



PUC  
RIO

Eliana Gabbay

ÉTICA JUDAICA E PSICANÁLISE:  
A IDÉIA DE HOMEM  
E DE REGULAÇÃO SOCIAL

Tese de Doutorado

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 2 de junho de 2000.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea

CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil

<http://www.puc-rio.br>

**N.Cham. 150 G112 TESE UC**  
**Título Ética judaica e psicanálise**



PUC-Rio - PUCB

00149750

Eliana Gabbay

ÉTICA JUDAICA E PSICANÁLISE:  
A IDÉIA DE HOMEM  
E DE REGULAÇÃO SOCIAL

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Psicologia Clínica.

Orientadora: Anamaria Ribeiro Coutinho

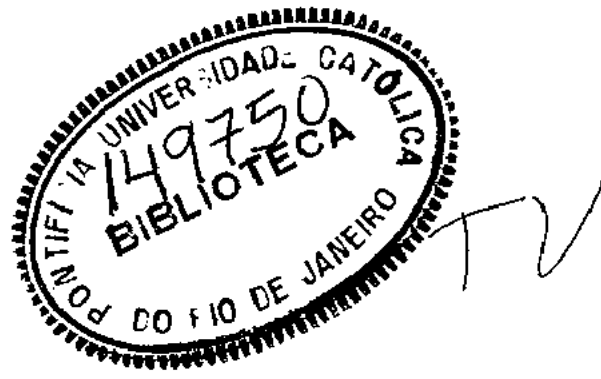
Tese de Doutorado

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, 2 de junho de 2000.

101380



150

G112

TESE UC



## AGRADECIMENTOS

A Anamaria Ribeiro Coutinho, pelo trabalho de orientação, dedicado, minucioso, carinhoso e, para mim, de inestimável valor. Agradeço pelo novo que ela me ensinou e pelo novo que me fez perceber em meus antigos temas.

A Mateus Kacowicz, cujo apoio afetivo e intelectual foram fundamentais para a realização deste trabalho. Suas contribuições, sugestões e críticas estão nele presentes, sobretudo, na compreensão do judaísmo, ao transmitir-me sua visão – totalmente livre de religiosidade e misticismo – da essência ética da cultura judaica. Sua dedicação amorosa se desdobrou em muitas horas e dias de discussões e elaborações sobre o tema que lhe é tão caro – Deus e superego – e de incentivo incondicional à minha tese.

Ao rabino Sérgio Margulies, pelos inestimáveis ensinamentos sobre o processo de modernização do judaísmo, especialmente com referência ao movimento Reformista Judaico.

A Ana Maria Nicolaci-da-Costa pela confiança com que me distinguiu e a este tema ao me acolher nesta instituição.

A meus colegas de turma, pelo espaço de discussão, especialmente a Flávia Sollero e a Maria Aparecida Cassab pelas valiosas contribuições e críticas e, sobretudo, pela solidariedade amiga.

Ao colegas do Departamento de Saúde e Sociedade do Instituto de Saúde da Comunidade da Universidade Federal Fluminense, que me permitiram dedicação integral à elaboração desta tese.

À Capes, pelo apoio financeiro, tão importante para o desenvolvimento acadêmico de nosso país.

Eliana Gabbay

À memória de meu pai, com quem aprendi, sem perceber,  
as idéias fundamentais do judaísmo.

Para Mateus, meu marido, que transmite essas idéias,  
com sabedoria e amor  
aos nossos filhos.

Para Dudu, Pedro, Leon e Gabriel, meus filhos queridos.

## RESUMO

Pretende-se discutir as marcas do judaísmo na psicanálise de modo a ampliar compreensão de sua originalidade. Para isto são discutidas as idéias de homem e de regulação social presentes na teoria freudiana a partir de uma referência à identidade judaica de Sigmund Freud e à influência que a cultura judaica exerceu no contexto de emergência da psicanálise. A idéia judaica de um Deus radicalmente abstrato e sua decorrente idéia de homem são discutidas como tendo deixado marcas tanto na construção do aparelho psíquico – em especial no conceito de superego –, como na relação entre indivíduo e cultura dando lugar ao tipo de regulação social – baseado na auto-regulação flexível – como proposto por Freud.

## ABSTRACT

This work comprehends a discussion about the imprints of Judaic culture in psychoanalysis, aiming to a broader understanding of its originality. The ideas of Man and social regulation which are embedded in Freudian theory are studied both from the perspective of Freud's Jewish identity and from the influence Jewish culture exerted in the milieu from which psychoanalysis emerged. The specific Jewish idea of a radically abstract God and the idea of Man this originates are studied as influencing Freud's conceiving of the psychic apparatus – specially his conception of the superego – as well as the relationship established between the individual and the cultural, giving way to the kind of social regulation – based on a flexible self regulation – as proposed by Freud.

# ÉTICA JUDAICA E PSICANÁLISE:

## A IDÉIA DE HOMEM E DE REGULAÇÃO SOCIAL

INTRODUÇÃO		3
PARTE I –	O CONTEXTO CULTURAL DE FREUD	20
CAPÍTULO I –	VIENA-FIM-DE-SÉCULO: A EFERVESCÊNCIA DA CULTURA MODERNA	24
	Das origens à revolução liberal	27
	• A vida na cidade	31
	• O fascínio pelo estético	35
	A etulicação política: o confronto entre o liberalismo e os movimentos de massas	36
	A desilusão dos liberais	43
	• Os grandes movimentos inovadores	45
	• Viena chega ao século XX	63
CAPÍTULO II –	SER JUDEU EM VIENA	67
	O movimento reformista judaico sob uma perspectiva histórica	74
	Raízes filosóficas do reformismo judaico	85
	As principais formas de assimilação	100
	Os judeus assimilados e a cultura germânica	103
	• Especificidades judaicas: a tradição de estudo e o predomínio do ético sobre o estético	107
	Um caso especial de identidade judaica: Herzl e o sionismo	111
	Outras formas de ser judeu em Viena	114
	O fracasso do projeto de assimilação	118
CAPÍTULO III –	O INDIVIDUALISMO JUDAICO NO CONTEXTO DO IDEÁRIO INDIVIDUALISTA	125
	As idéias centrais do judaísmo	133
	A especificidade da concepção judaica de indivíduo	150

PARTE II –	O JUDAÍSMO DE FREUD E SUAS IMPLICAÇÕES NA TEORIA PSICANALÍTICA .....	155
• CAPÍTULO IV –	A IDÉIA DE HOMEM E A DE REGULAÇÃO SOCIAL NA PSICANÁLISE: UMA DISCUSSÃO SOBRE O CONCEITO DE SUPEREGO .....	156
	Superego e auto-regulação .....	161
	Dinâmica do superego .....	167
	Superego e relações objetais .....	175
	Superego, culpa e civilização .....	179
CAPÍTULO V –	SIGMUND FREUD, UM JUDEU ATEU, OU DE DEUS AO SUPEREGO .....	191
	A tensão entre judaísmo e universalismo .....	192
	A reflexão de Freud sobre o judaísmo: <i>Moisés e o monoteísmo</i> .....	209
	Os últimos anos .....	218
	BIBLIOGRAFIA .....	226

## INTRODUÇÃO

Esta tese pretende discutir as marcas do judaísmo na psicanálise, tal como foi formulada por Sigmund Freud, de modo a ampliar a compreensão de sua originalidade. Dessa forma, pretende contribuir para a discussão sobre a função social da psicanálise e a forma de regulação social a ela implícita. Para isto, serão estudadas as concepções de homem e de regulação social contidas no pensamento freudiano, a partir de uma referência aos fundamentos e idéias centrais da ética judaica.

Para melhor situar as abordagens até agora dadas à inserção sócio-cultural da psicanálise, serão brevemente revistas algumas de suas formas de elaboração e desenvolvimento, no contexto do debate intelectual contemporâneo.

A inserção sócio-cultural da psicanálise tem sido amplamente abordada na literatura das ciências sociais por inúmeros autores que a discutem no contexto dos desdobramentos da ideologia individualista, enfatizando a dimensão de regulação social por ela desempenhada. Tomando a psicanálise como produção sócio-política esses autores procuram desvendar os inúmeros aspectos definidores de sua constituição, em uma perspectiva genealógica.

De início, deve-se dizer que, apesar de apontarem importantes aspectos voltados ao entendimento do contexto sócio-cultural e aos tipos de subjetividade às quais a psicanálise se aplica, assim como para sua própria eficácia clínica, esses autores perdem de vista sutilezas e peculiaridades da teoria psicanalítica que fazem dela um campo, no mínimo, diferenciado dentro do universo "psi", específico em relação às outras teorias deste mesmo universo, e absolutamente singular na influência que tem exercido na civilização ocidental.

Além disso, esses autores deixam de abordar e relacionar quaisquer aspectos destas questões a um fator sócio-cultural da maior importância: a formação de Freud em um ambiente de tradição e cultura judaicas, com todas as implicações

culturais, intelectuais e emocionais daí decorrentes, como se esta marca fundamental pudesse ser relevada. Deixam de perceber, portanto, importantes aspectos desta dimensão, que podem contribuir para a discussão tanto das especificidades do corpo teórico da psicanálise como para a melhor apreensão de sua função social e cultural.

Por outro lado, existe uma extensa e diversificada literatura que aborda diferentes aspectos da influência do judaísmo – cultura e religião – sobre Freud e a teoria psicanalítica, mas que, por sua vez, deixa de lado a preocupação mais geral com as demais filiações, heranças culturais e, em geral, com a inserção social da psicanálise, ou seja, seu caráter de produção sócio-política.

É buscando articular estas duas vertentes que se situa o interesse desta tese, uma vez que a discussão que aqui se propõe sobre a relação entre judaísmo e psicanálise possibilita um aprofundamento da problemática envolvida. Neste sentido, a questão central da tese está voltada para as marcas do judaísmo em Freud, enfocando, principalmente, estas marcas nas concepções de indivíduo e de regulação social presentes na psicanálise, e analisando suas relações com as concepções próprias à racionalidade da cultura judaica.

### *Psicanálise e judaísmo*

É vasta a literatura que trata da relação entre psicanálise e judaísmo abordando a influência da cultura judaica sobre Freud, homem e pensador. Inúmeras são as referências dos autores contemporâneos sobre a identidade judaica de Freud e sobre a forma como esta pôde ou não tê-lo influenciado em sua vida e em sua produção intelectual.

As contribuições desses autores vão desde as de caráter mais interpretativo, que praticamente voltam Freud contra ele mesmo, até as mais historicistas, que apontam as interpretações selvagens sobre o próprio Freud como oriundas de metodologias reducionistas, voltando a psicanálise contra ele próprio. Ambas posições apontam elementos relevantes para o estudo da questão.

Das contribuições de linha mais interpretativa destacamos as de Marthe Robert e Paul Ricoeur.

Marthe Robert, em *D'Oedipe à Moïse: Freud et la conscience juive* (1974),

enfoca inúmeros aspectos da relação de Freud com a religião e a cultura judaicas, e enfatiza contradições e conflitos de Freud quanto à sua própria origem e quanto à origem de seu pai, dentro de uma perspectiva psicanalítica: a do conflito edípico de Freud. Ela interpreta sua ousadia em construir um Moisés egípcio e não hebreu, em *Moisés e Monoteísmo* (1939), como um momento final de elaboração do seu Édipo. Neste sentido, tal obra se torna uma espécie de autobiografia psicanalítica onde Freud estaria empreendendo uma última tentativa de resolução do conflito edípico, o qual teria se tornado mais complexo devido à sua pertinência a dois mundos, o europeu e o judaico.

