

Projeto de pós-doutorado

**O estrangeiro nas margens do Eu:
estudos sobre o *Moisés e o monoteísmo* de Freud**

**Alessandra Affortunati Martins Parente
Supervisor: Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle**

Departamento de Filosofia

**FFLCH-USP
2015**

Resumo:

O projeto tem por objetivo investigar a hipótese de que em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1934-8/1996) Freud delineia uma categoria não-identitária de simbolização: o *estrangeiro*. A pesquisa pretende escavar, à maneira de Walter Benjamin, camadas sócio-históricas que permitam entrever o instante de sua eclosão de tal categoria no interior da trama teórica freudiana. Quase como uma distensão do *Jetztzeit* (Walter Benjamin, 1940/2005) que teria levado Freud ao gesto de escrita, esta proposta pretende analisar a forma e o conteúdo daquele texto. Supõe-se que, com esta investigação, seja possível circunscrever a ideia de *estrangeiro* como forma simbólica que se reverte em obras da cultura intimamente relacionada a vertentes contemporâneas da psicanálise e da filosofia, protagonizadas, sobretudo, por Jacques Lacan e Slavoj Žižek.

Enunciado do problema:

O objetivo deste projeto é dar continuidade à pesquisa realizada no período de doutoramento, que teve por fim distinguir duas categorias referentes a processos de simbolização na obra freudiana: a sublimação e *das Unheimliche*. Seguindo essa trilha, trata-se agora de circunscrever uma terceira categoria freudiana: o *estrangeiro*.

O problema desta pesquisa pode, então, ser sintetizado em uma única pergunta: seria possível considerar o termo *estrangeiro*, encontrado na obra *Moisés e o monoteísmo* de Freud, uma categoria que designa um modelo não-identitário de processo de simbolização?

Antes de mais nada, é importante esclarecer o que se compreende por *modelo não-identitário de processo de simbolização*. Consideraremos a simbolização como certos processos de caráter psíquico-social que se revertem em obras concretas da cultura. Tomá-los como identitários significaria considerar que a matéria prima psíquica de tais processos ganharia contornos formais a partir de conteúdos pré-estabelecidos no Eu, cujas estratégias preponderantes são defensivas ou adaptativas. No campo social, por sua vez, uma forma identitária de simbolização corresponderia à adequação do material psíquico à normatividade existente no campo da cultura e que, portanto, reiteraria o estado vigente do sistema sócio-político. Quando, inversamente, falamos em um *modelo não-identitário de processo de simbolização*, estamos nos

referindo a processos que não necessariamente recorrem ao que estava pré-estabelecido na instância egóica, exigindo da articulação do material psíquico modelagens formais inéditas. Em relação ao universo social, também estaríamos diante de processos, cujos resultados – obras da cultura – não seriam condizentes com as categorias formais já existentes, sendo, em geral, até mesmo antitéticos a elas.

Embora pouco comum, alguns autores recentes (Cf. p. ex. Pierre Fédida (1996), Betty Fuks (2000), Caterina Koltai (2000), Edward Said (2004), Julia Kristeva (1994), Jacques Derrida (2001), Radmila Zygouris (1998)) circunscrevem a categoria de *estrangeiro* como parte do léxico freudiano. Sem dúvida, tal conceito deriva da ideia de inconsciente pulsional – um estrangeiro que habita o Eu, agindo à revelia deste – e do conceito de [*das*] *Unheimliche* (inquietante ou estranho-familiar), cunhado por Freud ainda em 1919. Seu local exato de nascimento, entretanto, está em *Moisés e o monoteísmo*, de 1934-8. Introduzido nesta obra a fim de descrever o lugar no qual Moisés se situa diante de seu povo judeu, a suspeita aqui é de que a noção de *estrangeiro* dissolve os últimos vestígios identitários inerentes ao campo formal da escrita freudiana, mudando sutilmente – como uma paralaxe¹ – o enfoque dado a alguns conteúdos já tratados em outras ocasiões pelo psicanalista.

Importante lembrar que o *estrangeiro* (*das Fremde*) atravessa a obra freudiana desde os *Estudos sobre histeria*. Basta resgatar o exemplo mais óbvio como prova: quem falava o inglês pela boca de Anna O. quando sua língua materna – o alemão – se tornou inacessível para ela? Também não é difícil reconhecer no próprio paradigma do funcionamento psíquico, isto é, nos sonhos, uma produção que foge de qualquer domínio ou deliberação autônoma do Eu. O princípio de realidade, por sua vez, só é instaurado quando o sujeito rompe com sua vivência de satisfação alucinatória e narcísica, abrindo espaço para que algo estrangeiro invada seu Eu desde o exterior, criando fissuras psíquicas indelévels e decisivas para os escoamentos pulsionais. Tanto o conteúdo alucinatório mais íntimo, como o Outro que advém do exterior são originalmente estranhos ao Eu. O estrangeiro dá mostras de existência até mesmo em

¹ Paralaxe vem do grego *παραλλαγή*, que significa alteração. É a alteração da posição angular de dois pontos estacionários relativos um ao outro como vistos por um observador em movimento. De forma simples, paralaxe é a alteração aparente de um objeto contra um fundo devido ao movimento do observador. O termo, usado por Slavoj Žižek (2008), expressa uma tênue mudança de um ponto de vista, capaz de provocar alterações significativas em toda a visão da estrutura na qual o fenômeno visto pelo novo prisma está inserido. Trata-se de uma mudança de posição aparente de um objeto em relação ao plano que se coloca no fundo assim que o olhar é dirigido ao objeto de outro ângulo.

cenar comuns do cotidiano. Pois, quem mais seria o autor de atos falhos, repetições compulsivas, sintomas indesejáveis, *actings out* senão um desconhecido que vem habitar sorrateiramente minha própria casa?

Todas essas versões do estranho ou do estrangeiro são recorrentes na obra freudiana. Existe, porém, certa especificidade na categoria de *estrangeiro* em *Moisés e o monoteísmo* que merece algum esforço de análise. Como já foi dito, nossa hipótese é de que, ali, Freud tanto tematiza um outro modelo de simbolização, como dá vazão a ele na própria tessitura de seu texto. Dois exemplos podem ilustrar essa suposta modificação, que é objeto de interesse da pesquisa que se pretende realizar.

