

# O umbigo da língua no Moisés de Freud

Alessandra Affortunati Martins Parente<sup>1</sup>

Resumo: Neste artigo, parte-se da coleção da revista *Die Antike* encontrada na biblioteca de Freud em Londres. Examinando-se o teor de alguns artigos de Werner Jaeger, o famoso classicista autor da obra *Paideia*, e ao mesmo tempo contrastando-se suas ideias com aquelas do *Moisés* de Freud, é possível perceber a posição que os dois autores tomaram durante os rebuliços políticos na República de Weimar e na ascensão nazista. São abordadas questões sobre construção histórica, temporalidade, linguagem e ideologias políticas. Com isso, *Moisés e o monoteísmo* emerge como um texto profundamente político, ligado a uma estrutura social psicanalítica diferente daquela proposta em *Totem e tabu*.

Palavras-chave: Freud, Moisés, Werner Jaeger, classicismo

Entre os milhares de livros que integram a biblioteca de Freud em Londres, encontra-se a coleção quase completa da revista *Die Antike*, lançada em 1925 pelo filólogo classicista Werner Jaeger, autor da famosa *Paideia*. Freud possuía parte considerável do conjunto, publicado entre 1925 e 1944: todos os números que apareceram entre 1929 e 1938. Não há anotações nos exemplares, mas o péssimo estado em que se encontram indica que eles foram manuseados, lidos, não simplesmente acumulados num canto qualquer. Freud escolheu levar essa coleção para Londres – não se deve esquecer que sua biblioteca londrina foi composta a partir da seleção que realizou na ocasião de seu exílio, após o *Anschluss* em 1938.<sup>2</sup>

1 Pós-doutoranda pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) (bolsa Fapesp). Membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip-USP).

2 Outra parte de sua biblioteca encontra-se atualmente na Universidade de Columbia, nos EUA.

Freud nada escreveu especificamente sobre os estudos clássicos conduzidos por Werner Jaeger. Não se trata aqui, portanto, de identificar ou compilar indícios desses escritos clássicos na obra freudiana; pretende-se, antes, observar a direção de alguns dos importantes debates sobre Antiguidade correntes na República de Weimar, para então situar com maior precisão *Moisés e o monoteísmo* (1939/2018), escrito nesse período.

Os autores de *Die Antike* eram expoentes dos estudos clássicos. Levando-se em conta que Freud acompanhava de perto o que circulava nessa roda de intelectuais liderada por Jaeger, torna-se possível estabelecer comparações entre os modos como ambos – Freud e Jaeger – tratavam temas relativos à Antiguidade, conectando-os ao seu tempo. O ensaio de Freud ganha, assim, uma radicalidade inédita e aparece como um gesto político sem precedentes quando se olha para o restante de sua obra.

## Werner Jaeger e a pureza ocidental

A República de Weimar remete a uma pletera das mais ousadas expressões da vanguarda artística e intelectual. Já a imagem de pesquisadores eruditos, dedicados ao estudo de culturas antigas, é a de especialistas desligados do mundo que é seu contemporâneo, estudando temas sem qualquer envolvimento com o que observam e escrevem os intelectuais engajados política e culturalmente.<sup>3</sup> Nem uma, nem outra dessas imagens corresponde à Sociedade para a Cultura Antiga inaugurada por Werner Jaeger, cuja publicação trimestral levava o título *Die Antike*. Essa forte sociedade para a pesquisa da cultura antiga foi fundada em plena República de Weimar, em que o sonho reluzente e cheio de promessas de liberdade era acompanhado por um assombroso caos político. Nomes de peso a compunham: Hans von Arnim, Hugo von Hofmannsthal, Eduard Meyer, Ferdinand Noack, Aby Warburg, Heinrich Wölfflin, Werner Jaeger, Christian Jensen, Karl Reinhardt, entre outros. O documento que apresenta o grupo deixa claro o que está em jogo:

A sociedade se propõe a tarefa de encontrar novos caminhos, que tornem mais uma vez acessível, para as pessoas de nossos dias, o mundo da arte e da cultura antiga, mantendo aberta uma das fontes por meio das quais nossa educação, agora ameaçada pela erosão interna, bem como pela decadência externa, se desenhava em seus melhores tempos, nos quais foram criadas forças vitais da vida espiritual. Sem prejuízo da eficácia de organizações aparentemente semelhantes, que se dedicam a tratar da arte ou da cultura locais, e como união mais abrangente de todos

3 Essa vertente efetivamente existiu antes do grupo de Werner Jaeger e foi liderada por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Sobre os tópicos que serão tratados aqui, ver Hübscher (2017).

os amigos da Antiguidade, esta sociedade pretende fornecer ingredientes à longa necessidade do círculo mais vasto de pessoas educadas para um contato constante e intenso com o espírito e as criações da Antiguidade. Portanto, sob o título de *Die Antike* [A Antiguidade] publica-se quatro vezes por ano a partir do primeiro semestre de 1925 uma revista ricamente dotada de arte e cultura da Antiguidade Clássica, que circula predominantemente nesses meios. (Jaeger, 1928, p. 2)

Proferida na abertura da Sociedade para a Cultura Antiga, a apresentação permite entrever a perspectiva de Werner Jaeger em seus estudos clássicos: neles, a chama da Antiguidade nunca é acesa de maneira neutra – o agora oferece as faíscas que permitem olhar o outrora. Nessa relação especular, um tempo alimenta o outro, e as imagens, refletidas umas nas outras, surgem em camadas justapostas. Dessa forma, *Die Antike* tentou reacender o classicismo alemão após os terríveis acontecimentos da Primeira Guerra Mundial e as turbulentas insurreições que desembocaram na Revolução Alemã, cujos resultados moldaram a República de Weimar.