Dentro da mesma linha interpretativa, Paul Ricoeur (1965) não hesita em afirmar que o tão polêmico *Moisés e o Monoteísmo* tem o valor de um exorcismo: uma renúncia de Freud a pertencer ao povo judeu para encontrar o ideal de universalização próprio do espírito secular e cientificista de seu tempo.

A segunda posição acima referida é a dos historiadores da psicanálise. Nela pode-se distinguir dois tipos de abordagem: a das contribuições que tratam diretamente da história da psicanálise e a daquelas que enfocam aspectos mais relacionados à cultura judaica. Na primeira abordagem podemos destacar como contribuições particularmente relevantes para este estudo as formulações de Peter Gay e de Elizabeth Roudinesco. Na segunda, a de Yosef Hayim Yerushalmi.

Peter Gay em *Freud – Uma Vida para nosso tempo* (1988), e em *Um judeu sem Deus* (1992) argumenta que é irrelevante a influência do judaísmo sobre a psicanálise. Para ele, mesmo que Freud se atribuísse uma identidade judaica ou sustentasse suas ligações pessoais com a cultura judaica, isso não chegaria a constituir uma marca na elaboração da teoria psicanalítica. Da mesma forma, Gay recusa toda influência da política e da cultura vienenses nas quais Freud se formou. Isola, portanto, a psicanálise de todo e qualquer traço de condicionamento histórico e cultural e busca suas filiações exclusivamente nos filósofos do iluminismo e no positivismo científico de Meinhert e Brucke.

No mesmo campo da história da psicanálise, Elizabeth Roudinesco elabora essa questão de forma contrária à de Peter Gay. Em sua obra *História da psicanálise na França* (1º volume, 1986), onde realiza minuciosa historiografia



desde Freud até os nossos dias, a autora sublinha a influência de diversos aspectos culturais e sociais da época, especialmente o judaísmo de Freud. Ela acentua as marcas deste judaísmo, principalmente em relação aos aspectos institucionais do grupo que se formou em torno de Freud e do lugar que aí ele ocupou de “mestre sem mando”. Para ela é inegável a pertinência de Freud à cultura judaica. Considera suas afirmações acerca do ateísmo e do desconhecimento de sua religião muito mais como uma tática para não transformar a psicanálise num “affair” judaico, do que propriamente uma negação de sua origem. Com isso Freud tinha como objetivo ver sua obra reconhecida enquanto científica e universal, não judaica.

Ainda dentro da perspectiva historicista, porém sob outro enfoque, destacamos Yerushalmi. Este autor, em *Le Moïse de Freud* (1991), trabalha especificamente a questão da pertinência judaica de Freud, enfocando a obra onde ele mais explicitamente reflete sobre o judaísmo: *Moisés e o Monoteísmo* (1939).

Ao contrário daqueles que negam ou interpretam a relação de Freud com o judaísmo, Yerushalmi considera como determinante todo o contexto histórico e cultural de onde emergiu Freud, destacando aí o judaísmo como sua marca prioritária.

Yerushalmi opta por tomar Freud ao pé da letra, considerando objetivamente suas declarações sobre o judaísmo. À questão suscitada em *Moisés e o Monoteísmo*, na qual Freud torna Moisés um egípcio e lhe atribui a introdução do monoteísmo entre os hebreus, Yerushalmi atribui – não um sintoma de padecimento psicológico, tal como acredita Robert – mas uma resposta ao contexto histórico por ele vivido. O nazismo – perante o qual Freud sempre se situou como judeu – levou-o a sistematizar reflexões de toda uma vida sobre sua identidade, seu sentimento de pertinência ao povo judeu e sua formulação final sobre o que vem a ser o judaísmo, o anti-semitismo e sua própria condição judaica.

Assim, sempre segundo Yerushalmi, o fato de Freud atribuir ao estrangeiro Moisés a introdução do monoteísmo entre os hebreus não implica, absolutamente, qualquer intenção de negar seu judaísmo. Ao contrário, este

recurso resulta numa forma mais eficiente, através da aproximação com *Totem e Tabu* (1913) – e a partir da perspectiva de que a transmissão se dá de forma mais eficaz pelo recalçamento e pelo retorno do recalcado – de apresentar o judaísmo enquanto força histórica, transmissora do monoteísmo ético, e que se constituiu enquanto adesão a um pacto que imprimiu ao povo judeu determinadas características. Segundo Yerushalmi, temos aí, muito longe de uma negação, uma plena compreensão do judaísmo enquanto revolução ética, independente do contexto étnico ou, como era gosto da época de Freud, racial.

Ainda na literatura que trata da relação de Freud com o judaísmo podem ser mencionados Théo Pfrimmer e Jacquy Chemouny, que abordam esta questão de outros ângulos de análise.

A contribuição de Pfrimmer em seu livro *Freud leitor da Bíblia* (1982), traz à luz importantes aspectos da identidade judaica de Freud e de sua profunda identificação com o povo judeu. O autor localiza esta ligação desde a educação precoce que Freud teve em história judaica e língua hebraica, através do ensino religioso na escola primária, à leitura da Bíblia de Philipppson, com as ilustrações e comentários tão peculiares que ficaram marcadas para sempre em sua memória, até a profunda amizade que manteve com seu professor de hebraico, Samuel Hammerschlag, por toda vida. Traz à tona, além do mais, as citações bíblicas que Freud fez em sua obra e em sua correspondência, evidenciando toda a extensão da bagagem judaica de Freud, e sua presença na psicanálise.

Outra importante contribuição é a obra *Freud e o Sionismo* (Chemouny, 1988), que aborda as manifestações políticas de Freud quanto à criação do estado judeu, apontando aí seus paradoxos, ambivalências e contradições, mas enfatizando, de qualquer maneira, o intenso concernimento político e social judaicos de Freud.

No Brasil, Renato Mezan em *Freud, pensador da Cultura* (1985) destaca o judaísmo como uma das três fontes da psicanálise e aponta como determinante nesta influência a forma peculiar de como Freud foi judeu, sendo ateu. Em *Psicanálise, judaísmo: Ressonâncias* (1987) discute amplamente a questão da identidade judaica de Freud e aborda a aproximação entre a interpretação

talmúdica e a interpretação na psicanálise.

Toda esta literatura deixa de enfatizar dois pontos importantes: o primeiro consiste na ligação dos aspectos acima levantados com a própria construção da teoria psicanalítica. Não se discutem estes aspectos como estando na base ou sendo próprios da gênese das concepções que estão no arcabouço do pensamento freudiano; o segundo diz respeito à subestimação da questão da inserção sócio-cultural da psicanálise. A identidade cultural de Freud é ignorada como um dos elementos definidores do tipo de função social que a psicanálise desempenha na cultura ocidental.

### *Psicanálise e individualismo*

No debate contemporâneo sobre a inserção social da psicanálise, a literatura mais abrangente é a que, no campo das ciências sociais, discute a psicanálise através de uma ótica sócio-política. Faz-se, nessa perspectiva, uma análise contextualizada da inserção social da psicanálise e de sua relação com o ideário individualista.

Os principais representantes destas contribuições são Foucault, Castel e Rieff. Todos eles trabalham de formas mais ou menos específicas as vinculações da psicanálise com os mecanismos do poder e a produção das subjetividades próprias ao mundo capitalista contemporâneo. Contudo, enquanto as análises de Foucault e Castel podem ser vistas como externas à psicanálise, a discussão de Rieff formula articulações dos aspectos sócio-culturais com os aspectos teóricos específicos à teoria psicanalítica.

Foucault (1975, 1977) localiza a psicanálise dentro da genealogia que ele fez do indivíduo moderno. Redefinindo o poder não mais como controlador, repressivo, negativo, mas como positivo, operando tanto no plano macro como no micro, sem sujeito, e sobretudo como produtor de saber, situa a psicanálise como dispositivo disciplinar, um saber interpretativo sobre o indivíduo e sobretudo sobre sua sexualidade. Mesmo incitando e fazendo aparecer esta sexualidade, a psicanálise, para Foucault, termina por esquadrihá-la, produzindo muito mais o funcionamento de um dispositivo de regulação social do que de "liberação" do sujeito.

Neste sentido, o indivíduo moderno é visto como eficiente artefato de um longo processo histórico constituído por técnicas de poder que vão até a produção de formas e padrões de sexualidade e de identidade individual, estando aí localizada a função política e social da psicanálise.

A partir de um enfoque voltado para as práticas psi em geral, Castel denuncia, em um primeiro momento, a difusão da psicanálise e das diversas práticas psicoterápicas como táticas de poder, obscurecidas por modelos “científicos” tomados da biologia e da física, com finalidades de apolitização e domesticação dos indivíduos. Em *O psicanalismo* (1978), Castel tematiza a psicanálise como uma ideologia que, como as outras, dissimula através do que diz manifestamente uma parte essencial do que significa objetivamente.

Porém, em seus trabalhos subseqüentes, Castel (1979, 1981) revê sua posição adotando, como Foucault, uma visão positiva do conceito de poder e, neste contexto, passa a ver não só a psicanálise mas também as outras psicoterapias como “tecnologias de relações”. Tais tecnologias estariam voltadas para formas de regulação flexível e, por conseguinte, seriam necessárias para a estabilização das sociedades liberais contemporâneas. Define a principal especificidade da psicanálise neste contexto enquanto hegemônica em relação a outras psicoterapias e preocupa-se, portanto, com as estratégias das instituições psicanalíticas para manter tal hegemonia.

Anterior a Castel e Foucault, Philip Rieff, já em 1959, na importante obra *Freud: the mind of the moralist*, foi o primeiro a trazer à luz os principais aspectos do embasamento filosófico e cultural da psicanálise, bem como os aspectos mais importantes de sua inserção social e do papel que ela representa na sociedade moderna, todos eles articulados com os aspectos internos à teoria psicanalítica. Do ponto de vista deste estudo, a obra de Rieff apresenta elementos que assumem particular relevância.

De forma extensa e minuciosa Rieff demonstrou, por vários caminhos, a originalidade do pensamento de Freud. Apresentou um Freud desde o início interessado em problemas humanos e culturais, como este declarou em sua autobiografia. Por esses interesses foi capaz de ultrapassar o território designado

para a medicina e, mesmo como neurologista, estendeu a visão de ciência para além dos limites traçados pelos empiristas inaugurando um novo campo de atuação: o campo da ética e da intersubjetividade.

Isto foi possível a Freud, a partir de um tipo que a história vinha produzindo em sua época: o homem psicológico, o homem privado, o indivíduo moderno, enfim, que sai do domínio público, fracassado, e que para além de seus atributos de autonomia, livre-arbítrio e racionalidade, se volta para si, para seu interior e para o exame de suas emoções.

Fruto desta produção histórica, emerge a nova disciplina: a psicologia de Freud, que com suas engenhosas interpretações sobre cultura, política e religião, tanto em termos do interior do indivíduo quanto de sua experiência familiar e de sua interação com o mundo, vem enriquecer a concepção de indivíduo moderno e mesmo contribuir para o desenvolvimento de sua produção.

Ao rastrear minuciosamente todas suas heranças intelectuais, Rieff retrata um Freud pensador da cultura, que se distanciou cada vez mais dos determinismos orgânicos da medicina de sua época para restaurar uma concepção ética e social da doença psíquica humana, onde concebeu um indivíduo sempre referido a seu grupo e relacionado ao outro indivíduo. Por este mesmo motivo foi tão acusado de “não-científico” desde os primeiros críticos.

