

A PAIXÃO PELA VERDADE EM MOISÉS E O MONOTEÍSMO DE FREUD

*Vinicius Anciães Darriba**

RESUMO

O tema da verdade em Freud é trabalhado a partir de seu escrito Moisés e o monoteísmo. Interrogam-se os efeitos de sua busca da verdade, que tem por sustentação a opção pela ciência. Recorre-se à referência de Lacan a uma “paixão pela verdade” em Freud, com o intuito de incluir na discussão sua categoria do real. Conclui-se pela associação entre os resultados apresentados por Freud em seu trabalho, os quais são tomados em sua dimensão política, e a própria experiência da psicanálise.

Palavras-chave: verdade; ciência; real; psicanálise.

THE PASSION FOR THE TRUTH IN FREUD’S MOSES AND MONOTHEISM

ABSTRACT

The theme of the truth in Freud is developed as of his writing on Moses and monotheism. There are questions on the effects of his search for the truth, which is based on his choice for science. There are calls to Lacan’s reference to a “passion for the truth” in Freud, with the intent to include his category of the real in the discussion. It is concluded by the association of the results presented by Freud in his work, which are taken in their political dimension, and the experience in psychoanalysis itself.

Keywords: truth; science; real; psychoanalysis.

*Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná; Doutor em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Psicanalista.
E-mail: vdarriba@centroin.com.br

O fato de Lacan (2005[1953], p. 11) ter principiado seu ensino sob a égide do ‘retorno a Freud’ não o impediu de ir além de um bem vindo esforço de retomar não exclusivamente os enunciados freudianos, mas também seu ato. Ele pôde estabelecer uma relação indissociável entre o advento do ato analítico e o “acontecimento Freud”¹ sem deixar de se interrogar sobre a particularidade dos caminhos do desejo de Freud, ou mesmo de seus descaminhos se pensamos no que também nele fez resistência à experiência do inconsciente. É a partir de certo momento de seu ensino que percebemos mais claramente que o retorno a Freud de Lacan comporta uma crítica - no sentido da apreciação, não da repreensão. Um dos elementos que a leitura de Freud evidencia a Lacan, designado como uma “paixão pela verdade”, é comentado em dois seminários consecutivos (LACAN, 2005[1962-1963], 1988[1964]).

No seminário que transcorreu entre 1962 e 1963, ele identifica um “ponto em que Freud se recusa a ver na verdade, que é sua paixão, a estrutura de ficção como algo que está em sua origem” (LACAN, 2005[1962-1963], p. 44). No do ano seguinte, ele comenta: “o que eu disse da sede de verdade que o anima é aqui uma simples indicação do traço das abordagens que nos permitirão perguntar-nos aonde foi a paixão de Freud” (LACAN, 1988[1964], p. 37). Discutiremos adiante o que Lacan deriva desta paixão pela verdade em Freud, a qual já vemos, nestas breves citações, estar referida ao que anima a obra freudiana, ao mesmo tempo que mantém velado algo em suas conseqüências. Tomaremos esta indicação ao abordarmos o texto “Moisés e o monoteísmo” (FREUD, 1990[1939]). Ela nos servirá como leme para singrarmos desde diferentes pontos de partida este escrito de Freud, o qual indubitavelmente se move pela questão da verdade.

1 – OPÇÃO PELA VERDADE, OPÇÃO PELA CIÊNCIA

Desde o início de “Moisés e o monoteísmo”, Freud decreta sua opção pela verdade, declarando que esta não pode ser posta de lado em favor dos interesses e crenças com os quais se confrontaria. Nesta abertura da discussão, identificando sua origem judaica, o autor entende que o conflito da verdade por ele buscada – já anunciada ao estabelecer como título do primeiro ensaio “Moisés, um egípcio” – se dará em relação a interesses nacionais e ao orgulho de seu próprio povo. Em suas palavras, o ônus da verdade aqui se refere a “privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos, [o que] não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido, e muito menos por alguém que, ele próprio, é um deles” (FREUD, 1990[1939], p. 19). Por sua condição de judeu, a hipótese que Freud empreende se confronta, de saída, com interesses e sentimentos caros a seu próprio povo.

