

La Acrópolis *con* Moisés: la última versión freudiana del padre

*The Acropolis with Moses: the latest
Freudian version of the father*

Por Darío Charaf

RESUMEN

En el presente trabajo nos proponemos abordar dos textos tardíos de la obra de Freud para intentar situar allí la última versión que Freud brinda de la importante cuestión (en su vida y en su obra) del padre. A estos fines abordaremos las obras Freudianas *Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)* (Freud, 1936) y *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939), última obra publicada en vida de Freud, leídas una a la luz de la otra, para intentar recortar en el diálogo que estableceremos entre ellas lo que hemos dado en llamar la *última versión Freudiana del padre*. A su vez, intentaremos mostrar cómo ésta versión se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de versión-del-padre (*père-version*) en la última enseñanza de Lacan (1974-75).

Palabras clave: Padre - Versiones - Complejo de Edipo

SUMMARY

The current work is proposed to address two late texts of Freud's work attempting to place there the last version that Freud provides about the important issue (in his life and his work) of the father. For this purpose, we'll approach the Freudian works *Letter to Romain Rolland (Disturbance of Memory on the Acropolis)* (Freud, 1936) and *Moses and monotheism* (Freud, 1939), last work published in Freud's life, read one in light of the another, attempting to cut back on the dialogue we'll establish between them what we've called the *latestFreudian version of the father*. In turn, we'll try to show how this version is intimately related to the concept of father-version (*père-version*) in the last teaching of Lacan (1974-75).

Key words: Father - Version - Oedipus Complex

I. INTRODUCCIÓN

“Suponer el Nombre del Padre, ciertamente, es Dios.

Por eso si el psicoanálisis prospera,
prueba además que se puede prescindir
del Nombre del Padre.

Se puede prescindir de él con la condición
de utilizarlo”

Lacan 1975-76

El presente trabajo¹ se enmarca en la investigación llevada a cabo en la Cát. II de Psicopatología (Schejtman), Facultad de Psicología, UBA, acerca de *Père-versions y versiones del padre* en la última enseñanza de Lacan. En esta ocasión nos proponemos abordar dos textos tardíos de la obra de Freud (1936; 1939) para intentar situar allí la última versión que Freud brinda de la importante cuestión (en su vida y en su obra) del padre.

Es importante destacar que, al abordar la *última* versión Freudiana del padre, no concebimos que “lo último” venga a anular y remplazar “lo anterior”. Por el contrario, siguiendo la lógica de anticipación y retroacción propia del significante, creemos que ya en “lo anterior” hay anticipaciones de “lo último”, así como “lo último” viene a resignificar “lo anterior”. De esta manera podremos seguir una temprana indicación Freudiana: “(...) uno no tiene que comprender lo que aflora desde lo inconsciente con el auxilio de lo antecedente, sino de lo subsiguiente” (Freud, 1909a, 56).

Aquello que Freud indica respecto de lo inconsciente nosotros lo aplicaremos a su concepción del padre, abordada en esta ocasión desde la perspectiva que

introducen los últimos textos de Freud acerca de esta importante cuestión para el psicoanálisis. Es que, parafraseando nuevamente a Freud, “(...) nuestra tarea no consiste en «comprender» enseguida” un concepto, “(...) sólo habremos de conseguirlo tras haber recibido bastantes impresiones de él” (Ídem., 21).

A estos fines abordaremos las obras Freudianas *Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)* (Freud, 1936) y *Moisés y la religión monoteísta* (Freud 1939), última obra publicada en vida de Freud, leídas una a la luz de la otra, para intentar recortar en el diálogo que estableceremos entre ellas lo que hemos dado en llamar la *última versión Freudiana del padre*.

Finalmente, intentaremos mostrar cómo ésta versión se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de versión-del-padre (*père-version*) en la última enseñanza de Lacan (1974-75).

II. La carta de 1936

La carta abierta que Freud le envía a Romain Rolland con motivo del septuagésimo cumpleaños de dicho escritor, no sólo presenta un interés psicopatológico (Godoy, 2012b) -al abordar Freud los fenómenos de “enajenación”, “despersonalización”, etc. (Freud, 1936, 218-219)- sino que a su vez puede considerarse una de las últimas piezas del “autoanálisis” de Freud (Coccoz, 2010), pieza que gira en torno a la cuestión del padre y que permite leer en Freud un viraje (personal y teórico) respecto a dicha cuestión (Godoy, 2012b). Incluso algunos autores llegan a plantear este texto como “el pase de Freud” (Coccoz, 2010; Montalbán, 2012). Sin plantear

esta cuestión, nosotros retomaremos las siguientes preguntas: en este texto ¿llega Freud “más allá del padre”, más allá del Edipo-tal como propone Lacan (1969-70)-?; ¿qué versión del padre puede desprenderse de este breve texto de Freud?

Freud escribe este texto a sus 80 años y cerca del final de su vida, en un momento en que según él mismo su “producción languidece”: “Lo que en definitiva le ofrezco es *el don de alguien empobrecido* que «ha visto antaño días mejores»” (Freud, 1936, p. 213)². En contraste, abordará una vivencia personal acaecida en 1904, es decir en una época -“días mejores”- en la cual Freud a sus 48 años se encontraba en el apogeo de su producción intelectual, habiendo dado reciente publicación a su gran descubrimiento, el inconsciente (Freud, 1900), en vías de publicar sus *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905), comenzando a salir del “vacío” en torno de su persona (Freud, 1914a, 20-24) y sin haber sufrido aún las sucesivas “rupturas” con sus discípulos³. Vivencia que, según informa Freud en su carta abierta a Romain Rolland, había aflorado *una y otra vez* en su recuerdo “en los últimos años”⁴, y que finalmente se decide a analizar.

La vivencia

He aquí el relato de la vivencia, del cual citamos por extenso algunos pasajes por considerar fundamental, tal como Freud refiere respecto al relato del sueño, el texto del mismo: “En aquella época solía emprender todos los años, para fines de agosto o comienzos de setiembre, un viaje de vacaciones con mi her-

mano más joven (...). Decidimos viajar por Trieste hacia la isla de Corfú, y pasar en ella nuestros escasos días de vacaciones. En Trieste, él visitó a un amigo suyo allí instalado (...). Este hombre amable se informó sobre lo que nos proponíamos hacer después, y cuando se enteró de que iríamos a Corfú nos los desaconsejó vehementemente: «(...) Mejor vayan a Atenas (...)». Cuando nos separamos del triestino, los dos estábamos de un talante asombrosamente destemplado. Discutimos el plan que se nos había propuesto, lo hallamos totalmente inadecuado y sólo veíamos obstáculos para su ejecución; (...) Descontentos e irresolutos, dimos vueltas por la ciudad (...). Pero cuando llegó la hora fuimos a la ventanilla y compramos pasajes en el vapor para Atenas, como si fuera lo más natural, sin hacer caso de las presuntas dificultades (...). Habíamos aceptado enseguida y de la mejor gana la propuesta de ir a Atenas en vez de a Corfú. ¿Por qué hasta que abrieron la ventanilla nos asedió el mal humor e imaginábamos sólo impedimentos y dificultades?

La tarde de nuestra llegada, estaba yo sobre la Acrópolis y abarcaba con mi vista el paisaje cuando de pronto me acudió este asombroso pensamiento: «¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?!»” (Freud, 1936, 213-214, subrayado del autor)⁵.

