

DISCURSO FREUDIANO E TRADIÇÃO JUDAICA*

Joel Birman

Joel Birman
Psicanalista,
membro do
Espaço Brasileiro
de Estudos
Psicanalíticos e do
Espace Analytique,
professor titular
do Instituto de
Psicologia da UFRJ,
professor adjunto
do Instituto de
Medicina Social
da Uerj, diretor de
Estudos em Letras e
Ciências Humanas,
Universidade
de Paris VII,
pesquisador
associado do
Laboratório
Psicanálise,
Medicina e
Sociedade,
Universidade de
Paris VII.

RESUMO: Pretende-se realizar uma interpretação sobre a presença da tradição judaica no discurso freudiano. Para tal, lança-se mão dos modernos teóricos da filosofia judaica que tratavam o judaísmo como uma ética. Pretende-se, ainda, pensar a psicanálise como uma ética centrada no desejo.

Palavras-chave: Ética, escrita e judeidade.

ABSTRACT: Freudian discourse and Jewish tradition. The aim of this essay is to make an interpretation about the presence of Jewish tradition in Freud's discourse. To do so, it seeks to turn to modern Jewish philosophy theorists who thought Judaism as an ethics. It also attempts to think psychoanalysis as an ethics centered in desire.

Keywords: Ethics, writing, Judaism.

* Este texto foi escrito a partir das metas que me orientaram na conferência realizada no colóquio intitulado "Psychanalyse et humanités", organizado pelo CNRS, no Centre de Recherche Français, em Jerusalém, em 20/2/2012.

CIÊNCIA JUDAICA?

Pode-se afirmar que após o encontro decisivo com Jung nos anos iniciais do século XX, quando este se engajou decididamente no movimento psicanalítico e se inscreveu nos cânones teóricos do discurso psicanalítico, Freud decerto ficou bastante aliviado. A indagação que se impõe aqui, antes de mais nada, é a razão pela qual Freud ficou aliviado, de maneira que o dito encontro tenha sido decisivo e crucial na história da psicanálise.

Contudo, a resposta a esta questão não pode ser linear, nem tampouco simplista, mas deve articular, em contrapartida, diversos eixos e dimensões teóricas, para conferir a esta afirmação a sua devida complexidade e densidade. Com efeito, na resposta efetiva a esta questão crucial conjugam-se linhas de força oriundas de diferentes registros teóricos, sejam estes de ordem epistemológica, étnica e política, que se articulam de maneira específica. O dito alívio de Freud, enfim, deve ser interpretado como a resultante desta condensação particular de registros.

Assim, com este encontro crucial com Jung, Freud supunha que a psicanálise poderia sair não apenas de seu isolamento científico em Viena e estabelecer laços sociais importantes com a poderosa tradição psiquiátrica da Suíça, comandada por Bleuler e concentrada no hospital Burghölzli, mas principalmente deslocar-se de modo definitivo do gueto judaico a que estava até então restrita. Se desta maneira específica a psicanálise poderia ser transformada num movimento internacional de fato, é preciso compreender devidamente o que isso significa de forma específica, e não genérica (FREUD & ABRAHAM, 1969; FREUD & JUNG, 1975), neste contexto histórico e social.

Com efeito, pela internacionalização da psicanálise como saber e do movimento psicanalítico como sua contrapartida clínica e institucional, Freud supunha então que a psicanálise sairia definitivamente do gueto judaico, e que como discurso teórico não seria mais identificada como uma ciência judaica (idem, idem). Era como tal que a psicanálise tinha sido reconhecida desde a sua emergência histórica, na passagem do século XIX para o XX. Portanto, seria em decorrência disso que a dupla abertura do movimento psicanalítico, em direção à psiquiatria suíça e orientada para um país de tradição religiosa protestante, era decisiva para Freud.

Dessa maneira, para Freud, a psicanálise não poderia ser efetivamente reconhecida como uma ciência de fato e de direito — para retomar a expressão cunhada por Kant (1971) —, se não pudesse aceder a um reconhecimento sem fronteiras, isto é, pelo qual não seria inscrita nem nos registros da nacionalidade, nem tampouco no da etnia e no da religião. Isso implica dizer que a psicanálise, para ser reconhecida como a ciência do inconsciente (FREUD, 1900/1976), deveria se desembaraçar de tudo e de qualquer particularismo, seja este de ordem política, nacional, religiosa e étnica. Seria esta, enfim, a condição concreta de possibili-

dade para que a psicanálise pudesse ser reconhecida na sua *universalidade*, como ocorreria, aliás, com os demais discursos científicos.

