos desconhecidos e que a presença de Freud era fundamental para o sucesso da

apresentação. A resposta freudiana veio pouco tempo depois. “Para agosto tenho em preparação um tema difícil, que exigirá uma concentração integral (...). Você diz que sua manifestação não tem nenhuma chance de êxito se eu não estiver presente. Mas essa é justamente a atitude contra a qual quero lutar” (Ibdem). Freud se furta a ocupar o lugar do líder. Curiosamente, no exato momento em que escreve sobre isso.

A análise dos estados de enamoramento e hipnose permite a Freud entender o que se passa com as identificações e o *ideal do Eu* no interior da massa. O objeto amado goza de “uma certa isenção de crítica” (Freud, 1921/2011, p.71). Há uma super valorização de seus atributos e “o que aí falseia o juízo é o pendor à idealização” (ibdem). O objeto amado é tratado como o próprio Eu. No estado de enamoramento uma quantidade de libido narcísica transborda para o objeto. Evidencia-se neste casos que “o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo” (Ibdem). Paralelas a esta completa devoção do Eu ao objeto, Freud nota que as funções do *ideal do Eu* deixam de operar. O objeto amado se colocou no lugar de *ideal do Eu*. A mesma sujeição pode ser encontrada nos casos de hipnose. “A mesma humilde sujeição, mesma docilidade e ausência crítica ante o hipnotizador, como diante do objeto amado. O mesmo solapamento da iniciativa própria” (ibdem). O hipnotizador assume o lugar do ideal do Eu. A constituição libidinal das massas será explicada a partir desta mesma matriz. “*Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*” (Freud, 1921/2011, p.76 grifos do autor).

Isto posto, podemos supor que o grande homem Moisés pode ocupar este lugar de *ideal do Eu* que une as massas e que em virtude de suas semelhanças com o pai foi amado e idolatrado? Esta ligação com o líder poderia explicar a existência de laços duradouros no povo judeu, mas não sabemos se seria suficiente para esclarecer a supremacia da mensagem mosaica sobre o temível deus Jeová das montanhas.

Em 1921 em *Psicologia das Massas e análise do eu* Freud assevera:

O caráter inquietante e compulsivo da formação da massa, evidenciado em seus fenômenos de sugestão, pode então ser remontado, com justiça, à sua origem a partir da horda primeva. O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu (Freud, 1921/2011, p.91).

Mas dezoito anos depois em 1939 em *O homem Moisés e a religião monoteísta* Freud afirma:

Pode-se dizer que o grande homem é precisamente a autoridade por amor à qual se realiza o feito, e, visto que o próprio grande homem é eficaz graças à sua semelhança com o pai, não é preciso se admirar que *na psicologia das massas lhe caiba o papel de supereu*. Isso também valeria para o homem Moisés na relação com o povo judeu (Freud, 1939/2014, p.161, grifo nosso).

Em *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921) Freud não só equipara o líder ao *ideal do Eu* como o remonta ao pai primevo. A ânsia extrema de autoridade mencionada por ele, o desejo de submissão, a vontade deliberada de ser guiado por um líder, compensam a perda do narcisismo quando do ingresso nas massas. E mesmo tendo em mente que todas as relações entre os membros da massa sejam de pulsões inibidas em suas metas, é preciso assinalar que o *ideal do Eu* é uma instância derivada do narcisismo.

Mas em *Moisés*, o que temos? Freud equipara o grande homem ao papel de supereu. Embora saibamos que tanto em *Introdução ao narcisismo* (1914) quanto em *O Eu e o Isso* (1923) a fronteira entre estes dois conceitos ainda não havia se estabelecido de forma nítida, em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) o supereu já havia recebido tratamento teórico suficiente para se diferenciar na pena de Freud do *ideal do Eu*. Moisés vai figurar no lugar daquele que por amor se realizariam sacrifícios. Novamente, o amor, mas estes sacrifícios, como veremos adiante, são de ordem diversa da restrição ao narcisismo.

Entre estes dois textos, Freud desloca o eixo de explicação da psicologia das massas: no texto de 1921 o pai primevo domina o Eu no lugar do ideal do eu, ao passo que mais tarde o “grande homem” cumpre a função de supereu. O que teria ocorrido? Voltaremos a isso. Vale lembrar apenas que, entre estes dois momentos, Freud já

afirma em 1933, no trabalho sobre a *Dissecção da personalidade psíquica* (1932/1976) que “uma reunião de indivíduos que introduziram a mesma pessoa em seu supereu” (p.87)

Freud afirma que Moisés se assemelha ao pai, mas ao mesmo tempo em que assegura um lugar de destaque a Moisés, ele reconhece que embora imponente e grandiosa a figura de Moisés não é suficiente para justificar todos os desdobramentos que se seguiram na história judaica. O que talvez possa sugerir que apenas pela via da identificação ao líder e pelo ideal do Eu não poderíamos avançar em nossa investigação acerca da supremacia e consolidação dos ideais altamente espiritualizados da mensagem mosaica.

O questionamento “quem outro senão o pai teria sido o ‘grande homem na infância’?” (Freud, 1939/2014, p.152), pode apressadamente indicar um forte indício de associação entre a primazia do monoteísmo à figura do pai e nestes termos, Moisés deve ser tomado como uma imponente e decisiva figura paterna para os judeus. Mas é preciso ir devagar neste ponto. Primeiro porque Freud desconstrói boa parte deste argumento nos parágrafos que se seguem. Iremos demonstrá-lo. Segundo porque desde as primeiras linhas de seu livro, ele se refere a Moisés como um dos mais ilustres *filhos* da nação judaica. Por último e não menos importante é o papel significativo atribuído aos profetas e conseqüentemente à tradição no que tange à consolidação do monoteísmo.

Logo após considerar que a figura de um ‘grande homem’ possui traços paternos e na esteira disso afirmar que um grande homem se assemelha ao pai idealizado da infância, Freud pondera: “não há dúvida de que foi um enérgico *modelo paterno* que, na *pessoa* de Moisés, desceu até os pobres escravos judeus para lhes assegurar que eram seus filhos amados” (Freud, 1939/2014, p.153, grifo nosso). É uma nuance, mas o que depreendemos desta afirmativa é que há sempre uma defasagem entre a adesão de um modelo e o que se pode sustentar a partir disso. Líder, legislador, libertador e fundador da religião judaica, estes são os qualificativos mais utilizados por Freud ao se referir a Moisés. Onde queremos chegar com isso? Queremos promover

uma pequena inversão que a equivalência muito rápida Moisés/ Pai termina por apagar. Moisés também foi filho, foi um homem que agiu imbuído pelos ideais do deus que ele acreditava e representava. Esta torção revela a distância ainda maior que podemos demarcar entre *Totem e Tabu* (1913) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). A perspectiva é outra se assumimos que este homem dotado de características tão marcantes foi alguém movido por um desejo. Ele perde por alguns instantes seus ares de grandiosidade e fica momentaneamente caracterizado como um homem marcado pela falta, uma vez que seus intentos, ao menos durante sua vida, não foram alcançados.

Na história judaica reconstruída por Freud trata-se justamente do contrário, pois mesmo após sua morte, os ideais de Moisés serão concretizados. Saber sobre o papel de Moisés na cadeia de causas que permitiu a instalação do monoteísmo é importante, mas ao mesmo tempo “parece infrutífero determinar a contribuição de um indivíduo a uma nova ideia” (Freud, 1939/2014, p.153).

O que Freud afirma na sequência é digno de nota. Vejamos:

Se dessa forma, por um lado, a figura do grande homem cresceu até alturas divinas, por outro lado é tempo de lembrar que também o pai certa vez foi criança. A grande ideia religiosa que o homem Moisés defendeu não era, segundo nossas explicações, propriedade sua; ele a tinha tomado de seu rei Ikhnaton. E este, cuja grandeza como fundador de uma religião foi atestada de maneira inequívoca, talvez seguisse incitações que lhe tinham chegado por intermédio de sua mãe ou por outros caminhos (da Ásia mais próxima ou mais distante) (Ibidem).

Mesmo tendo sido difícil para o povo escolhido separar a imagem do líder Moisés da imagem do deus que ele representava, “o vislumbre dos judeus estava certo, pois Moisés pode ter introduzido traços de sua própria pessoa no caráter de seu deus, como a irascibilidade e a implacabilidade” (ibidem). Ele faz questão de ressaltar que também o pai um dia foi uma criança e que as ideias de Moisés tinham sido recebidas através do rei Ikhnaton e que este, por sua vez, havia recebido ao que tudo indica de sua

mãe¹⁶. Essa reconstituição só vem confirmar nossa suspeita de que mesmo dando um papel de destaque a Moisés, Freud não se detém neste ponto. Mesmo qualificando e valorizando o “grande homem” há outros elementos em jogo. É o caso dos profetas cujo esforço em levar a mensagem mosaica adiante não pode ser negligenciado. A semente do monoteísmo não floresceu no Egito e o mesmo poderia ter acontecido em Israel se não fosse a determinação e o empenho dos profetas. “Do meio do povo judeu se levantaram homens que reavivaram a tradição que empalidecia, renovaram as admoestações e exigências de Moisés, e não descansaram até restaurar o que se perdera” (Freud, 1939/2014, p.154). Que se objete, no entanto, que a lógica pensada em relação aos profetas é a mesma da lógica aplicada ao grande homem. Ou seja, a necessidade da figura eminente é ineliminável, como disse Lacan.

Esta espécie de metamorfose do deus popular Jeová no deus sublime cuja adoração Moisés havia imposto aos seguidores foi o efeito recolhido ao longo dos séculos. E conclui Freud:

E é prova de uma *especial aptidão psíquica* na massa que tinha se transformado em povo judeu ela ter conseguido produzir tantas pessoas dispostas a tomar sobre si as fadigas da religião de Moisés em troca da recompensa da condição de escolhido e talvez de outros prêmios de categoria semelhante (*ibidem* grifo nosso).

Nesta passagem encontramos a indicação mais precisa feita por Freud capaz de explicar os motivos envolvidos na transmissão de elementos nobres no passado. Ele se refere a uma especial *aptidão psíquica* do povo judeu que tomou para si os mandamentos da religião mosaica. É a partir desta constatação que Freud passa a se valer da expressão *Der Fortschritt in der Geistigkeit / Progresso na espiritualidade* em sua tentativa de explicar o caráter especial do povo judeu e as razões pelas quais as ideias altamente espiritualizadas da mensagem mosaica prevaleceram.

¹⁶ Segundo Roudinesco e Plon (1998) Freud se esqueceu de mencionar em seu Moisés, o artigo que Karl Abraham, seu mais fiel discípulo, dedicara a Amenófis IV. O referido artigo é de 1912 e “expunha a religião do faraó como uma reforma da herança paterna essencialmente suscitada por uma influência materna, a da mãe de Amenófis” (p.521)

O PAI É UM PROGRESSO NA ESPIRITUALIDADE

O povo judeu, a partir do incansável trabalho dos profetas, terminou acatando a mensagem mosaica deixando para trás a ligação com o tacanho deus Jeová. Esta *especial aptidão psíquica* que permitiu as massas submeterem-se às pesadas exigências éticas, pode ser pensada em princípio como efeito da condição de filhos eleitos por deus. Sentindo-se os escolhidos, os judeus suportaram todas as dificuldades. Mas esta explicação não poderia por si só esclarecer a sujeição dos judeus à doutrina mosaica. Para além da confiança que puderam sentir com a afirmação de que eles eram o povo eleito também podemos considerar que houve uma identificação dos judeus com a ideia grandiosa de deus fornecida por Moisés. “Quem acreditava nesse deus participava de certa maneira de sua grandeza, podia se sentir elevado” (Freud, 1939/2014, p.155). Ou ainda: “O orgulho da grandeza divina conflui com o da condição de escolhido” (Freud, 1939/2014, p.156). Neste processo de identificação com a grandeza de deus, o povo sentia-se orgulhoso e disposto a enfrentar as agruras do caminho, mesmo que não recebessem nenhum tipo de recompensa ou até mesmo fossem invariavelmente colocados à prova diante de inúmeros problemas.

Mas há outro elemento que deve ser elencado para compreendermos as razões implicadas na prevalência dos elevados níveis éticos em detrimento da pura idolatria. Trata-se da nova concepção de deus apresentada por Moisés e, por conseguinte, a prescrição mosaica de não fazer nenhuma imagem de Deus. Nos termos freudianos:

Entre as prescrições da religião de Moisés se encontra uma que é mais importante do que no início se percebe. É a proibição de fazer uma imagem de Deus, ou seja, a coação a adorar um deus que não se pode ver. Supomos que nesse ponto Moisés excedeu o rigor da religião de Aton; talvez ele apenas quisesse ser coerente, e seu deus não tinha então um nome nem um rosto, ou talvez fosse uma precaução contra abusos mágicos. Mas, aceitar essa proibição implicava um efeito profundo. Pois significava uma preterição da percepção sensorial frente a uma representação que cabe chamar de abstrata, um triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade; no sentido rigoroso da expressão, uma renúncia aos impulsos com suas consequências psicologicamente necessárias (Freud, 1939/2014, p.156).

Ao final de um longo período na história judaica triunfou a espiritualidade (*Geistigkeit*) sobre a sensualidade (*Sinnlichkeit*). A passagem do sensorial para o

espiritual requer uma renúncia pulsional (*Triebverzicht*). É este processo que produz efeitos psíquicos importantes.

Encontramos em Bernstein (2000) e Fuks (2000) a observação que há em Kant um comentário acerca da supremacia da espiritualidade sobre a sensualidade justamente em relação ao segundo mandamento mosaico. De fato, *Na crítica da faculdade do juízo* localizamos a seguinte passagem:

Portanto, o sublime deve sempre referir-se à nossa maneira de pensar, isto é, às máximas que visam proporcionar o nosso lado intelectual e nossas ideias racionais com supremacia e sensibilidade. Não precisamos nos preocupar que o sentimento do sublime perca algo se for exibido de forma tão abstrata quanto esta, que é inteiramente negativa no que tange ao sensível. Pois embora a imaginação não encontre nada além do sensível que possa apoiá-la, a própria remoção de suas barreiras também a faz sentir-se ilimitada, de modo que sua separação do sensível é uma exibição do infinito; e embora uma exibição do infinito não possa, como tal, ser mais do que meramente negativa, ainda assim expande a alma. *Talvez a passagem mais sublime da lei judaica seja o mandamento: Não farás para ti imagem esculpida, ou nada que se assemelhe ao que existe nos céus ou na terra ou sob a terra etc. Este mandamento sozinho pode explicar o entusiasmo que o povo judeu, em sua era civilizada, sentia por sua religião quando se comparava com outros povos.*(grifo nosso)

Conforme afirma Fuks (2000), Kant associa o segundo mandamento mosaico da não representação de Deus à categoria estética do sublime que se alimenta do respeito à lei. “Esse respeito é o sentimento de inadequação, de impotência ‘de nossa faculdade de juízo para alcançar uma ideia que é lei para nós’ (...) o alcance transcendente do sublime reside em que o Infigurável é o que faz a lei, o que equivale reconhecer que a razão não pode, jamais, tudo abarcar” (Fuks, 2000, p.101). Neste sentido, a reflexão freudiana acerca da importância do interdito mosaico de não produzir nenhuma imagem de Deus é também uma reflexão que se debruça “sobre o domínio do Irrepresentável e sua relação com a lei” (Ibdem).

Freud entende que o mandamento mosaico fundamenta a desmaterialização de Deus e conseqüentemente abre caminho para o progresso na espiritualidade. Sob os efeitos ao longo da história deste cultivo permanente das faculdades espirituais, o judeu se fez forte face às dificuldades enfrentadas. Nas palavras de Freud:

Todos esses progressos na espiritualidade tem o resultado de aumentar a autoconfiança da pessoa, de deixá-la orgulhosa, de maneira que ela se sente superior a outras que permaneceram sob o fascínio da sensualidade. Sabemos que Moisés tinha transmitido aos judeus o sentimento de orgulho de ser um povo escolhido; pela desmaterialização de Deus, o tesouro secreto do povo recebeu um novo e valioso acréscimo. Os judeus conservaram a orientação no sentido dos interesses espirituais; o infortúnio político da nação os ensinou a apreciar o valor da única posse que lhes restara, sua literatura. Imediatamente após a destruição do templo de Jerusalém por Tito, o rabino Jochanan bem Sakkai solicitou permissão para abrir a primeira escola da Torá em Iabné. Desde então, foram a Sagrada escritura e o empenho espiritual por ela que mantiveram coeso o povo disperso (Freud, 1939/2014, p.158).

O *Progresso na espiritualidade* é o modo freudiano de explicar sobre a dinâmica da transmissão da tradição mosaica que ao final saiu vitoriosa moldando o caráter do povo judeu. Para Berstein (2000) todas estas passagens ilustram de maneira exemplar o fato de que em diversas ocasiões Freud ter altivamente se declarado um membro do povo judeu. Ele era assim “o herdeiro de uma tradição intelectual, ética e espiritual inspirada pelo ‘grande homem’ Moisés” (Berstein, 2000, p.51).

Não nos esqueçamos de que uma das principais motivações para que Freud escrevesse seu *Moisés* era justamente tentar entender, diante da assombrosa onda de antissemitismo que assolava a Europa, como o judeu se tornou judeu e quais as razões implicadas neste ódio tão grande de que eram alvo constante. Neste sentido, o *progresso na espiritualidade* pode ser pensado como uma forma de enaltecimento do judeu e de seu caráter. Não foi por mero acaso que esta seção de *Moisés* tenha sido escolhida por Freud para ser lida por sua filha Anna no último congresso internacional de psicanálise pré-guerra em 1938 em Paris, quando Freud já se encontrava exilado em Londres. Segundo Richard L. Rubenstein (1967) *apud* Bernstein (2000):

Freud identificava-se pessoalmente com o rabino [Jochanan] que, na tradição judaica, é considerado como o maior responsável pela continuidade das tradições da Torá diante da opressão romana. Via-se seguindo para Londres para fundar uma nova Iabné, onde a nova Torá haveria de sobreviver e crescer. Qualquer um que tenha estudado para rabino tem a história do rabi Jochanan bem Zakkai gravada mil vezes em sua psique. Trata-se da história paradigmática da sobrevivência do judaísmo sob condições de derrota (Richard L. Rubenstein (1967) *apud* Bernstein, 2000, p.51).

Conforme observa Roudinesco (2010), Freud entendia que o que havia salvado o judaísmo também salvaria a psicanálise. “Transmissão de um legado, estudo dos

textos, aceitação do exílio e da dispersão: tal era, portanto, o destino judeu do universalismo freudiano, uma judeidade sem território ancorada no saber” (Roudinesco, 2010, p.107). É o que a carta de Freud endereçada ao Dr. Meitlis vem atestar: “nós judeus sempre soubemos respeitar valores espirituais. Preservamos nossa unidade por meio das ideias e por causas delas sobrevivemos até hoje” (*In: Jones, 1989 p. 241*).

Mas a força perene do povo judeu não poderia ser atribuída apenas à certeza de serem o povo escolhido e da elevação do amor próprio ligada à representação de um Deus altamente espiritualizado e sublime. O *Progresso na espiritualidade (Der Fortschritt in der Geistigkeit)* foi decisivo para moldar o seu caráter e impelir a transmissão e posterior prevalência da mensagem mosaica.

Falta ainda explicar como esta supremacia do espiritual sobre o sensorial se efetivou ao longo do tempo. A vitória da espiritualidade sobre a sensualidade é pensada por Freud a partir do fim do matriarcado. A mudança da ordem matriarcal para o ordem patriarcal é tomada como um verdadeiro progresso cultural, pois, a maternidade é demonstrada pelos sentidos, ao passo que a paternidade “é uma suposição construída com base numa conclusão e numa premissa. A tomada de partido que eleva o processo de pensamento acima da percepção sensível dá provas de ser um passo com sérias consequências” (Freud, 1939/2014, p.157). A ideia de um Deus sublime, que não admite qualquer representação é também um passo com sérias consequências. Como assevera Balmès (1998):

Sublimidade antes de tudo analisada como ultrapassamento da vida sensorial, ultrapassamento cuja forma mais evidente seria o interdito da representação – e que começaria talvez com o reconhecimento da paternidade, questão de dedução e não de constatação sensível. Ora, este valor superior do simbólico pede uma explicação, e Freud vai tentar encontrá-la do lado do supereu e da renúncia à pulsão (Balmès, 1998, p.127).

Não é sem razão que Freud vai lançar mão do conceito de supereu em associação com a renúncia pulsional para tentar compreender este “valor superior” concedido ao simbólico. Conceito chave nas análises freudianas dos fatos sociais, o supereu é a instância psíquica que paradoxalmente internaliza a lei simbólica, exige renúncias pulsionais e ao mesmo tempo mantém-se em estreita vinculação com o Isso.

Duas citações feitas por Freud a respeito do supereu em momentos distintos de sua elaboração teórica dão conta do caráter paradoxal deste conceito. A primeira delas está localizada em *O eu e o Isso* (1923), quando Freud afirma: “enquanto o eu é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, o supereu o confronta como advogado do mundo interior, do Isso” (Freud, 2011, p.45). A segunda citação encontra-se na conferência intitulada *A dissecação da personalidade psíquica* (1933) trabalho minucioso, onde Freud apresenta um quadro geral da gênese do supereu e de suas respectivas funções. Vejamos:

O supereu é para nós o representante de todas as restrições morais, o *advogado* de um esforço tendente à perfeição – é, em resumo, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem (Freud, 1933/1976, p.86).

Advogado do Isso e advogado de um esforço tendente à perfeição. Este paradoxo pode ser decomposto se nos voltarmos para a gênese do supereu.

Em *O eu e o Isso* (1923) - primeiro trabalho em que encontramos denominação supereu - Freud afirma que o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo. “O supereu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Isso; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este” (p.42). É nesta dupla função que se condensam os imperativos contraditórios: “assim como seu pai você deve ser” , mas também: “assim como o seu pai você não pode ser”. Após o declínio do complexo de Édipo, a criança renuncia à satisfação de seus desejos incestuosos e transforma o seu investimento nos pais em identificação com os pais, a interdição é introjetada como lei a ser seguida. O supereu vai exercer um domínio sobre o Eu como uma espécie de consciência moral. Em *A dissecação da personalidade psíquica* (1933) Freud afirma que “o supereu se funde no Isso; na verdade, como herdeiro do complexo de Édipo, tem íntimas relações com o Isso” (Freud, 1933/1976, p.100). A *renúncia* aos desejos edipianos amorosos e hostis está na base de formação do supereu, mas ao mesmo tempo estes mesmos desejos irão se constituir como a mola do funcionamento superegóico. Nas palavras de Freud, como herdeiro do complexo de Édipo, o supereu é “(...) a expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Isso. Estabelecendo-o o Eu assenhorou-se do

complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, submeteu-se ao Isso” (Freud, 1923/2011, p. 45).

O longo desamparo e a dependência infantil são também fatores altamente significativos que concorrem para a constituição do supereu. A afirmativa freudiana em seu *Projeto para uma Psicologia* (1895) de que o “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os motivos morais” (Freud, 1895, p. 370) nos auxilia a compreender o que está em jogo neste momento. É neste estado de dependência primeira em relação ao Outro que o sujeito experimenta o desamparo. Mas a noção de desamparo não está somente relacionada à incapacidade e fragilidade da criança que não possui condições de sobreviver sem a ajuda de outrem. Estas originárias vivências determinam uma posição subjetiva primeira em relação ao Outro que é aquela do desamparo, da dependência e do medo de perder o amor. Mas neste momento ainda não podemos falar em supereu. O que existe é uma clara dependência externa que se atualiza tanto no nível da necessidade, mas também no nível do amor. Freud designa como má consciência o estado em que as ações são pautadas pelo medo da perda do amor do outro. Com frequência, afirma ele em *O mal estar na Cultura* (1930) “o mal não é, em absoluto, uma coisa nociva ou perigosa para o Eu, mas, pelo contrário, algo que ele deseja e que lhe dá prazer” (p.93). Mas o medo e a angústia de perder o amor dos pais, de ficar desprotegido e o risco de ser punido por eles faz com que a criança renuncie às suas pulsões agressivas e/ou eróticas submetendo-se assim aos agentes externos. Que fique claro, porém de que o medo da criança é de ser descoberta pelos pais, neste estágio a consciência de culpa não passa de medo da perda de amor. Freud nota então que “inicialmente o mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor; por medo dessa perda é preciso evitá-lo” (Freud, 1930/2010, p.94). Ao mesmo tempo em que o amor é responsável pela renúncia pulsional, será também o que movimenta o processo de transformação dos investimentos amorosos em identificação. É por essa razão que podemos afirmar que o supereu nasce de uma identificação com o modelo do pai. O que, por sua vez, produz efeitos importantes: a autoridade paterna é internalizada.

Com isso os fenômenos da consciência [*Gewissen*] chegam a um novo estágio; no fundo, só então se deveria falar de consciência e sentimento de culpa. Neste ponto desaparece o medo de ser descoberto, e também se desfaz por completo a diferença entre fazer o mal e desejar o mal, pois ante o supereu nada se pode esconder, nem os pensamentos (Freud, 1930/2010, p.94).