No discurso de abertura da Sociedade para a Cultura Antiga, publicado no volume 5 de *Die Antike*, Werner Jaeger evoca a atmosfera grega dos panegíricos. A ideia era tornar vivaz e familiar o espírito da Antiguidade na República de Weimar, mas também cravar as marcas do mundo clássico no seio da cultura alemã contemporânea, de modo a enredá-la às formas greco-romanas. Para o grupo, representado por Jaeger, a fugacidade do presente demanda uma medida durável que permita encontrar certa permanência capaz de interromper o caráter efêmero do agora. Ressuscitar as fantasias da memória histórica, diz ele, significa incitar uma conversão do *perfectum* no *praesens historicum*.

Esse esforço, salienta Jaeger, não teria ocorrido 100 anos antes,<sup>4</sup> pois naquela época a Antiguidade ainda estava viva no mundo dos poetas e pensadores alemães – Winckelmann teria sido o primeiro a polir o chão greco-romano sobre o qual artistas e poetas trabalharam depois. Eis que a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Alemã estremeceram o pavimento. Para cimentar as fissuras dessa base, nasce então a Sociedade para a Cultura Antiga. Não buscava apenas cultivar a ciência, mas também restaurar os valores vivos da Antiguidade como força efetiva no espírito moderno. Embora residam, na memória dos homens, explosões e choques violentos e terríveis crises capazes

4 Uma ampla bibliografia trata do que essa posição teórico-política indica e do modo como ela se insere na extensa corrente de discussões sobre a cultura alemã no período de Weimar, bem como no Terceiro Reich. Aqui nos limitamos ao artigo de Werner Jaeger que põe na mesa as intenções da Sociedade para a Cultura Antiga, embora não consideremos que todos os nomes que dela fazem parte compartilhem de todas as suas considerações teóricas e políticas. Recomendo mais uma vez a excelente tese de Bruno Hübscher (2017), que apresenta as vozes e o que estava em jogo nos debates acerca da cultura alemã.

de arruinar a laboriosa construção da cultura, ainda assim sobrevivem e erguem-se solenes os monumentos que representam o espírito das diferentes parcelas do tempo. O classicismo é, na visão do grupo, a unidade espiritual de tais representações.

Pelo prisma de Jaeger, o aspecto formal é “a realização de uma época para seu próprio tempo” e tornou-se, na Antiguidade Clássica, “uma pedra angular para todo pensamento histórico”, sendo prova viva de sua própria verdade. Essa estrutura formal, oriunda da noção aristotélica de enteléquia, foi aplicada a todo o desenvolvimento ocidental. O autor diz ainda: “Em todas as mudanças formais, apesar da constante entrada de novas forças formais religiosas, raciais e espirituais, a forma básica [ocidental] é constantemente mantida”. Ela está fundada na “cultura” antiga alocada na estrutura da história ocidental europeia. Sem ela, “a história do Ocidente torna-se um caos sem sentido”. Duas fórmulas, lançadas em seu texto de abertura da Sociedade para a Cultura Antiga, expressam bem o ângulo a partir do qual o autor observa a Antiguidade clássica: “O helenismo chega a nós não como tradição, mas como ideia”; “O espírito latino é o espírito da estabilidade e da organização” (Jaeger, 1929, pp. 170 e 179).

Nos argumentos de Jaeger não se vê traço de qualquer perspectiva civilizatória fora da Europa, além de não haver vislumbre algum de questionamento de ações bárbaras oriundas do território europeu. Os atos colonizadores e a escravidão ganham tons civilizados se moldados ao perfil da “nobre simplicidade e grandeza serena” (Winckelmann, 1765, p. 30). Por isso, ao tentar identificar as camadas que compõem a cultura, Jaeger observa uma distensão da aliança milenar entre cristianismo e Antiguidade por volta de 1500, mas nem aí consegue enxergar, como uma das principais razões para tal afrouxamento, outras “descobertas” – talvez *invasões e pilhagens* sejam termos mais precisos –, como aquela feita nas Américas nessa época. Dissolvida misteriosamente a tradicional aliança, ergue-se, também de forma enigmática, o humanismo, capaz de renová-la de maneira secular. Com a Reforma, por outro lado, essa cultura secular humanista passa a caminhar paralelamente à fé cristã primitiva supramundana.