Seria justamente em decorrência disso que a psicanálise poderia ainda surpreender e até mesmo subverter os espíritos, na medida em que não seria restrita nem tampouco aprisionada por qualquer particularismo. Não sabemos se Freud de fato disse a Jung, na chegada aos Estados Unidos para proferir as célebres conferências na Universidade de Clark (FREUD, 1910/1975), que a psicanálise traria a “peste” aos norte-americanos e não o relaxamento emotivo para uma vida moral feliz, em oposição às expectativas de Jung e à esperança daqueles cidadãos (*idem*).

Contudo, se tal formulação foi ou não verdadeira, este enunciado cortante de Freud permaneceu nos arquivos históricos da psicanálise e no imaginário do movimento analítico internacional como a proposição fundamental da *ética* da psicanálise. Com efeito, a “peste” seria o significante maior para designar o que existiria de real no inconsciente e nos desdobramentos inquietantes da sexualidade para o sujeito.

No entanto, se nós não podemos asseverar efetivamente a veracidade histórica desta formulação de Freud a Jung, podemos decerto afirmar, em contrapartida, que a ruptura definitiva entre os dois homens se forjou em torno desta *problemática* específica. Assim, segundo a leitura de Freud e do movimento psicanalítico de então, Jung não teria sido fiel aos pressupostos teóricos e éticos da psicanálise, delineados em torno do que existiria de *real* na sexualidade e no inconsciente, ao enunciar a pertinência teórica deste registro psíquico na exterioridade do sexual (*idem*). Com efeito, isso apareceu quando Jung realizou diversas conferências nos Estados Unidos, as quais foram publicadas em seguida como livro, em 1912 (JUNG, 1974).

A ruptura teórica e institucional entre Freud e Jung foi assim estabelecida de forma definitiva. Este acontecimento marcou, desde então a história da psicanálise de maneira imediata e mediata, já que Jung tinha sido escolhido por Freud como seu sucessor na direção do movimento psicanalítico internacional. Um remanejamento crucial nesse campo ocorreu neste momento, marcando de modo indelével as linhas de força do movimento analítico (JONES, 1970).

Ruptura com o gueto judaico?

Freud não teve qualquer medo de empreender a ruptura com Jung, não obstante a importância estratégica que atribuíra a ele no campo do movimento psicanalítico internacional, quando certos pressupostos básicos da psicanálise, teóricos e éticos foram por este colocados em questão. Em *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (FREUD, 1914/1975), ensaio publicado em 1914 no qual fazia um balanço crítico da difusão internacional da psicanálise desde a sua emergência histórica, Freud dissera diretamente e sem qualquer equívoco que

quem não aceitasse a existência da *transferência* e da *resistência* jamais poderia se inscrever no campo psicanalítico. Isso porque seria através destas, com efeito, que os registros do inconsciente e da sexualidade seriam enunciados de modo efetivo no campo da experiência analítica.

Pode-se evocar muitas coisas sobre este momento decisivo na história do movimento analítico, que funcionou como um real divisor de águas, pois decerto o relançou para outras direções e perspectivas. Antes de mais nada, ficou claro que o dito ‘movimento analítico’ não estava mais restrito ao gueto judaico, como ocorria no começo do século, se nos valermos das informações difundidas por Freud no ensaio supracitado. Neste novo panorama, com efeito, a psicanálise tinha já se alastrado vertiginosamente por diferentes países e regiões do mundo, distanciando-se bastante de suas primeiras referências territoriais (Viena e Suíça).

Em seguida, pode-se afirmar que, em decorrência disso, Freud não tinha mais a necessidade vital inicial de Jung, para implementar de fato o reconhecimento científico e social da psicanálise, pois o movimento analítico expandira de modo categórico as suas fronteiras. Nestes termos, será que se pode afirmar que Freud teria sido francamente oportunista em relação a Jung, fazendo com ele uma aliança política ao precisar deslocar a psicanálise do gueto judaico, mas desfazendo-se desta quando não mais se fazia necessária, pela disseminação internacional do movimento analítico?

