

ESCRITAS FREUDIANAS DA HISTÓRIA: MICHEL DE CERTEAU COMO LEITOR DE *O HOMEM MOISÉS E A RELIGIÃO MONOTEÍSTA* (1939) DE SIGMUND FREUD

ESCRITAS FREUDIANAS DE LA HISTORIA: MICHEL DE CERTEAU COMO LECTOR DE *EL MOISÉS Y LA RELIGIÓN MONOTEÍSTA* (1939) DE SIGMUND FREUD

FREUDIAN WRITINGS OF HISTORY: MICHEL DE CERTEAU AS A READER OF *MOSES AND MONOTHEISM* (1939) BY SIGMUND FREUD

CHAVES, REGINALDO SOUSA

Professor na Universidade Estadual do Piauí, Brasil; Doutor em História Social pela Universidade Federal do Ceará, Brasil

E-mail: reginaldosousa@ors.uespi.br

RESUMO

O presente artigo objetiva abordar uma constelação de pontos decisivos de *Ficção da História*, ensaio em que Michel de Certeau propõe uma leitura do livro *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta: Três Ensaios* (1939) de Sigmund Freud. Abordamos a discussão sobre a relação entre História e Psicanálise a partir da premissa cerтеаudiana de que Freud subverte os não ditos dos procedimentos sociais, políticos, técnicos e escriturísticos da construção da História. Não se trata de uma interdisciplinaridade "frouxa", mas da compreensão de que o inventor da psicanálise invade a História, deslocando alguns pressupostos inconfessáveis dos historiadores presentes na operação historiográfica. Dessa forma, construímos nossa argumentação a partir de três estratégias. Primeiro, situamos preliminarmente Freud e sua obra dentro do contexto de suas asserções e do momento histórico em que foi gestada. Em seguida, particularizamos a mirada cerтеаudiana dentro do horizonte de certas leituras de *O Homem Moisés*. Por fim, destacamos algumas linhas de argumentação do ensaio do historiador francês, sem pretender esgotá-las: escrita fragmentária, lugar social e a língua do outro e, finalmente, a relação entre História e ficção.

PALAVRAS-CHAVE: Michel de Certeau; Freud; escrita da História; Psicanálise; Operação Historiográfica.

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo abordar una constelación de puntos decisivos de *La Invención de la Historia* (ou *Ficción de la Historia*), un ensayo en el que Michel de Certeau propone una lectura del libro *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos* (1939) de Sigmund Freud. Abordamos la discusión sobre la relación entre Historia y Psicoanálisis a partir de la premissa cerтеаuniana de que Freud subvierte los "no dichos" de los procedimientos sociales, políticos, técnicos y escriturísticos de la construcción de la Historia. No se trata de una interdisciplinariedad "laxa", sino de la comprensión de que el inventor del psicoanálisis invade la Historia, desplazando algunos presupuestos inconfesables de los historiadores presentes en la operación historiográfica. De esta forma, construimos nuestra argumentación a partir de tres estrategias. Primero, situamos preliminarmente a Freud y su obra dentro del contexto de sus aserciones y del momento histórico en que fue gestada. A continuación, particularizamos la mirada cerтеаuniana dentro del horizonte de ciertas lecturas de *El Hombre Moisés*. Por último, destacamos algunas líneas de argumentación del ensayo del historiador francés, sin pretender agotarlas: escritura fragmentaria, lugar social y la lengua del otro y, finalmente, la relación entre Historia y ficción.

PALABRAS CLAVES: Michel de Certeau, Freud, Escritura de la Historia, Psicoanálisis, Operación Historiográfica.

ABSTRACT

This article aims to address a constellation of decisive points in *The Writing of History*, an essay in which Michel de Certeau proposes a reading of Sigmund Freud's book *Moses and Monotheism: Three Essays* (1939). We approach the discussion on the relationship between History and Psychoanalysis based on Certeau's premise that Freud subverts the unspoken aspects of the social, political, technical, and scriptural procedures involved in the construction of History. This is not about a "loose" interdisciplinarity, but the understanding that the inventor of psychoanalysis invades History, displacing certain unavowable assumptions held by historians present in the historiographical operation. Thus, we construct our argument using three strategies. **First**, we preliminarily situate Freud and his work within the context of his assertions and the historical moment in which it was conceived. Next, we particularize the Certeauian perspective within the scope of certain readings of *Moses and Monotheism*. Finally, we highlight several lines of argument from the French historian's essay, without attempting to exhaust them: fragmentary writing, social place and the language of the other, and ultimately, the relationship between History and fiction.

KEYWORDS: Michel de Certeau, Freud, Writing of History, Psychoanalysis, Historiographical Operation.

INTRODUÇÃO

Michel de Certeau (1925-1986) é, por justificadas razões, fortemente associado à psicanálise, dado não apenas os usos que faz desse saber, mas por sua socialização intelectual no campo analítico. Especialmente no momento em que Jacques Lacan empreendia seu “retorno a Freud” e assinalava uma definitiva modificação dos discursos e práticas psicanalíticas. Em 1964 o historiador francês participou, junto com integrantes do círculo lacaniano, da fundação a *Escola Freudiana de Paris* (EFP) em ruptura com a *International Psychoanalytical Association* (IPA), resultado de diversas controvérsias e disputas pelo legado freudiano após a Segunda Guerra Mundial. Enquanto permaneceu na instituição – até a polêmica dissolução por Lacan em 1980 do qual Certeau foi contrário – ele tomou parte de suas atividades através de debates, seminários, colóquios, publicações, etc., porém, sem reclamar para si nada além de uma interlocução na condição de historiador (FREIJOMIL 2010, p. 76-77).

Por outro lado, cabe destacar que Michel de Certeau atuou no amplo processo histórico de recepção francesa da obra de Sigmund Freud na Companhia de Jesus na condição de integrante desta instituição católica. Um ator importante nesse processo é Louis Beirnaet (1906-1985), jesuíta e analista, também fundador da EFP, que “exerceu influência direta sobre” o historiador francês. Os dois amigos jesuítas mantiveram diálogo sobre *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (O Homem Moisés e a Religião Monoteísta: Três Ensaios)* (1939) de Sigmund Freud (1856-1939), sobre o qual também escreveram (GIARD, 2002, p. 29-36)¹.