La escisión de la personalidad: división del sujeto

Hasta aquí el relato de la vivencia de 1904. En su análisis de 1936, lo primero que destaca Freud es la *escisión* de su

personalidad durante dicha vivencia: afirma que la “persona” que formuló la preferencia (“¿Entonces todo esto existe...?!”) se separó de “otra” que percibió esa preferencia, y que “ambas se asombraron, si bien no de lo mismo. Una se comportó como si bajo impresión de una observación indubitable se viera obligada a creer en algo cuya realidad le parecía hasta entonces incierta. (...) Ahora bien, la otra persona se asombró, y con derecho, pues nunca había sabido que alguna vez se hubiera dudado de la existencia real de Atenas, de la Acrópolis y de ese paisaje” (Freud, 1936, 214-215). Es decir, Freud en esta vivencia cree recordar que en la secundaria no había creído en la existencia de la Acrópolis, *al mismo tiempo* que recuerda no haber dudado nunca de su existencia. Tal como subraya Godoy (2012b), se destaca en esta perturbación del recuerdo un momento de *división subjetiva* en Freud, con el afecto del *asombro* como correlato de la misma.

Freud descarta interpretar el fenómeno según la idea de que “es por entero diferente ver algo con los propios ojos a conocerlo vía la lectura o de oídas”, lo cual le resulta una “trivialidad sin interés”. A su vez descarta la tesis (por considerarla difícil de probar y “muy cuestionable” desde el punto de vista teórico) de que siendo alumno secundario haya creído “conscientemente” en la existencia la Acrópolis, mientras que no habría creído en ella “en lo inconsciente”. Más bien opina que “los *dos fenómenos*, la *desazón* en Trieste y la *ocurrencia* en la Acrópolis, se encuentran en íntima co-pertenencia” (Freud, 1936, 215).

La desazón en Trieste: los que fracasan cuando triunfan

Freud aborda primero, entonces, el fenómeno de la desazón, como expresión de una *incredulidad*: Freud y su hermano en Trieste se muestran incrédulos de que sea posible visitar Atenas, por lo tanto la desazón corresponde a la pena de que no sea posible: “es uno de esos casos de «*too good to be true*» (...). Un caso de esa incredulidad que suele darse cuando uno es sorprendido por una noticia feliz” (Ídem.).

Además de destacar que este fenómeno de la incredulidad supone la desautorización de un fragmento de la realidad objetiva⁶, Freud se preguntará por qué semejante incredulidad se produjo frente a algo que para él “prometía elevado placer”, y acerca su caso (“*demasiado bueno para ser verdad*”) al de aquellos que “fracasan cuando triunfan” (Freud, 1936, 216; Cf. Freud, 1916): el sujeto no se permite la felicidad (en el caso de Freud, llegar a Atenas), no puede esperar del *destino* algo tan bueno, hay un sentimiento de *culpa* o de inferioridad, dice Freud, que se traduce en la frase “No soy digno de semejante dicha, no la merezco” (Freud, 1936, 216). Ahora bien, dos oraciones después Freud hace del destino –“del que uno espera un trato tan malo”– una *materIALIZACIÓN* de la conciencia moral, del severo superyó, interiorización en que se ha precipitado la *instancia castigadora* de la niñez; es decir, *el padre*.

A sus 48 años, en Trieste, frente a la posibilidad de la dicha, Freud siente culpa frente al padre. Con esto Freud considera explicado el *primer fenómeno*, su comportamiento de incredulidad, desa-

zón, irresolución y mal humor frente a la perspectiva de visitar Atenas; si recordamos que tempranamente en la obra de Freud (1887-1904, 293; 1897, 307; 1909b, 144; 1911, 52; 1913) el padre en el complejo nuclear de las neurosis ocupa el lugar de “perturbador” de los “apetitos sensuales” del niño, es decir, el papel de *obstáculo* frente al *deseo* del sujeto (anudando así el deseo a la ley), se comprende mejor por qué Freud y su hermano sólo veían *obstáculos* e impedimentos para la ejecución del viaje. Antes de desplegar esta vía, que abordaremos luego, se plantean en este punto tres preguntas: ¿cómo explica Freud el *segundo fenómeno*, la perturbación de su recuerdo frente a la Acrópolis? ¿De qué manera lee Freud, en 1936, su propia posición frente al padre en 1904? ¿Se constata en este texto, hacia el final de la vida y la obra de Freud, una posición subjetiva y teórica diferente -*suplementaria* por así decir- respecto del padre? Dejemos esta última pregunta en suspenso, para abordar inmediatamente las primeras dos.

La perturbación en la Acrópolis: el sentimiento de enajenación

Tras considerar explicado su peculiar comportamiento en Trieste vía la incredulidad frente a la posibilidad de la dicha, Freud señala que ya en la Acrópolis, cuando la posibilidad se había convertido “en efectiva realidad”, la incredulidad halló una expresión modificada, desfigurada y desplazada. Freud señala que su ocurrencia en la Acrópolis (“¿Entonces todo esto existe...?!”) expresa su “jubiloso asombro” por hallarse de hecho en ese lugar⁷ y se pregunta

por qué ese sentido ha experimentado una desfiguración, destacando a su vez que el “contenido esencial” del pensamiento (la incredulidad) se conservó, aunque desfigurado, en la ocurrencia. Así, continúa Freud, la incredulidad, la duda respecto a un fragmento de la realidad (el hecho de encontrarse efectivamente en la Acrópolis), es desplazada de dos maneras: “primero, se la remite al pasado [sus años de estudiante secundario] y, segundo, se la traslada de mi presencia en la Acrópolis a la existencia de la Acrópolis misma” (Freud, 1936, 217; la aclaración entre corchetes es nuestra). La ocurrencia viene a afirmar que alguna vez Freud ha dudado de la existencia real de la Acrópolis, cosa que el recuerdo de Freud desautoriza por imposible (recordemos el momento de división subjetiva que hemos subrayado en esta vivencia de Freud). De esta manera la duda cambia de contenido y “toda esa situación psíquica de apariencia confusa y difícil de exponer se resuelve de manera fluida mediante el supuesto de que sobre la Acrópolis yo tuve -o pude tener- por un lapso este sentimiento: «*Lo que veo ahí no es efectivamente real*»” (Freud, 1936, 218). Freud llama a esto “sentimiento de enajenación” (“extrañeza”) y considera que su perturbación del recuerdo (un enunciado falso acerca del pasado) es un intento de defenderse de dicho sentimiento.

El padre de 1904, a la luz de 1936

Luego de analizar este sentimiento y otros fenómenos patológicos concomitantes⁸ Freud-al buscar las vivencias penosas anteriores que, al haber caído

bajo la represión, influyeron en la perturbación del recuerdo y la falsificación del pasado- afirma que en sus años de estudiante jamás dudó de la existencia de la Acrópolis, sino de que alguna vez él pudiera llegar allí. Destaca que “viajar lejos”, *llegar lejos*, le parecía fuera de toda posibilidad, y lo relaciona con “la estrechez y la pobreza de nuestros medios de vida en mi juventud” (Freud, 1936, 220). Señala que la *añoranza de viajar* expresaba el deseo de escapar de esa situación, el descontento con el hogar y con la familia, y que, al viajar, “uno se siente como un héroe que ha llevado a término grandes e incalculables *hazañas*” (Ídem.).