Adiante, em nota preliminar ao terceiro e último ensaio, Freud acrescenta que o modo pelo qual a religião é concebida nesta sua busca pela verdade tende a despertar a hostilidade também da Igreja Católica. A importância deste comentário deve-se ao fato de que a proteção desta Igreja, dominante no governo austríaco-

co à época, representava para ele um apoio imprescindível nos seus últimos dias em uma Viena que se encontrava às vésperas da invasão alemã. Mais uma vez, ele declara que não se deixará dissuadir pela conveniência.

Ao final do texto, Freud delinea uma oposição mais genérica entre a verdade e o que designa, em termos das soluções de conveniência e interesse, como ilusões. Ele afirma que “nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo” (FREUD, 1990[1939], p. 153). O estabelecimento da oposição nestes termos coincide com o que definira em uma conferência redigida pouco tempo antes. Nesta, a oposição entre verdade e ilusão fora articulada à distinção entre a ciência e as demais *Weltanschauungen*, visões de mundo. A ciência buscava uma correspondência com a realidade, correspondência esta que Freud nomeia como verdade. Por sua vez, a psicanálise não precisaria “de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica” (FREUD, 1990[1933], p. 207).

Em função de tal aproximação, podemos entender que a concepção de conhecimento associada à ciência, na qual ele é julgado como verdadeiro ou falso por sua correspondência com o que é designado como realidade, está sendo entendida à psicanálise. Ou seja, o conhecimento na psicanálise, tendo por modelo a *Weltanschauung* científica, também se orientaria pela meta de estabelecer a correspondência com esta realidade, o que define a verdade em termos freudianos. Fica assim explicitado que a opção pela verdade em Freud é por ele atribuída a uma opção pela ciência. Não só neste momento, mas em toda sua obra, foi em nome deste ideal de ciência que se relançou a busca da verdade.

De maneira distinta, Lacan, que destaca a paixão pela verdade em Freud, discute a relação entre esta verdade freudiana e a ciência de um modo que as discrimina, ao propor o escrito intitulado “A ciência e a verdade” (LACAN, 1998[1966]). A diferença não está no âmbito da verdade, já que é à verdade advinda da experiência freudiana que ele se refere. O que muda para Lacan é o lugar da ciência. Se Freud acredita no ideal de ciência para a psicanálise, Lacan pode, em seu tempo, tomar distância da questão do que deve ser a psicanálise para se adequar à ciência, em favor da pergunta sobre o que seria a ciência desde a perspectiva da psicanálise. Entendendo que a ciência não é um ponto exterior ao campo da psicanálise, ponto exterior que a regularia, pode interrogar em que consiste a ciência, que operação a define. Para continuar acompanhando a argumentação de Lacan, faremos antes uma passagem pela sistematização proposta por Jean-Claude Milner (1991, 1996), a fim de orientar a discussão mais uma vez para a questão da verdade, visto que, após essa passagem, já não mais a encontraremos acoplada à ciência.

Partiremos de Koyré (1991a, 1991b, 1991c), autor em que Milner se apóia para elucidar a teoria da ciência que figura no pensamento de Lacan. Para Koyré, a ciência moderna se funda através da matematização da realidade. Todavia, ele entende ser necessário resgatar as origens da atitude filosófica, para identificar a mutação que foi preciso haver para o nascimento da ciência moderna nos moldes de uma física matemática. Se retrocedemos a Platão e Aristóteles, verificamos que a realidade a que o pensamento racional tinha acesso não era a deste mundo

fenomenal em que nos movemos, mas a de um mundo a parte em que as Idéias ou as Essências eram as entidades conformes à razão. Na medida em que tais entidades só se realizam imperfeitamente no mundo em que vivemos, a razão não encontrava nele a precisão que a define. A realidade física, portanto, diz respeito ao domínio do impreciso, e sendo as noções matemáticas o retrato mais fiel da precisão, da regularidade, a matemática não se aplicava a uma física.

