



Trabajo Final de Grado

La construcción de Moisés y la religión monoteísta

Joaquín Bou Taborda

1.514.863-9

Montevideo - Agosto 2016

Tutor: Prof. Agdo., Dr. Guillermo Milán Ramos

Índice

La construcción de Moisés y la religión monoteísta	3
La Historia, memoria, sujeto, y Freud.....	4
Un error en la teoría: el tiempo en el Psicoanálisis	5
Un momento de peligro para el sujeto histórico y el lapso mesiánico.....	8
Construcción de constelaciones entre presente y pasado	10
El judío laico.	12
Jacob y Sholomó.	15
La construcción del <i>Moisés y la religión monoteísta</i>	17
Qué dicen los ensayos de Freud sobre <i>Moisés y la religión monoteísta</i>	18
La tensión en el texto: historiografía y construcción histórica bajo amenaza	21
El tercer ensayo.	22
El Yo en Freud, el sujeto en Lacan	25
La Angustia en Freud.....	27
Desamparo, peligro, angustia: <i>El Moisés y la religión monoteísta</i> como significante	28
Freud ante lo ominoso.	
Conclusiones: elaboración, acto y legado.	31
Referencias	33
Apéndices	37

La construcción de Moisés y la religión monoteísta

Este trabajo toma como marco alternativas a la concepción de tiempo lineal del Positivismo, que en su relación con la memoria hacen a una nueva consideración de lo histórico y la construcción de su relato. Se aborda el ensayo *Moisés y la religión monoteísta* a la luz de los aportes de la propia teoría freudiana en intertextualidad con los escritos de Walter Benjamin sobre la Historia analizados por Michel Löwy, el aporte de Lacan sobre ahistoricidad, Angustia, y Acto, y el trabajo de Milan-Ramos sobre el tema en este escrito de Freud.

Se sugiere que los tres ensayos que hacen a esa obra son la construcción “rumiada” y replasmada de uno sólo (el tercero). La elaboración de la obra muestra por un lado las tensiones de los diferentes conceptos usados en la dimensión de lo histórico que en su contradicción dialéctica hacen a “la idea de historicidad” en Freud. Esas tensiones están a su vez subsumidas en una subjetividad amenazada y movilizada por un contexto sociopolítico de ominosidad radical y la muerte próxima. Esta obra es un gran significante, capital en el orden simbólico freudiano, el enunciado en el peligro y la angustia explicitados en las Advertencias del tercer ensayo.

Palabras clave: *memoria, peligro, historicidad, intertextualidad.*

La Historia, memoria, sujeto, y Freud

Con La Ilustración y la Revolución Francesa la Historia se revela en una nueva relación con el presente que cuestiona la idea de un tiempo de cronología lineal:

[...] tal vez la idea más original de Voltaire, se ve ya en las Cartas filosóficas, [...] nos muestra una y otra vez cómo las cosas humanas no están pre ordenadas, sino que el caos y la casualidad intervienen a cada paso. (Leal Carrero, 2008, p. 96).

Se experimenta y concibe la cualidad de un tiempo nuevo que revela la posibilidad de que el orden establecido en lo social y político se reconfigure sin tener en cuenta patrones pasados. La Revolución Francesa muestra:

... una latencia de hechos a emerger [...] un proceso que “empuja el tiempo” [...] una relación sin referencia con lo que hasta ahora fue hecho. La historia no será más una reproducción del pasado en el presente, sino una construcción...una reinscripción continua del pasado: la plasticidad del pasado. (Safatle, 2015).

Esto conlleva, según Safatle (2015) un vínculo profundo entre memoria y conciencia, una de las bases de la noción moderna de sujeto. La autoidentidad es fundamentada por un trabajo de la memoria en el que se elabora la creencia en una imagen con cierta continuidad conciente “al interior del tiempo”. *Así el sujeto del tiempo y la memoria debería asumir reflexivamente sus acciones, apropiarse de su tiempo por medio de la construcción de relaciones entre huellas dispersas a partir de las tensiones del presente.*

Esto fue de importancia para varias prácticas clínicas que vieron la importancia de vincular la cura a procesos de elaboración del pasado. La idea de que el sufrimiento psíquico es función de la incapacidad de mantener en construcción un discurso del sí mismo comienza a verse a fines del siglo XIX. (Safatle, 2015). En la clínica analítica va a verse que la rememoración, en su plasticidad, hace a la subjetividad de un individuo que puede reinscribir un movimiento que supere, “*modificando el pasado*”, una instancia dolorosa.

Un error en la teoría: el tiempo en el Psicoanálisis

A fines de 1897, en una carta dirigida a Fliess, Freud comunica y asume un “error” en la teoría que venía elaborando, algo capital para el Análisis: “... quiero confiarte el gran secreto que poco a poco se me fue trasluciendo en las últimas semanas. Ya no creo más en mi «neurótica».” ([1897] 1997, Carta 69, p. 301).

Hasta entonces creía en la factualidad de la “escena de seducción”, a tal punto de concederle importancia capital en su intento de esclarecer la etiología de la histeria. Se cae la hipótesis de que el padecimiento histérico es por desalojo de un acontecimiento realmente vivido (*un hecho cronológicamente datable del pasado*) en el que un padre “sedujo” a un hijo. Para Freud serían demasiados padres perversos, demasiadas víctimas de la conducta incontrolada del progenitor.

Ante la experiencia clínica formula entonces una hipótesis inversa: el presente revela una representación subjetiva elaborada históricamente. La historia se manifiesta en el presente. Analizando su presente se comprende a un sujeto del tiempo y la memoria.

Freud va más allá de “datos” biográficos del paciente y se abre a la construcción de la historia individual considerada, al tema del tiempo subjetivo, sosteniendo la eficiencia del pasado en el presente y “paradójicamente” la eficiencia del presente sobre lo pasado.

Extraña relación retomada por Benjamin conocedor de la obra de Freud (Scholem, 2008, p. 104), que implica que *dos momentos de la existencia, dándose separados en un supuesto continuo cronológico son simultáneos en otra dimensión temporal.*

Freud en su asumido error había relacionado tiempo cronológico y tiempo psíquico. Discriminarlos es un punto de inflexión en su elaboración teórica que le permitirá develar una cualidad fundamental de lo inconsciente. La representación “existe” a partir de cierta huella en la memoria, pero *lo recordado, pertenece a un orden temporal no lineal de los acontecimientos vividos por el sujeto.* Algo sucedió en la vida del paciente, pero lo importante no es el suceso en sí, sino su inscripción psíquica, y esta se ubica en una dimensión temporal que no respeta el espacio euclidiano y la lógica cartesiana. *La consistencia de la representación se debe a que pertenece al orden de la fantasía:* “Me refiero a las fantasías histéricas, que, según veo, por lo general se remontan a las cosas que los niños oyeron en época temprana y sólo con posterioridad entendieron.” (Freud, [1897] 1997, Carta 59, P. 285). Y se manifiestan a la conciencia en una actualización donde se

condensan hechos, *se conjugan tiempos en una suspensión de la linealidad que habilita a la intervención conciente del propio paciente en el movimiento de su subjetividad.*

La vida anímica manifiesta ciertas instancias de atemporalidad, o bien de temporalidad fantaseada, representada y latente en el presente existencial del sujeto. Pero “al mismo tiempo” *formas primitivas de la memoria nunca abandonan al sujeto y siguen operando en el presente justamente allí donde se creía haberlas superado.*

En la dimensión onírica un rasgo básico del sueño estaría dado por la con-fusión de alucinaciones, imaginaciones y percepciones externas. Freud piensa que, en el sueño, la proximidad temporal se teje como una trama objetiva:

[...] pensamientos en apariencia inconexos, que se siguen inmediatamente uno a otro, pertenecen a una unidad que ha de descubrirse, así como una a y una b que yo escribo una junto a la otra deben pronunciarse como una sílaba ab. Algo parecido ocurre con la sucesión de sueños encadenados ([1900] 1997, p. 257)

Las relaciones lógicas no encuentran en el sueño una figuración particular. Freud no cree que el tiempo o la negación, como formas lógicas, puedan alcanzar expresión en el inconciente. Tiempo, en el sentido cronológico que da la databilidad, y negación, como forma lógica, son operaciones elevadas de la conciencia. En lo inconciente se desconocen, o se transforman en figuras afectivas significativas. Para Freud: “[...] *ausencia de contradicción, proceso primario (movilidad de las investiduras) carácter atemporal y sustitución de la realidad exterior por la psíquica*, he ahí los rasgos cuya presencia estamos autorizados a esperar en procesos pertenecientes al sistema Icc.”. ([1915]1997, p.184) (Cursillas del trabajo). Y en algún momento esas representaciones ponen al sujeto de la lengua en un compromiso consigo mismo, un conflicto en su discurso: un error, un olvido, una negación. En el discurso de la vigilia del sujeto dos pensamientos que se siguen inmediatamente uno al otro pertenecen a una trama temporal oculta y objetiva que el análisis debe descubrir. Memoria, inconciente y conciencia hacen al sujeto de su historia sintomatizada o rememorada en un contingente proceso plástico que puede ser resignificante en su movimiento: se puede ser conciente de algo que se representa como pasado por la expresión actual, en nuevas circunstancias, del acaecimiento psíquico.

El tiempo en Freud es también el resultado abstracto de la función del olvido:

[...] El material mnémico está sometido a dos influjos: la condensación y la desfiguración (dislocación). Esta última es obra de las tendencias que gobiernan la vida anímica, y se dirige sobre todo contra las huellas mnémicas que han conservado eficiencia afectiva y se mostraron más resistentes a la condensación. [...] la condensación y la desfiguración se extienden por largos períodos en los que todas las vivencias frescas contribuyen a la re plasmación del contenido de la memoria, suele creerse que es el tiempo el que vuelve inciertos y deslíe los recuerdos. (1901-07. Nota agregada a la edición de 1907, p. 266). (Acerca de los términos *desfiguración* y *dislocación* ver Apéndice 3)

De modo que no es el tiempo el que hace que olvidemos sino que, a la inversa, es la recurrencia del mecanismo del olvido y retorno en la rememoración la que hace posible que generemos la idea de tiempo:

Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retrascrición* {*Umschrift*}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos. (Freud, [1896] 1997, Carta 52, p. 274.)