Freud mismo ha destacado, a lo largo de toda su obra, qué clase de *hazañas* ha llevado a término el *héroe trágico* por antonomasia: Edipo. Y, en efecto, tras señalar que en aquel momento frente a la Acrópolis le dijo a su hermano “¡Realmente *hemos llegado lejos!*”, Freud compara su frase con el famoso dicho de Napoleón a su hermano: “¡Qué diría nuestro padre si pudiera estar presente!”⁹.

A partir de aquí queda liberado el expediente para la solución de un “pequeño problema”, el de saber por qué ya en Trieste se habían estropeado el contento por el viaje: “Tiene que haber sido porque en la satisfacción por *haber llegado tan lejos* se mezclaba un sentimiento de *culpa*; hay ahí algo injusto, *prohibido* de antiguo. Se relaciona con la *crítica infantil al padre*, con el *menosprecio* que relevó a la sobrestimación de su persona en la primera infancia. Parece como si lo esencial en el éxito fuera haber llegado *más lejos que el pa-*

dre, y como si *continuara prohibido querer sobrepasar al padre*” (Freud, 1936, 220-221).

Destaquemos aquí que Freud, en 1936, recorta como fundamento de su vivencia de 1904 la culpa por desear sobrepasar al padre, la prohibición de hacerlo, la crítica y el menosprecio al padre: es decir, la actitud edípica “típica” del varoncito, tal como es formulada en su teoría de aquellos años. En estos años (1904) Freud se encuentra, por así decir, de lleno en el Edipo: la constelación edípica, la prohibición de superar al padre, llega tan lejos como para provocar la duda respecto a un fragmento de “realidad objetiva” y el sentimiento de enajenación respecto a la misma. El deseo por sostener a un padre completo, Dios padre (y su reverso: odiar al padre, menospreciarlo) *llega tan lejos* como para dudar de la propia percepción, lo cual podría traducirse así: “Dado que al padre no se lo puede superar, no es posible que lleguemos a la Acrópolis; una vez que lo hemos hecho, eso no es efectivamente real; no se puede superar al padre”, duda que luego, como señala Freud, resulta desfigurada y desplazada hacia el pasado y hacia la existencia de la Acrópolis, dando como resultado la perturbación del recuerdo.

La piedad hacia el padre: ¿más allá del Edipo?

Este es el sumario de la causa, por así decir, hacia 1904 y -si se tiene en cuenta, como señala Freud, que este síntoma permaneció sin ser analizado repitiéndose “en los últimos años”- hasta 1936. Ahora bien, retomando la tercera pregunta que habíamos dejado en sus-

penso, ¿qué efectos trae el análisis de esta vivencia? ¿Se produce un viraje en la posición subjetiva de Freud frente al padre?

Otorguemos la palabra al sujeto y escuchemos cómo, tras haber analizado su vivencia, finaliza este texto: "(...) en el tema Atenas y Acrópolis, en sí y por sí, está contenida una referencia a la superioridad de los hijos. Nuestro padre había sido comerciante, no había ido a la escuela secundaria, Atenas no podía significar gran cosa para él. Lo que nos empañaba el goce del viaje a Atenas era entonces una moción de *piEDAD*. Y ahora ya no le asombrará a usted que el recuerdo de la vivencia en la Acrópolis me frecuentara desde que, anciano yo mismo, me he vuelto menesteroso de indulgencia y ya no puedo viajar" (Freud, 1936, 221, subrayado del autor).

Lo que en 1904 había sido una moción de hostilidad y menosprecio hacia el padre, sostenida a su vez en la prohibición de superar al padre, ahora vira hacia la *piEDAD*: el padre ya había sido superado. No por haber llegado a Atenas, por haber *llegado tan lejos* transgrediendo y al mismo tiempo cumpliendo la prohibición, sino por el hecho mismo de haber ido a la secundaria y que gracias a ello Atenas tenga alguna significación. Cuando Freud señala que el padre ya había sido superado (destaquemos, en el terreno del *saber*) dado que éste no había ido a la secundaria y por lo tanto Atenas (se llegara o no a ella) no significaba gran cosa para él, dicha superación ya no se sitúa en la rivalidad imaginaria con el padre propia del Edipo, tal como lo hacía en la vivencia de 1904. A diferencia del menosprecio y la hostili-

dad, la piedad supone *aceptar la castración del padre*: mientras que la hostilidad supone hacer consistir al padre como Otro completo que prohíbe, Otro que aún muerto (y por eso mismo) se hace presente con *su mirada* desde el "más allá" para perturbar el goce de la belleza frente a la Acrópolis¹⁰ y que por esto es odiado y menospreciado, la piedad supone otra posición frente al padre: "el padre estaba castrado, sólo que él (Freud, en 1904) no lo sabía".

Tras este análisis Freud por así decir recibe su propio mensaje en forma invertida: "*anciano yo mismo*¹¹, me he vuelto menesteroso de *indulgencia* y ya no puedo viajar". La castración hacia el final del texto recae sobre el propio Freud; es Freud quien se vuelve menesteroso de indulgencia, de piedad. Pero este cambio de posición en su enunciación ya se verifica al inicio del texto: como habíamos destacado, Freud inicia su carta en un momento en que su producción languidece, ofreciéndole a su interlocutor *el don de alguien empobrecido*, digamos, el don de alguien castrado él mismo. ¿No señala Lacan tempranamente en su enseñanza que el padre *dador*, potente, *padre real* agente de la castración, es aquel que ha atravesado en sí mismo la castración, aquel que ha dado muestras de "haber pasado la prueba", de haber pasado "por la iniciación esencial, por la herida, por el golpe contra la piedra" (Lacan, 1956-57, 367-68)?

De esta manera, al posicionarse de otro modo frente a la castración del padre, Freud en este texto iría *más allá* del padre del Edipo (Godoy, 2012b), de aquel padre consistente de la horda primitiva

construido en *Tótem y tabú* que aún luego de ser asesinado no puede menos que cobrar mayor consistencia, padre Dios cuyo mandato no puede no ser cumplido. Antes de poner a prueba esta hipótesis, recurriendo al último texto publicado de Freud donde aborda la cuestión del padre, quisiéramos plantear un interrogante: este *más allá del edipo*, como última versión Freudiana del padre, ¿es un más allá del padre “absoluto”? Señalemos solamente lo siguiente: si el padre ya había sido superado sólo por el hecho de haber ido a la secundaria, por cierta posición respecto al saber, ¿quién había enviado a Freud y a sus hermanos a la secundaria? ¿Quién había operado como *transmisor* de un deseo en torno al saber?¹² ¿Se puede prescindir del padre sin servirse de él?

III. El ensayo de 1934-1939

Para poner a prueba la hipótesis de que Freud hacia el final de su obra brinda otra versión del padre, padre castrado más allá del padre del Edipo, recurriremos al último texto de Freud publicado en vida, redactado para la misma época que esta carta y donde Freud aborda una última vez la cuestión del padre, en relación a una temática no menor en su vida: el judaísmo¹³.