Rieff mostra como Freud ultrapassou a dicotomia simplista indivíduo x sociedade que se estabeleceu no seu contexto e afirmou que o maior impacto de Freud sobre a moral de seu tempo derivou da idéia original de um “eu” em conflito: o “eu” não mais como uma entidade abstrata que une experiência e conhecimento, mas como sujeito de uma luta entre duas forças, o princípio do prazer e o de realidade, correspondentes ao conflito entre prazer do indivíduo e as exigências da civilização, que jamais se conciliam senão em soluções de compromisso. O conflito, para Freud, passa a ser interno e não mais apenas externo, dirigido exclusivamente ao meio social circundante.

Não há, portanto, para Freud, idéia de individualidade sem o conceito de conflito, seja ele social ou intrapsíquico. Ou seja, o conflito se dá entre as pulsões, entre as instâncias psíquicas e não apenas entre o eu e as forças culturais

repressivas. Introduziu, ao mesmo tempo, a noção de intersubjetividade e o esquema tri-partido de funcionamento da mente, distintos da simplificação própria às polaridades razão/desrazão, razão/paixão, indivíduo/sociedade, típicas do seu contexto.

Rieff ressaltou como Freud construiu a concepção de aparelho psíquico de forma original e distinta. Ele se distanciou de Kant, uma vez em que jamais enunciou uma teoria da razão humana e das formas da mente, e se aproximou muito mais da tradição de Nietzsche e Schopenhauer, com sua teoria da cognição subordinada às emoções, ao desejo e ao *self* egoísta.

Quanto à partição do aparelho mental, o fez de forma diferente do que Platão já o fizera. Platão, no final do livro IV de *A República*, já dividira a mente em três, sendo *thymoiedes* (espírito) o intermediário entre a razão e os apetites. A diferença é que Platão colocou o princípio regulador na razão e esta seria, portanto, a fonte de julgamento moral. Freud, diferentemente, alocou a razão no ego e desengajou dele a fonte de condenação moral, afirmando haver, fora e independente do ego, um agente de observação, crítica e punição - o superego.

Rieff destacou que foi com os adjetivos *estranho* e *estrangeiro* que Freud designou o superego como separado do ego e da razão. Apontou assim a força de sua originalidade na forma de elaborar o conflito do ser humano, tanto entre suas próprias exigências libidinais quanto entre estas e as forças moralizantes e repressoras da civilização. Mostrou que as privações impostas pela cultura podem ser suportadas pela libido, inclusive de forma construtiva e criativa. Rieff sinalizou, portanto, que Freud contribuiu de uma forma peculiar para a reflexão sobre a possível conciliação entre interesse individual e bem coletivo - preocupação que atravessou todo o século XVII e XVIII nos diversos campos do conhecimento sobre o homem.

Philip Rieff mostrou ainda como, em relação ao romantismo alemão, o olhar de Freud foi diverso. Da mesma forma que a ciência moderna questionou a equivalência entre percepção humana e realidade, Freud questionou a natureza humana em termos éticos. Assim, ultrapassou o romantismo, opondo-se à sua convencional afirmativa de que cada um sabe mais sobre o seu próprio eu. Assim,

Freud colocou em suspeição a intuição e o insight emocional e, ainda mais, questionou-os da mesma forma que o fez com a razão humana. A introspecção é tão enganosa e falha quanto a percepção e, mesmo quando o indivíduo faz um relato de seus motivos interiores, Freud viu aí uma construção tão intelectual quanto qualquer outra, distanciada dos reais motivos que permanecem ocultos e inconscientes. A palavra do paciente não é mais avaliada em termos da correspondência a uma “verdade” e por isso também a “mentira consciente” perde seu valor na escuta psicanalítica.

Em suma, Phillip Rieff foi o autor que mais destacou as especificidades do pensamento freudiano em relação a todas as filiações que teve e a todas as influências culturais dentro das quais estava imerso. Apontou, além do mais, importantes questões nas relações que se pode estabelecer entre a psicanálise e a medicina de seu tempo, entre ela e as ciências sociais de seu tempo, entre ela e a filosofia de seu tempo e sobretudo entre ela e as concepções fundamentais da moral religiosa e dos principais dogmas do Cristianismo, também hegemônico em seu tempo.

Rieff enfatizou a origem judaica de Freud, em termos culturais e sobretudo psicológicos, mas não chegou a aprofundar a análise desta influência sobre as concepções fundamentais que estão na base do pensamento freudiano, em sua originalidade. Por exemplo, quando assinalou a originalidade de suas concepções de corpo e da relação mente/corpo, mostrou como elas são distintas da velha relação corpo/alma oriunda do Cristianismo, mas não se perguntou como são estas concepções no judaísmo e acabou por ir buscar nos estóicos os subsídios para compreender estas especificidades do pensamento freudiano.

Dentre as contribuições para o estudo da inserção social da psicanálise, além de Foucault, Castel e da obra original de Rieff, há um outro tipo de enfoque que, inclusive, é o mais diretamente ligado à questão desta tese. É o que mais tem sido adotado entre os autores brasileiros e que se refere à aproximação entre psicanálise e ideologia individualista.

Os autores brasileiros, utilizando a conceituação dos tipos de individualismo discutidos por Dumont e Simmel, aproximam a psicanálise da ideologia

individualista, do ponto de vista não só do tipo de indivíduo que aí está constituído como também do ponto de vista de que daí deriva o lugar de regulação social desempenhado pela psicanálise. Do ponto de vista genealógico, os autores brasileiros privilegiam a versão de Dumont sobre as origens do individualismo nos primórdios do cristianismo e associam essas mesmas origens ao tipo de indivíduo construído pela psicanálise. Dentro dessa perspectiva, a psicanálise é vista como filha do universo individualista e nisto reside o principal aspecto de seu lugar de reguladora social.

O tema do individualismo já vinha sendo discutido no Brasil, no campo da antropologia, por Velho (1979, 1981) e Da Matta (1981), a partir da preocupação com o surgimento das diferentes ideologias individualistas no Brasil e sua relação com o tradicional modelo hierárquico de sociedade brasileira caracterizado por Gilberto Freyre (1939) como patriarcal.

Neste contexto de questionamento, o psicanalista Sérvulo A. Figueira utilizou as análises sobre o individualismo para a compreensão do papel social da psicanálise. Em seu livro *O Contexto Social da psicanálise* (1981) tomou os modelos de individualismo utilitário de Dumont e expressivo de Simmel para discutir a filiação da psicanálise à ideologia individualista. Apontou porém diversas questões e contradições nas relações entre psicanálise e individualismo e afirmou que elas não são simples nem lineares. Quem assim o afirmasse não estaria fazendo juízo à originalidade de Freud e ao descentramento do sujeito que ele opera.

Figueira discute como a concepção de indivíduo em Freud difere daquela dos modelos clássicos de individualismo. Mostra também como o indivíduo freudiano não é uma mônada mas inclui além de sua interioridade, elementos que a ultrapassam: a história pessoal e os ditames da hereditariedade. Enfatizou como este hereditário, ao mesmo tempo que habita o indivíduo, transcende-o. Esta transcendência se exerceria no superego, que Figueira define como "oráculo que se realiza... um destino já selado antes do nascimento de cada um" (pg. 168). Aponta, entretanto, a contradição que se encerra no recurso que Freud faz à hereditariedade - onde ao mesmo tempo esquarteja o indivíduo e o reforça -



principalmente na clínica, onde o indivíduo está só. Demonstra, assim, que há uma peculiaridade na concepção freudiana de indivíduo: se a teoria desfaz o indivíduo, a técnica o reencontra e o reforça. Figueira, entretanto, não aprofunda a origem da especificidade desta concepção freudiana de indivíduo e muito menos estabelece qualquer tipo de ligação desta com a herança judaica de Freud.

A pesquisa de Figueira (1984, 1985) prossegue na direção de estudos mais amplos sobre as razões e os processos de difusão da psicanálise na sociedade moderna e de produção do que ele chamou "a cultura psicanalítica". Aí discute os processos através dos quais o referencial psicanalítico passa a realimentar o referencial individualista do cotidiano do homem moderno, a partir do qual, inclusive, a própria psicanálise teve origem, fechando-se assim um círculo vicioso onde ela aparece como "naturalizada" e sempre como um instrumento bom, competente, produtor de verdade e libertário, em qualquer situação que seja utilizada. Segundo Figueira, esta seria uma das razões ideológicas pelas quais os próprios psicanalistas têm muita dificuldade de se distanciar do seu próprio referencial, de percebê-lo criticamente e de poder, assim, refletir sobre a inserção social da psicanálise.

Em *Nos bastidores da psicanálise* (1991), Figueira continua a discussão sobre a questão do indivíduo na psicanálise, mostrando que "o indivíduo" não é um conceito psicanalítico, mas que as concepções individualistas penetram a prática e a teoria psicanalíticas, mesmo que em Freud possa-se encontrar uma compreensão não individualista das relações indivíduo-sociedade. Numa análise que fez de *Freud and society*, de Yiannis Gabriel (1983), Figueira apresenta o enfoque deste autor, onde Freud é visto como um não-individualista no sentido tradicional do termo, e como um pensador que sempre considerou indivíduo e sociedade como conceitos interdependentes. Mais uma vez Figueira questiona a relação de Freud com o individualismo, embora não chegue a apresentar conclusões, no meu ponto de vista.

No campo da psicanálise, ainda, a relação entre individualismo e psicanálise deu origem à discussão sobre sua aplicabilidade e eficácia junto a diversos segmentos da sociedade brasileira. A preocupação inicial de como lidar com o

sofrimento das diversas populações detonou o debate sobre a universalidade do saber psicanalítico e das concepções de indivíduo e de grupo que nele estão contidas. A proposta seria de que a psicanálise como filha do universo individualista apenas se dirigiria a um determinado tipo de clientela. Por exemplo, Duarte e Ropa (1985) em seu estudo sobre a questão do “atendimento psicológico” às classes trabalhadoras, assumem a psicanálise como refletindo um modelo individualista que se baseia em categorias, tais como intimização, interiorização psicológica, auto-exame, privatização dos sentimentos e que toma como sujeitos congruentes apenas aqueles das classes média e alta que se identificam com as práticas de reflexividade, verbalização e problematização típicas da ideologia individualista, excluindo ou sufocando a originalidade da palavra e do sentido de todos aqueles que não fazem parte deste universo. Outros trabalhos de autores brasileiros enfocaram importantes aspectos ainda dentro dessa discussão sobre a relação entre individualismo e psicanálise, por exemplo, Lo Bianco (1981), Nicolaci-da-Costa (1981) e Salem (1981) analisaram as diversas representações sobre aspectos significativos de sujeitos das camadas populares, e ainda Lo Bianco (1985), Nicolaci-da-Costa (1985) e Coelho dos Santos (1988) analisaram a difusão da psicanálise como correlata à difusão do ideário individualista.

No outro pólo do debate, mas partindo do mesmo tipo de preocupação, Costa (1989) em seu estudo sobre imaginário psicanalítico e grupos, no qual realiza um longo percurso de questionamentos, sustenta a tese de que o dispositivo psicanalítico pode se dirigir ao sofrimento das populações carentes sem que nenhum aspecto fundamental de seu corpo teórico seja posto de lado, tomando a concepção lacaniana de imaginário egóico para compreender como a diversidade social marca o indivíduo, sem que com isto ele perca seu estatuto de sujeito do desejo ou do inconsciente.

### *Objetivos do estudo*

Partilhando das preocupações aludidas na literatura relacionada, será aqui discutida a originalidade do pensamento freudiano, sobretudo no que diz respeito à concepção de indivíduo nele presente e o lugar de regulação social que a

psicanálise tem desempenhado contemporaneamente.

Esta tese pretende trazer à luz um aspecto fundamental para a compreensão de todo este questionamento: o pertencimento de Freud à cultura judaica. Este pertencimento será focado como influenciador de aspectos centrais tanto da teoria psicanalítica quanto do papel social desempenhado pela prática psicanalítica.