O primeiro deles pode ser encontrado em *O mal-estar na civilização* (1930/1996). Não é árduo perceber ali a sensibilidade fina de Freud em relação aos limites da cultura, cujo caráter nefasto está em sua repressão excessiva das pulsões sexuais e agressivas. Uma faceta fáustica da cultura também é nítida para Freud, isto é, ele claramente percebe como algumas conquistas alcançadas pelos avanços civilizatórios cobram um alto preço e se voltam contra o próprio homem. De todo modo, visto como um mal necessário ou um mal menor, único refúgio diante do fato de que “o homem é o lobo do homem” (Freud, 1930/1996, p. 116) – clara referência à versão *contratual* hobbesiana –, o patrimônio cultural cumpre, na visão de Freud (1930/1996), a função de “solucionar os enigmas do universo e nos reconciliar com os sofrimentos.” (Freud, 1927/1996, p. 36). Remanesce um ponto cego tanto nesses tópicos aqui apresentados, como em outros explicitados em *O mal-estar na civilização* que só poderá ser vislumbrado por Freud após alguns acontecimentos históricos na Europa, principalmente aqueles que antecipam e se sucedem ao *Anschluss* de 1938. Vejamos qual.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1934-8/1996) escreve no primeiro prefácio da terceira parte do texto: “Descobrimos, para nosso espanto, que o progresso aliou-se à barbárie.” (Freud, 1938/1996, p. 67). É certo que Freud já havia notado como cultura e barbárie estão imbricadas, mas a frase aqui transcrita, colocada naquele contexto, indica uma posição mais radical, coerente com aquilo que, pouco tempo depois, ocupou muitos dos trabalhos dos frankfurtianos: a aliança profunda entre formas e categorias da cultura ocidental e a barbárie evidenciada nos regimes nazista e fascista. Ou seja, a barbárie não pode mais ser vista como desvio da rota de um contínuo processo civilizatório, sendo antes raiz dos próprios modelos de pensamento e da lógica formal que estruturam as bases éticas, estéticas e epistemológicas de nossa

cultura. Ainda que em 1930 os problemas da civilização fossem visíveis para Freud, sua aposta parecia seguir naquele sentido, o que, diferentemente, não ocorre em sua obra de 1934-8. Nesta, Freud não parece estar disposto a fazer concessões. Seu estilo rudimentar e a escrita sob forma de gesto que imprime traços de *memória* com uma força paradoxalmente *atual*, fazem de *Moisés e o monoteísmo* uma obra que embaralha fronteiras nítidas. Suspenso sobre fraturas insolúveis, Freud procura articular a materialidade ainda orgânica dos choques que é obrigado a experimentar com a anexação da Áustria pela Alemanha nazista. Diferentemente dos procedimentos formais adotados em vários de seus textos, Freud não parece mais estar assentado em modelos previamente aceitos. Sua escritura se torna imprecisa e irregular, o que condiz com a matéria a que se dedica – o caráter híbrido das normas e leis e dos personagens que as definem.

O segundo exemplo pode ser dado quando se contrasta *Totem e tabu* com *Moisés e o monoteísmo*. Embora Freud pareça simplesmente retomar e reafirmar em 1934-8 muitas de suas teses já explicitadas em *Totem e tabu*, uma mudança tênue de enfoque nos dois textos deve ser sublinhada: enquanto em 1913 Freud rastreia a instituição das leis com uma alegoria arcaica do que seria a passagem de um Estado de exceção para um Estado de direito legítimo, no texto de 1934-8 seu interesse se depõe sobre a face mestiça de tais leis e a sua fragilidade constitutiva. Mais precisamente: o foco deixa de recair sobre a ordem estabelecida e os fantasmas que insistentemente retornam após o processo civilizatório ingerir-se pelo recalque no material insubordinado, para voltar-se ao húmus dessa história. Esse ligeiro movimento altera o trato da matéria psicanalítica, produzindo efeitos significativos na leitura dos contornos da cultura. Se antes acompanhávamos a análise freudiana em uma sequência de episódios psíquico-sociais – o recalque das diferentes fases da sexualidade e as identificações no interior do modelo edípico com suas angústias derivadas – capaz de fazer com que o sujeito sublimasse ou recalculasse desejos sexuais e agressivos e penetrasse no seio da cultura, em *Moisés e o monoteísmo* devemos quase percorrer um caminho inverso, olhando para os resíduos como aqueles que se alinham às partes mais elevadas da cultura. Em poucas palavras: não é mais a cultura que coopta as partes indomáveis do humano para domesticá-las, são as partes indomáveis aquelas que se tornam mais afeitas a processos civilizatórios legítimos.

Essa inflexão leva Freud a retomar a teoria do trauma em *Moisés e o monoteísmo*, cujo conteúdo carrega justamente essa característica disruptiva.

Persistindo aqui no confronto entre *Totem e tabu* e *Moisés e o monoteísmo* é possível notar, ainda, que o termo trauma nem mesmo aparece no texto de 1913, sendo apenas suposto pelo leitor nas entrelinhas de certas passagens. Vale lembrar que, desde seu *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1895/1996) delineou o trauma em dois tempos: seguindo a ordem cronológica, o segundo tempo de uma narrativa ocorre antes e se refere às marcas do recalque originário, enquanto que o primeiro tempo acontece só-depois [*nachträglich* ou *après-coup*], sendo capaz de ressuscitar essas inscrições primitivas. Em sua tentativa de rastrear a matéria temporal que impregna a estrutura psíquica, Freud se deu conta de que as impressões mnemônicas só podem ser concebidas no interior de uma ordem temporal após o golpe ou o primeiro tempo, que inaugura a dimensão histórica do aparato psíquico. Para que haja história subjetiva, um *antes e depois*, capaz de romper o *continuum* ininterrupto da repetição compulsiva, é necessário que haja o *golpe*. Ele é a condição de possibilidade para que haja reorganização psíquica. Em outras palavras, sem a incidência do primeiro tempo do trauma não existe a temporalidade como representação.

O fato de Freud não fazer menção ao trauma em 1913 não significa, portanto, que ele desconsiderasse sua própria teoria de 1895. Certos efeitos provocados pelos mandos arbitrários do pai tirano ou pelo próprio assassinato do pai amado entram dentro do registro traumático, reativando, nos irmãos, marcas primitivas de teor edípico. De qualquer modo, o que talvez mude significativamente de um texto para o outro é a importância do trauma no interior do próprio processo de escritura, o que transparece tanto na alteração do aspecto formal, como no conteúdo tratado em *Moisés e o monoteísmo*. O que se observa nesta obra é um movimento de escrita, ele próprio, equivalente ao primeiro momento do trauma, isto é, ao golpe que ocorre só-depois – *nachträglich* – que certas direções políticas daquele período ergueram traços arcaicos da vida anímica de Freud e da história pregressa do contexto no qual está inserido.