Strachey (1964) señala que Freud había comenzado a redactar su obra sobre *Moisés y la religión monoteísta* en 1934, dando a publicación los primeros dos ensayos de la misma en 1937. Es decir, Freud comienza a ocuparse de Moisés (“padre” del judaísmo, su religión) en los años en que, acuciado por la temática de su propio envejecimiento, el recuerdo sobre la vivencia en la Acró-

polis insistía en su repetición; y publica los primeros dos ensayos, no sin previas reticencias, un año después del autoanálisis de dicha vivencia en su Carta a Rolland. En 1939, ya “exiliado” en Inglaterra tras la huida frente a la persecución nazi, dará publicación al tercer y último ensayo y, finalmente, a la versión definitiva del libro.

Pero no es sólo la correspondencia de fechas la que nos decide a leer el análisis de la perturbación del recuerdo en la Acrópolis-y la posición frente al padre que de allí parece desprenderse-con el Moisés tardío¹⁴ de Freud. Ya hemos señalado que Freud en esta última obra relea su propia conceptualización acerca del padre (especialmente, aquella de *Tótem y tabú*) tras la introducción del supuesto de la pulsión de muerte (Freud, 1920) y del superyó (Freud, 1923). Creemos que el *Moisés*, en la misma línea que la Carta a Rolland, evidencia el mismo viraje en la posición de Freud respecto al padre y a la castración, permitiendo esclarecer dicho viraje y por lo tanto precisar la última versión Freudiana del padre.

A su vez este texto, al igual que la *Carta a Romain Rolland*, puede considerarse “autobiográfico”: incluso algunos autores (Grubrich-Simitis, 1994, 11-12, 26, 49) lo califican como una pieza del “autoanálisis” de Freud.

El propio Freud (1939, 55) señala las “particularísimas dificultades” biográficas que lo asediaron durante la redacción de este estudio, y precisa: “*reparos íntimos* y disuasiones exteriores”. En cuanto a las disuasiones exteriores, se trataba de la “protección” y “la vigorosa defensa” frente al avance del nazismo

en Austria que Freud creía encontrar en la Iglesia Católica antes de marzo de 1938 (Ibíd., 52-53) motivo por el cual no quería perturbar las relaciones con ésta dando publicación a su estudio sobre Moisés; una vez producida la alianza entre la Iglesia y el proyecto nazi tras la invasión alemana a Austria, luego de la cual Freud ya no sería perseguido “sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza»” (Ibíd., 55) y se exiliaría en Londres, Freud en Junio de 1938 considera entonces que “ya no hay más disuasivos exteriores, o por lo menos no aquellos ante los que es preciso retroceder” (Ídem.).

Los “reparos íntimos”: el judaísmo y el padre

En cuanto a los reparos íntimos, las “dificultades interiores”, permanecen al momento de la publicación: “Ahora como antes me siento *inseguro* frente a mi propio trabajo, echo de menos la conciencia de la unidad y la coherencia que deben existir entre el autor y su obra. (...) Ante mi crítica, este trabajo que toma a Moisés como punto de partida aparece como una bailarina que se balanceara sobre la punta de un pie” (Ibíd., 56). Intentaremos dar cuenta de esta “inseguridad”, de los reparos y las contrariedades que dan a este texto de Freud un “carácter atípico” en cuanto a coherencia y unidad que el propio Freud señala, y una “extraña fragilidad que lo diferencia de las otras obras Freudianas, incluso de las tardías” (Cosentino, 2006, 9).

Al comenzar a ocuparse del *Moisés*, en septiembre de 1934 escribe Freud a Arnold Zweig: “me he dedicado a escribir

también algo que, *contrariamente a mi intención original*, se ha adueñado de tal modo en mí que lo he abandonado todo para consagrarme a ello. (...) Enfrentado con las renovadas persecuciones, uno vuelve a preguntarse *cómo llegó el judío a ser lo que es* y por qué atrajo sobre sí este odio inextinguible. Pronto hallé la fórmula: *Moisés creó al judío*” (Freud, 1960, 467). Destaquemos entonces el interés “personal” que lleva a Freud a ocuparse de Moisés (y que ya suscita una primera contrariedad o, mejor, *escisión*, en su “intención original” de no verse absorbido completamente por este trabajo): frente al auge del antisemitismo propio de su época, Freud se pregunta por la *identidad* judía, que resulta también una pregunta por su propia identidad, por sus *orígenes*; y responde ubicando a Moisés en el lugar del *Creador*, es decir, del padre. Esto es, de un modo similar a lo que hemos destacado en la *Carta a Rolland*, un momento de división subjetiva, referido al padre, causa a Freud a ocuparse de Moisés. Sin embargo, y tras exponer ante Zweig la composición de la obra, dice Freud: “La empresa se vino abajo en la tercera parte, pues contiene una teoría religiosa que, aunque no suponga novedad para mí después de «Tótem y tabú», puede resultar *fundamentalmente nueva y trascendental* para el no iniciado. La preocupación que me inspira éste me impulsa a mantener en secreto el ensayo” (Ídem., 467-68). Aquí, entonces, las “disuasiones exteriores” que, perimidas 4 años después, llevaron a que Freud publique la polémica tercera parte¹⁵. Una versión un tanto diferente ofrece Freud en una carta a Jones del 3 de

marzo de 1936 (es decir, poco más de un mes después de la Carta a Rolland): “Pero el título ya de por sí revela por qué no he publicado este trabajo y seguiré sin hacerlo. Me falta una verificación histórica para mi construcción, y como *mis resultados me parecen muy importantes*, pues contienen una *negación del mito nacional judío*, no quiero exponerlos a la crítica fácil de mis oponentes” (Freud-Jones 1908-1939, 841). Aquí, una vez más, los “reparos íntimos”: su trabajo presenta el importante resultado de negar el mito nacional judío¹⁶, el mito fundacional de la religión transmitida por *su padre*. Se trataba de “realmente haber llegado lejos”: en 1935, cuando todavía no pensaba publicar el texto, Freud le dice a Lou Andreas-Salomé: “Para mí es suficiente que yo mismo pueda creer en la solución del problema. *Me ha perseguido durante toda la vida*” (Freud - Andreas-Salomé 1912-1936, 273 y ss.). Entonces, Freud con su estudio sobre Moisés cree haber solucionado un problema que lo persiguió durante toda su vida: el del *origen* del judaísmo... pero, también y en estrecha relación, el problema del *padre*. ¿En qué consiste la “novedad” que, hacia el final de su vida, introduce Freud en esta cuestión?

La bastardía del padre: Moisés egipcio

Como es sabido, Freud (1939, 7-16) en su “novela histórica” postula que Moisés, fundador del judaísmo, no era judío sino un egipcio distinguido, un “alto funcionario”, un “sacerdote”, tal vez “un príncipe de la dinastía real”; a su vez, lo sitúa como “partidario” de la fe mono-

teísta promovida como religión dominante por el emperador egipcio Ameno-tep IV, religión de Atón desmoronada tras la muerte de dicho faraón y la extinción de su dinastía. Religión que Moisés, egipcio, intentará restituir “juntándose” con la tribu semítica esclavizada en Egipto.