El carácter capital de la inscripción psíquica es que se conserva, por un lado, de la misma manera como fue recibida, pero además de ello en todas las formas tomadas en desarrollos posteriores.

Teóricamente, entonces, cada estado anterior del contenido de la memoria se podrá restablecer para el recuerdo aunque los elementos hayan cambiado sus vínculos originarios por otros nuevos. El ayer y el hoy se imbrican y se confunden en coexistencia permanente.

En su analogía con las ruinas de Roma, Freud construye una metáfora de la relación conciencia-memoria:

Un imaginario arqueólogo que lograra introducirse allí, sin dañar las sucesivas capas sedimentadas, encontraría perviviendo los antiguos restos de la Roma Quadrata. Al mismo tiempo, y sin suprimirse, estaría la fase del Septimontium, las murallas de

Servio Tulio, las creaciones del Período Republicano y las construcciones de los primeros tiempos del Imperio. Todo en la más absoluta simultaneidad, propiedad que le está negada al tiempo y, en general, al discurso. Todas las Romas aparecerían vivas, superpuestas, derruidas por aquí y por allá, pero manteniendo sus formas. Las capas del pasado convivirían, ocupando el mismo espacio, sin desplazarse unas a las otras y sin fundirse totalmente: simultáneas y no sucesivas, y todas al mismo tiempo. (Freud, [1930] 1997, pp. 70-71)

Como la metáfora de Roma, la memoria humana contendría el cúmulo de sus estados: los infantiles, los de la juventud, la madurez, los recientes y los pasados, elaborando desde allí las representaciones alucinadas de los sueños y las formaciones neuróticas. Así la “excavación” de lo inconciente por la conciencia permitiría sacar a la luz las huellas de lo que vivimos y creímos ya desaparecido.

El Positivismo decimonónico consolidó un concepto de tiempo que progresa en una cronología lineal unidireccional, con un sentido teleológico, de acontecimientos únicos. Freud al mostrar la atemporalidad de la vida anímica cuestiona esa representación. Su metáfora de la existencia alude al eterno fluir para reformularlo, no como un devenir de instancias totalmente diversas en un sentido progresivo, sino como una replasmación de la memoria que sedimenta y permanece vinculada a una antigua huella.

La memoria es campo de batalla de representaciones y mociones pulsionales que se enfrentan por reconocimiento y satisfacción, obedeciendo a una (ya no tan) secreta lógica. El desalojo que rige la tensión entre memoria y olvido no es un proceso que elimine lo perturbador en la conciencia; *es un esfuerzo por apaciguar los intentos renovados de lo reprimido por acceder a ella, conquista que se logra en la desfiguración.*

Un momento de peligro para el sujeto histórico y el lapso mesiánico

Walter Benjamin (Berlín, 1892 –1940) no es una autor como los demás. Su pensamiento aspira, como heresiarca que fue de la Filosofía de la Historia progresista y teleológica dominante tanto en el Positivismo como en el Materialismo histórico, a una nueva comprensión de la Historia. La historia benjaminiana suele ser explicada en la intersección de un mesianismo religioso predominantemente judío, el romanticismo alemán y un marxismo herético. (Löwy, 2003). Su discurso parece poner al lector en una situación

similar a la del discípulo budista ante el absurdo de un Koan enunciado por el maestro. Hace estallar la lógica e ilumina una paradoja entre postulados a priori inconmensurables:

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual está fijo y ha llegado a su detenimiento. [...] El historicismo postula la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico, una experiencia con éste que es única. [...] Permanece dueño de su fuerza: hombre demás para hacer saltar el continuum de la historia. (Benjamin, [1939-40] 2008, p. 53.) (Cursillas del trabajo)

Freud menosprecia el marxismo en su supuesto materialismo, en su dialéctica, y lo acusa heredero de la oscura filosofía hegeliana. ([1932-1936] 1997, p. 163)

Benjamin lo asimila críticamente en relación a la praxis. Se afilia al marxismo a mediados de los 1920 reprochándole optimismo en el “progreso” que hacía a la teoría de la evolución social marxiana continuadora de una concepción más propia de la Filosofía de la Historia. Su *Tesis XI* apunta contra la ilusión de un desarrollo técnico que conduciría al triunfo del socialismo “científico” en sentido positivo. Fatalismo optimista que llevaba al movimiento obrero a la pasividad, a la política de *espera*, cuando *era imperioso actuar* frente al avance del fascismo. (Löwy, 2003, pp. 69-70, 119, 137, 141).

En el materialismo histórico de Benjamin estalla la dimensión presente del pasado. El tiempo de la remembranza que recupera en el *Apéndice B* de las Tesis, se acerca a la vivencia temporal teorizada por Freud y es alusión directa a la tradición judía:

[...] la Thorá y la oración los instruyen en la rememoración. [...] A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías. ([1939-40] 2008, p. 59) (Cursillas del trabajo).

El Mesías hace referencia al espíritu de interrupción, ruptura del continuum del pasado para hacer posible el cambio. Una idea central de Benjamin (que vimos en Freud) es que el pasado es lo pendiente. Lleva consigo un “secreto índice” que remite a la redención, un eco de voces enmudecidas, un vínculo entre generaciones pasadas y presentes. ([1939-40] 2008, Pp. 36-37)

Benjamin y Freud arriban a consideraciones sobre el tiempo por formas diversas de habilitar modos de lectura y escucha fundacionales. En el lenguaje, dominio de las imágenes (dialécticas), se le aparecía a Benjamín como el lugar de apertura a la praxis política en un lapso mesiánico de redención de los explotados. En el mismo sentido la capacidad de hablar, de poner en palabras la rememoración, es la regla fundamental freudiana que habilita el acceso a ese instante en que se muestra lo desalojado.

[...] no es que lo pasado venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que la imagen es aquello en la cual lo [*que ha*] sido se une como un relámpago al ahora *para formar una constelación*. Dicho en otras palabras: *imagen es dialéctica en suspenso*. Pues así como la relación del presente respecto del pasado es puramente continua, temporal, la de lo [*que ha*] sido respecto del ahora es en cambio dialéctica: *no es curso, es imagen, y se produce en discontinuidad*. (Benjamin, 2008, p. 464). (Cursillas del trabajo). (Traducción modificada)

“Discontinuidad”: ambos se atienen al fragmento, a lo singular, a la suspensión. Como en Freud, Löwy dice que en Benjamin: “[...] *la rememoración consiste en la construcción de constelaciones que vinculen el presente y el pasado* [...] La detención mesiánica es ruptura de la historia pero no fin de la historia”. (2003, p.152).

Construcción de constelaciones entre presente y pasado

En “*Los géneros del discurso*”, Tzvetan Todorov (1978, p. 115) dice que el denominador común en los textos literarios es “la ficcionalidad”. Señala que la literatura no tiene características que le sean exclusivas, sino rasgos literarios que se pueden encontrar también fuera de ésta. No toda ficción es por fuerza literatura. Y una novela no imita la realidad, la crea.

El Psicoanálisis, es un ejemplo en el que la escritura conlleva un género discursivo en sí mismo, con rasgos literarios, el recurso de la ficción, la construcción junto con la idea de verdad. Lograr producir un cierto sistema consistente de aquello desalojado de la conciencia implica un ingrediente literario en la construcción psicoanalítica:

El analista no ha vivenciado ni reprimido nada de lo que interesa; su tarea no puede ser recordar algo. [...] Tiene que colegir lo olvidado desde los indicios que ha dejado tras sí; mejor dicho: tiene que construirlo. [...] Con frecuencia, no consigue llevar al paciente hasta el recuerdo de lo reprimido. En lugar de ello, si el análisis ha sido bien ejecutado, uno alcanza en él una convicción cierta sobre la verdad de la construcción, que en lo terapéutico rinde lo mismo que un recuerdo recuperado” (Freud, [1937] 1997, pp. 260-267) (Cursillas del trabajo)

Ya en 1895 Freud se da cuenta de qué se produce en la elaboración del caso: sus historiales clínicos se leen como novelas breves, sin el sello de seriedad de lo científico. ([1895] 1997, p. 174).

En la ya mencionada *discontinuidad* valorada en común con Benjamin, Freud sabía que para la construcción del historial clínico era importante la observación del detalle como promotor de saber: el rasgo, el andamio, vale más por su capacidad de habilitar tránsitos, por su función de sostener el paso entre los vacíos que dejan los cimientos y escombros que por la solidez de su consistencia. (Hounie, 2013, p. 413)

Señala Freud que el crítico de arte Giovanni Morelli sostenía que cada artista posee una especie de clave, utiliza en el estudio de obras detalles secundarios siempre iguales, por ejemplo, la representación de una oreja de un modo determinado. Esto le servía para determinar la autoría de una obra de arte. En *El Moisés de Miguel Ángel* (1914) Freud afirma que dicho método está en estrecho vínculo con la técnica psicoanalítica: devela secretos, ocultamientos a partir de elementos que en principio no se advierten o no se aprecian más que como desperdicios en la observación.