Considerada uma cidade cosmopolita, Viena, que reunia entre sua população eslavos, judeus e povos oriundos de várias regiões do antigo Império Austro-húngaro, não pode ser indiferente à vitória de Adolf Hitler em 1933, que evidentemente incluía sua terra natal – Viena – em seus projetos pangermanistas. O que o texto de Freud traz, além de toda sua teoria sobre a religião monoteísta, é o conteúdo desse impasse e da angústia vivida por ele naquele período. Explicitamente colocados no texto (Cf.

Prefácios de março e junho de 1938), esses dramas do presente se conectam com suas inscrições psíquicas originárias, sendo possível observar uma espécie de paralaxe em *Moisés e o monoteísmo* frente às suas formulações teóricas anteriores.

Esses dois exemplos ilustram o viés pelo qual o objeto desta pesquisa – *o estrangeiro como categoria não-identitária de simbolização na obra freudiana* – será analisado. Mas não basta explicitar o prisma a partir do qual olharemos nosso objeto. É necessário também justificar aqui a pertinência de realizar esta pesquisa nos dias de hoje. Ela é justificável sob dois aspectos: clínico e cultural.

Não raro, sofrimentos psíquicos contemporâneos aparecem atrelados a certo estreitamento de possibilidades de satisfação pulsional. Tal estreitamento não ocorre em razão de uma evidente rigidez dos costumes e da moral, como na época de Freud, mas devido à normatividade dos meios de vida, modulada por discursos científicos, profundamente enredados ao plano econômico preponderante. Longe de ser neutro, o pensamento científico se articula no interior de uma rede de valores econômica e historicamente determinadas. Nesse sentido, cabe avaliar o custo psíquico e as implicações sociais subsumidas a certas condições político-econômicas que, por sua vez, sustentam padrões específicos de racionalidade. A reflexão epistemológica que se pretende empreender, então, não se atém apenas sobre as raízes racionais que servem de alicerce para métodos clínicos, devendo antes olhar criticamente para a gênese constitutiva de padrões racionais, que vigoram no interior de contextos político-econômicos mais abrangentes.

Condizente com a ideologia liberal, que aparentemente é favorável à diversidade e à liberdade, o que temos visto com frequência é o enquadre de sujeitos, afetos e comportamentos em padrões normativos extremamente restritivos. Transvestidos de diagnósticos psiquiátricos, psicológicos, médicos, pedagógicos ou econômicos – especializados ou vulgares, pouco importa – conceitos como os de produtividade, rentabilidade, saúde, desenvolvimento, progresso orientam muitos manuais, sem que, em muitos casos, uma reflexão acerca de sua validade tenha sido empreendida. Qualquer manifestação subjetiva alheia ao jogo mercadológico que norteia o atual sistema capitalista aparece como desviante e deve ser readequada no interior dessa lógica, princípio que também parece orientar os diferentes saberes especializados. Nesse sentido, resgatar na psicanálise freudiana um modelo de simbolização que estabelece elos com a cultura e que se perfaz formalmente somente

devido à insubordinação do material psíquico e social a qualquer enquadre normativo é tarefa de extrema relevância nos dias atuais.

Uma última consideração ainda neste item é o modo como o estudo será realizado. Para averiguar a categoria de estrangeiro sistematicamente é necessário resolver três desafios. O primeiro deles é o de esclarecer como, quando e onde tal categoria surge no interior da psicanálise, ou seja, trata-se de apreender as tessituras sócio-históricas que provocam esse suave desvio do olhar freudiano, que nos parece tão decisivo. Enfrentar essa tarefa exige uma pesquisa arqueológica² tanto de obras freudianas que se conectam ao texto aqui analisado, como a leitura de trabalhos que iluminem a época na qual Freud está inserido. O método de olhar a história e os fragmentos culturais da época é o método benjaminiano, já adotado por mim em minha pesquisa de doutorado.

O segundo é o de aproximar e confrontar a categoria de estrangeiro com outras duas categorias que também tratam de processos de simbolização³ na obra freudiana: a sublimação e *das Unheimliche*. Esse paralelo entre as três diferentes categorias deve ser realizado, já que só será possível notar a especificidade do *estrangeiro* em comparação com essas duas outras categorias pertencentes ao próprio léxico freudiano. Por fim, deve-se definir a própria noção de *categoria não-identitária de simbolização*, que nos conduziu a este estudo. Trata-se aqui de mostrar que esta pesquisa só pode ser pensada nesses moldes por estar profundamente imbricada no presente. Ou seja, olhar hoje para *Moisés e o monoteísmo* significa perceber sua profunda conexão com questões que estão sendo pensadas por autores contemporâneos, dos quais dois serão especialmente estudados: Slavoj Žižek e Jacques Lacan.

Apresentação dos objetivos da pesquisa:

Três camadas do texto *Moisés e monoteísmo* serão analisadas em consonância com a própria categoria de *estrangeiro*:

² Em *Rua de mão única* podemos ler o método arqueológico benjaminiano de exploração dos materiais. Diz o filósofo: “Quem pretende aproximar-se do próprio passado soterrado deve agir como o homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois ‘fatos’ nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação.” (Benjamin, 1935, p. 239)

³ Em minha pesquisa de doutorado, a sublimação se revelou um processo identitário de simbolização, enquanto o [*das*] *Unheimliche* apareceu como um processo não-identitário de simbolização.

1) Forma:

É uma de nossas propostas contradizer leituras, como aquela feita por Strachey, segundo a qual, “julgar que ao *Moisés e o monoteísmo* falta algo na forma da apresentação não se destina a acarretar uma crítica do interesse de seu conteúdo ou da força convincente de seus argumentos” (Strachey, 1939/1996, p. 16). Partiremos do pressuposto de que a forma da obra estudada não deve absolutamente ser descartada em nome de um conteúdo de grande interesse, mas, ao contrário, ela será um dos elementos capazes de iluminar processos de simbolização na obra freudiana que operam com meios não-identitários. Se comprovada a hipótese de que a noção de *estrangeiro* configura uma nova categoria para designar modos específicos de simbolização na obra freudiana, o próprio texto de 1934-8 se torna uma prova efetiva de tal modelo.