A ciência moderna tendo sido fundada, segundo Koyré (1991c), através da matematização da realidade, esta dependeu de que a idéia da precisão passasse a ser aplicável ao mundo em que nos movemos. É porque esta atribuição está ausente do pensamento grego e de sua herança que a ciência moderna exigiu uma transformação de atitude filosófica. Na mesma medida em que toma a matematização da realidade como o principal fator na origem da ciência moderna, Koyré critica a interpretação positivista de tal origem, que atribui mais valor ao papel da experiência. Ele não nega o caráter empírico da ciência moderna, mas entende que no método experimental, tal como estabelecido por Galileu, a teoria matemática determina a própria estrutura da pesquisa.

O problema maior de tal deformação da história, segundo Koyré, é que ela sustenta a recusa positivista em conhecer o real, preservando a operação no nível dos fenômenos. O que é fundamental na proposta de Koyré é que a ciência sustentar o conhecimento do real, em oposição à perspectiva positivista, não significa a crença em uma harmonia prévia entre a matemática e a realidade. A questão para Koyré não está em se é inútil ou impossível o objetivo de conhecer o real. A ciência perseguir a explicação real das leis que propõe diz respeito à própria operação que a define.

Se a ciência moderna, nos termos de uma física matemática, não apresenta um acordo imediato com a experiência comum, trata-se de redefinir a realidade que experimentamos. Um corpo que é arremessado, por exemplo, não se mantém em um movimento retilíneo permanente. Matematizar a realidade é determinar para ela uma estrutura adequada a uma ciência matemática. Não é por postular a pré-existência de uma realidade matematizável que a ciência avança, mas exatamente por persegui-la, construindo esta realidade de estrutura matemática. Os objetos que habitam esta realidade se adequam à ciência por serem objetos por ela introduzidos. A invenção, por exemplo, do relógio cronométrico não se dá na prática dos relojoeiros, mas na pesquisa dos homens de ciência. A relojoaria de precisão não é fruto de uma necessidade que pudesse ser atribuída a questões práticas cotidianas. Ela responde à necessidade de realização da teoria. Refere-se à inserção na realidade de um objeto que a transforma, definindo-a de modo a que o conhecimento científico venha a coincidir com ela.

Até aqui, com base em Koyré, vimos a ciência moderna se fundar na matematização da realidade. Concluimos, a partir daí, pela distinção de duas perspectivas: uma em que a adequação do conhecimento científico - formulado em termos matemáticos - com a realidade é suposta pré-existente, e outra em que é o objetivo, que não pode ser abandonado pela ciência, de se adequar à realidade que impõe a esta última uma estrutura matemática. É através da segunda pers-

pectiva que se pode, evitando a resignação da interpretação positivista, associar a ciência moderna ao conhecimento da realidade, sem que isto implique a crença, conforme a primeira perspectiva, em uma essência comum ao pensamento e à realidade. Veremos, a seguir, em que termos Jean-Claude Milner (1996), através de sua leitura de Koyré e mirando Lacan, estabelece uma distinção para a qual converge o que até aqui encaminhamos.

Milner parte da observação de Koyré de que o traço da matematicidade não pode deixar de estar associado ao da empiricidade na definição da ciência moderna. Mas a associação da matemática com o necessário e o eterno, que é herdada dos gregos, se confronta com a propriedade do empírico de estar sempre vindo a ser ou deixando de ser. Sendo então o empírico intrinsecamente anti-matemático, como é abarcado por uma ciência matemática? Embora reconheça sua distância para a epistemologia de Koyré, Milner recorre à epistemologia de Popper (1982) para introduzir no problema a noção de contingência.² Para isto, volta-se inicialmente para a questão da “refutabilidade”, tal como é apresentada na teoria de Popper.

Segundo este autor, o que determina uma proposição científica é sua refutabilidade. Ou seja, o que define o status científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada. Entende-se como refutável a proposição cuja negação não é logicamente contraditória nem invalidada pela observação. Nos termos que interessam a Milner, a refutabilidade implica que o referente da proposição “deve poder – lógica ou materialmente – ser outro que é” (MILNER, 1996, p. 50), o que é a própria definição da contingência. É deste modo que ele conclui que, nos termos de Popper, a ciência é sempre ciência do contingente, ou seja, de algo que pode ser diferente do que é.