A concepção de indivíduo e a forma de regulação social presentes em Freud se tornam muito mais claras quando examinadas à luz das principais concepções do corpo ético judaico. Dentro desta perspectiva, tratar-se-á de aprofundar o estudo das relações que se podem traçar entre judaísmo e psicanálise, confrontando-se as concepções de indivíduo e de regulação social presentes em ambas as formulações. Para isto, serão analisadas as idéias centrais do judaísmo não como elementos de um corpo dogmático religioso, mas segundo a perspectiva de se elucidar idéias que formam o judaísmo enquanto formação cultural e ética. A discussão, e isto deve ficar bem claro, se coloca no plano das racionalidades constitutivas e não das crenças religiosas.

Desta forma, tomando-se diversos aspectos das idéias fundamentais do judaísmo, principalmente de seu monoteísmo radical e da idéia de Deus e de homem daí derivados, tal como foram enfatizadas pelo movimento reformista judaico contemporâneo de Freud, como sendo as mais essenciais da ética judaica, será buscado um paralelismo com as concepções de indivíduo de regulação social e de cultura que Freud concebeu.

Em suma, num contexto em que o ideário hegemônico era o do Cristianismo, seja em sua vertente católica, seja na protestante, quando foi produzida uma concepção de indivíduo, abstrato e autônomo, fonte de todo o valor e de todos os critérios, será discutido um Freud como tendo produzido a psicanálise a partir de uma concepção específica de indivíduo e de regulação social: aquela proveniente de uma cultura que, por muitos séculos, só se desenvolveu entre os muros dos guetos e que, com as facilidades criadas a partir das primeiras liberdades democráticas, pôde evidenciar o potencial de sua contribuição. Quando, a partir do Iluminismo, veio a se integrar à modernidade européia, o judaísmo promoveu um *aggiornamento* de suas idéias fundamentais,

através do movimento reformista judaico, que delimitou como sendo seu cerne o domínio da ética.

Admitindo-se que esta concepção de indivíduo própria do judaísmo marcou fortemente o contexto cultural de Freud, pode-se melhor entender o papel social da psicanálise e a forma peculiar de regulação social, ou seja, a auto-regulação flexível e eficaz, que ela formulou.

Este é o objeto central desta tese e será tratado da seguinte forma: o Capítulo I tratará de uma contextualização de Freud e da psicanálise enquanto personagens de um momento especial do projeto de modernidade no qual se produziram inúmeros questionamentos e reviravoltas no pensamento humano. O cenário será a Viena fim-de-século, centro da modernidade em seu apogeu, sendo a psicanálise enfocada como uma das diferentes formas de expressão cultural, inovadora, dentre as inúmeras que surgiram naquela época e lugar, nos mais diversos campos da cultura e das artes.

O Capítulo II abordará a presença dos judeus e do judaísmo na Viena fim-de-século, enquanto elemento intrínseco a este contexto e que deixou profundas marcas no projeto de modernidade em seu momento de maior efervescência. Serão então tratados dois aspectos da questão: as formas de identidade adotadas pelos judeus modernos, intelectuais e em sua maioria ateus que, como Freud, eram personagens do mesmo contexto, e as formas pelas quais estes judeus passaram a participar da sociedade européia, sendo por ela influenciados e em muito a influenciando em seu projeto de modernização. Para isto será ressaltado um outro lado do contexto do século XIX, nunca considerado como subsídio para o entendimento da modernidade em geral e da vienense em particular: as transformações operadas no seio do judaísmo a partir da influencia do Iluminismo europeu, que veio a resultar na Haskalá, o Iluminismo Judaico, do qual, por sua vez, decorreu o Movimento Reformista Judaico e a criação de um Judaísmo Liberal. Este judaísmo aboliu ao máximo as formalidades litúrgicas, enfatizando formulação ética com ênfase na consciência e autonomia individuais. Suas principais idéias afetaram enormemente os judeus da época, produzindo a figura do judeu modernizado. E se o ingresso dos judeus na sociedade européia foi franqueado pelo liberalismo e pela ideologia individualista que despontava como

uma tendência da época, foi também pela via da concepção judaica de individualismo, decorrente do Judaísmo Liberal, que os judeus passaram a desejar assimilar-se à sociedade europeia, vendo-se como indivíduos e não mais como portadores das insígnias que os distinguiam enquanto grupo fechado, e passaram a participar ativamente do projeto de modernidade. Do encontro entre estes dois pólos – Iluminismo europeu e Iluminismo judaico – será ressaltada a questão, comum às duas esferas de pensamento, do indivíduo moderno e da ideologia individualista.

No Capítulo III serão discutidas as diversas concepções de indivíduo que se produziram nos desdobramentos da ideologia individualista, para que se possa compreender melhor aquela que está na base do pensamento freudiano e que imprime especificidade ao tipo de regulação social que a psicanálise concebeu. Procurar-se-á desenvolver o tema discutindo a concepção de indivíduo formulada por um segmento da literatura do individualismo, e por um tipo de genealogia da ideologia individualista moderna, que é o que foi mais enfatizado pelos autores brasileiros ao discutir a relação entre psicanálise e individualismo. Trata-se da genealogia do indivíduo moderno de Dumont que leva a uma definição de indivíduo sistematizada, também por vários outros autores, dentre eles Steven Lukes, que deixa em aberto diversas questões quando aproximada a concepção de indivíduo presente em Freud.

Toda a genealogia do indivíduo moderno construída por Dumont recorre ao estudo dos desdobramentos do Cristianismo. Foi com base na idéia de homem construída pelo cristianismo que Dumont julgou apreender da melhor forma as origens do novo personagem surgido na história do ocidente: o indivíduo. Com Weber (1904), entretanto, aprende-se que diferentes religiões produzem diferentes concepções de mundo nos indivíduos e mesmo diferentes formas de indivíduos.

Dentro deste espírito de questionamento serão abordadas as idéias centrais do judaísmo, entendidas como elementos constitutivos de todo um sistema de pensamento que envolve uma ética e uma racionalidade que lhe são próprias, como podendo oferecer novos elementos para a compreensão da relação entre psicanálise e individualismo. A referência central será o corpo conceitual do

judaísmo liberal, a partir do qual será reconstruída a idéia de homem nele presente, tratando-se de demonstrar uma concepção de indivíduo presente no judaísmo, que foi reenfaticada pelo movimento reformista judaico. Esta concepção é, em muitos aspectos, análoga àquela delineada na literatura contemporânea sobre o individualismo, mas pode oferecer chaves mais apropriadas à compreensão das idéias de homem e de regulação social presentes em Freud. O objetivo aqui é fornecer especificidades à definição de indivíduo, de forma a melhor esclarecer aquela que está na base do pensamento freudiano.

No Capítulo IV será discutida a concepção de indivíduo e de regulação social contidas na teoria freudiana enquanto desdobramento do individualismo judaico e sua influência em Freud. Dentro da teoria freudiana, será focado o ponto mais diretamente passível de tal influência: o conceito de superego, instância que veicula a lei dentro do homem e que representa um papel de conciliação no conflito entre indivíduo e sociedade.

As marcas das idéias de homem e de regulação social do judaísmo também serão enfatizadas enquanto presentes na peculiar relação entre mundo interno e mundo externo própria das formulações de Freud e que lhe possibilitou um livre trânsito entre uma teoria do psiquismo individual e uma teoria da cultura.

O Capítulo V terá como objetivo discutir a identidade judaica de Freud como inseparável de sua obra. Freud como judeu ateu, figura típica de seu contexto, resultado da depuração efetivada pelo movimento reformista judaico que preservou do judaísmo tradicional basicamente sua componente ética. A identidade judaica de Freud será discutida em três momentos. O primeiro, dentro da tensão com sua filiação ao universo cientificista, aos ideais de cientificidade próprios de seu contexto e com o desejo de universalização não só de sua produção, mas de sua imagem de cientista e pensador; o segundo, tomando como base a reflexão mais explícita do próprio Freud sobre o judaísmo e o anti-semitismo em sua última obra, *Moisés e o Monoteísmo*; e o terceiro, o dos últimos anos de sua vida, com seu cotidiano marcado pelo lado trágico de sua identidade judaica: a ameaça de sua própria morte e a do ideal ético que imaginou para sua psicanálise.

## Parte I O CONTEXTO CULTURAL DE FREUD

O mundo em que Freud viveu foi marcado por passagens e transformações das mais sublimes às mais trágicas da história da humanidade. “Mais mudanças e transformações radicais do que de ordinário no período de dez gerações humanas”, ressaltou Stefan Zweig, que partilhou este período com Freud (Zweig, 1942, p. 10).

Foi o período de maior efervescência do projeto de Modernidade. Foi o tempo em que o ideário do individualismo era hegemônico e vivido em sua plenitude, quando os princípios do liberalismo garantiam a integridade do indivíduo e regulavam sua convivência com os outros indivíduos. Foi também o tempo no qual todas as aspirações de liberdade fracassaram, foi quando, em reação ao liberalismo, eclodiram os movimentos totalitários, ou seja, a negação da individualidade e a morte da diferença.

Foi a época na qual se concedeu aos judeus, até então mal saídos dos guetos medievais, as primeiras liberdades para sua plena integração na sociedade e na vida cultural da alegre, criativa e despreocupada Viena imperial e plurinacional. Foi quando se decretou no Império Austro-Húngaro que todas as nacionalidades tinham iguais direitos e deveres de cidadania

Foi também quando se inaugurou a experiência da guerra mundial, envolvendo todos contra todos, continentes contra continentes, apagando rapidamente as luzes de uma razão humana que se acreditava longe a noite medieval.

A Primeira Guerra Mundial e a rápida deterioração das liberdades políticas, culminando nas perseguições, assassinatos em massa e expulsão dos judeus na Segunda Guerra, marcou para Freud o fim de seu tempo. Foi expulso de sua Viena, negada sua pertinência à cultura à qual ele tanto enriqueceu, e

preludiado o fim de seu povo. Foi quando ele achou que era tempo de morrer.

Como Freud, toda a geração da Viena-fim-de-século, muitos e muitos expoentes daquele período de ebulição cultural, viveram a mesma perplexidade: a de ver suceder a morte e a destruição a uma época tão viva e criativa.

É paradoxal que o tempo que antecedeu às guerras tenha sido o que assistiu ao apogeu do que mais tarde veio a ser chamado de “projeto de Modernidade”. A partir do final do século XIX, focos de explosão cultural surgiram em alguns centros da Europa e dos Estados Unidos. A produção de Darwin, Nietzsche, Freud ou Einstein compunham um novo panorama, assim como a nudez de Josephine Baker, a sociologia weberiana, a atonalidade de Schoenberg ou os quanta de Planck, os quadros de Monet, o futurismo de Marinetti ou os arranha-céus de Nova York a estontear as infindáveis massas de imigrantes que iam fazer a América.

Viena foi sem dúvida um dos focos mais importantes, se não o mais importante ao final do século. É notável a imensa concentração de expoentes dos mais diversos campos de cultura que lá surgiram. E assim foi porque ali havia especificidades que fizeram da Viena-fim-de-século um ponto de convergência de produções e talentos único neste panorama do surgimento de uma nova etapa na cultura.

Para que se possa avaliar o impacto da obra freudiana em seu tempo naquilo que ela traz de moderno em termos de concepção e interpretação do sujeito, pode-se adotar a hipótese de que houve um solo comum, que consistiu na transformação da forma pela qual os homens passaram a compreender a questão da verdade e o alcance de suas possibilidades de criação e de conhecimento (Delacampagne, 1995). A perda da confiança nas antigas certezas quanto à razão humana levou à construção de uma nova visão de mundo, marcada pela primazia do indivíduo e das diversas interpretações que ele passou a dar ao mundo que o cercava.