2) Conteúdo:

Além da forma imprecisa, o conteúdo de *Moisés e o monoteísmo* também traz essa personagem bíblica difusa, que, sendo *estrangeira* escreve as leis fundamentais de um outro povo. Dono da fala: “Perdão, meu senhor, eu não sou homem eloquente, nem de ontem nem de anteontem, nem ainda desde que tens falado ao teu servo; porque sou pesado de boca e pesado de língua.” (Êxodo, 2002, p. 107), a versão freudiana de *Moisés* prova que é justamente sua estranheza, sua condição de estrangeiro, que o torna apto a articular as palavras de um outro modo, até instituir uma nova ordem. Protagonista do *Êxodo*, ou seja, de um enredo sem território fixo, Moisés é sustentáculo do indeterminado. Seguindo esses pressupostos, averiguaremos a nossa hipótese no próprio conteúdo trabalhado por Freud em seu texto.

3) História:

Este tópico será subdividido em dois momentos: aquele no qual se deu o gesto da escrita de Freud entre 1934-8, e outro que se liga à atualidade como tempo oportuno para retomar o *Moisés e o monoteísmo*.

a) A escrita de Freud:

Aqui, assim como ocorreu em minha tese de doutoramento, uma perspectiva benjaminiana conduzirá o estudo do contexto sócio-histórico no qual Freud redige

Moisés e o monoteísmo. Não é preciso muito esforço para deduzir que, admitindo esse prisma da história, esta deixa de ser matéria de um tempo linear. Muito já se escreveu sobre a filosofia da história de Walter Benjamin a partir da lógica da redenção e da ideia de escová-la à contrapelo, isto é, da tarefa de enredar a narrativa histórica num sentido inverso ao atribuído pelos vencedores. Como se sabe, tal missão exige que a “imagem do passado”, que passa “célere e furtiva” no presente, seja capturada, explodindo o *continuum* ininterrupto da história, cuja perspectiva é a dos vencedores.

Essa ideia de salvar do esquecimento os rastros apagados pelo discurso oficial da história aparece imbuída de um viés marxista em *Sobre o conceito de história*. Entre as milhares de aberturas promovidas pelas enigmáticas teses benjaminianas, há uma que convoca o leitor para desdobramentos de teor epistemológico. Ou seja, o modo como os conceitos são talhados ou, em termos mais precisos, a estrutura formal de noções teóricas não está desprovida de substância histórica. Conceitos e noções representam ideias que atravessam os tempos, mas só ganham feições nas malhas concretas da história. Vozes abafadas pelo sistema político-econômico do presente fazem parte dessa substância a ser salva pelo filósofo materialista-dialético. Seu esforço permanente é o de revigorar grupos de ideias relegadas às sombras e desestabilizar a ordem opressora que está impregnada no discurso da classe dominante.

Ainda que seja possível depreender de *Sobre o conceito de história* o prisma epistemológico com o qual Walter Benjamin (1940/2005) se mostra comprometido, esse campo só está deliberadamente exposto pelo filósofo no prefácio de *Origem do drama barroco alemão*. Lá podemos identificar as premissas benjaminianas para uma teoria do conhecimento. Com viés platônico, esse texto de Benjamin (1925/2011) já anuncia a visão de que o trabalho do filósofo é o de animar as ideias universais nas tessituras materiais do presente. Ideias são, para ele, atemporais. Todavia, os contornos que as configuram conceitualmente são intrínsecos à história. Nesse sentido, as ideias têm uma *origem*: assim que libertas pela leitura crítica, elas saltam da própria textura da linguagem. Sendo essa *origem* simultaneamente uma categoria “totalmente histórica” (Benjamin, 1926/2011, p. 35) e algo de a-histórico, ela é resgate de uma ordem própria à estrutura da ideia, somente apreendida quando a análise isola aspectos extremos do objeto, salvando os fenômenos e, ao mesmo tempo, representando ideias. É nesse sentido que é possível considerar a origem como “o verdadeiro objeto da filosofia, que pode ser denominada a ‘ciência da origem’”

(Benjamin, 1926/2011, p. 35). Para Benjamin: “A história filosófica enquanto ciência da origem é a forma que, dos extremos mais remotos, dos aparentes excessos da evolução, faz emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos.”. (Benjamin, 1926/2011, p. 35).

Vale sublinhar que ideias universais não são, para Benjamin, formas etéreas e imutáveis de um mundo inteligível. Ideias são, segundo ele, os nomes como eles aparecem concretamente em sua origem. Isto é, as ideias, sob forma de nomes, estão localizadas no momento designativo dos objetos. Tais objetos passam a ganhar existência material exatamente no momento em que o nome os designa. Em termos mais precisos: a existência material e histórica do objeto depende desse processo designativo e o nome adquire estatuto de ideia ao engendrar o próprio objeto.

Nesse tópico histórico, a primeira subdivisão a ser enfrentada é a de tomar essa vertente da filosofia da história como postulado válido na análise do conceito de *estrangeiro* e a partir daí escavar arqueologicamente o momento de sua *origem* no texto de 1934-8. O *Anschluss* e a malha histórica que o contorna serão reconstituídos e, nesse contexto, a escrita de Freud sobre Moisés aparecerá como um gesto intrincado ao *Jetztzeit* (Benjamin, 1940/200) – tempo-de-agora –, isto é, um gesto capaz de ressuscitar questões arcaicas enredadas ao presente e afogadas pela história oficial. Com isso, certas normas e leis começam a mostrar um caráter híbrido, dissolvendo identidades que se mostravam sólidas nas decisões sócio-políticas de teor nazista. Delimitações de conceitos como pureza da raça ariana, judeu, árabe, religião judaica, religião cristã, oriente, ocidente começam a mostrar imprecisões e as fronteiras entre essas categorias quase se dissolvem por completo, restando apenas linhas difusas e indeterminadas.

b) A atualidade como tempo oportuno para a análise de *Moisés e o monoteísmo*:

É na atualidade que encontramos a matéria para a outra subdivisão dessa camada histórica. Isto é, se Freud constrói sua versão egípcia de Moisés exatamente no momento em que decisões eugenistas guiavam a política nazista, não é incoerente perguntar a razão pela qual pretendemos retomar *hoje* esse texto. Essa escolha, portanto, não será considerada aleatória, mas encontrará sua justificativa em leituras que colocam questões para o momento no qual estamos inseridos. Em seu livro *Vivendo no fim dos tempos*, Slavoj Žižek (2012) escreve:

[...] a tese de Benjamin de que todo monumento à civilização é um monumento à barbárie tem um impacto preciso na própria noção de ser civilizado: “ser civilizado significa saber que se é potencialmente um bárbaro”. Toda civilização que repudia seu potencial bárbaro já capitulou diante do barbarismo. É assim que devemos ler o relatório sobre o estranho confronto de 1938 em Viena, quando uns brutamontes da SS entraram no apartamento de Freud para vasculhá-lo: o velho e digno Freud face a face com um jovem brutamontes da SS é uma metáfora do melhor na cultura da velha Europa diante do pior do barbarismo recém-surgido. Mas devemos acrescentar que a SS via-se e legitimava-se como a defensora da cultura e dos valores espirituais da Europa contra o barbarismo da modernidade, que só via dinheiro e sexo, um barbarismo que, para os nazistas, era ilustrado pelo nome de “Freud”... (Zizek, 2012, versão digital com variação de páginas conforme o uso)

O trecho extraído do livro de Zizek, intimamente relacionado com os temas aqui explicitados, não tem, para o filósofo esloveno, interesse ou valor simplesmente histórico, mas surge para tratar de questões atuais, relacionadas à ideologia liberal. Diante da imagem reconstruída por Zizek, o que devemos nos perguntar é: até que ponto aquilo que legitimamos como parte elevada de nossa cultura e dos valores espirituais ocidentais não se relaciona com a barbárie, assim como ocorreu com a Alemanha nazista? Não tem sido difícil perceber as incongruências da ideologia liberal e seus efeitos perniciosos para a humanidade: acentuada concentração de renda em contraste com a situações extremamente precárias de uma parcela cada vez maior de pessoas, avanços científicos e tecnológicos e as subsequentes falta de trabalho e devastação ambiental de dimensões quase irreversíveis ou até mesmo a defendida voz da liberdade, que é ouvida apenas se está em conformidade com formas já delimitadas pelo *establishment*. Esses pontos, entre tantos outros, são apenas sinais mais evidentes dos problemas inerentes ao liberalismo contemporâneo.

Esses são alguns dos pontos que permitem explicitar a razão pela qual a Zizek considerada ideologia liberal como “a própria textura de vida no mundo que ‘esquematiza’”, ou seja, no mundo que funciona por categorias identitárias normativas que limitam de maneira extremamente sofrível os meios de vida humanos da contemporaneidade. Essa “ideologia” é entendida pelo filósofo esloveno como uma prática rotineira de reiterar modelos esquemáticos, isto é, fôrmas essenciais e simplificadas que eliminam convenientemente qualquer “ruído de fundo” (Zizek, 2012, versão digital com variação de páginas conforme o uso). Esse rumor difuso

seria justamente o único elemento apto a apontar para a “obscenidade da violência bárbara que sustenta a face pública da lei e da ordem.”. Combater esse intrincado problema é tarefa política de caráter lógico-epistemológico e exige certa recusa de uma adesão cega ao dado. Tomar esse distanciamento significa principalmente retirar as categorias com as quais operamos de um complexo sistema ideológico.

Na obra lacaniana, é exatamente esse horizonte de indeterminação, encontrado em *Moisés e o monoteísmo*, que assume importância – e aqui partimos para o segundo autor desta parte. Quando lemos a psicanálise de Jacques Lacan, fica claro como o caráter não-identitário do sujeito, observado na noção freudiana de *estrangeiro*, ganha uma dimensão significativamente amplificada com os conceitos de *êxtimo*, objeto *a* e *das Ding*. Em *O Seminário, livro 7* o psicanalista fala pela primeira vez na noção de *êxtimo*, tendo em mente a ideia de que aquilo que é mais íntimo ao sujeito está no exterior. Exterioridade íntima, a *extimidade* é, nesse contexto, *das Ding*. Termo extraído do texto *Projeto para uma psicologia científica* de Freud, *das Ding* é definido ali do seguinte modo:

No início da função judicativa, quando as percepções despertam interesse devido a sua possível conexão com o objeto desejado, e seus complexos (como já foi demonstrado são decompostos num componente não assimilável (a Coisa) [*das Ding*] e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (atributos, atividade) - o que chamamos de *compreensão* -, dois vínculos emergem [nesse ponto] em relação com o enunciado da fala. (Freud, 1895/1996, p. 421)

O que interessa destacar nessa passagem é evidentemente “o componente não assimilável”: *das Ding*. Ou, como esclarece Lacan, da experiência do *Nebenmensch* há sempre algo inabsorvível, que, como resíduo, assume formas estranhas e é excluído do interior da organização egóica. Nas palavras de Lacan: “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito”. (Lacan, 1959-60/1991, p. 69). Deixando as orientações egóicas de caráter identitário em segundo plano, Lacan depõe seu interesse naquilo que justamente resiste a qualquer espécie de enquadre, encaminhando sua clínica pelo rastreamento de resíduos.

O que se observa, em suma, é uma certa coerência entre esses tópicos

assinalados em Lacan e Zizek e a paralaxe freudiana que se supõe existir em *Moisés e o monoteísmo*.

Plano de atividades e metodologia

A metodologia empregada é a de pesquisas e análises bibliográficas. Este trabalho será subdividido em três partes, cuja duração das duas primeiras é de seis meses e da última um ano.

1ª. Etapa: Esta parte visa apresentar o enquadramento sócio-histórico no interior do qual o texto *Moisés e o monoteísmo* nasceu.

Aqui será necessário realizar uma pesquisa abrangente por meio de um grande número de leituras no campo da história e da cultura, ligadas ao período estudado, isto é, ao período no qual Freud redige *Moisés e o monoteísmo: o Anschluss* de 1938. A estratégia será a de considerar a escrita de *Moisés e o monoteísmo* como um gesto que se dá no interior de um *Jetztzeit* (Benjamin, 1940). Ou seja, a hipótese aqui é a de que alguns acontecimentos que se desenrolaram pouco antes e pouco depois ao *Anschluss* teriam ressuscitado certos traços de memória de Freud – seu judaísmo e o modo como concebe a identidade ou, como pretendemos demonstrar, a não-identidade de um povo –, profundamente intrincados com questões relevantes de um cenário mais abrangente na Europa – o nazi-fascismo, que desembocará na Segunda Guerra Mundial. Também será necessário investigar os cinco livros do Pentateuco, em especial o Êxodo, o Levítico e o Deuteronômio. Embora ambicioso, o método para realizar esse procedimento não é inteiramente novo para mim. Esse mesmo procedimento foi adotado em minha pesquisa de doutorado, quando pretendia circunscrever os conceitos freudianos de sublimação e [*das*] *Unheimliche*, o que se mostrou possível até mesmo num espaço de tempo relativamente curto – cerca de seis meses para cada um dos conceitos.