Retomando o problema acima, o que deve ser conciliado, portanto, é uma ciência matemática com uma ciência do contingente. A ciência matemática deve apreender o contingente como tal. E, por isso, Milner prefere falar de uma ciência “matematizada”, em que não se trata mais do Número e de sua fixidez, mas da letra matemática. A ciência moderna tem como correlato um empírico literalizável. Se a letra da lei da ciência remete ao necessário, é por uma operação distinta da que associa a idéia de necessidade à matemática herdada dos gregos. Se, neste segundo caso, lidamos com o eterno, com o que não pode ser outro que é, no caso da matemática captando o diverso como letra, não se nega sua condição de poder ser outro que é. A letra fixada assume, é certo, os traços da imutabilidade, mas não há uma razão para que seja como é. A imutabilidade que a operação da letra matemática impõe é resultado do próprio procedimento científico.

A necessidade afirmada não resulta, então, na abolição da contingência. Mas, apesar disso, a ciência supõe que a letra assumida a aparência da imutabilidade. A letra fixada impõe, portanto, o esquecimento da contingência. Para assumir a aparência do necessário não se pode mais aceder, pela via do discurso científico, a um real contingente. A expressão que Lacan (1998[1966]) utiliza para caracterizar o procedimento científico é a ‘forclusão, no sentido de que a ciência, em um sentido radical, não quer saber da contingência que está em sua origem. É

esta a operação através da qual a letra da ciência assume os traços do necessário, suprimindo a contingência que, de outro modo, ela arrastaria consigo. Nos termos em que Lacan (1998[1966]) o afirma, a ciência não tem memória. Nisto baseia-se sua tese de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, à condição de se entender que se trata de um sujeito excluído pela operação da ciência.

É este sujeito dividido entre saber e verdade, diz Lacan, o sujeito implicado na psicanálise. Fato distinto, segundo o autor, da questão de saber se a psicanálise é uma ciência. O que é posto em cena é a evidência de que a psicanálise só se concebe com a sutura que a ciência moderna promove. O sujeito não se articula ao Um, à substância que preencheria o lugar da causa. O sujeito remonta ao próprio corte que a ciência promove. É disto que nos causa como sujeitos que a ciência não quer saber, a psicanálise vindo se ocupar do resto desta operação. No caso de Freud (1990[1939]), em nome de um ideal de ciência e dando a este resto o nome de “verdade inconsciente”.

2 – INCONSCIENTE E VERDADE

Em “Moisés e o monoteísmo”, a verdade de que se trata é a da nacionalidade de Moisés. Freud (1990[1939]) anuncia que a busca da resposta se fará, nesta sequência de ensaios, através de uma aplicação da psicanálise, de uma aplicação da hipótese do inconsciente. Propondo um paralelismo que não é novo em sua obra, ele parte da articulação entre o fenômeno religioso e o sintoma neurótico. Tal paralelismo aplica-se aqui ao monoteísmo judaico. Assim como do sintoma neurótico somos guiados a uma verdade inconsciente no processo da análise, Freud nos guia do monoteísmo judaico à verdade da nacionalidade de Moisés. O monoteísmo judaico é tomado como o “sintoma” que vem no lugar de uma verdade recusada (inconsciente).

Sem adentrar os pormenores da dedução de Freud, ela faz equivaler, nos termos da hipótese do inconsciente, uma verdade recusada a uma verdade traumática. Luta-se contra sua admissão. Isto vale, segundo o autor, tanto para o caso examinado quanto para a psicologia individual. No primeiro, a evidência se encontra na história da religião judaica, em razão de haver um intervalo entre a religião mosaica e a entrada em operação da sua doutrina. O transcurso de um longo intervalo entre estes dois tempos, configurando um efeito retardado, testemunharia, para Freud, a equivalência do fenômeno com o mecanismo do recalque, que verifica na psicologia individual. A verdadeira nacionalidade de Moisés se ligaria ao que foi “recalcado” na história da religião judaica.