Até então, e desde o período do Renascimento, as produções da arte e do saber eram consideradas como fiéis representações de uma realidade pré-existente. Certamente o mecanismo pelo qual essas representações se produziam era



discutido e algumas das análises, sobretudo a kantiana, contestavam o acesso a esta realidade pré-existente, seu caráter “natural” e valorizava o papel “construtor” da razão humana. Mas, a grosso modo, para a maioria dos que estudavam a questão, essas crenças eram confiáveis, a razão estava, sempre, em acordo com o mundo, e a linguagem buscava expressar a verdade do mundo.

A partir de 1880 essas convicções deixaram de ser generalizadas e um novo tipo de questionamento surgiu. Passou-se a admitir a existência de escolhas subjetivas, fundadas em diferentes normas culturais, ao invés de uma única e necessária verdade, resultante de um real aparentemente imutável.

Artistas, cientistas e filósofos começaram a duvidar das certezas kantianas e muitos deles admitiram como ilusória a pretensão de que nossa razão pudesse atingir a verdade e de que nossas linguagens dissessem o verdadeiro. Outros tipos de construção passaram a ser possíveis, outros usos dos signos poderiam ser imaginados, elaboradas outras regras de jogo. Novas regras, novos jogos, que, sem dúvida, permitiram a exploração de novos territórios.

As linguagens, em vários níveis, começaram a ser repensadas; as verdades, relativizadas, recriadas; a realidade, reinterpretada das mais diversas formas. Este foi o ponto comum a todas as manifestações que afloraram nos diversos centros do pensamento entre 1880 e 1914.

Freud, nesta Viena que descobria caminhos novos, estendeu as possibilidades de seus estudos sobre a mente a um limite até então ignorado, inaugurando caminhos rumo a um novo campo de saber.

Todos os componentes da formação de Freud irão apontar as direções destes caminhos. Mas, sobretudo, um componente não poderá ser subestimado: a forma pela qual viveu seu judaísmo.

O pensamento institucional judaico, por seu lado, igualmente se inseria neste novo contexto, ao promover uma profunda reforma em sua expressão litúrgica, ao mesmo tempo em que enfatizava o corpo ético decorrente da reafirmação da idéia de um Deus radicalmente único e abstrato. Era o Judaísmo Reformista, típico da época de Freud que, baseado na multimilenar tradição de interpretação de textos sagrados, vinha, neste contexto de quebra de verdades

dogmáticas, reinterpretar e recolocar suas idéias centrais com o objetivo de se harmonizar com os ideais do Iluminismo. Todo o movimento de assimilação dos judeus à cultura européia processou-se com base no – e reenfatizando o – individualismo típico da ideologia liberal da época.

Dentro deste projeto de modernização do judaísmo e de assimilação dos judeus à cultura ocidental, alguns aspectos das concepções de homem e de regulação social específicas do judaísmo se evidenciaram, somando-se ao projeto de modernidade de toda a sociedade e sua especial ênfase no individualismo.

Isso implicou o surgimento de novas formas de identidade judaica. Destas, a mais original prescindia do misticismo e mesmo da crença em Deus, retendo do judaísmo aquilo que lhe era fundamental: seu componente ético. Inaugurou-se a figura do judeu ateu, categoria na qual se encontravam boa parte dos intelectuais judeus de então, entre os quais Freud.

## CAPÍTULO I

### *Viena fim-de-século: a efervescência da cultura moderna*

Ao chegar a Viena vindo da província, com apenas quatro anos de idade, Sigmund Freud iniciou com a capital do Império Habsburgo uma história de 78 anos de convivência e conflito. Em Viena viveu e trabalhou a vida inteira e produziu toda sua obra. E em Viena conheceu também as críticas ácidas que lhe roubavam o humor.

“Odeio Viena” – disse a Fliess em uma carta, por ocasião do frio acolhimento dado à *Interpretação dos sonhos* – “com um ódio verdadeiramente pessoal e, contrariamente ao gigante Anteu, sinto retornarem minhas forças tão logo levanto o pé da cidade paterna” (Carta a Fliess, de 11/3/1900).

Mas quando o mundo científico o rejeitava e negava validade universal a suas descobertas, atribuindo sua teoria da sexualidade ao fato de ele ser vienense e de Viena ser tão peculiar, Freud partia em defesa de sua cidade. Na ocasião em que o cientista americano Allen Starr apontou Freud, em discurso perante a seção de neurologia da Academia de Medicina de Nova York como um “típico libertino vienense” (Jones, 1961, p. 16), ou ainda quando membros da Associação Psicanalítica Internacional acolheram a sugestão da sede da organização ser transferida para Zurique, Freud, em carta a Ferenczi, ridicularizou a ligação que faziam entre sua psicanálise e a “sensualidade vienense” e interpretou: “nas entrelinhas você pode ler que nós, vienenses, não somos apenas porcos, mas também judeus” (Jones, 1961, p. 18).

Na *História do movimento psicanalítico*, de 1914, Freud refletiu um pouco mais sobre a polêmica ligação da psicanálise com Viena:

Todos já ouvimos falar da interessante tentativa de explicar a psicanálise como um produto do ambiente de Viena. Janet não se acanhou de utilizar esse argumento, já agora em 1913, embora ele próprio com certeza se

orgulhe de ser parisiense, e Paris não possa ser considerada uma cidade de moral mais rigorosa que Viena. Segundo essa teoria, a psicanálise, e em particular a idéia de que as neuroses decorrem de perturbações da vida sexual, só poderia ter surgido numa cidade como Viena – de uma atmosfera de sensualidade e imoralidades estranhas a outras cidades – não passando de um reflexo, uma projeção teórica por assim dizer, dessas condições peculiares a Viena. Ora, não sou nenhum bairrista; mas essa teoria, me parece de um absurdo fora do comum – tão absurda mesmo, que às vezes me sinto inclinado a supor que me acusarem de ser vienense é apenas um substitutivo eufemístico de outra acusação que ninguém ousa fazer abertamente. Se as premissas nas quais se baseia o argumento fossem o oposto do que são, então talvez valesse a pena dar-lhes ouvido. Se houvesse uma cidade na qual os habitantes se impusessem restrições excepcionais no tocante à satisfação sexual, e ao mesmo tempo revelassem acentuada tendência a graves perturbações neuróticas, essa cidade poderia por certo dar margem, na mente de um observador, à idéia de que as duas circunstâncias tinham alguma relação entre si, e que uma dependia da outra. Mas nenhuma dessas duas circunstâncias se aplica a Viena. Os vienenses não são mais abstinente nem mais neuróticos do que os habitantes de qualquer outra capital. Existe um pouco menos de constrangimento — menos pudicícia — em relação a sexo do que nas cidades do oeste e do norte que tanto se orgulham de sua castidade. Essas características peculiares de Viena serviriam mais provavelmente para desorientar o observador do que para esclarecê-lo quanto à acusação das neuroses.

No entanto, Viena tem feito o possível para negar sua participação na gênese da psicanálise. Em nenhum outro lugar, a indiferença hostil da parte erudita e educada da população para com o analista é tão evidente como em Viena (Freud, 1914, p. 51).

Freud não admitia qualquer relação entre a concepção da psicanálise e as características de Viena, pois sua teoria deveria ser uma ciência eficiente para qualquer homem em qualquer lugar e em qualquer tempo. Entendia que ser chamado de vienense correspondia a ser chamado de judeu, expressando sua sensibilidade particular de judeu vienense ao perceber, nas críticas dos estrangeiros, o olhar de quem acreditava que o que emanava da cultura vienense era eminentemente judaico. Pois era evidente a importância que o grande número de judeus tinha na elite cultural. A exacerbação do anti-semitismo endêmico não fazia mais do que corroborar estas constatações. Freud evocava, nessas ocasiões, sua Viena judaica.

Quando chagava a admitir alguma relação de Viena com a gênese da psicanálise, não deixava de expressar mágoa ao constatar que sua cidade se negava a aceitar essa condição. No fim da vida, admitiu:

[...] a psicanálise, que, no decurso de minha longa vida, foi a todas as partes, ainda não possui um lar que possa ser mais valioso para ela do que a cidade em que nasceu e se desenvolveu (Freud, 1939, pg 78)..

As relações de Freud com Viena eram ambíguas, mas, sem dúvida, a despeito do de seu questionamento, pode-se afirmar, hoje, que a psicanálise foi um produto daquele ambiente. Por isso, para que se possa entender Freud e sua obra, é importante conhecer-se este ambiente, suas principais preocupações e personagens, de forma que, da compreensão desta rede de relações, possa se mapear um solo comum que esclareça aspectos que ficam obscurecidos quando se retira um autor e uma obra de seu contexto. O judaísmo é um desses aspectos, pois constituía parte do contexto não só de Freud como de toda uma geração de intelectuais da Viena de seu tempo.

Este capítulo é baseado no testemunho dos escritores da época, como Stefan Zweig (1942) e Hermann Broch (1948), e na leitura de diversos escritores e pesquisadores que refletiram sobre o que ficou conhecido como *Viena-fim-de-século*, principalmente Carl Schorske (1961), Janik e Toulmin (1973), Paulo Hofmann (1988), Steven Beller (1989) e Jacques Le Rideur (1990).

Hermann Broch, já em 1948, foi dos primeiros a apontar Viena como centro de irradiação dos questionamentos e atitudes característicos do mundo moderno. Em *Hoffmannsthal and his time*, ele identificou algo que sintetizou como *Wertvakuum*, vazio de valores, a falência dos valores tradicionais e a gênese de algo muito novo que estava por emergir.

Carl Schorske, nos anos 60, consolidou essa idéia e, possivelmente, tenha sido quem definiu o marco histórico da “Viena fim-de-século”, ou seja, de uma Viena entendida como o mais importante centro cultural da Europa durante os anos 1900, e como geradora dos principais movimentos renovadores nos mais variados campos da arte e da cultura e que passaram a caracterizar o conjunto do projeto de modernidade. A leitura de Schorske traz a sensação de que tudo que tudo o que hoje se admira e se pensa originou-se no mesmo lugar e no mesmo tempo: Viena, *circa* 1900.

Nos anos 70, Janik e Toulmin, em *Wittgenstein's Vienna*, fizeram um magistral retrato da capital dos Habsburgos, evidenciando os vínculos entre as

principais preocupações surgidas nos diversos campos da cultura e mostrando que todas elas formaram um solo comum específico, presente, por sua vez em cada manifestação inovadora típica da época.

Diversos autores, a partir daí, puseram-se a estudar a Viena fim-de-século. Todos eles unânimes em ressaltar a multiplicidade dos aspectos em ebulição que valeram àquela cidade o qualificativo de berço da modernidade. Todos eles procuraram recompor o que pode ter sido aquele contexto. E todos relataram suas especificidades das mais diversas formas. Seria apenas parcial atribuir cada pequena informação a um determinado autor. Desta forma, as informações sobre Viena aqui relatadas, constituem um amálgama desta leitura

Viena fim-de-século foi, sem dúvida, um contexto fértil em nomes definitivos: na arquitetura, Otto Wagner, Adolf Loos, Joseph Hoffman; nas artes plásticas, Gustav Klimt, Oskar Kokoschka, Egon Schiele; na música, Gustav Mahler, Arnold Schoenberg e seguidores; na literatura, Hermann Bahr, Robert Musil, Alfred Schnitzler, Hugo von Hoffmannsthal, Richard Beer Hoffmann; no jornalismo, Karl Kraus; na filosofia, Franz Brentano, Ernst Mach, todo o Círculo de Viena e Ludwig Wittgenstein; na ciência, Max Planck; na política, Victor Adler, Georg von Schönerer, Theodor Herzl. Todos contemporâneos de Sigmund Freud e de sua Psicanálise.