Michel de Certeau era particularmente fascinado por esse livro de Freud. O que pode ser atestado pelo longo e acalentado ensaio *A Ficção da História* dedicado a essa obra e que encerra um dos livros capitais do historiador francês, *A Escrita da História* (1975). Este, por sua vez, comporta em sua quarta e última parte a seção *Escritas Freudianas* constituída por duas interpretações de textos do criador da psicanálise, *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923) e *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*. Estes estudos mostram como Freud foi um importante ponto de partida para sua teorização da historiografia.

É desse ponto de partida que propomos neste artigo científico certa leitura de *A Ficção da História* cujo material é mencionado, retomado ou desenvolvido em outras direções em alguns dos ensaios situados entre o final dos anos 1970 e início de 1980 que integram a coletânea *História e Psicanálise: entre a ciência e a ficção* (2002). “Por volta de 1982”, no plano de elaboração de um segundo tomo de *A Escrita da História*, malgrado por sua morte em 1986, havia o intento de construção de “uma longa meditação sobre o Moisés de Freud” que o deveria reelaborar, “sob outra perspectiva, tanto mais que o livro freudiano “suscitava um novo interesse entre os historiadores.” (GIARD, 2002, p. 37-38). O que comprova mais uma vez a importância que os três ensaios de Freud de 1939 tinham para o historiador francês.

Assim, objetivamos abordar uma constelação de pontos decisivos de *Ficção da História* somando-nos a esforços anteriores (MIRANDA JÚNIOR, 2017, p. 76-86) de elucidação deste ensaio ainda que buscando outros modos de construção argumentativa. Pretendemos abordar a discussão, em Michel de Certeau, sobre a relação entre História e Psicanálise a partir da sua perspectiva de que Freud subverte o campo histórico ao adentrá-lo. Não se trata de uma interdisciplinaridade “frouxa”, mas da compreensão de que o inventor da psicanálise invade a História deslocando alguns pressupostos inconfessáveis dos historiadores presentes na operação histográfica.

Propomos, dessa forma, abordar Michel de Certeau como leitor de *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta* seguindo três estratégias. Primeiro, situando preliminarmente a obra freudiana dentro do contexto de suas asserções e momento histórico em que foi gestada. Em seguida, particularizamos a mirada certeaudiana dentro do horizonte de certas leituras de *Der Mann Moses*. Por fim, destacamos aspectos do ensaio do historiador francês sem pretender esgotá-los: escrita fragmentária, lugar social e a língua do outro e, por fim, a relação entre História e ficção.

LIVRO DO EXÍLIO

Sigmund Freud era obcecado pela figura do Moisés, o homem guiado por Deus que libertou o povo judeu do cativeiro egípcio levando-o a errância pelo deserto no Êxodo. Ele visitou com frequência a Itália para contemplar a escultura do herói bíblico que ornava o túmulo de Júlio II na Igreja de São Pedro. A estátua feita por Michelangelo, segurando as Tábuas de Lei, foi alvo de interpretação no ensaio *Moisés de Michelangelo* (1914), estudo publicado sob anonimato na revista *Imago*



às véspera da Primeira Guerra Mundial: “em sua fúria contra seu povo, estava prestes a deixar cair” os mandamentos, mas “a calma sucedeu a tempestade.” Freud teria então se identificado com o artista renascentista que fizera do libertador dos judeus “o próprio exemplo da capacidade humana de autocontrole.” (ROUDINESCO, 2016, p. 199)

O Der Mann Moses começou a ser escrito em 1934 um ano após a ascensão de Adolf Hitler ao poder na Alemanha, momento em que “o progresso selou aliança com a barbárie.” (FREUD, 2014, p. 89). Desta forma, o tratado se constituía da seguinte forma:

O livro, tal como foi impresso no final de 1938, consiste de três ensaios estreitamente ligados, de extensão muito desigual: “Moisés, um egípcio” é um rápido esboço cobrindo algumas meras páginas; “Se Moisés fosse um egípcio...” é quatro vezes longo; e o terceiro ensaio, “Moisés, seu povo e a religião monoteísta”, ocupa um espaço bem maior do que os dois primeiros juntos. Além disso, esse ensaio final vem acompanhado de dois prefácios iniciais que, em larga medida, anulam-se mutuamente, e mais um terceiro prefácio, este à segunda parte, bem no meio do ensaio, o qual está repleto de materiais deliberadamente repetidos dos artigos anteriores. Não é senilidade; ler *Moisés e o Monoteísmo* é participar de sua feitura, das pressões internas e políticas que operavam sobre Freud naqueles anos, e captar ecos de épocas anteriores, menos angustiantes. (GAY, 2012, p. 605)

Pressão documentada, por exemplo, na *Nota Preliminar I* do terceiro ensaio: “Vivemos aqui [Áustria] em um país católico, sob a proteção dessa Igreja, incertos quanto ao tempo que essa proteção durará.” (FREUD, 2014, p. 90) De fato, Freud chegou a reter essa última seção da publicação, pois temia a ação do Padre Schmidt, estudioso da religião, que nutria aversão a psicanálise. Receava que a obra gerasse hostilidade entre os católicos que eram, ainda, aos seus olhos, um anteparo para o avanço nazista.