No entanto, Freud ainda estende esta lógica a um terceiro caso, o da história de uma nova teoria científica, tomando como exemplo a teoria da evolução de Darwin. Freud entende que a magnitude do passo que representou no sentido da verdade fez com que a teoria de Darwin tivesse que aguardar o intervalo de uma geração para que fosse reconhecida, tendo se defrontado com intensa rejeição e violento debate. A nova verdade desperta resistências. Podemos nos valer da menção a Darwin, autor com quem Freud já se comparara em termos do alcance da novidade que um e outro trouxeram, para examinar esta dinâmica face à ver-

dade também no que concerne à obra freudiana. Pensamos aqui, mais especificamente, na relação do próprio Freud com seu trabalho, sobre a qual são tecidas observações preciosas no último ensaio de “Moisés e o monoteísmo”.

A ideia de uma defasagem é reportada por Freud a sua própria experiência: “Não menos do que antes, sinto-me incerto em face de meu próprio trabalho; falta-me a consciência de unidade que deveria existir entre um autor e sua obra” (FREUD, 1990[1939], p. 75). Esta falta de unidade, esta divisão, remete a algo que avança contra a vontade do autor: “Infelizmente, o poder criativo de um autor nem sempre obedece à sua vontade: o trabalho avança como pode e com frequência se apresenta a ele como algo independente ou até mesmo estranho” (FREUD, 1990[1939], p. 125). Quando reflete sobre os caminhos estranhos que segue seu pensamento, associa-os a algo da ordem da imposição, não da escolha.

Ao se referir ao que em sua obra se apresenta como imposição, não como mero desdobramento das trilhas que guiam sua busca, podemos arriscar um paralelo com o próprio estatuto que tem na obra a verdade. Se vimos afirmando que a verdade por Freud é buscada, podemos acrescentar agora que nem sempre será encontrada onde se espera. Na própria experiência analítica, o que se designa como verdade inconsciente impõe-se de modo imprevisto, em ruptura com o que o eu pode veicular. O que diferencia o autor Freud, em sua relação com a própria obra, é que ele não recua diante da evidência de que a verdade não se acopla a um saber prévio. Diante da vertigem suscitada pelas vias que se abrem em sua obra, ele segue. Como neste comentário motivado por dúvidas quanto ao sucesso de sua empreitada: “Minha incerteza se instala apenas quando me pergunto se alcancei sucesso em provar essas teses no exemplo que aqui escolhi do monoteísmo judaico [...] De qualquer modo, demos agora o mergulho” (FREUD, 1990[1939], p. 75). O mergulho se dá sem a sensação de consistência que um saber previamente consolidado poderia fornecer. Não fosse assim, não teria chegado à psicanálise.

Para que tenha produzido sua obra, foi preciso, então, que algo em Freud se deixasse ultrapassar. Pensando em seu ideal de ciência, podemos retroceder ao “Além do Princípio do Prazer” (FREUD, 1990[1920]) e verificar o embaraço que lhe causou o que se impôs a ele com a introdução da pulsão de morte. Tendo que combinar “material concreto com o que é puramente especulativo” (FREUD, 1990[1920], p. 80), ele se mostra constrangido face a seu leitor, ao qual pede benevolência. Vemos aí como o leitor suposto por Freud é alguém que compartilha de seu ideal de ciência, exigindo dele que seja rigoroso na sustentação de suas hipóteses. Mesmo tendo seus escritos tal endereçamento, Freud vê imporem-se a seu pensamento ideias que ultrapassam o que supõe ser admissível por seu leitor. Apesar disso, ele não recua. E por que Freud não recua? Talvez porque a busca da verdade, nele, não se refira estritamente a uma opção pela ciência, mas, em última instância, testemunhe a experiência do inconsciente.

Assim, uma busca da verdade que, originalmente, se sustentava em um ideal de ciência acaba por se contrapor aos parâmetros de uma ciência ideal. Nesta ciência fracassada, a psicanálise, a verdade de que se trata redonda de seu fracasso. Ao recorrer às hipóteses científicas e aplicá-las ao campo da psicaná-

lise, Freud encontra menos e mais do que esperava. É o caso, em Moisés e o monoteísmo, do recurso à hipótese filogenética, hipótese fundamental no modo como Freud entendia pavimentar a busca da verdade ali interrogada. Veremos, a seguir, ao encontro de que ela vai.

