

Freud e a invenção da judeidade

Freud and the invention of Jewishness

BETTY BERNARDO FUKS

Psicanalista; Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ);

Professora do Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (UVA/RJ).

RESUMO O presente artigo traz uma reflexão sobre a relação de Freud com a tradição judaica, tomando como ponto de partida o conceito de judeidade. Discute-se a importância do lugar ocupado pela *intelligentzia* judaica na diáspora europeia no início do século XX e o modo como Freud extraiu dessa experiência condições para sustentar a psicanálise numa cultura hostil às suas descobertas. Empreende-se uma análise sobre o fracasso do processo de emancipação do povo e os caminhos que levaram o pai da Psicanálise, já no final de sua vida e obra, a escrever *O homem Moisés e o monoteísmo: três ensaios*.

PALAVRAS-CHAVE Judeidade; psicanálise; diáspora; inteligência pária; monoteísmo.

ABSTRACT A reflection on Freud's relationship with the Jewish tradition is presented, taking as its starting point the concept of Jewishness. The importance of the place occupied by the Jewish intelligentsia in the European diaspora in the early twentieth century is discussed, and how Freud drew from that experience conditions to support psychoanalysis in a culture hostile to its findings. An analysis is made of the failure of the Jewish people's emancipation process and of the paths that led the father of psychoanalysis, at the end of his life and work, to write *The Man Moses and Monotheism: Three essays*.

KEYWORDS Jewishness; psychoanalysis; diaspora; outcast intelligence; monotheism.

PARA PENSAR COMO FREUD INVENTOU, PRATICOU E DEMONSTROU UM MODO SINGULAR de afirmar-se judeu e de que maneira essa escolha revelou-se fecunda para a Psicanálise é preciso, em primeiro lugar, definir o conceito de “judeidade”. Diferentemente dos termos “Judaísmo” – que recobre o conjunto das tradições religiosas e culturais e que reconhece como judeus apenas os que nasceram de mãe judia ou se converteram à religião; “judeicidade” – que designa o grupo judeu disperso em várias comunidades pelo mundo; a “judeidade” nomeia o modo como cada sujeito vive sua condição de judeu (MEMMI, 1975, p. 43-44). Trata-se de algo a ser definido e sempre construído, jamais concluído, mesmo que o Judaísmo enquanto religião não conte para o sujeito. Portanto, é um projeto que ultrapassa a simples observância dos modelos do passado, escapa às contingências relativas ao mero nascimento e determina a inserção do sujeito no futuro. Consequentemente, um devir.

“Devir” é uma categoria filosófica cunhada por G. Deleuze (1982) para indicar uma realidade processual, e não simplesmente o processo de transformação de alguma coisa em outra, que alcançaria um determinado ser finalizado, regido pelo princípio de identidade e sinônimo de objetividade e presença. Assemelha-se ao devir-mulher, que implica a noção da impossibilidade de um ser final, pois não há a mulher na qual o sujeito se transforma, mesmo quando se é mulher. No devir-judeu, o que se coloca é a impossibilidade do ser judeu, isto é, na expressão “devir-judeu”, é preciso colocar a ênfase sobre o “devir” e não sobre o “judeu”. Essa não identidade consigo mesmo, evidentemente, não é exclusiva da feminilidade ou da judeidade. Mas quem ousará dizer que essas figuras não são paradigmáticas do processo subjetivo de “tornar-se” outro?

Com a categoria de judeidade, é possível sustentar que uma arqueologia da cultura do judaísmo na psicanálise só pode aparecer quando e na medida em que essa cultura tenha sido transformada pelo próprio Freud, ao melhor estilo de uma máxima do poeta Goethe, citada por Freud em *Totem e tabu*: “Aquilo que herdaste de teus ancestrais, conquista-o, para fazê-lo teu” (GOETHE *apud* FREUD, 1913/1986, p. 159).

Nesse sentido, procurarei demonstrar que a judeidade inventada por Freud, enquanto algo que se diferencia radicalmente de sua condição de judeu, pois se trata menos do acaso passado de seu nascimento do que do futuro daquilo que se esforçou para moldar, encontrou na psicanálise sua expressão maior enquanto prática do não idêntico, prática da desidentificação e prática do desejo de diferença. Ou seja, o que aqui nos interessa é refletir sobre a contingência que levou Freud, “um judeu sem Deus” (FREUD/PFISTER, 1966, p. 105), a inventar a Psicanálise.