Por fim, pode-se arguir, ainda, por qual razão Freud não podia aceitar a existência de uma divergência teórica no campo do movimento analítico, quando esta fosse significativa e não secundária, como costuma ocorrer no campo da ciência, em que as dissensões e diferenças se inscrevem de maneira regular? Nesta perspectiva, Freud seria então um líder autoritário, e seu estilo tirânico, na direção do movimento analítico marcou os destinos deste a ferro e fogo, como nos disse Szasz (1963/1976), nos anos 1960?

Estas são questões que deixarei em aberto e sem respostas, mas que são indagações legítimas e pertinentes para se interpelar a lógica e a política que foram constitutivas da história do movimento psicanalítico internacional.

FREUD E MOISÉS

Contudo, é importante evocar agora que o desdobramento decisivo deste impasse no campo do movimento psicanalítico, ao mesmo tempo teórico e institucional, foi a identificação crucial de Freud com a figura de Moisés — constitutiva, como se sabe, da tradição judaica. Pode-se mesmo dizer que deste momento histórico até o fim do seu percurso teórico, a dita identificação não apenas se incrementou mas até mesmo radicalizou-se.

Assim, a ruptura de Freud com Jung foi a condição concreta de possibilidade para a escrita de duas importantes obras freudianas. Estas tinham um estilo diferente do que Freud escrevera até então no seu percurso teórico, por um lado, além de trabalharem sobre novos temas, por outro. Com efeito, se Freud publicou uma história do movimento analítico, em 1914, falando dos avanços substantivos deste pelo mundo (FREUD, 1914/1975) e que o distanciavam do gueto judaico, inscreveu, em contrapartida, o dito movimento analítico na tradição judaica, com a publicação do ensaio intitulado “O Moisés de Michelângelo” (FREUD, 1933).

Desta maneira, Freud estabeleceu, no dito ensaio, a identificação e a superposição de duas oposições decisivas, a saber: Freud e o movimento psicanalítico, por um lado, Moisés e o povo judaico, pelo outro (idem). Com efeito, da mesma forma que Moisés teria imposto com raiva a Lei ao povo judaico, que teria se rebelado contra a Lei de Deus, Freud afirmava ter feito a mesma coisa de maneira indireta e alegórica ao movimento analítico, impondo os pressupostos teóricos e éticos do discurso psicanalítico, no contexto histórico da ruptura com Jung. Na leitura de Freud, teria sido isso que o artista italiano procurou imprimir na célebre escultura que fizera de Moisés, no momento crucial de sua imposição da Lei de Deus na constituição da tradição judaica, tal como Freud teria feito ao direcionar as linhas de força simbólicas, no campo do movimento analítico, face à rebelião empreendida por Jung.

No entanto, para interpretar de modo correto a dita identificação de Freud com a figura de Moisés é preciso delinear com rigor a maneira pela qual aquele configurava esta figura no interior do seu discurso teórico. Vale dizer: é preciso estabelecer de que modo Freud representava a figura de Moisés em sua obra.

A MORTE DO PAI PRIMORDIAL E A REPETIÇÃO

Quem era Moisés, afinal das contas? Entre os registros da história e do mito, como foi que o discurso freudiano teceu a figura de Moisés? No tempo histórico anterior da imposição do monoteísmo à tradição judaica, afinal das contas, Moisés era judeu ou não judeu?

A resposta de Freud a estas indagações é bastante clara e não deixa qualquer margem para dúvida. Dessa maneira, no ensaio publicado em 1938, “O homem Moisés e a religião monoteísta”, FREUD, 1930/1986), Freud enunciou que Moisés era um político de origem egípcia e que fracassara no seu projeto de instituir o monoteísmo no Egito. Em consequência desta derrota, ele teria procurado outra população para impor a tradição monoteísta, de maneira que a memória judaica teria sido então forjada por este viés inesperado (idem).