Na visão de Jaeger, “as ideias culturais não são alimento para as massas”, e voltar o olhar para a Antiguidade não é “mero interesse estético, que encontra objetos mais atraentes [*reizvoll*], desconhecidos [*unbekannt*] e mais estranhos [*fremdartig*] ... na arte da China e da Índia, ou entre os primitivos”. Considerando “demasiadamente relativizante à consciência cultural europeia” a ampliação do espectro cultural para horizontes estrangeiros antes pouco conhecidos – Índia, China, Egito etc. –, Jaeger se empenhou em estabelecer uma clara fronteira entre o *Geist* helênico e aquilo que era Oriental (citado por Hübscher, 2017, p. 70). Esse horizonte “bárbaro” ou “primitivo”, certamente

estranho a Jaeger, deveria ser afastado com o revigoração do classicismo, a ser conquistado com os olhos firmes na Alemanha de Winckelmann, Goethe, Hölderlin e Nietzsche.

Oriundos do berço renascentista, o iluminismo franco-inglês do século XVIII, o idealismo alemão clássico e o neo-humanismo moderno teriam sido as principais etapas do desenvolvimento dessa moderna cultura secular da Europa. Para Jaeger, cada uma das camadas históricas da vida espiritual europeia revela, em seus fundamentos, a presença imanente da Antiguidade clássica. É curioso, mais uma vez, que não faça parte de suas observações que tais mudanças estejam relacionadas com aquilo que é extraeuropeu. O leitor de Jaeger tem a nítida impressão de que as alterações históricas da cultura europeia são endógenas e de que ela deveria se fechar ainda mais para manter suas metamorfoses próprias, sem influências maléficas do que está destituído da perfeição formal clássica.

Daí que, para Jaeger, haja uma unidade entre classicismo e eventos posteriores da história europeia, acontecimentos que teriam sedimentado o que já havia sido estabelecido como parte constitutiva da cultura ocidental. Essa unidade, aliás, estaria em claro contraste com a ideia abstrata de Moscou, argumenta. Na Revolução Russa inexistiria a solidez de camadas arcaicas aptas a conceder densidade material ao que é propriamente europeu. O humanismo assume, para Jaeger, o lugar de uma “entidade política” que prevê a continuidade do humanismo iniciado na Grécia clássica. Ao resgatar algumas reflexões de Anatole France, feitas a partir da frase de Goethe “As únicas obras permanentes são obras ocasionais”, Jaeger diz:

Mas, afinal, há apenas obras ocasionais, pois todas dependem do lugar e do momento em que foram criadas. Não é possível compreendê-las, nem amá-las com um amor compreensivo, se não se conhecem o local, o tempo e as condições de sua origem. É uma questão de uma fraqueza arrogante acreditar que alguém produziu uma obra autossuficiente. O trabalho mais alto tem valor somente através de suas relações com a vida. Quanto melhor apreendi esses relacionamentos, mais interessado me tornei pela obra. Não conheço nenhuma das características encontradas pelos estudos modernos da Antiguidade que tenha se contraposto ao classicismo e à sua conexão interna com o movimento da arte e da literatura contemporâneas. (1929, p. 173)

O autor insiste em suas ponderações de natureza temporal: “Como a facticidade da Antiguidade, cuja duração se transpõe no tempo, se insere na visão científica predominante? O classicismo sempre considerou as obras dos antigos como padrões atemporais de beleza, como normas absolutas de forma e conteúdo”. Ou ainda, em outra frase magistral: “Embora Chronos corra,

Kairos retorna sempre de novo no ciclo de Aion” (1929, p. 174). Com elas, ressalta a ideia de que as obras atravessam o momento no qual foram concebidas para alcançarem formas e princípios universais.

Vistas isoladamente, as frases citadas não suscitariam discórdias inflamadas de nossa parte. Todavia, ao levarmos em conta o conjunto do texto de Jaeger, não há como deixar de notar a incômoda coincidência entre o que ele captura de seu agora e os ideais que integram a ideologia nazista; isto é, entre as várias posições que disputavam discursivamente lugares políticos na República de Weimar, a voz de Jaeger surge profundamente alinhada com o verniz nazista. Em sua visão, para dizê-lo claramente e explicitar o paralelo, seria necessário retirar qualquer “mácula” capaz de deturpar a “bela pureza” das raízes que sustentam a arquitetura cultural alemã.

Teses como as de Jaeger pretendem advogar pela materialidade na qual estariam fundados os pilares teutônicos, enquanto seus voos abstratos não poderiam ser mais altos. Em redomas puras concentram-se a organização romana, a ideia grega, o espírito europeu, a forma perfeita, o Ocidente, o *Geist* alemão. A retomada clássica, com pés fincados em terra puramente alemã, desvia-se de rotas disformes, como seriam, para Jaeger, aquelas percorridas por Bachofen ou Nietzsche, ainda considerado um alemão, apesar de “deslizzes”. Em meio a uma cultura intelectualmente diluída, ambos teriam exaltado uma humanidade irracional, neodionisíaca, “pré-socrática”, que deveria ser evitada. Deduz-se, sem grandes dificuldades, que do lado clássico-teutônico estão a razão, a forma apolínea e platônica, em que prevalece o reino inteligível das belas formas essenciais.