3 – VERDADE E REAL

A hipótese filogenética é o recurso de Freud a uma teoria biogenética do século XIX, de Haeckel, segundo a qual o desenvolvimento do organismo reflete o desenvolvimento da espécie. A que problema esta hipótese vem responder em “Moisés e o monoteísmo” e em outros momentos de sua obra? Ao problema de como pensar o mecanismo do recalque em relação a uma experiência que é anterior à existência do indivíduo, de como pensar o retorno no indivíduo do traço de uma experiência arcaica. Não se trata aqui de retomar a hipótese filogenética de Freud no sentido de sustentá-la. O que nos interessa é que, através desta hipótese, o autor aborda um ponto de inconsistência no seio de sua trama conceitual. Mais do que recobrir este “furo”, pensemos que ela vem nos lembrar dele. Tomemos a hipótese filogenética, *a posteriori*, apenas como um indicador de que a psicanálise não se totaliza enquanto saber, de que há um ponto de inconsistência que persiste no âmbito deste saber.

Vimos que a psicanálise se distingue por se ocupar de um sujeito habitado por uma divisão. Nestes termos, o saber passa a ser tomado no registro do que vem como resposta a esta divisão que marca o sujeito. No entanto, a cada vez que Freud avança na via do saber, abre uma dimensão para além, a qual não consegue recobrir inteiramente com outro saber. É justamente isso que impede a psicanálise de se tornar um saber dentre outros. Aliás, se a tomássemos como um saber dentre outros, não teríamos porque defendê-la como um saber melhor do que os outros. Freud acreditava em um saber que iria mais longe, em conduzir a razão científica a terrenos ainda não enfrentados. Não contava que ir mais longe significaria ir além do saber que preconizava. Quanto à precedência de seu saber, Freud repetidas vezes declarou votos de que, das outras disciplinas, surgissem no futuro hipóteses melhores do que as suas.

No que diz respeito à determinação da neurose pelo inconsciente, Lacan afirma que Freud “fez de bom grado o gesto pilático de lavar as mãos. Mais dia menos dia, vão achar talvez alguma coisa, determinantes humorais, pouco importa – para ele dá na mesma” (LACAN, 1988[1964], p. 27). Em seguida, acrescenta, em uma contribuição própria, que o decisivo é que, nos termos do inconsciente, a neurose se conforma a um real. Ou seja, a hipótese freudiana do inconsciente, diferente de todas as demais que a ela poderiam se equivaler enquanto um saber sobre a neurose, vale por implicar esta dimensão que Lacan designa e explora como sendo o real. Real que ele considera ser sua resposta ao inconsciente de Freud, para quem, por sua vez, o que distinguiria o saber psicanalítico seria da ordem da verdade.

Este “furo” com que Freud se deparava em sua busca de um saber sobre a verdade, Lacan (1991[1959-1960], 1988[1964]) toma-o como uma dimensão positiva da experiência analítica. Entende, portanto, que as embrulhadas da psica-

nálise com o saber, mais do que à verdade, se dirigem ao real. Ou que, buscando a verdade, encontra-se o real. E é justamente esta dimensão do real que impede saber e verdade de estarem em continuidade. Talvez aqui a paixão pela verdade em Freud tenha produzido um ponto cego e o esforço recorrente de recobrir o que “des-cobria”. Nesta via, vemos também comparecer, no desenvolvimento de “Moisés e o monoteísmo”, o recurso ao mito. A busca “apaixonada” pela verdade leva Freud, apesar de sua convicção na ciência, a recorrer à mitologia.

Em “Moisés e o monoteísmo”, a citação diz respeito ao mito de nascimento dos heróis. Segundo Freud (1990[1939]), na forma típica deste mito, a primeira família, a família em que a criança nasceu, é uma família aristocrática, frequentemente da realeza. A segunda família, aquela em que a criança cresceu e acredita ser a sua, é uma família humilde. Diante da incoerência da lenda cultivada de Moisés - originalmente de família humilde e criado pela casa real do Egito - em relação ao mito padrão, Freud acrescenta um terceiro nível, existente, segundo ele, nos casos em que o mito é ligado a uma figura histórica. Ele designa este nível como sendo o da realidade.