Esta tese original de Freud, que contrariava de maneira radical o que estava estabelecido há muito tempo na tradição judaica, promoveu muitas polêmicas neste campo, então fartamente tomado por debates. A contestação mais eloquente foi forjada pelo historiador israelense Yerushalmi, que afirmara não haver qualquer sustentação positiva para tal tese, ou qualquer prova documental que a confirmasse (YERUSHALMI, 1991). Assim, para Yerushalmi, a tese freudiana não atendia à exigência mínima do discurso histórico, qual seja, de que os enunciados deste deveriam se pautar sempre pela documentação que lhes positivariam, do ponto de vista estritamente científico.

Além disso, a tese fracamente iconoclasta de Freud colocava um duplo problema para a tradição judaica: o primeiro seria da ordem política; o segundo, da ordem ética. O problema da ordem política era colocado pela afirmação de Freud de que Moisés não seria judeu de origem, mas egípcio, na medida em que esta questão étnica se desdobrava em outra, da esfera estritamente política. Porém, a questão ética se apresentava também com a afirmação de Freud de que Moisés teria sido morto pelos judeus, pela rebelião destes face à imposição da Lei divina, mas que os judeus teriam, mais tarde, reescrito a história sobre as suas origens (FREUD, 1930/1986).

Contudo, Derrida aproximou-se de Freud sobre esta leitura polêmica e se contrapôs de fato à contestação teórica de Yerushalmi. Assim, no ensaio intitulado “Mal de arquivo”, publicado em 1995, Derrida colocou em questão o positivismo cientificista presente no discurso teórico da história, enunciando que Freud teria razão por conta da formulação do conceito de inconsciente (DERRIDA, 1995). Com efeito, em decorrência deste, os traços psíquicos seriam recalcados e não poderiam ser documentados de modo positivo, pois apenas se manifestariam de maneira indireta e alusiva, pela produção do sintoma ou pela repetição (idem). Isto implica dizer que Freud teria sustentado uma leitura da história na escala da longa duração, fundada que seria esta no conceito psicanalítico de repetição.

Desse modo, entre a morte do pai da horda originária e a morte de Cristo teria ocorrido a morte de Moisés pelos judeus (FREUD, 1930/1986). Seria esta repetição que Freud destacara nessa leitura, inscrevendo-a no registro do inconsciente e na escala temporal da longa duração, que Derrida sublinhou para pensar numa concepção outra da história fundada na repetição e que se oporia à leitura positivista da história sustentada por Yerushalmi (DERRIDA, 1995).

Além disso, é preciso evocar ainda que os pressupostos teóricos desta leitura da história foram já estabelecidos antes por Freud em “Totem e tabu” (FREUD, 1914/1975). Aí, com efeito, Freud propunha a tese da morte violenta da figura do pai da horda originária pelos filhos, os quais se conjugaram neste assassinato primordial para constituir a ordem social em oposição à figura do pai onipotente. Em “O homem Moisés e a religião monoteísta”, portanto, Freud retomou

a mesma tese já estabelecida e aplicou-a sem pudor para pensar na constituição da tradição judaica.

Contudo, a tradição judaica posterior tomou para si a Lei divina instituída por Moisés e forjou a tradição monoteísta, apesar do assassinato violento que empreendera de Moisés. Porém, é preciso evocar que Freud reconheceu a importância simbólica desta tradição face ao paganismo, pelo valor que atribuía à linguagem e ao pensamento face aos registros da sensorialidade e da imagem (FREUD, 1930/1986).

Pode-se assim encontrar por este viés uma primeira aproximação da psicanálise com a tradição judaica, no discurso freudiano. Com efeito, da mesma maneira que esta tradição estabeleceu uma ligação originária do sujeito com a linguagem e a lei, em que seria privilegiada a interpretação dos signos, em oposição aos registros da sensação e da imagem, a psicanálise, como saber e como método, no campo da clínica, iria na mesma direção teórica e ética.

CRÍTICA DA RELIGIÃO

No entanto, é preciso dizer algo a mais sobre isso, se pretendemos de fato aprofundar a suposta relação existente entre a psicanálise e a tradição judaica. A formulação aqui evocada é já bastante clássica na história da psicanálise e não existe qualquer novidade teórica em retomá-la; inúmeros intérpretes já trabalharam sobre isso, em diferentes horizontes teóricos.