A bússola mais precisa para uma primeira orientação de como esse processo ocorreu é o ensaio de Freud *Um estudo autobiográfico* (FREUD, 1925 [1927]/1986). Logo no primeiro parágrafo, lemos: “Nasci na Morávia, meus pais eram judeus, e eu segui sendo-o” (FREUD, 1925 [1927]/1986, p. 8). Algumas linhas adiante, há um pequeno inventário de desterritorializações sofridas: “por volta do século XV minha família paterna fugiu do Reno em virtude de uma perseguição aos judeus [...] e que ao longo do século XIX começou a migrar a partir do Leste, passando pela Galícia, até instalar-se na Áustria alemã” (FREUD, 1925 [1927]/1986, p. 8). O que chama atenção, neste texto, é a precedência das experiências de êxodo e de exílio sobre a sedentarização. Tais experiências, que davam prosseguimento às perspectivas de errância e nomadismo inscritas na história do povo judeu desde

tempos imemoriais, atravessam também a história da psicanálise. O primeiro êxodo que Freud experimentou decorreu de circunstâncias econômicas dramáticas que se abateram sobre os negócios de seu pai. Em meados do século XIX, a família de Jacob Freud sai da cidade de Freiberg para Viena, o berço da modernidade. Chegando a Viena, os Freud foram morar no tradicional bairro judeu de Leopoldstat, que, naquela ocasião, acolhia a quase totalidade dos migrantes judeus do Império Austro-Húngaro, a ponto de estar prestes a se tornar um novo gueto. Ao se instalarem em Viena, os pais de Freud passaram a integrar a população dos Ostjuden, judeus orientais os quais, em sua maioria, seguiam a ortodoxia judaica e comunicavam-se entre si geralmente em ídiche, a língua errante.

Não sabemos quando os pais de Freud abandonaram a prática ortodoxa judaica. É certo, como evidencia um episódio contado na *Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/2014), que Jakob Freud, quando jovem, era um judeu devoto: vestia-se de acordo com os mandamentos judaicos, por exemplo, pelo menos aos sábados. Vindo de um meio hassídico, proporcionou uma educação judaica ao mais dotado de seus filhos, introduzindo-o à leitura da Bíblia hebraica. Freud estudou o *Tanach* durante o ginásio com o prof. Samuel Hammershlag, de quem se tornou amigo. A gratidão do aluno encontra-se registrada num pequeno texto (FREUD, 1903/1904/1986) escrito por ocasião da morte do velho mestre, no qual expressa carinhosamente seus agradecimentos por ter lhe transmitido a história do povo judeu sem submetê-la às limitações nacionalistas e dogmáticas. Por sua vez, Amalie Freud encarregou-se de transmitir o judaísmo a seus filhos através da tradição oral. Comunicava-se com todos os filhos em ídiche e guardava os preceitos atribuídos pela tradição judaica à mulher.

Portanto, a transmissão do judaísmo na família Freud se articulou, conforme a tradição, em torno de palavras escritas ou proferidas. A prática de leitura infinita, de escritura do *Tanach*, amor às letras e às palavras, é justamente o traço mais importante do devir-judeu. Veremos, ao longo deste ensaio, que essa herança – letras e palavras – ecoa fortemente na psicanálise desde que Freud concebeu o inconsciente como rede de traços de inscrições, traços, marcas e letras que de tempos em tempos sofrem retranscrições, novas interpretações, conforme escreveu na famosa *Carta 52* endereçada a Fliess (FREUD, 1950/1986). A prática talmúdica de transmissão, centrada na leitura-escritura de texto, tem fortes ecos sobre a psicanálise desde seus primórdios, quando uma paciente batiza o método clínico de “talking cure” – cura pela palavra.