Há outra decisiva marca histórica das tensões que atravessa todo *O Homem Moisés*, qual seja, o avanço do racismo contra os judeus na Europa e na *Mitteleuropa* em particular. Ora, um dos objetivos destes três ensaios era justamente interpretar as razões históricas e inconscientes do antissemitismo. Entretanto, Freud não ignorava que estava “implicado na obra, como alguém que pertence ao povo judeu, mas cuidando de deixar claro que não iria se deixar persuadir por qualquer interesse que não o de perseguir a verdade segundo a lógica da psicanálise.” (BETTY, 2014, p. 45)

Nesse contexto, a primeira parte é publicada em 1937 e, no ano seguinte, um fragmento da segunda é lido por sua filha, Anna Freud, no *Congresso Internacional de Psicanálise* em Paris. Temos então a obra do “fundador” da psicanálise “ausente, dita pela voz do outro”; “Quando o texto vem a público”, Freud “se retira” (CERTEAU, 2011a, p. 33-334). Por fim, o momento em que está sendo concluído coincide com aquele em que Hitler decide pela anexação da Áustria (*Anschluss*) em 1938 tornando a estadia de Freud em Viena impossível. Após hesitações, parte para o exílio na Inglaterra nessa mesma data. Assim, “pode-se dizer que a errância no deserto, o nomadismo, o Livro e a Lei tomaram de assalto a pena de Freud durante seu êxodo de Viena a Londres.” (FUKE, 2000, p. 87)

Com efeito, vivendo como “hóspede”, o inventor da psicanálise pôde finalmente apresentar o trabalho completo que, a seus olhos, assemelhava-se a “uma bailarina que se equilibra na ponta de um dos dois pés” (Freud, 2014, p. 89). Meses após a publicação ele morre em 23 de setembro de 1939 depois de suportar longa e penosamente uma grave doença (GAY, 2012, p. 649-650; ROUDINESCO, 2016, p. 470-471).

Der Mann Moses, obra freudiana das mais comentadas dentro e fora do campo analítico, tem as asseverações mais controversas (Roudinesco, 1998, p. 518) e o próprio autor reconhecia seu livro como “uma imagem de bronze com pés de barro.” (Freud, 2014, p. 45) Trata-se de um intrincado em que o inventor da psicanálise recupera, aos oitenta e três anos, muitos temas psicanalíticos centrais tais como complexo de Édipo, “pai primevo”, retorno do reprimido, renegação (“desmentido da realidade”), entre outros (GAY, 2012, p. 643).

Com efeito, é possível começar a recapitular suas ideias com a proposição de que o monoteísmo não foi criado pelos judeus. Nem Moisés, o seu grande líder, um judeu. Segundo Freud, o monoteísmo teria sido criado no Egito Antigo pelo faraó Amenófis IV no século XIV (a.C.) como uma religião do Estado para adoração ao deus-sol Aton. Para Freud a nova religião “caracterizava-se pela crença *exclusiva* em um [único] Deus, pela rejeição do antropomorfismo, da magia e da bruxaria, e pela negação absoluta de uma vida posterior à morte.” (YERUSHALMI, 1992, p. 25) Com a morte do faraó houve a retomada do politeísmo.

Freud lança então a hipótese de que Moisés teria sido um egípcio segundo duas pistas. A primeira, filológica, é a de que o nome Moisés é de origem egípcia. A segunda diz respeito a narrativa bíblica da vida do herói do Êxodo que tem a estrutura do mito do nascimento do herói. Nesses monomitos os heróis (Sargão I, Ciro, Rômulo, Édipo, Hércules, etc.) tem sua origem



narrada da seguinte forma: a) ele nasce em sua família nobre; b) por alguma espécie de perseguição do pai (ou do substituto deste) o herói, para ter sua vida preservada, é deixado nas águas; c) ele é salvo por um animal ou família humilde; d) em seguida cresce, vinga-se do pai ou símile e retoma sua vida nobre. Este raciocínio de Freud – baseado na obra *O Mito do Nascimento do Herói* (1909) de um dos seus discípulos, Otto Rank – tem como pano de fundo suas ideias sobre o “romance familiar do neurótico” (ROBERT, 2007, 33-60).

Depois de findar o período de fascinação da criança pelos seus pais, advém uma decepção frequentemente acompanhada pela elaboração imaginária de que sua família, na verdade, é outra. Esta sim perfeita, livre de fraquezas e máculas. Normalmente, a segunda família (vilipendiada) é a real; enquanto a primeira (nobre) é imaginária. Para o psicanalista, o nascimento de Moisés inverte a fábula: ele nasce na família humilde e, em seguida, é salvo pela família egípcia. Através da interpretação analítica Freud deduz que Moisés é de origem egípcia (sua primeira família) e sua segunda pertença judia é inventada.

Desta forma, o homem Moisés, provavelmente, ocuparia a função de sacerdote ou nobre que fora seguidor ardoroso de Amenófis IV e de seu monoteísmo rigoroso. Com o objetivo de impedir o fim da nova religião ele teria se tornado líder de uma tribo semítica libertando-os e conduzindo-os no Êxodo. Ele, impondo de modo ainda mais espiritualizado os novos dogmas, introduziria então o costume egípcio da circuncisão. A nova fé mosaica, muito exigente, teria causado uma revolta entre os semitas que os levaram a matarem seu líder Moisés.

A partir daqui começa um segundo momento da narrativa freudiana. O grupo semita, antes escravizado no Egito, encontra outros em Meribá-Cades (sul da Palestina) com quem formam uma aliança e passam a adorar um deus vulcânico de nome Jeová ou Javé (nome que ganharia na tradição judaica seu aspecto impronunciável): “ele”, nos diz Freud (2018, p. 51), “é um demônio sinistro, ávido de sangue, que vagueia pela noite e receia a luz do dia.” O intermediário da nova divindade era um cuidador de rebanhos, o genro de Jetro da Bíblia. Chamamos atenção para a importante inversão apontada por Freud. Um processo histórico de fusão e, fundamentalmente, do *retorno do recalçado* abordado pela psicanálise age na tradição cultural dos semitas. É a volta do reprimido à semelhança do que ocorre nas neuroses.

A morte do pai Moisés – evento traumático instaurador da lei tal como explicada por Freud em *Totem e Tabu* (1913) – teria como efeito retardado a volta culpada de sua doutrina monoteísta e seus preceitos até, finalmente, se sedimentarem. Aqui os nomes entram em deriva. Eles trocam de lugares após um longuíssimo tempo histórico de acomodação de conflitos dentro da tradição. O adorador da divindade vulcânica torna-se o Moisés egípcio, assume o seu nome. E Javé transforma-se a partir de então no deus único trazido do Egito. Assim, Freud (2014, p. 78-79) conclui que “foi o homem Moisés quem criou os judeus”, ele fez dos semitas o seu povo. Justamente daí nasceu o judaísmo que irá fornecer o material cultural monoteísta ao cristianismo e ao islamismo.