O supereu figura agora como uma instância que constantemente observa, julga e censura. É “a voz da consciência” que atormenta o sujeito.¹⁷ Toda a agressividade contra o mundo externo é internalizada e retorna de forma cruel contra o Eu. O rigor do supereu sobre Eu produz uma constante tensão expressa em sentimento de culpa. Este funcionamento do supereu é acolhido por Freud em sua análise da tradição judaica. Vejamos:

O povo de Israel se considerava o favorito de Deus, e, quando o grande Pai fez cair um infortúnio após o outro em cima deste seu povo, ele não perdeu a confiança nessa relação nem duvidou do poder e da justiça de Deus, mas produziu os profetas, que lhe repreenderam a pecaminosidade, e a partir de sua consciência de culpa forjou os preceitos tão severos de sua religião sacerdotal. É notável como o primitivo se conduz diferentemente! Se foi vítima do infortúnio, não atribui a si a culpa, mas sim ao fetiche, que evidentemente não cumpriu suas obrigações, e bate nele, em vez de castigar a si mesmo (Freud, 1930/2010, p.97).

O destino neste caso é concebido como um substituto da instância parental. Os infortúnios experimentados pelos judeus ao longo de sua história foram concebidos como uma ameaça da perda do amor de Deus. Diante deste temor era preciso submeter-se à vontade do pai. A mensagem mosaica altamente espiritualizada teve sua transmissão assegurada a partir do funcionamento do supereu que “torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração” (Freud, 1933/1996, p.87).

Estaria formalizada então a supremacia dos ideais mosaicos altamente virtuosos sobre o deus mesquinho e sedento de sangue das montanhas de Jeová? Aparentemente, poderíamos afirmar que sim, mas é preciso ainda ver os outros

¹⁷ Em alemão, há duas palavras para consciência: *Gewissen* e *Bewusstsein*. *Gewissen* é a consciência no sentido moral do termo; já *Bewusstsein* refere-se à consciência no sentido cognitivo do termo. É preciso ter em mente que o inconsciente freudiano é “das *Unbewusste*”, que se opõe, portanto, à consciência (*Bewusstsein*).

encaminhamentos propostos por Freud sobre a gênese do supereu. Até aqui vimos que no estabelecimento do supereu o papel da identificação a figura do pai é preponderante. “Trata-se de uma introjeção simbólica do Outro, que constitui o sujeito em relação a um lugar fundamentalmente simbólico, a partir do qual será julgado, criticado” (Miller, 2010, p.12). Nestes termos como já vimos aqui, Freud entende que foi por amor ao grande homem Moisés (em sua semelhança com o pai) que os judeus se submeteram a uma vida em verdade e justiça. Mas essa renúncia à satisfação pulsional produz um enorme sentimento de culpa.

Essa é uma grande desvantagem econômica da instituição do supereu, ou, como se pode dizer na formação da consciência. A renúncia pulsional já não tem efeito completamente liberador, a abstenção virtuosa já não é recompensada com a certeza do amor, um infortúnio que ameaça a partir de fora – perda do amor e castigo da autoridade externa – é trocado por uma permanente infelicidade interna, a tensão da consciência de culpa (Freud, 1930/2011, p.98).

Diante desta constatação, Freud afirma que vai tratar novamente das relações “tão complicadas e ao mesmo tempo tão importantes” entre renúncia pulsional, formação da consciência, supereu e sentimento de culpa. “Gostaria de abordá-las a partir de outro lado ainda, correndo o risco da repetição” (Freud, 1930/2011, p.98). Ou seja, a proposta é examinar a gênese do supereu e seus desdobramentos a partir de uma perspectiva para além da identificação ao pai.

No começo, a consciência moral é externa, a renúncia pulsional se efetiva por medo ante a perda de amor ou medo à agressão da autoridade externa. Depois, temos o estabelecimento do supereu e a renúncia pulsional se efetiva por medo da autoridade interna. Neste caso intenção má e ato mal são equiparados, o que engendra a consciência de culpa e na sequência a necessidade de castigo. “Até aqui parece estar tudo claro, mas onde cabe a influência reforçadora do infortúnio (da renúncia imposta a partir de fora) sobre a consciência, o extraordinário rigor da consciência nas pessoas melhores e mais obedientes?” (ibidem). Ora, é justamente este o caso dos judeus na tradição mosaica. Como explicar que os longos infortúnios tenham provocado este efeito, e por extensão, permitido à continuidade da tradição e o triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade?

Freud argumenta que apesar de já ter explicado as duas peculiaridades da consciência, considera que tais explicações “não chegam ao fundo, de que deixam um resto inexplicado”. Diz que vai apresentar uma ideia “inteiramente própria à psicanálise” e “alheia ao pensamento habitual das pessoas”. Esta ideia é segundo ele, “de gênero tal que nos faz compreender como objeto de estudo tinha de nos parecer tão confuso e opaco” (Freud, 1930/2011, p.99). Prossegue Freud dizendo que no início a consciência é causa da renúncia pulsional, mas depois esta relação se inverte. “Toda renúncia pulsional torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta” (ibdem). Assim toda parcela de agressividade que não pode ser satisfeita é acolhida pelo supereu intensificando a agressividade deste contra o Eu. Mas “isso não condiz com o fato de que a agressividade original da consciência é prosseguimento do rigor da autoridade externa, ou seja, nada tem a ver com a renúncia” (ibdem). Mesmo que parte da agressividade dirigida contra o pai tenha a partir dos processos identificatórios atuado na formação no supereu, Freud está chamando atenção para uma diferença essencial:

A severidade original do supereu não é – ou não é tanto – a que experimentamos de sua parte ou atribuímos a ele, mas representa nossa própria agressividade para com ele. Se isso estiver correto, pode-se mesmo afirmar que a consciência surgiu inicialmente pela supressão de uma agressão, e que depois se fortalece por novas supressões deste tipo (Freud, 1930/2011, p.100).

O estabelecimento do supereu não fica inteiramente subordinado a uma repetição das características parentais. Segundo Freitas e Rudge (2011) a herança edipiana não esgota a teorização acerca do conceito de supereu. “A hipótese de uma ligação do supereu ao Isso e à pulsão de morte introduz uma perspectiva diferente” (p.244). Neste sentido, ao mesmo tempo em que Freud concebe a instalação do supereu como um exemplo bem sucedido de identificação com a instância parental, ele afirma que “o supereu se afasta mais e mais das figuras parentais originais; torna-se, digamos assim, mais impessoal” (Freud, 1933/1976, p.83). É o caso de pessoas que receberam uma educação branda e amorosa, mas, contra todas as expectativas, apreende-se também ali o funcionamento de um supereu severo e inflexível. Para além do complexo edipiano, temos a pulsão de morte atuando de forma decisiva na dinâmica superegógica.

Se por um lado, Freud afirma que não podemos afastar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e remonta ao assassinato do pai primevo, por outro lado ele deixa claro que não é de maneira alguma decisivo ter matado ou não o pai. “Em ambos os casos temos de nos sentir culpados, pois o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte” (Freud, 1930/2011, p.104). Está formado um ciclo: a cada renúncia pulsional, mais o supereu exigirá, e mais o sujeito se sentirá culpado. Este ciclo sem fim provoca um resultado econômico distinto da simples tensão desprazerosa. Por trás da renúncia da satisfação pulsional há um gozo específico. É exatamente isto que Freud constata ao analisar *o progresso na espiritualidade* como fator importante na formação do caráter do povo judeu.

Enquanto a renúncia por motivos externos é apenas desprazerosa, a renúncia por motivos internos, por obediência ao supereu, tem outro efeito econômico. Além da inevitável consequência de desprazer, ela também traz ao eu um ganho de prazer, uma satisfação substitutiva, por assim dizer. O eu se sente elevado, fica orgulhoso da renúncia ao impulso como de um feito valioso (Freud, 1939/2014, p.160).

Freud chega a um impasse em seu *Moisés* a partir das formulações sobre o supereu feitas *O Mal estar na Cultura* (1930). Ele o explicita nos seguintes termos: não é evidente e muito menos compreensível que o progresso na espiritualidade, ou uma forte diminuição da sensualidade, possa ter elevado a autoestima dos judeus. Para tanto seria necessário pressupor a existência de um padrão definido de valor e de alguma pessoa ou instância que pudesse constantemente sustentá-lo. Na vitória do direito paterno, por exemplo, não é possível indicar a autoridade que determinaria qual padrão deveria ser considerado o mais elevado. Conclui Freud:

Não pode ser o pai neste caso, pois ele é elevado à categoria de autoridade apenas por meio do progresso. Estamos diante do fenômeno de, na evolução da humanidade, a sensualidade ter sido gradativamente subjugada pela espiritualidade, e de os seres humanos se sentirem orgulhosos e enaltecidos por cada um desses progressos. Mas não se sabe dizer por que isso tinha de ser assim (Freud, 1939/2014, p.162).

Esta observação feita por Freud, nós a entendemos como prova incontestada de que ele estava às voltas em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) com a constatação de que a aplicação do complexo paterno era insuficiente para dar conta dos

problemas que ele mesmo se colocava neste trabalho. Principalmente se levarmos em conta o que discutimos sobre a gênese do supereu elaborada por ele em *O Mal estar na Cultura* (1930). Não podemos apenas sobrepor Moisés à figura de um pai severo e exigente que intensificou o sentimento de culpa dos judeus; e afirmamos isso mesmo sabendo que Freud termina por reenviar todas estas questões ao mito de *Totem e Tabu*, interpretando o ato de Moisés de santificar os judeus com a introdução do costume da circuncisão como um substituto simbólico da castração - imposta pelo pai primevo do alto de sua onipotência - de maneira que “quem aceitava esse símbolo mostrava com isso que estava disposto a se submeter a vontade do pai, mesmo que lhe impusesse o mais doloroso sacrifício” (Freud, 1939/2014, p. 166). Pois, não é sem razão que este mesmo Freud que evoca a submissão ao pai vai afirmar algumas páginas depois:

Esse é o nosso resultado, e, embora não queiramos voltar atrás em nada, não podemos ocultar a nós mesmos que é de algum modo insatisfatório. A causação não cobre o resultado, por assim dizer; o fato que queremos explicar parece ser de outra ordem de grandeza que tudo aquilo que explicamos (Freud, 1939/2014, p. 168).

Conforme bem observa Silvestre:

Entre o Édipo e Moisés, Freud descobre a pulsão de morte. Se o Édipo permite um acordo do sujeito com o princípio do prazer, a castração que transmite ‘pura perda’, contradiz toda a homeostase do desejo – o que Freud encontra nos obstáculos que a prática lhe apresenta. Não há reconciliação possível com o pai – por melhor que seja ele. O amor que o sujeito espera como recompensa é um logro narcísico. Parece que Freud, com Moisés, renuncia a reduzir o pai à sua função edípica (Silvestre, 1991, p. 163).

Todos os excessos do tacanho deus Jeová eliminados a partir do triunfo da mensagem mosaica parecem se presentificar neste gozo desregrado que é invariavelmente secretado para além do princípio de prazer. Assim propomos que o supereu poderia ser pensado como uma instância reguladora se associado ao Moisés egípcio que professava a mensagem de um deus que não se deixava representar. Mas, associado ao Moisés midianita que estava a serviço de deus Jeová sedento de sangue, o supereu aparece em sua face agressiva, demoníaca e tirânica.

Em outros termos, é o que Lacan claramente situa a respeito do supereu em seu seminário *A ética da psicanálise* (1959/1960).

A interiorização da Lei, não cessamos de dizê-lo, nada tem a ver com a Lei. Ainda que fosse preciso saber por quê. É possível que o supereu sirva de apoio à nossa consciência moral, mas todos sabem muito bem que ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias. O que ele exige nada tem a ver com o que teríamos o direito de constituir como a regra universal de nossa ação, é o bê-á-bá da verdade analítica (Lacan, 1959-1960/1991, p. 371-372).

Mesmo que se conceda que o supereu possa servir de apoio à consciência moral, esta não é em definitivo sua visada. É o que podemos apreender de seu modo de funcionamento. À consciência moral caberia a função de instância reguladora e proibitiva, já as exigências superegóicas não dizem respeito à lei moral, enquanto tal e não teriam por finalidade uma adequação do sujeito às regras da cultura. É o que o próprio Freud observa em *O Eu e o Isso* (1923), ao constatar que “do ponto de vista da restrição pulsional, da moralidade, pode-se dizer que o Isso é totalmente amoral, o Eu se empenha em ser moral, e o Supereu pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Isso vem a ser” (Freud, 1923/2011, p.68).

Totem Tabu (1913), ao tratar das origens da moral e da cultura, coloca em relevo a face gozadora do pai. Não estaríamos mais diante do pai da lei e sim de seu avesso: o pai gozador. “Se o simbólico é o pai morto, um resíduo do pai da horda, do pai real, escapa como resto, produto do assassinato e da devoração. É o real do pai, é o ‘caroço do pai’, o supereu, o que arremessa o sujeito mais além do princípio do prazer” (Schetjman, 2004, p. 14).

Lacan entende que somente através das elaborações freudianas sobre além do princípio do prazer e sua vinculação com a pulsão de morte poderemos encaminhar a questão do real em Freud. Nós acrescentaríamos que *Moisés* é o trabalho freudiano que privilegia estas questões. “É igualmente surpreendente que Freud não tenha podido deixar de conduzir sua meditação sobre as origens da moral até o exame da ação de *Moisés*” (Lacan, 1959-1960/1991, p.177). Esta indicação lacaniana é importante porque conecta *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) e *Mal estar na cultura* (1930). Saber sobre a transmissão da mensagem mosaica, do progresso na espiritualidade e seu triunfo sobre a sensualidade é também aproximar-se da dinâmica fundadora da cultura.

O que esperamos ter ficado claro até aqui é que o supereu é um conceito indispensável neste processo capaz de mediar as incidências da pulsão de morte.

Com efeito, as elaborações teóricas feitas por Freud sobre o supereu devem ser tomadas em franca continuidade com o postulado da pulsão de morte em *Além do princípio de prazer* (1920). Neste sentido, “Freud reconhecia e enfatizava a inexorabilidade da repetição nos caminhos que levam para o sofrimento (...). Entretanto, a questão de como se constitui e atua essa força que empurra o homem para a dor e para o mal continuou sendo um tema central de todas as suas formulações posteriores” (Rudge, 2006, p.81).

Miller (1981) observa a este respeito que a teorização do supereu em Freud vai se consolidando diante da necessidade premente de se tentar entender a coação a que os sujeitos são compelidos pelo inconsciente. É uma divisão do sujeito consigo mesmo que ganha contornos de uma terrível sujeição que de forma alguma visa ao Bem.

O supereu questiona a positividade do Bem, já que enfrentamos um sujeito que desmente – de maneira que resulta incompreensível a ele mesmo – essa busca do bem, esse axioma do qual os filósofos não conseguem se desembaraçar. Por esta razão, o supereu introduz uma ética que não seria a do bem, devido a isso se justifica que Lacan tenha dedicado um seminário à ética da psicanálise. (...) a ética da psicanálise não se parece com as demais, precisamente porque leva em conta a existência do supereu, uma ética que não é a do bem, na medida em que se confunde o Bem com o bem-estar. O paradoxo do supereu reside no fato de que o sujeito está apegado a algo que não lhe faz bem, quer dizer, a algo que não colabora com seu bem-estar. O supereu deve então ser incluído em uma série comum com a pulsão de morte e o masoquismo primordial (Miller, 1981, p. 139).

A grande questão que o seminário sobre a Ética se debruça é que o sujeito está apegado a algo que lhe causa mal estar. A originalidade da posição freudiana em relação à Ética é justamente ter articulado que a subjetividade é instituída sobre um fundo de conflito irreconciliável, sobre uma falha estrutural. Em Aristóteles, a reflexão ética é pautada pela busca do Bem supremo, finalidade de toda ação moral. O sujeito virtuoso se compraz em viver conforme o Bem e pode, portanto, esperar a felicidade. O que unifica as diferentes tradições éticas gregas é o postulado de que “o Bem supremo existe e o signo de sua presença soberana nos *bens* é a sensação de sentir-se bem” (Julien, 1996, p. 25). Kant referiu-se às éticas antigas, às quais opunha a noção de

dever, com a fórmula: “sentir-se bem no Bem” (ibdem). Já em Freud, o mal-estar é uma condição estrutural. Não há nenhuma garantia de que a ação conforme o bem seja sinônimo de felicidade. A sexualidade pulsional coloca-nos irremediavelmente diante desta “falha entreaberta” (Julien, 1996, p. 27): o mal-estar.

Ora, na experiência analítica o sujeito será interrogado sobre o que ele quer. E conforme observa Lacan (1959-1960/1991):

[o sujeito] não é apenas interrogado, mas, quando progride em sua experiência, coloca para si mesmo essa questão, e a coloca para si precisamente no lugar dos imperativos frequentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são impostos por sua experiência mórbida. Vai ele se submeter ou não a esse dever que sente em si mesmo como estranho, mais além num segundo grau? Deve ele submeter-se ou não ao imperativo do supereu, paradoxal e mórbido, semi-inconsciente e que, além do mais, revela-se cada vez mais em sua instância na medida em que a descoberta analítica progride, e que o paciente vê que se enveredou em sua via? (Lacan, 1959-1960/1991, p. 16).

Essa passagem é importante porque promove uma torção no que viemos discutindo até então: trata-se de saber o que o sujeito vai fazer com isso.

De um lado discutimos a gênese do supereu em estreita vinculação com a pulsão de morte e de outro trouxemos a pergunta de Lacan: o que o sujeito vai fazer com isso? Enveredar-se pela via do submetimento aos imperativos superegóicos? Em outros termos ainda: qual posição o sujeito vai adotar diante daquilo que herdou do pai e que através do complexo de Édipo o introduziu na castração? Nós entendemos que as considerações feitas por Freud em seu *Moisés* são de valor inestimável para que possamos avançar nestas questões.

Mas antes de nos debruçarmos sobre essa questão, é preciso lembrar que as elaborações de Lacan acima detalhadas acerca do real presentificado pela lei moral não esgotam sua perspectiva. Do Seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960) ao seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) surge um conceito que, de alguma maneira, subverte e aprofunda o que foi trabalhado até então. Trata-se do conceito de gozo, esse resto que não pode ser inscrito na cadeia simbólica. É naquele contexto que Lacan vai afirmar Freud teria ficado cativo do mito do pai. A centralidade dessa

asserção justifica uma apresentação dos aspectos mais relevantes das elaborações lacanianas a este respeito que se coadunam com os objetivos deste trabalho.

O AVESSO

Muitos leitores e estudiosos de Lacan consideram que o seminário intitulado *O avesso da psicanálise* (1969-1970) bem poderia ser nomeado como o “seminário do gozo”. A subversão lacaniana neste trabalho foi ter produzido uma elaboração cuja perspectiva ultrapassa o campo da linguagem. Lacan formaliza uma lógica que contempla o campo do gozo que por definição escapa a qualquer possibilidade de inscrição. Trata-se de um gozo silencioso que será apreendido através da “pequena máquina giratória de quatro patas”: os quatro discursos, pensados e articulados como quatro formas de lidar com o excesso de gozo: discurso do mestre, discurso da histórica, discurso universitário, discurso do analista. Um discurso sem palavras: a análise não se define pelo que se fala, mas desde onde se fala. O local, a posição na estrutura lógica do discurso, é pré-existente à fala.

As elaborações feitas neste seminário repercutem diretamente na práxis clínica, afinal, a questão que examinada ao longo do curso é saber qual tratamento possível para o gozo em uma análise. Indagação que Lacan persegue e que inevitavelmente o levará para além das formulações freudianas acerca do pai, ou se preferirmos, o levará a situar sob novas balizas a questão do rochedo da castração, obstáculo intransponível para Freud em suas teorizações acerca do final de análise. É nesse contexto que Lacan recorre ao Moisés.

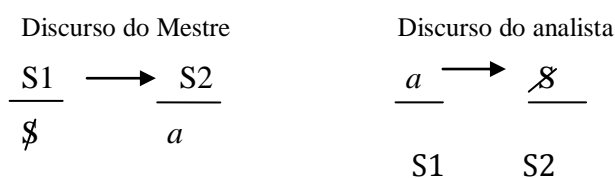
São as considerações acerca do estatuto do pai que nos interessam de perto neste seminário, na medida em que elas demarcam a posição de Lacan a respeito da religião e promovem um novo arranjo cujas consequências devemos extrair. Nosso intuito neste momento é seguir o fio condutor que perpassa quatro lições em especial: *O mestre Castrado; Édipo e Moisés e o pai da horda; Do mito à estrutura; A feroz ignorância de Yahvé*. Antes de prosseguirmos, é preciso demarcar também que afora as

contribuições feitas ao campo da clínica, igualmente importantes são as considerações que vão sendo tecidas ao longo do seminário sobre o estatuto do capitalismo e da ciência. Lacan neste trabalho confirma e demonstra a observação freudiana feita em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) de que “a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinarmos mais detidamente” (Freud, 1921/2011, p.14). Ministrado pouco depois do movimento estudantil de maio de 1968, este seminário recolhe os efeitos deste período e termina por revelar aspectos estruturais do modo de funcionamento da cultura e sua estreita relação com o modo de funcionamento dos sujeitos.

Lacan assinala que o título de seu seminário não possui relação direta com os acontecimentos recentes, e remete o leitor ao seu texto *De nossos antecedentes* (1966) destacando que neste trabalho é possível encontrar sua afirmativa que assinala sua intenção de retomar o projeto freudiano pelo avesso. Retomar Freud pelo avesso é, em outras palavras, retomá-lo a partir daquilo que ultrapassa o princípio de realidade. Aspecto este abordado inicialmente por Lacan em *De nossos antecedentes* (1966) e desdobrado três anos depois em *O avesso da psicanálise* (1969-1970).

O mestre castrado

Lacan inicia sua aula do dia 18 de fevereiro de 1970, afirmando para sua audiência que “deve estar começando a lhes parecer que o avesso da psicanálise é exatamente aquilo que apresento este ano com o título de discurso do mestre” (Lacan, 1969-1970, p.81). De fato, a grafia dos discursos do mestre e do analista demonstra que os quatro termos (S1, S2, $\$$ e a) se dispõem em lugares simetricamente opostos.



No discurso do mestre, o S1 está situado na posição de agente. De saída podemos afirmar que no discurso do mestre há uma suposta identidade entre o sujeito e o significante que o determina, o sujeito aliena-se ao S1 e acredita-se unívoco. Já no discurso do analista há um abandono da posição de comando, o que está em causa é o objeto de desejo. O primeiro aspecto que devemos salientar e que deve orientar nossa discussão aqui é a advertência feita por Lacan a respeito do pai. Pai como um elemento orientador, termo que em psicanálise pode servir para agrupar e explicar uma série de questões. Pai como fio condutor, como filiação, filiação quase genética. Já é possível aqui antever parcialmente a crítica que Lacan irá endereçar à Freud ao longo desta lição. Ele irá questionar o estatuto do pai como figura central, seja no mito de Édipo, seja o “orangotango” em *Totem e Tabu* ou em *Moisés*.

A operação lacaniana gradativamente vai operar uma torção em relação a este lugar privilegiado ocupado pelo pai nas elaborações freudianas. Mas, ao mesmo tempo, em que Lacan acena para algo além do pai, ele esclarece que não se trata de um Pai natural e sim de um pai estabelecido na ordem simbólica. A primeira identificação feita pela criança será com o pai e que por isso mesmo ele será merecedor de amor.

Desde o seminário *As psicoses* (1955-1956), Lacan esclarece que:

O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária conflituosa, incestuosa nela mesma, está destinada ao conflito e à ruína. Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, que seja a imagem de alguma coisa de bem sucedido, o modelo de uma harmonia. Não é demais dizer – é preciso aí uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas o que se chama o pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação está fundada na existência desse nome do pai (Lacan, 1955-1956/1988, p. 114).

Muitas confusões e desvios já foram praticados por se destacar e privilegiar em demasia o primado da relação da criança com a mãe. Guardemos, por enquanto, estas três indicações: a importância e o limite do nome do pai como elemento

agregador na estruturação psíquica, a identificação primária ao pai e o merecimento do amor.

Por ora, devemos salientar que há um esforço por parte de Lacan para retirar da psicanálise o excesso de elucubrações imaginárias que poderiam condená-la a uma espécie de saber inefável e intuitivo. Para atingir este fim, ele irá se servir da lingüística e da lógica. Conforme observa Rabinovich (s/d)

Lacan reivindica - frente a uma teoria do discurso que domina as ciências chamadas 'humanas' para as quais este é o produto de um sujeito centro, de um sujeito pleno, unitário - a primazia da cadeia significante, cadeia que se desloca além de qualquer sujeito voluntário, consciente, e cuja articulação produz o discurso. O discurso é um modo de uso da linguagem como vínculo. Só há vínculo social naquilo que se designa como discurso, vínculo possível apenas entre os seres que falam, os 'seres falantes' - *parlêtres* -. O discurso não se funda então no sujeito, mas na estrutura da linguagem, e por fim, na estrutura do significante (Rabinovich, s/d).