Segundo Freud (1990[1939], p. 27), “uma das famílias é a real, na qual a pessoa em apreço (o grande homem) nasceu e cresceu realmente; a outra é fictícia, fabricada pelo mito, na perseguição de suas próprias intenções”. No caso de Moisés, a fictícia família humilde em que nasceu teria sido inventada para transformá-lo em um judeu. Sem discutir a precisão da interpretação de Freud nesta obra, que ele mesmo define como um “romance histórico”, procederemos a uma apropriação destes três níveis para seguir com o que vínhamos discutindo.

Pensemos a segunda família do mito (usualmente a família humilde; no caso de Moisés, a realeza egípcia) como sendo o nível do saber, ou da realidade conforme ao saber. Estaríamos no nível do que se pode saber acerca da origem. A primeira família do mito (usualmente a família aristocrática; no caso de Moisés, uma família humilde), a família “fabricada” no entendimento de Freud, tomaremos como o nível da verdade. A referência de Freud a uma “fabricação”, permite pensar esta verdade no âmbito da produção, e não da descoberta. Finalmente, o terceiro nível, por Freud acrescentado, designaria o real, aquilo que, em termos do real lacaniano, a família “fabricada” contornaria e evocaria, mas que não se constituiria como um saber acerca da verdade.

O efeito de verdade se ligaria a esta evocação do real, não a uma correspondência com a realidade, concebida por Freud como a orientação própria à *Weltanschauung* científica. A referência lacaniana a efeitos de verdade indica ter esta última uma estrutura de ficção que, conforme a citação no início deste texto, o “apaixonado” Freud se recusaria a identificar. Segundo Miller (2005, p. 76): “Aqui, cabe diferenciar a paixão freudiana pela verdade – que o leva a acreditar, a despeito dele próprio, na mitologia – e a orientação lacaniana para o real que não se deve confundir com a exatidão”. De um lado a verdade na ordem de uma correspondência com a realidade, de outro os efeitos de verdade

por evocação de um real que não faz correspondência. Recuemos, então, da pretensão à exatidão e pensemos o valor da hipótese freudiana de que Moisés era egípcio em termos de seus efeitos de verdade.

4 – EFEITOS DE VERDADE

A verdade buscada por Freud em “Moisés e o monoteísmo” concerne ao tema da origem, interrogação que, neste caso, remete à origem do próprio autor. Que implicações comporta a resposta a que ele chega? Propor um Moisés egípcio é remontar a verdade da origem à alteridade, o que faz com que o texto freudiano se dirija a um anti-fundamentalismo. Poderíamos pensar em um libelo contra o fundamentalismo religioso, mas não apenas. Se Freud identificava usualmente a religião como uma inimiga dos progressos no sentido da verdade, no momento em que redige este texto, ele reconhece estar diante de “novos inimigos”.

No que ele chama de um “período especialmente marcante” (FREUD, 1990[1939], p. 71), diz termos descoberto que o progresso aliou-se à barbárie. Seja na Rússia Soviética, onde a retirada do “ópio” da religião e a concessão de liberdade sexual conviviam com a coerção do pensamento; seja na Itália, onde o povo era treinado na organização e no sentido do dever. Com um resquício de humor, comenta que nos alivia verificar que, no caso do povo alemão, “a recaída numa barbárie quase pré-histórica pode ocorrer também sem estar ligada a quaisquer idéias progressistas” (FREUD, 1990[1939], p. 72). A convocação de Freud a um pensamento não fundamentalista mira também nestes outros novos inimigos.