Resta a questão: por que existe o antissemitismo? Problema que o fundador da psicanálise tenta enfrentar diretamente explicando as razões da perseguição aos judeus buscando “revelar as raízes inconscientes do antissemitismo a partir do próprio judaísmo e já não apenas como fenômeno exterior a ele.” (ROUDINESCO, 2010, p. 111) Ele aponta várias razões. Sua alegada estrangeiridade, não importa onde estejam eles vivem em comunidade. A persistência da resistência a todas as opressões e a manutenção do costume da circuncisão que aciona o temor inconsciente da castração. Sob um tênue verniz de monoteísmo, os “mal batizados” “bárbaros cristãos politeístas” (Freud, 2014, p. 179) não aceitariam rancorosamente a verdade mosaica de um Deus único. Moisés teria dotado seu povo, em função de sua religião, de uma grande amor-próprio a ponto dos judeus se serem superiores: os escolhidos do Deus Pai. Os filhos preferidos e primogênitos, edipianamente, são alvos de ciúmes por meio da rivalidade fraterna.

Mais importante do que isso parece ser o fato de que os judeus, em sua extrema espiritualidade, não admitirem que mataram o pai (Moisés, inclusive). Esse, como mencionado, é o tema de *Totem e Tabu* (1913), onde a morte do pai da horda primordial – evento traumático – instaura a própria cultura. Assim, ao contrário da religião do filho, o cristianismo negado por eles, os judeus não falam de morte e sacrifício do pai. Eles são, todavia, acusados pelos cristãos de matarem Deus e, por isso, carregam enorme culpa trágica.



O TRATAMENTO FREUDIANO DA HISTÓRIA

No cenário francês Marthe Robert (1914-1996) lançou em 1974 *De Édipo a Moisés: Freud e a consciência judaica* (1974), marco importante na discussão sobre *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*. Publicado apenas um ano antes de *A Escrita da História*, o livro é o mais recorrentemente citado por Michel de Certeau em *Ficção da História*. Muitos temas são retomados por ele, sob outra perspectiva, a exemplo do paralelo Sigmund Freud/ Franz Kafka. Este último o escritor sobre quem a premiada ensaísta e tradutora de autores alemães mais escreveu – ela que se ocupou dos dilemas literários e políticos do judaísmo na entrada do século XX.

Marthe Robert apresenta o fundador da psicanálise fraturado entre a tradição judaica e a cultura alemã. A autora propõe perscrutar a relação de Freud com seu pai Jakob transformando a obra freudiana em uma espécie de *Carta ao Pai* (1919): este não teria lhe deixado uma sólida herança cultural judaica nem compreendido sua entrada nos debates intelectuais da Viena fim-de-século e seu cosmopolitismo. Concluindo que Freud teria erigido seu nome longe das filiações judaicas e germânicas já “que quer ser apenas o filho de suas obras, e de sua obra, que, à semelhança do profeta assassinado [Moisés], deixa os séculos perplexos frente ao mistério de sua identidade.” (ROBERT, 1989, p. 165-166) As leituras posteriores de *O Homem Moisés* farão a crítica – incluindo o próprio Michel de Certeau (2011, p. 358) – de que Marthe Robert pretendeu fixar uma verdade ao psicanalisar Freud. Além de ser abordagem controversa que, como outras anteriores e posteriores, tentaram psicanalisar Freud e o judaísmo ou mesmo judaizar a psicanálise (FUKS, 2000, p. 49-54).

Esforço distinto veio de um historiador de ofício, Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009) com *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável* (1991). Neste livro o especialista na História Judaica buscou investigar as condições históricas de elaboração de *Der Mann Moses* desde um ponto de vista baseado nos arquivos. Esforço que o levou a problematizar a história dos intelectuais judeus da *Mitteleuropa* entre o final do século XIX e primeira metade do XX, a relação entre o inventor da psicanálise e a identidade judaica, o trabalho historiográfico empreendido por Freud sobre a Saga moisaica, entre outros aspectos. De fato, esse importante trabalho histórico suscitou, a partir de então, debates renovados sobre *O Homem Moisés*.

Jacques Derrida – em interlocução direta com o livro de Yerushalmi – discutiu em *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1994) a relação entre memória, esquecimento, poder, rastro e pulsão de morte. Já Edward Said – também dialogando com *O Moisés de Freud* – construiu sua leitura da obra freudiana de 1939 por meio da crítica da identidade e da diferença e sua relação com a política contemporânea na Europa, Israel e Palestina em *Freud e os não-europeus*. Said (2004, p. 58-59), entre outras coisas, enfatiza o “estilo tardio” da obra freudiana forjado na “não resolução ou reconciliação” através de uma “disposição para deixar os elementos inconciliáveis assim como estão: episódicos, fragmentados, não terminados (isto é, sem polimento).”

Michel de Certeau toca em muitas questões levantadas por essa bibliografiaⁱⁱ, mas o faz partir da particularização de uma mirada advinda da História. Porém, não à maneira de Peter Gay (1989), que pretendeu propor um “Freud para Historiadores”, pensando um tipo de pesquisa histórica informada pela psicanálise. Nem mesmo como Carl E. Schorske (1988, p. 179-199; 2000, p. 237-213) – citado em *A Ficção da História* (p. 343) – que, por um lado, imerge Freud no contexto da Viena *Fin-de-Siècle* lendo os temas do inconsciente e do complexo de Édipo à luz das crises políticas e culturais da época. E que, por outro, apresenta *Der Mann Moses* marcado pelo triunfo da ascensão de Hitler ao poder, mas também pelas diferentes investidas do inventor da psicanálise no estudo sobre as culturas do passado. Ora como explorador psicoarqueológico da antiguidade clássica grega, ora como historiador dos monoteísmos egípcio e judeu, confrontando-se com o historicismo e a perseguição antissemita.