Antes de dar sequência ao desenvolvimento da ideia de uma homologia entre a leitura-escritura judaica e a interpretação psicanalítica, é importante localizar rapidamente a situação dos judeus na modernidade vienense quando do nascimento da psicanálise. Um tempo em que vigorava plenamente o processo de emancipação que permitiu aos judeus a participar intensamente dos diversos movimentos e correntes políticas, intelectuais e artísticas da Europa, em que vieram a destacar-se. Mas alcançar o registro de cidadão e aderir com entusiasmo às mudanças propostas não foi um processo que se deu linearmente e sem sacrifícios. Os judeus tiveram que enfrentar uma forte resistência da cultura liberal germânica, que continuava a estigmatizá-los a partir de uma série de preconceitos criados no imaginário do Ocidente desde a Idade Média. Profundamente assimilados, mas ainda amplamente marginalizados, os judeus, ao longo de algumas gerações, constituíram, no dizer da Hannah Arendt (1978), uma inteligência pária, anticonformista e revolucionária.

Essa marginalidade social é facilmente identificável no testemunho de vários pensadores e cientistas judeus responsáveis pela floração cultural extraordinária que aconteceu na *Mitteleuropa* do início do século XX (LE RIDER, 1992; LÖWY 1989). Einstein, por exemplo, declarou, numa entrevista, que ao chegar à Universidade de Berlim havia descoberto “pela primeira vez que era judeu, e que devia esta descoberta muito mais aos não-judeus do que [propriamente] aos judeus”. (EINSTEIN *apud* GRUNFELD, 1980, p. 176) Por sua vez, Freud revelou que, quando do ingresso na universidade, viu-se face a face com as insinuações de que deveria sentir-se inferior e estrangeiro pelo fato de ser judeu (FREUD, 1925 [1927]/1986, p. 9). E foi assim que teve de aprender, conforme revelou a seus colegas da B’nai B’rit (Filhos da Aliança) de Viena, a viver em “oposição à maioria compacta” e a desenvolver uma certa “independência de juízo” (FREUD, (1941 [1926]/1986, p. 259). E, mais tarde, Freud reconheceu que ter vivido a experiência de solidão na diáspora vienense aumentou sensivelmente sua capacidade de fazer face às resistências externas que se ergueram contra a psicanálise. Talvez não seja inteiramente um item do acaso que o primeiro advogado da psicanálise fosse um judeu. Acreditar nessa nova teoria exigia determinado grau de aptidão e aceitar uma situação de oposição solitária – situação com a qual ninguém está mais familiarizado do que um judeu. (FREUD, 1925/1986, p.235).

O caso dos judeus como minoria à parte de uma sociedade de iguais remonta ao exílio milenar que os lançou na experiência da Diáspora. O sujeito da Diáspora, à diferença de um exilado político, expulso de sua própria pátria, nasceu em um país no qual se situa simultaneamente dentro e fora, num entre-dois cujas “fronteiras” lhe permitem partilhar a identidade do povo da nação na qual ele existe e manter um “pedaço de si” sempre

alhures, no espaço marginal do não lugar. Freud fez bom uso dessa posição paradoxal de dentro/fora em favor de sua descoberta: buscou o sujeito da psicanálise fora do visível para incluí-lo; rompeu as ligações visíveis fazendo com que aparecessem ligações reais; enfim, mostrou ser possível dissipar as significações articuladas e completas para que o sentido venha a emergir, sempre lacunar. E, quando os pacientes o procuraram, por força de um sofrimento, pôde ver que todos, independentemente de cultura, etnia e sexo, eram de certa forma sujeitos da diáspora, isto é, se algumas fronteiras fixavam suas identidades à aceitação da imposição de um modelo, de uma identidade advinda do Outro, por outro lado frequentavam também o “país do outro”, o inconsciente.