Falta aos gregos, admite Jaeger, a vontade de expressão individual da interioridade ou daquilo que é psicologicamente estimulante – a expressão da subjetividade, em suma. “Em nosso subjetivismo”, prossegue ele, “reside nossa alteridade.” Nela estaria ainda, diz, “o motivo [moderno] da constante necessidade de encontrar nosso caminho de volta aos gregos” (1929, p. 180). Isto é, satisfazer hoje o anseio subjetivo significaria buscar essas raízes clássicas, e não pegar atalhos fáceis que denotem fraqueza. Jaeger identifica com todas as letras a via a ser evitada a todo custo: aquela que leva ao Oriente. Uma dissolução em compreensões ilimitadas do próprio eu e do tu estrangeiro teria ocorrido. Daí que, para ele, “o mundo europeu só pode ser organizado e renascer por suas próprias forças”. O estrangeiro a ser cultivado é aquele oriundo do mundo clássico. O primeiro passo em falso, o primeiro desvio da “forma pura” e da “natureza primordial”, teria sido a “luxuriante luxúria do barroco” (1929, p. 175).

Como não poderia deixar de ser, Walter Benjamin caminha na contramão dessas teses – e, com essa observação um tanto deslocada, avanço em um

ponto a ser recobrado mais à frente. Em plena República de Weimar, lembra Willi Bolle, Benjamin abandona o classicismo para dedicar-se ao barroco:

República de “Weimar”, o nome oficial do Estado alemão a partir de 1919, denota a intenção de restaurar os valores do classicismo, o legado de Schiller e Goethe, como se tivessem permanecido incólumes. Contra essa atitude, Benjamin mobiliza outra tradição, recalçada: a do barroco, em que a violência histórica não era camuflada sob teorias estéticas harmoniosas, e sim ostentada. (1986, p. 9)

## Ursprung ist das Ziel

*Ser radical é agarrar  
a coisa pela raiz.*

KARL MARX

Origem (*Ursprung*) é o alvo. Walter Benjamin fez desse percurso, cujo horizonte é a origem, seu método. O método não visa à gênese ou ao início cronológico de uma narrativa histórica; a origem opera aqui como um vórtice temporal, no qual a matéria e a energia desconexas deslocam-se e misturam-se até serem depuradas em uma nova substância. Rotas acima de tudo instáveis, para as quais o cálculo convencional não funciona; apenas saltos de longo alcance sobre pontos nodais de um passado soterrado seguem esse caminho – pontos sufocados, mas de força suficiente para fazer trepidar as malhas do presente, exigindo novos fluxos de oxigênio para nós fortemente atados. Esses acontecimentos asfixiados, que clamam por sua vocação desejante originária (*Ur*), só podem ser atingidos por pulos anacrônicos que rompem com a linha histórica estabelecida pelos cânones – movimento que suspende a cadeia aparentemente natural da história e cria novos poros, por entre os quais reverberam vozes e pulsam gestos oprimidos. Como andaimes de um projeto não realizado, a origem é uma promessa suspensa ou um desejo abandonado pelas forças do recalque. Entenda-se: desejo visto como origem mantém, então, sua força viva, sem que sua estrutura se apague na linha progressiva da história.

Tal temporalidade, tida por Benjamin como messiânica, é aquela que perde o fio da meada, quebrando o *continuum* ininterrupto de uma história compulsivamente repetitiva e igual. Concêntrica, essa espécie de vórtice temporal é a força para onde converge tudo que foi oprimido. Feito dessa rotatividade capaz de fazer cruzar presente e passado, antes apagados, esse movimento acende a luminosidade de pequenos pontos. Essas estrelas, por sua vez, compõem uma constelação cuja imagem seria revolucionária, cheia de promessas de libertação. Por isso, nessa versão do tempo o presente não é

mera superfície do agora, mas a reverberação de camadas intensas e vivas que antes da trepidação estavam inertes.

Essa perspectiva benjaminiana da história é profundamente coerente com a da temporalidade psíquica da psicanálise (Parente, 2014). A origem, no sentido psicanalítico, relaciona-se ao atemporal próprio ao infantil, que se mantém vivo apesar da passagem do tempo. Inapreensível pelos sinais convencionais da representação imagética ou verbal, essa origem não pode ser capturada; só se toca em suas bordas. Vibrante na vida adulta, seus traços quase apagados encarnam novas cenas e imagens no agora. Pela *Nachträglichkeit* sabe-se que o tempo em psicanálise acontece em dois momentos, nos quais o trauma é repetido na atualidade e pode – ou não – ser elaborado por uma narrativa que enreda *nachträglich* eventos aparentemente desconexos que se chocam.