Lacan afirma que para apresentarmos qualquer enunciado em psicanálise é preciso partir de uma "referência a configurações de discurso de algum modo primordiais" (Lacan, 1969-1970/1992, p. 82), em outras palavras, devemos partir da articulação significante, o discurso é *efeito* desta articulação. É por essa razão que podemos dizer que "a configuração subjetiva tem pela ligação significante, uma objetividade perfeitamente localizável" (ibdem). Em princípio, todos os significantes se equivalem, jogando cada qual com a diferença dos outros. Mas haverá uma modalidade de ligação significante que irá se diferenciar das demais e irá alojar-se de forma contingente determinando a articulação da cadeia, esta é a posição do *significante-mestre*, cuja função é representar um sujeito para outro significante. Entre S1 e S2 – "é possível que se abra essa falha que se chama sujeito" (Lacan, 1969-1970/1992, p. 82-83). O significante é *representante* – age em nome de outrem e não *representação* – ideia que corresponde a um objeto que está fora da consciência.

O significante em sua articulação não representa o que não está, o engendra; aquilo que não está na origem e é engendrado pelo significante é justamente o sujeito (...). Este sujeito que Lacan conceitualiza esvaziado de toda substância – fenomenal, metafísica ou biológica (Rabinovich, s/d).

O sujeito existe articulado em uma rede de significações construídas por ele, ele é efeito da incidência significante que instaura a ordem simbólica. Em termos

freudianos podemos afirmar que é após a primeira e mítica experiência de satisfação postulada por Freud, que o sujeito vai alucinar uma satisfação. Antes de buscar um referente na realidade externa, o sujeito alucina uma representação em busca de satisfação. Ou seja, a realidade da consciência é secundária em relação à formatação do inconsciente. Freud introduz um saber articulado à satisfação. É somente mais tarde com o advento do princípio de realidade (processo secundário) que o sujeito poderá distinguir entre uma percepção alucinada e a presença do objeto na realidade externa. O princípio de realidade surge secundariamente como uma modificação do princípio de prazer. A incidência do S1 é correlativa ao advento do princípio de realidade.

Para Lacan, é neste ponto que encontramos o cerne da descoberta psicanalítica. O sujeito é clivado desde sua origem. Diferentemente da dialética hegeliana que postulou em um dado momento que “no início o sujeito se afirma como sabendo-se” (Lacan, 1969-1970/1992, p.83) para a psicanálise há algo que é *Urverdrängt*, um recalque originário, uma impossibilidade de se saber tudo.

Lacan comenta: “O que afirmo, o que vou hoje anunciar de novo, é que o significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração” (ibdem). Devemos desdobrar este comentário. O que há aqui de novidade? A castração, a proibição de um gozo absoluto - que pode ser pensado como a possibilidade de se saber tudo - é veiculada por um significante-mestre. A castração é veiculada por um significante. A incidência do significante instaura a ordem simbólica e a impossibilidade de completude, o acesso à linguagem é marcado pela presença de uma falta que jamais poderá ser obturada. O pai pode ser tomado como um significante-mestre? Sim. Mas tomar o pai como significante-mestre cuja incidência determina a castração é diferente de “entificar” a figura do pai a ponto de torná-lo poderoso e detentor de um gozo absoluto como o pai primevo de *Totem e Tabu* (1913). Este é o caminho de Lacan: sair do terreno mitológico e ir em direção à lógica; sem, no entanto, ignorar o saber inconsciente, saber disjuncto que é totalmente estranho ao discurso da ciência para quem o domínio de validação da verdade seria co-extensivo ao campo da lógica e da racionalidade. Talvez seja importante resgatar neste contexto de nossa discussão a afirmativa lacaniana de

que “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o nome do pai” (Lacan, 1998, p. 889). Reintroduzir o *nome-do-pai* na consideração científica é incorporar o saber advindo do inconsciente.

Por isso, justamente, é assombroso que o discurso do inconsciente se imponha. Impõe-se exatamente pelo que eu enunciava outro dia dessa forma que empregava, podem crer, por não ter outra melhor - que não diga besteiras. Por mais besta que seja esse discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama de inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato (Lacan, 1969-1970/1992, p.85).

$$\frac{S1}{\cancel{S}} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

É nesta articulação entre S1 e S2 que podemos demarcar a constituição do sujeito dividido (S). Agenciado pelo S1 o sujeito irá responder como um “Eu” - completo e unívoco. Algo desta operação sempre fracassa e escapa ao comando do S1, resto impossível de simbolização (a). É por razão que Lacan afirma que o inconsciente se impõe à ciência como um fato. Consideramos a equivalência entre discurso do mestre e discurso do inconsciente como uma importante chave de leitura para compreendermos as considerações lacanianas sobre o caso Dora e o discurso da histérica.

Para Lacan, “o discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 88). Também poderíamos escrever: o discurso da histérica revela a relação existente entre o inconsciente e o gozo. A histérica sofre por sua divisão e solicita ao mestre que produza um saber sobre aquilo que lhe falta e que permanece velado sob a barra, o objeto a, causa de desejo. Com seu sintoma, a histérica escancara sua divisão, divisão que o discurso do mestre busca apagar.

$$\frac{\cancel{S}}{a} \longrightarrow \frac{S1}{S2}$$

Por que Lacan retoma o caso Dora para falar do Pai? Porque este caso ilustra o aprisionamento freudiano à figura do pai, e; ao mesmo tempo, aponta para o que estava em jogo ali: o objeto *a* enquanto causa de desejo. Por que Freud se enganou? “Por que substituí o saber que recolheu de todas essas bocas luminosas, Ana, Emmie, Dora, por esse mito, o complexo de Édipo?” (Lacan, 1969-1970/1992, p.92). Porque o mito edípico é tomado como chave interpretativa, como pretensão de verdade no tratamento de Dora.

Lacan observa que o pai de Dora, pivô de toda a situação era um homem impotente e ainda assim a filha o idealiza. Se retermos o caso Dora, veremos que no relato do primeiro sonho ela se esquece de contar para Freud que depois de ouvir que seu pai estava morto, enquanto todos saem para enterrá-lo, Dora se dirige ao seu quarto e vai procurar um grande dicionário. Freud se indaga: qual o saber que Dora procurava?

Conforme observa Lacan:

Pois bem, na caixa vazia desse apartamento abandonado por aqueles que, depois de tê-la convidado, partiram por seu lado para o cemitério, Dora encontra facilmente um substituto para esse pai num grande livro, o dicionário, aquele onde se ensina o que diz respeito ao sexo. Assim, marca com nitidez que o que lhe importa, para além mesmo da morte de seu pai, é o que ele produz de saber. Não qualquer saber – um saber sobre a verdade (Lacan, 1969-1970/1992, p.91).

Este sonho revela que Dora se interessa pelo saber sobre a verdade. E de que verdade se trata? “o pai, desde a origem, é castrado (...). É a experiência da histórica que permite que este saber possa ser questionado no lugar da verdade, na medida em que ela aponta para a falha do pai” (ibidem). A crítica lacaniana é que Freud instaura o Édipo do lugar da verdade. Neste sentido, ele mantém o pai como merecedor de amor, ele idealiza o pai e neste movimento aproxima-se do pai da religião, tantas vezes criticado por ele, como se o fosse o pai capaz de proteger os filhos da sua condição de desamparados.

Lacan chama atenção para este aspecto:

Não há nisso bastante estranheza, a ponto de nos sugerir que, afinal, o que Freud preserva, de fato se não em intenção, é precisamente o que ele designa como o mais substancial na religião? A saber, a ideia de um pai todo-amor. (...) Freud acredita que isso irá evaporar a religião, ao passo que na verdade é a própria substância desta que ele conserva com esse mito, bizarramente composto, do pai (Lacan, 1969-1970/ 1992, p. 94).

No que consiste a crítica de Lacan ao Édipo? Ao mesmo tempo em que o considera como uma historietta, como o sonho de Freud que não foi interpretado, como o conteúdo manifesto a tamponar algo de maior importância, Lacan esclarece que sempre falou do Édipo através da metáfora paterna e isto funda uma grande diferença em relação a Freud. Depois disso, ao falar dos Nomes do Pai, pluralizou essa função e novos caminhos se abriram o gozo que escapa à castração. É referindo-se ao objeto *a* que um sujeito poderá situar-se, localizar-se a partir daquilo que lhe é mais próprio, mais singular: o modo como ele goza. É também o que possibilita a invenção de modos de vida diversos onde o sujeito pode alojar seu gozo e sustentar seu desejo. Essa passagem do um ao múltiplo desvela a inconsistência do Outro e tem como efeito “a relativização no Nome-do-pai”: o Nome-do-pai passa a fazer parte de uma série. Sendo assim, se a civilização contemporânea porta como marca essa falta de referência, nossa atitude não deve ser aquela de tentar recuperá-la. A psicanálise ensina-nos, a partir da lógica da identificação ao sintoma, que um problema pode se tornar uma solução. Portanto, saber fazer dessa falta de referência uma orientação, parece o caminho por onde a desilusão que marca nossa época pode vir a engendrar um futuro.

A pergunta que somos obrigados a enfrentar neste momento é a seguinte: a conjectura lacaniana de que Freud teria ficado cativo do mito do pai colocaria por terra nossa hipótese de que haveria em *Moisés* um momento de superação do pai como figura de exceção? A resposta pode ser sim, se nos ativermos às questões de ordem essencialmente clínica. Mas, não podemos deixar de considerar que Freud escreveu *Moisés* já muito doente; quando o livro vem à luz, ele já se encontrava exilado em Londres e pouco se dedicou à atividade clínica. Os efeitos deste trabalho e das questões trazidas à baila a partir de sua publicação não puderam ser dimensionados por ele, que pouco tempo depois faleceu. Esta tarefa ficou legada à posteridade. Assim, consideramos possível matizar a tese lacaniana exposta acima, pois entendemos que o

esforço freudiano em *Moisés* vai além de sua própria pluma, como bem observou Lacan em seu seminário *Os Nomes do pai* (1963). Neste sentido, tanto a teoria da dinâmica da tradição como as teorizações sobre o supereu que pouco a pouco se desprendem do enfoque excessivamente edípiano parecem anunciar que Freud não colocou no lugar da verdade apenas o mito do pai. Vale ainda a este respeito citar o comentário de Assmann (2010) sobre os destinos do *Moisés* freudiano.

Depois de meio século de latência, os argumentos provocativos de Freud finalmente começaram a lançar seu feitiço no público especializado. Quase parece que o tema do livro tivesse se tornado seu destino: recalque, latência, retorno do recalado (p. 85).

Isto posto, retomemos no próprio Freud como as questões que trabalhamos até então se articulam a partir da noção de herança.

SERVIR-SE DO PAI

Herdar é estar irremediavelmente inserido em uma cadeia que antecede ao sujeito. Encontramos a seguinte citação extraída das páginas finais de *Totem e Tabu* (1913) quando a questão da herança arcaica era abordada por Freud:

Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada uma tivesse que adquirir de novo *seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento*. Então surgem duas novas questões: o quanto pode ser atribuído à continuidade psíquica na sequência de gerações, e de quais meios e caminhos serve-se uma geração para transmitir à geração seguinte os seus estados psíquicos. (...) Uma parte do problema parece ser resolvida pela herança de disposições psíquicas, que, porém, *necessitam de determinados ensejos na vida individual* para se tornarem efetivas. Tal pode ser o significado das palavras do poeta:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,

Erwib es, um es zu besitzen.

[O que herdaste de teus pais,

conquista-o para que o possuas]¹⁸ (Freud, 1913/2012, p.240 grifo nosso).

¹⁸ Goethe, Fausto, cena 1, vv.682-3.

A ideia veiculada nesta passagem modifica sensivelmente a aceção de herdar, que menos comprometida com o recebimento automático e passivo de uma herança, dá ênfase ao posicionamento ante ao que foi recebido. O que herdaste, conquista-o para fazer seu. Neste sentido, nascemos com determinadas disposições que irão influenciar decisivamente nossa vida. Mas a resposta que cada indivíduo vai emitir a esta conjuntura é dependente em larga medida de aspectos contingenciais e da forma como escolhemos lidar com isso. Diante da herança oriunda dos pais, daquilo que foi transmitido por eles é preciso que haja *determinados ensejos* capazes de transformar esta herança em algo próprio. Não há como se eximir do confronto com a história que antecede o sujeito e da qual ele já faz parte antes mesmo de nascer. É o que esclarece Lacan (1954-1955/1985):

(...) o inconsciente é o discurso do outro. O discurso do outro não é o discurso do outro abstrato, do outro da díade, do meu correspondente, nem mera e simplesmente o do meu escravo, é o *discurso do circuito no qual estou integrado. Sou um dos seus elos*. É o discurso do meu pai, por exemplo, na medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a reproduzir – é o que se denomina supereu. Estou condenado a reproduzi-las porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou, não só porque sou filho dele, mas porque não se pára a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-lo em sua forma aberrante a outrem. Tenho de colocar a outrem o problema de uma situação vital onde existem todas as probabilidades que ele também venha tropeçar, de forma que este discurso efetua um pequeno circuito no qual se acham presos uma família inteira, um bando inteiro, uma facção inteira, uma nação inteira ou a metade do globo. Forma circular de uma fala, que está justo no limite do sentido e do não sentido, que é problemática (Lacan, 1954-1955/1985, p.118).

A concepção lacaniana do inconsciente como discurso do Outro realça o lugar da ordem simbólica no mundo. Este é o circuito ao qual o sujeito está integrado, ele é um dos elos desta cadeia que se instala logo de saída quando a criança chega ao mundo. É o primado da linguagem que permite pensar a função paterna como essencialmente simbólica. Estamos todos atados nesta cadeia de transmissão e é preciso esclarecer o quê nesta operação tropeça e porque estamos condenados a reproduzir as faltas do pai a partir da constituição do supereu. Podemos inclusive, inverter esta afirmativa: é a partir da falha do pai, daquilo que em sua Lei é incapaz de recobrir que o supereu se faz

presente. “O inconsciente é, no sujeito, uma cisão do sistema simbólico. (...) [e] o supereu é uma cisão análoga, que se produz no sistema simbólico integrado pelo sujeito” (Lacan, 1953-1954/1986, p.227). Como legado da passagem pelo complexo de Édipo, o supereu é o resto da operação de internalização da lei paterna.

Lembremos, no entanto, que um pai nunca estará à altura de cumprir exemplarmente sua função simbólica. Ao contrário: um pai transmite uma insuficiência, uma impossibilidade. Mas se o filho se coloca frente ao pai como um pai idealizado, ele está obrigatoriamente condenado a repetir algo desta história que tropeça e falha desde sempre. Como afirma Lacan em *O mito individual do neurótico*:

Ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre por um lado, um pai discordante com relação à função, um pai carente, um pai *humilhado*, como diria o Sr. Claudel. Há sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é percebido pelo sujeito no plano real e a função simbólica. Nessa distância é que reside o que faz com que o complexo de Édipo tenha seu valor – de jeito nenhum normatizante, mais frequentemente patogênico (Lacan, 1952/2008, p.40).

É neste intervalo entre o plano real e a função simbólica que podemos situar a transmissão da lei paterna. Lei que promove a separação da mãe e da criança e que viabiliza o ingresso desta última ao universo simbólico. Lacan considera que o filho terá que “colocar a outrem o problema de uma situação vital onde existem todas as probabilidades que ele também venha a tropeçar”. O que é este tropeço? Podemos associá-lo ao valor patogênico do Édipo?

Com efeito, Melman (2009) observa que Freud ao conceber a subjetividade organizada pelo complexo edipiano, quer dizer, pela perda do objeto, pressupõe que a criança coloca o pai como ideal a ser seguido, o que dá ao Édipo seu caráter normativo, mas também o pai aparece aí como um *ideal que possui o objeto perdido*. Ora, se o pai possui o objeto perdido, subentende-se, que este pai possa ter escapado à castração. O que poderia em certo sentido, sustentar reivindicações do tipo: se você o tem, porque me priva dele? Você só me priva dele, porque você o possui e quer guardar para si mesmo. Se o sujeito conforme assinala Melman (2009) não consegue se separar do ideal encontra-se em apuros. A passagem pelo Édipo não teria como efeito organizar a subjetividade em relação ao ideal. Ao contrário, produziria em certo sentido, efeitos

patogênicos em relação ao ideal. É o que a constituição do supereu parece anunciar. Afirma Melman:

Há então, no complexo de Édipo, uma entrada no engodo, nem que seja por isso. O complexo de Édipo não organiza em nada a subjetividade na relação do sujeito ao ideal, há sempre um limite intransponível entre esse ideal e ele. O corte que separa o sujeito do objeto, este corte não separa menos o sujeito do ideal (Melman, 2009, p.367).

Julien (1996), ao abordar a constituição do supereu em sua relação com o mal observa que é no declínio do complexo de Édipo que a criança “apaga o pai real, revestindo-o com o véu de um pai ideal que ela forja para si. Ela fomenta a cada instante a *imago* de um pai que seja realmente alguém, alguém de alta estatura, de belo porte e sólida posição, em suma, alguém digno de ser amado” (Julien, 1996, p.74). Ou seja, é justamente na saída do complexo de Édipo, momento em que a criança se vê confrontada com a sua castração e ao mesmo tempo com seu desejo, que ela irá convocar a imagem do pai onipotente e privador, aquele digno de ser amado por suas qualidades grandiosas. Ao final do Édipo, a criança vai incorporar o pai, não o pai real - agente da castração - que veicula o desejo, mas o pai tirânico, tal qual o pai de *Totem e Tabu* (1913) que era amado e odiado. “Esse pai ideal, preferido e preferível, é o que permitirá à criança dar uma resposta à questão que ela formula sobre seu ser de criança: por que o mal? Mais precisamente: a que se deve que eu seja tão malfeita?” (Julien, 1996, p. 74). Segundo Lacan no seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960/1991), “esse pai imaginário, é ele, e não o pai real, que é o fundamento da imagem providencial de Deus. E a função do supereu, em sua última instância, em sua perspectiva última é o ódio de Deus, recriminação a Deus por ter feito tão mal as coisas” (p.369). A criança se dá conta da enorme distância entre as palavras que a nomeiam e aquilo que ela imagina que é. E a responsabilidade por suas falhas recai na figura deste pai ideal, que mesmo sendo onipotente não foi capaz de criar alguém melhor. O pai como criador é mal porque me fez assim dotado de imperfeições. É por identificação ao ser do pai criador “que fazemos nossa sua maldade e nos tornamos maus com nós mesmos. É exatamente isso que Freud chama de supereu” (Julien 1996, p.76). Nas palavras de Freitas e Rudge (2011):

A recriminação masoquista do filho (...) é testemunha de que na lei do pai nem tudo é regulador e que na sua falha se instala o supereu. O neurótico, para preservar o amor do pai e sua conseqüente proteção, carrega nas costas seus pecados e falhas, trilhando muitas vezes um caminho de fracasso para sustentar a ilusão de completude deste pai. Com esta manobra, tenta escapar da castração do Outro, o que implicaria num limite nas garantias que ele pode lhe proporcionar (Freitas e Rudge, 2011, p.262).

Enquanto sustentar a ilusão de um pai completo o sujeito estará atado à figura do pai onipotente, permanecendo sob a égide da lei superegóica que, tal qual o pai primevo, é figura de um gozo sem limites. É o luto não realizado por este pai ideal que tudo pode, é a presença imaginária de um pai digno de ser amado que é a causa dessa crueldade do supereu, crueldade que irá se prolongar enquanto a imagem do pai privador não for abalada, enquanto a figura do mestre não for interrogada. “A função do supereu é vir no lugar de uma outra lei, a da castração, instaurada pelo pai real, que ata a lei ao desejo” (Julien, 1996, p.77). Conforme Flanzer (2009):

O que o sujeito deve admitir [é que] (...) o lugar ao qual deve aceder, é um lugar de dívida, que requer o declínio do plano imaginário, ideal – este porto seguro adotado, no qual está ancorado e referenciado em sua posição infantil. Para que o sujeito tome seu desejo em nome próprio, é preciso sujeitar-se a uma cadeia geracional (p.127).

Este comentário põe em perspectiva o fato de que consentir com a falha paterna, fazer do pai, um pai que não seja todo, não é o mesmo que passar sem ele. Ao contrário, é assumir uma posição na cadeia, sair da posição infantil e tomar a dívida que foi herdada, pois há um destino que se coloca para ele em conformidade com o desenrolar das estruturas parentais. “É preciso ter o Nome-do-Pai, mas é também preciso que saibamos servir-nos dele. É disso que o destino e o resultado de toda a história podem depender muito” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 163).

Para Lo Bianco (2009), somente quando o sujeito se confronta com a castração do pai podemos afirmar que de fato ele herdou algo do pai.

É só no confronto com a castração do pai que o sujeito irá tomar para ele, irá inventar o que terá então herdado do pai. Irá inventar, sublinhamos, a cada vez. Essa invenção (que está do lado do sujeito) irá sustentar a tradição, irá responder pela herança que ele terá recebido. Terá recebido - é necessário colocar no tempo verbal da *nachträglichkeit* - justamente porque terá dado conta da ruptura que incidirá sobre a cadeia de transmissão. Herdar, então, é ir além do pai, herdar passa a ser função do ato frente à castração que o

atinge e que o faz surgir como filho e aceder à função do pai (Lo Bianco, 2009, p. 194).

Trata-se, pois de servir-se do nome-do-pai para assim poder ultrapassá-lo. Este é o motor que impulsiona a cadeia de transmissão. Vale a pena reproduzirmos aqui uma passagem de *Experiência e pobreza* de Walter Benjamin (1933/2012) onde ele evoca a fábula¹⁹ do velho vinhateiro.

Nos nossos livros de leitura havia aquela fábula do homem velho que, no leito de morte, revela aos filhos que há um tesouro escondido na vinha. Tudo o que tinham a fazer era cavar. Os filhos puseram-se a cavar, mas, do tesouro, nem sombra. Quando o outono chegou, porém, a vinha deu uma colheita como nunca se vira em toda a região. E foi então que os filhos perceberam que o pai lhes legara uma experiência: a benção não está no ouro, mas no trabalho (Benjamin, 1933/2012, p.85).

Para além do caráter edificante da fábula – que não é em definitivo o aspecto explorado por Benjamin, interessado em investigar a impossibilidade de transmissão da experiência - o que está em jogo neste fragmento é o que os filhos fizeram a partir do legado do pai. Um legado que se presentifica a partir de uma falta: não havia tesouro. E essa inexistência é o próprio tesouro!

Por outro lado, a recusa em tomar parte da herança recebida pelo pai vai lançar o sujeito em uma repetição, perpetuando assim uma *mesma história* que não cessa de se reproduzir através do sintoma. Lembremos de todo o drama do “homem dos Ratos” que age de forma tal a repetir a história de seu pai. Coloca-se como aquele que será capaz de reparar o erro cometido pelo pai, preservando-o. Assumir para si a falta do pai é uma forma de recusá-la. A este respeito Lacan, faz uma importante observação em seu seminário *As formações do inconsciente* (1957-1958/1999):

Que faz o sujeito, na verdade, a cada momento em que se recusa, de certo modo, a pagar uma dívida que não contraiu? Não faz outra coisa que não perpetuá-la. Suas recusas sucessivas têm como efeito fazer a cadeia repercutir mais, e ele se descobre sempre mais e mais ligado a essa mesma cadeia. A *Absagüngzwang*, essa necessidade eterna de repetir a mesma recusa, é onde Freud nos mostra o último recurso de tudo aquilo que se

¹⁹ A fábula é de Esopo (O velho vinhateiro, 3º livro, n.48), e surge nos livros escolares alemães desde 1882.

manifesta do inconsciente sob a forma de reprodução sintomática (Lacan, 1957-1958/1999, p. 255).

De posse de todos esses elementos, retomemos o fio de nosso texto. O que temos em *Moisés*? Por um lado podemos ler a história contada por Freud como uma história de homens que a partir do que herdaram - no sentido proposto por Lo Bianco, cuja ênfase é o ato do filho frente à falta do pai - foram capazes de sustentar uma tradição. Ikhnaton, Moisés, os profetas, o rabi Jochanan bem Zakkai e tantos outros *anônimos* podem ser tomados como exemplos de homens que diante daquilo que foi recebido souberam responder inventando um lugar para si na cadeia de gerações. Por outro lado, não podemos deixar de considerar o fato de que Freud compara a formação da religião judaica à formação de uma neurose, neste sentido, a força da religião repousaria nesta reprodução automática, repetição *ad eternum* da condição de filhos devedores do pai onipotente. Estas duas vertentes interpretativas podem ser extraídas da construção freudiana.

Mas há ainda um último comentário que devemos fazer. Trata-se do ato freudiano de inserir no seio da tradição judaica a figura do Moisés egípcio. Melman (2009) entende que Freud promove uma correção em relação ao complexo de Édipo justamente em seu *Moisés*. Desta forma o sujeito não é cortado apenas de seu objeto, mas também de seu ideal. O que Freud sustenta em seu trabalho ao demonstrar a existência de um estrangeiro nas origens da pré-história judaica, na formação da identidade deste povo, é a existência de um ponto de ruptura que não pode ser tragado por nenhum ideal.