Assim, logo em seus primórdios, a posição da psicanálise freudiana na cultura encontra-se muito próxima à do povo judeu na diáspora: estar sempre em movimento, fora do espaço da maioria, em muitos outros espaços. Sucede também que a invenção freudiana vive no “entre-dois”: frequenta o “país” da ciência, o da arte, o da estética, o da filosofia, o da literatura, o da religião e o do mito, ao mesmo tempo em que exige o repensar de todos esses lugares. É inevitável pensar que, no caso da psicanálise sair deste desse lugar insituável do estrangeiro, estará condenada a morrer. Qualquer tentativa que negue sua atopia impossibilita sua prática. Poder-se-ia até supor, por paralelismo, que o povo judeu encontrará o fim de sua singularidade caso lhe seja roubado o direito de mover-se na diáspora. O que é certo é que a existência do Estado de Israel jamais será garantia dessa singularidade, se não for uma grave ameaça a ela. A homologia dos estados de atopia da psicanálise e do povo judeu faz com que comunguem, a um só tempo, de uma identidade e de uma diferença. Por um lado, há uma comunidade entre ambos, uma iden-

tificação que se estabelece através dos traços de estrangeiridade e exílio. Entretanto, paradoxalmente, são esses os mesmo traços que estabelecem de imediato – e com isso desestimulam qualquer paralelismo – uma desidentificação, na medida em que são traços que provocam efeitos de corte e de ruptura. Nesse paradoxo, reside a garantia da especificidade e a visceral estranheza constitutiva tanto do judaísmo quanto da psicanálise.

Quando Freud se perguntava ou quando lhe indagavam sobre sua identidade judaica, sempre optou por responder pela retórica do incontido na significação. Embora se reconhecesse como judeu no fato de estar constantemente disposto a travar uma luta perpétua com a “maioria maciça” e “homogeneizada”, fosse ela externa ou interna ao próprio judaísmo, Freud sustentava ser da ordem do impossível definir tal identidade. Mesmo porque defini-la envolveria negar suas próprias percepções do logro de qualquer identidade fixa e imutável.

Como se lê no prefácio à edição hebraica de *Totem e tabu* – o mito freudiano da origem da cultura, da moral e da religião –, depois de afirmar-se alheio à religião de seus pais, bem como a todo e qualquer ideal nacionalista judaico, sem que isso implicasse negar seu pertencimento ao povo judeu, Freud esclarece que uma parte de si permanecia essencialmente ligada ao judaísmo, “provavelmente sua própria essência [que] um dia, sem dúvida se tornará acessível à mente científica”, ou seja, será passível de análise (FREUD, 1913/1986, p. 9). Uma das declarações mais contundentes sobre esse processo de sua experiência limite com o “conhecido-desconhecido” encontra-se na carta que enviou à Barbara Low por ocasião da morte de seu amigo e colega David Edler, na qual reconhece que ambos sabiam mutuamente que carregavam em comum essa coisa milagrosa – até agora inacessível a qualquer análise – que faz o judeu (FREUD, 1960/1982).

Curioso argumento, ele obedece à lógica de uma presença invisível e indizível para além de qualquer representação, mas que se apresenta ao sujeito de formas múltiplas e plurais. Em Freud, o exercício da judeidade fazia-se acompanhar da recusa, ou melhor, da luta contra a força coercitiva dos vínculos que geram a intolerância em qualquer comunidade: a religiosidade vivida como idolatria, isto é, a impossibilidade de se reinventar como judeu e, assim, deixar de poder sê-lo de novo, uma vez ainda, no eterno exercício de tornar-se judeu. Se a reflexão sobre o enigma de sua condição judaica permitia a Freud reconhecer-se “como um judeu que nunca repudiara o Judaísmo” (FREUD, 1913/1986, p. 9), por outro lado, a religiosidade, o nacionalismo, enfim, tudo o que impede o sujeito de lançar-se ao desconhecido, produziram nele uma concepção negativa de todas as religiões, inclusive da religião judaica.

Se a crítica do pai da psicanálise ao judaísmo pode ser identificada como sinal de uma profunda infidelidade à religião de seus pais, não se deve por isso perder de vista que Freud mostrou profunda adesão à ética judaica como prática milenar de outridade. E nesse sentido, o entrar e sair constante da comunidade judaica foi um movimento fundamental ao exercício de uma judeidade errante, jamais fixa e imutável. Pode-se dizer que Freud criou condições para entrar e sair constantemente da comunidade judaica num processo que teve um ponto de partida, mas que não se deixou encerrar num ponto de chegada.