Como já dissemos, o método de ler a história está longe de obedecer aos critérios clássicos de historiografia, sendo nossa perspectiva da história uma perspectiva benjaminiana. Nossa hipótese aqui é a de que, ao redigir seu *Moisés e o monoteísmo*, Freud agiu de modo coerente com o do materialista-histórico benjaminiano. Um pequeno exemplo pode demonstrar como a nossa hipótese tem

fundamento. Para tratá-lo como necessário, é interessante antes retomar a resposta dada por Safatle à crítica frequente, pautada na tradição kantiana, de que o psicologismo é o responsável por erros filosóficos. Diante dessa crítica difundida, Safatle (2012) levanta as seguintes questões: “Mas, e se esse desconforto em relação à submissão do fundamento das operações racionais à psicologia escondesse um outro problema? E se ele fosse maneira de nos impedir de discutir a possibilidade de nossas estruturas e princípios racionais serem o fruto de experiências empíricas?” (Safatle, 2012, p. 164). Safatle (2012) reabilita a psicologia – não qualquer uma, mas especificamente a psicanálise lacaniana – na análise de estruturas e princípios racionais, já que “fora de sua referência ao Outro”, eles se tornariam pura abstração.

Considerando, então, que certa psicanálise é matéria legítima para a “análise de estruturas e princípios racionais”, trata-se de reformular a pergunta sobre as feições do grande Outro, no exato momento de escrita de *Moisés e o monoteísmo*. Longe de reduzir as elaborações metapsicológicas e a temática do texto a um mero desdobramento da biografia de Freud – método usado por herdeiros de Dilthey –, essa pergunta nos colocaria frente a frente com a materialidade histórica que ali se desenhava. Os contornos de tal materialidade histórica, contudo, não estão isentos da materialidade afetiva e nem invalidam identificações intelectuais como fontes valiosas. Por isso, a pergunta sobre as identificações de Freud com figuras simbólicas da cultura e afetivas de sua vida, acesas enquanto se dava a escritura de seu texto, será fundamental. Considerada por Freud (1921/1996) como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (Freud, 1921/1996, p. 115), a identificação é tomar o Outro como modelo ideal, depositário de afetos extremamente ambivalentes. Embora Freud reconheça a importância da identificação “para a nossa vida intelectual” (Freud, 1921/1996, p. 118) no capítulo VII de *Psicologia das massas e análise do eu*, diz que não poderá demonstrar tal significação. Não é o psicanalista, então, a explorar a relevância das identificações no campo das ideias, mas um filósofo: Walter Benjamin (1940/2005). Na tese VII de *Sobre o conceito de história*, lemos:

Ao historiador que quiser reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda banir de sua cabeça tudo o que saiba do curso ulterior da história. Não se poderia caracterizar melhor o procedimento com o qual o materialismo histórico rompeu. É um procedimento de *identificação afetiva*. Sua origem é a indolência do coração, a acedia, que hesita em

apoderar-se da imagem histórica autêntica, que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava como o fundamento originário da tristeza. Flaubert, que bem a conhecera, escreve: “*Peu de gens devineront combien il a fallu etre triste pour ressusciter Carthage.*”⁴. A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se *identifica afetivamente*? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A *identificação afetiva* com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corvéia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo. [grifos meus]. (Benjamin, 1940/2005, p. 70)

É nítido como, para Benjamin (1940/2005), a identificação afetiva do intelectual pode ocorrer em duas direções: a dos vencedores ou a dos vencidos. Ao resgatar a figura bíblica de Moisés, em 1934, fica bastante claro como o procedimento freudiano coincide com o do historiador materialista-dialético benjaminiano. Quer dizer, do interesse por Moisés emanam traços identificatórios com as vozes abafadas dos vencidos. Mais interessante ainda é perceber essa linhagem identificatória em outras partes da obra freudiana. Numa delas, o cruzamento com a tese de Walter Benjamin, acima transcrita, salta aos olhos. Coincidindo com a citação que Benjamin faz de Flaubert, para quem: “Poucas pessoas serão capazes de imaginar como foi preciso estar triste para ressuscitar Cartago.”, Freud escreve em *A interpretação dos sonhos*:

Foi em minha última viagem à Itália, que, entre outros lugares, me fez passar pelo Lago Trasimene, que finalmente - depois de ter visto o Tibre e de ter retornado com

⁴ “Poucas pessoas serão capazes de imaginar como foi preciso estar triste para ressuscitar Cartago.”

tristeza quando me encontrava apenas cinquenta milhas de Roma - descobri de que maneira meu anseio pela cidade eterna fora reforçado por impressões de minha mocidade. Eu estava no processo de elaborar um plano para contornar Roma no ano seguinte e ir até Nápoles, quando me ocorreu uma frase que devo ter lido em um de nossos autores clássicos : “Qual dos dois, pode-se argumentar, andou de um lado para outro em seu gabinete com maior impaciência, depois de ter elaborado seu plano de ir a Roma - Winckelmann, o Vice-Comandante, ou Aníbal, o Comandante-em Chefe?” Na realidade, eu vinha seguindo as pegadas de Aníbal. Como ele, estava destinado a não ver Roma; e também ele se deslocara para a Campagna quando todos os esperavam em Roma. Mas Aníbal, com quem eu viera a me assemelhar nesses aspectos, fora o herói predileto de meus últimos tempos de ginásio. Como tantos meninos daquela idade, eu simpatizara, nas Guerras Púnicas, não com os romanos, mas com os cartagineses. E quando nas séries mais avançadas comecei a compreender pela primeira vez o que significava pertencer a uma raça estrangeira, e os sentimentos antissemitas entre os outros rapazes me advertiram de que eu precisava assumir uma posição definida, a figura do general semita elevou-se ainda mais em meu conceito. Para minha mente juvenil, Aníbal e Roma simbolizavam o conflito entre a tenacidade dos judeus e a organização da Igreja Católica. E a importância crescente dos efeitos do movimento antissemita em nossa vida emocional ajudou a fixar as ideias e sentimentos daqueles primeiros anos. Assim, o desejo de ir a Roma se transformara, em minha vida onírica, num disfarce e num símbolo para muitos outros desejos apaixonados. Sua realização seria perseguida com toda a perseverança e unidade de propósitos do cartaginês, embora se afigurasse, no momento, tão pouco favorecida pelo destino quanto fora o desejo de Aníbal, durante toda a sua vida, de entrar em Roma. (Freud, 1900/1996, p. 225-6)