A partir destas considerações iremos avançar em duas direções. Na primeira delas, iremos articular o estatuto da crença e do desmentido. A tarefa implícita nesta articulação é a de demonstrar como a submissão ao ideal sustenta a crença através do desmentido. Na segunda que é até certo ponto o avesso da primeira, trata-se de apresentar a noção de *verdade histórica* que Freud trabalha detidamente em vários momentos em seu *Moisés*.

CAPÍTULO 4

CRENÇA, ILUSÃO E VERDADE HISTÓRICA

Em nosso último capítulo, temos pela frente uma dupla tarefa. Primeiramente, trata-se de evidenciar a vinculação entre crença e *Verleugnung*, procurando em seguida demonstrar que é esta aproximação que permite a Freud refazer seu julgamento crítico em relação à religião, tornado célebre desde a publicação de *O futuro de uma ilusão* (1927). Neste sentido, iremos nos deter especificamente na análise de duas seções do *Moisés* (1939): “O que é verdadeiro em religião” e “Verdade histórica”. Ao afirmar que a religião não é somente ilusão, pois contém em seu núcleo um pedaço de verdade histórica, Freud dá um passo a mais. Como entender esse passo? Ao final do capítulo, retomaremos as elaborações freudianas em seu *O futuro de uma ilusão* (1927), já munidos da noção de verdade histórica que vai nos orientar nesta leitura.

CRENÇA, VERLEUGNUNG, VERDADE

O fundamento da crença em Freud vincula-se à noção de *Verleugnung* que traduziremos por *desmentido*. Se fizermos uma busca da palavra *crença* ou de alguma expressão similar no índice das obras completas não encontraremos nenhuma referência. Mas isso não quer dizer que no pensamento freudiano esta discussão esteja ausente, ao contrário, ela apenas se produziu no seio da teoria de forma indireta. *O Futuro de uma ilusão* (1927) é um questionamento acerca das razões pelas quais as pessoas acreditam nas ideias religiosas. Mas conforme nos adverte Lacan, a fenomenologia da crença permaneceu para Freud como uma obsessão “*Moisés e o Monoteísmo* também é inteiramente construído para explicar os fenômenos fundamentais da crença” (Lacan, 1969-1970/1991, p.163).

Com efeito, Lemérier (1998) observa que há uma escassez de estudos que se dispõem a analisar o papel do desmentido em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) e que em muitas vezes é possível constatar certa confusão entre o desmentido e

recalcado. Para esta autora, acompanhar as elaborações freudianas que demarcam as diferenças entre o desmentido do assassinato do pai e o recalçamento do assassinato do pai é perceber os avanços em relação a *Totem e Tabu* (1913). Não podemos afirmar que o desmentido seja o objeto central sobre o qual giram as elaborações freudianas em seu *Moisés*. Mas certamente, mantém-se como uma importante articulação, pois o desmentido do assassinato do pai é a particularidade da fundação do judaísmo apontada por Freud (Lemérier, 1998).

O aspecto que devemos assinalar é que através de *Moisés* Freud demonstra que o mecanismo do desmentido não é algo com o qual nos deparamos apenas na patologia do fetiche, ao contrário, o desmentido se institui também na cultura. Foi o que vimos acontecer quando do estabelecimento do acordo selado em Meribá-Cades na composição da nova religião adotada pelas tribos judaicas “ambas as partes tinham o mesmo interesse em *desmentir* que haviam tido uma religião anterior e qual havia sido seu conteúdo” (Freud, 1939/2014, p.105, grifo nosso). Recordemos uma vez mais que as tribos judaicas vindas do Egito guardavam na memória as lembranças ainda vívidas do que havia acontecido. Talvez devesse existir entre eles, descendentes de homens que conviveram pessoalmente com Moisés. As outras tribos por sua vez eram desejosas de que seu novo deus fosse glorificado afastando de vez sua origem tacanha. Neste sentido, podemos afirmar que o compromisso de Meribá-Cades é sinônimo de desmentido. Já vimos também que na construção freudiana o assassinato de Moisés é concebido como um acontecimento traumático que uma vez recalcado após um longo período de latência efetua seu retorno. É a partir desta premissa que é possível pensar o que está em jogo na transmissão de uma tradição. Mas é importante assinalar que não se trata de recalque quando Freud evoca o acordo selado em Meribá-Cades. Neste caso o mecanismo operante é a *Verleugnung*. Para Lemérier (1998) o desmentido é culturalmente instituído ao mesmo tempo em que o recalçamento. Este desmentido que opera no acordo selado em Cades é importante para pensarmos a dinâmica da tradição, mas principalmente para avançarmos em direção ao estatuto da crença.

Vejamos, em linhas gerais, como a noção de *Verleugnung* foi se desenvolvendo na teoria freudiana. Três textos formam uma espécie de matriz sobre a

interpretação psicanalítica da crença: *Fetichismo* (1927), *A divisão do eu nos processos de defesa* (1938) e *Esboço de psicanálise* (1938). Os dois últimos são perfeitamente contemporâneos de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Segundo Mannoni (1973), com o texto *O fetichismo* Freud “abriu a problemática da crença, dando toda a precisão necessária à noção de *Verleugnung*” (p.10).

Em 1927, Freud introduz a *Verleugnung* no contexto de suas investigações sobre o fetichismo. Em todos os casos estudados por ele, a constituição do fetiche estava associada ao desmentido, à recusa do fato de que a mulher não possuía um falo. Esse encontro traumático com a castração feminina tinha sua resolução na instalação do fetiche. Mas Freud esclarece que a constatação desagradável não foi simplesmente apagada.

(...) Pelo contrário, a percepção permaneceu e uma ação bastante enérgica foi realizada para sustentar o desmentido. Não é certo dizer que a criança, depois de fazer sua observação da mulher, manteve intacta a crença de que ela tem um falo. Conservou esta crença, mas também a abandonou; no conflito entre o peso da percepção indesejada e a força do desejo contrário chegou a um compromisso, o que é possível apenas sob a direção das leis do pensamento inconsciente – dos processos primários. Sim, na psique a mulher continua a ter um pênis, mas este pênis já não é o mesmo de antes. Outra coisa ocupou o seu lugar, foi como que nomeada seu substituto e veio a herdar o interesse que antes se dirigia a ele. Mas tal interesse experimenta um enorme acréscimo, porque o horror à castração ergue para si um monumento, ao criar esse substituto (Freud, 1927/2014, p.305/306).

O processo do desmentido descrito por Freud é uma operação que vai facultar ao sujeito a possibilidade de disfarçar uma contradição. Entre dois elementos tão díspares, a falta do falo na mulher e a crença de que a mulher é detentora do falo, o desmentido e, por conseguinte, a instalação da crença é a via encontrada para que a satisfação da pulsão não seja renunciada. Encontramos no acordo de Meribá-Cades duas tendências de certa forma análogas. O deus Jeová das montanhas, sedento de sangue, e o deus mosaico que exigia uma vida em verdade e justiça e condenava qualquer tipo de idolatria. Mas se o objeto fetiche vai herdar todo o interesse que antes era dirigido ao falo é preciso que nos interroguemos como isso vai se articular no que tange à cultura.

O desmentido é uma operação que vai adulterar sensivelmente uma parcela da realidade. Nas palavras de Lemèrer (1998): “O desmentido consiste em um deslocamento operado na inscrição dos traços de percepção, uma (*Entstellung*), uma distorção que falsifica uma perda da realidade e graças ao qual a significação incompatível que ela comporta fica velada e é reduzida a um resto” (p.97). Este ponto é o mais importante para pensarmos como se dá a operação do desmentido na cultura. Toda a construção freudiana a respeito da história judaica parte da constatação inequívoca da ação do desmentido. Freud se põe justamente atrás dos restos, dos fragmentos, das lacunas com as quais vai se deparando ao longo de seu trabalho e que denunciam a ocorrência da operação do desmentido.

A castração está no cerne da discussão acerca do mecanismo do desmentido, da perversão e da constituição do objeto fetiche. Mas essa presença simultânea de duas crenças que se contradizem mutuamente, essa manobra de ver e não ver, acreditar e não acreditar ao mesmo tempo engendrará a divisão (*Spaltung*) no eu e fará com que Freud reconheça que a *Verleugnung* é um mecanismo de ocorrência mais ampla, um conceito estrutural, extensivo à neurose, perversão e psicose. O sujeito – independente da estrutura – se divide frente à castração produzindo uma fenda que não pode ser obturada.

É por essa razão que Mannoni (1973) vai considerar que o dispositivo da *Verleugnung* estará presente em relação a outras crenças, “como se a *Verleugnung* do falo materno traçasse o primeiro modelo de todos os repúdios à realidade, e constituísse a origem de todas as crenças que sobrevivem ao desmentido da experiência” (p.12). Para este autor, nas análises através de uma frase sempre proferida pelos pacientes – que chega quase a ser estereotipada em função de sua recorrência – confirmamos este modo de apresentação da *Verleugnung* desconectado do mecanismo do recalque. Trata-se da frase: “eu sei, mas mesmo assim”... (Mannoni, 1973). O “eu sei, mas mesmo assim” demonstraria que apesar de ter visto algo desagradável – eu sei – a *Verleugnung* entra em cena e o sujeito segue acreditando na corrente mais afeita ao seu desejo – mas mesmo assim. Conforme observa Mannoni (1973)

Só há ‘mas mesmo assim’, porque existe o ‘eu sei’ e neste sentido, a afirmação: ‘tenho certeza de que não é minha mãe’ não tem necessidade nenhuma de um ‘mas assim mesmo’. Porque o ‘é minha mãe’ permanece recalcado – precisamente da maneira pela qual o recalque subsiste após a negação. E, nesse caso, fala-se de saber e não de crença. Ou, se quisermos, não há realidade mais ou menos diretamente em jogo (p.13).

Com efeito, *Unglauben* (descrença) e *Versagen des Glaubens* (negação da crença) são conceitos que aparecem ao longo das elaborações freudianas e lacanianas, e que irão nos auxiliar na discussão a respeito do estatuto da crença.

VERSAGEN DES GLAUBENS E UNGLAUBEN

Antes de tudo, cabem alguns comentários linguísticos, acerca dos termos envolvidos. Primeiramente, cabe lembrar que *Glauben*²⁰ é um termo genérico, que serve tanto para referir a convicção religiosa (“religiöse Überzeugung”), quanto ato de tomar algo por verdadeiro (“etwas für wahr haben”). Ou seja, pode ser tanto “fé” quanto “crença”, de modo muito semelhante à palavra “crença” em português (“acredito/creio em deus” e “acredito/creio que vai fazer sol amanhã”). Por exemplo, “Ich glaube nicht” significa apenas “eu acho que não”, “eu creio que não”. Contudo, há diferentes modos de não crer. Primeiramente, temos a *Unglauben* (“descrença”), tanto no sentido genérico, como no sentido religioso. Mas temos também a *Versagen des Glaubens*. *Versagen* significa “negação” ou “falha”, por exemplo, quando uma máquina não funciona, quando a máquina falha, usamos a expressão *Versagen der Machine*. Do mesmo modo, *Versagen des Glaubens* é uma negação ou falha da crença. Na frase seguinte: “Das Versagen von Adam und Eva in Eden war hauptsächlich ein *Versagen des Glaubens*” pode ser traduzida como “A negação (ou falha) de Adão e Eva no Éden foi principalmente uma negação (ou falha) da fé”.

²⁰ Agradeço a Romero Freitas por todas as explicações, traduções e comentários em relação aos termos em alemão (Glauben, Unglauben e Versagen).

A noção de *Versagen des Glaubens* como negação da crença será discutida por Freud já em 1896 no Rascunho K (*As neuroses de defesa*) em relação estrita com a paranoia. Neste trabalho, Freud traça um primeiro esboço do que seria comumente o desenvolvimento de uma neurose:

(1) A experiência sexual (ou a série de experiências), que é traumática e prematura e deve ser recalçada. (2) Seu recalçamento em alguma ocasião posterior, que desperta a lembrança correspondente; ao mesmo tempo a formação de um sintoma primário. (3) Um estágio de defesa bem sucedida, que é equivalente à saúde, exceto quanto à existência do sintoma primário. (4) O estágio em que as ideias recalçadas retornam e em que, durante a luta entre elas e o Eu, formam-se novos sintomas, que são os da doença propriamente dita: isto é, uma fase de ajustamento, de ser subjugado, ou de recuperação com uma malformação (Freud, 1896/1996, p. 310).

Cumprir destacar que será praticamente este mesmo esquema Freud vai lançar mão em 1939 em seu *Moisés* para dar conta dos fenômenos da crença religiosa. Neste momento de sua elaboração, as diferenças entre a neurose obsessiva, a histeria e a paranoia deveriam ser buscadas na forma como as ideias recalçadas retornam em cada uma destas manifestações. Um ano antes, em 1895, em seu Rascunho H, Freud havia escrito acerca da paranoia que as “ideias delirantes situam-se ao lado das ideias obsessivas como distúrbios puramente intelectuais” (Freud, 1895/1990 p. 290). Neste sentido, a paranoia estaria ao lado da “loucura obsessiva”, numa espécie de “psicose intelectual”. O ponto a diferenciar a neurose obsessiva da paranoia é exatamente a presença nesta última da negação da crença, *Versagen des Glaubens*.

Vejamos como Freud explica o curso dos acontecimentos na neurose obsessiva para em seguida realizarmos um contraponto com a paranoia. Segundo Freud a experiência traumática na neurose obsessiva foi acompanhada de prazer.²¹ É somente quando a experiência é lembrada em um segundo momento que o desprazer surge engendrando *um sentimento de autocensura* que é consciente. Posteriormente, lembrança e autocensura são recalçadas e na consciência um sintoma é formado, “*um*

²¹ Freud esclarece, no entanto, que em todos os casos de neurose obsessiva que atendeu foi possível detectar anos antes da experiência de prazer, uma experiência puramente passiva. “Assim podemos supor que é a convergência, posteriormente, dessa experiência passiva com a experiência de prazer que adiciona o desprazer à lembrança prazerosa e possibilita o recalçamento” (Freud, 1896, [1990], p. 313).

sintoma antitético, uma nuance de *escrupulosidade*” (Freud, 1896/1990, p. 311). É preciso esclarecer que quando do retorno do recalcado a *autocensura* retorna sem modificações. Ocorre que esta manifestação termina por se vincular a conteúdos que se distorcem de duas maneiras: quanto ao tempo, uma vez que se referem a conteúdos atuais ou futuros; e quanto ao conteúdo, pois não se vinculam ao evento real e sim a algo similar, configurando uma espécie de substituição. A ideia obsessiva é uma formação de compromisso. No sintoma obsessivo as representações recalçadas estão presentes, mas de maneira distorcida, condensando assim duas tendências distintas: desejo e proibição. Este ponto é importante porque bem sabemos que alguns anos mais tarde Freud vai comparar a religião à neurose obsessiva da humanidade.

Devemos salientar aqui que a autocensura está presente tanto no primeiro tempo, quando a experiência de desprazer é lembrada; quanto no segundo momento, quando retorna inalterada juntamente com o recalcado. De acordo com Freud “o Eu consciente considera a obsessão como algo que lhe é estranho: *não acredita* nela ao que parece, valendo-se da ideia antitética da escrupulosidade, formada muito tempo antes” (Freud, 1896/1990, p.313, grifo nosso). O eu *não acredita* nas ideias obsessivas, tanto é assim que ele as experimenta com estranheza, mas o *eu consente* com a autocensura. O exemplo abaixo, encontrado em *As neuropsicoses de defesa* (1894) ilustra o que acabamos de dizer:

Uma jovem sofria de auto-recriminações obsessivas. Quando lia alguma coisa nos jornais sobre falsificadores de moedas, ocorria-lhe a ideia de que também ela produzia dinheiro falso; se uma pessoa desconhecida cometia um assassinato, perguntava-se ansiosamente se não teria sido ela a autora daquela ação. Ao mesmo tempo, estava perfeitamente cônica do disparate dessas acusações obsessivas (Freud, 1894/1990, p.61).

Já na paranoia, o quadro se modifica sensivelmente. Segundo Freud, a experiência traumática é de natureza semelhante à que ocorre na neurose obsessiva. Ou seja, quando recordada, a lembrança provoca desprazer e o mecanismo do recalque opera “não se sabe como” nas palavras de Freud. Mas, diferentemente da neurose obsessiva, nenhuma autocensura se forma, e muito menos é recalçada depois. Na paranoia, o desprazer gerado pela evocação da lembrança é imputado às pessoas com as quais o paciente mantém relacionamento, seguindo a fórmula psíquica da projeção. “O

sintoma primário formado é a *desconfiança* (susceptibilidade a outras pessoas). Nesta, o que se passa é que a pessoa se recusa a crer [*Versagen des Glaubens*] na autocensura” (Freud, 1896/1990, p.315).

Para Freud, quando a lembrança é reprimida por projeção, ela irá retornar sob a forma de um pensamento que surge como alucinação visual ou sensorial. Já o afeto reprimido por projeção retorna sempre na forma de alucinações auditivas. As vozes escutadas pelo paranoico lembram a autocensura primária da neurose obsessiva como sintoma de compromisso. Mas, neste caso, as vozes terminam por se transformar em ameaças e não se vinculam à experiência primária e sim ao sintoma primário da paranoia que é a *desconfiança* (Freud, 1896).

Como a crença [*Glauben*] foi separada da autocensura primária, ela assume o comando irrestrito dos sintomas de compromisso. O eu não os considera como estranhos a si mesmo, mas é impelido por eles a fazer tentativas de explicá-los, tentativas que podem ser descritas como *delírios assimilatórios* (Freud, 1896/1990, p.316).

Estes delírios assimilatórios não podem ser considerados como sintomas de defesa secundária. Para Freud, o que ocorre aqui é exatamente o contrário: o Eu modifica-se, fica subjugado. O paranoico recusa-se a crer (*Versagen des Glaubens*) na autocensura primária, mas em contrapartida *acredita* em seu retorno alucinatório, pois ele não vive esta experiência como algo estranho a si mesmo.

O processo atinge seu ponto conclusivo ou na melancolia (sentimento de aniquilação do Eu), que, de um modo secundário, liga às distorções a crença que foi desvinculada da autocensura primária, ou – o que é o mais frequente e mais grave – nos delírios protetores (megalomania), até o Eu ser completamente remodelado (Freud, 1896/1990, p.316).

Freud irá concluir em seu *Rascunho K* que “o elemento determinante da paranoia é o mecanismo da projeção, que envolve a *recusa da crença* [*Versagen des Glaubens*] na autocensura” (Freud, 1896/1990, p.316. Grifo nosso).

Na *Carta 46* (1896), Freud afirmará que a defesa se manifesta na paranoia através da *descrença* (*Unglauben*). Dois anos antes, em *As neuropsicoses de defesa* (1894) Freud já observara que tanto na histeria como na neurose obsessiva a defesa contra a representação intolerável operaria através da separação de seu afeto. A

representação intolerável permaneceria na consciência, mas de forma enfraquecida, distorcida e isolada. No entanto, haveria uma espécie de defesa “muito mais poderosa e bem sucedida” que consistiria em *rejeitar* a representação intolerável. A ocorrência deste fato faria com que o sujeito permanecesse numa psicose, qualificada por Freud como “confusão alucinatória” (Freud, 1894/1990, p.63).

Se nos voltarmos para a análise de textos como os *Três ensaios sobre a teoria infantil* (1905), *Romance familiar* (1909) e também *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910) veremos que a elaboração das teorias sexuais infantis conjuga-se com a questão da crença (*Glauben*). Conforme observa Freud, a criança não acredita nas poucas informações que os adultos lhe repassam, a fábula da cegonha é terminantemente recusada e as crianças iniciam sua “independência intelectual com este ato de incredulidade” (Freud, 1910/1990, p.87). Todas as teorias imaginativas remontam à tentativa de compreender o enigma do sexo e respondem a uma falha - aquela nascida da constatação de que as explicações dos pais são insuficientes, talvez *eles não saibam de tudo*. Este “ato de incredulidade” mencionado por Freud em nada se parece com a descrença (*Unglauben*) do paranoico. A criança arquiteta seu romance familiar e suas teorias sexuais infantis para saber sobre pontos obscuros de sua existência. Ao buscar este saber, a criança constrói sua história e deposita nesta ficção sua crença. A diferença em relação à psicose é que “o delírio não é a produção de um ato de fé, e sim uma produção que se impõe ao sujeito” (Fleig, 2005, p.41).

Conforme comenta Melman (1999), a relação com o Outro na paranoia é organizada por uma insuficiência, uma falha (*Versagen*) e essa falha, “ele vai considerá-la como prejuízo, um dolo, um roubo (...). Se ele não sabe tudo, é que escondem alguma coisa dele, que roubam dele, esse saber (Melman, 1999).

No texto *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) devemos destacar o comentário feito por Freud de que toda neurose perturba de algum modo a relação do paciente com a realidade servindo-lhe de um meio para dela se afastar. Este afastamento da realidade não seria então um atributo exclusivo da psicose. Freud esclarece que na neurose a realidade não é rechaçada e sim “ignorada” pelo paciente.

Ao passo que na psicose a realidade é rechaçada e há uma tentativa de substituí-la. Mas, continua Freud, também na neurose há uma tentativa de substituir uma realidade desagradável por outra mais condizente com os desejos do sujeito. Tal fato é facultado ao neurótico em função da existência de um mundo de fantasia, “um domínio que ficou separado do mundo externo real na época da introdução do princípio de realidade. Este domínio desde então foi mantido livre das pretensões das exigências da vida, como uma espécie de reserva” (Freud, 1924/1996, p.233). Esta espécie de “reserva” termina por vincular-se a um fragmento da realidade construindo um laço simbólico com o mundo externo. Na psicose, o mundo da fantasia também está presente, mas o psicótico vai abarcar e substituir a realidade externa construindo para si uma nova realidade desconectada. Ou seja, há perda da realidade em ambos os casos, importa perceber como se processa a construção de um substituto para a realidade. A realidade construída pelo paranoico é marcada pela descrença (*Unglauben*), o que está em jogo ali é um mecanismo que não faz laço com o mundo simbólico.

Feito esse breve percurso em Freud, vamos tentar recolher, ao longo dos seminários lacanianos, algumas referências sobre a oposição entre os termos *Versagen des Glaubens* e *Unglauben*. Vejamos. No seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960), encontramos uma passagem que faz alusão ao termo *Versagen des Glaubens*.

Na paranoia, coisa curiosa, Freud nos fornece este termo, sobre o qual rogo-lhes que meditem em seu jorro principal - *Versagen des Glaubens*. Esse primeiro estranho em relação ao qual o sujeito tem de referir-se inicialmente, o paranoico não acredita nele. O fato de fazer funcionar o termo de crença parece-me estar acentuado por um sentido menos psicológico do que aparece à primeira vista. A atitude radical do paranoico, tal como Freud a designa, interessa o modo mais profundo da relação do homem com a realidade, isto é, o que se articula como fé. Vocês podem ver aqui como se faz o vínculo com uma outra perspectiva, que vem a seu encontro – já a designei para vocês dizendo-lhes que o móvel da paranoia é essencialmente rejeição de um certo apoio na ordem simbólica, desse apoio específico em torno do qual pode fazer-se a divisão (...) em duas vertentes da relação com *das Ding* (Lacan, 1959-1960/1991, p. 71)

A questão discutida nesta passagem gira em torno do complexo do próximo e de *das Ding* - resto inassimilável da experiência de satisfação. É a partir destas considerações que poderemos compreender a afirmativa lacaniana de que “*esse*

primeiro estranho em relação ao qual o sujeito tem de referir-se, *o paranoico não acredita nele*. Segundo Freud:

E, assim, o complexo do próximo divide-se em dois elementos, um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como *coisa* [*das Ding*], enquanto que o outro é *compreendido* através do trabalho recordativo, ou seja, enquanto pode ser até uma notícia do próprio corpo do [sujeito]. Esta decomposição de um complexo perceptivo chama-se reconhecê-lo, acarreta um juízo e encontra um final quando alcança a última meta (Freud, 1895, p.45).²²

O complexo do próximo - *Nebenmensch* – é dividido em dois: uma parte será assimilada e compreendida através da memória, tudo o que for estabelecido como atributo (bom/mau; comer/cuspir; dentro/fora; prazer/desprazer) pertence a essa parte do complexo que está submetida à função do juízo. A atividade do pensamento irá discriminar entre uma percepção e sua indicação na realidade. A outra parte do complexo produz uma impressão que permanece inassimilável, *das Ding*. *Das Ding* é ao mesmo tempo algo inapreensível, impossível de resgatar, que escapa completamente à função do juízo, e em contrapartida é a parte constante do complexo, ou seja, há desde sempre um vazio permanente impossível de se representar. Não é possível restaurar ou reunir em nenhum outro objeto essa percepção originária provocada por *das Ding*. O objeto que miticamente proporcionou a satisfação plena restará para sempre perdido. É nessa experiência fundadora da subjetividade que o sujeito se aperceberá separado do outro e ao mesmo tempo constatará que há algo desconhecido nesse outro ao qual ele permanece unido. Conforme Lacan: “É aqui que intervém essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*. Fórmula totalmente surpreendente na medida em que articula energicamente o à-parte e a similitude, a separação e a identidade” (Lacan, 1959-1960/1991, p.68). Esse estranho objeto, impossível de ser nomeado, que surge como alteridade primeira, *das Ding* vai provocar o engajamento desejante do sujeito para reencontrá-lo. Relembremos a afirmativa lacaniana “*esse primeiro estranho* em relação ao qual o sujeito tem de referir-se, *o paranoico não acredita nele*”.