Destaquemos entonces que ya desde el inicio de su planteo Freud le asesta un primer golpe al padre: el padre del judaísmo, fundador del monoteísmo, de una nueva religión y de un nuevo sistema político que, como muestra Freud, se ramifica hasta nuestros días en la civilización occidental... pues bien, dicho padre era *extranjero* respecto a sus “hijos”. Se sitúa, por así decir, el *origen bastardo*¹⁷ del padre: a diferencia de *Tótem y tabú*, donde el “proto-padre” de la horda se encontraba ligado a sus hijos parricidas por lazos sanguíneos (y, sólo tras su asesinato, por lazos simbólicos), Moisés pertenece a otra “raza”, a otra tradición, que su pueblo. Se sitúa entonces en el centro del judaísmo, religión monoteísta que pretendía distinguirse de las religiones “paganas” y politeístas, un origen pagano, extranjero, bastardo, “fallado”, *castrado*: Moisés no era judío¹⁸.

Freud no desconoce lo *osado* de su paso, lo *lejos* que llega: “Quitarle a un pueblo el *hombre a quien honra* como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía *si uno mismo pertenece a ese pueblo*” (Freud, 1939, 7). Y, tras haber postulado que Moisés era egipcio, señala: “la vida heroica de Moisés se inició *descendiendo él de su elevación, bajando* hasta los hijos de Israel” (Ídem.,

14). De esta manera, Freud de entrada confronta entonces a los hijos (entre los cuales él mismo se cuenta) con el descenso, con la *caída*, del padre; en otros términos: con *la castración del padre*. Destaquemos, al pasar, que para ello Freud mismo debió en un tiempo lógico anterior aceptar dicha castración.

Pero Freud no se detiene allí, y le asesta un segundo golpe a Dios-Padre y, en el mismo movimiento, al pueblo judío: “tras el Dios que escogió a los judíos y los libertó de Egipto está la persona de Moisés (...) fue *un hombre*, Moisés, quien creó a los judíos” (Freud, 1939, 103). No fue Dios quien “eligió” al pueblo judío, sino Moisés, un hombre egipcio con aspiraciones teológico-políticas, atravesado como veremos por una *falta*, por un *deseo*.

El deseo del padre: Moisés ambicioso

Una vez postulado el origen egipcio de Moisés, Freud (1939, 17-51) intenta dar cuenta de las particularidades de la religión judía y, especialmente, de las peculiares características de Moisés. Así, Freud señala que, tras la caída de Amenotep IV y el desmoronamiento de la religión monoteísta de Atón, el “*ambicioso*” y de “*altas aspiraciones*” Moisés perdió sus “*esperanzas*” de restituir la religión de su “*maestro*” en Egipto, por lo cual decidió “*abandonar su patria*” y *fundar* para sí un nuevo pueblo, al que quería “*educar*” en la nueva religión. Destaca, junto al papel de “*caudillo político*” y de *guerrero* del libertador de los hebreos, los papeles de *legislador* y *educador*. Es decir, le atribuye a Moisés características que anteriormente había

destacado como propias de la función paterna (Freud, 1913; 1921).

Ahora bien, junto a estas últimas características, Freud resalta en este texto una y otra vez el carácter “*enérgico*” de Moisés, sus ambiciones políticas, incluso sus *intereses* en su empresa de ponerse a la cabeza de la tribu semítica, conducirla de la servidumbre a la libertad y “*donarle*” la religión “*espiritualizada*” de Atón: “Sin duda era consciente de sus grandes capacidades, *ambicioso* y *activo*; quizás hasta se le insinuaba *la meta* de ser un día el jefe de su pueblo, *gobernar* el reino. Allegado al faraón, era *un partidario convencido* de la religión nueva, cuyas ideas fundamentales había hecho suyas. A la muerte del rey, y sobrevenida la reacción, vio destruidas todas *sus esperanzas y perspectivas*; si no quería abjurar de *sus convicciones*, a él caras, Egipto ya no tenía nada más que ofrecerle: *había perdido su patria*. En este aprieto halló una insólita salida. (...) Era acorde a *la naturaleza enérgica* de Moisés fundar un nuevo reino, hallar un nuevo pueblo a quien donarle la religión que los egipcios desdeñaron. Bien se lo discierne: era un intento heroico de cuestionar al destino, de resarcirse, en estos dos sentidos, de *las pérdidas* que le había traído la catástrofe de Ikhnatón” (Freud, 1939, 27-28).

Creemos que, en esta extensa descripción que Freud nos brinda de Moisés, aparecen resaltados ciertos rasgos que no se encontraban en su concepción anterior del padre: nos encontramos frente a un *hombre vivo* (y ya no frente al “*hominido*” que no ha “*llegado muy lejos* en el desarrollo del lenguaje” -Freud 1939, p. 78-, padre primitivo de la horda que

resulta difícil calificar de “humano”, ni tampoco frente al *padre muerto* del Totemismo, padre idealizado, padre simbólico), un hombre habitado por *una falta*, que había sufrido *pérdidas* “catastróficas” y que de ellas había hecho *su causa*, su meta, su “ambición”... su *deseo*. Se trata de un Moisés-padre “enérgico”, deseante, humano, que comete *errores*, colérico, irascible, impaciente, intransigente, que se entrega a sus pasiones, a su *pathos*, pero también atravesado por la ley que él representa, castigado por Dios, imposibilitado de acceder a la Tierra Prometida, *limitado*... ni el padre imaginario Todo-goce de la horda, ni el Santo Padre en los cielos de lo simbólico (que, cabe señalar, el propio Moisés ayudará a construir). *Padre real*, entonces, atravesado por la causa del deseo... *castrado*.

La barradura (escisión) del padre: Moisés dividido

Moisés, “el gran hombre”, libera entonces a los judíos e intenta imponer la nueva religión y el nuevo orden político. Ahora bien, este nuevo orden “duro y riguroso”, con sus numerosas exigencias “espirituales” y de renunciamento de lo pulsional (Freud 1939, 112), resultó difícil de soportar para los esclavos recién liberados. Freud entonces retoma “una tradición cuyo contenido es que Moisés, el fundador de la religión, halló violento fin en una revuelta de su pueblo, díscolo y contumaz, que al mismo tiempo repudió la religión por él fundada” (Ibíd., 35). Así, “los judíos, recalcitrantes y tercos aun de acuerdo con lo que la Biblia declara, un buen día se sublevaron contra su legislador y caudillo,

lo asesinaron y, como antes lo habían hecho los egipcios, abolieron la religión de Atón que él les impusiera” (Ibíd., 58). El padre, en sintonía con *Tótem y tabú*, resulta asesinado, el pueblo judío “actuó” (*Agieren*) (Ibíd., 85) el asesinato del padre de la horda primitiva.

Sin embargo, en esta “novela histórica” Freud introduce un elemento más que no aparecía en 1913. Transcurrido cierto lapso de tiempo tras el asesinato de Moisés, la tribu que había sido liberada de Egipto se unió más tarde a otras tribus emparentadas, unión de la cual surgió el pueblo de Israel y que, bajo influjo de la estirpe madianita, se expresó adoptando una religión nueva: la de Yahvé (Freud 1939, 39), primitivo Dios volcánico, con rasgos claramente diferentes al Dios de Moisés, Atón. Ahora bien, Freud prosigue señalando que la antigua religión de Moisés no había sido olvidada, que un buen número de seguidores de Moisés sobrevivieron a la “sublevación” y que, como resultado del encuentro con un sacerdote madianita, se produce como “formación de compromiso” la nueva religión en tanto que condensación de la religión de Atón y la religión de Yahvé¹⁹. Nos encontraríamos, entonces, frente a *dos dioses*.