Poderíamos até mesmo dizer que, se esta formulação teórica estabelece a relação necessária existente entre a psicanálise e a tradição judaica, é preciso enunciar ainda outra formulação, para transformá-la efetivamente numa relação suficiente.

Dito de maneira alternativa: é preciso dar outra volta no parafuso, parafraseando Henry James (1981), para empreender a transformação da dita condição necessária em condição suficiente. Para isso, contudo, é preciso evocar a leitura freudiana da religião, para que encontremos outras pistas e rastros que sejam capazes de promover mais uma volta nesta problemática.

Parece-nos, então, que o alvo primeiro e fundamental de Freud, para realizar a crítica sistemática da religião, estava sempre centrado no cristianismo. Com efeito, do pequeno ensaio de 1907 (“Ações compulsivas e exercícios religiosos”, FREUD, 1907/1973) até “O futuro de uma ilusão” (1927/1973), de 1927, passando por “Totem e tabu” (1914/1975), em 1914, o que estava sempre em pauta para Freud era a crítica na tradição cristã. Portanto, esta tradição religiosa seria a fonte maior da ilusão no Ocidente (1927/1973), de tal forma que ela seria a *Weltanschauung* por excelência, como Freud caracterizou a religião em as *Novas conferências sobre a psicanálise* (FREUD, 1933/1973).

Contudo, estes textos a respeito da religião não condensam ainda tudo o que o discurso freudiano procurou sistematizar criticamente sobre o assunto. No que concerne a isso não podemos ser ingênuos, pois existem ainda outras dimensões que foram enunciadas no foco desta crítica.

Assim, nos dois primeiros capítulos do ensaio “Mal-estar na civilização”, Freud empreendeu a crítica sistemática de Roman Rolland quanto à existência do *sentimento oceânico*. Destacou então o argumento da existência da divisão originária do aparelho psíquico, assim como o da separação entre os registros do sujeito e do objeto, na experiência psíquica (FREUD, 1930/1971).

Como se sabe, no entanto, a referência teórica e ética ao sentimento oceânico, em Roman Rolland, remetia à religiosidade oriental, na qual existiria uma fusão do sujeito com o cosmos e uma experiência holística da natureza. Desta maneira, ao criticar a pertinência efetiva do sentimento oceânico, o que estava em pauta para Freud era a crítica da religiosidade oriental e do budismo em particular.

Portanto, Freud empreendeu a crítica sistemática da religião em duas de suas modalidades históricas concretas, quais sejam, o cristianismo e o budismo, em dois tempos opostos do seu percurso teórico. Além disso, o foco de sua crítica concentrou-se no cristianismo, como vimos — para o qual se voltou de maneira repetida, em diversos textos.

A questão que se impõe agora é se veremos, em Freud, uma crítica efetiva do judaísmo como religião, da mesma forma que encontramos com facilidade em seu discurso a crítica do cristianismo e do budismo. Contudo, que eu saiba, não existe um só texto de Freud em que haja a crítica sistemática da religiosidade judaica, tal como ocorreu com outras modalidades históricas de religião.

Em contrapartida, no seu pequeno ensaio sobre o grupo judaico B’Nai B’rith, Freud não fala nunca dos laços religiosos que teria com os seus membros, mas sobretudo de seus laços de amizade (FREUD, 1926/1976) com a comunidade judaica. Com efeito, estes laços de amizade foram destacados devidamente por Freud neste ensaio, em nítido contraste com a ausência de qualquer laço religioso.

Pode-se, então, afirmar que uma *ausência* e um *silêncio* significativos se inscrevem de maneira eloquente e decisiva no discurso freudiano no que tange ao judaísmo como religião, o que contrasta com a crítica que empreendeu de outras modalidades históricas de religiosidade. O que se impõe agora, para nós, em decorrência do reconhecimento efetivo desta ausência e deste silêncio, é o seu significado teórico e ético no discurso freudiano.

ÉTICA E RELIGIÃO

Para interpretar de forma pertinente esta ausência e este silêncio no discurso freudiano, no que se refere ao judaísmo, duas alternativas teóricas se colocam

para nós. Estas não são necessariamente excludentes, mas podem ser, de fato, complementares, como se verá em seguida.