²² Cf. Freud, Sigmund. *Projeto de uma Psicologia Científica*. Tradução: Osmyr Faria Gabbi Junior, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

Como não há objeto capaz de instaurar-se como completo correlato das necessidades e dos desejos humanos, mas o sujeito continuará procurando reencontrar o objeto primeiro. É a perda “mítica” desse objeto primeiro que servirá como guia a orientar a escolha por outros objetos. *Das Ding* é o objeto estranho, desconhecido, mas é também o objeto mais ansiado:

O *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*... O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a que? – ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, pode servir. Servir a que? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding* (Lacan 1959-1960/1991, p.69).

Ora, na paranoia há uma “posição do discurso que se concebe precisamente em relação à Coisa – a Coisa aí é rejeitada no sentido próprio da *Verwerfung*” (Lacan, 1969-1970/1992, p.164). O paranoico não crê neste primeiro estranho ao qual tem que endereçar-se. E, é esta rejeição a certo apoio na ordem simbólica, como observa ainda Lacan que “não permite acesso às duas vertentes da relação com *das Ding*”. No seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964) encontramos a seguinte passagem: “essa solidez, esse apanhar a cadeia significante primitiva em massa, é o que proíbe a abertura dialética que se manifesta no fenômeno da crença” (Lacan, 1964/1998 p.225). O sujeito paranoico fica impossibilitado de ser representado por um significante a outro significante. Para Bianchi (1988), esta decisão “insondável” que prescinde do apoio na ordem simbólica, faz com que o paranoico se transforme em um incrédulo ‘estrutural’ do Outro. É por essa razão que Lacan vai afirmar:

No fundo da própria paranoia, que nos parece no entanto toda animada de crença, reina esse fenômeno de *Unglauben*. Não é o não crer nisso, *mas a ausência de um dos termos da crença, do termo em que se designa a divisão do sujeito*. Se não há, de fato, crença que seja plena e inteira, é que não há crença que não suponha, em seu fundo, que a dimensão última que ela tem que revelar é estritamente correlativa do momento em que seu sentido vai desvanecer-se (Lacan, 1964/1998 p.225. grifo nosso).

Lacan traz a baila um importante aspecto da noção de *Versagen des Glaubens*: a negação da crença defende o sujeito de sua própria divisão. A crença remete à divisão

do sujeito, ponto rechaçado na paranoia e inevitavelmente presente na constituição da neurose. Nestes termos podemos pensar que a crença é correlata à operação do desmentido bem como da instalação do sintoma.

No seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) Lacan indaga: “Mas como então define Freud a posição psicótica em uma carta²³ que citei inúmeras vezes? Precisamente com isso que ele, coisa estranha, chama de *Unglauben* – nada querer saber do recanto em que a verdade está em jogo” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 60). É neste recanto onde a verdade está em jogo que nos deparamos com a castração.

RUMO À VERDADE HISTÓRICA

Em carta escrita a Marie Bonaparte em 10 de setembro de 1937, Freud afirma que “la nature grandiose de la perception de la vérité historique que contient la religion continue de me fasciner” (Freud *apud* Lemèrer, 1998, p.80)

Este fascínio exercido pela percepção da *verdade histórica* contida na religião tem sua razão de ser. Embora esta noção não fosse de modo algum inusitada para Freud, ela se apresenta como um importante recurso que o auxiliará no encaminhamento de suas investigações ao final de *Moisés*. Mais do que isso, a noção de verdade histórica demonstra que Freud modicou de alguma maneira seu ponto de vista em relação à religião. Dentre em breve veremos quais os efeitos advindos desta mudança. Antes, porém de avançarmos na contextualização e definição do conceito de verdade histórica, convém darmos um passo atrás para explicarmos as razões que levaram Freud a abandonar o projeto inicial de fazer de seu *Moisés* uma espécie de romance histórico.

²³ Supomos se tratar da Carta 46 já mencionada neste trabalho. Na *Carta 46* (1896) Freud afirmará que a defesa se manifesta na paranoia através da incredulidade (*Unglauben*).

NÃO SOU BOM EM ROMANCES HISTÓRICOS

Em uma carta já mencionada em nosso trabalho, escrita em 30 de setembro de 1934 e endereçada a A. Zweig, Freud afirma que o ponto de partida para elaboração de seu Moisés foi o seguinte questionamento: por que os judeus atraem tanto ódio? Na sequência ele antecipa: “Logo descobri a fórmula: Moisés criou os judeus. Assim dei a meu trabalho o título ‘O homem Moisés, um romance histórico’ [*Der Mann Moses, ein historischer Roman*]” (Freud/Zweig (1968, p.102) *apud* Yerushalmi, 1992, p.41).

Vale a pena recuperarmos o rascunho manuscrito inédito de 1934, onde veremos Freud explicar porque optou pelo subtítulo *romance histórico* em seu trabalho.

(...) a mistura de escrita histórica e ficção dá origem a diferentes produtos, que, sob a designação comum de ‘romance histórico’, às vezes querem ser apreciados como história, às vezes como romance. Pois alguns desses livros lidam com pessoas e acontecimentos que são historicamente conhecidos, e tem como objetivo reproduzir fielmente suas características. Seu interesse, de fato, é extraído da história, mas seu intento é o de romance; querem atingir emoções. Outras, entre estas criações literárias, funcionam de modo oposto. Não hesitam em inventar pessoas e mesmo acontecimentos a fim de descrever o caráter especial de um período, mas antes de tudo aspiram à verdade histórica, a despeito da ficção admitida. Outras até conseguem em ampla medida reconciliar as exigências da criação artística com as de fidelidade histórica. Sabe-se que uma certa quantidade de ficção se insinua na exposição do historiador, contra suas intenções (Freud *apud* Yerushalmi, 1992, p.42/43).

Esta passagem mostra a tentativa freudiana em distinguir, inicialmente, duas modalidades diferentes de romances históricos: aqueles que pendem para a história e aqueles que pendem para o romance. O romance histórico que recorre a pessoas realmente existentes e fatos efetivamente ocorridos no passado, sem no entanto, nenhum objetivo de produzir conhecimento. Nestes, o aspecto literário resume-se à finalidade de gerar emoções. Em certo sentido, ele parte da verdade, mas não almeja senão efeitos estéticos que resultam na emoção do leitor. Já o segundo tipo de romance histórico, aquele que quer ser lido como romance, toma a via oposta. Neste, a criação literária, o momento da fantasia está no começo: personagens e acontecimentos são livremente inventados, mas sua finalidade é justamente a de expressar uma verdade histórica. Finalmente, Freud vislumbra uma terceira possibilidade: aquela que reconcilia estas duas exigências.

O curioso aqui é que mesmo no trabalho do historiador algo da ficção se insinua a despeito de suas próprias intenções. Prossegue Freud: “Quando eu, porém, que não sou nem historiador nem artista, apresento um de meus trabalhos como ‘romance histórico’, então este termo deve deixar espaço para outra definição ainda” (ibdem). Esta ressalva expressa bem o esforço freudiano em tentar situar uma terceira via para o trabalho de escrita de seu *Moisés*. Afirma também que seu propósito era a obtenção de conhecimento sobre a figura de Moisés, mas ele não dispunha de nenhuma base material confiável. Deixando entrever que neste momento de sua elaboração é a ausência de uma prova factual que parece justificar a nomeação de seu livro como *romance histórico*.

(...) nada disponível quanto a Moisés pode ser considerado como digno de confiança. Trata-se de uma tradição proveniente de uma fonte, não confirmada por qualquer outra, fixada por escrito apenas em período posterior, em si contraditória, revista várias vezes e distorcida sob a influência de novas tendências, enquanto estreitamente entrelaçada com os mitos religiosos e nacionais de um povo.

Estaríamos autorizados a abandonar a tentativa por não apresentar esperanças, se a grandiosidade da figura não preponderasse sobre seu caráter impalpável e não nos desafiasse a um renovado esforço. Assim dispomo-nos a tratar cada possibilidade do texto como uma chave, e a preencher a lacuna entre um fragmento e outro segundo a lei, por assim dizer, da menor resistência, ou seja: dar preferência à suposição que tem a maior probabilidade. O que pode ser obtido por meio desta técnica pode também ser chamado de um tipo de ‘romance histórico’, uma vez que não tem realidade comprovada, ou apenas uma realidade não confirmável, pois mesmo a maior probabilidade não corresponde à verdade. A verdade com frequência é muito improvável, e a prova factual só em pequena medida pode ser substituída por deduções e especulações (idem, p.42/43).

Esta via terceira via forjada por Freud se assemelha em muito à construção e narrativa de um caso clínico. A partir das lacunas e fragmentos a história de Moisés, será recriada, história que veicula uma verdade, que não necessariamente, diz respeito a uma verdade factual. Concordamos com Lemérier (1998) quando afirma que a adoção do subtítulo de *romance histórico* só vem demonstrar o cuidado e o rigor intelectual freudiano. Ao mesmo tempo situa seu *Moisés* próximo aos seus trabalhos teóricos. Cotejaremos adiante as elaborações de *Construções em Análise* (1937) com o *Homem Moisés e a religião monoteísta* (1939).

Fato é que o subtítulo *ein historischer Roman* foi abandonado pouco tempo depois e esta parte introdutória e explicativa perdeu seu valor, não sendo mais necessária. Foi descartada por Freud. Três meses após escrever o manuscrito que comentamos acima, em uma carta endereçada a Eitingon, datada de 13 de novembro de 1934, Freud dirá: “Não sou bom em romances históricos. Que fiquem para Thomas Mann” (Jones, 1989, p. 200).

Mas chama nossa atenção que mesmo depois da ideia original da escrita de um suposto romance histórico ter sido abandonada por Freud, muitas pessoas interpretam o *Homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) desta forma, como se este trabalho, por carecer de uma comprovação positivada, devesse ser interpretado como uma obra literária. Também não foram poucos os que perceberam nesta ideia inicial rapidamente descartada uma espécie de autobiografia, como se o romance em questão, fosse o romance familiar freudiano e suas conexões com o judaísmo, aspecto já comentado em nosso trabalho. O ponto que queremos assinalar é mesmo não sendo um romance histórico como os romances de Thomas Mann, algo se passa com a escrita de *Moisés* que a faz aproximar da literatura.

Em recente publicação Torri de Araújo²⁴ (2014) apresenta uma espécie de compilado contendo as possíveis chaves de leitura para *Totem e tabu* (1913) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). De saída, o autor se indaga: “‘Totem e Tabu’ e ‘O homem Moisés e a religião Monoteísta’ são livros de quê? Antropologia, etnologia, psicologia social, história das religiões, exegese bíblica, autobiografia, história do movimento psicanalítico, política, sociologia, literatura, psicanálise, metapsicologia – afinal, são livros de quê? Em que ‘prateleira’ da ‘estante’ do saberes deve-se colocá-los?” (Torri de Araújo, 2014, p.186).

Apoiando-se em inúmeros fragmentos cuidadosamente pinçados dos textos freudianos com vistas a fundamentar sua argumentação, mas que muitas vezes

²⁴ Torri de Araújo, R. *Deus analisado: os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

aparecem descontextualizados, Torri de Araújo exhibe um quadro geral cujo objetivo é o de demonstrar efetivamente a profusão de sentidos e interfaces que podemos recolher da leitura de *Totem e Tabu* (1913) e *O homem Moisés a religião Monoteísta* (1939). Depois de afirmar que Freud reivindica a historicidade de sua construção sobre Moisés, ao anunciar que vai tratar da história originária do povo de Israel e concluir que como livro de história esta obra fica sujeita a toda sorte de críticas e objeções, o autor questiona e conclui: se até mesmo Freud cogitou a possibilidade de *O homem Moisés e a religião monoteísta* figurar como um romance histórico, por que não podemos apreciar este livro como literatura?

A questão colocada por Torri de Araújo acerca do lugar onde deveríamos incluir e catalogar *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) é sem dúvida uma falsa questão. Da primeira à última linha de seu trabalho Freud escreve como psicanalista. *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) é um livro de psicanálise em toda sua extensão onde Freud trata de questões teóricas fundamentais, não há como colocá-lo em outra “prateleira da estante do saber”. Pensá-lo como livro de história, religião ou autobiografia é perder o essencial. Tratar da história originária do povo de Israel a partir da psicanálise é pensar o que está em jogo na fundação do monoteísmo e como isso afeta a cada um de nós, ainda hoje.

Como a ideia de um Deus-Pai surgiu no mundo e se perpetuou? O que do ponto de vista psíquico e pulsional está implicado nessa economia do Um? Estas são questões que Freud enfrenta ao longo de seu trabalho. Definitivamente não se trata de apresentar uma versão da história e confrontá-la com a história oficial para em seguida dizer: esta é a verdadeira história. Freud não reivindica isso para si ou para seu trabalho. Como psicanalista ele forja outra noção de história para em seguida demonstrar os caminhos pelos quais determinadas ideias são transmitidas, quais os mecanismos implicados neste processo.

Há uma nuance que não devemos perder de vista e que Torri de Araújo parece não alcançar quando sugere que *Moisés* poderia ser apreciado como literatura. Literatura provavelmente entendida apenas como pura ficção e exercício imaginativo.

Em 1893 em seus *Estudos sobre Histeria* podemos recolher o seguinte comentário freudiano: “Ainda me causa estranheza que os relatos de caso que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, falta-lhes a marca de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso e não qualquer preferência minha” (Freud, 1893/1996, p.172).

Evidentemente, será na literatura que poderemos recolher algo do qual a ciência nada quer saber. A escrita ficcional freudiana, os relatos de caso que mais se assemelham a romances, indicam a presença daquilo que é impossível de ser apreendido pelo discurso científico. Herdeiro da tradição iluminista e mantendo no horizonte certa concepção de ciência, Freud muito cedo constata que a natureza do que ele tem a dizer não se presta exclusivamente à captura, através da linguagem dita científica. Ao contrário: será no flerte com a literatura - e não por uma questão de preferência - que a psicanálise encontrará recursos para se aproximar de seu objeto. Conforme observa Iannini (2014) Freud estava advertido da necessidade de se fabricar um método que permitisse o trânsito entre registros discursivos diversos, uma combinatória capaz de abrigar ao mesmo tempo o rigor intelectual do cientista natural com o rigor formal do poeta, sem que tal operação resultasse, no entanto, numa espécie de “elogio romântico” onde se demarcaria de um lado a rigidez da ciência e do outro a liberdade da poesia. Trata-se exatamente do contrário: “a tarefa do analista consiste em ler os relatos clínicos como romances, com todo rigor formal que é exigido pela própria apresentação do material” (Iannini, 2014, p.107). Neste sentido, ler os relatos clínicos como romances é constatar que “a objetividade do fato clínico depende de sua construção formal, através da escrita” (idem). Certeau (2011) chega a esta mesma conclusão: “de fato, o discurso freudiano é a ficção que retorna à seriedade científica, não só o objeto de análise, mas também sua forma. A ‘maneira’ do romance torna-se a escrita teórica” (Certeau, 2011, p.95).

Pensar que *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) pode ser lido e interpretado apenas como literatura é um modo de considerar que a verdade é patrimônio exclusivo da ciência e que a literatura não é capaz de fisgar algo da verdade. A escrita de *Moisés* deve ser concebida como o modo freudiano de formalização de

questões teóricas importantes. A verdade tem estrutura de ficção, como muito tempo depois irá assinalar Lacan em seu seminário sobre *A carta roubada* (1956). *O homem Moisés e a religião Monoteísta* (1939) é uma grande ficção que carrega em suas linhas a dimensão da verdade. É por essa razão que devemos entender a desistência freudiana em levar adiante a ideia de escrever *Moisés* como um romance histórico. Quase sempre se entende que o abandono da ideia do romance histórico é em decorrência da decisão em apresentar seu livro como resultado de pesquisas históricas efetivas. Interpretação enganosa. É por se dar conta que a inscrição da verdade independe da aparição de provas factuais que a ideia de romance histórico deixar de ter seu peso. Talvez o que esteja em jogo no abandono desta expressão, seja a constatação de que a reconstrução histórica levada a cabo em *Moisés* privilegiou a *verdade como efeito*, e neste sentido, não havia razão para uma notação especial que terminaria por diferenciar este trabalho das demais produções psicanalíticas. O curioso é que mesmo desdobrando estas questões como fizemos, há algo em *Moisés* que o torna um trabalho diferenciado dos demais...

DO ROMANCE À CONSTRUÇÃO

É a partir de 1937, através das elaborações sobre a noção de *construção em análise*, que a expressão *romance histórico* vai desaparecendo da correspondência freudiana sobre *Moisés*. Valendo-se da comparação usada diversas vezes entre o trabalho do analista e o trabalho do arqueólogo, Freud considera que em ambos os casos o que está em questão, seja para o analista que lida com a reconstituição da história de seu paciente, seja o arqueólogo que encontra em sua escavação moradas destruídas ou soterradas é a dimensão da construção. Tarefa delegada ao analista e ao arqueólogo: é preciso construir uma parte da história a partir dos vestígios encontrados. O analista, no entanto, trabalha em melhores condições, pois tem “mais material à sua disposição para ajuda-lo já que aquilo com que está tratando não é algo destruído, mas algo que ainda está vivo” (Freud, 1937/1996 p. 293).

A visada de um tratamento analítico não é tão somente a recordação de uma experiência esquecida e recalçada, como se estivéssemos sempre tendendo ao passado para acessar lembranças que pudessem lançar luz sobre o presente. Para além daquilo que foi sulcado e gravado na memória e da impossibilidade de nos lembrarmos de tudo, torna-se importante nos atermos aos efeitos no tempo do que cada paciente foi capaz de elaborar de suas lembranças e seus esquecimentos. Como observa Lacan (1952) em seu *Seminário sobre o Homem dos lobos*: "A realidade do acontecimento é uma coisa, mas não é tudo. Há algo mais: a historicidade do acontecimento" (Lacan, 1952, s/p). Neste sentido, a historicidade do acontecimento implica efeitos, trata-se menos de recordar a forma exata do que foi esquecido e mais de se apropriar das consequências desta história.

Em seu seminário *Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954/1986) Lacan esclarece: "A história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente – historiado no presente porque foi vivido no passado" (Lacan, 1953-1954/1986, p. 21). O mais importante não é lembrar com exatidão do que foi vivido. O essencial para Freud era a reconstrução. "(...) [este] é o termo que ele emprega até o fim. Afinal de contas, o de que se trata é menos lembrar-se do que reescrever a história. (ibdem).

Como bem observa Lo Bianco (2007) o conceito de verdade histórica foi decisivo para o abandono efetivo do subtítulo *romance histórico*. Lo Bianco (2007) chama nossa atenção para uma importante distinção proposta por Etcheverry²⁵ localizada no primeiro capítulo de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939), *Moisés um egípcio* que ora analisamos. Etcheverry propõe uma diferenciação entre três vocábulos que irão se apresentar ao longo de todo o livro freudiano, que comportam sensíveis diferenças e que muitas vezes foram traduzidos de forma indistinta. Trata-se de *Geschichte* traduzido por ele como acontecer histórico e que diz respeito a história real e objetiva; *Historie* que seria a história conjectural, reconstruída preenchendo as

²⁵ Etcheverry, J .L. Nota de pé de página. *In*: Freud, S. El Hombre Moisés y la religión monoteísta (1939, p.14). *In*: Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, P.1-132.

lacunas do passado mediante o raciocínio lógico fundado na experiência; *historisch*, traduzido por *histórico vivencial*, ou seja, a história como ocorreu aos homens, caso a caso.

Die *Geschichte e die Historie* encampariam assim o domínio de investigação constituído pela historiografia. Mas é preciso que demarcemos as diferenças existentes na forma como se articulam na psicanálise - a partir de ideia de retorno do recalcado- a noção de *tempo* e de *memória*, uma vez que estas mesmas noções apresentam-se de maneira tão distinta na historiografia clássica. Somente assim poderemos especificar o *historisch* tantas vezes apontado por Freud e que indica outra concepção de história.

Seguindo as indicações propostas por Certeau podemos afirmar que “a consciência é, simultaneamente, a *máscara* ilusória e o *vestígio* efetivo de acontecimentos que organizam o presente” (Certeau, 2011, p.71). É no movimento de retorno do recalcado que o passado se faz presente de maneira decisiva. A história longe de ser em encadeamento temporal, um suceder infinito em direção ao futuro é, ao contrário, a emergência premente de *Outra cena*, atemporal, vivida, esquecida, rechaçada. Passado e presente estariam invariavelmente atados em uma coexistência marcada pela “inquietante familiaridade”. Nas palavras de Certeau (2011) a memória se tornaria assim uma espécie de recinto fechado onde se oporiam “duas operações contrárias: por um lado, o esquecimento, que não é uma passividade nem uma perda, mas uma ação contra o passado; e por outro, o vestígio mnésico, que é o retorno do esquecido, ou seja, uma ação desse passado, daqui em diante forçado ao disfarce” (p.71-72).

Diferentemente, a historiografia desenvolve-se a partir do corte que produz entre o passado e o presente. Em suma, ela resulta da interação entre dois lugares de saber e poder. O primeiro deles é o *lugar presente*, o espaço onde se desenrola o trabalho designado como científico ou profissional. O historiador vai lançar mão de todo aparato técnico e conceitual para pesquisa e interpretar os dados que ele encontrará nos *lugares*, segundo espaço de saber, as bibliotecas, os museus e arquivos

contêm todo tipo de material necessário para que as pesquisas possam se processar. Deslocados no tempo, os eventos do passado, serão transformados em objeto de estudo e investigação. Há, portanto, uma fronteira bem demarcada entre as instituições atuais que estudam e lidam com o passado antigo e remoto (Certeau, 2011).

Fica, pois evidente que psicanálise e a historiografia clássica têm formas distintas de pensar o passado e o presente bem como a relação entre eles. Ainda com Certeau (2011)

A primeira [psicanálise] reconhece um *no* outro; enquanto a segunda [historiografia] coloca um *ao lado* do outro. A psicanálise trata essa relação segundo o modelo da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (o que está no 'lugar' de quê? Há por toda parte, jogos de máscaras, de reviravolta e de ambiguidade). Por sua vez a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do efeito (um segue o outro) e da disjunção (um ou o outro, mas não os dois ao mesmo tempo) (p.73).

Merece ser evocada aqui a passagem de *A interpretação dos sonhos* (1900) onde o sonho de injeção de Irma é analisado. A partir deste fragmento poderemos perceber com bastante nitidez a operação inconsciente que é perfeitamente capaz de acatar sentenças opostas que se contradizem, desde que uma parcela do desejo possa se satisfazer. Ao concluir que seu sonho não passava de uma tentativa de isentá-lo de sua culpa e que as justificativas apresentadas para tanto eram incompatíveis e mutuamente excludentes, Freud comenta que:

Toda a apelação - pois o sonho não passara disso - lembrava com nitidez a defesa apresentada pelo homem acusado por um de seus vizinhos de lhe haver devolvido danificada uma chaleira tomada de empréstimo. O acusado asseverou, em primeiro lugar, ter devolvido a chaleira em perfeitas condições; em segundo que a chaleira tinha um buraco quando a tomara emprestada; e, em terceiro, que jamais pedira emprestada uma chaleira a seu vizinho. Tanto melhor: se apenas um dessas três linhas de defesa fosse aceita como válida, o homem teria que ser absolvido. (Freud, 1900/1996, p. 139).

Ora, foi levando em conta esta realidade marcada por sobreposições, deformações e contradições que vimos ao longo deste trabalho como Freud se colocou frente ao exame da história de Moisés. Evidentemente, o que se construiu e se fabricou

a partir deste modo de proceder é bem diferente dos resultados alcançados pela historiografia clássica.

Conforme assinalam Lo Bianco e Araújo (2007):

Die Geschichte e die Historie são palavras sinônimas na língua alemã utilizadas para fazer referência à história de uma maneira geral: aos acontecimentos e fatos ocorridos, assim como ao estudo que se faz sobre estes, sem que se ocorra em imprecisões ou especificidades em suas respectivas traduções. Isto é, a ciência da investigação histórica e a sucessão de eventos ao longo do tempo são atualmente campos aos quais se aplicam os dois termos acima referidos (Lo Bianco e Araújo, 2007.p. 360).

O aspecto significativo apresentado pelas autoras diz respeito à defasagem entre o que é reconhecido e tido como oficial pela historiografia (pela *Historie*) e a maneira como Freud se coloca frente a este saber estabelecido no que se refere à história de Moisés. A concepção de verdade histórica (*historisch warheit*) advém deste embate. Embate entre o que é apresentado e contado de maneira sucessiva e linear e aquilo que foi esquecido, sobreposto, recusado, desmentido e que retorna invariavelmente.