Pero de esta manera no se hacía “justicia” al fundador del monoteísmo, asesinado por los hijos “díscolos y contumaces”. Así, como una desfiguración que pretendía desmentir el asesinato del padre, Moisés sería fusionado e identificado con el sacerdote madianita, *segundo Moisés*. De esta manera es como Freud explica los rasgos *contradictorios* y en ocasiones *opuestos* que el relato bíblico brinda tanto de Dios como de Moisés: se

trata de una condensación de *dos dioses* distintos, y *dos Moisés* distintos: “Para expresar nuestro resultado en la forma más breve: a las consabidas dualidades de esta historia -*dos* masas de pueblo, conjugadas para formar la nación; *dos* reinos, en que esta nación se fragmenta; *dos* nombres de Dios en las fuentes escritas de la Biblia-, agregamos nosotros dos nuevas: *dos* fundaciones de religión, reprimida la primera por la segunda; y además, *dos* fundadores de religión, ambos llamados con el mismo nombre de Moisés, pero cuyas personalidades nosotros tenemos que separar” (Freud, 1939, 50, subrayados del autor).

Tanto Dios como Moisés resultan *barrados*, *divididos*, *escindidos*, en dos personajes distintos y contradictorios entre sí. En el planteo de Freud el origen del *monoteísmo* resulta, por así decir, *manchado*: frente a la pretensión del judaísmo de reprimir el asesinato del padre (y su origen egipcio), intentando restituir un dios-padre único, Freud señala que no se trataba de un *único* Dios, sino de *dos*²⁰ o, mejor: al-menos-d(i)os. Lo mismo vale para Moisés: a diferencia de *Tótem y tabú* donde se trata del Padre-Uno, incluso Padre-Todo, fundador único y primero de una serie, en este texto asistimos a una *escisión del padre*, a la *barradura del padre*, es decir, una vez más: a su castración.

La Acrópolis con Moisés: el padre castrado

Resumamos ahora los resultados que hemos obtenido en nuestro abordaje del *Moisés* de Freud. Hemos señalado tres modos en que Freud en este texto, a nuestro parecer, presenta al padre co-

mo castrado: su origen bastardo y humano, su deseo en tanto que sostenido en la falta, su escisión en tanto que signo de su barradura. En cada caso hemos subrayado las diferencias que el planteo de esta época presenta respecto a los planteos anteriores sobre el padre, especialmente al de *Tótem y tabú* como formalización mítica del complejo de Edipo. Asimismo, hemos destacado la solidaridad (biográfica, subjetiva y conceptual) que este texto presenta con la *Carta a Romain Rolland*. Retomemos entonces, ahora sí, las preguntas que hemos dejado en suspenso al finalizar nuestro análisis de la perturbación del recuerdo de Freud frente a la Acrópolis.

Hemos señalado que Freud, al desarrollar la temática de la *piEDAD* hacia el padre, parecía posicionarse aceptando la castración del padre, y que esto se veía reflejado a su vez en su modo de enunciación, posicionándose como “anciano/castrado yo mismo”. Esta misma posición, tal como lo hemos destacado, se encuentra reflejada en el *Moisés*: Freud presenta la castración del padre del judaísmo y, por esto mismo, la castración recae sobre el propio Freud y... sobre su padre. Se trataría entonces, efectivamente, de una posición subjetiva y teórica diferente respecto del padre: frente al Padre-Uno de *Tótem y tabú*, padre del Edipo que el neurótico sostiene como completo cargando con sus faltas y que funciona como prohibidor de “llegar lejos”, de “superarlo”, Freud hacia el final de su vida presenta un padre castrado. Ahora bien, creemos que esta posición resulta *suplementaria* de la anterior. Es decir, no la anula, pero (y por eso mismo) tampoco la *complementa*. Freud en

estos textos introduciría un “matiz”, por así decir, clínico y teórico en la cuestión del padre: *más allá* del Edipo... pero *no sin* él. Padre edípico castrado...*no-todo* edípico.

IV. Comentarios finales: la última *père-version* Freudiana

Lacan en el Seminario 22 (1974-75, 21-01-75) propone abordar la cuestión del padre en términos de *père-version*, es decir, de versión de/hacia el padre, acentuando la vertiente *real* del padre, padre *père-versamente* orientado que “hace de una mujer objeto a causa de su deseo”.

Tras la pluralización de los nombres del padre, el significante Nombre del Padre deviene sólo un modo más entre otros en que la estructura puede mantenerse encadenada (Schejtman, 2010), las versiones del padre (*père-versiones*, ahora pluralizadas) tienen una función de anudamiento, de síntoma (Mazzuca, 2012, 63) o de *sinthome* (Schejtman, 2008). Se trata de la culminación de un movimiento que ya había sido iniciado años antes en la enseñanza de Lacan: el movimiento hacia un *más allá del Edipo* (Miller, 1992). Ahora bien, “*más allá del Edipo*, no llega en ningún momento a constituir un *más allá del padre*. Asistimos sí a una reducción del padre, pero resta un núcleo real irreductible” (Mazzuca, 2012, 55, subrayado del autor).

Este núcleo real del padre, acentuado en el Seminario 22 como *père-version* del padre en tanto éste hace a una mujer objeto a causa de su deseo, padre real dador agente de la castración -pero también él castrado- a la altura de los Seminarios 4 y 5 (Lacan, 1956-57;

1957-58), ya aparecía anunciado en la última clase del Seminario 10 (donde a su vez Lacan anuncia su seminario sobre *Los nombres del padre*, pluralización que como señalamos Lacan retomará a partir de los años '70): “Contrariamente a lo que anuncia el mito religioso, el padre no es causa sui, sino *sujeto que ha ido lo suficientemente lejos* en la realización de su deseo como para reintegrarlo a *su causa, cualquiera que ésta sea*, a lo que hay de irreductible en la función del *a*” (Lacan, 1962-63, 364)²¹. Pues bien, ¿no es solidaria esta perspectiva de aquello que hemos recortado como *última versión Freudiana del padre* o, si se prefiere, *última père-version* Freudiana? En efecto, tanto en la *Carta a Romain Rolland* como en el *Moisés* Freud presenta un padre castrado, atravesado por una falta, causado por un deseo, que lo lleva *suficientemente lejos*, más allá del padre edípico, del padre de la neurosis²². Así como Lacan en el Seminario 22 aborda la función paterna desde la perspectiva del padre, incluso del *hombre*, en contraposición a la perspectiva edípica que la aborda desde la posición del hijo (Mazzuca, 2012, 61), creemos que a esto mismo llega Freud hacia el final de su vida y de su obra: don de alguien empobrecido, castrado, más allá del Edipo, de la prohibición de superar al padre... pero no más allá *absoluto* del padre: queda, para Freud, la *piedad* como resto.