Essas breves linhas poderiam ser confundidas com a visão de Werner Jaeger de retorno às origens helênicas. Lá, como vimos, a origem parece ocupar lugar central nas reflexões acerca do presente, e o passado se entrelaça ao momento atual. Nada, porém, seria mais equivocado. Em Jaeger, o passado está a serviço de uma normatividade do presente que exclui tudo que não condiz com ideais de pureza, identificados sobretudo no *Geist* alemão e no modelo ocidental em uma versão imaculada, despojada de mestiçagens, influências, choques, traumas, em suma, das relações constitutivas e inarredáveis da Europa ocidental com os outros lugares do globo, tidos como periféricos. Luz e sombra, eis a diferença: enquanto a psicanálise persegue o apagado, visando criar formas que permitam a ele adquirir um lugar, visões como a de Jaeger jogam violentamente na vala escura o que não cabe em seus brilhantes moldes pré-fabricados. Talvez o melhor termo para as imagens do passado que dizem respeito à psicanálise seja *assombrações*, tal como Stephen Frosh o emprega em *Hauntings: psychoanalysis and ghostly transmission* (2013).<sup>5</sup> Isto é, ao contrário da normatividade que pretende encaixar em formas ideais aquilo que se apresenta espontaneamente, ou amputar o que não se adéqua a certo modelo turvo de perfeição, a psicanálise trabalha exatamente com os restos das histórias, caminha a contrapelo, visita assombrações e elementos disformes.

As linhas de contraste entre esse percurso e o adotado por Werner Jaeger emergem cada vez mais nitidamente. A afinidade de Jaeger com o

5 “a psicanálise desperta intencionalmente demônios, se recusa a ficar em silêncio sobre problemas e dores, insiste em falar das coisas que nós preferencialmente esconderíamos ou deixaríamos descansar. ... há essa coisa odiosa, a psicanálise, que se recusa a permitir que seus TEMAS ou SUJEITOS deixem escapar seus restos fantasmagóricos, as coisas que sobraram de acontecimentos passados, ou que foram deixadas de fora pelo reconhecimento consciente. Elas são coisas periféricas, atacando por linhas laterais e das profundezas, nos atormentando conforme caminhamos por nossas vidas ordinárias” (Frosh, 2013).

nacional-socialismo é hoje consensual. William M. Calder definiu-a como a de um “companheiro de viagem relutante” (citado por Hübscher, 2017, p. 147). Sua ida para os Estados Unidos em 1936 o levou a ser incluído, durante muito tempo, no grupo de intelectuais alemães que teriam “resistido vigorosamente ao advento do nacional-socialismo” (Murray, citado por Hübscher, 2017, p. 147); entretanto, está claro entre os estudiosos de sua obra que ele buscara estabelecer um diálogo e uma aproximação com o novo regime logo nos primeiros meses de 1933.

O legado de figuras como Werner Jaeger costuma deixar o rastro da polêmica. Ora se erguem alguns para defender a obra, tornando incólume a imagem política e pessoal do autor a fim de não invalidar sua escrita, ora são atacados ambos, autor e obra, com base em manifestações e posicionamentos públicos de teor fascista. Esse embate se deu em torno da obra de Jaeger, como expõe Bruno Hübscher (2017) em sua bela tese.<sup>6</sup> Nossa abordagem, contudo, não seguirá nenhuma dessas direções. Buscamos, antes, contrastar o modo como Freud e Jaeger se voltaram para horizontes diferentes da Antiguidade. Com a iminência da chegada do nacional-socialismo ao poder e a ascensão de Hitler em 1933, cada um deles dirigiu o olhar para pontos do passado que pareciam coerentes com as posições em que fincaram os pés no seu presente.

Esse contraste é capaz de conceder ao texto sobre Moisés uma densidade ainda maior do que aquela intuída por Edward Said em seu admirável *Freud e os não europeus* (2003/2004). Passa a ser claro que Freud não voltou seus olhos fortuitamente para o Oriente, mas o fez como um intenso gesto político naquele contexto. Escrever seu *Moisés* significou cravar uma estaca no coração de perspectivas normativas, cuja orientação dava respaldo aos valores difundidos pelo nacional-socialismo. Com essa estratégia, Freud segue seus próprios traumas, revisita seu passado, faz uma reviravolta nas tradições herdadas por ele – as culturas alemã e judaica –, perseguindo movimentos de uma temporalidade psíquica e histórica condizentes com a lógica da *Nachträglichkeit*, que, como vimos, se cruza com a filosofia da história de Walter Benjamin (1940/2005). Pois, assim como Benjamin trouxe à luz os atos de violência recalcados pelas versões oficiais da história ao analisar o barroco em plena República de Weimar, quebrando a onda que destacava a harmonia do classicismo, Freud, no auge da exaltação de valores como pureza de raças, nacionalismo ou superioridade da estirpe ariana, abriu as fronteiras do Oriente no âmago da cultura ocidental – cujos sustentáculos também são compostos pela cultura judaico-cristã.

6 Hübscher analisa dois textos em que Jaeger assume sua adesão aos ideais do nacional-socialismo: “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, publicado na revista alinhada ao Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP) *Volk im Werden*, editada por Ernst Krieck, e a introdução à *Paideia*, publicada em 1934.