Depois de apresentar sua reconstrução histórica sobre Moisés, de inserir a figura do Moisés egípcio no centro da história da tradição judaica e de discutir os mecanismos capazes de justificar a transmissão da mensagem mosaica e ao mesmo tempo discorrer sobre o caráter do povo judeu; Freud inicia a seção intitulada *Verdade Histórica* fazendo o seguinte comentário:

Empreendemos todas estas digressões psicológicas com o fim de tornar crível para nós o fato de a religião de Moisés ter imposto seu efeito ao povo judeu antes de tudo como tradição (...). Mas a tudo que se relaciona com a origem de uma religião, certamente também da judaica, adere algo de grandioso, que as explicações que demos até aqui não cobrem. Teria de haver outro fator envolvido, para o qual existe pouco de análogo e nada de similar, algo único da mesma ordem de grandeza daquilo que disso resultou a própria religião (Freud, 1939/2014, p.173).

Em outras palavras tudo que foi pensado até então parece não justificar a ideia do deus único do monoteísmo. Freud conjectura que deve haver algum outro fator envolvido, da mesma ordem de grandeza capaz de explicar a primazia de um Deus. É fácil entender que desde os tempos mais remotos a necessidade de um deus criador e

protetor se fazia presente e que mesmo em épocas recentes os homens permaneceram desamparados justificando assim a existência de um deus capaz de cuidar e proteger. Mas o que não é tão fácil entender é “por que o progresso do henoteísmo ao monoteísmo adquire um valor avassalador” (ibidem). Mesmo pensando que os crentes tomavam parte na grandeza de seu deus e neste sentido quanto maior o deus, maior o sentimento de confiança e proteção advindos desta crença, isso não necessariamente pode ser pensando como um fator capaz de justificar a unicidade. Muitos povos glorificava um deus mesmo sabendo da existência de outros deuses, sem que com isso diminuíssem sua admiração pelo deus que escolheram. Ademais, o deus tornando-se universal, passou a ser dividido com os estrangeiros, fato compensado pela ideia de que os judeus eram os filhos diletos. “Ainda se poderia afirmar que a ideia mesma de um deus único significava um progresso na espiritualidade, mas é impossível estimar tanto assim esse ponto” (Freud, 1939/2014, p.173). Os crentes por sua vez afirmam que “a ideia de um deus único é avassaladora sobre os seres humanos porque ela é uma parte da *verdade* eterna que, por longo tempo velada finalmente veio a luz” (Freud, 1939/2014, p.174, grifo do autor).

Freud vai tomar partido desta percepção para mostrar que a ideia de um deus único é avassaladora porque ela contém não uma verdade eterna ou a verdade material e sim *a verdade histórica*. Verdade histórica que foi distorcida quando de seu retorno. “Não acreditamos que hoje exista um único grande deus, mas que em tempos primitivos existiu uma única pessoa que naquela época precisava parecer enorme, e que então, elevada à categoria de divindade, retornou na lembrança dos seres humanos” (Freud, 1939/2014, p.174). A verdade histórica traz assim um retorno do passado. Neste caso, a verdade histórica mencionada por Freud não é outra que o assassinato do pai primevo. A ideia de um deus único levada ao povo por Moisés “não era algo novo, mas significava a reanimação de uma experiência dos primórdios da família humana que há muito tempo desaparecera da memória consciente dos homens” (Freud, 1939/2014, p.175). Esta experiência deixou marcas profundas e duradouras na vida dos homens “comparáveis a uma tradição na psique humana” (ibidem).

Devemos fazer uma distinção entre verdade material e verdade histórica. O que está em questão nesta última não é da ordem do factual. Quase sempre as críticas incidem sobre a percepção de que Freud sustentou a existência factual do assassinato. Mas isso é confundir verdade material com verdade histórica. Para ficarmos apenas no exemplo do historiador que mais comentamos ao longo deste trabalho, vejamos o que diz Yerushalmi (1992) a respeito do assassinato de Moisés:

Se Moisés fora de fato morto por nossos antepassados, não apenas o assassinato teria sido reprimido, mas ao contrário – teria sido lembrado e registrado, ávida e implacavelmente, nos mais vívidos detalhes, o exemplo perfeito e último do pecado da desobediência de Israel (p.137).

Yerushalmi como historiador está aqui reclamando as provas, quer evidências que comprovem o assassinato. Se tivesse mesmo ocorrido o assassinato, este fato deveria guardar um registro em algum lugar. Esta forma de argumentação parece não alcançar a peculiaridade da noção de verdade histórica em Freud. É também uma alegação que prescinde muito rapidamente da dimensão temporal posta em causa na análise freudiana da história judaica. Derrida (2001) vai contestar Yerushalmi: como o historiador pode ter certeza de que o assassinato de Moisés não foi recordado e arquivado na memória de Israel? De que maneira ele pretende provar essa ausência de arquivo? Não seria o caso de levar em consideração arquivos inconscientes?

Ora, Yerushalmi sabe muito bem que a proposta de Freud é analisar, através da aparente ausência de memória e de arquivo, todos os tipos de sintomas, sinais, figuras, metáforas e metonímias que atestam, ao mesmo virtualmente, uma documentação arquivística onde o ‘historiador comum’ não identifica nada (Derrida, 2001, p.84, grifos do autor).

O que este autor defende é que a operação do recalçamento é também uma forma de arquivamento. Lançando mão de uma passagem do *midrash* (comentada por Yerushalmi) que descreve uma tentativa de assassinato de Moisés, Derrida recupera a ideia de que o inconsciente não diferencia a intenção de matar do próprio ato de matar, desta forma é bem possível que esta memória tenha sido recalçada e arquivada, ignorando por completo intenção de matar e assassinato perpetrado. “O inconsciente pode ter preservado a memória e o arquivo – mesmo se houve recalque; pois um recalque arquivava também aquilo cujo arquivo ele dissimula ou encripta” (ibdem).

Historiador e filósofo, no entanto, tratam o assassinato de Moisés como verdade material, este último como uma espécie de realidade presente na pré-história do povo judeu.. Yerushalmi reclama da inexistência de provas e Derrida o recrimina por não considerar os arquivos recalcados como provas da existência de traços de memória na história de Israel. Mas o ponto que devemos assinalar é que verdade histórica em Freud não se associa tão direta e indistintamente ao que foi recalcado. Tal qual o umbigo do sonho, a verdade histórica parece demarcar a emergência de um ponto irrepresentável. Conceitos como distorção e desmentido gravitam em torno na noção de verdade histórica, pois é ao assinalar a presença deles e de sua dinâmica (seja no texto bíblico ou nos relatos históricos) que Freud aproxima-se deste impossível de ser dito que diz respeito à verdade histórica. Não se trata de ir atrás de provas históricas. A partir dos traços e fragmentos do passado, tal qual o psicanalista durante suas análises, a construção se dá sobre as lacunas e falhas do discurso do analisante o que termina por demarcar o lugar de um elemento fora do texto, cujos efeitos serão percebidos a posteriori. “Estes efeitos não são provas da exatidão da construção mais de sua correção, isto é que um pedaço de verdade tenha sido corretamente apreendido” (Lemérier, 1998, p. 60). Ainda com Lemérier (1998):

Freud indica expressamente que é a verdade histórica e não a verdade material que ele persegue em seu trabalho. Certamente, não é fácil cernir o estatuto da ‘verdade histórica’. Principalmente porque sobre este ponto o texto freudiano pode muitas vezes parecer obscuro. Esta confusão entre verdade material e histórica redobra uma outra confusão: entre recalçamento e desmentido: o assassinato de Moisés não é a verdade material recalcada em Cades, mas enquanto desmentido, é o real do texto bíblico (Lemérier, 1998, p.101).

Já discutimos neste trabalho a distinção entre recalçamento e desmentido. Se o recalçamento opera sobre uma representação inconciliável, o desmentido é um deslocamento, uma *Entstellung* que se dá no nível da inscrição dos traços de percepção. Esta confusão marcada por Lemérier entre verdade material e verdade histórica e entre recalçamento e desmentido promove um entendimento acerca do que vem a ser a verdade histórica. É como se Freud buscando a verdade terminasse por encontrar o Real. Talvez esteja aqui também outro motivo que justifique a obscuridade em torno da

noção de verdade histórica. Em muitos momentos ao longo de sua obra Freud vai definir a verdade em estrita consonância com a realidade. Voltaremos a este ponto.

Considerar o assassinato de Moisés um acontecimento que diz respeito a uma verdade histórica não é o mesmo que dotar este evento de materialidade a ponto do mesmo ser capaz de explicar ou justificar o passado. O mesmo vale para o assassinato do pai primevo. É preciso que nos voltemos para a própria dinâmica do inconsciente para alcançarmos o que está no horizonte da noção de verdade histórica. É o que diz Bernstein (2000) ao afirmar que “a despeito das aparências em contrário, a prova principal não é alguma descoberta real feita por [Freud] sobre o que aconteceu no passado; antes, é seu entendimento psicanalítico presente da dinâmica inconsciente que lhe fornece as provas de ter descoberto a verdade histórica” (p.89).

Em *Um estudo autobiográfico* (1925) em seu Pós-escrito que data de 1935, Freud observa:

Meu interesse após fazer um détour de uma vida inteira pelas ciências naturais, pela medicina e pela psicoterapia, voltou-se para os problemas culturais que há muito me haviam fascinado, quando eu era um jovem quase sem idade suficiente para pensar. No próprio clímax do meu trabalho psicanalítico em 1912, já tentara, em *Totem e Tabu*, fazer uso dos achados recém-descobertos da análise a fim de investigar as origens da religião e da moralidade. Levei então esse trabalho mais um passo à frente em dois ensaios ulteriores, *O futuro de uma ilusão* (1927) e o *Mal estar na civilização* (1930). Percebi ainda mais claramente que os fatos da história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados das experiências primitivas (cujo exemplo mais proeminente é a religião) não passam de um reflexo dos conflitos dinâmicos entre o Eu, o Isso e o Supereu que a psicanálise estuda no indivíduo – são os mesmíssimos processos repetidos numa fase mais ampla (Freud, 1925/1976, p.90).

O aspecto fundamental da passagem que reproduzimos acima se refere ao lugar de onde partem as análises freudianas sobre a cultura e a religião. Os conflitos dinâmicos entre Eu, Isso e Supereu dão a tônica para que Freud possa colocar em destaque sua noção de verdade histórica. Com efeito, Bernstein (2000) enfatiza que não se trata de explicar a tradição judaica mediante um apelo à verdade histórica. Freud faz justamente o contrário: consegue destacar a verdade histórica desta tradição “mediante um apelo ao nosso entendimento psicanalítico presente da dinâmica da psique humana” (p.90). É o que permite Freud afirmar:

A partir das psicanálises de indivíduos ficamos sabendo que suas impressões mais precoces, recebidas num período em que a criança ainda mal era capaz de falar, em algum momento manifestam efeitos de caráter compulsivo, sem que elas próprias sejam recordadas de maneira consciente. Consideramo-nos autorizados a supor o mesmo quanto às experiências mais precoces de toda a humanidade. Um desses efeitos seria *o surgimento a ideia de um único grande deus, que cabe reconhecer como lembrança distorcida, é verdade, mas inteiramente justificada. Uma ideia dessas tem caráter compulsivo, ela precisa encontrar crença. Até o ponto em que vai sua distorção, pode-se chamá-la de delírio, na medida em que ela traz o retorno do que passou, tem de ser chamada de verdade.* O delírio psiquiátrico também contém um pedacinho de verdade, e a convicção do doente se propaga dessa verdade ao envoltório delirante (Freud, 1939/2014, p.175, grifo nosso).

Esta passagem é um ponto importante do trabalho porque nela vemos enfeixadas as dimensões do real; do pai; da distorção; da crença e da verdade. Arriscaríamos a dizer que é outra escrita da equação proposta por Freud em relação ao desenvolvimento da neurose e sua aplicação à gênese do monoteísmo: trauma precoce – defesa - latência- irrupção da doença- retorno parcial do recalcado. A diferença é a aparição da dimensão da verdade histórica em sua articulação com a crença. Freud fará ainda uma distinção entre estes processos no judaísmo e no cristianismo.

No caso do cristianismo, a morte de Jesus também pode ser considerada como um fator precipitante para o retorno do recalcado. Mas com uma ressalva: a religião cristã, através de Paulo de Tarso, compreende a morte de Cristo na cruz como um sacrifício que possibilitou aos homens a remissão do “pecado original”. Pecado original interpretado por Freud como o assassinato do pai, este seria o “crime original”.

Foi no espírito de um homem judeu, Saulo de Tarso, que como cidadão romano se chamava Paulo, que irrompeu pela primeira vez este discernimento: ‘Somos tão infelizes porque matamos Deus-Pai’. E é bastante compreensível que ele não pudesse apreender esse fragmento de verdade a não ser na formulação delirante da boa nova: ‘Fomos redimidos de toda culpa desde que um de nós sacrificou sua vida para nos absolver’. O assassinato de Deus naturalmente não era mencionado nessa formulação, mas um crime que tinha de ser expiado por uma morte sacrificial só podia ter sido um assassinato. *E a mediação entre o delírio e a verdade histórica, essa nova crença derrubou todos os obstáculos; a arrebatadora condição de escolhido foi substituída pela redenção libertadora.(...) o crime inominável foi substituído pela hipótese de um pecado original realmente vago* (Freud, 1939/2014, p.181 grifo nosso).

Somente a morte de um pai poderia exigir, como forma de expiação, a morte de um filho. Cristo seria então o “irmão mais velho”, o líder da rebelião contra o pai

primevo, a culpa pelo parricídio recaiu sobre ele que acabou pagando com sua própria vida pelo crime cometido. Mas é importante assinalar que essas elaborações já haviam sido feitas em *Totem e Tabu* (1913). Cristo paga pelo crime cometido, passa a ocupar o lugar do pai. Para Freud, o judaísmo é uma religião do Pai, ao passo que o cristianismo é uma religião do filho. Em ambos, o que está em questão, é o retorno de recalçado – assassinato do pai primevo – e seu fragmento de *verdade histórica*, reeditado pela morte do Moisés egípcio no caso do judaísmo e pela morte de Jesus, no caso do cristianismo. Mas o sacrifício de Jesus permitiu aos cristãos expiarem toda a culpa pelo assassinato do pai e talvez advenha daí uma parte do ódio e do ressentimento aos judeus. Como se os cristãos dissessem: ‘eles não querem admitir que mataram Deus, enquanto nós o admitimos e fomos purificados dessa culpa’ (Freud, 1939, 2014, p.182). Assim conclui Freud fica fácil “reconhecer o quanto de verdade há por trás desta censura” (ibdem). Estas seriam em parte as explicações sobre o ódio e ressentimento aos judeus. “De certa maneira tomaram sobre si uma culpa trágica; cuidou-se para que pagassem por isso” (Ibdem).

Haveria muito a comentar sobre as considerações freudianas em relação às diferenças entre cristianismo, judaísmo e na esteira deste debate o antisemitismo. Mas em função dos objetivos propostos neste trabalho, deixaremos para outra oportunidade uma investigação sobre esta temática.

ILUSÃO E VERDADE

Em 1929, em uma carta a Zweig, Freud pergunta ao amigo se ele possuía um exemplar de *O futuro de uma ilusão* e acrescenta: “Provavelmente não publicarei nada mais, a menos que seja definitivamente pressionado a tal” (Freud, *apud* Yerushalmi, 1992, p.40). Bem sabemos que não foi isso o que aconteceu. Em 1939 vem à luz *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Os motivos que impeliram Freud a escrever *Moisés* já foram discutidos neste trabalho e em grande parte dizem respeito à escalada

do antissemitismo na Europa. Mas esperamos ter demonstrado que a escrita de *Moisés* não pode ser tomada apenas como uma resposta ao que se passava no âmbito político. A pressão que impeliu Freud a lançar-se em sua controversa empreitada com a publicação de seu *Moisés* pouco antes de morrer deve ser atribuída também a um importante esforço freudiano de contornar questões que de algum modo ainda o inquietavam. Produções teóricas deste mesmo período não vieram à luz, é o caso de citarmos *Compêndio de Psicanálise* (1938), *A divisão do eu nos processos de defesa* (1938), *Algumas lições elementares de psicanálise* (1938). Certamente, o estado avançado da sua doença e a conjuntura complexa que culminou em seu exílio na Inglaterra concorreram para que estes trabalhos não chegassem ao fim. Se *Moisés* não teve o mesmo destino é porque apesar das dúvidas e hesitações houve também muito empenho por parte de Freud para que seu livro fosse publicado. E entendemos que este empenho em relação à publicação de *Moisés* pode ser tomado como sinal de que neste trabalho algo de novo se apresentava. Nossa percepção neste sentido só aumenta ao cotejarmos as elaborações freudianas em *O futuro de uma ilusão* com a construção levada a cabo em *Moisés*.

Esta é nossa última tarefa. Apresentar a mudança de perspectiva entre estes dois trabalhos em relação à religião, procurando destacar em que medida esta reconsideração diz respeito também ao estatuto do pai em psicanálise. Mas devemos esclarecer de antemão que essa mudança de perspectiva que podemos recolher ao confrontarmos estas duas produções freudianas não significa que exista oposição severa entre estes dois trabalhos. Tentaremos mostrar que Freud em seu *Moisés* recupera muitos questionamentos colocados em *O futuro de uma Ilusão* (1927). A diferença que percebemos nos dois textos é justamente o encaminhamento proposto às mesmas questões que figuram tanto em 1927 quanto em 1939. Devemos ainda explicar nossa escolha em apresentar *O futuro de uma ilusão* ao final deste trabalho. Depois do longo percurso discutindo e desdobrando as diversas faces de *Moisés*, retomar *O futuro de uma ilusão* (1927) é um modo de demonstrar com boa dose de nitidez que *Moisés* prolonga o debate iniciado em *Totem e Tabu* (1913) e em *O futuro de uma ilusão*, mas agora pelo viés da verdade.

Duas passagens especialmente nos serviram de guia na leitura que empreendemos de *O futuro de uma ilusão* (1927). A primeira delas retirada do Pós-escrito que data de 1935, contida em *Um estudo autobiográfico* (1925). Freud afirma:

Em *O futuro de uma ilusão* exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material mas histórica (Freud, 1935/1976, p.90).

Este pós-escrito inserido em *Um Estudo autobiográfico* foi redigido depois que Freud já começara sua redação de *O homem Moisés e a religião Monoteísta* em 1934. A segunda passagem está contida no próprio *Moisés*, no âmbito da discussão sobre verdade histórica Freud comenta:

Não foi possível constatar (...) que o intelecto humano possua um faro especialmente aguçado para a verdade, nem que a vida psíquica mostre uma inclinação especial para reconhecer a verdade. Tomamos conhecimento, pelo contrário, de que nosso intelecto se engana muito facilmente sem qualquer aviso, e que em nada acreditamos com mais facilidade do que naquilo que, sem consideração pela verdade, venha ao encontro de nossas ilusões de desejo (Freud, 1939/2014, p.174).

Estas passagens condensam de forma precisa os principais aspectos dos dois trabalhos e nos ajudam a traçar a ponte que de certa maneira promove a ligação entre eles. Em *Moisés*, Freud reafirma a importância da verdade histórica na religião, mas nem por isso vai deixar de assinalar que na vida psíquica não existe nenhuma inclinação especial para a verdade e que o mesmo não podemos dizer em relação às ilusões e desejos. Ora esta é justamente a temática central de *O futuro de uma ilusão*.

O DEUS LOGOS E A IRREDUTIBILIDADE DA ILUSÃO

Depois de muitos esforços buscando apreender algo a respeito das origens da cultura será em *O futuro de uma ilusão* (1927) que Freud vai lançar seu questionamento acerca do destino da civilização e das transformações pelas quais ela inevitavelmente passaria. Mas, eximindo-se de antemão da dispendiosa tarefa de fazer prognósticos abrangentes sobre o futuro de nossa cultura, ele restringe sua empreitada ao âmbito da

religião. *O futuro de uma ilusão* é certamente o trabalho freudiano mais combativo à temática religiosa. Em muitos aspectos, procede da influência exercida pelo trabalho de Feuerbach, *A essência do cristianismo* (1841). O texto de 1927 pode ser interpretado como um livro que foi concebido na esteira do debate iluminista que contrapõe ciência *versus* ilusão religiosa.

A oposição ciência *versus* religião dá o tom ao longo de todo o ensaio. Mas ao qualificar as ideias religiosas como ilusões e em seguida esclarecer que a principal característica da ilusão é derivar dos desejos humanos, Freud fornece uma genealogia capaz de explicar as razões psicológicas que levam os homens a creditarem tanto valor à religião. É no sentimento de desamparo infantil e no anseio pelo Pai-protetor que encontraremos as motivações internas que justificariam a adesão e a eficácia das ideias religiosas a despeito de qualquer argumentação racional. Freud faz convergir aqui as mesmas fontes que incidiram na formação do supereu. Desamparo e medo de perder o amor dos pais.

Todo o ensaio parece feito para demonstrar a dinâmica existente entre o trabalho da pulsão que visa à satisfação – e culmina na propensão das pessoas a acreditarem nas ideias religiosas, mesmo sabendo que essas ideias não são condizentes com a realidade e são por si só indemonstráveis – e o empenho da razão em se afirmar a partir daquilo que é fruto do livre pensar afastado das tentações idealizadoras que engendrariam um mundo onde tudo é explicado, compreendido e feito para acalantar os homens.

Mas não sejamos ingênuos, embora Freud faça votos para que a religião submerja frente aos apelos da razão e da experiência, o pai da psicanálise sabe como ninguém que não é possível educar a pulsão. Esta tensão que perpassa todo o livro é o pano de fundo em que vemos desenrolar o inevitável questionamento sobre a primazia da religião em fundamentar a moral de nossa cultura. Também é o modo freudiano de tentar proteger a psicanálise, desvinculando-a inteiramente de qualquer elo com a religião. É assim que Freud se expressa em uma carta que data de 25 de novembro de 1928 ao seu amigo Oskar Pfister: “Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre

A questão da análise leiga e O futuro de uma ilusão. Na primeira, quero proteger a psicanálise dos médicos; na segunda, dos sacerdotes” (Correspondência entre Freud e Pfister, 2009, p.163).

Totem e Tabu (1913) era considerado por Freud seu melhor livro. Em contrapartida, *O futuro de uma ilusão* não gozava desse mesmo prestígio. “Este é o meu pior livro” teria sido sua resposta ao comentário elogioso do psicanalista francês René Laforgue (Gay, 1999, p.477). Ele sempre se referia a seu *O futuro de uma ilusão* em tom pejorativo e com desdém. Para Eitington, Freud afirmou que “o conteúdo da obra é muito ralo” e em diversos aspectos “não tem muito valor” (ibdem, p.476).

Essa autocrítica tão exasperada – que contrasta com o julgamento feito por Freud a seu *Totem e Tabu* – pode em parte ser atribuída à péssima acolhida do trabalho. Mas podemos conjecturar ainda que boa parte das auto recriminações freudianas se justifique por uma espécie de arrependimento tardio diante da constatação de uma análise relativamente otimista que perpassa o texto acerca da superação da religião no futuro em função dos progressos científicos . Tanto é assim que Freud não hesitará em qualificar seu livro como uma obra pueril (Gay, 1999).

Mas essas razões não são suficientes para situarmos as considerações feitas em 1927 como uma etapa intermediária da crítica freudiana endereçada à religião, como se o que ele tivesse escrito neste trabalho fosse destituído de valor. Ao contrário, à crítica feita por Freud à religião é tão atual quanto em 1927. Digamos apenas que em 1939 com *Moisés* ele depura e extrai mais consequências de sua análise do fato religioso. Talvez devêssemos nos interrogar o que permite este movimento no interior da teoria freudiana.

Quando da redação de *O futuro de uma ilusão* (1927) podemos afirmar que Freud estava completamente aficcionado pela ciência e queria que as pessoas seguissem o seu “Deus *Logos*”? Para os detratores de Freud, a resposta é sim. Nós entendemos que esse é um juízo passível de se inferir a partir da leitura do texto, mas devemos situá-lo em um contexto de maior amplitude. Há sem dúvida uma exaltação da racionalidade científica como forma mais apropriada de organizar a vida dos

homens em detrimento da religião. Mas não devemos perder de vista que é no questionamento levantado por Freud sobre a primazia da religião para fundamentar a moral que reside o valor deste trabalho. Somente a religião seria capaz de transmitir a moralidade através, por exemplo, de um código pautado pela noção de pecado, de um pai-protetor que tudo vê, de uma recompensa em uma suposta vida além-morte? Este é o cerne da crítica freudiana.

O que está em jogo é a adoção de uma ética independente de fundamentação religiosa. Essa ética estaria em primeira instância calcada em princípios racionais. Freud entendia como a maior demonstração de infantilismo psicológico o fato dos homens buscarem apoio para as agruras da vida, amparo para a sua condição de fragilidade em troca receberem uma espécie de modelo de conduta a ser seguido. Assim se comportassem conforme as exigências do programa religioso seriam recompensadas em uma vida após a morte. E, se, por ventura, não cumprissem as exigências seriam punidos para todo o sempre. Bem sabemos que este panorama descrito de forma sucinta já não vigora nos mesmos moldes em nosso tempo.²⁶

Em *O mal estar na civilização* (1930), Freud não se furtará em afirmar que cada homem tem de descobrir por si mesmo um modo singular capaz de levá-lo à felicidade possível.

A religião estorva este jogo de escolha e adaptação, ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência (Freud, 1930/2010, p.42).