El ensayo sobre Moisés y el monoteísmo muestra a Freud en el tejido de su trama recurriendo a distintos conceptos de historia que maneja articulados a su teoría sobre el desalojo y el retorno de lo que tensiona inconciente. Y al escribir es consistente con un tema eje en su vida: el Padre, ese tercero portador de lo ominoso de la ley primigenia que corta y separa. Y un Padre que con la norma exogámica también habilita al sujeto a una identidad discriminada en relación con otros en la evolución cultural. Libre del vínculo endogámico el sujeto va a vivir esa terceridad en su Super Yo y desplazada en el encuentro con diferentes instancias sociales. Puede ser de acogida y formativa, o normativa, limitante, persecutoria. El Moisés construido por Freud encarna esas valencias, a veces duales. Freud *rememora y escribe, y vive al mismo tiempo las tensiones de esa terceridad que fue*

parental, de convivencia cotidiana con los gentiles, que en Moisés la ve como egipcia y no hebrea, liberadora y normativa, sanguinaria en Yahvé, de enfrentamiento con la ortodoxia judía, con la Academia, de acomodación frente a la Iglesia Católica, la del nazismo.

¿Cuándo comenzó Freud a escribir *su* Moisés? Esta es una pregunta que hace una referencia al tiempo. Pero no sólo al tiempo de la historiografía. Hay huellas propias sedimentadas como en la metáfora romana, conceptos teóricos, fechas, publicaciones, señales de una prolongada construcción que va a cristalizar en su momento redentor.

La *Tesis XVII* de Benjamin parece aludir a la construcción del Moisés en medio de una constelación saturada de tensiones:

[...] En la base de la historiografía materialista hay un principio constructivo. No sólo el movimiento de las ideas, sino también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada. [...] En esta estructura reconoce el signo de *una detención mesiánica del acaecer* [...] La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia; y *del mismo modo hace saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida. El alcance de su procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida en la obra, en la obra de una vida la época y en la época el decurso completo de la historia.* ([1939-40] 2008, p. 54).
(Cursillas del trabajo)

El judío laico.

La marca identitaria de judaísmo, humanismo e ilustración, era compartida por Freud y Benjamin. En el seno de una familia judía, con tres generaciones de rabinos en la rama paterna, Freud “respiró un ambiente de saberes históricos, y en especial vivió una sociabilidad condicionada por la interpretación teológica de la historia” (Acha, 2007, p. 36). Sin embargo vivió, experimentó y teorizó como laico, en una situación marginal única. En su escrito leído en la Sociedad B’nai B’rith Freud aclara su posición:

[...] *me sentí despreciado y evitado por todos. Esa soledad* despertó en mí la añoranza de un círculo de hombres de multifacética cultura y elevadas miras, que me acogieran amistosamente a pesar de mi temeridad. La Sociedad de ustedes fue el lugar donde los hallaría. Que fueran judíos no podía sino resultarme deseable, pues yo mismo lo era, y siempre me pareció no sólo indigno, sino un craso disparate desmentirlo. *Lo que me ataba al judaísmo no era ni la fe ni el orgullo nacional* [...] restaban sobradas cosas que volvían irresistible la atracción del judaísmo y de los judíos, *muchos poderes de oscuro sentimiento, tanto más imperiosos cuanto menos admitían ser capturados con palabras*, (emociones poderosas no verbalizables) así como la clara conciencia de la identidad íntima, de la *familiaridad en una misma construcción anímica*. ([1926] 1997) (Cursillas del trabajo).

Es posible ver en la herencia de la rama paterna de Freud, la implicancia de su judaísmo ateo en las circunstancias de su obra (y en especial en la escritura de *Moisés y la religión monoteísta*). Y, tal vez, la influencia del modo de una lectura rabínica de textos bíblicos en la elaboración teórica y práctica su método interpretativo.

Fanny Blanck-Cereijido (1996) nos dice que hay una forma judía de leer la Biblia, un método rabínico que se utiliza para profundizar la comprensión del Antiguo Testamento.

El Dios judío, no por invisible, existe y habla, y su ser es aprehendido a través del texto, de la palabra divina. Un análisis rabínico de los textos atribuye gran importancia a las palabras y a sus relaciones, la puntuación. *En el texto los elementos son considerados indeterminados y contingentes; el tiempo, el espacio, los motivos y los propósitos no están acotados ni derivan fatalmente unos de otros* con las reglas de la argumentación de herencia helénica; sólo se muestra en la palabra lo imprescindible para que el texto sea comprendido en una primera lectura; el resto se deja en la oscuridad. Toda escritura es inevitablemente, por finita, incompleta y debe ser complementada por la ley oral que fue también dada a Moisés con la Ley escrita.

Este modo de lectura busca posibles variantes de significado, el sentido múltiple. Se analiza la distribución de las palabras y sus relaciones variables dentro del texto. Luego, una de esas palabras en un texto se la refiere a otro en el que también se la utiliza. Así el significado de lo que dice el primer texto puede ampliar su riqueza semántica al reinsertar la palabra enriquecida en el otro texto.

La lectura rabínica concibe entonces diversos niveles de sentido, contingencias, valencias inmanentes intertextuales. Un texto no posee una progresión jerárquica ordenada.

Este enfoque permite operar la hermenéutica, en un proceso de inter-textualidad que puede volverse cada vez más profundo, sin que haya un último y definitivo punto de vista a priori desde el lector. *Cada nueva lectura, cada nueva interpretación es un descubrimiento de lo latente en el texto y lo expande.* Los textos son procesos que se regeneran y autogeneran con la lectura. La teología judía no cristaliza en dogmas, a lo sumo condensa afirmaciones básicas sobre el monoteísmo y sus beneficios éticos.

Las reglas hermenéuticas de este pensamiento rabínico no aparecen como un proceso de abstracción del texto que podrían ser separadas para operar independientemente como en el caso de algún sistema simbólico (de relaciones biunívocas), sino que forman parte del entretejido del texto mismo y *nunca están separadas de la situación concreta a la que se aplican.* (Blanck-Cereijido, 1996)

El modo de acercamiento de Freud al sueño, develar lo desalojado, descifrar la lógica de la vida psíquica, consistió en buscar el valor escondido en cada palabra, en cada representación, y aplicando recursos que hoy son familiares gracias a la lingüística. Esto para sus contemporáneos no resultaba ajustado a la ortodoxia científica. Su educación y afiliación laica al judaísmo tal vez le sirvió para trascender el cogito cartesiano, e interesarse en el estudio de lo inconciente. Que asumiera su tradición, le facilitó desarrollar ciertos temas, aplicar cierta lectura de signos. Y salir al mundo de las vicisitudes cotidianas de todo judío.

No es fácil concebir la identidad judía sin la religiosidad. Su ateísmo tal vez le dio una perspectiva única a sus concepciones. Incluso frente al nazismo un imperativo ético lo lleva a reafirmar su singular identidad. Una muestra: Freud habría de disipar la incertidumbre de su amigo Max Graf sobre si convertir al cristianismo o no a su hijo frente el avance nazi: “Si usted no deja crecer a su hijo como judío, lo privará de una fuente de energía irremplazable; él tendrá que luchar como judío y usted debe desarrollar en él la fuerza que necesite para esa lucha. No lo prive de esa ventaja”. (Bakan, 2004, p. 47) (Traducción del trabajo).

Viena y sus asociaciones profesionales no miraban con buen ojo a los judíos. Pero Freud supo adquirir una formación médica y luego escandalizar a la Academia con el Psicoanálisis. También por ateo, Freud era marginal en la comunidad judía. Esta marginalidad múltiple, esa “extranjería”, junto a su postura crítica de los ideales, normas y

modelos de la cultura de su época favorecieron una visión revolucionaria de la psiquis y sexualidad humanas.

Jacob y Sholomó.

Jacob Freud nació en Tysmenitz (Krüll, 1988, p. 85) poblado de mayoría judía que hasta 1772 se ubicaba en la provincia polaca de Galitzia, dominada luego por los austríacos. Jacob recibió una educación judía tradicional y ortodoxa, pero ante los cambios socioeconómicos que se sucedían optó por sumarse a ellos en una laicidad germana. En 1848 se muda a Freiberg, Moravia, en procura de una vida de burgués acomodado. Educó a sus hijos como libres pensadores. Tenía dos hijos de un matrimonio anterior. Llamó a su “segundo primogénito” con el nombre de su propio padre que acababa de morir, Shlomó, según la costumbre judía de llamar a un hijo con el nombre del pariente muerto que se desea honrar (Sigmund es la germanización de Shlomó). Jacob anotó el nacimiento en la Biblia de Philippson, *ilustrada con figuras egipcias* (Grinstein, 1981, p. 397), biblia familiar, señal de una particular estima por este hijo.

Philippson era un talmudista erudito, defensor del Iluminismo, y el acceso de Freud a esa traducción no fue sin consecuencias. Este traductor ha realizado una serie de comentarios racionalista acerca de la historia de los hebreos en un estilo similar al de Freud en sus ensayos sobre Moisés. Incluso se han llegado a identificar en dos comentarios de Philippson el propósito de los hebreos guiados por Moisés de asesinarlo (Fuks, 2014, p. 41)

Jacob leía esa biblia (Krüll, 1988, p. 126) al niño Sigmund. Y Jones (1962, p. 45) nos dice que cuando cumplió treinta y cinco años, se la regaló con una dedicatoria: “[...] has encontrado en este libro la visión del Todopoderoso, tú has escuchado ávidamente, y has procurado elevarte sobre las del Espíritu Santo. [...] Ahora, al cumplir tus treinta y cinco años, te la hago llegar como una prueba de amor de tu viejo padre”. También cita el himno de los judíos errantes celebrando a Dios *por haber sido guiados por Moisés* al pozo de Beer para saciar la sed.

Richard J. Bernstein (2002, p. 16.) señala: “la dedicatoria en hebreo que su padre, Jacob Freud, estampó en la Biblia familiar al obsequiársela es decisiva para comprender tanto el *Moisés y la religión monoteísta* como su identidad judía”.

Freud va a ir procesando una imagen ambivalente de su afectuoso padre. Podía honrarlo y amarlo, pero además sentirá el impulso de superarlo en sus debilidades.