## ○ Moisés de Freud e o tempo secular

*Não posso receber uma exigência, muito menos um mandamento, de um alhures histórico sem que haja tradução, e como a tradução altera o que transmite, a “mensagem” muda no decorrer da transferência de um horizonte espaçotemporal para outro.*

JUDITH BUTLER

A opção de Freud por um Moisés egípcio faz do personagem bíblico uma figura não identitária. Sua mestiçagem, sua indeterminação, sua linguagem balbuciante são precisamente as características que o tornam capaz de fundar uma nova cultura e outras leis, as do judaísmo. Alcançar a origem histórica do Pentateuco pela imagem de Moisés é quase como querer capturar o umbigo de um sonho – tarefa impossível. A Bíblia são histórias sobrepostas e reescritas em diferentes tempos, cujas densas camadas ganham uma forma mítica com pretensões históricas, uma sequência irregular de acontecimentos que ora intensificam as imagens, ora distendem o tempo pelo correr aparentemente infinito dos dias.

A tradução da Bíblia é sua única forma literária. Não há texto original, história verdadeira. São várias traduções que a constituem, de modo que não se alcança a versão original definitiva – ao massorético hebraico se somam partes em grego só existentes na Septuaginta, e ambas as versões se confundem nas transposições para o latim, que por sua vez formam as traduções vernáculas. A Bíblia pode ser definida mais pelo amálgama de palavras e idiomas que pela clareza formal e semântica do que está nela escrito. A escolha dos caminhos hermenêuticos é, assim, uma escolha de ordem ética e estética. Daí ser possível dizer que não se trata nem mesmo de uma hermenêutica, mas antes de efetivamente conceder palavras ao que trepida indecifrável das escrituras.

Como no processo analítico, em que das camadas do presente e dos significantes – metáforas e metonímias – nunca se fisga a coisa, na leitura bíblica nunca se chega a uma verdade última. Talvez até o retrato mais fiel de sua linguagem seja aquele proferido por Moisés, uma língua titubeante, cuja pronúncia engasgada revela um lugar de enunciação incerto – linguagem que fica entre a tradução da palavra divina e a expressão verbal do murmúrio dos homens na precariedade do deserto. O balbucio coletivo, frequentemente aludido nas passagens do Êxodo, obedece a uma cadência lamuriosa, fado rudimentar que dilui o contorno das palavras, fazendo delas uma concentrada materialidade sonora, distante da clareza da filosofia helênica, cujo ritmo é o do *logos* e da dialética. Entre Moisés e Deus, por sua vez, a comunicação talvez

seja mais coerente com as arcaicas regras da telepatia<sup>7</sup> do que com as da lógica clássica – um apelo constante pela tradução entre diferentes idiomas e formas linguísticas, da divina (YHVH) para a humana (Moisés) e vice-versa, e da nobre (Moisés) para a do povo (israelitas) e vice-versa. Nessa passagem das línguas é imperativo voltar-se ao “abismo na tradução” (Butler, 2017, p. 21). A lacuna é condição de possibilidade para entrar em contato com o que está fora de mim, já que o peso da verdade permanece depositado sobre o vazio que cerca a linguagem, e não sobre a identidade de um dos termos em detrimento de outro. Traduzir é, então, movimento de despossessão de campos epistêmicos e abertura para habitar um vácuo no qual se apaga a unidade identitária.

Em *Caminhos divergentes*, Butler observa que “Moisés não está no exílio apenas de sua futura pátria, mas também do Egito, o que sugere que ele mesmo é uma imagem do exílio em que duas tradições se encontram” (2017, p. 37). Egípcio e judeu: a identidade judaica torna-se fraturada em sua essência, o que também foi bem caracterizado por Nancy e Lacoue-Labarthe em “The unconscious is destructured like an affect” (1989). Ali os autores lembram que o humor judaico é exatamente aquele capaz de operar por uma espécie de disjunção conjuntiva – o exemplo mais evidente é o judeu que conta uma piada judaica, em que o alvo da chacota é invariavelmente judeu. Talvez o que as duas imagens espelhadas e a capacidade de rir de si mesmo revelem seja o olhar estrangeiro que habita uma suposta identidade judaica: sem poder ser capturado em uma essência definitiva, o judeu assume a precariedade de sua existência e ri justamente dela. Muitas piadas apresentam a integridade do judeu a ponto de colapsar. Nesse estado de dissolução iminente emerge o *traço unário* (Lacan, 2003) judaico – algo que está em trânsito permanente entre a imagem sólida e a diluída, alocando-se não em uma ou em outra, mas no hiato entre ambas.