Assim, pela primeira alternativa interpretativa, o judaísmo não seria mesmo uma religião como as demais que Freud criticou de maneira explícita e sistemática nos textos acima comentados. Daí a razão decisiva para a ausência e o silêncio no que se refere ao judaísmo no discurso freudiano.

Em contrapartida, é possível formular também que, para Freud, o judaísmo seria de fato uma religião, como o cristianismo e o budismo. Desta maneira, o judaísmo poderia ser ao mesmo tempo criticado como fonte de ilusão e como forjadora de uma *Weltanschauung*, como as demais religiões que Freud analisara de modo sistemático. Nesta perspectiva, o fato de Freud não ter citado explicitamente o judaísmo nos seus textos, não mudaria em nada a crítica de que este poderia também ser o objeto, como o cristianismo e o budismo.

Parece-me que se pode encontrar, com efeito, no discurso teórico freudiano, argumentos consistentes para ambas as alternativas, na ausência de textos que se refiram positivamente a isso de maneira direta e explícita.

Pode-se sustentar que desde que o judaísmo se constituiu do ponto de vista histórico e institucional como uma Igreja, tendo uma teologia sistemática e enunciando teses sobre a natureza do sagrado, seria então uma religião, de fato e de direito, como o cristianismo e o budismo. Desta maneira, o judaísmo poderia ser a fonte efetiva de ilusão para os seus fiéis, constituindo uma *Weltanschauung* propriamente dita. Sabe-se que o judaísmo se forjou como religião, do estrito ponto de vista da institucionalidade, nos registros histórico e social, não existindo qualquer dúvida sobre isso no que se refere às pesquisas no campo da religião.

Não obstante, pode-se sustentar ainda que, para Freud, existiria outra tradição judaica que não se inscreveria de maneira tão decisiva nas coordenadas aqui destacadas. Nesta perspectiva, o judaísmo não seria apenas uma religião, mas se constituiria de fato como uma ética. Parece-me que seria por ter aberto esta outra possibilidade teórica para interpretar o judaísmo, que não impediria a sua existência como Igreja, que Freud não teria realizado nenhuma leitura crítica e sistemática sobre ele, como realizara com outras modalidades históricas de religião. Portanto, o judaísmo seria, antes de mais nada, uma ética, e não uma religião, mesmo que esta ética tenha sido transformada mais tarde numa moral e o judaísmo tenha sido transformado numa religião como as demais.

ÉTICA E MORAL

Se considerarmos então esta outra possibilidade de interpretação, devemos nos interrogar, em seguida, de qual ética falamos, afinal. Da ética do desejo, tal como Lacan sustentou no seminário sobre a ética da psicanálise (LACAN, 1959-

1960/1986), no qual o que estaria em causa seria o desejo no registro do inconsciente e não a conquista do *soberano bem*, como em Aristóteles (2004)? Portanto, o que estaria em causa nesta ética, centrada no desejo seria a *responsabilidade* do sujeito, em nome da produção e da reprodução de sua singularidade?

Nesta perspectiva, seria necessário opor de vez a ética e a moral. Então, se a moral seria sempre marcada em relação a um contexto histórico preciso, pela qual se condensaria os valores neste enfatizados num *código*, a ética, em contrapartida, indicaria como determinado *sujeito* na sua singularidade se *posicionaria* face a este código de valores. Portanto, a *responsabilidade* do sujeito seria definida e aquilatada pelo seu posicionamento específico perante tal código de valores.

Se esta oposição teórica desse modo esboçada foi estabelecida por Hegel (LALANDE, 1976), na crítica que empreendeu da filosofia moral de Kant (KANT, 1943), Foucault a retoma entre os discursos da ética e da moral, em *L'usages des plaisirs* (1984a) e *Le souci de soi* (1984b), para pensar na diferença existente entre a ética, face ao erotismo presente na Antiguidade, e a moralidade moderna, face ao sexual, que se constituiu a partir do cristianismo. Com efeito, a *normalização* moderna da sexualidade que adveio da tradição cristã numa perspectiva genealógica, configurou-se na construção teórica da *sexologia*, no século XIX, pela qual o Ocidente privilegiou a constituição de uma *ciência do sexual* e não o discurso de uma *arte erótica* (FOUCAULT, 1976).