Na modernidade, sabe-se que a psicanálise cria, a rigor, condições para que o sujeito venha a experimentar o que lhe é estranho; dito de outro modo: a invenção freudiana opera uma separação radical do sujeito com relação ao idêntico, a qual termina por conduzi-lo a uma experiência que se costuma chamar de “exílio”. O método psicanalítico é uma

prática que, às avessas de um processo de identificação, busca precisamente libertar o sujeito de amarras imaginárias para que ele possa vir a marcar sua diferença e exercê-la de maneira singular e criadora. O trabalho de análise envolve levar o sujeito a migrar da multidão familiar, a enfrentar o isolamento da maioria compacta e, nessa travessia, a encontrar, no rigor da palavra, sua singularidade, seu estilo, sua diferença absoluta.

Voltaremos daqui ao universo da palavra leitura-escrita e oral na tradição judaica para perscrutar suas ressonâncias na construção da psicanálise. Freud reconheceu que o fato de ter sido introduzido na leitura da Bíblia ainda na mais tenra idade teve um peso tão importante em sua formação quanto a teoria evolucionista de Charles Darwin, os escritos de Johann W. von Goethe e os de Ernst Brucke, o mestre que despertou seu interesse pelo valor da atividade científica. De fato, a autoridade dos autores supostamente anônimos dos textos bíblicos transparece em seus textos e na correspondência que manteve com alguns colegas, amigos e com Martha, sua mulher.

A escrita é, na sua origem, a linguagem do ausente. Ela repara uma perda, comenta Freud em *O mal-estar na cultura* (1930/2010). O ato de escrever não se funda na relação imediata com o objeto, mas em sua ausência; a escrita procura inscrever o que já não está lá. É a esse princípio que Freud consigna a relação do judeu com a escrita numa carta de amor para Martha Bernays, sua futura mulher: “E os historiadores dizem que se Jerusalém não tivesse sido destruída nós, judeus, teríamos perecido como tantos outros povos. O edifício invisível do judaísmo só se tornou possível depois do desmoronamento do Templo visível” (FREUD, 1960/1982, p. 39). O Antigo Testamento, suporte permanente, junta o povo judeu na diáspora. Assim, na modernidade,

quando da escalada do antissemitismo e dos nacionalismos estatais que acreditavam saber o que era um judeu, a prática de leitura-escritura da Bíblia se estendeu ao universo da geração de intelectuais da mais nobre ascendência iluminista, mas que soube testemunhar, diante do preconceito levado à categoria de arma ideológica, a impossibilidade de designar o ser judeu, por meio da construção de judeidades. Construções que assumiram a forma de uma grande narrativa definida pela confluência da história pessoal com a história do povo e os textos da tradição (LE RIDER, 1992).

A última grande obra de Freud, *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios* (FREUD, 1939/2014), pertence à linhagem de escritos que, em função de novas perdas e infortúnios, reconduziu a intelligentsia judaica à experiência escriturária da Bíblia. Freud começa a escrevê-la algum tempo depois do grande auto da fé da universidade de Berlim, no qual se queimaram muitos de seus livros. Após o vandalismo que confirmaria a máxima do poeta Henrich Heine (1797-1856) “Lá onde se queimam livros no fim se queimam pessoas”,¹ Freud se apropria do livro *Êxodo* e à moda de um talmudista – aquele que por princípio é “traidor” de toda e qualquer leitura imutável que venha a impedir a produção de pensamento – constrói uma ficção teórica, algo que se assemelha a uma obra de imaginação que não perde o valor de teoria.

A leitura-escritura freudiana do *Êxodo* teve como objetivo primeiro legar às futuras gerações de analistas um testamento atraído qual expõe, mais uma vez, sobre a origem do sujeito individual e coletivo, estendendo-a à origem de um povo. Com estilo inconfundível, Freud reelabora, através de uma narrativa, a metapsicologia – os princípios do funcionamento do aparelho psíqui-