Es que creemos que justamente lo que ambos textos trabajados ponen a la luz es que Freud hacia el final de su obra se *sirve* del padre (del suyo en la *Carta a Rolland*, del de su religión en el *Moisés*) para prescindir de él.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- COCCOZ, V. (2010), "El pase de Freud", en *Letras*, Revista de Psicoanálisis de la Comunidad de Madrid-ELP, Nº 1, Octubre/Diciembre 2010, 19-22.
- COSENTINO, J.C. (2006), "Nota preliminar acerca de la versión castellana". En GRUBRICH-SIMITIS, I. (1994), *El estudio de Freud sobre Moisés: Un sueño diurno. Un ensayo biográfico*, Buenos Aires: Imago Mundi, 2006, 7-10.
- FREUD, S. (1887-1904), *Cartas a Wilhelm Fliess*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
- FREUD, S. (1897), "Carta 71" a Wilhelm Fliess del 15 de Octubre de 1897. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986, I, 305-308. Cf también FREUD, S. (1887-1904), la correspondiente "Carta 142", 291-294.
- FREUD, S. (1900), "La interpretación de los sueños". En *Obras Completas*, Op. Cit., IV-V.
- FREUD, S. (1905), "Tres ensayos de teoría sexual". En *Obras Completas*, Op. Cit., VII, 109-224.
- FREUD, S. (1909a), "Análisis de la fobia de un niño de cinco años". En *Obras Completas*, Op. Cit., X, 1-118.
- FREUD, S. (1909b), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva". En *Obras Completas*, Op. Cit., X, 119-194.
- FREUD, S. (1911), "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descripto autobiográficamente". En *Obras Completas*, Op. Cit., XII, 1-76.
- FREUD, S. (1913), "Tótem y tabú". En *Obras Completas*, op. cit., XIII, 1-162.
- FREUD, S. (1914a), "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico". En *Obras Completas*, op. cit., XIV, 1-64.
- FREUD, S. (1914b), "El moisés de Miguel Ángel". En *Obras Completas*, op. cit., XIV, 213-242.
- FREUD, S. (1916), "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico". En *Obras Completas*, op. cit., XIV, 313-340.
- FREUD, S. (1920), "Más allá del principio del placer". En *Obras Completas*, op. cit., XVIII, 1-62.
- FREUD, S. (1921), "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras Completas*, op. cit., XVIII, 63-136.
- FREUD, S. (1923), "El yo y el ello". En *Obras Completas*, op. cit., XIX, 1-66.
- FREUD, S. (1927), "El porvenir de una ilusión". En *Obras Completas*, op. cit., XXI, 1-56.
- FREUD, S. (1936), "Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)". En *Obras completas*, op. Cit., XXII, 209-221.
- FREUD, S. (1939), "Moisés y la religión monoteísta". En *Obras Completas*, op. cit., XXIII, 1-132.
- FREUD, S. (1960), *Epistolario*, Tomo III, 1910-1939, Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1993.
- FREUD, S. - JUNG, C.G. (1906-1923), *Correspondencia S. Freud- C.G. Jung*, Madrid: Trotta, 2012.
- FREUD, S.- JONES, E. (1908-1939), *Correspondencia completa*, Buenos Aires: Editorial Síntesis, 2001.
- FREUD, S.-ANDREAS-SALOMÉ, L. (1912-1936), *Correspondencia*, México: Siglo XXI, 1968.
- GAY, P. (1989), *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Paidós, 1989.
- GODOY, C. (2012a), "Auxiliares de Dios". En *Ancla -Psicoanálisis y Psicopatología-*, *Revista de la Cátedra II de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*, 4/5, 2012, 15-36.
- GODOY, C. (2012b), Presentación del 16/10/2012 en una reunión de la Cátedra II de Psicopatología (Schejtman) de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Inédita.
- GRUBRICH-SIMITIS, I. (1994), *El estudio de Freud sobre Moisés: Un sueño diurno. Un ensayo biográfico*, Buenos Aires: Imago Mundi, 2006.
- JONES, E. (1953), *Vida y obra de Sigmund Freud I*, Edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus, Tomo I, Barcelona, Anagrama, 1981.
- KRIS, E. (1950), "Introducción a la primera edición de 1950". En FREUD, S. (1887-1904), *Cartas a Wilhelm Fliess*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, 519-561.
- LACAN, J. (1956-57), *El Seminario. Libro 4: La relación de objeto*, Buenos Aires: Paidós, 1994.
- LACAN, J. (1956-57), *El Seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, J. (1962-63), *El Seminario. Libro 10: La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, J. (1969-70), *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, J. (1974-75), "El Seminario. Libro 22". Inédito.
- LACAN, J. (1975-76), *El Seminario. Libro 23: El sinthome*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- MAZZUCA, R. (2012), "De la perversión a la *pèrversion*". En *Ancla -Psicoanálisis y Psicopatología-*, *Revista de la Cátedra II de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*, 4/5, 2012, 39-65.
- MILLER, J.-A. (1992), "Breve introducción al más

allá del Edipo”, en *Del Edipo a la sexuación*, Buenos Aires: ICBA-Paidós, 2001.

MILLER, J.-A. (1995-96), “Silet”, Curso de 1995-96. Inédito.

MONTALBÁN, M. (2012), “Pensar el pase supuesto de Freud”, en *Letras*, Revista de Psicoanálisis de la Comunidad de Madrid-ELP, N° 3, Noviembre/Mayo 2012, 55-60.

SCHEJTMAN, F. (2008), “Síntoma y *sinthome*”. En *Elaboraciones lacanianas sobre la psicosis*, Buenos Aires: Grama, 2012, 195-246.

SCHEJTMAN, F. (2010), “Encadenamientos y desencadenamientos neuróticos: inhibición, síntoma y angustia”. En *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*, Buenos Aires: Grama, 2012, 295-365.

SCHEJTMAN, F. (2012), “El padre... ¿borromeo? Errores fecundos”. En *Ancla -Psicoanálisis y Psicopatología-*, Revista de la Cátedra II de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, 4/5, 2012, 313-339.

STRACHEY, J. (1964), “Nota introductoria a Moisés y la religión monoteísta”, en FREUD S. (1939), *Obras Completas*, op. cit., XXIII, 3-5.

NOTAS

¹Este trabajo está basado en una presentación de Claudio Godoy (2012b) del 16/10/12 en una reunión de cátedra de la materia Psicopatología II (Schejtmán), Facultad de Psicología (UBA). Dado que en este trabajo no pretendemos más que retomar y prolongar dicha presentación, agradecemos a Claudio Godoy por permitirnos disponer de la misma así como por su generosa colaboración, sin la cual este trabajo no hubiera sido posible.

²Todos los destacados, a menos que se indique lo contrario, son nuestros.

³Maticemos, sin embargo, la felicidad de estos “días mejores”; es que, en la misma época de la vivencia frente a la Acrópolis -“fines de agosto o comienzos de septiembre” de 1904, según nos informa Freud (1936, 213)- Freud redactaría su última carta a Fliess (Carta 287, del 27/07/1904, en FREUD 1887-1904, 512-515), tras la cual se consumaría la “dolorosa” y definitiva ruptura con su amigo y confidente (KRIS, 1950).

⁴Presumiblemente a partir de 1927, teniendo en cuenta que en *El porvenir de una ilusión* ya había hecho referencia a este episodio (FREUD, 1927, 25), si bien en aquella ocasión dice no querer “destacar demasiado el valor de esta vivencia” por considerarla “de naturaleza enteramente subjetiva” (idem., 26).