Como se sabe, Freud estabeleceu as coordenadas teóricas do campo psicanalítico a partir da crítica que empreendeu do discurso da sexologia. Assim, desde o início dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud estabeleceu a diferença significativa existente entre a Antiguidade e a modernidade no que concerne à experiência erótica (1905/1962), na medida que os gregos privilegiavam as *intensidades* eróticas às expensas dos *objetos da satisfação*, em franco contraste com a modernidade, quando os ditos objetos seriam valorizados de acordo com as intensidades.

Portanto, nesta valoração dos objetos face às ditas intensidades, pode-se apreender com facilidade o impacto do processo de normalização da sexualidade que foi realizado na modernidade (FREUD, 1905/1962). Em decorrência disso, o discurso freudiano estabeleceu o liame fundamental existente entre o conceito de *sexualidade perverso-polimorfa*, no qual o objeto seria o que existia de mais *variável* na pulsão sexual (*idem*), da experiência do sexual presente na Antiguidade, que valorizava as intensidades eróticas face aos objetos de satisfação.

Pode-se afirmar, portanto, que o que estaria em causa no discurso freudiano sobre a sexualidade e a pulsão seria a ênfase colocada no discurso da ética, e não no discurso da moral, segundo a qual a ética se inscreveria de vez no campo do desejo. Portanto, o que estaria em destaque neste discurso seria a *responsabilidade* do sujeito e da sua singularidade, em oposição efetiva

à moral e à codificação dos valores, assim como pela ruptura daqueles com os processos da normalização.

ESCRITA, ARQUIVO E JUDEIDADE

A questão que se impõe então é se seria possível aproximar de fato o discurso freudiano, constituindo-se como uma ética, da ética que estaria presente na tradição judaica. Desta maneira, o judaísmo não seria considerado na sua dimensão religiosa mas enquanto discurso ético, não obstante a existência histórica da religião judaica.

Para responder devidamente a isso, de maneira consistente, seria necessário empreender a leitura de alguns autores que na tradição judaica procuraram renovar o judaísmo, desde o final do século XIX, quais sejam: Cohen (1991, 1994), Rozenweigh (2003), Buber (1969) e Levinas (1990). Não é possível realizar aqui uma leitura sistemática e detalhada destes teóricos, considerando o espaço reduzido deste artigo, mas destacamos apenas certos tópicos, à guisa de esboço teórico, para sustentar a pertinência desta hipótese.

Assim, se uma nova leitura de tradição judaica almeja formular, como condição teórica prévia, a constituição de uma nova filosofia tal como pretendia enunciar Rozenweigh, seria então possível empreender uma aproximação desta não apenas com a ética, mas com a ética centrada no desejo. Com efeito, se a filosofia do judaísmo pretendesse realizar a crítica da metafísica e da ontologia (ROZENWEIGH, 2003), de modo que o imperativo da ética se inscreveria no fundamento desta nova filosofia, esta formulação seria próxima do campo do inconsciente, na medida em que este seria caracterizado como *falta a ser*, em contrapartida à ideia do desejo como *falta* (LACAN, 1953/1966).

Esta tese de Rozenweigh aproxima-se daquela que foi sustentada por Levinas, segundo a qual a ética seria a *filosofia primeira* em oposição à *ontologia*, de forma que a problemática da *alteridade* seria então fundamental (LEVINAS, 1990). Portanto, pela dimensão ética da alteridade o narcisismo seria criticado, o que aproximaria a filosofia de Levinas da ética da psicanálise.

É preciso ainda inscrever a filosofia de Derrida no campo desta moderna tradição judaica. No ensaio intitulado “Freud e a cena da escrita”, Derrida sustentou a tese do inconsciente como uma escrita e o conceito do aparelho psíquico como uma máquina do escrever (DERRIDA, 1966). Portanto, pelo viés da escrita, este autor realizava uma ligação eloquente com a tradição judaica, destacando a oposição desta com a tradição da filosofia grega e com a ontologia (*idem*).

No ensaio sobre o “Mal de arquivo”, publicado em 1995, Derrida articulou a problemática da escrita à do arquivo, para indicar a pertinência teórica de uma leitura da história como *repetição*, tal qual Freud enunciou no ensaio sobre Moisés,

e empreendeu a crítica do positivismo no discurso da história sustentado por Yerushalmi (idem). Enfatizando a dimensão ética presente no judaísmo, e não o da religiosidade, Derrida formulou então o conceito de *judeidade* para se referir a esta tradição no registro estritamente ético (idem), e não no registro religioso.