Com efeito, a perspectiva certeauidiana pode ser resumida na pergunta: qual é “o tratamento freudiano da História” (CERTEAU, 2011a, p. 320)? No ensaio que abre a seção *Escritas Freudianas* – intitulado significativamente *O que Freud fez da História* – ele nos diz:

Como analista, o que faz ele da história? [...] Talvez esta observação seja ela também uma reação contra uma maneira de se servir da psicanálise. Um certo número de trabalhos, tanto em etnologia quanto em história mostram que o uso dos conceitos psicanalíticos ameaça tornar-se uma nova retórica. Eles se transformam, então, em figuras de estilo. O recurso à morte do pai, ao Édipo ou à transferência, serve para tudo. Sendo estes “conceitos” freudianos supostamente utilizáveis para todos os fins, não é difícil calcá-los sobre as regiões obscuras da história. Infelizmente não são mais do que utensílios decorativos quando tem por objetivo apenas o de designar ou cobrir pudicamente o que o historiador não compreende. Circunscrevem o inexplicado; não o explicam. Confessam uma ignorância. Instalam-se onde



uma explicação econômica ou sociológica deixa um resto. Literatura de eclipse, arte de apresentar os detritos ou sensação de uma questão, sim; mas análise freudiana, não. (CERTEAU, 2011, p. 308-309)

Assim, interrogar o “tratamento freudiano da História” (CERTEAU, 2011a, p. 320) não é uma tentativa de isolar uma franja obscura do passado sob a forma de mentalidades, aparelhagem mental, inconscientes coletivos, irracionalismos, etc., mas arriscar-se “no texto freudiano com uma demanda de historiador” (CERTEAU, 2001a, 378). O que significa dizer que Michel de Certeau quer saber o que Freud fez da História enquanto prática e discurso.

O historiador francês busca expor o teatro freudiano onde a ficção remete ora a produção/fabricação, “ora um disfarce ou embuste.” Misto de “produção e logro.” (CERTEAU, 2001a, 331-332) Procedendo desse modo Freud subverte os dados da operação historiográfica estudada por Certeau (2011a, p. 362): as relações entre o lugar, a prática e a escrita: “O que me interessa neste exame da escrita freudiana é o ‘romance’ como prática, tal como se faz, de acordo com o que diz.” Ora, isso ocorre justamente porque Freud subverte os não-ditos dos procedimentos sociais, políticos, técnicos e escriturísticos da construção da História.

Se a operação historiográfica se finca na relação entre um lugar social, uma prática científica e uma escrita, as incursões do inventor da psicanálise na História não pretendem erigir para si nenhum álbi, nem tratar como “leis silenciosas” essa conexão. Se “o gesto que liga as ‘ideias’ aos lugares é, precisamente, um gesto de historiador” analisando “em termos de produções localizáveis o material que cada método instaurou inicialmente segundo seus métodos de pertinência”, o próprio historiador não pode requerer imunidade para “o estatuto do seu trabalho”. (CERTEAU, 2011, p. 45-47) Precisamente *O Homem Moisés* não dá um lugar autorizado para escrita da História e a prática historiadora através de um corte entre sujeito e objeto, presente e passado entre “o que a história cria e o que o relato dissimula”, em suma, “a elucidação não escapa ao que ela explica.” (CERTEAU, 2011, p. 332)

Por outro lado, é possível dizer que Michel de Certeau realiza um esforço para não tornar o fundador da psicanálise um modelo a ser seguido. Por isso, ele menciona o Freud monumentalizadoⁱⁱⁱ e seduzido pela condição de fundador/pai de uma ciência:

Mesmo a história psicanalítica da psicanálise pratica este “esquecimento”. Um exemplo, conservado até aqui porque se trata de um texto notável: a *Contribution à l'étude de l'histoire du mouvement psychanalytique* [Contribuições a História do Movimento Psicanalítico], publicada em *Scilicet*, nº 4, 1973, p. 323-343. O estudo obedece a disciplina da Escola freudiana: lugar de publicação (*Scilicet* é o órgão da Escola), anonimato do autor (como na “tradição sacerdotal” de que Freud fala, a revista não conhece outro nome próprio além do pai fundador), etc. [...] Este discurso diz o contrário do que faz. É a “lenda” de uma Escola: aquilo que é necessário dizer lá. As condições de sua produção não se introduziriam no texto como falhas e lacunas de uma tão bela “doutrina”. (CERTEAU, 2011a, p. 332n)

O historiador francês nos diz que o psicanalista vienense recai na lenda que ele denuncia em *O Homem Moisés* quando se entrega a uma escrita apologética que se quer associar. Aí as condições de produção e o lugar não entram no texto.

Michel de Certeau (2011a, p. 332n) também alude a tradução/traição francesa que retira as lacunas de *O Homem Moisés* e as marcas de pertença ao lugar com o intuito de objetivar/corrigir a redação do livro. Meio através do qual o pai fundador é apresentado como monumento eternizado fora de qualquer historicidade e imune a equívocos. Logo, seus tradutores nada mais fizeram do que ocultar o Freud que expõe a construção histórica dos textos sagrados, mas fundamentalmente, os vazios de seu próprio texto: “A tradução francesa apaga este vestígio (“no primeiro capítulo deste livro...”). Ela oculta o corte. O texto fragmentado recebe, desta maneira, a aparência de um discurso erudito e contínuo, de um ‘livro’. Esta transformação não deixa de ter analogia com a mutação dos ‘escritos intertestamentários’ em ‘Bíblia’ no decorrer do século II.”

Por isso, Michel de Certeau (2011b, p. 80-81) chegou a destacar de forma mais ampla sobre a História da Psicanálise: “a criação, brigas e cisões de sociedades psicanalíticas, nos últimos setenta anos, relatam os processos da teoria com sua exterioridade que, frequentemente, ela denega; entretanto, nesses debates é que se deve procurar os verdadeiros esboços de uma história psicanalítica.” Com efeito, quando o discurso analítico “esquece” sua própria historicidade, ou seja, sua relação interna com conflitos de poder e posição, ela torna-se um mecanismo de pulsões, ou um dogmatismo do discurso, ou uma gnose de símbolos.”