Con problemas económicos, y viviendo un clima de avance antijudío, cuando Sigmund tenía tres años, se marcha a Viena donde vivía la rama materna. Allí Nathansohn, su suegro, era hombre próspero y figura patriarcal en la comunidad judía. Nathansohn ayudó económicamente a Jacob y su familia. (Krüll, 1988, p. 154).

En *La interpretación de los sueños* Freud relata que, cuando tenía alrededor de diez años, su padre le contó que siendo él un hombre joven, paseaba por su ciudad, bien vestido y con un nuevo sombrero, cuando un gentil se lo tiró al barro gritándole judío, que se apartara y bajara a la calle “¿Y tú cómo reaccionaste?”, preguntó el niño. “Pues recogí mi sombrero del barro y seguí mi camino”, respondió el padre. “Esa me pareció una conducta cobarde de parte de ese hombre que me tenía de la mano”, dice Freud: “y pensé en otra situación más reconfortante: la escena en que Amilcar Barca, padre de Aníbal, hace jurar a su hijo ante el altar familiar, eterna venganza de los romanos”. (1900, p. 211). Barca, es un nombre de origen semita cananeo que significa esplendoroso, brillante, relampagueante.

Luego de visitar la Acrópolis en 1904 en carta a Romain Rolland Freud se confiesa:

Debe generar un sentimiento de culpa el haber hecho un camino tan largo... algo malo, prohibido desde los años más tempranos. Tiene algo que ver con la crítica de un niño a su padre, con la devaluación que sobreviene a la sobrevaloración infantil. Parece que lo esencial del éxito es ir más lejos que el propio padre, y como si sobre pasarlo fuese algo prohibido. (Freud, [1936]1997, p. 209)

Jacob murió el 23 de octubre de 1896. En noviembre Freud le escribió a Fliess

[...] lo estimaba mucho y lo comprendía perfectamente y gracias a esa mezcla en él de profunda sabiduría y fantasía ligera, *desempeñó un gran papel en mi vida. Estaba sobreviviéndose a sí mismo* [...] pero, a causa de su muerte resurge todo el pasado, me siento ahora *completamente desamparado*. (Anzieu, 2004, p. 199) (Cursillas del trabajo)

Hay un explícito reconocimiento de Freud a rasgos positivos del padre que favorecieron su actividad intelectual temprana, y le permitieron llevar una vida creativa como adulto: en el prefacio a la segunda edición de *La Interpretación de los sueños* nos dice que ante *la pérdida más desgarradora en la vida de un hombre* fue incapaz de borrar la influencia de su figura paterna (Freud, 1900).

La construcción del Moisés y la religión monoteísta

Freud va a Roma en 1901, cinco años después de la muerte de su padre. Pasa horas contemplado el Moisés de Miguel Ángel. En 1914 publica anónimamente un artículo en la revista *Imago*. En él describe el detalle de la actitud de la mano derecha que interpreta de contingente destrucción y protección de lo escrito, del dominio de un violento sentimiento de ira a fin de no romper las Tablas de la Ley. Y afirma: “[...] echo de menos algo: acaso, que uno siente la necesidad de un nexo más íntimo entre el estado de alma del héroe, en la oposición, expresada en su pose, de «calma aparente» y «movilidad interior»”. (Freud, 1914, pp. 15-36) Luego hace una *elaborada fantasía* del movimiento de Moisés que culmina en la pose esculpida, instancia subjetiva de identificación que nos remite a Robin Collingwood (1889-1943), a su idea de *re-enactment*:

“Este “volver a poner algo en acto” el pasado en la mente del historiador, capital en la filosofía de la historia de Collingwood, es el enlace apropiado a la hermenéutica. [...] Su controvertida teoría del re-enactment es una apropiada descripción de lo que realmente sucede cuando un intérprete intenta comprender el pasado mediante la performática “puesta en escena” de los restos en el presente. “Volver a poner algo en acto” vincula la tarea histórica de la reconstrucción a la tareas hermenéuticas de comprensión e interpretación”. (Hogan, 1989, p. 4). (Traducción del trabajo. Versión en inglés en Apéndice 1).

Por entonces ya se había dado el distanciamiento de Freud con Jung y Adler. (Sarmiento, 2014). Luego vendría en 1920 la muerte de su hija Sofía, tres años después de tuberculosis Heinerle su hijo y nieto de Freud. En 1923 se le diagnostica cáncer. En 1925 muere Karl Abraham. En 1933 Sandor Ferenczi. Y avanza el nazismo.

Qué dicen los ensayos de Freud sobre *Moisés y la religión monoteísta*

Freud comienza a escribir *Moisés y la religión monoteísta* en 1934, presa de, según el texto, de *un mandato incoercible difícil de tramitar*. En sus cartas a Arnold Zweig y a Max Eitingon, (Berstein, 2002, p. 92) se cuestiona escribir lo que llama novela histórica más propia de un Thomas Mann.

En el primer ensayo, apoyándose en el trabajo sobre *El mito del héroe* (1909) de Rank (trabajo etnológico y analítico) y en el de Ernst Sellin *La tradición mosaica en Oseas* (1922), Freud afirma que Moisés era egipcio y que es él quien elige a los hebreos como su pueblo. Así perpetra lo que Yerushalmi (1996, p.1) considera una nueva humillación narcisista: el pueblo judío es elegido en una protohistoria semita, tribal, y le es impuesta una nueva religión por un humano y extranjero, no por Dios. Moisés, nombre de etimología egipcia y no hebrea, cuya saga responde a la estructura del Mito del héroe, sería un alto funcionario o sacerdote de la corte del faraón reformista Amenophis IV que elimina el culto a Amon, e impone el culto a Atón, un dios único y universal.

En el segundo ensayo Freud sostiene que muerto el faraón, para entonces de nombre Akhenaton, el culto desplazado de Amon retorna al poder. Moisés se habría encontrado en el dilema de tener que renunciar a su monoteísmo o exiliarse y mantener su fe. Según Freud Moisés eligió como seguidores a los hebreos en Egipto. Dicha elección les permitió desarrollar la noción de ser el pueblo elegido de Dios. Freud cuestiona el texto bíblico, afirma que fue Moisés (no Abraham) quien les inculcó el monoteísmo, los inició en la práctica egipcia de la circuncisión, los liberó de la esclavitud, y los condujo en el Éxodo hacia la tierra prometida.

Freud señala una dimensión de exilio, de otredad (como ya vimos, rasgo identitario en él), asociada al cambio cultural. En este caso aplicado a un grupo de hebreos que profesaban las religiones y creencias de semitas tribales. Un elemento importante para el cambio cultural, que implica cambios en el orden simbólico de un sujeto, proviene del exterior. Pero esa alteridad será en parte desalojada al inconciente sin ser completamente asimilada. (Blanck-Cerejido, 1996,, p. 408)

Una religión que impone la creencia privativa en un solo dios, que rechaza la idolatría, la hechicería, que condena el vicio y el hedonismo, con una normativa rigurosa resulta en una drástica censura de lo pulsional. Por esto Moisés habría soportado varias

rebeliones y finalmente habría sido asesinado. Reprimido el recuerdo de su muerte los libertos habrían forjado una alianza en Madian con tribus hebreas que practicaban el culto a “un demonio ominoso, sediento de sangre llamado Yahvé, que ronda por las noches y teme la luz del día” (Freud, ([1939] 1997, p. 33). Éste habría pasado a ser su dios “nacional”: Atón se habría fundido con Yahvé, y las obras del Moisés egipcio se confundirían con las de un sacerdote madianita homónimo. A lo largo de siglos se habría reafirmado la persistente tradición de la fe monoteísta sustituyéndose el culto volcánico. Triunfa la espiritualidad sobre lo pulsional y Yahvé asume las cualidades universales de Atón. El recuerdo del asesinato permaneció desalojado en la memoria de los “modernos” judíos y habría de resurgir, desfigurado, en la herejía cristiana

Esta teoría que propone como fundamento de la cultura la muerte de un Padre Primordial, lleva a Freud a sostener que el asesinato de Moisés es una verdad histórica (vivencial, no positivamente historiográfica), cuya memoria inconciente da origen a los sentimientos de culpa que impregnan la historia y la religión de un pueblo. La “verdad histórica” consiste en que esa ley foránea, se interioriza, se hace propia a través del asesinato y la culpa.

Para Peter Gay, no habría elaboración más afín a Freud, pues veía a Moisés como un fundador asesinado por seguidores incapaces de llegar a su nivel, pero que heredan las consecuencias de su crimen y eventualmente se reformarán bajo la presión de su memoria. (Gay & Rogers, 1988, p. 608).

En el tercer ensayo define a la religión judía como la religión del padre y sostiene que el cristianismo surgió cuando Pablo de Tarso interpreta la muerte de Cristo como una expiación por la muerte del padre. La herejía cristiana habría tenido éxito al devenir religión del hijo, al renunciar a la condición de convocar a un pueblo elegido por Dios, y abandonar la circuncisión como señal de pertenencia. Así la nueva religión habría liberado a sus seguidores del sentimiento de culpa, incluyendo a todos los seres humanos, deviniendo católica. (Fuks, 2014, pp. 146-147)

Freud sostiene que, por no reconocer el asesinato ancestral, los judíos habrían permanecido bloqueados sin lograr aceptar el lugar desde donde Pablo concibió una divergencia del acontecer histórico. Según Freud se podría conjeturar que el arrepentimiento por la muerte de Moisés habría dado vida a la fantasía del Mesías. Así, en la creencia de la resurrección de Cristo, hay cierta veracidad histórico-vivencial, ya que Moisés era el padre primordial retornado, glorificado y situado, a través del hijo, en el lugar

del padre. (Freud, [1939]1997, p. 86). Como vemos saca a Abraham del papel patriarcal y se lo da a Moisés.