Em carta endereçada ao amigo Oscar Pfister, Freud assevera que “o anseio dos pacientes por valores éticos é digno de meu respeito; não vejo nenhum problema nisso, a ética está fundada sobre as inevitáveis exigências do convívio humano, não sobre a ordem mundial extra-humana” (*In: Cartas entre Freud e Pfister, 1998 [16/02/1929]*). O

²⁶ A este respeito ver: Lo Bianco A.C. (2007) O que a comparação entre a tradição religiosa e os novos movimentos religiosos nos ensina sobre o sujeito hoje? *In: Estudos de Psicologia* 12(2), 129-132 e Costa Moura, F.; Lo Bianco, A.C. (2006) A psicanálise fracassa onde a religião triunfa: em torno do real e da ciência. *Tempo Psicanalítico*. v. 38, p. 165-179.

ponto importante e extremamente atual de *O futuro de uma ilusão* é este: o exercício de uma ética sem ser necessariamente religiosa.

Feita esta primeira aproximação alinhada à tradição iluminista que procurava desmascarar o caráter de embuste da religião em contraposição à realidade externa, há na sequência uma defesa em favor da ciência como um projeto mais afeito à realidade em detrimento da religião. Freud procura responder à objeção de que creditar tanto valor à ciência poderia também ser igualmente ilusório.

Sei como é difícil evitar ilusões; talvez as esperanças de que me declarei partidário [sobre a ciência passar a organizar a vida dos homens em detrimento da religião] também sejam de natureza ilusória. Mas insisto em uma diferença. Minhas ilusões – abstraindo o fato de que não há punição por não partilhá-las, - não são incorrigíveis como as religiosas, não possuem o caráter delirante. Se a experiência chegasse a mostrar – não a mim, mas a outros depois de mim que pensem do mesmo modo – que nos enganamos, renunciaríamos a nossas expectativas. Tome a minha tentativa pelo que ela é (Freud, 1927/2010, p.126).

Esta tentativa não é outra do que a demonstrar o caráter ilusório da religião. E Freud vai dispensar tratamento teórico a esta questão. Por que as ideias religiosas têm tanta força independente do reconhecimento pela razão de seu caráter ilusório? Já vimos que o ponto de partida de *Moisés* foi a pergunta por que os judeus atraem tanto ódio, como se constituíram? Ao reconstruir a pré-história judaica, Freud estava inevitavelmente se colocando a questão de saber como a tradição judaica se constituiu e de onde proveio sua força. Ora, este também era um questionamento sobre a força das ideias religiosas. Mas o caminho traçado por Freud neste caso não privilegiou a ilusão. Com a reconstrução da história mosaica a dimensão da verdade histórica ganha relevo. Em *O futuro de uma ilusão* (1927) Freud se atém ao complexo paterno para explicar o fundamento da adesão religiosa. A questão edípica é de certa forma sobreposta ou transferida para a relação que o crente estabelece com Deus, que é então tomado como um pai exaltado. Assim vemos explicados o vigor e a aderência pulsional à religião.

O anseio pelo pai protetor deve ser colocado em relação de equivalência à necessidade de proteção contra as consequências da impotência humana, chega-se a conclusão de que “a defesa contra o desamparo infantil empresta seus traços

característicos à reação contra o desamparo que o adulto é forçado a reconhecer, reação que é precisamente a formação da religião” (Freud, 1927/2010, p.72). A noção de Deus não vai ser explorada por Freud, ele afirma que “temos de tratar aqui do patrimônio acabado das ideias religiosas tal como a cultura o transmite ao indivíduo” (ibdem). A questão da transmissão de uma tradição também estava colocada em *O futuro de uma ilusão* (1927).

Freud levanta o seguinte questionamento: qual o significado psicológico das ideias religiosas? Chega-se à definição de que “as ideias religiosas são proposições, são enunciados acerca de fatos e circunstâncias da realidade externa (ou interna) que comunicam algo que o indivíduo não encontrou por conta própria, e que reivindicam que se creia nelas” (Freud, 1927/2010, p.73). Há diversas proposições desse mesmo tipo sobre os mais variados assuntos, qualquer lição escolar estará repleta de explicações sobre questões que desconhecemos; a diferença, entretanto, reside no fato de que neste caso as informações fornecidas e que reivindicam nossa crença são passíveis de comprovação factual.

Mas, quais as razões são apresentadas pela religião para justificar a crença em suas doutrinas? Quase sempre, diz Freud, três respostas que “se harmonizam notavelmente mal entre si” são fornecidas para dar conta deste questionamento. A crença se dá porque nossos ancestrais já acreditavam nela; possuímos provas que foram transmitidas desde essa época antiga e por último está proibido questionar essa comprovação (Freud/1927/2010). Mas, a simples proibição de contestação em si mesma deve ser encarada com fortes reservas e levanta suspeitas. Do contrário, a religião poderia adotar atitude diferente franqueando a quem quer que fosse o material disponível para aqueles que estivessem dispostos a formar sua própria convicção. Os nossos antepassados, porém, eram muito mais ignorantes do que somos hoje. Acreditavam em coisas que não seriam aceitas na atualidade. As doutrinas religiosas podem se encaixar nesta descrição, pois, as provas que nos legaram ficaram registradas “em escritos que trazem, eles próprios, todos os sinais de serem indignos de confiança. São contraditórios, retocados e falsificados; quando relatam comprovações efetivas, eles próprios carecem de comprovação” (Freud, 1927/2010, p.77). O contraste com

Moisés é surpreendente nesta passagem. Freud está contestando a validade das ideias religiosas a partir da impossibilidade de comprovação. Será este o seu ponto de partida em *Moisés*, ir atrás daquilo que ficou retocado, falsificado e que não é digno de confiança. Mas em 1927, seu problema vai sendo composto de maneira a realçar o papel da ilusão em contraposição à realidade. Vejamos:

Chegamos assim ao estranho resultado que precisamente as comunicações de nosso patrimônio cultural que poderiam ter para nós a maior dos significados, às quais cabe a tarefa de nos esclarecer os enigmas do mundo e nos reconciliar com os sofrimentos da vida – de que precisamente elas possuem a mais fraca comprovação (Freud, 1927/2010, p.77).

O próprio Freud acha estranho o resultado ao qual ele chega em sua investigação. Este ponto que aqui figura como estranho – as comunicações do patrimônio cultural não são passíveis de comprovação - será retomado e modificado sensivelmente em *Moisés*, engendrando sua teoria sobre a dinâmica da tradição. Freud prossegue em 1927 dizendo que a indemonstrabilidade das doutrinas religiosas é um problema psicológico notável. Evoca *credo quia absurdum*²⁷ como uma espécie de tentativa para fugir ao problema da falta de comprovação. Devemos acompanhar esta discussão sobre o *credo quia absurdum*, pois a mesma estará presente tanto no em *O futuro de uma ilusão* quanto em *Moisés* e assim poderemos perceber a torção operada por Freud em relação à verdade.

Em 1927, Freud afirma que com o *credo quia absurdum*,

(...) as doutrinas religiosas escapam às reivindicações da razão, que estão acima dela. Deve-se perceber a sua verdade interiormente, não é preciso compreendê-las. Só que esse credo é interessante apenas como confissão; como imperativo, não possui qualquer obrigatoriedade. Sou obrigado a acreditar em qualquer absurdo? Em caso negativo, porque justamente nesse? Não há instância alguma acima da razão. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma vivência interior que a ateste, o que fazer com as muitas pessoas que não têm semelhante vivência rara? (Freud, 1927/2010, p.80).

²⁷ Nota do tradutor em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939/2014, p.124): “Creio porque é absurdo. Dito famoso que provavelmente se origina de um trecho de Tertuliano (*De carne Christi*, 5), em que consta *Credibile quia ineptum est*, “crível porque é ilógico”

Crer porque é absurdo, porque é algo fora da lógica seria noutros termos uma forma da religião se apresentar como superior à razão, e para Freud não há instância alguma acima da razão. A noção de verdade atrelada a uma percepção interior, uma experiência que prescinde da compreensão racional não poderia ser tomada como algo de interesse, pois seria restrita ao âmbito meramente pessoal. E, se não se trata de acreditar em qualquer absurdo, porque justamente neste? Estas questões foram retomadas em *Moisés*, e em 1939, no contexto da discussão sobre o modelo de causação das neuroses aplicado a pré-história judaica, encontramos a seguinte passagem:

É digno de destaque especial que cada parcela que retorna do esquecimento se impõe com um poder peculiar, exerce uma influência incomparavelmente forte sobre as massas humanas e reivindica a verdade de maneira irresistível, reivindicação frente à qual a objeção lógica não tem poder. À maneira do *credo quia absurdum*. Esse caráter notável só se deixa compreender segundo o modelo que na ideia delirante se encontra um fragmento de verdade esquecida que, por ocasião de seu retorno, teve de admitir distorções e mal entendidos, e que a convicção compulsiva que se estabelece quanto ao delírio parte deste núcleo de verdade e se estende aos erros que o envolvem. Um tal conteúdo de verdade, que cabe chamar de *histórica*, também temos de conceder aos artigos de fé das religiões, que é verdade apresentam o caráter de sintomas psicóticos, mas, na condição de fenômenos de massa, escapam à maldição do isolamento (Freud, 1939/2014, p.124-125 – grifos do autor).

O *credo quia absurdum* relaciona-se aqui ao retorno do recalcado, fragmento de verdade que reivindica crença. Com este comentário freudiano vários pontos se esclarecem. Esta parcela que retorna exerce uma força irresistível sobre as massas e suplanta qualquer argumentação lógica. A razão continua sendo superior? Sim, se entendermos que o conceito de razão é alargado por Freud com a noção de inconsciente. Trata-se de absurdo, mas um absurdo que possui uma lógica outra que opera a despeito da própria vontade do sujeito e diz respeito à sua própria história. O que é bem diferente da experiência do inefável criticada por Freud em 1927, “Se alguém obteve a convicção inabalável na verdade real das doutrinas religiosas graças a um estado extático que o impressionou profundamente, que importa isso ao outro?” (Freud, 1927/2010, p.80). Freud em 1939 refere-se à dimensão da verdade histórica que distorcida e esquecida não é mais tomada em oposição à verdade material, carecendo de comprovação. Esta *convicção compulsiva* a que se refere Freud articula-se ao que

Lacan em seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise* (1964) vai nomear como sendo “o lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função de repetição” (Lacan, 1964/1998, p.61). Este lugar do real que vai do trauma à fantasia pode ser recolhido de forma clara a partir da leitura do caso do homem dos lobos em Freud. Neste caso, redigido em 1914 e publicado em 1918, já encontramos a ocorrência da expressão verdade histórica associada ao real. No contexto da investigação sobre as fantasias de seu paciente, Freud afirma que as mesmas deveriam “apagar a lembrança de um acontecimento que mais tarde parecia ofender o amor-próprio masculino do paciente, e alcançavam esse fim ao substituir a verdade histórica pelo oposto desejável” (Freud, 1918/2010, p.29). A fantasia aparece aqui como uma espécie de restrição ao acesso à verdade histórica que veicularia elementos significativos e indesejáveis da história do paciente. Pontos de emergência do real que determinam via fantasia a função da repetição.

88888888

CONCLUSÃO

O que é Deus?
Uma palavra,
Pouco mais que um som.
E um som?
Nada
(...)
Sou morte, porque sei que o infinito
É limitado, e assim Deus morre em mim.
Deus sabe que é uno, um e infinito,
Mas eu sei que Deus, sendo-o não o é.
Mais longe que Deus vai meu ser proscrito.
(...)
Não descreio de Deus, passei p'ra além...

Goethe, *Fausto*²⁸

UM JUDEU SEM DEUS, UM ATEU VIÁVEL?

Ao cotejarmos *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) foi com certa surpresa que constatamos a questão da verdade histórica bem colocada já em 1927. “Assim a doutrina religiosa nos comunica a verdade histórica, embora com certa deformação e disfarce; nossa exposição racional a desmente” (Freud, 1927/2010, p.108). Ou: “o patrimônio das ideias religiosas não inclui apenas realizações de desejo, mas também reminiscências históricas significativas” (ibdem). E também:

Esse pai primitivo, porém, conforme explicações que não preciso repetir, foi o exemplo, o modelo o qual gerações posteriores formaram a figura de Deus. Assim, a exposição religiosa é correta: Deus realmente tomou parte na origem da proibição de matar; foi Ele, quem a influenciou, e não a compreensão de uma necessidade social que a criou. E o deslocamento a vontade humana a Deus está plenamente justificado; os homens sabiam que tinham eliminado o pai de maneira violenta, e, na reação ao crime que cometeram, se propuseram a respeitar sua verdade a partir de então (Freud, 1927/2010, p.108).

O que podemos depreender das passagens acima mencionadas? Que apesar de reconhecer a verdade histórica da religião, Freud em 1927 é combativo, ele próprio afirma que assume uma posição racionalista. Mesmo reconhecendo a ação do

²⁸ Trad. Pedro Heliodoro Tavares

desmentido e da distorção, o encaminhamento subsequente é remeter suas conclusões ao complexo de Édipo. O que o permitirá afirmar que religião deve ser pensada como a neurose obsessiva da humanidade, pois do mesmo modo que a criança, a religião tem sua origem no complexo de Édipo e na relação com o pai.

Em *A ciência e a verdade* (1965/1998), Lacan ratifica a tese freudiana de que religião e neurose obsessiva são correlatas. Mas o ponto que queremos apresentar é que no âmbito da discussão da verdade como causa, Lacan observa que:

Na religião a precedente utilização da verdade como causa pelo sujeito, o sujeito religioso, entenda-se, é tomada numa operação completamente diferente [da magia]. A análise a partir do sujeito da ciência conduz, necessariamente, nela a fazer aparecerem os mecanismos que conhecemos da neurose obsessiva. Freud os vislumbrou numa fulgurância que lhes dá um alcance maior do que qualquer crítica tradicional. Pretender calibrar a religião por eles não pode ser inadequado (Lacan, 1965/1998, p.887).

Assim, o sujeito religioso “é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo. O que é propriamente o objeto do sacrifício” (Lacan, 1965/1998, p.887). Nada mais condizente com a posição adotada pelo obsessivo em relação ao pai.

Freud entende em 1927 que o abandono da religião vai se consumir do mesmo modo como a “inexorabilidade fatal de um processo de crescimento” (Freud, 1927/2010, p.109).

O homem certamente se encontrará então em uma situação difícil: terá de reconhecer todo o seu desamparo, sua insignificância no mecanismo do mundo, não será mais o centro da criação e o objeto do cuidado terno de uma Providência bondosa. Ele estará na mesma situação da criança que deixou a casa paterna, tão aquecida e confortável. Mas não é verdade que o destino do infantilismo é ser superado? O homem não pode permanecer criança para sempre; ele precisa sair finalmente para a ‘vida hostil’. Pode-se chamar isso de ‘educação para a realidade’; ainda preciso (...) dizer que a única intenção deste meu escrito é chamar a necessidade desse avanço?

Propor uma “educação para a realidade” pode soar neste contexto como uma solução comprometida em demasia com certa normatividade, contrária em muito aos pressupostos psicanalíticos e em completa descontinuidade com o fundamento do desejo. Para Mijolla-Mellor (2007) “somente o entusiasmo de Freud pelo Deus logos pode justificar essa ilusão intelectualista de poder prevenir a crença religiosa por uma educação apropriada” (p.93). Mas Mijolla- Mellor parece ter dado muito destaque à

expressão “educação”. Entendemos que quando Freud fala em “educação para a realidade”, está aludindo à frustração do princípio de prazer. Trata-se aqui de estabelecer uma conexão entre a expressão “educação para a realidade” com o ato de abandonar a “casa paterna”. Ainda que no horizonte deste ato esteja presente o desamparo é através dele que a superação do infantilismo psicológico poderia ocorrer. Abandonar uma posição confortável é deixar de lado a onipotência, é perder a garantia de proteção, amor, o reconhecimento de ser filho de um Deus que não permitirá que nada de mal aconteça. Já sustentamos esta mesma discussão, ao falarmos sobre os efeitos psíquicos devastadores, advindos da escolha neurótica de sustentar um pai sem falhas em sua conexão com o supereu. A solução de uma “educação para realidade” não está vinculada a uma experiência adaptativa orientada pelo intelecto. Ela pode ser tomada como um contraponto ao caráter fortemente imaginário presente na religião que fabricaria uma realidade isenta de falhas e incongruências. O sentimento de desamparo para Freud deve sempre ser pensado em consonância com a necessidade do pai amoroso e protetor. Neste sentido, pensar uma educação para a realidade é, em termos freudianos prescindir do Pai. Estamos em 1927. A interpretação corrente sobre o prognóstico feito por Freud freudiano de que a religião iria ceder seu lugar para a ciência no futuro, sempre a reportamos ao entusiasmo freudiano quanto à racionalidade científica. Mas se a religião é expressão de amor ao pai e se Freud prevê seu arrefecimento, podemos conjecturar que algo do pai esteja implicado neste juízo quanto ao futuro da religião. Mas se em 1935, Freud considera que em *O futuro de uma ilusão* fez uma avaliação essencialmente negativa da religião é por que algo nesta primeira análise ainda não tinha sido contemplado. A fórmula que fará mais justiça à religião é que a mesma contém um núcleo de verdade histórica. Mas o que isto quer dizer? E o que efetivamente acontece em entre *O Futuro de uma ilusão* e *Moisés*?

Este trabalho foi escrito para demonstrar que o que se modifica no interior das elaborações freudianas com a publicação de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) é principalmente o estatuto do pai. Ao relativizar o tom combativo de *O futuro de uma ilusão*, Freud se desprende em certa medida do esquema edipiano. Este processo de afastamento do complexo paterno pode ser recolhido ao longo de toda a

construção de *Moisés*. A começar pelo próprio estilo da escrita que culmina em uma narrativa mítica e histórica, marcada por sobreposições, repetições. Bem diferente do debate travado entre Freud e seu opositor imaginário em 1927 que se assemelha a um *Disputatio* medieval. Não se trata mais de argumentos lógicos, bem concatenados. Trata-se em *Moisés* de uma aproximação lenta, vacilante, uma construção que põe em evidência a emergência de um ponto que não está subordinado inteiramente ao pai. A metáfora que tantas vezes Freud se utilizou para referir-se ao seu trabalho, uma estátua de bronze com pés de barro, já não vigora ao final de *Moisés*.

(...) a lacuna não é em Freud a ausência de uma pedra no edifício construído, mas o traço e o retorno daquilo do qual o texto deve tomar o lugar. Em *O homem Moisés e a religião monoteísta*, duas expressões retornam constantemente, obsedantes, e significam: de um lado, tomar o lugar do outro (die Stelle einnehmen) ou se estabelecer em seu lugar (an seine Stelle setzen), e, de outro lado, preencher as lacunas (die Lücken ausfüllen) ou apagar os traços (die Spuren verwischen). A dissimulação (Beseitigung) dos traços, relativa à perpetração de um crime (GW, 144), fornece a verdadeira força às lacunas da encenação textual que ocupa o lugar do morto (Certeau, 1975, p.334).

Há um ponto de não saber sobre o pai que se presentifica na escrita freudiana. Em termos clínicos, podemos dizer que o paradigma da interpretação é ultrapassado. A noção de construção aponta sempre para um impossível que é estrutural.

Além do estilo que anuncia a natureza diferente do objeto que Freud lida em *Moisés*, há a própria destituição operada em relação a um dos mais ilustres filhos da nação de Israel. A decisão de levar adiante a tese de que Moisés era de origem egípcia reverbera em diversos níveis. Inserir a figura do estrangeiro no seio da tradição judaica é falar da intrusão traumática do Outro que se assemelha a um corpo estranho. Um estranho familiar. A dimensão do pertencimento, saber-se conhecido e reconhecer-se como membro de uma classe, uma família, um povo, fica cindida com a noção do estrangeiro que é também estranhamento. Trata-se da superação do idêntico e do acolhimento da condição de exilado. Neste sentido, fazer de Moisés um egípcio é por em questão menos a dimensão paterna e mais este ponto opaco, impossível de se integrar. Ponto refratário à interpretação que comanda a compulsão à repetição. O pai evidentemente pode ser tomado como este Outro traumático, intruso. Mas o que se decanta da construção freudiana é o *a posteriori* deste encontro. Como responder ao

chamado de Deus? Como atender às exigências mosaicas de uma vida em verdade e justiça? As elaborações que se seguem em *Moisés* sobre a função do pai, do nome do pai como *progresso na espiritualidade* culminam no impasse freudiano a respeito do supereu. O custo dos elevados níveis éticos se traduzem por um gozo sem freios do supereu. Mas, se como afirma Freud, Moisés era um supereu para os judeus é preciso dizer que este Moisés condensava dois: o egípcio e o midianita. Progresso na espiritualidade e um deus sedento de sangue. A lei sublime do pai não cobre este resto de gozo encarnado na figura de Jeová. O Moisés freudiano lida com os restos e é por essa razão que sustentamos ao longo deste trabalho que este livro em especial pode ser tomado como um momento importante de elaboração sobre o pai. Às voltas com as questões que dizem respeito a fundação da subjetividade e concomitante fundação do judaísmo, Freud ao mesmo tempo em que assinala a função paterna como constitutiva do simbólico, esbarra em sua insuficiência. Vemos o desenrolar destas constatações ao longo de *Moisés*. Na figura do supereu, na compulsão à repetição, na pulsão de morte. O que em nossa opinião faz com que ele se aproxime da dimensão da verdade atrelada ao real. Ele faz isso através do mito e conforme observa Lacan (1975) observa:

O modo de existência do pai se detém no real. É o único caso em que o real é mais forte que o verdadeiro. Digamos que o real, também pode ser mítico. (...) É muito inquietante. É muito inquietante que haja um real que seja mítico, e é precisamente por isso que Freud manteve tão fortemente em sua doutrina a função do pai (Lacan, 1975, p.47).

A função da noção de verdade histórica apresentada em *Moisés* conecta-se a este real mítico, momento fundador da nação judaica. Uma forma de abordarmos este real mítico aludido por Lacan - que lamenta o fato de Freud não ter feito nenhuma menção em seu *Moisés* - diz respeito ao diálogo existente no livro do *Êxodo* entre Deus e Moisés (midianita). O que demanda uma última palavra antes de concluirmos este trabalho.

SOU O QUE SOU

É preciso ainda que façamos um breve comentário sobre a composição de Deus como misturado em *Moisés*. Lacan destaca que há um lado obscuro e pouco conhecido do Moisés midianita. No diálogo, junto à sarça ardente, Moisés afirma que irá comunicar aos filhos de Israel que ele foi enviado por Deus. E questiona: “se me perguntarem, qual é o seu nome, o que devo dizer?” A resposta de Deus teria sido: “Diga a eles que *Eu sou o que sou*. Lacan se detém na análise desse fragmento e conclui que um Deus que se apresenta assim, é um Deus que se apresenta como escondido e destaca o paradoxo de que as tábuas da lei advêm de um Deus impossível de representar:

Esse Deus escondido é um Deus ciumento. Parece muito difícil dissociá-lo daquele que, na mesma roda de fogo que o torna inacessível, faz, diz-nos a tradição bíblica, com que os famosos dez mandamentos sejam ouvidos pelo povo reunido em sua volta sem poder transpor certo limite (Lacan, 1959-1960/1991, p.213).

Ou seja, o Deus que enuncia a Lei é um Deus escondido, irrepresentável. A lei que ele apresenta é pura enunciação. Lacan assevera que foi Freud quem melhor marcou o lugar de Deus, diverso daquele delimitado pela teologia. A crítica levada a cabo por Lacan contra a propensão teológica em conceber Deus como um Ente Supremo e absoluto pode ser vinculada em muitos aspectos às elaborações de Freud em seu *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Em seu texto *O engano do sujeito suposto saber* (1967), Lacan está interessado em demonstrar como o inconsciente deve ser sempre tratado como algo que escapa, que não se deixa apreender. É uma crítica endereçada a muitos psicanalistas da época que começaram a conceber o inconsciente como uma instância fixa e conseqüentemente como algo passível de completa apreensão. É neste contexto que devemos localizar a discussão com a teologia e o lugar de Deus. Há uma nuance significativa aqui. Assim como o inconsciente não se presta a uma completa formalização, o mesmo também deve ocorrer com a figura de Deus. “Quanto à diologia, que conviria separar dela, e cujos Pais distribuem-se desde Moisés até James Joyce, passando por mestre Eckhart, parece-nos que foi Freud, mais uma vez,

quem melhor marcou seu lugar” (Lacan, 1967/2003, p.338). *Diologia* é uma expressão cunhada por Lacan que procura destacar a raiz latina *Dio* em oposição à raiz grega *Theo*. Para Lacan, as versões gregas do texto bíblico permitiram uma apropriação ontológica de Deus como um Ser Supremo. E é exatamente essa apropriação que impedirá o vislumbre “de tudo aquilo que opera a partir do lugar ocupado por Deus na tradição judaico-cristã” (Mandil, 2003, p.70). A crítica de Lacan incidirá, sobretudo nessa “neutralização teológica do lugar antes ocupado pelo Deus de Abraão Isaac e Jacó” (Mandil, 2003, p.70).