⁵De un modo un tanto diferente relata Freud, 9 años antes, la misma vivencia: “Siendo ya un hombre

maduro, visité por primera vez la colina de la Acrópolis de Atenas. Me encontraba entre las ruinas del templo, *la mirada* perdida en el mar azul. En mi embeleso se mezclaba un sentimiento de *asombro*, que me sugirió esta interpretación: «¡Entonces todo es efectivamente tal cual lo aprendimos en la escuela! ¡Cuán superficial y débil debió de ser en aquel tiempo mi creencia en la verdad objetiva de lo escuchado, puesto que ahora me asombra tanto!» (FREUD 1927, 25).

⁶Lo cual tiene suma importancia psicopatológica, dado que Freud (1936, 218) por esta vía abordará los sentimientos de “extrañeza” y de “despersonalización”, muy frecuentes según él en “ciertas enfermedades psíquicas” así como en el “hombre normal”, puestos en paralelo con las “ocasionales alucinaciones de las personas sanas” así como con los sueños, y considerados junto a los fenómenos de “falso reconocimiento”, de “dèjà vu”, de “ya contado” y de “doble conciencia” o “escisión de la personalidad”, fenómenos considerados en el campo de las *neurosis* y que exceden los límites de este trabajo.

⁷«¡Realmente jamás hubiese creído que me fuese dado alguna vez ver Atenas con mis propios ojos como ahora ocurre sin duda!» (FREUD, 1936, 216-217). Freud destaca asimismo la *ardiente añoranza* por “viajar y ver mundo” en sus años de estudiante secundario, y cuán tarde pudo trasponer esa añoranza en *cumplimiento* (idem.).

⁸Cf. *supra*, nota 6.

⁹Cabe destacar que, al momento de esta vivencia -1904-, el padre de Freud *ya estaba muerto*. Tal vez un estatuto similar podría otorgarse a la ocurrencia del Hombre de las Ratas quien, tras escuchar un buen chiste, solía decirse: “Tienes que contárselo a tu padre” (FREUD, 1909b, 139).

¹⁰Siguiendo una comunicación de Claudio Godoy, señalemos que Miller (1995-96) destaca que Freud con su hermano en medio de la Acrópolis, eran “mancha en el cuadro como judíos en medio de la belleza griega”. Aparece la imagen de la belleza divinizada allí en donde el judaísmo proscribía la imagen del padre. En este caso el superyó, más que como voz, se encarna como mirada. Entre el sujeto y la imagen de la belleza -i(a)- que funciona como pantalla, se presentifica el objeto a mirada sin velo dando como resultado aquel sentimiento de enajenación o extrañeza y la correlativa escisión subjetiva destacada por Freud (GODOY, 2012b).

¹¹La cuestión de la “ancianidad” y el envejecimiento venía (pre)ocupando a Freud “en los últimos años”. En carta a Jones del 3 de Mayo de 1928, es decir, en la época que hemos presumido -cf. *supra*, nota 4- como aquella en la cual la vivencia en la Acrópolis había comenzado a “aflorar” en su re-

cuerto “una y otra vez”, dice Freud: “(...) como fatalista descreído, sólo puedo sumirme en un estado de resignación cuando me enfrente al *horror de la muerte*. (...) «Joven» y «viejo» me parecen ahora los dos opuestos más significativos que puede albergar el alma humana, y llegar al entendimiento entre los representantes de cualquiera de los dos grupos me resulta *imposible*” (FREUD-JONES 1908-1939, 726-727). Así como en 1936 se modifica su posición respecto al padre y a la *castración*, también se modifica su posición respecto a esta *imposibilidad* que, en la insistencia de su recuerdo hasta su (auto)análisis, *no cesaba de no escribirse*: la muerte.

¹²Como es sabido el segundo nombre o “nombre judío” de Freud era Schlomo (JONES 1953, 26), variante hebrea de Salomón, nombre del abuelo de Freud, *otorgado por su padre* quien lo añadió como inscripción manuscrita en una biblia de la familia. Tal vez no deje de resultar significativo el hecho de que Salomón, en la biblia y en la tradición judía, sea destacado por su *sabiduría* (Cfr. *La biblia*, 1 Reyes 3:11,12;10:23).

¹³No pretendemos aquí realizar un estudio pormenorizado del ensayo de Freud sobre Moisés (FREUD 1939) tal como hemos realizado con la carta a Rolland, sino que sólo recortaremos aquellos puntos esenciales para nuestro trabajo.

¹⁴Freud (1914b) ya se había ocupado de Moisés en un escrito contemporáneo a *Tótem y tabú*. Grubrich-Simitis (1994, 40) remonta hacia su infancia el interés de Freud por el padre del judaísmo y señala los distintos lugares -a lo largo de toda la obra y la correspondencia de Freud- en que se evidencia dicho interés.

¹⁵Pero, también, el anuncio de una posición teórica “fundamentalmente nueva” que, a diferencia de lo afirmado por Freud a Zweig, para nosotros sí introduce alguna “novedad” después de *Tótem y Tabú*, que luego intentaremos demostrar.

¹⁶En efecto, la publicación de este texto le valió a Freud entre los judíos europeos (que afrontaban en ése mismo momento la catástrofe nazi) el reproche de haberse distanciado de su judaísmo (GAY 1989, 726 y ss., GRUBRICH-SIMITIS 1994, 47).

¹⁷“Bastardo: Que degenera de su origen o naturaleza” (Diccionario de la Real Academia Española, 22ª Ed., 2001).

¹⁸Grubrich-Simitis (1994, 39 y ss.) plantea la hipótesis de una “identificación” de Freud con el personaje de Moisés, quien según la autora habría jugado “un papel importante” en la “formación del ideal del yo” de Freud. El propio Freud, en carta a Jung del 7 de enero de 1909, se compara con Moisés: “No cabe pues duda de que vamos avanzando y usted, *si es que yo soy Moisés*, tomará posesión,

al igual que Josué, de la *tierra prometida* de la psiquiatría, la cual tan solo puedo contemplar desde lejos” (FREUD-JUNG 1906-1923, 225). En caso de seguir esta línea, señalemos el paso dado en su “autoanálisis” y el relieve subjetivo que adquiriría el descubrimiento de Freud a sus 80 años: si Moisés no era judío y si Freud era Moisés... Freud *no era judío*.

¹⁹Los detalles de este desarrollo freudiano no serán abordados aquí, por exceder los límites de este trabajo.

²⁰“Pluralización”, entonces, del padre.

²¹Se destaca entonces cierto matiz diferencial entre “hacer a *una mujer* objeto a causa de su deseo” y “reintegrarlo a su causa, *cualquiera* que ésta sea”.

²²Aun cuando este “llegar lejos” en el caso de Moisés suponga el “triumfo” del monoteísmo, del Dios-Padre. Es que ése triunfo, modo en que a nuestro parecer Moisés “reintegra su deseo a su causa”, no elimina la falta ni el malestar, que la cultura no cesará de abordar una y otra vez, como Freud se encarga de demostrar al seguir el ulterior desarrollo del monoteísmo hasta su época, época de la barbarie nazi. Para Freud, en el momento en que se enfrenta a su muerte, el Dios-padre, el Nombre del Padre, no es la última palabra.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Psicólogo, Universidad de Buenos Aires. Docente de la Cátedra II de Psicopatología (F. Schejtman), Facultad de Psicología, UBA. Docente de la Práctica Profesional “El sujeto en la clínica - vicisitudes y obstáculos” (G. Aksman), Facultad de Psicología, UBA.

E-Mail: dariochar@gmail.com