En la Biblia se puede interpretar que el crimen primordial se muestra en lo que sería la venganza paterna: cuando Abraham se dispone, ante la orden de Yahvé, a sacrificar a su hijo, su brazo es detenido por un ángel que sustituye al hijo por un carnero. El Dios de Abraham, confirmada la fe del patriarca, pone fin a la práctica del sacrificio humano y firma la alianza con su pueblo con el rito de la circuncisión, muerte parcial y salvadora. Pero la teoría freudiana dice que lo reprimido retorna cuando el cristianismo actualiza el sacrificio del Hijo a manos del Padre. Así, el triunfo del monoteísmo, y la posterior herejía cristiana (*fantasía de expiación y redención en la que el padre mata a su hijo*) puede ser leída como un gran proceso de "retorno de lo reprimido" localizado en el nivel del vivenciar histórico de un pueblo ("verdad histórico-vivencial"), que Freud interpreta y trabaja a partir de la producción de una "analogía provisoria" con la psicopatología. (Milán-Ramos, 2015)

En *Construcciones en el análisis* (1937[1997]) obra de la misma época que el *Moisés...*, Freud desarrolla la noción de "verdad" para referirse a ciertos hechos psíquicos que, como el delirio, contienen elementos que en su momento el sujeto aceptó como reales, y devienen un fragmento de "verdad histórica" que justifica su fuerza y su permanencia compulsiva. El trabajo analítico consiste en liberar ese fragmento de verdad histórico-vivencial de sus deformaciones en el presente y *reubicarlo en "un nuevo pasado"*. Para Freud, la humanidad habría desarrollado formaciones delirantes ocultas al juicio de la conciencia, cuyo análisis no puede ser distinto al de los casos individuales, y que tienen la fuerza del peso de verdad histórica. Freud replasma la historia épica, común a los pueblos y a las personas, elaborando una nueva construcción de verdad histórica. La historia articulada, formal datada cronológicamente, debe deconstruirse y plasmarse en otra, más cercana a los hechos histórico-vivenciales. (Freud, 1937[1997], p. 270)

Se estima que la Biblia comenzó a ser escrita durante el reinado de Rehoboam (931-913a.C.), y el reinado de Akhenaton tuvo lugar entre 1379 y 1362 a.C. Habiendo alcanzado su máximo poderío, expansión y esplendor durante los reinos de David y Salomón, abuelo y padre de Rehoboam, se puede especular que los judíos no aceptaban un humilde pasado esclavo en Egipto. Así habrían modificado lo que en realidad hoy figura como primera parte de la Biblia, el relato que añade la gloria de haber sido el Pueblo elegido por Dios en tiempos de Abraham (Blanck-Cereijido, 1996, p. 411), y no por un

hombre extraño y superior a unos silvestres hebreos. Transcurrieron 400 años entre el acontecer relatado y el comienzo de su escritura por lo que el trabajo de Freud *en cuanto al texto bíblico opera sobre un relato mítico, y a la vez historiográfico cuando se asocia a la arqueología.*

La tensión en el texto: historiografía y construcción histórica bajo amenaza

Milán-Ramos (2015) señala que el *Moisés...* es una “inmensa revisión histórica del pueblo judío”, un escrito: “...marcado por cicatrices de una escritura difícil. Mito, relato bíblico y acontecer histórico se entrelazan en una trama conjetural [...] nos ofrece, releído hoy, vislumbres e ideas cruciales para trabajar *la cuestión de la historicidad* en el Psicoanálisis.” Milan-Ramos destaca una breve frase en el “Resumen y recapitulación” localizado en el inicio de la segunda parte del tercer ensayo: Freud afirma que *escribió su trabajo dos veces*. Constatación que nos habilitaría acceder a *las dimensiones de la historicidad* que Freud trabaja en la elaboración del texto: los conceptos que refieren las palabras alemanas a lo histórico son *Geschichte, Historie (de origen latino), e Historisch*.

Freud habría operado tensionado por estas tres dimensiones de lo histórico que, en su entramado constructivo, su posición ante “la historicidad”. No son dimensiones complementarias sino contradictorias. Etcheverry, traductor de Freud al español señala esas tres dimensiones en el uso de tres términos:

[...] traducimos “Geschichte” por “acontecer histórico”; la historia real y objetiva. Para “Historie” hemos adoptado “historia conjetural”, en el sentido de una historia reconstruida llenando lagunas de nuestras noticias mediante un razonamiento análogo fundado en la experiencia. En cuanto al adjetivo “historisch”, lo vertemos por “histórico-vivencial”, o sea, la historia como ocurrió para los hombres en cada caso. Si no desfiguraríamos el texto, al no diferenciar la historia como nexo causal objetivo, de la historia vivida. Creemos que Freud nos autoriza a dar esta versión cuando diferencia entre lo vivenciado por el individuo y un vivenciar histórico que puede devenir “herencia arcaica”. (Strachey, p. 14, N.de.T.)

Para el punto de vista analítico el término más interesante es *historish*, o histórico-vivencial, la *historia-vivida* (la “verdad histórico-vivencial”), ese *atravesamiento del hecho*

histórico por la dimensión vivencial de la experiencia humana: la Geschichte, el hecho objeto de la historiografía, mediado y contruido por la lengua y el inconciente de su experiencia.

[...]cada fragmento que retorna del pasado ejerce sobre las masas humanas un reclamo de verdad irresistible frente a los que permanece impotente el veto lógico [...] sólo se puede comprender siguiendo el paradigma del extravío psicótico. [...] en la idea delirante se esconde un fragmento de verdad olvidada que en su retorno tuvo que consentir desfiguraciones y malentendidos [...] Un contenido así, de verdad que se llamaría histórico-vivencial {historisch}, debemos atribuir también a los artículos de fe de las religiones, [...] (Freud, [1939] 1997, pp. 81-82).

Historish sería la dimensión que hace a la idea de “historicidad”, la dimensión más específicamente freudiana, ya que no puede operar sin la teoría y experiencia psicoanalítica. Análisis lingüístico, historiografía, y análisis de mitos permiten que Freud construya su ensayo cuestionando el relato bíblico de Moisés y los hebreos.

El tercer ensayo.

La publicación definitiva de 1939 es producto de un singular devenir subjetivo de Freud y sus circunstancias. Una primera versión de los tres ensayos estaría pronta en 1934. En 1936 Freud realizó una revisión general de esos textos. En 1937 decide publicar los dos primeros (“*Moisés, un egipcio*”, y “*Si Moises fuese egipcio...*”) en dos números de la revista *Imago*. Posterga la publicación del tercer ensayo profundamente modificado en la publicación definitiva de los tres trabajos en 1939. En 1937, Freud *quería evitar por su seguridad toda controversia con la Iglesia Católica que lo toleraba y protegía durante su estadía en una Austria a punto de ser anexada a la Alemania nazi*. Esto se concreta en marzo de 1938 y Freud se exilia en Londres sin lograr llevar con él a tres de sus hermanas. *Consumada su huída frente al peligro*, se libera de la necesaria precaución respecto a la Iglesia Católica, ignora los consejos de cautela de allegados: reescribe el tercer ensayo y concreta la publicación completa en 1939.

La construcción del tercer ensayo es singular para un trabajo freudiano. Tiene dos Advertencias preliminares: la primera escrita en Viena, antes de marzo de 1938, la segunda

en el exilio de Londres. A su vez tiene dos partes separadas por un breve “Resumen y recapitulación”, escrito también en Londres

Como vimos se puede considerar que el *Moisés...* fue escrito dos veces. La primera versión en Viena, inicialmente guardada, lo “martirizaba”, por lo que publica separadamente los dos primeros ensayos en la revista *Imago* “El resto que contenía lo *verdaderamente chocante y peligroso*, la aplicación [de mis hallazgos] a la génesis del monoteísmo y la concepción de la religión en general yo lo retuve – creía que para siempre”. (Freud, [1939] 1997, p. 100).

¿Cuándo se elaboró la segunda escritura? Más adelante Freud nos dice:

Apenas llegado a Londres, fue irresistible para mí la tentación de poner al alcance de mis contemporáneos mi guardado saber, y *comencé a reorganizar el tercer fragmento del estudio como una continuación de los dos ya aparecidos*. [...] No conseguí incluir todo en esa segunda elaboración; por otra parte, no conseguí renunciar por completo a las anteriores y resolví extender todo un fragmento de la primera exposición, intacta, a la segunda, solución que tuvo la desventaja de extensas repeticiones (Freud, [1939] 1997, p. 100).

Esta reelaboración lo habría dejado insatisfecho, considerando que no logró su objetivo. Entonces lo divide en dos tal como fue publicado. La primera parte quedó constituida básicamente por un fragmento intacto de la primera escritura que terminó en 1934 y que dejó sin publicar. La segunda parte sería la que fue más trabajada en su reescritura en Londres.

En el “Resumen y recapitulación”, Freud se disculpa por la falta de terminación, por las repeticiones derivadas de su fracaso en reescribir el tercer ensayo: “¿por qué no pude evitar eso?” La respuesta es fácil de encontrar, difícil de confesar: “no fui capaz de apagar *las marcas de la historia genética*, en cualquier caso insólita de este trabajo” (Freud, [1939] 1997, p. 100). (Cursillas del trabajo)

Se revela en esta cita una tensión que perturba y se manifiesta en aquello de lo que se disculpa respecto a la redacción final del texto. *Una tensión que viene de cierto “ideal de historia” positiva al que Freud parece pagar tributo*. Al final del primer ensayo, presentada

la hipótesis de que Moisés era egipcio, decide suspender la comunicación de nuevas inferencias en nombre de *encontrar al menos “otro punto firme”, un dato positivo*. Ese punto firme *podría ser proporcionado por la investigación historiográfica, por la “demostración objetiva de la época en que vivió Moisés”* (Freud, [1939]1997, p.16).