Lacan critica o modo como a resposta proferida por Deus foi traduzida. Essa interpretação equivocada segue vigente ainda hoje e engendrou uma forma de se conceber Deus e o problema do Ser na história da teologia. O engano apontado por Lacan, é que quando interpelado sobre seu próprio nome, Deus não teria respondido: “Eu sou aquele que é” e sim “Eu sou o que sou”. Como vimos, “eu sou o que sou” é uma resposta obscura, escondida, que não se deixa revelar por inteiro. Já “Eu sou aquele que é” é uma resposta que confirma a existência de Deus como uma entidade, um ser que simplesmente *é*.

Esse Deus que se apresenta como um ente, um ser supremo, seria o Deus dos filósofos, um Deus que cumpre uma função garantidora da ordem, da correspondência entre representações subjetivas e impressões objetivas, como se fosse possível uma perfeita equivalência. Em contrapartida, esse Deus que não se deixa revelar, surge como paradoxal: é um Deus, que, por exemplo, pede Abraão que sacrifique seu filho Isaac. Essa dimensão resgatada por Lacan, de um Deus escondido, se conecta a duplicação feita por Freud da figura de Moisés.

O Moisés midianita lidava com um Deus obscuro, mesquinho, ciumento. E conforme observa Mandil, como ocorreu na tradição judaico-cristã “a passagem do Deus poderoso e ciumento das montanhas de Canaã para a figura única de Deus-Pai” (Mandil, 2003, p.79). Saber como essa mudança se processou é saber sobre a própria constituição de nosso mundo e de nossa subjetividade. Um mundo organizado em torno do Um. Como observa Alemán (2006), o monoteísmo entrou no mundo e não saiu

nunca mais. Nosso modo de apreensão do mundo é condicionado por essa construção de um Deus único.

Um deus único que é, ao mesmo tempo, o senhor do mundo e o que dispensa a luz que anima a vida, assim como difunde a clareza da consciência. Seus atributos são os de um pensamento que regula a ordem do real. Esse é o Deus de Ikhnoton (Lacan, 1959-1960/1991, p.220).

Mas vejamos bem, é aqui que precisamos recuperar o sentido da crítica lacaniana ao nome de Deus como sendo “Eu sou aquele que é”. Trata-se de um debate com a teologia e sua excessiva ontologização da figura de Deus (Regnault, 1985). Para Mandil, essa discussão poderia ser reduzida à seguinte pergunta: “diante da ‘demasiada incerteza’, suscitada pelo nome de Deus, seria a constituição de um Ente Supremo sobre esse lugar a única resposta possível?” (Mandil, 2003, p.76).

Parece-nos que toda a história forjada por Freud em seu *Moisés* relativiza o lugar de Deus como Ente Supremo. Para Teixeira (2007), ao problematizar a unidade desse personagem, “Freud a percebe e nos convida a percebê-la como um sintoma, uma formação de compromisso a conciliar exigências de direções distintas” (p.109). O estatuto do pai se transforma ao ser vinculado ao sintoma e enquanto tal furado.

O lado obscuro do Moisés midianita, estaria demonstrando que o “lugar de Deus-pai é resultante da confluência entre o Deus único, regulador da ordem do real, e o Deus paradoxal que se apresenta com o nome “Eu sou aquele que sou” (Mandil, 2003, p.79). A consequência extraída dessa confluência é que o lugar de Deus não seria todo, absoluto e completo, e sim traria a marca de um furo, impossível de preencher. A divisão da própria ideia de Deus é formulada por Regnault do seguinte modo:

O eterno, o perfeito, o infinito governa o universo, mas eu, vocês, Israel, adoramos um Senhor. O primeiro governa tudo. O segundo não é adorado *partout*, pois talvez nem vocês, nem eu... e existem Infiéis, Gentis, etc. Só é ciumento o segundo. O primeiro é Deus de tudo, o segundo, Deus do não-tudo (Regnault, 1985, p. 38).

Essa ideia de um Deus furado pode sim ser derivada das considerações freudianas feitas em seu *Moisés*. O Moisés egípcio não se sobrepõe ao midianita, algo escapa. Este Deus como formação de compromisso que encontramos em *Moisés* é,

assim como o sintoma, uma operação de superposição do simbólico frente ao real. Operação que sabemos fadada ao fracasso, mas que de alguma maneira aponta para a dimensão de impossibilidade do Pai. No seminário RSI, na lição de 15 de abril de 1975, Lacan assevera:

O que se deve bem perceber é que é no buraco do Simbólico que consiste esse interdito. É preciso o Simbólico para que apareça, individualizada no nó, essa coisa que eu não chamo tanto de complexo de Édipo, não é tão complexo assim, chamo isso de o Nome do Pai. O que só quer dizer o Pai enquanto Nome, não quer dizer nada de início, não só o pai como nome, mas o pai como nomeador. Aí não se pode dizer que os judeus não foram legais, eles explicaram bem que era o Pai, eles chamam o Pai, o Pai que eles enfiam num ponto de buraco que nem se pode imaginar, eu sou o que sou, isso é, um buraco. Bom, é daí que, por um movimento inverso, se acreditarem nos meus esqueminhas, um buraco turbilhona, ou melhor, engole, mas há momentos em que cospe de volta. Cospe o quê? O Nome. É o Pai enquanto Nome (Lacan, 1975, Inédito).

O pai que depreende da resposta “eu sou o que sou” é um buraco. Conforme as considerações de Mandil (2003), “conceber o lugar de Deus-pai como impossibilidade, isto é, como apresentando um furo na trama de significações, gera consequências bastante distintas daquelas que se originam da presença, nesse lugar, de um Ente Supremo” (p.80).

É por essa via da revelação do nome de Deus a Moisés que Lacan baseará sua crítica à interpretação ontológica perpetrada pela teologia. Para Lacan, o lugar ocupado por Deus na tradição judaico-cristã não é de um Ente Supremo, perfeito e imutável, e muito menos de um Pai que se apresenta como possuidor de todas as respostas para os enigmas dos homens. Um Deus que corresponderia a demonstrações lógicas sobre sua existência é um Deus feito para sustentar o discurso filosófico e teológico. É por essa razão que Lacan afirmará que “Deus, isso se encontra no real; como todo real, inacessível, dá sinal pelo que não engana: a angústia” (Lacan, 1962-1963/2000, p.24).

Kierkegaard, em seu *Temor e Tremor*, lança mão da história de Abraão para demonstrar que a relação com Deus não é algo passível de apreensão através do conceito. O que está em questão nesta história é que Deus deseja, e deseja o que parece se impor mesmo como um absurdo: que Abraão sacrifique Isaac – provocando, assim, um pai a ficar na difícil posição de responder ao desejo de Deus sacrificando aquilo que

é seu bem mais precioso: o filho da promessa divina. Mas Abraão decide ir com Isaac para Moriça e neste momento não há conciliação possível entre o princípio moral (amar o filho e não matá-lo) e o princípio religioso (atender ao pedido de Deus). É um momento solitário e angustiante. Não há como tratar disso no universal. É uma relação particular com o absoluto, na perspectiva assinalada anteriormente por Regnault acerca do “Deus do não todo”, deste Deus cujo ser se reduz a pura enunciação “eu sou”. O que está em questão nesse episódio é que não é possível encontrar uma fórmula universal capaz de localizar o sujeito em sua relação com Deus. De acordo com Lacan, “a angústia manifesta-se, sensivelmente, como relacionada de maneira complexa com o desejo do Outro. Desde essa primeira abordagem, indiquei que a função angustiante do desejo do Outro estava ligada a eu não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo” (Lacan, 1962-1963/2000, p.353).

É em direção a essa face de Deus impossível de representar, que escapa e se apresenta como furada, que sustentamos a tese de que *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) reúne condições para considerarmos um ultrapassamento do pai. Lançar as bases para o ultrapassamento é o mesmo que ultrapassar? Esta pergunta que subentende uma objeção se justifica, na medida em que ao acompanharmos Freud em sua trajetória verificamos no texto um movimento de destituição (Moisés é estrangeiro, é um homem, um personagem histórico) e ao mesmo tempo uma valorização. “A partir de sua escrita, ele dessacraliza o pai, mas, pelo seu assassinato e sua deformação, ele o eleva na figura de Deus, imagem sublimada do pai” (Marcos, 2006, p.105).

Em 1975, em suas conferências na Universidade de Columbia, quando questionado sobre a escolha de seus pacientes e articulação com a teoria, Lacan afirma que é preciso que eles tenham uma verdadeira demanda, um sintoma do qual queiram se ver livres. Um sintoma é tratável. Na sequência ele afirma:

A religião é um sintoma. Todo mundo é religioso, inclusive os ateus. Eles creem suficientemente em Deus para crer que Deus não poderá fazer nada quando estiverem doentes. O ateísmo é a enfermidade da crença em Deus. Crença que Deus não intervém no mundo. Deus intervém todo o tempo, por exemplo, sob a forma da mulher. Os padres sabem que uma mulher e Deus são o mesmo tipo de veneno (...). Talvez, uma análise poderia ser capaz de produzir um ateu viável, um ateu que não se contradiga todo o tempo. Trato

de que esta demanda empenhe os analisantes a fazerem um esforço, esforço que será feito por eles. (Lacan, 1975, p.32-33).

Somos religiosos por estrutura e se esta crença em Deus é tratada por Lacan (e por Freud) como um sintoma, somente uma análise poderia ser capaz de desfazer os nós sintomáticos que sustentam o outro garantidor encarnado na figura de Deus, produzindo ao final um ateu viável. Uma análise é um esforço do analisante e um forçamento por parte do analista para que as crenças instituídas possam vacilar. Em seu seminário *O sinthoma* (1975-1976), Lacan assevera: “a hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus. Por isso a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (Lacan, 1975-1976/2007, p.131-132). Mas, servir-se do pai é fazer dele um instrumento para ir além e, neste sentido, trata-se de um ultrapassamento. Consideramos que quando Freud leva adiante um estudo sobre *Moisés*, nas circunstâncias já descritas tantas vezes neste trabalho, ele faz um *uso* do pai que não se assemelha à *crença* no pai.

Assim esperamos ter demonstrado que o comentário lacaniano de que Freud teria ficado cativo do mito do pai pode ser matizado. Mulher e Deus são o mesmo tipo de veneno... Ponto que Freud não foi capaz de ultrapassar. Este judeu sem deus não era um ateu viável.

88888888

REFERÊNCIAS **BIBLIOGRÁFICAS**

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- FREUD, S (1895). *Projeto de uma Psicologia Científica*. Tradução: Osmyr Faria Gabbi Junior, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão* (1927) Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.
- FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.
- FREUD, S. *Totem e tabu* (1913). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização* (1930). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *Uma dificuldade da psicanálise* (1917). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *História de uma neurose infantil* (“O homem dos Lobos”) (1917). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *Os caminhos da formação do sintoma* (1917). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. *Introdução ao narcisismo* (1914). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. *O eu e o id* (1923). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. *O fetichismo* (1927). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. *Cartas entre Freud & Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Trad. Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimato, 2009.
- FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1892-99) Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Vol. I.
- _____. (1895) Projeto para uma psicologia científica. Vol. I.
- _____. (1896) Carta 52. Vol.I
- _____. (1896) Rascunho K. Vol.I
- _____. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. Vol. IX.
- _____. (1908) Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. Vol. IX.

- _____. (1909-1908) Romances familiares. Vol. IX.
- _____. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Vol. X.
- _____. (1910) As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. Vol. XI.
- _____. (1910) Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. Vol. XI.
- _____. (1911) Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental. Vol. XII
- _____. (1914) O Moisés de Michelângelo. Vol. XIII.
- _____. (1915) Reflexões para os tempos de guerra e paz. Vol. XIV.
- _____. (1916 -1915) Sobre a transitoriedade. Vol. XIV.
- _____. (1917-1916). Conferência XVII: “O sentido dos sintomas”. Vol. XVI.
- _____. (1917-1916). Conferência XXIII: “Os caminhos de formação dos sintomas”. Vol. XVI.
- _____. (1919) O estranho. Vol. XVII.
- _____. (1920) Além do princípio do prazer. Vol. XVIII.
- _____. (1924) A perda da realidade na neurose e na psicose. Vol. XIX.
- _____. (1924) Neurose e psicose. Vol. XIX.
- _____. (1924) A dissolução do complexo de Édipo. Vol. XIX.
- _____. (1925) Inibições, sintomas e ansiedade. Vol. XX.
- _____. (1933) Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. Vol. XXII
- _____. (1933-1932). Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. Vol. XXII.
- _____. (1936). Um distúrbio de memória na Acrópole. Vol. XXII.
- _____. (1937) Análise terminável e interminável. Vol. XXIII.
- _____. (1937) Construções em análise. Vol. XXIII.
- _____. (1940 /1938) A divisão do ego no processo de defesa. Vol. XXIII.
- _____. (1941 /1926) Discurso perante a sociedade dos B'NAI B'RITH. Vol XX.

LACAN, Jacques. *O Triunfo da Religião*, precedido de Discurso aos católicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2005.

_____. *Os Nomes do Pai* (1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *O mito individual do neurótico* ou, A poesia e verdade na neurose (1952). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. A ciência e a verdade (1965). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

- _____. A situação da psicanálise em 1956 (1956). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. Função e Campo da fala na linguagem. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. O engano do sujeito suposto saber. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. Prefácio a uma edição dos *Escritos* em livro de bolso. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____. O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. O Seminário, livro 3: As psicoses (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. *O seminário*, livro 4: A relação de objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. *O seminário*, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. *O Seminário*, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960). 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.
- _____. *O Seminário*, livro 8: A transferência (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. *O Seminário*, livro 10: A angústia. (1962-1963). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000.
- _____. *O Seminário*, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). 2ª edição Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *O Seminário*, livro 16: De um Outro ao outro (1968/69). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____. *O Seminário*, livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. *O Seminário*, livro 18: De um discurso que não fosse semblante (1971). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2009.
- _____. *O Seminário*, livro 22: RSI (1974/75). Paris. Seminário não publicado.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ALEMÁN, J. Genealogía del significante amo. In: CHORNE, D. GOLDENBERG, M. (Org.) *La creencia y el psicoanálisis*. 1ª edição. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ASSMANN, J. *The price of monotheism*. Stanford, California Stanford University Press, 2010.
- BALMES, F. *Le nom, la loi, la voix*. Freud e Moïse: écritures du père 2. Paris: Érès, 1998.
- BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.
- BERNSTEIN, R. *Freud e o legado de Moisés*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Bíblia TEB [Tradução Ecumênica]. Direção: Gabriel C. Galache. Exôdo, 2,10; São Paulo: 1995. Edições Loyola.
- BIRMAN, J. Arquivo e mal de arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud. *Natureza Humana*, v.10, n.1, São Paulo, jun. 2008.
- CAQUOT, A. *Histoire des Religions*. La plêiade, Paris: Gallimard, 1970.
- CERTEAU. M. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2011.
- CERTEAU. M. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1975.
- CHORNE, D. Creencia e psicoanálisis. In: CHORNE, D. GOLDENBERG, M. (Org) *La creencia y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- COSTA-MOURA, F. ; LO BIANCO, A.C. (2006) A psicanálise fracassa onde a religião triunfa: em torno do real e da ciência. *Tempo Psicanalítico*. v. 38, p. 165-179..
- COUTO, R. & ALBERTI, S. Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica. *Trivium*. Ano V – Edição I – 1º semestre de 2013. Disponível em: <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/mois-es-e-a-verdade-artigo.pdf>
- CUCCI, S.J. G. Freud e Moisés. In: *Cultura e Fé*, 127, Outubro – Dezembro, ano 32, p. 443-55 2010.
- DARRIBA, V. A paixão pela verdade em Moisés e o Monoteísmo. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 22 –n.2, p. 297-308, Maio/Ago., 2010.
- DAVID, S. N. *Freud e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. Coleção passo a passo, volume 20.
- DELOUYA, D. *Entre Moisés e Freud*. Tratados de origens e de desilusão do destino. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2000.

- DELOUYA, D. O biológico em Freud: “corpo estranho ou heresia”? In: *Revista Percurso*, 1992/ 1, p.39.
- DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DESCHAVANNE et TAVOILLOT, Disponível em <http://collegedephilosophie.blogspot.com>
- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DUNKER, C. Prelúdio 2: “Édipo em Colono” um Paradigma para a Errância do Desejo”. Disponível em <http://campolacanianobh.com.br/edipo-em-colono-um-paradigma-para-a-errancia-do-desejo-por-christian-ingo-lenz-dunker/>, 2013
- ENRIQUEZ, E. Psicanálise e Ciências sociais. In: *Ágora* (Rio de Janeiro) v. VIII n. 2 jul./dez 2005 153-174 (2005).
- ETCHEVERRY, J. L. Nota de pé de página. In: FREUD, S. *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1939). In: _____. Obras completas. Buenos Aires:
- FEURBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988.
- FLANZER, S. A entrada na adolescência. *Estilos da Clínica*, 2009, Vol. XIV, nº 27, 124-133.
- FREITAS, A.L.; RUDGE, A. M., O supereu entre o amor e o gozo. *Tempo psicanalítico*, vol.43, no.2, Rio de Janeiro, dez. 2011
- FUKS, B. *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- FUKS, B. O amor e a responsabilidade em Freud. *Tempo Psicanalítico*, v. 31, p. 11-20, 1999.
- FUKS, B. Violência e ethos da linguagem: Considerações sobre a teoria psicanalítica da religião. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, UERJ, Ano10, N. 2, P.339-35, 2º quadrimestre de 2010.
- GAGEY, Jacques. « Freud » LACOSTE, Y. (Dir.) *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2004.
- GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GAY, P. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- GOLDEMBERG, Mario. La pertinência de interrogar la frase de Nietzsche “Dios há muerto”. In: CHORNE, Diana. GOLDENBERG, Mario. (Org.) *La creencia y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GRASSER, Y. Qu'est-ce qu'était Moïse ? *Revue de l'ECF*, 05/1992, nº21.
- HARLY, A. *Le Moïse, un acte freudien*. (2002). Disponível em <http://www.freud-lacan.com>

- IANNINI, G. Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. In: IANNINI, G.; TAVARES, P.H. (Org.). FREUD, S. *As pulsões e seus destinos*. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, v. , p. 91-135
- JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989.
- JULIEN, P. *A psicanálise e o religioso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Exposição do Livro, 1964.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária: São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- LACÔTE, C. *L'inconscient*. Paris: Flammarion, 1998.
- LAPLANCHE e PONTALLIS. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEBRUN, JP, WÉNIN A. *Des lois pour être humain*. Paris. Éditions éres, 2008.
- LEMERER, B. *Les deux Moïse de Freud (1914-1939): Freud et Moïse ecriture du père*. 1. Érés: Paris: 1998.
- LO BIANCO, A.C. ; COSTA-MOURA, F. Ato ético e ato teórico. *Tempo Psicanalítico*, v. 45, p. 165-172, 2013
- LO BIANCO, A. C. A Cena Real Construída no Homem dos Lobos. *Estilos da Clínica*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 146-155, 2002.
- LO BIANCO, A.C. (2008) Psicoanálisis y universidad: la cuestión de la filiación. In: Carlos J. Escars. (Org.). *Efectos de la escritura en la transmisión del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, v. 1, p. 127-132.
- LO BIANCO, A.C. (2009) Para encaminhar a relação psicanálise-religião. *Tempo Psicanalítico*, v. 41, p. 265-277.
- LO BIANCO, A.C. (2010) O saber inconsciente e o saber que se sabe nos dias de hoje. *Ágora - estudos em teoria psicanalítica*, v.XIII, p 156- 174.
- LO BIANCO, A.C. ; ARAUJO, A. V. (2007) Fragmentos: a construção do histórico em Freud. *Revista do Departamento de Psicologia (UFF)*. v. 19, p. 359-368.
- LO BIANCO, A.C.; Martinelli, V.; Viver bem no mal a ética psicanalítica da paternidade. *Psicologia Clínica*, v. 18, p. 143-159, 2006.
- LO BIANCO, A.C; Tavares Silva, A.; O Moisés de Freud: saber e transmissão na psicanálise. *Estilos da Clínica (USP. Impresso)*, v. XIV, p. 216-235, 2009.
- LO BIANCO, A. C. O que a comparação entre a tradição religiosa e os novos movimentos religiosos nos ensina sobre o sujeito hoje? *Estud. Psicol.* (Natal) [on line]. 2007 vol. 12, no. 2 [citado 2008-07-10], pp. 129-132. Disponível em: <http://www.scielo.br>

- MACHADO PINTO, J. *Psicanálise, feminino, singular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MANDIL, Ram. *Os efeitos da letra. Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro – Belo Horizonte: Contra Capa livraria – Faculdade de Letras UFMG, 2003.
- MANNONI, Octave. Eu sei, mas mesmo assim: *In: Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1973.
- MARCOS, Cristina. De L'Edipe à Totem et Tabu, Le père, l'écriture et le mythe. DEA – Concepts et Clinique. Université Paris VIII, 1998-1999.
- MARCOS, Cristina. O homem Moisés e a religião Monoteísta. *In: Percurso* n°36 - 1/2006.
- MASSON, J.M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MELMAN, C. *Para introduzir a psicanálise nos dias de hoje*. SP: CMC, 2009.
- MELMAN, C. Le Complexe de Moïse. Bulletin de l'Association freudienne internationale. Paris, n.86, 2002.368 *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 19 - n. 2, p. 359-368, Jul./Dez. 2007.
- MELMAN, C. A Crença. *Tempo freudiano*. [Publicado originalmente no Bulletin da Association freudienne internationale no 84, setembro de 1999. Tradução de Fernando Tenório]. Disponível em <http://www.tempofreudiano.com.br/artigos/detalhe.asp?cod=14>.
- MIJOLLA-MELLOR, S. *A necessidade de crer*. São Paulo: Unimarco Editora, 2004.
- MILLER, J.-A. (1981) MILLER, Jacques-Alain. Clínica del superyo. *In: Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Manantial, 1984, p.131-148.
- MILLER J. -A. El psicoanálisis y la sociedad. *In: Mediodicho*, N°27, Junho, 2004. EOL Escola de Orientación Lacaniana. Sécción Córdoba.
- MILLER, J. -A. *Comentario del Seminario inexistente*. Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L., 1992.
- MILLER, J. -A. Religião, psicanálise. *In: Opção lacaniana*, Revista Internacional de Psicanálise. n°39 p.9-24, maio 2004. Um esforço de poesia. Orientação lacaniana III, Lições dos dias 04 e 11 de junho de 2003.
- MILLER, J. -A. Religião, psicoanálisis. *In: Freudiana*, n°40, p.7-34, 2004. Un esfuerzo de poesia, La orientación lacaniana III, 5, lecciones del 14 y 21 de mayo de 2003.
- MORANO, D. *El psicoanálisis freudiano de la religión – analisis textual y comentario crítico*. Madri: Ediciones Paulinas, 1990.
- MORANO, D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.
- MULLER-FUNK, W. Moses' heritage: Psychoanalysis between Antropology, History and Enlightenment. *in: MULLER-FUNK, W. & SCHOLZ-STRASSER, I.,*

- WESTERINK, H. (eds). *Psychoanalysis, Monotheism and Morality*. The Sigmund Freud Symposia. Leuven: Leuven University Press, 2013.
- NASIO, J.D., O paradoxo do traumatismo. In: *Nos limites da transferência*. Campinas: Ed Papyrus, 1987.
- OLIVEIRA, C., Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo. *Discurso*, São Paulo, n.36, 2007.
- RABINOVICH, D. *O psicanalista: entre o mestre e o pedagogo*. Reorganizado por Luis Flávio Couto, mimeo, s/d.
- RABINOVICH, S. *Écritures du meurtre: Freud et Moïse écriture du père 3*. Paris: Érès, 1998.
- REGNAULT, F. O Nome-do-Pai. in: FELDSTEIN, R., FINK, B., JAANUS, M. *Paralel o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- REGNAULT, F. *Dieu est inconscient*, Paris: Navarin, 1985.
- ROBERT, M. *De Édipo a Moisés: Freud e a consciência judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- ROUDINESCO, E., PLON,., *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROUDINESCO, E. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- RUDGE, A. M. Pulsão de morte como efeito de supereu. *Ágora* (Rio J.), Jun 2006, vol.9, no.1, p.79-89.
- SAID, E. *Freud e os não europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- SANTOS, L.G., *O conceito de repetição em Freud*. Rio de Janeiro: Escuta, 2002.
- SCHEIJTMAN, F. Supereu: caroço do pai. In: *Letra clínica*. Pernambuco: Escola Brasileira de Psicanálise, n.1, jul.2004. p.13-22.
- SILVESTRE, M. *Amanhã, a psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- TEIXEIRA, A. O nó ateu: do mito do Pai ao pai como sinthôme. In: *A soberania do inútil e outros ensaios de psicanálise e cultura*. São Paulo: Annablume, 2007.
- TORRI DE ARAÚJO, R. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Lyola, 2014.
- YERUSHALMI, Y.H., *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- WINOGRAD, M. *Genealogia do sujeito freudiano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- WINOGRAD, M. Freud e a Filogenia Anímica In: *Revista de Departamento de Psicologia-UFF*, v.19 –n.1, p69-82, Jan-Jun. 2007
- ZENONI, A. Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 15-26, jun. 2007.