Contudo, para transformar o discurso psicanalítico numa ética, fundada no desejo e no inconsciente, para aproximá-lo de vez do judaísmo como ética da *judeidade*, seria necessário empreender, em contrapartida, uma leitura crítica da metapsicologia freudiana para que esta fosse despojada de qualquer referência ontológica. Pode-se delinear quais seriam a direção e o campo de trabalhos teóricos futuros, para poder aproximar de maneira efetiva a ética da psicanálise e a ética presente na tradição judaica.

Recebido em 14/1/2013. Aprovado em 25/3/2013.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTHE. (2004) *Éthique à Nicomaque*. Paris: Flammarion. BUBER, M. (1969) *Je et tu*. Paris: Aubier.
- COHEN, M. (1994) *Éthique du ju daïsme*. Paris: Le Cerf.
- . (1991) *La religion dans les limites de la philosophie*. Paris: Le Cerf.
- DERRIDA, J. (1966) “Freud et la scène de l’écriture”, in *L’écriture et l’différence*. Paris: Seuil.
- . (1995) *Mal d’archive*. Paris: Galilé.
- . *Mal d’archive*. Une impression freudienne. Op.cit.
- . (1995) *Mal d’archive*. Une impression freudienne. Paris: Galilée.
- FOUCAULT, M. (1984a) *L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- . (1976) *La volonté du savoir*. Paris: Gallimard.
- . (1984b) *Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- FREUD, S. (1907/1973) “Actions compulsives et exercices religieux”, in *Névrose, psychose et perversion*. Paris: PUF.
- . (1926/1976) “Address to the society of B’nai B’rith”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological works of Sigmund Freud*. Volume XX. Londres, Hogarth Press. ‘
- . (1933/1973) “La Weltanhang”, in *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris: PUF.
- . (1933) “Le Moïse de Michel-Ange”, in *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris: Gallimard.
- . (1910/1975) *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris: Payot.

- _____. (1914/1975) *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Paris: Payot.
- _____. (1927/1973) *L'avenir d'une illusion*. Paris: PUF.
- _____. (1930/1986) *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, caps.1^o, 2^o & 3^o. Paris: Gallimard.
- _____. (1900/1976) *L'interprétation des rêves*, cap.VII. Paris: PUF.
- _____. (1930/1971) *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF.
- _____. (1914/1975) *Totem et Tabou*, cap.IV. Paris: Payot.
- _____. (1905/1962) *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1^o ensaio). Paris: Gallimard.
- _____. & ABRAHAM, K. (1969) *Correspondance*. Paris: Gallimard.
- _____. & JUNG, C.G. (1975) *Correspondance*, v.I. Paris: Gallimard.
- JAMES, H. (1981) "The turn of the screw", in *The Turn of the Screw and other short fiction*. London: Bantam Books.
- JONES, E. (1970) *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, v.2. Paris: PUF.
- JUNG, C. G. (1911-1912/1974) *Symbols of transformations*. Londres: Routledge & Kegan Paul. (The collected works of C.G. Jung, v.5)
- KANT, E. (1943) *Critique de la raison pratique*. Paris: PUF.
- _____. (1971) "Introduction", in *Critique de la raison pure*. Paris: Vrin.
- LACAN, J. (1953/1966) "Function et champ de le parole et du langage em psychanalyse", in *Écrits*. Paris: Seuil.
- _____. (1959-1960/1986) *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil. LALANDE, A. (1976) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 12 ed. Paris: PUF, p.305-306.
- LEVINAS, E. (1990) *Totalité et infinie*. Paris: Le Livre de Poche. 11
- ROZENWEIGH, F. (2003) *L'étoile de la redemption*. Paris: Seuil.
- SZASZ, T. (1963/1976) "Freud comme leader", in JACCARD, R. (Coord.) *Freud Jugements et Témoignages*. Paris: PUF.
- YERUSHALMI, H. (1991) *Freud's Moses, Judaisme Terminable and Interminable*. Yale: Yale University Press.