Igualmente al inicio del segundo ensayo parece verse el mismo "ideal de historia" cuando afirma que habría problema en contradecir el relato bíblico considerado por la historiografía *“piadosa pieza de ficción” (...) al servicio de sus propias tendencias”*. (Freud, [1939] 1997, p. 32).

Hay un punto de quiebre entre la primera y segunda parte del tercer ensayo, de lo escrito en Viena y lo escrito en el exilio en Londres. Desaprueba su trabajo: “Ahora como antes me siento inseguro frente a mi propio trabajo, echo de menos la conciencia de la unidad y coherencia que deben existir entre el autor y su obra”. (Freud, [1939] 1997, p. 56). A partir del “Resumen y recopilación” se hace explícita la tensión entre verdad historiográfica y verdad histórico-vivencial:

Si uno tiene en claro que un procedimiento como el de tomar lo que nos parece útil del material transmitido, desestimar lo que no conviene y componer los fragmentos singulares según la verosimilitud psicológica; si uno piensa que una técnica semejante no ofrece seguridad ninguna de hallar la verdad, se pregunta con derecho para qué emprender un trabajo como este. La respuesta se remite a su resultado. (Freud, [1939] 1997, p.102).

Ahora, en Londres, el dato historiográfico parece ceder terreno frente a la elaboración analítica:

Si uno mitiga en mucho la severidad de los requisitos que se demandan de *una indagación histórico-psicológica*, acaso se vuelva posible esclarecer problemas que siempre parecieron dignos de atención y que se han impuesto de nuevo al observador a consecuencia de sucesos recientes. (Freud, [1939] 1997, p. 103)

En pie de página se defiende, aclara y reafirma:

Protesto, sin embargo, contra el malentendido de que yo sostendría, ante la complejidad del mundo, que cualquier aseveración acertará en algo de

verdad. No; nos hemos tomado la libertad de excogitar relaciones de copertenencia y nexos a los que nada corresponde en la realidad efectiva [...] (Freud, [1939] 1997, p. 104, n.3)

Tres discursos maneja Freud para construir su ensayo: el historiográfico, el mítico de la tradición escrita (el relato bíblico) y el de la verdad histórico-vivencial que aporta el Análisis, su teoría, articulando los dos anteriores. Y hay una dimensión, que tensiona latente en su estratigrafía subjetiva movilizadora, y a la vez es tensionada por las circunstancias apremiantes de la realidad política de ese tiempo: la *dimensión singular de la propia historia y su implicación en la construcción del texto*.

El Yo en Freud, el sujeto en Lacan

En Lacan *el Yo es producido a partir de la imagen del otro* en el llamado “estadio del espejo” (Lacan, [1953] 2013, p. 99). La experiencia de fragmentación del cuerpo por las pulsiones es superada por una elaboración imaginaria unificadora, autoreferencial, que comporta una vivencia de investidura por el reconocimiento de la propia imagen, que converge con el reconocimiento recibido por el otro anaclítico. El Yo se consolida en cada momento de experiencia especular con el semejante estableciéndose una matriz imaginaria que Freud ([1914] 1996) llamó Yo ideal, la que más tarde será permeada por la mirada social y sufrirá instituidos, constituyendo el Ideal del yo. Pero el Yo representa como imaginario el lugar de la fragmentación, de alienación.

En su desamparo ontológico, el sujeto es incluido en una estructura de acogida donde se vuelve objeto y sujeto del deseo del otro anaclítico. Ante la posición de negatividad en la que se encuentra, *no hay otra alternativa que la construcción de una discriminación positiva en un movimiento ético de asunción, en base al potencial imaginario autoinstituyente, que sustraiga al sujeto de la escena de origen montada desde el otro*. Así se reinscribe positivamente en la red social de acuerdo al propio deseo. Lacan observa que la identificación se muestra insuficiente desde el registro del imaginario para comprender la verdad existencial del sujeto. Tiene lugar, entonces, la concepción de sujeto en el registro de lo simbólico, definido de manera inevitable por el lenguaje. (Lacan,

[1973]1981). Lacan concibe el sujeto del psicoanálisis como el sujeto barrado, fraccionado de la cadena significante de su discurso, esa dimensión simbólica. (Lacan, [1964] 1987).

Para Lacan la lengua no es un sistema de signos (como en la definición más conocida de De Saussure) sino un sistema de significantes puntuales y dinámicos. Su sentido es variable y se determina en relación con otro significante del sistema al que pertenece. El significante, para Lacan, se combina en cadenas que siguen las leyes de la metonimia. Es la unidad constitutiva del orden simbólico y está relacionado de manera esencial con el concepto de estructura en Lacan. Lo define como “*lo que representa a un sujeto para otro significante*”. *Como significantes, pueden funcionar palabras, unidades menores o mayores que ésta, e incluso objetos, relaciones y actos sintomáticos.* ([1956-57] 1994), La única condición es que estén inscritos en un sistema en el que adquieren valor por su diferencia con los otros elementos que lo componen. Así una obra como el *Moisés...* puede ser considerada un significante representante de Freud, y *su valor dependerá de cómo se posicione ante él y en relación con los otros de su orden simbólico.*

El significante es un hecho del discurso, y se muestra sobre un fondo más o menos conocido que Freud caracterizó, según Lacan, sobre el fondo de “cierta experiencia de la muerte”:

[...] en la enseñanza de Freud. El Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo. Esto es sin lugar a dudas lo que Freud aportó bajo el término instinto de muerte. Se trata de ese límite del significado nunca alcanzado por ningún ser vivo, que incluso nunca se alcanza en absoluto [...] Las relaciones del hombre con el significante en su conjunto se encuentran vinculadas de forma muy precisa con esta posibilidad de supresión, de puesta entre paréntesis de todo lo vivido. Lo que se encuentra en el fondo de la existencia del significante [...] lo que podemos llamar la última palabra del significado es decir, de la vida, de lo vivido, del flujo de emociones, del flujo libidinal, se trata de la muerte como soporte [...]. (Lacan, [1956-57] 2008, pp. 50-51)

Lacan revitaliza con visión “estructuralista” la idea de sistema en la instancia psíquica (afín a la Segunda Tópica freudiana), y la plasticidad de sus contenidos: el sujeto

rememora, revive los acontecimientos formadores de su existencia. Esto es lo que importa. Su "historia" fue en el pasado. No es el pasado. Es el pasado actualizado, "historizado en el presente". Lacan, J. [1953-54] 1981, p. 26)

La Angustia en Freud

En la primera teoría freudiana la Represión es la que crea la Angustia. En *Inhibición, síntoma y angustia*, (1926) Freud retoma el tema y dice entonces que *la causa de la represión es la Angustia de castración y no a la inversa*. Da un giro completo: la Angustia es la causa la Represión. Cuando el Yo reconoce un peligro de castración da la Señal de angustia y dispara el proceso de desalojo de la moción que pulsiona conflictiva por expresarse. Para desarrollar esta problemática toma como referencia *Lo ominoso*: (Freud, 1919):

[...] todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuda en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia existirá por fuerza un grupo en que pueda demostrarse que *eso angustioso es algo reprimido que retorna*. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso, resultando indiferente que en su origen fuera a su vez algo angustioso o tuviese como portador algún otro afecto. (1919, pp. 240-241). (Cursillas del trabajo)

Lo siniestro es algo que debiendo haber quedado oculto (desalojado), se manifiesta; era algo familiar, pero que se tornó extraño por la represión. Cuando aparece la Angustia como señal de un peligro, con una referencia directa a la auto conservación por mediación del Yo, es porque éste ya tiene un cierto saber. Anticipa las consecuencias de la satisfacción buscada y produce la señal que indica el peligro, y motiva el desalojo.

En 1932 Freud habla del "factor traumático" asociado a la angustia.(1932[1997], pp. 87-88). Señala una doble etiología de la angustia: *el factor traumático y la señal que amenaza con la repetición de tal factor*. Al aumentar por alguna razón, cualquier tipo de tensión física, si el representante psíquico falla, la angustia alcanza su valor liminal.

Lacan resitúa el concepto de Freud de Angustia como señal ante un peligro, en una dimensión estructural que nos lleva a pensarla como manifiesta en la dimensión del deseo del otro. *La angustia emerge cuando, en relación a cierta confrontación crítica del sujeto con el deseo del otro, su propia imagen se ve cuestionada. La brecha de la angustia es en*

un tiempo cero, una instancia siempre en el presente. Que corta la escena del sujeto, rasga el Fantasma y surge una instancia de suspensión dialéctica. Si se supera la hiancia, y eso implica un movimiento subjetivo promovido por un enunciado y una acción, se inaugura un tercer tiempo con el resurgimiento del sujeto deseante. ([1962-3] 2007).

Las situaciones de peligro lo son porque remiten a un trauma. Éste es uno de los conceptos que vincula a Freud con Lacan. Vemos que en *Los cuatro conceptos fundamentales de Psicoanálisis* ([1964]1987, Clase 5), Lacan señala lo Real asociado el trauma, al acúmulo de estímulo inasimilable por el principio del placer, intramitable por elaboración psíquica. Instancia que da lugar a la angustia, y convoca, con-mueve a un acto cuyo extremo estuporoso es el suicidio, *pero que puede habilitar otros movimientos.*

Desamparo, peligro, angustia: *El Moisés y la religión monoteísta* como significante

Freud ante lo ominoso.

Freud vivió en 1938, como nunca antes, momentos de inseguridad, peligro y angustia asociados a la publicación de sus ensayos sobre Moisés.