Para além da ressonância política ou da pretensão histórica de *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1990[1939], p. 72) afirma que “a psicanálise, que, no decurso de minha longa vida, foi a todas as partes, ainda não possui um lar que possa ser mais valioso para ela do que a cidade em que nasceu e se desenvolveu”. Queremos pensar a cidade natal não dizendo respeito aí a Viena, mas à própria experiência analítica. É preciso, então, tomar sua obra como um escrito psicanalítico. Afinal, este anti-fundamentalismo encontra-se no cerne da conceituação por Freud de um psiquismo em que a alteridade vem no lugar do que seria sua própria essência. Desde este ponto de vista, reformula-se o modo de compreender este texto como uma aplicação da hipótese do inconsciente.

A incidência do inconsciente em “Moisés e o monoteísmo” não se daria ao modo de uma ciência aplicada. Antes, o que propomos é tomar a obra como efeito de um percurso de análise, o inconsciente incidindo através dos efeitos da sustentação da abertura de seu campo por Freud. Podemos pensar, então, estar diante de um escrito psicanalítico não apenas no sentido de que ele trata da psicanálise, mas no sentido de que ele se sustenta na experiência analítica. Deste modo concluiríamos, como dissemos, que esse romance histórico se entrelaça com a análise de Freud. Neste caso, a contribuição desta obra para a cultura seria efeito, então, da própria trajetória do “analisante” Freud. Tratar-se-ia não de algo que deriva de uma aplicação da hipótese do inconsciente, mas do que advém da própria experiência do inconsciente.

Neste sentido, a “paixão pela verdade” que enseja este escrito é mais articulável à paixão do analisante do que àquela que a ciência enquanto ideal incitaria, o que primeiro anotamos em nossa discussão. É a paixão do analisante que permitiu avançar, mesmo à revelia do ideal. Quanto a isso, vimos Lacan, a seu tempo, elucidar que aquilo que Freud aborda sob o nome de verdade diria justamente respeito ao que, na operação da ciência, é resto. Cabe sublinhar ainda que, se a paixão do analisante é o que permite avançar, também produz seus impasses, não apenas, mas também, no caso de Freud. Neste caso, no entanto, o retorno empreendido por Lacan pode localizar o impasse em torno da paixão pela verdade. Algo restou em parte velado, ao que ele entendeu dar andamento, como vimos, nos termos do seu real, o qual, por seu turno, reporta-se ao analisante Lacan.

NOTAS

¹ Com esta expressão pretende-se designar o que na experiência de Freud não pode ser reduzido a seus antecedentes e suas referências e que, tendo que ser levado em conta ao articular o advento da psicanálise a esta experiência, remete, em termos psicanalíticos, à dimensão do desejo em Freud.

² A noção de contingência, aqui introduzida em contraposição à noção de necessidade, diz respeito, na tradição filosófica, ao que é concebido como podendo ser diferente do que é, que não possui em si mesmo o princípio de sua existência. O necessário, portanto, designa o que não precisa de nenhuma outra causa para existir.

REFERÊNCIAS

FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. 18, p. 11-85. Edição Standard Brasileira

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, (1933[1932]). In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. 22, p. 11-220. Edição Standard Brasileira.

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (1939[1934-1938]). In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. 23, p. 11-161. Edição Standard Brasileira.

KOYRÉ, A. Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas, In: _____. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991a. p. 201-214.

KOYRÉ, A. Do mundo do “mais-ou-menos” ao universo da precisão, In: _____. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991b. p. 271-288.

KOYRÉ, A. As origens da ciência moderna: uma nova interpretação, In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991c. p. 56-79.

LACAN, J. O simbólico, o imaginário e o real (1953). In: _____. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005. p. 9-53.

LACAN, J. *O Seminário: a ética da psicanálise (1959-1960)*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991. Livro 7.

LACAN, J. *O Seminário: a angústia (1962-1963)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005. Livro 10.

LACAN, J. *O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988. Livro 11.

LACAN, J. A ciência e a verdade, (1966). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 869-892.

MILLER, J. A., Introdução à leitura do Seminário da Angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 43, p. 7-90, maio. 2005.

MILNER, J. C. Lacan et la science moderne, In: AVTONOMOVA, N. et al. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991. p. 33-45.

MILNER, J. C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Brasília: UNB, 1982.

Recebido em: março de 2010

Aceito em: julho de 2010