co –, também conhecida como a “bruxa”, e o mito do assassinato do pai. Por conta disso, o texto contém a última versão do pensamento psicanalítico sobre religião e a teoria da transmissão psíquica, desde a qual é possível inferir uma intenção secreta do autor: apresentar as bases de transmissão da psicanálise e os perigos que a ameaçam permanentemente. Acrescenta-se a esses recortes, o político, extremamente importante. Dando sequência ao pensamento sobre a intolerância, exposto em escritos que testemunham a incursão da psicanálise nesse campo – *Psicologia das massas e análise do eu*; *O mal-estar na cultura*; e *Por que a guerra?* – Freud toma como ponto de partida das reflexões que irá desenvolver um assunto bastante familiar: “Em vistas das novas perseguições volto a perguntar, como foi que nasceu o judeu e porque atrai sobre si um ódio inextinguível?” (FREUD/ZWEIG, 1974, p. 98). Essa questão moveu a escrita do texto, conforme confessou a Arnold Zweig ao enunciá-la, mas alcançou um escopo maior, o universal do horror à diferença que habita a alma humana, conforme será demonstrado na presente obra. Em plena escalada do nazismo, perscrutar as exigências próprias do pulsional no político confirmava sua percepção de que a vida política pode tornar o exercício de amor entre idênticos e endereçamento do ódio ao outro, sinistro e funesto. Metáfora do excluído, a figura do judeu em *O homem Moisés* expõe a verdade da rejeição feroz ao outro-odiado.

Freud reconhece, logo no início do primeiro ensaio, estar totalmente implicado na escrita da obra como alguém que pertence ao povo judeu, mas cuida de deixar claro que não iria se deixar persuadir por qualquer interesse que não o de perseguir a verdade segundo a lógica da Psicanálise. Ao convocar as letras da Escritura à tarefa de pensar o presente, a Psicanálise e seu futuro,

a intolerância mortífera do Estado alemão e os rumos da civilização, Freud enfrentava o real da segregação e o fardo ético da sobrevivência. E a partir disso transformou o trauma real da segregação nazista em teoria.

No primeiro ensaio, *Moisés, o egípcio*, Freud desconstrói a figura maior da tradição judaica na intenção de ratificar de forma inusitada o processo de constituição da subjetividade exposto em seus primeiros textos psicanalíticos. Entretanto, a afirmativa “Moisés, o egípcio” exigiu que o autor confessasse estar tomado de angústia por privar um povo do maior de seus filhos. Muitos historiadores da época reconheciam a origem egípcia de Moisés, mas Freud descarta tais argumentos e, a partir da própria teoria psicanalítica, extrai da diferença entre a saga do herói bíblico e as de outros heróis um novo dizer sobre a origem de Moisés. Segundo sua leitura, Moisés teria sido “um egípcio, provavelmente um nobre, que a lenda preferiu transformar em judeu” (FREUD, 1939, p. 41).

Entretanto, a condição egípcia de Moisés não é uma coisa fácil, adverte Freud logo no início do segundo ensaio, cujo título está devidamente registrado no condicional: *Se Moisés era um egípcio*. O terreno no qual percebe estar entrando, o da probabilidade, “não é necessariamente o verdadeiro e a verdade nem sempre é provável” (FREUD, 1939, p. 45), principalmente quando se trata de desvelar restos que sinalizam o que se tentou apagar na escrita. A afirmativa do primeiro ensaio, “Moisés, um egípcio”, não resiste às primeiras inferências e provoca uma série de novos enigmas. A hipótese de Freud é a de que o texto bíblico, tal qual a escritura inconsciente, sofre desfigurações que deixam indícios. Põe-se, então, a desvelá-las para responder de que modo a exterioridade (egípcia) se transformou em interioridade (judaica). Enfrentando todos os obstáculos, Freud quer comprovar

que “os judeus são judeus em Moisés, que não o é” (KARSENTI, 2012, p.13). Apesar dos muitos problemas que causam as teses radicais desenvolvidas no texto de 1939 – a egipcidade de Moisés, um alto sacerdote do deus Aton ou um príncipe da dinastia de Ikhnaton; e a ideia de que o filho maior do judaísmo teria sido assassinado por escravos numa revolta popular contra suas duras leis (cuja prova Freud encontra no texto do biblicista Ernest Sellin) – a narrativa segue a lógica do princípio psicanalítico de que a origem do sujeito, individual e coletivo, advém do Outro, do heterogêneo em relação ao si mesmo, do estrangeiro como condição da identidade.