En la “Advertencia preliminar I” escrita en Viena antes de marzo de 1938 Freud *nos habla del obstáculo, del peligro exterior* que lo disuadirá de publicar la última parte del estudio sobre Moisés, *habla de dificultades, de angustia, de la duda acerca del efecto que provocaría la publicación de su ensayo* sobre Moisés y el origen de las religiones monoteístas. (Freud, 1939, p.53)

En la Advertencia preliminar II escrita en su exilio en Londres en junio del mismo año hace referencia a las “*particularísimas dificultades que me asediaron*”, a que “*reparos íntimos y disuasiones exteriores*” afectaron la redacción de su tercer ensayo que lo llevaron a redactar dos prólogos contradictorios, “*que se anulan entre sí*”. En un breve lapso sus circunstancias exteriores cambiaron radicalmente. Señala que en Viena *lo angustiaba perder la protección de la Iglesia Católica* si publicaba el texto y poner en peligro a sus seguidores y discípulos en Austria. Entonces sobrevino la invasión alemana y:

[...] el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». *En la certidumbre de que ahora no me perseguirían sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos*

la ciudad que había sido mi patria desde mi temprana infancia y durante 78 años. (Freud, 1939. p. 55) (Subrayado del trabajo)

Lacan retoma a Freud, estableciendo que la realidad psíquica es la realidad del sujeto. Freud insiste sobre la dimensión esencial que da a nuestra experiencia de lo ominoso el campo de la ficción. En la realidad la experiencia es demasiado fugitiva y la ficción la demuestra mucho mejor, la produce incluso de una manera más estable por hallarse mejor articulada. ([1962-63], Clase 17)

En la distinción entre el mundo “real” y la “fantasía”, es donde está lo decisivo del aporte freudiano que retoma Lacan como el Fantasma. El ser sólo se constituye como sujeto que habla en un sistema de ficción con referencias simbólicas y construcciones imaginarias. El mundo de lo Real es inhabitable. La única manera de vivir es en esta escena que nos ofrece el Fantasma, que enmarca al sujeto y le da existencia. Lacan afirma que la violencia de la angustia surge cuando la ficción, la estructura simbólica que “garantiza” la vida del sujeto se desmorona. Pero ese momento en el que se desgarran ese velo, el Fantasma, también posibilita la reinscripción del sujeto en una variante de su escena subjetiva, atenuando así la angustia estructural.

Agrega Lacan:

...cierto borde, cierta abertura (béance), donde la constitución de la imagen especular muestra su límite, tal es el lugar elegido de la angustia. El fenómeno de borde, en el que se abre como esta ventana, y en ocasiones privilegiadas, marca el límite ilusorio de *ese mundo del reconocimiento al que llamo la escena*. ([1962-63], p. 42)

Para Lacan la angustia es el principal afecto, basal y motor de la dinámica del deseo. La angustia es inevitable en su actualidad en el hueco de un discurso donde las limitaciones de lo simbólico nos enfrentan a algo inefable y ominoso. Desde el comienzo del Seminario Lacan insiste en cómo este afecto desborda al sujeto, *lo deja en una suspensión de la dialéctica existencial* sin poder articular ninguna respuesta simbólica: no hay significante que represente al sujeto y es impulsado fuera de la escena a través del pasaje al acto. Eso se consume o no.

Cruzar el Rubicón (Lacan, 1968, p. 29) es lo que hace a la diferencia entre la vuelta atrás en un círculo de recurrencia o un pasaje a la acción que conlleve una nueva situación

subjetiva. “El cruce del Rubicón”, hace referencia al río junto al cual César pasó una noche atormentado por las dudas: el río tenía especial importancia en el Derecho Romano porque a ningún general le estaba permitido cruzarlo con su ejército en armas, si lo cruzaba se consideraría una invasión a Roma. La noche del 11 al 12 de enero de 49 a. C. Julio César se detuvo ante el Rubicón atormentado por las dudas. Cruzarlo significaba convertirse en enemigo de la República e iniciar la guerra civil. Tras rumiar mentalmente toda la noche finalmente decide pasar a la acción y da la orden de cruzar el río pronunciando la célebre frase «alea iacta est». Pasar al acto es un movimiento subjetivo complejo y costoso, y conlleva una escansión, se inaugura otro tiempo en lo simbólico y la escena cambia.

Muñoz (2009) intenta una “fórmula general” de lo que Lacan entiende como estructura del hecho psíquico del acto: “el pasaje al acto es una desestabilización-disolución del sujeto, que ya no puede sostenerse como una historia en una escena y pasa a lo real por el quiebre del sostén que el fantasma le aseguraba”. Esto es lo que diferencia al pasaje al acto de la puesta en escena desde lo imaginario del acting out como defensa fantasmática. El acto atraviesa, rasga el fantasma: ...“esa defensa se hace fuga, inconsciencia, corte o muerte” en busca de superar lo real de la angustia. Según Muñoz el acto, a través de ese corte, inaugura un tiempo que *“permite al sujeto reencontrarse, en el apres-coup, radicalmente transformado”* (2009, pp. 235-239-242).

Una situación embarazosa, es una de las condiciones del pasaje al acto. Se entiende como un estado de dificultad producto de un fuerte conflicto subjetivo. Así, “la situación de embarazo es un momento pre-pasaje al acto, con fenómenos cercanos a la angustia” (Muñoz, 2009: 140). Otra condición para el pasaje al acto es la emoción, que se caracteriza por una motilidad que perturba al sujeto, un desorden del movimiento:

El momento del pasaje al acto es el de mayor embarazo del sujeto, con el añadido comportamental de la emoción como desorden del movimiento. Es entonces cuando, desde allí donde se encuentra- a saber, desde el lugar de la escena en la que, como sujeto fundamentalmente historizado, puede únicamente mantenerse en su estatuto de sujeto- se precipita y bascula fuera de la escena. Ésa es la estructura misma del pasaje al acto. (Lacan, [1962-63] 2007, p. 128)

El acting out, por otra parte, es función del otro. Es una identificación del sujeto con un significante, sin perder en ningún momento la relación con aquél. En el pasaje al acto lo

que ocurre es un corte radical con respecto a ese otro, sea Padre, ortodoxia religiosa, Academia, o Alemania nazi.

La pregunta ética de Lacan “¿Has actuado en conformidad con el deseo que te habita?” (Lacan, [1959-60]1989, p. 370) en tanto movimiento, acción, implica lógicamente la siguiente: ¿has llevado a cabo hasta sus últimas consecuencias las acciones necesarias que te muevan conforme a tu deseo?

Conclusiones: elaboración, acto y legado

Sigmund Freud reelabora en estos ensayos la historia de los hebreos en tiempos de Moisés. Desde una posición marginal, tal vez con espíritu talmúdico por tradición familiar, y en función de otras experiencia de los hechos que hicieron a su construcción identitaria. Observa, interroga los textos, se hunde (como en su metáfora romana) en las estratificaciones imbricadas de una memoria rememorada y fantaseada, una y otra vez, en una actualidad de emergencia extrema de ominoso peligro y pérdida acumulada: la discriminación antijudía, la muerte de su padre, el abandono de sus discípulos Jung y Adler (años 1913-14), la muerte de su hija Sofía (1920), el fallecimiento de su último y apreciado discípulo judío Karl Abraham, la relación de Jung y otros con el nazismo (Roudinesco, 2015), la implicada incertidumbre de la “continuidad de Psicoanálisis”, su edad, la enfermedad terminal, el exilio, la persecución.

En aquel presente de peligro continuo, (agudo entre 1934 y 1939) esas y otras huellas quizá lo habiliten a construir articuladas con su teoría ese gran enunciado que es este ensayo. Tramita en el trabajo la explicitada angustia en sus “Advertencias” para finalmente *concretar una acción* a partir de un tiempo en suspensión y contradicciones dialécticas, en una tensión que conmueve su subjetividad. *Escribe, duda de su teoría frente al historicismo que todavía pesa en él como parte del instituido positivista de su formación médica, reescribe, se contradice por la obvia implicación de sus elaboraciones acerca la “verdad histórica” y lo reconoce, oculta sus tesis ante el peligro, posterga, se repite, parece desconfiar de su método.* La escritura de los ensayos se señala atípica para Freud justamente presa de esa lucha intelectual y afectiva que en ese tiempo parece afectar y fragmentar su elaboración.

Freud habla de su Angustia en el *Moisés...*, actúa su escena en la incertidumbre ominosa del momento hasta que finalmente enfrenta el último adversario: sí mismo. Pone en acto un movimiento redentor de sí mismo. Cruza su Rubicón. Sale de la escena que condicionaban otros. Publica en Ámsterdam en 1939 la versión final del ensayo. Lega así una obra donde muestra la síntesis de la lucha por hacer valer su teoría en un mundo hostil que él mismo lleva consigo. Y que más allá de su “éxito” posterior no dejó ni deja de ser discutido y cuestionado por lo que implica en la teoría y en la clínica su idea de “verdad histórica”, la idea de “plasticidad del pasado”, de “historicidad”: la posibilidad terapéutica de “cambiar el pasado” en el sentido de la cura. Cuestiones que hacen al “status científico” del Psicoanálisis.

El 1º de agosto cierra su clínica. El 27 concluye su diario con dos palabras: "Guerra. Pánico". (Gay & Rogers, 1988, p. 649). Finalmente, ignorando espectadores, sale del escenario de su historia como lo tenía previsto desde el diagnóstico de su cáncer en 1923.