A ESCRITA FREUDIANA DA HISTÓRIA

Para Michel de Certeau (2011b, p. 106) Freud joga com as implicações mutuas entre o que ocorre com seu objeto (narrativa mosaica) e sua escrita da História, pois se um lado temos o fictício, a fabulação e a lenda bíblica do outro temos ficção, fábula e romance histórico. O fundador da psicanálise “não se exime dos mecanismos que desvela em seus objetos: além de não dispensá-los, como se ocupasse a posição privilegiada de uma observação, ele elucida um funcionamento ao qual, por sua vez, está submetido.”

Dentro da mirada certeuadiana Freud não escamoteia o lugar do discurso; não separa, por corte definitivo, o presente de um passado, ou seja, o mesmo e o outro: “O lugar de onde Freud escreve e a produção de sua *escrita* entram no texto como *objeto* do qual ele trata. Como se forma uma lenda religiosa? Como o Judeu tornou-se o que é? O que é que constrói uma escrita? As três perguntas se combinam.” (CERTEAU, 2011a, p. 332) Trata-se da maneira utilizada pelo analista vienense de burlar a heterologia da História que “transforma a própria diferença em objeto.” Uma fabricação da escrita como “*logos* do outro” que intenta pôr em ordem e disciplinar a alteridade (CERTEAU, 2011b, p. 182).

É por esse jogo, segundo Michel de Certeau, que Freud procede mostrando, do lado do objeto, que “Moisés egípcio” significa que uma divisão interna trabalha a identidade judaica. O próprio é cesurado pelo impróprio: “*duas* massas populares [...], *dois* reinos [...], *dois* nomes [...], *duas* fundações de religião [...]” (FREUD, 2014, p. 85). O historiador francês enfatiza esses cortes ao longo do seu ensaio: são dois os Moisés (o egípcio e o do sul da Palestina); a circuncisão costume egípcio, se torna lei de pertencimento para os judeus; são dois os deuses, Javé vulcânico e único Deus único; o Êxodo não é apenas separação do Egito, mas internalização da diferença cultural levada através do deserto; o deus do povo eleito não era dele mesmo, mas, inicialmente, do outro (dos egípcios); a origem da religião judaica não é a vida, mas a morte de Moisés.

Desta forma, o jogo de substituições da série criada por Freud – Moisés egípcio/madianita, Aton/ Javé, politeísmo/monoteísmo, etc. – ganha a forma de um bailado escritural. Trata-se de um “*Chassé-croisé*”, dança francesa em que os parceiros trocam de lugar cruzando e perseguindo-se na coreografia (CERTEAU 2011a, p. 342). Afinal, se Freud nos diz que seu livro arrisca-se como bailarina em precário equilíbrio, Michel Certeau (2011a, p. 342), questiona: “(...) que inquietante estranheza traça a escrita freudiana no território do historiador, no qual entra dançando?” A seguir não destaquei senão alguns efeitos proliferantes desses oximoros em que a diferença não é recusada, mas internalizada.

Com efeito, Freud analisa os textos bíblicos indicando suas roturas e omissões para extrair seu “Moisés egípcio”:

O relato sacerdotal pretende estabelecer um *continuum* entre seu presente e os antigos tempos mosaicos; ele pretende desmentir precisamente aquilo que qualificamos como fato mais chamativo da história religiosa judaica, a saber, que entre promulgação da lei por Moisés e a posterior religião se abre uma lacuna que de início foi preenchida pelo culto de Jeová e apenas mais tarde foi fechada lentamente. (FREUD, 2014, p. 102)

Como destacamos, da mesma forma o analista vienense realiza a autoanálise da construção da sua escrita. Ela não tem “segurança e limpeza eruditas”: a escritura freudiana é falhada, disseminada, repetitiva. Ao ler *O Homem Moisés* vemos a “obsedante menção de” Freud às “lacunas” e contradições transformando o livro em “rumor e opacidade de um corpo de palavras.” Esse “discurso de fragmentos” acompanhava os últimos anos de vida do psicanalista, com seu envelhecimento, seu câncer: “seu corpo cai pedaço por pedaço. O corpo aparece, aqui, também, como uma escrita que se desfaz. Uma continuidade do corpo com o texto prende a escrita ao processo de envelhecimento” (CERTEAU, 2011a, p. 335-338).

Isso também opera na língua em que escreve Sigmund Freud, o alemão no qual nunca se identificou por completo, pois considerando “o judaísmo uma experiência cultural e histórica de exclusão, de descentralização e diversidade”, ele “treinou-se como intérprete do desconforto – requisito também necessário à própria formalização da psicanálise.” (Fuks, 2000, p. 47) Assim, ao contrário de Martin Heidegger, para quem a linguagem é a morada do ser, para Freud ela “é o lugar de uma alteração itinerante” (CERTEAU, 2011a, p. 344).

Mais ainda nos anos 1930 quando da sedimentação da *Lingua Tertii Imperii* (Linguagem do Terceiro Reich – LTI) discutida dramaticamente por Victor Klemperer (2013). O filólogo alemão mostrou que o jargão *Völkisch* em geral e particularmente o nacional-socialista – povo, nação, guerra, ariano, sacrifício, etc., termos atravessados pelo antisemitismo – imiscuiu-se na língua alemão. Assim, Freud não está “em casa” na língua que sua análise atravessa.” O inventor da psicanálise tenta



explicar o ódio ao povo judeu enfrentando constantes partidas e sua escrita também está marcada pela perseguição (CERTEAU, 2011a, p. 344).