Chegamos, assim, a um dos pontos em que é possível extrair da figura do Moisés de Freud uma crítica à política nazista de forjar e impor ao povo alemão uma identidade pura e harmoniosa, em base ao programa de exclusão do estrangeiro ao solo e ao sangue nacional. O antissemitismo – Freud reconhece claramente no texto – é um fenômeno complexo e amplo para ter como resposta uma só causa. Mas o ponto que nos prenderá a atenção, nesse momento, circunscreve a política identitária do Nacional-Socialismo que teve como seu complemento a ideologia nazista, cujo vetor principal é o racismo. Nesse contexto, a desconstrução da figura do fundador do monoteísmo adquire, sem excluir outras interpretações, a dimensão de ato interpretativo: a despeito de todas as pressões sofridas, Freud desvela o ideal fantasmático de identidade harmônica, completa e sem rasura de seu tempo. Ideal este que estava sendo imposto à custa da eliminação dos restos não ajustáveis ao projeto de uma sociedade sem Outro.

Os judeus, escreve Freud, não são fundamentalmente diferentes dos povos que os acolhem, mas se diferenciam de uma “maneira indefinível, sobretudo em relação aos povos nórdicos, e

a intolerância das massas, notavelmente, se manifesta de maneira mais forte contra pequenas diferenças do que contra diferenças fundamentais” (FREUD, 1939/2014, p. 73). É o suficiente para contradizer a ideologia de pureza de sangue que, baseada numa tipologia referida ao sangue nórdico e ao solo alemão, atribuía enorme valor à ideia de honra à identidade racial. Com isso, o povo judeu e outros grupos passaram a constituir um alvo privilegiado da política da intolerância determinante do “nós, os arianos”, e do “outro, não ariano”. E não podemos esquecer o fato de que, justamente nesse momento, a ciência moderna estreava as primeiras manipulações efetivas do corpo humano, de braços dados com a política de Estado de transformar em realidade o projeto de uma “raça pura”. Muito haveria por dizer sobre esse processo que determinou a tentativa de extermínio da “raça impura”. Lembrá-lo aqui serve para indicar que as reflexões em *O homem Moisés* sobre esse estado de coisas passam pela escuta dos destinos pulsionais da política de apagar a tradição de reconhecimento da identidade por meio da língua, como fazem lembrar Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (2002). O resultado de tal processo determinou, ainda que temporariamente, o solipsismo da identidade ao decretar a morte das múltiplas identificações simbólicas que alimentam o psiquismo. Enfim, tal é a resposta que se pode extrair da leitura de *O homem Moisés* ao discurso ideológico que, sob o registro da identificação mimética ao líder e ao delírio da ontotipologia, a razão cega à diferença terminou fabricando um aparelho de transformar alteridade em cadáver.

Penso que com o que foi desenvolvido até agora é possível dizer que levar a condição do exílio à sua potência máxima e criadora foi, para Freud,

parte integrante da construção de uma judeidade inteiramente original e, portanto, estranha ao que convencionalmente se designava como judeu no Ocidente. As escolhas e estratégias a partir das quais Freud a praticou e demonstrou definiram-se e desenvolveram-se paralela e articuladamente à invenção da psicanálise, a expressão maior de seu devir-judeu. Isso implicou, para seu criador, no próprio movimento de exilar-se da maioria judaica e das identificações dadas pelo outro sobre sua condição de judeu na diáspora vienense. Também a experiência de criação da teoria e da clínica psicanalíticas e a luta contra as resistências à psicanálise, exigiram de seu fundador um movimento homólogo: a escolha de exilar-se da cultura científica de seu tempo, então marcada pela lógica do mesmo, impôs-lhe fazer-se nômade.