A identificação de Freud com Aníbal é uma das camadas do grande Outro com o qual ele se alinha – a dos vencidos. Tal camada desse Outro está, porém, entrelaçada a uma mais infantil. Numa conversa com seu pai, quando contava cerca de doze anos, este lhe revelou: “Quando eu era jovem [...] fui dar um passeio num sábado pelas ruas da cidade onde você nasceu; estava bem vestido e usava um novo gorro de pele. Um cristão dirigiu-se a mim e, de um só golpe, atirou meu gorro na lama e gritou: ‘Judeu! saia da calçada!’” Esperando reações heroicas de seu pai, Freud lhe pergunta: “- E o que fez o senhor?”. E a resposta que obtive, contudo, foi: “Desci da calçada e apanhei meu gorro” (Freud, 1900/1996, p. 226). O contraste entre a imagem de seu pai e a do pai de Aníbal, Amílcar Barca, “que fez seu filho jurar perante o altar da casa que se vingaria dos romanos” (Freud, 1900/1996, p. 226), sem dúvida, é um dos elementos que moldaram o texto *Moisés e o monoteísmo*.

Justificando a falta de polimento do texto pelas condições adversas nas quais se encontrava – a idade avançada e a situação política da Europa – defenderemos a ideia de que Freud também adotou esse estilo precário como maneira de rejeitar os moldes formais consagrados de uma cultura que, naquele momento, mostrava sua face claramente desprezível. Além do aspecto formal do texto, a identificação com *Moisés*, num momento de repúdio ideológico aos judeus, é o ato de coragem a que seu pai renunciou. Entretanto, o texto de Freud mostra que ele não volta desamparado ao seio de seu povo, reconciliando-se cegamente com ele. Ao fazer de Moisés, na condição de *estrangeiro* e fundador da religião judaica, seu porta-voz, Freud o situa em um *não-lugar*, o que coloca em xeque toda a ideologia ariana de pureza identitária na qual se pautava o regime nazista, mas também toda identidade pura de um povo supostamente eleito por Deus.

Duração desta etapa: 6 meses.

Conclusão com a publicação de artigo, cujo título pode ser “A escrita de *Moisés e o monoteísmo* como gesto político – uma leitura benjaminiana” e apresentação do trabalho em congresso.

2ª. Etapa: Esta parte tem como tarefa diferenciar três categorias freudianas que demarcam processos de simbolização. Duas delas – sublimação e [das] *Unheimliche* – já foram detidamente trabalhadas em minha tese de doutoramento. Trata-se simplesmente de recuperar agora alguns aspectos desses conceitos já destrinchados para contrapô-los ou aproximá-los da categoria aqui explorada: o *estrangeiro*.

Situar o lugar exato de *Moisés e monoteísmo* no interior da própria obra de Freud é a primeira de duas tarefas que compõem esta etapa. Por tal razão, é preciso contrapor ou aproximar a categoria aqui destacada – o *estrangeiro* – das demais categorias que cumprem função análoga em outros textos e épocas da escrita do psicanalista austríaco – a sublimação e *das Unheimliche*. Por meio dessas três categorias, a obra freudiana ganha um recorte claro e preciso para realizar comparações históricas e conceituais dentro de sua própria malha teórica. Como já foi dito, tanto a sublimação, como *das Unheimliche* já foram temas de outra pesquisa. Trata-se agora de recuperar certos resultados para que uma nova camada da obra de Freud, relacionada a processos de simbolização, seja iluminada. Supõe-se que a

categoria de *estrangeiro* se mostrará uma forma não-identitária de simbolização, o que contrasta com a noção de sublimação e se coaduna com o conceito de [das] *Unheimliche*.

A segunda tarefa desta parte consiste em pesquisas em torno dos autores contemporâneos, como Pierre Fédida (1996), Betty Fuks (2000), Caterina Koltai (2000), Edward Said (2004), Julia Kristeva (1994), Jacques Derrida (2001), Radmila Zygouris (1998) que trataram do estrangeiro na obra freudiana ou discutiram *Moisés e o monoteísmo* e seu papel nos dias atuais. Com isso, o que se pretende é depreender a consistência dessa categoria e o interesse atual em salientá-la.

Duração desta etapa: 6 meses.

Conclusão com a publicação de artigo, cujo título pode ser “O estrangeiro como terceira categoria de simbolização no léxico freudiano” e apresentação do trabalho em congresso.

3ª. Etapa: Nesta parte também será verificada a hipótese de que o *estrangeiro* circunscreve uma nova categoria não-identitária de simbolização na obra freudiana, abordando agora um outro prisma para a mesma questão. Para tanto, será necessário proceder com avaliações no interior da própria obra freudiana, como fora dela.

Mais uma vez longe dos procedimentos adotados pela historiografia clássica, partiremos de alguns tópicos discutidos na atualidade para depois seguir em direção à letra freudiana. O estudo de algumas obras de filósofos e psicanalistas contemporâneos pode iluminar *Moisés e o monoteísmo* de Freud como um texto vigoroso para tratar aspectos relevantes da atualidade. Por possuírem tal característica, os autores selecionados são: Slavoj Žižek, com seus livros *Vivendo no fim dos tempos*, *Violência e Visão em paralaxe* e Jacques Lacan, principalmente com seus seminários 7, 10 e 23, além de *O triunfo da religião*.

Cada um a seu modo, Lacan e Žižek circunscreveram categorias não-identitárias ao se aproximarem de fenômenos cuja natureza exigia uma articulação de formas ainda indeterminadas ou negativas. Os principais aspectos a serem destacados na leitura desses diferentes autores da atualidade estão concentrados em torno do par *humano-inumano*, na ideia de que a *negatividade*, o próprio espaço da *fratura* entre as contradições existentes no movimento dialético e o *vazio* são aspectos centrais para

modelos que fogem das regras normativas tanto da tradição filosófica e psicanalítica como do senso-comum. Os conceitos lacanianos de objeto *a*, Real, *das Ding* e *êxtimo* também são adotados por Zizek e são importantes aqui como maneira de abrir uma nova leitura de *Moisés e o monoteísmo*.