O discurso fragmentário freudiano faz-se então como exílio na língua. Para dar conta dessa experiência Michel de Certeau, seguindo pistas de Marthe Robert, recorre a alguém próximo de Freud nesse assunto: o judeu-tcheco Franz Kafka que escrevia em alemão. É a partir de uma tal complexidade que ele cita a conhecida passagem em que o autor de *O Castelo* (1922) trata da situação dos escritores judeus sob domínio germânico:

Eles viviam entre três impossibilidades (que chamo ao acaso impossibilidades de linguagem, é mais simples chama-las assim, mas se poderia dar-lhes um outro nome): a impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão, a impossibilidade de escrever em outra língua, ao que se poderia quase acrescentar uma quarta impossibilidade: a impossibilidade de escrever (pois seu desespero não era alguma coisa que a literatura tivesse podido atenuar, era o inimigo da vida e da literatura, a literatura não era aqui senão um estado provisório, como para qualquer um que escrevesse seu testamento imediatamente antes de se enforcar, um estado provisório que pode muito bem durar toda uma vida...) (KAFKA *apud* CERTEAU, 2011a, p. 344)

A angústia de Kafka frente a essa situação política e literariamente aporética estava ancorada na condição de muitos escritores judeus que ficavam a meio caminho entre a cultura judaica, em parte abandonada por seus pais, e a cultura germânica em que foram educados, mas que era atravessada pelo antissemitismo.

De modo que Kafka pôde escrever:

O que a maioria dos que começaram a escrever em alemão desejava era abandonar o judaísmo, em geral sob a vaga aprovação dos pais (esse vaga é que é revoltante), eles desejariam, mas suas patas traseiras ainda estavam presas ao judaísmo do pai, e suas patas dianteiras não encontravam outro solo. O desespero que se seguiu a isso foi sua inspiração. (KAFKA *apud* ROBERT, 1989, p. 16)

O escritor judeu-tcheco, assim como Freud (2014, p. 33), também conjuga impossibilidade e possibilidade da escritura. O psicanalista abre seu livro da seguinte maneira: “Privar um povo do homem [Moisés] a quem se enaltece como o maior de seus filhos não é algo que uma pessoa empreenda com gosto, ou de maneira leviana, sobretudo quando ela mesma pertence a esse povo.”

O analista vienense nunca escondeu sua ligação com a cultura judaica, mas em 1926, diante do avanço do antissemitismo ele se expressou da seguinte forma: “Minha língua é o alemão. Minha cultura, meus êxitos, são alemães. Considerei-me intelectualmente alemão até perceber o crescente preconceito antissemita na Alemanha e na Áustria germânica. Desde então, prefiro denominar-me judeu.” (FREUD *apud* GAY, 1992, p. 136)

Contudo, e é esse é fundamental para Michel de Certeau (2011a, p. 345), Freud não se liga a nenhum desespero, pois ele “Traça um caminho prudente e metódico no elemento da *Saga* judia ou da *Kultur* germânica, linguagens” que são, para ele, “maternais e, entretanto, estrangeiras, ‘emprestadas’”. Portanto, “desapossamento e pertença” que “criam na identidade uma falha a partir da qual surge a escrita.” Freud nem quer negar sua judeidade, nem abraçar o judaísmo sem aplicar-lhe cesuras históricas, pois sabe que Moisés é egípcio. Daí suas distâncias em relação ao movimento sionista e às identidades territoriais: “A terra prometida investida por Freud não conhece fronteiras nem pátria. Não é cercada por nenhum muro e não precisa de nenhum arame farpado para afirmar sua soberania.” (ROUDINESCO, 2009, p. 196)

Levando em conta essas questões podemos constatar, seguindo ainda Michel de Certeau (2011a, p. 346; 350), que *O Homem Moisés* questiona os discursos históricos que se querem a-tópicos, pois Freud “não se autoriza nem a partir de um não-lugar nem da ‘verdade de um lugar’. Não é ideológico como o discurso, assim dito, associar. Nem doutrinal como o discurso sacerdotal que pretende falar sempre do mesmo lugar originário e fundador.” Ele aposta na “divisão” e na “incerteza” do lugar sem autorização de um solo alemão ou judaico.

Por fim, assim como em *Der Mann Moses* o lugar está entre identidade e diferença, pertencimento e não-pertencimento, ele também está situado no *entre-deux*, entre a ciência e a ficção. Freud chegou a descrever seu livro como romance histórico. Michel de Certeau (2011a, p. 341) aponta que Donatien Alphonse François, o Marquês de Sade (1740-1814),



distingua História e Romance. Mas, Freud, diferentemente, “desfaz uma conjunção (um ou outro) engendrando manifestações contrárias a partir de uma clivagem” que parte do assassinato do herói bíblico. O analista vienense “coloca seu romance no lugar da história, como coloca o Egípcio no lugar de Moisés judeu, para fazê-los girar em torno do ‘pedacinho de verdade’ que o jogo deles representa.” A ficção da História freudiana é, na perspectiva certheadiana, “romance com função teórica” marcado pela historicidade. A escrita espedaçada do analista vienense não decreta o discurso como a lei do real, nem escamoteia as ausências da qual parte (CERTEAU, 2011b, p. 95-97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Homem Moisés segundo a leitura de Michel Certeau (2011a, 348-349; 378), em suma, mostra como “Freud é cúmplice do que aí se diz do outro, porque permanece estranho à intimidade opaca de cada lugar e da sua própria terra”. Esta “obra ‘testamentária’, no sentido de Kafka, é consagrada à análise das relações que a escrita mantém com o lugar. Nela, a incerteza do lugar, ou a divisão, não é o que é necessário eliminar para que o discurso se organize.” Como “construção (*Konstruktion*)” os três ensaios anticartesianos sobrepõem “dúvida e método” ao se recusar “fundar[-se] num cogito inalterável”. Essa forma freudiana de lidar com a operação historiográfica dá a medida do interesse do historiador francês em torno de *Der Mann Moses*: “Eu me arrisquei no texto freudiano com uma demanda de historiador.”

O que não o impediu de apontar certas rasuras nos ensaios. Como o ocultamento do “nome e trabalho de Karl Abraham”, um dos diletos aliados de Freud, “ao retomar quase textualmente, suas teses sobre Akenathon [Amenófis IV]”. Ao que Michel Certeau (2011a, p. 364n; 376) questiona: “O discípulo (morto em 1925), foi ele apagado por ter tocado no recalçamento do pai pelo fundador?” No coração das asserções de *O Homem Moisés* o analista vienense “nada diz do Midianita inspirado que ele distinguiu do ‘majestoso egípcio’; nada da palavra dada por Deus que se retira.”