Em suas desterritorializações subjetivas, em sua negação explícita de qualquer identidade judaica e, no limite, de sua identidade religiosa judaica, em sua permanente busca do não idêntico e em seus êxodos reais – até a fuga de Viena para Londres –, o devir-outro na constituição da judeidade de Freud subjaz à construção da psicanálise enquanto uma prática e uma teoria do não idêntico, do acontecimento de sentidos novos que emergem na linguagem do desejo de desejar. É no contexto dessa interpretação que a leitura de *O homem Moisés e o monoteísmo* adquire peso maior quando se quer pensar os vínculos entre judeidade e psicanálise. Ao convocar as vozes da Escritura à tarefa de reinscrever os traços da escritura psicanalítica, Freud não apenas interpreta à moda talmúdica – repetir para criar – a história de errância, êxodo e nomadismo de um povo que escuta os ecos da palavra de um Deus que se apresenta no tempo futuro – *Eiehe asher Eiehe* (Eu serei o que eu serei) – como também se serve da metáfora bíblica para pensar os destinos da disciplina que inaugurou a

partir da escuta do porvir da palavra. A um só tempo, Freud apresenta um estudo psicanalítico sobre a origem do sujeito, tomando como paradigma a história do povo judeu, faz uma investigação absolutamente original sobre a diferença judaica a partir da fundação da alteridade na religião dos hebreus e fortalece as balizas da psicanálise para assegurar à sua doutrina a possibilidade de permanentemente ultrapassar a si mesma.

NOTAS

1 Entre os milhares de livros queimados na Opernplatz de Berlim em 1933, após o ataque nazista ao *Institut für Sexualwissenschaft* (Instituto de Sexologia ou Instituto para a Ciência da Sexualidade), estavam trabalhos de Heinrich Heine. Em memória ao terrível evento, uma das mais famosas linhas da peça *Almensor* [1821], de Heine, foram gravadas no solo, naquele local: *Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen* – traduzidas por Graham Ward como *Where they have burned books, they will end in burning human beings*. (ALMANSOR, *A Tragedy*, 1823. In: WARD, G. *True Religion*. Oxford: Blackwell, 2003, p. 142)

REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah. *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Nova York: Gove Press, 1978.

DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1982.

FREUD, Sigmund. Colaboraciones para Neue Freie Presse. *Obras completas de Sigmund Freud* (Organización, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson). Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amarrortu, 1986. v. 7, p. 225-230 (Trabalhos originalmente publicados em 1903-1904)

_____. Totem y tabu [1913]. *Obras completas de Sigmund Freud* (Organización, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson). Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amarrortu, 1986. v. 13, p. 1-163.

_____. Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II)" [1914]. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. 12, p. 191-203.

_____. Apresentação autobiográfica [1925 [1927]]. *Obras completas de Sigmund Freud*. Organización, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amarrortu, 1990, v. 20, p. 1-70.

_____. Las resistencias contra el psicoanálisis [1925]. *Obras completas de Sigmund Freud*. Organización, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Obras Completas. Buenos Aires: Amarrortu, 1990, v. 19, p. 223-235).

_____. Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith [1941]. *Obras completas de Sigmund Freud*. Organización, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Obras Completas. Buenos Aires: Amarrortu, 1990, v. 20, p. 259-265).

_____. *A interpretação dos sonhos*, Volumes I e II [1990]. Porto Alegre: L&PM, 2014. Tradução Renato Zwick.

_____. *O mal-estar na cultura* [1920]. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *O homem Moisés e a religião monoteísta* [1939]. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (1887/1904/1950). Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. *Correspondência de amor e outras cartas* (1873-1939). Tradução de Agenor Soares dos Santos. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1982. (Edição preparada por Ernst L. Freud e originalmente publicada em 1960).

FREUD/ZWEIG. *Correspondência Freud-Zweig*. Tradução de Margaret Miller. Buenos Aires: Granica Editor. 1978. (Edição originalmente publicada em 1968).

FUKS, Betty. *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *O homem Moisés e o monoteísmo, três ensaios: o desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2014.

GRUNFELD, Frederick. *Profetas malditos*. Barcelona: Planeta, 1980.

KARSENTI, Bruno. *Moise et l'idée de peuple*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.

LE RIDER, Jacques. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

LACQUE-LABARTHE, Phillippe; NANCY, Jean-Luc. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MEMMI, Albert. *O homem dominado*. Tradução de Isabel Brito. Lisboa: Seara Nova, 1975.