É curioso notar que a versão arcaica desse modelo humorístico foi identificada na própria Bíblia por Northrop Frye (1980-1981), que reconhece ali a estrutura formal específica da comédia. De acordo com a análise do crítico literário canadense, tanto a tragédia como a comédia têm suas bases em contratos sociais, mas a tragédia focaliza o herói implicado nesse laço, ao passo que a comédia deposita sua ênfase em uma sociedade opressora ou absurda e em suas vítimas, que ao longo da história vão passando por transformações até alcançarem uma situação mais libertária e sensível que a anterior. A perda contínua de tudo é interessante nesse contexto, pois ao mesmo tempo os judeus se consideram o povo escolhido por Deus e reconhecem a miséria de que fazem parte, isto é, o fato de que, no fundo, “somos todos não escolhidos” (Butler, 2017, p. 31) e lançados arbitrariamente nas mais inusitadas tramas

7 Sobre a relação de Freud com a telepatia, ver Frosh (2013).

sociais. Esse caráter dúbio de nosso lugar no mundo e a instabilidade absoluta são aspectos que caracterizam todos nós, humanos, e o humor judaico o aguça e o põe em palavras. Talvez seja por isso que Butler afirme que “ser’ judeu é estar se afastando de si mesmo, jogado num mundo de não judeus”, uma heterogeneidade incontornável que simultaneamente compõe e dissolve o “ser” judeu. Ela salienta, lembrando *Freud e os não europeus*: “Embora Said reflita sobre as origens do judaísmo, ele coloca lá, no local dessa origem, uma *impureza*, uma mistura com a alteridade ... que se revela constitutiva do que é ‘ser’ judeu” (2017, p. 40).

Esse retrato também está bem representado nos personagens bíblicos. Das mais diferentes procedências, na narrativa mosaica eles se agrupam num campo espacial indeterminado, o deserto, que promove uma confrontação contínua com a impermanência, em que vestígios e imagens imprecisas de corpos em movimento são os únicos fragmentos captáveis de tal identidade. São fragmentos que refletem uma negatividade, já que o deslocamento lida com o caráter axiomático da ausência. “O exílico ou, mais enfaticamente, o *diaspórico*”, diz Butler, “está incorporado na ideia de judaico” (2017, p. 24). Povos que se formam pelos gestos, pela história tecida a partir de uma aposta em torno do nada – a negatividade que forma a existência de YHVH – e pela crença em uma vida livre. A pureza não faz parte desses enredos e cenários bíblicos. Da origem judaica brota, isto sim, uma miscelânea indecifrável capaz de romper com visões dicotômicas estabelecidas na modernidade secular.

## Notas finais

Questões contemporâneas nos jogam sobre as ruínas do passado, permitindo-nos preencher com elementos recentes as lacunas existentes por entre escombros. Esse processo não é arbitrário, mas uma construção na qual hipóteses sobre fragmentos encontrados ganham corpo e dão consistência para uma narrativa alinhavada ao presente que interfere decisivamente em seus rumos. As formas das narrativas construídas nascem de questões éticas e estéticas fincadas no chão da atualidade. Sem tais questões, ruínas não seriam nem mesmo percebidas ou reconhecidas, emergindo como restos indecifráveis e, portanto, descartáveis. A história é, por isso, também composição desses vestígios e criação no calor do agora.

Aqui vimos como elementos da Antiguidade se uniram a outros traços presentes na República de Weimar e se ligaram à ascensão nazista. Werner Jaeger reúne aspectos que reforçam a ideologia nazista, ao passo que Freud escava aspectos simbólicos capazes de implodir essa ideologia. O texto freudiano avança ainda mais. Tanto *Totem e tabu* (1913/2010) quanto *Moisés e*

o *monoteísmo* são tentativas de construção psicanalítica de estruturas sociais que se repetem na história e indicam seus aspectos universais.

Embora pareça costurar essas estruturas no interior do debate crítico de autores especializados, Freud não está interessado em provas empíricas arqueológicas, que reforcem ou recusem uma versão ou outra da antropologia ou da história bíblica. Em seus dois textos, as construções teóricas articulam afetos identificatórios que sustentam pilares das diferentes formas sociais – quais afetos de teor identificatório, em suma, podem dar origem aos sustentáculos da sociedade. Essa materialidade afetiva, aliás, é o que a psicanálise pode reivindicar como inédito em suas pesquisas teórico-clínicas e sociais: a psicanálise não aborda a história olhando para fatos empíricos ou ideias que os reúnam; ela persegue a história dos afetos e o modo como eles estruturam uma subjetividade ou uma sociedade.

Com seu *Moisés*, Freud deu consistência a uma estrutura de teor revolucionário, bem distante da de *Totem e tabu*. Embora retome o texto de 1913, alegando certa continuidade entre ambos, fica bastante claro como a figura simbólica de seu Moisés mestiço – midianita, judeu e egípcio – deixa traços muito diferentes daqueles inscritos com a morte de um pai arbitrário e tirano. Se Moisés é um líder que se arrisca com seu povo por entre espaços indeterminados, tentando decifrar inclusive seus desejos e exigindo coerência e empenho perante o anseio popular de libertação, o pai primevo de *Totem e tabu* é aquele que só pensa em seu gozo próprio e faz da sociedade que comanda uma estrutura que lhe permita alcançá-lo. Não é, por conseguinte, simplesmente o vazio ou a ausência do pai que modela a ordem simbólica sob forma da lei. A carne e a história que antecedem a ausência do pai serão responsáveis pelo próprio molde estrutural – a figura de Moisés desenhou uma estrutura que impele seu povo a seguir passos indeterminados, sem se subjugar a uma lei alheia ao próprio desejo histórico de emancipação.