### *Das origens à revolução liberal*

A fulgurante Viena da virada do século era a sucessora de um povoado fundado há cerca de 2.500 anos num ponto onde se cruzavam duas rotas fundamentais e imemorialmente utilizadas como escoadouro de migrações e comércio: o Danúbio, ligando Oriente e Ocidente; e uma via terrestre que ligava o Norte ao Sul, unindo os mares Báltico e Adriático.

No século III A.C. tribos celtas invadiram grande parte do que passaria a constituir a Áustria e, por isso, tem-se que a primitiva Viena foi de origem celta. Depois de conquistada pelos romanos passou a ser conhecida como Vindobona e, enquanto pequena fortaleza às margens do rio Danúbio, passou a servir de fronteira Norte para o Império, ao tempo de Augusto e Tibério. Atraiu, então, comerciantes e uma variedade de aventureiros que se reuniram a colonos ali

radicados desde há muito tempo. As relações com os bárbaros das florestas e dos campos eram, de início, pacíficas, mas logo se tornaram sangrentas devido a disputas por território.

Os bárbaros acabaram por atravessar a fronteira danubiana do Império Romano e, no fim do século IV A.C., os últimos legionários romanos evacuaram Vindobona.

Seguiram-se mais de quatrocentos anos de confusas migrações e ataques por teutões, hunos, eslavos, avaros e magiares. Finalmente uma tribo do sul da Germânia avançou até o Danúbio e recolonizou os territórios ao longo do rio até Vindobona, onde ainda sobrevivia parte da velha população celto-romana, que resistira a todas as invasões.

Em 799, Carlos Magno fundou uma parte do que depois passou a ser a Áustria e a antiga Vindobona, já então chamada Wenia, tornou-se outra vez cidade de fronteira, fortificada. Esta foi doada em 976, por Otto II, então o Imperador do Sacro Império Romano, como feudo a Leopoldo de Babenberg.

Os Babenberg governaram a Áustria por 270 anos, quando então foi elevada a ducado hereditário, no seio do Sacro Império Romano. Com o fim da dinastia Babenberg, em 1246, várias potências da região tentaram conquistar o ducado. Rodolfo I, o novo imperador alemão, foi quem conquistou a Áustria e proclamou Viena e as terras circunvizinhas possessão da família Habsburgo.

Desde então, e até 1918, Viena viveu o longo período de domínio Habsburgo. Através de conquistas e de casamentos dinásticos, agrupamentos multilíngues foram se aglutinando em torno dela. A cidade, porém, não perdeu seu caráter de posto fronteiriço e, nesta condição, marcou o limite oriental das nações de expressão alemã da Europa Central. Húngaros, poloneses, boêmios, croatas, eslovenos e italianos freqüentaram-na durante centenas de anos e muitos radicaram-se por lá permanentemente.

Viena foi, desde a Idade Média, uma cidade cosmopolita. Além das populações da Europa Central, as guerras com os turcos colocaram-na em contato com a civilização do Oriente Próximo. As muitas influências étnicas e culturais que convergiram para Viena e aí se fundiram, passaram a ser, mais tarde,

praticamente indistinguíveis umas das outras.

O Império Habsburgo, com Viena como capital, ao tempo de Carlos V, no século XVI, chegou a ser o maior que o mundo já conheceria, ultrapassando em extensão o antigo Império Romano e ostentando com empáfia o título de “Santo Império Romano-Germânico” (*Heiliges Römisches Reich*), este sim, um *reich* de mil anos, o *reich* que viria a inspirar o mais cultuado delírio hitlerista. Durou de 800 a 1806, quando Napoleão, depois de levar a guilhotina, o sistema métrico e seus canhões pela Europa vencida, quis acrescentar-se um título que elevasse ainda mais sua estatura e declarou-se imperador dos franceses. Para que não houvesse dúvidas, Francisco I da Áustria foi constrangido a abrir mão do título imperial romano germânico para restringir-se a ser mero Imperador da Áustria e, como parte do acordo humilhante, ainda teve que ceder uma filha, Marie Louise, para casar-se com o *petit caporal*. As guerras napoleônicas, portanto, encerraram a lenta decadência do Santo Império. Seu mapa foi sendo amputado a ponto de quase deixar de existir. Mesmo assim se recuperou e chegou a abrigar, mais tarde, o Congresso de Viena (1814-1815), que redefiniu a geografia da Europa.

O movimento liberal decorrente da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, ao lado do desenvolvimento do capitalismo, libertou a burguesia do domínio dos senhores feudais e expandiu os direitos de igualdade e cidadania na Europa ao final do século XVIII. Mas o Império Austro-Húngaro, menos industrializado, só veio a sentir seus efeitos em meados do século XIX, após a chamada Segunda Revolução Industrial, quando o capitalismo na Europa Ocidental já estava em franco desenvolvimento e o liberalismo em ascensão, embora ainda reprimido pelas monarquias absolutistas. Na verdade, o liberalismo só chegou ao Império Austro-Húngaro em 1848 no bojo do fogo revolucionário que varria a Europa, notadamente a França e a Alemanha. Rebeliões eclodiram ao mesmo tempo nos campos e na capital.

Os camponeses revoltosos reivindicavam a propriedade das terras e a libertação do jugo dos senhores feudais. Em Viena, parcelas da classe média, inflamadas pelos movimentos populares contra o absolutismo monárquico na França e em diversos estados alemães, e também pelo levante húngaro contra os



Habsburgo, tentavam desafiar o estado autoritário de Metternich<sup>1</sup>. Estudantes, professores universitários, profissionais liberais e intelectuais fizeram manifestações contra o chanceler, mas não contra o imperador. Exigiam liberdade de imprensa e outros direitos civis e políticos.

O então Imperador Ferdinando I era um doente mental, dominado por membros da sua família e por dignitários da corte que governavam em seu nome. Estes decidiram pacificar a capital oferecendo a renúncia de Metternich às massas. Houve confrontos, civis formaram uma guarda nacional contra o exército imperial. O exército se dividia para abafar os focos de revolta, em Viena, na Hungria e em outros pontos do Império; em Viena, uma assembléia discutia reformas constitucionais.

Ferdinando I finalmente abdicou, no momento em que a família imperial ficou convencida de que ele devia ser substituído para salvar a dinastia.

Chega-se assim, finalmente, a Francisco José, que assumiu o trono aos dezoito anos de idade e o deixou quando morreu aos 86. A seu longo reinado de 68 anos correspondeu o apogeu da trajetória histórico-cultural de Viena, que desabrochou em uma cidade moderna, cosmopolita, onde fervilhava uma brilhante vida intelectual e artística, sede do ideário liberal e também de sua antítese, o pensamento totalitário que viria a desembocar no nacional-socialismo e no nacionalismo pan-germânico.

Francisco José foi um estadista pragmático, capaz de entender a direção que tomavam as idéias e inteligente o suficiente para não se opor ao inevitável: sustentou os resultados da Revolução Liberal de 1848 e, logo que assumiu, sancionou a posse das terras pelos camponeses que as reivindicavam. Ainda tentou reintroduzir o absolutismo cinco anos depois dos distúrbios revolucionários, mas percebeu que o sistema já não funcionava: o liberalismo era uma idéia triunfante e o Imperador a incorporou. O passo seguinte consistiu na legislação sobre a

---

<sup>1</sup> *Klemens Wenzel Nepomuk Lothar, Fürst (Príncipe) Von Metternich-Winneburg-Beilstein*, gênio político, foi o chanceler ultraconservador de Francisco I, responsável pela formação da aliança anti-napoleônica e arquiteto de uma intrincada rede diplomática que ganhou força a partir da derrota francesa na campanha da Rússia (1812) e que se coroou com o Congresso de Viena. A Metternich se deve o reerguimento austríaco e os anos de paz que se seguiram até os levantes de 1848, já ap tempo de Ferdinando I.

convivência entre as nacionalidades que compunham o Império, consolidando seu novo ideário liberal. Era a única saída para que a casa dos Habsburgos se mantivesse no poder, uma vez que no resto da Europa a monarquia havia sido derrotada pelas forças revolucionárias burguesas e pelos ideais liberais de igualdade e liberdade.

Uma constituição, a de 1867, passou a garantir a liberdade e igualdade de todos os cidadãos perante a lei; a liberdade de imprensa e de expressão do pensamento; e a proteção de todas as nacionalidades que compunham o estado, as quais passavam a gozar de direitos iguais de cidadania e de preservação e cultivo de sua língua e cultura.

Durante todo o final do século XIX Viena consolidou-se como a segunda maior cidade da Europa, depois de Paris. O relativo atraso econômico decorrente de uma estrutura produtiva eminentemente agrária veio a ser compensado por um surto desenvolvimentista, o qual, por sua vez, acarretou um significativo adensamento demográfico na cidade. Na virada do século Viena continuou sendo a menina dos olhos do Imperador e do Império.

### *A vida na cidade*

Depois da revolução liberal de 1848 o Imperador deu-se conta de que os inimigos da monarquia não estavam apenas fora de seus domínios geográficos, mas também dentro deles. E essa constatação levou ao que pode ser considerado como uma manifestação precursora do projeto de modernidade que estava por vir: novas armas e novas ideologias tornavam obsoletos os muros protetores e as fortificações medievais.

Francisco José ordenou, em 1857, a derrubada das fortificações que formavam um cinturão em torno do coração da cidade. Os terrenos deveriam ser loteados para aproveitamento público e privado, e uma grande avenida de contorno seria formada. Foi construída, então, a Ringstrasse, com cerca de cinco quilômetros de extensão, envolvendo em ferradura o centro histórico da cidade, com as duas extremidades unidas pelo cais Francisco José, no canal do Danúbio. Sua largura de 55 metros possibilitou que aí se construíssem belos jardins, prédios suntuosos das principais instituições públicas e residências palaciais. Tornou-se

um dos principais símbolos da grandiosidade de Viena.

Os arquitetos que trabalharam neste projeto de expansão da cidade encheram o monumental cinturão com construções que se tornaram típicas de Viena, de algo que seria descrito mais tarde como “estilo Ringstrasse”, o resultado de uma mistura aleatória de todos os estilos arquitetônicos conhecidos na história da humanidade: a nova sede do parlamento foi construída à maneira grega clássica; o prédio vizinho, a prefeitura, lembrava os prédios góticos da Idade Média; o edifício da Universidade foi erguido ao estilo da Renascença italiana; o novo teatro imitava o estilo barroco; e a Renascença francesa inspirou os construtores da nova Ópera da Corte.

Ao lado dos edifícios públicos, parques, jardins e imponentes estátuas construídos ao longo dos vistosos boulevares, foram erguidas grandes prédios residenciais que logo se tornaram os endereços favoritos da burguesia em ascensão. Para lá mudaram-se as famílias abastadas de alguns dos que vieram a ser expoentes do panorama cultural, como Schnitzler e Stefan Zweig. Esses edifícios de apartamentos ao longo da Ringstrasse tinham fachadas imponentes e escadarias em mármore. Exibiam o mesmo estilo eclético dos prédios públicos dos boulevares.

A estética típica da Ringstrasse despertou opiniões controversas: tanto foi admirada e copiada em muitas outras cidades do Império como foi criticada e mesmo ironizada pelos intelectuais vienenses. Musil observou em tom sarcástico que os edifícios desse período “não se contentavam em ser góticos, renascentistas ou barrocos: faziam uso da possibilidade de ser tudo isso ao mesmo tempo” (Hoffman, 1988, p. 115).