Referencias

- Acha, O. (2007). *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Anzieu, D. (2004). *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del Psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Bagú, S. (1989). *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*. México: Siglo XXI.
- Bakan, D. (2004). *Freud and the jewish mystical tradition*. New York: Dover Publications.
Recuperado en junio de 2016 de [https://books.google.com.uy/books?id=CLTc4Xg7sDQC&pg=PR4&lpg=PR4&dq=Bakan,+D.+\(1958\)+Freud+and+the+jewish+mystical+tradition.&source=bl&ots=jv-Rin0v_W&sig=QpMx7n3NxWhoXDXY-0Wa0rTAKZg&hl=es&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Bakan%2C%20D.%20\(1958\)%20Freud%20and%20the%20jewish%20mystical%20tradition.&f=false](https://books.google.com.uy/books?id=CLTc4Xg7sDQC&pg=PR4&lpg=PR4&dq=Bakan,+D.+(1958)+Freud+and+the+jewish+mystical+tradition.&source=bl&ots=jv-Rin0v_W&sig=QpMx7n3NxWhoXDXY-0Wa0rTAKZg&hl=es&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Bakan%2C%20D.%20(1958)%20Freud%20and%20the%20jewish%20mystical%20tradition.&f=false)
- Belinsky, Jorge. (1991). *El retorno del padre*. Barcelona. Lumen.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. ([1939-40] 2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: AUCAM, Itaca.
- Berstein, R. J. (2002). *Freud y el legado de Moisés*. México: Siglo veintiuno editores.
- Blanck-Cereijido, F. (1996). *La interpretación rabínica de textos y el método interpretativo freudiano en Moisés, Jacob y Sigmund*
Recuperado en mayo de 2016 de <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/Blanck-Cereijido.pdf>
- Breuer, Freud. ([1893] 1997). *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar*. OC Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hogan, John P. (1989). *Collingwood and Theological Hermeneutics*. New York: University Press of America.
- Houine, Ana L. (2013). *La construcción de saber en clínica*. Tesis doctoral.
Recuperado en mayo de 2016 de <http://eprints.ucm.es/20464/1/T34360.pdf>.
- Freud, S. ([1895] 1997). *Estudios sobre la histeria*. OC. Vol. II, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1896] 1997). *Carta 52 a Fleiss*, OC. Vol. I, Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. ([1897] 1997). *Carta 59 a Fliess*. OC. Vol. I, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1897] 1997). *Carta 69 a Fliess*. OC. Vol. I Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1900]1997). *La Interpretación de los sueños*. OC. Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1901-07] 1997). *Psicopatología de la vida cotidiana*. O. C. Vol. VI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1914] 1997). *Introducción del narcisismo*. O. C. Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1914). *El moisés de Miguel Angel*. Revista Imago.
- Recuperado en junio de 2016 de:
<https://criticayteorialit0460.wikispaces.com/file/view/el%20moises%20de%20miguel%20angel%20de%20freud.pdf/298457726/el%20moises%20de%20miguel%20angel%20de%20freud.pdf>
- Freud, S. ([1915] 1997). *Lo inconciente*. OC. Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1919] 1997). *Lo ominoso*. OC. Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1920] 1997). *Más allá del principio del placer*. OC. Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1921] 1997). *Psicología de masas y análisis el Yo*. OC. Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1926] 1997). *Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith*. OC. Vol. XX, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1930] 1997). *El malestar en la cultura*. OC. Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1932-1936] 1997) *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obra*. OC. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1936]1997). *Carta a Romain Rolland*. OC. Vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu,
- Freud, S. ([1937] 1997) *Construcciones en el análisis*. OC. Vol. XXIII, Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. ([1939] 1997). *Moisés y la religión monoteísta*. OC. Vol. XXIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fuks, B. (2014) *O homen Moisés e a religião monoteísta. Três ensaios*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gay, P. & Rogers D. (1988). *Freud: A life for our time*. New York: Norton.
- Grinstein, A. (1981). *Los sueños de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI.
- Jones, E. (1962). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Tomo I. Barcelona: Anagrama.
- Koolhaas, G. (1971- 72). *¿Quién es el Otro?* Revista Uruguaya de Psicoanálisis. Recuperado en junio de 2016 de:
<http://www.apuruguay.org/apurevista/1970/1688724719711972130401.pdf>
- Krüll, M. (1988). *Freud and his father*. New York: W. Norton and Co.
- Lacan, J. ([1953]2013). *El estadio del espejo. Los escritos técnicos de Freud*. Madrid: Biblioteca Nueva. Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1953-54] 1981). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1956-57] 1994), *Seminario 4, La relación de objeto*, Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. ([1959-60] 1989) *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962-63) *Seminario 10, La angustia*, Recuperado en junio de 2016 de:
http://www.valas.fr/IMG/pdf/lacan_1_angoisse10_-_copie.pdf
- Lacan, J. ([1964]1987). *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1968). *Seminario XV, El acto psicoanalítico*. Recuperado en junio 2016 de: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/18%20Seminario%2015.pdf>
- Leal Carrero, F. (2008). *Ensayos sobre la relación entre la Filosofía y las ciencias*. México: Universidad de Guadalajara, Ed. Cucsh-Udeg. Recuperado en junio 2016 de:
https://www.academia.edu/10799288/Ensayos_sobre_la_relaci%C3%B3n_entre_la_filosof%C3%ADa_y_las_ciencias
- Löwy, M. (2003). *Aviso de incendio*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

- Milán-Ramos. (2015). *O Moisés de Freud: historicidade e interpretação psicanalítica*. (UdelaR/OUTRARTE)
- Muñoz, P. (2009). *La invención lacaniana del pasaje al acto*. Buenos Aires: Manantial.
- Rank, O. ([1924] 1992). *El trauma del nacimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Roudinesco, E. (2015). *Freud su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Editorial Debate.
- Safatle, V. (2015). (UdelaR/OUTRARTE)
- Sarmiento, M. E. (2014). *La más amada: La seductora vida de Lou Andreas Salomé*. México: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Scholem, G. (2008). *Walter Benjamin historia de una amistad*. Buenos Aires: Debolsillo. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Todorov, T. ([1978] 1996). *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Yerushalmi, Y. (1996). *El Moisés de Freud; Judaísmo Terminable e Interminable*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Apéndices

1: Texto en inglés de Paul Hogan:

This re-enactment of the past in the mind of the historian is a major component in Collingwood's philosophy of history, and is the proper link to hermeneutics. ". . . his [Collingwood's] controversial theory of re-enactment is an apt description of what actually takes place when **an interpreter** attempts to understand the past by interpreting its remains in the present. Re-enactment links the historical task of reconstruction to the hermeneutical tasks of understanding and interpretation" (Hogan 1989. P.4)

La traducción de "interpreter" admite el sinónimo de "performer" que creemos más fiel al concepto de re-enactment

2: Los términos empleados relativos a lo histórico en lengua alemana.

Referencia: Reinhart, K. (2010) *historia/Historie*. Madrid: Trotta.

Sobre los problemas de la traducción del texto de Reinhart a cargo de Antonio Gómez Ramos

El concepto protagonista del libro es, además, materia de una imprecisa sinonimia en el original alemán que, de hecho, articula toda la historia que aquí se investiga, pero que supone una dificultad añadida a la traducción. Pues «historia» conoce en alemán dos términos, el germánico *Geschichte* y el latino *Historie*. El primero corresponde a la historia acontecida (*geschehen*: acontecer, suceder), el segundo a la historia como relato, conocimiento e investigación, por lo que, a veces, se ha propuesto traducirla como «historiografía» o «ciencia histórica». *Pero los avatares de la «historia» como concepto socio-político son los de la relación entre esos dos términos, y los de la absorción del segundo por el primero.*

En esta traducción, hemos optado por la convención de traducir *Historie* siempre como «Historia» y *Geschichte* como «historia». Los adjetivos *geschichtlich* y *historisch* se traducen siempre como «histórico»; pero en el segundo caso añadimos el término alemán entre paréntesis, incluso en los casos en los que la distinción no parece relevante. (Antonio Gómez Ramos, traducción e introducción)

Tiempo e historia en Alemania (Reinhart, K. 2010)

La historia se funda su propia cronología. «Sistemas de sucesos», decía Gatterer ya en 1767, reescribiendo así el hallazgo para el cual el nuevo concepto de historia aún no había adquirido carta de naturaleza: «*Los sistemas de sucesos tienen su propio curso temporal, mas no se rige éste por la división civil del tiempo*». (Reinhart. K. 2010. P.36)

Con reflexiones tales como ésta sobre el tiempo histórico el concepto de historia fue adquiriendo ese complejo contenido de realidad efectiva que le aseguraba a la «historia misma» una pretensión propia de verdad. Atrás quedaba *el desclasamiento aristotélico de la historia, que exigía de ésta que fuera una mera adición de hechos cronológicos*. De este modo, en el medio de la conceptualización se abría un nuevo espacio de experiencia que había de marcar el tiempo que seguiría. La historia como sustantivo colectivo singular ponía la condición de las posibles historias individuales. Todas las historias individuales se hallaban, a partir de entonces, en una compleja conexión cuyo modo de actuar era autónomo, propio de ella. «Por encima de las historias está la historia» [*liber den Geschichten ist die Geschichte*], así resumía Droysen en 1858 el nuevo mundo de experiencia de la historia.

Este mundo de experiencia tenía su propia pretensión de verdad. Lo que contaba no era ya el topos, transmitido continuamente desde la Antigüedad, por el que sólo podía escribir historias quien las hubiera visto por sí mismo o hubiera tomado parte en ellas. *Antes bien, la historia se convirtió en el espacio de vivencias por excelencia, que, a su vez, emitía sus propios juicios históricos [historisch]*. «Sobre historia» afirmaba Goethe, «sólo puede juzgar quien haya vivido historia en sí mismo»'. (Reinhart. K. 2010. P.37)

3: Acerca de los términos dislocación y desfiguración usados en la traducción de la Nota de la página 266 de *Psicopatología de la vida cotidiana* (1907) como equivalentes asociados a *desplazamiento*:

- “{En las obras de Freud se han agregado entre llaves las referencias a la Studienausgabe {SA}, así como a las versiones castellanas de Santiago Rueda {SR} o Biblioteca Nueva (BN, 1972-75, 9 vols.), y a las incluidas en los volúmenes correspondientes a esta versión de Amorrortu editores (AE). En las obras de otros autores se consignan, también entre llaves, las versiones castellanas que han podido verificarse con las fuentes de consulta bibliográfica disponibles.}]” (Freud, 1901-1907, p. 271)
- En portugués se refiere el *deslocamento* asociado a *condensação*