Voltando-se para tal estrutura, Freud constrói uma arquitetura inteiramente distinta do destino autoritário que vigorava em parte da Europa. No território sombrio da Alemanha nazista e da Áustria a ela anexada, a estrutura se impõe de modo arbitrário sobre os sujeitos, eliminando tudo o que não condiz com a imagem ideal anteriormente desenhada. Com o pequeno texto de Jaeger comparado ao de Freud, espero ter tornando esses contrastes mais nítidos.

## El ombligo de la lengua en Moisés de Freud

Resumen: El artículo parte de la colección de la revista *Die Antike*, encontrada en la biblioteca de Freud en Londres. Al examinar el contenido de algunos artículos de Werner Jaeger, el famoso clasicista autor de la obra *Paideia*, y al mismo tiempo, contrastando sus ideas con aquellas del *Moisés* de Freud, es posible percibir la posición que los dos autores tomaron entre los revuelos políticos en la República de Weimar y en la ascensión nazi. Las cuestiones sobre construcción histórica, temporalidad, lenguaje e ideologías políticas serán abordadas, y, con ello, *El hombre Moisés y la religión monoteísta* surge como un texto profundamente político y relacionado a una estructura social psicoanalítica diferente de aquella propuesta en *Totem y tabú*.

Palabras clave: Freud, Moisés, Werner Jaeger, clasicismo

## Language's navel in Freud's Moses

Abstract: The article begins presenting *Die Antike* magazine's collection, found in Freud's library in London. Examining the wording of some articles by Werner Jaeger, the famous classicist author of *Paideia*, and at the same time contrasting his ideas with those of Freud's *Moses*, one can perceive the position the two authors took during the political upheavals in the Republic of Weimar and the Nazi rise. Questions about historical construction, temporality, language and political ideologies will be approached, and with this *Moses and Monotheism* emerges as a deeply political text, linked to a psychoanalytic social structure different from that proposed in *Totem and Taboo*.

Keywords: Freud, Moses, Werner Jaeger, classicism

## Le nombril de la langue dans le Moïse de Freud

Résumé : L'article s'appuie sur la collection du magazine *Die Antike*, trouvée dans la bibliothèque de Freud à Londres. En examinant la teneur de certains articles de Werner Jaeger, le célèbre auteur classique de *Paideia*, et en confrontant aussi ses idées avec celles de *Moïse* de Freud, on peut se rendre compte de la position prise par les deux auteurs pendant les bouleversements politiques de la République de Weimar et l'ascension des nazis. Des questions sur la construction historique, la temporalité, le langage et les idéologies politiques seront abordées, et ainsi, *l'homme Moïse et la religion monothéiste* émerge comme un texte profondément politique et lié à une structure sociale psychanalytique différente de celle proposée dans *Totem et Tabou*.

Mots-clés : Freud, Moses, Werner Jaeger, classicisme

## Referências

- Benjamin, W. (2005). Sobre o conceito de história. In M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio* (pp. 41-146). Boitempo. (Trabalho original publicado em 1940)
- Bolle, W. (1986). Apresentação. In W. Benjamin, *Documentos de cultura, documentos de barbárie: textos escolhidos* (pp. 9-16). Cultrix.
- Butler, J. (2017). *Caminhos divergentes* (R. Bettoni, Trad.). Boitempo.
- Freud, S. (2010). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. 19, pp. 13-188). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939)
- Frosh, S. (2013). *Hauntings: psychoanalysis and ghostly transmissions*. Palgrave. <https://amzn.to/2wJ8O7u>
- Frye, N. (1980-1981). *The Bible and English literature by Northrop Frye: full lectures*. University of Toronto Libraries. <http://bit.ly/2W3P7ls>
- Hübscher, B. (2017). *Werner Jaeger e o terceiro humanismo: o ideal político antigo na Alemanha, 1919-1936*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo. <http://bit.ly/2xn7uY9>
- Jaeger, W. (1928). Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. *Die Antike: Zeitschrift für Kunst und Kultur des Klassischen Altertums*, 4, 1-13.
- Jaeger, W. (1929). Die geistige Gegenwart der Antike. *Die Antike: Zeitschrift für Kunst und Kultur des Klassischen Altertums*, 5, 167-186.
- Lacan, J. (2003). *O seminário, livro 9: a identificação, 1961-1962* (I. Corrêa & M. Bagno, Trans.). Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Nancy, J.-L. & Lacoue-Labarthe, P. (1989). The unconscious is destructured like an affect. *Stanford Literature Review*, 6(2), 191-209.
- Parente, A. A. M. (2014). Entre as ruínas do tempo: Walter Benjamin e Sigmund Freud. *Cadernos Walter Benjamin*, 12, 57-70.
- Said, E. (2004). *Freud e os não europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo. (Trabalho original publicado em 2003)
- Winckelmann, J. J. (1765). *Reflections on the painting and sculptures of the Greeks*. A. Millar. <http://bit.ly/38AoK9m>

Recebido em 4/11/2018, aceito em 21/5/2019

Alessandra Affortunati Martins Parente  
 Rua Girassol, 139, conj. 75  
 05433-000 São Paulo, SP  
 aamparente@gmail.com