Outra característica-símbolo da Viena fim-de-século foi a cultura dos cafés. Muitos vienenses que se expatriaram por causa do nazismo, perceberam, no exílio, que uma dos aspectos da cidade que mais lhes faziam falta era o charme dos cafés e o que isso significavam para a vida cotidiana daquela época.

Os cafés representavam mais um modo de vida do que simples estabelecimentos comerciais utilizados como quaisquer outros. O hábito de frequentá-los assiduamente, senão diariamente, como se fosse uma extensão da própria casa, teve seu apogeu na virada do século e perdurou pelos trinta

primeiros anos do século XX.

Sigmund Freud freqüentava o Café Landtmann, perto da Universidade; Gustav Mahler era freguês do Café Imperial; Alfred Adler preferia o Café Central, onde se encontrava com o russo Lev Davidovich Bronstein, que mais tarde viria a ser conhecido pelo codinome Trotsky; Franz Lehár, cujas operetas mantiveram vivo o mito da alegre Viena, foi, por muito tempo, figura reverenciada no Café Sperl. Mais ou menos na mesma época, Elias Canetti, futuro prêmio Nobel de Literatura, freqüentava o Café Museum.

Karl Kraus era outro assíduo freqüentador de vários cafés, pois pela sua irascibilidade, sempre trocava de café quando alguém tentava confraternizar com ele.

Robert Musil também adorava os cafés de Viena, assim como Peter Altenberg que praticamente vivia no Café Central e só ia a seu quarto de hotel para dormir. No Café Central ele conversava com os amigos, lia os jornais, recebia sua correspondência e, sobretudo, escrevia.

Na realidade, muito do que se escreveu em Viena entre 1880 e 1938 foi escrito nos cafés. E se o café era o habitat dos escritores vienenses, servia também como cenário para a ficção e para as peças de teatro que eles produziam. Stefan Zweig (p. 43) fala dos cafés, em suas memórias como espécie de “clubes democráticos” que favoreciam contatos informais e troca de idéias ao mesmo tempo que permitiam viver a solidão em grupo.

Pelo menos de vista, muitas das figuras que constituíam a *intelligentzia* de Viena de antes de 1938, se conheciam dos cafés da cidade. Lá ocorria o entrecruzamento cultural tão típico do solo comum vienense que deu origem a esta efervescência criativa. Pois era lá que autores de peças teatrais faziam amizade com altos funcionários do governo, que conheciam artistas, boêmios, músicos, que confraternizavam com pintores, filósofos do círculo de Viena e alguns “freudianos”, quando não o próprio Freud.

Este prolongamento da casa de cada um tornava, na maioria das vezes, mais suportáveis as condições de moradia de muitos destes intelectuais, bem como de grande parte dos habitantes da cidade. Isso porque, para além dos palácios da

Ringstrasse, um largo cinturão de bairros operários com moradias do tipo “casernas de aluguel” rodeava a cidade. Nelas, as escadas de um apartamento típico davam diretamente na cozinha, e dali se passava ao quarto de dormir. Um banheiro no patamar comum servia a diversas famílias, bem como a pia e torneira próximas (ou *Bassena*) que nas comédias de costumes e na vida real tinham importante papel como centro de socialização ou cenário de brigas e discussões entre inquilinos.

A população de Viena, como visto, quase duplicara naquela época e os distritos mais pobres ficaram apinhados de gente. Inúmeras famílias de classe média baixa e mesmo de trabalhadores sublocavam vagas para solteiros, os *bettgeber*<sup>2</sup>, que ganhavam espaço para acomodar suas poucas roupas em algum armário da casa. Jamais possuíam um quarto próprio ou qualquer mínimo de privacidade. Entre 1900 e 1910 um em cada 20 residentes de Viena era *bettgeber*. O tradicional refúgio deste tipo de população era a taberna, onde bebiam, dançavam e se divertiam.

Mas os vienenses de baixa classe média que pelo menos tinham nível secundário deixavam-se atrair pelos cafés. Lá, na opulência das mesas com tampo de mármore, bancos estofados, luzes brilhantes, espelhos e grandes janelas envidraçadas, toda esta gente podia conviver com amigos mais ricos sem nenhum constrangimento. Os preços baixos, a possibilidade de ficar horas por ali degustando apenas uma xícara de café também permitia a qualquer um frequentar estes locais e gozar de suas amenidades. Pessoas recém-chegadas a Viena, sobretudo os judeus e outros refugiados da Europa Central encontravam abrigo e conforto nos acolhedores cafés da Leopoldstadt (bairro judeu). Ali passavam por seus primeiros momentos de aculturação e familiarizando-se com a cultura moderna pela qual tanto ansiavam.

Nessa Viena fim-de-século, idade de ouro dos cafés, havia mais de trinta deles só na Ringstrasse.

---

<sup>2</sup> Literalmente, “aquele que vai para cama”: inquilino de vaga para pernoite.

### *O fascínio pelo estético*

O fim do século potencializou o fascínio vienense pelo esteticismo que já era tradicional e fazia parte da história da cidade. Para os jovens, era quase que natural começarem desde muito cedo a escrever ou versejar ou tocar música ou a revelar talento nas artes cênicas – como se “o pendor para a produção artística tivesse se tornado francamente epidêmico” ou como se Viena vivesse “um monomania: a do fanatismo pela arte”, segundo recordou Zweig, testemunho vivo desse tempo (p. 57, 61).

A valorização da vida cultural na corte de Viena vinha já de longa data e se concentrava principalmente na música e no teatro. A tradição teve início desde que os duques Babenberg introduziram na corte o costume de receber os músicos e poetas medievais que iam de castelo em castelo divertindo os nobres.

Os Habsburgo e as famílias aristocráticas que em torno deles gravitavam passaram a praticar o mecenato, protegendo músicos, poetas e atores mesmo durante as guerras. No período barroco, quatro imperadores sucessivos foram não só mecenas de compositores mas compositores eles próprios. O mais prolífico foi Leopoldo I (1657-1705) que escreveu poemas líricos em que membros de sua família e da corte representavam, cantavam e dançavam.

No século XVIII foi o patrocínio imperial que trouxe Beethoven<sup>3</sup> para Viena, bem como Haydn, que aí trabalhou durante 29 anos para os príncipes Esterhazy, e Mozart, que acabou sucedendo Glück como músico de câmara do imperador José II e compositor oficial da corte.

Este gosto pelas artes foi sendo transmitido a toda a população do Império e acabou se tornando parte da cultura do povo. No começo do século XIX, boa música de câmara podia ser ouvida em muitas casas de classe média. Em 1841, Otto Nicolau fundou a Orquestra Filarmônica de Viena. Em época mais próxima

---

<sup>3</sup> É bastante esclarecedor, para o que se pretende evidenciar no presente capítulo, o papel irradiador da corte vienense. Boa parte do que se produziu em música na segunda metade do século XVIII e primeira do século seguinte, o foi sob o patrocínio da corte, mesmo que em solo alemão. Vale lembrar que, nesta época pré-napoleônica, boa parte da Alemanha compunha o Sacro Império Romano Germânico.

No caso de Beethoven, por exemplo, nascido (ou simplesmente registrado) em Bonn, toda sua formação musical foi patrocinada – até sua efetiva partida para a corte – pelo então *Elektor* de Colônia, Maximiliano Francisco, irmão de José II, então Imperador em Viena.

a família Strauss – pai e filho – eletrizava a cidade com suas valsas, enquanto partidários e adversários de Wagner se confrontavam por toda parte com ardor partidário. Viena vivia em frenesi musical. A educação musical tornou-se tão popularizada que mesmo famílias da pequeno-burguesia punham os filhos a estudar algum instrumento.

Interesse análogo era dirigido ao teatro dramático e ao teatro lírico. O palco magnetizava Viena. A par disso, o palco era o lugar onde muito da vida se desenrolava. Relata-se que desde o período da contra-reforma, as peças teatrais com mensagens religiosas eram parte da tática dos jesuítas para a doutrinação e veiculação de suas idéias. A Imperatriz Maria Tereza, em 1747, tinha seu próprio teatro. O castelo Hofburg, no coração da cidade, teve também seu teatro imperial em 1751 e, quando em 1888 este foi derrubado por conta da construção de uma nova ala do castelo, os espetáculos mudaram-se imediatamente para o Burgtheater, recém-inaugurado na Ringstrasse. Para a Ópera da Corte foi construído na mesma época um suntuoso prédio em outro ponto da Ringstrasse. O século XIX assistiu ao apogeu da comédia popular em Viena.

O gosto pelo teatro era de todos e os jovens, principalmente, não se cansavam de exercitar seus talentos. Muitos tornaram-se diretores universalmente aclamados como Max Goldmann conhecido, mais tarde, como Max Reinhardt. Reinhardt fundou em 1920 o Festival de Salzburg que dirigiu durante anos. E na década de 30 tornou-se um dos mais notáveis expoentes da cultura teatral que Viena deu aos EUA, assim como Fritz Lang, Rudolf Bing, Otto Preminger, Erich von Stronheim e Billy Wilder, que igualmente se destacaram na ópera no teatro e no cinema de Hollywood.

### *A ebulição política: o confronto entre o liberalismo e os movimentos de massas*

Enquanto este lado de Viena florescia e a jovem geração de intelectuais vivia folgadoamente, colhendo os frutos do enriquecimento e da ascensão da geração de seus pais, uma outra tendência germinava, igualmente nova e, neste caso, absolutamente sombria.

Viena já tinha uma população de cerca de dois milhões de habitantes na

virada do século. Em sua imensa maioria era composta por gente para quem os cafés, a arte, a música e a literatura pouco significavam. A situação dessa camada da população era bem precária e contrastava chocantemente com a efervescência e brilho da classe média de onde emergiam os intelectuais e os que faziam a Viena fulgurante. As condições de moradia das massas de trabalhadores eram absolutamente precárias. A tuberculose grassava entre a população, a jornada de trabalho era longa e os salários de fome. O trabalho infantil era tolerado, e explorado em toda parte.

A jovem Viena cultural, tão sensível às novidades artísticas em todos os campos, parecia cega à estarrecidora realidade social que a cercava. Stefan Zweig sobre isso contou, em suas memórias.

A invasão da brutalidade na política registrou seu primeiro triunfo. Todas as fendas entre as raças e classes que a época da conciliação com tanto trabalho havia fechado, abriram-se e tornaram-se abismos. Na realidade, no último decênio do século XIX já começava, na Áustria, a guerra de todos contra todos. Nós, jovens, porém, inteiramente engolfados em nossas ambições literárias, pouco percebíamos essas perigosas transformações que se iam dando em nossa pátria, só olhávamos para livros e quadros. Não tínhamos o mínimo interesse por problemas políticos e sociais: a cidade agitava-se por ocasião das eleições e nós íamos para as bibliotecas; as massas levantavam-se e nós fazíamos e discutíamos poesia... E só decênios mais tarde, quando o telhado e as paredes desabaram sobre nós, foi que reconhecemos que os alicerces, havia muito, estavam solapados e que com o novo século começava também o ocaso da liberdade individual na Europa (Zweig, 1942, p. 66).

Stefan Zweig se referia ao paradoxo mais fundamental da vida de Viena. Por um lado o liberalismo progredia e os membros do Parlamento se sentiam realmente representantes do povo, propagando a tolerância, a convivência pacífica entre grupos étnicos e nacionalidades, e acreditando poder proporcionar melhorias e bem-estar a todos os habitantes do Império. Por outro, a desigualdade social levava a que os trabalhadores descontentes e a pequeno-burguesia rancorosa se reunissem em torno das lideranças que surgiam e que vieram alimentar os movimentos autoritários de massas que surgiram nesta época – o socialismo, o partido social cristão, e o pan-germanismo – e que levaram ao fim do liberalismo.