Mesmo assim, *Ficção da História* recorre com certa frequência a oposição entre a escrita freudiana da História e os discursos dos historiadores. Em parte, à maneira de dois polos em que o segundo funciona com déficit crítico que desmente a realidade da operação historiográfica. De um lado, a “história erudita” que ignora a morte, as lacunas e ausências de todo discurso autorizando-se por meio do “lugar presente do especialista”, “apagando sua própria relação com o tempo”. De outro, *Der Mann Moses* que é, por sua vez, “escrita, trabalho de passar o tempo sem esquecer que aquilo que o organiza conta na sua relação com o tempo como laço de pertença” (CERTEAU, 2011a, p. 353).

Mais ainda. Teríamos “nossa historiografia”, defensora da “razão do lugar”, submetida “à lógica do lugar e do nome instituídas como saber pelo enraizamento num solo”: “discurso científico e didático” que foge da “vertigem” que poderia surgir do abalo das “frágeis fronteiras” entre o próprio e o impróprio, mesmo e o outro, ficção e História. Diferentemente, a historiografia é “submetida à deformação (*Entstellung*) freudiana”, pois “reintroduz o outro no lugar. É o Moisés egípcio.” (CERTEAU, 2011a, p. 378)

De fato, o ensaio de Michel de Certeau (2011a, p. 384) encerra vacilante: “Eu mesmo duvido ter entendido este ‘saber.’” Mas, essa distinção entre o que Freud fez da História e o que os historiadores fazem da História dá o que pensar. Pois, o historiador francês acabou por deixar marcas “no espaço de um ‘estudo’ que ‘toma o lugar’ do de Freud”: jogo de substituições. Ele segue justamente “as pegadas estranhas (alemãs) dos passos da bailarina.” E o faz recobrando “a palavra de um outro, Jean Cavaillès, que considerava o progresso da ciência como uma ‘perpétua revisão dos conteúdos por aprofundamento e rasura.’” O que resta dessa enunciação erigida por meio do *Der Mann Moses* acusa o que já foi apontado como “uma marca de profunda afinidade entre Freud, que se transforma no historiador da herança judaica, e Michel de Certeau, que se tornou historiador da espiritualidade e de místicos cristãos por solicitação dos superiores da Companhia de Jesus.” (GIARD, 2011, p. 35-38)

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3ª ed. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise: Entre a Ciência e a Ficção**. Tradução: Guilherme João de Freitas Texeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.



- CERTEAU, Michel de. **A Fábula Mística**: séculos XVI e XVII (v. 1 e 2). Tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução: Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FREUD, Sigmund. **O Homem Moisés e a Religião Monoteísta**: três ensaios. Tradução: Renato Zwick. Revisão técnica de Betty Bernardo Fuks. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo. In: **Moisés e o Monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e outros textos**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FREIJOMIL, Andrés. Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau. **Prohistoria**, vol.14 Rosario jul./dez. 2010.
- FUKS, Betty B. **Freud e a Judeidade**: a vocação do exílio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FUKS, Betty B. **O Homem Moisés e a Religião Monoteísta** - Três Ensaio. O desvelar de um assassinato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GAY, Peter. **Freud para historiadores**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GAY, Peter. **Um judeu sem Deus**. Freud, ateísmo e a construção da psicanálise. Tradução: Davi Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- GIARD, Luce. Um Caminho não Traçado. In: CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise**: Entre a Ciência e a Ficção. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- KLEMPERER, Victor. **LTI – a linguagem do Terceiro Reich**: cadernos de um filólogo. Tradução: Miriam Abramovay. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- MIRANDA JÚNIOR, Robson Freitas de. **Estratégias do tempo e discurso narrativo**: relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau. 2017. 123 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- ROBERT, Marthe. **De Édipo a Moisés: Freud e a consciência judaica**. Tradução: Luís Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- ROBERT, Marthe. **Romance das origens, origens do Romance**. Tradução: André Telles. Cosac Naify, 2007.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Retorno à questão judaica**. Tradução: Paulo Neves. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Freud, na sua época e no nosso tempo**. Tradução: Paulo Neves. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Em defesa da psicanálise**: ensaios e entrevistas. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- ROUDINESCO, Elisabeth. PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SCHORSKE, Carl E. Política e Parricídio em *A Interpretação dos Sonhos* de Freud. In: **Viena fin-de-siècle**: política e cultura. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SCHORSKE, Carl E. Para a escavação egípcia: a psicoarqueologia das culturas de Freud. In: **Pensando com a história**: indagações na passagem para o modernismo. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SCHORSKE, Carl E. Carl E. Schorske e a Viena fin-de-siècle: uma entrevista. In: SOUZA, Paulo César de. **Freud, Nietzsche e outros alemães**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. **O Moisés de Freud**: Judaísmo Terminável e Interminável. Tradução: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992.



NOTAS

ⁱ Em nossa discussão optamos pela versão em português feita por Renato Zwick (2014) muito embora reconhecendo a importância da tradução de Paulo César de Souza (2018), auxílio frequente na compreensão dos ensaios. Escolha que também leva em conta várias considerações da crítica sobre o peso decisivo da ênfase no “*Der Mann Moses*” na obra freudiana e bastante presente na leitura de Michel de Certeau – que empreendeu uma leitura diretamente do alemão. Ponto de vista reforçado pelas observações de Marthe Robert (1989, p. 204n): “[Freud considerou dois títulos para seu livro]. O primeiro era: *Der Mann Moses, ein historischer Roman* [*O Homem Moisés, um romance histórico*]. O segundo, que prevaleceu: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [*O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*]. Suprimindo esse “homem” que obcecou Freud durante tantos anos, o título francês deixou de lado um aspecto essencial do seu pensamento.”

ⁱⁱ Para acessar uma revisão detida da bibliografia sobre *Der Mann Moses* indicamos o trabalho de Betty B. Fuks (2014, p. 47-58).

ⁱⁱⁱ O problema da monumentalização ou historicização de Freud opôs Carl E. Schorske (1995, p. 69-73) e Peter Gay. Voltaremos a essa questão nas considerações finais à propósito de Michel de Certeau.