De modo preciso: trabalharemos aqui com a hipótese de que a leitura desses autores será capaz de oferecer aberturas inéditas na análise de *Moisés e o monoteísmo* naquilo que tange a um modelo não-identitário de simbolização. Nesse sentido, essa parte da pesquisa será tecida a partir de um movimento *nachträglich*, isto é, uma leitura de Freud imbuída de questões contemporâneas.

Duração desta etapa: 1 ano.

Conclusão do primeiro semestre com a publicação de artigo, cujo título pode ser “O estrangeiro e o objeto *a*: a resistência do inarticulável” e apresentação do trabalho em congresso.

Conclusão do segundo semestre com a publicação de artigo, cujo título pode ser “A paralaxe freudiana em *Moisés e o monoteísmo*: uma leitura à luz de Slavoj Zizek” e apresentação do trabalho em congresso.

Bibliografia indicativa

ADORNO, T. (1970) *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.

AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____ *Homo sacer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____ *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALTER, R. The five books of Moses: a traslation with commentary

ANDRÉ, J. “O acontecimento e a temporalidade: o *après-coup* no tratamento”. In: *Revista Ide*, v.31 n.47. São Paulo, pp. 139-167, dezembro de 2008.

ASSMANN, J. From Akhenaten to Moses: ancient egypt and religious change, Cairo/New York: The American University in Cairo Press, 2014.

_____ *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

BENJAMIN, W. (1918) “Sobre o programa da filosofia vindoura”. In: Everaldo W.

de Oliveira. *Um mestre da crítica: Romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin*. Tese de Doutorado apresentada na FFLCH-USP, 2009.

_____ “O capitalismo como religião”. In: W. Benjamin. *O capitalismo como religião*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____ (1930) “E. T. A. Hoffmann e Oskar Panizza”. In: W. Benjamin. *O capitalismo como religião*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____ (1931) “Pequena história da fotografia”. In: W. Benjamin, *Obras escolhidas I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____ (1933) “Experiência e pobreza”. In: W. Benjamin. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____ (1935-6) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (1ª. versão). In: W. Benjamin. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____ (1936) “O narrador”. In: W. Benjamin. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____ (1950) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (2ª. versão). In: W. Benjamin. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____ “Notícia de uma morte”. In: W. Benjamin. *Infância em Berlim por volta de 1900. Obras escolhidas II*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

_____ (1940) *Sobre o conceito de história*. In: M. Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____ *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG & Imprensa Oficial, 2006.

_____ (1940) *Sobre o conceito de história*. In: M. Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Diller, J. *Freud's Jewish Identity*. New Jersey Associated University Press, 1991.

GAY, P. *Freud uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

FÉDIDA, P. *O sítio do estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1996.

FREUD, S. (1895) “Projeto de uma psicologia”. In: Osmyr Faria Gabbi Jr., *Notas a projeto de uma psicologia*, Rio de Janeiro: Imago, 2003.

_____ *Gesammelte Werke Bänder 1, 2, 3, 4*. Altenmünster: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2012 (Fonte Iowan, letra maior, Temas: livro).

_____ *Obras completas brasileiras*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1900) *A interpretação dos sonhos*.

- _____ (1913) *Totem e tabu*.
- _____ (1914) *O Moisés de Michelangelo*.
- _____ (1919) “O estranho”.
- _____ (1920) *Além do princípio do prazer*
- _____ (1921) *Psicologia de grupo e análise do ego*.
- _____ (1923) *O ego e o id*
- _____ (1926) *Inibição, sintoma e angústia*
- _____ (1927) “Fetichismo”
- _____ (1927) *O futuro de uma ilusão*
- _____ (1930) *O mal-estar na civilização*.
- _____ (1936) *Um distúrbio de memória na Acrópole*
- _____ (1937) *Construções em análise*
- _____ (1937) *Análise terminável e interminável*
- _____ (1939) *Moisés e o monoteísmo*
- _____ (1940) *Esboço de psicanálise*
- FUKS, B. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____ *O homem Moisés e a religião monoteísta – Três ensaios: o desvelar de um assassinato*, Rio de Janeiro: Record, 2014.
- KOLTAI, C. *Política e psicanálise, o estrangeiro*, São Paulo: Editora Escuta, 2000.
- _____ (org.) *O estrangeiro*, São Paulo: Editora Escuta, 1998
- KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos*, Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- LACAN, J. (1959-0) *O Seminário, livro 7, A ética da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____ (1962-3) *O Seminário, livro 10, A angústia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____ (1968-9) *O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____ (1975-6) *O Seminário, livro 23, O sintoma*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- _____ *O triunfo da religião*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- MILLER, J. A. *Extimidad*, Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2010.
- MOISÉS, Pentateuco In: *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus Editora, 2002.
- PARENTE, A.A.M. *Sublimação e Unheimliche: entre Freud e Walter Benjamin*, tese de doutoramento (IPUSP), 2015.
- SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo*, São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. “A ilusão da transparência”, 2000, In: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:dqB5ch2t4NMJ:www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi014.htm+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>, acesso em 08/05/2015.
- SAID, E. *Freud e os não-europeus*, São Paulo: Boitempo, 2004.
- SCHORSKE, C. *Viena fin de siècle*. São Paulo: Companhia das Letras/UNICAMP, 1988.
- SIMPSON, D. *Romanticism and the question of the stranger*, Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- SLIPP, M. D., S. *Anti-Semitism: Its Effect on Freud and the Development of Psychoanalysis*, San Francisco: International Psychotherapy Institute E-Books, 2012.
- STACHEY, J. “Nota do editor inglês” In: Sigmund Freud, *Moisés e o monoteísmo, Obras completas brasileiras*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- YERUSHALMI, Y. H. *O Moisés de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. *A marioneta e o anão*, Lisboa: Relógio d’água, 2002.
- _____. “Neighbors and other Monsters: A Plea for Ethical Violence”, In: Slavoj Zizek, Eric Santner and Kenneth Reinhard: *The Neighbor*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005.
- _____. *A visão em paralaxe*, São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Vivendo no fim dos tempos*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- _____. *Violência*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- ZYGOURIS, R. De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo, In: Caterina Koltai (org), *O estrangeiro*, São Paulo: Escuta, 1998.