Os autores que mais tarde estudaram Viena atribuíram sua especificidade aos paradoxos de sua política repetindo o que Zweig já havia percebido na época.



Carl Schorske, principalmente, desenvolveu a tese de que a riqueza intelectual e o surgimento de tantos movimentos renovadores no campo da cultura tiveram origem na falência do liberalismo – que até então havia sido a melhor saída para a sustentação do Império Habsburgo – e no surgimento dos movimentos autoritários de massas, que passaram a dominar o cenário político. Segundo Schorske, a falência do liberalismo foi a responsável por um clima de desesperança e de perplexidade que exacerbou mais ainda a experiência do individualismo, agora sob uma nova forma, o do retorno do homem para dentro de si mesmo, das suas paixões e sentimentos na profundidade do seu ser. A isso Schorske denominou, cultivo do eu. Por outro lado, como já visto, o cultivo do esteticismo também se exacerbou, segundo ele, por vicissitudes próprias do liberalismo vienense e por características especiais de sua burguesia. A tese de Schorske, em sua *Viena fim-de-século*, é a de que o cultivo do eu e o cultivo do esteticismo, oriundos da decadência do liberalismo e do crescimento do apoio ao totalitarismo, foram ingredientes indispensáveis para a eclosão da chamada modernidade vienense.

Janik e Toulmin se juntaram a Schorske no mesmo tipo de análise: também para eles o fracasso desse “liberalismo Habsburgo” em atrair novos grupos, criou um vácuo político ávido por novas lideranças que prontamente surgiram, organizando o proletariado e a pequeno-burguesia em movimentos de massas, totalitários e nacionalistas. Enfatizam também como foi trágica a perda da esperança nas estruturas políticas vivida pelos liberais da época e o que foi a perplexidade dos intelectuais diante do surgimento dos movimentos autoritários e totalitários, especialmente a ascensão do anti-semitismo e sua culminância no pan-germanismo nacionalista e, finalmente, no nazismo.

Steven Beller em *Vienna and the Jews – a Cultural History* (1989) destaca como era proeminente a presença dos judeus na burguesia liberal emergente, assim como na intelectualidade produtora e consumidora de arte e cultura. Neste sentido, também para este autor, teria sido o anti-semitismo o veículo mais poderoso, tanto de destruição do liberalismo como da exacerbção do individualismo, que para os judeus já vinha sendo a saída mais adequada para sua

assimilação à sociedade europeia e para manutenção ao mesmo tempo, de sua cultura própria. Schorske também foi enfático neste ponto: o de que o anti-semitismo foi a influência mais desagregadora que se abateu sobre a sociedade liberal, pois os judeus não eram uma nacionalidade (por mais que se assimilassem mantinham sua cultura) e sim “um povo supranacional num Estado multinacional” (Shorske, 1961, p. 137), e se tornaram uma espécie de símbolo do estrangeiro que devia ser banido, ou do capitalismo explorador a ser derrotado, dependendo da facção totalitária a que se aderisse.

Este período assistiu à fundação de três partidos de massas: o Partido Social Democrata, de Victor Adler, o Partido Social Cristão, de Karl Lueger e o Partido Nacionalista Alemão, de Georg Schönerer. E como resposta política ao anti-semitismo sistematizado Theodor Herzl criou, também nesta época, a doutrina do Sionismo.

O Partido Social Democrata (socialista), foi organizado por Victor Adler. Transformou-se num dos maiores partidos políticos do Reichsrat, o parlamento do Império, e mantinha unido um imenso espectro político que ia dos anarquistas aos monarquistas e às classes trabalhadoras.

Victor Adler era figura muito conhecida entre os intelectuais e artistas da Viena da virada do século. Nasceu em Praga, em 1852, de uma família judia que mudou-se para Viena. Uma vez aluno da faculdade de medicina na capital austríaca tornou-se nacionalista, embora de um nacionalismo cultural e não racial, como estava em voga. Era, por exemplo, veemente admirador de Wagner e da cultura alemã, mas não era anti-semita, ainda que tenha se convertido ao protestantismo, assim como muitos judeus de seu tempo. Mais tarde, com tantos pobres entre seus primeiros pacientes, o jovem médico sensibilizou-se com os problemas sociais e viajou para o exterior a fim de estudar a situação dos trabalhadores em outros países. Conheceu líderes políticos na Alemanha e, na Inglaterra, o próprio Friedrich Engels, amigo e colaborador de Karl Marx. Quando voltou a Viena, entrou para o movimento socialista austríaco e unificou suas facções. Longe de ser desencorajado pela prisão de correligionários anarquistas, ele organizou um congresso na cidade de Hainfeld, nos bosques de

Viena, em 1888, do qual resultou a fundação do Partido Social Democrata da Áustria. Victor Adler passou a professar o movimento revolucionário e anti-liberal em nome da união das classes trabalhadoras, mas embora insistisse na primazia da ordem econômica e na inevitabilidade da revolução, orientou sua vida e sua prática política em torno da razão, da justiça, e da não-violência. Dono de imenso carisma e capacidade de comunicação e liderança, jamais permitiu que o partido se fracionasse levando-o a, dezessete anos mais tarde, vencer as eleições gerais na metade ocidental da Áustria-Hungria e a se tornar maioria no Parlamento austríaco.

O segundo grande partido de massas que se formou nesta época foi o Partido Social Cristão, de Karl Lueger, o futuro e mais famoso prefeito de Viena.

O “Belo Karl”, como era chamado por seu estilo dândi e sedutor, possuía eloqüente domínio do dialeto austríaco e especial senso de oportunidade para se fazer popular e simpático, comparecendo a batismos, casamentos e cerimônias do gênero. Isto tornou-o benquisto entre pequeno-burgueses e funcionários públicos. Quando foi eleito prefeito de Viena e tornou-se o mais poderoso funcionário do Império, a fatia da população que imediatamente aderiu a ele foi a desta pequeno-burguesia: comerciantes e pequenos artesãos, que sentiam-se imprensados entre a organização da classe operária e o florescimento da burguesia industrial.

Lueger ingressou no movimento social cristão em 1888, o mesmo ano em que Adler liderou os social-democratas. O pensamento político católico no Império teve origem numa aristocracia feudal e anti-liberal e se baseou na crítica à forma de inserção do proletariado na política (para eles decorrente da situação desumana na qual vivia), em oposição ao caráter “menos impessoal” e “mais humano” – de qualquer forma idealizado – das relações de produção pré-capitalistas. Seus principais patrocinadores foram nobres e aristocratas, aliados a pensadores herdeiros da encíclica *Rerum Novarum*<sup>4</sup> (1891) do Papa Leão XIII.

Lueger era filho de um zelador do Instituto Técnico de Viena e percorreu o caminho dos que vencem na vida por seu próprio esforço. Foi fácil para ele ver-se

---

<sup>4</sup> *Rerum Novarum* (“Coisas Novas”), é o documento precursor do moderno pensamento social católico. Nele o Papa Leão XIII lançou as bases para um novo posicionamento de responsabilidade para com a classe operária por parte dos governos e empregadores.

admirado e respeitado pelos pequeno-burgueses que com ele se identificavam e solidarizavam. Foi fácil para ele atrair apoio para suas posições de defesa de reformas tais como a da legislação sobre direito de voto; a implantação de um vasto programa de obras públicas que veio a efetivar como prefeito; e, sobretudo, para a retórica demagógica anti-semita que o levava a escolher como alvo os “capitalistas judeus” e todos os demais “opressores e exploradores do povo”.

Mas Lueger era, entretanto, um personagem polêmico. Foi eleito cinco vezes pelo voto popular antes que o Imperador, que se incomodava com suas técnicas de instigação das massas, viesse a ratificar sua nomeação como prefeito. Foi o melhor prefeito que Viena teve. Uma vez no poder começou a diminuir seus ataques aos judeus e jamais deixou de aceitar convites para jantar à mesa dos eminentes capitalistas judeus do Império, quando isto lhe interessava. Sua atitude oportunista pode ser resumida em comentários tais como “eu decido quem é judeu”, quando favoreceu Arnold Schoenberg com um empréstimo municipal de mil coroas, ou quando se dizia grande amigo e confidente de Josef Portzer, vice-prefeito e meio judeu (Hofmann, 1988, p. 230), ou ainda quando afirmou:

Detesto os judeus húngaros ainda mais que os húngaros, mas não sou inimigo de nossos judeus vienenses; eles não são assim tão maus e não podemos passar sem eles. Os meus concidadãos vienenses gostam de ter um bom descanso e os judeus são os únicos que estão sempre prontos para o trabalho (Janik e Toulmin p. 127).

O terceiro partido de tendência totalitária e, sem dúvida, o mais pernicioso deles, foi o Partido Nacionalista Alemão ou Partido Pan-Germânico, encabeçado por Georg Ritter von Schönerer (1842-1921).

Logo depois da constituição liberal de 1867, que garantia a convivência pacífica das nacionalidades do Império – eslavos, húngaros, tchecos, poloneses, austríacos, alemães –, os liberais moderados começaram a ser desafiados por grupos extremistas, dos quais o mais raivoso era o dos nacionalistas alemães liderados por Schönerer. Foi quando ele lançou o manifesto de fundação da seu partido nacionalista, a Aliança do Partido Popular Alemão, onde falava de solidariedade da nação alemã na Áustria e no combate à exploração das forças mais nobres do povo (camponeses, artesãos) para proveito de uma minoria

(liberais, burgueses e capitalistas).

O anti-semitismo foi sistematizado em sua plataforma eleitoral em 1879, ao pretender reunir interesses tanto do povo quanto da aristocracia, pelo denominador comum do ódio aos judeus, opondo “os interesses da propriedade fundiária e dos braços produtivos contra os interesses do capital móvel até agora privilegiado e o domínio semita do dinheiro e da palavra” (Janik e Toulmin, 1973, p. 128).

Schönerer foi, dos personagens da cena política de Viena, o menos carismático e o mais pernicioso e violento. Introduziu o discurso explícito do anti-semitismo e adotou a ideologia da superioridade da “raça” alemã em detrimento das demais nacionalidades. Foi assim que, em 1882, apresentou à Câmara dos Deputados, o seu *Linz Program* que propunha a dominância do elemento germânico no Império Austro-Húngaro pela retirada da Galícia, Bukovina e Dalmácia do Império, assim como pela redução das relações com a Hungria e pelo estreitamento das relações políticas e alfandegárias com o Reich Alemão. Tomando contra os judeus palavras de ordem que se referiam a classe social, ideologia, nacionalidade e religião, Schönerer invocava o renascimento moral da terra pátria, através da elaboração de restrições legais aos “exploradores judeus do povo” (Janik e Toulmin, 1973, p. 130). A partir de então o Reichsrat vienense, que era o centro da legalidade e dignidade liberal, teve que conviver com as diatribes de Schönerer contra os judeus das finanças, judeus da Ferrovia Norte, judeus camelôs, judeus da imprensa, judeus trapaceiros burgueses e capitalistas, em nome da defesa do nobre povo alemão (Janik e Toulmin, 1973, p. 132).

Schönerer era filho de um nobre “parvenu” e ficou conhecido como Cavaleiro do Resenau, nome da propriedade do pai. Iniciou sua carreira política representando os interesses dos fazendeiros vizinhos seus e ligando-se aos democratas esquerdistas do Parlamento. Reuniu, como adeptos, estudantes universitários, professores, profissionais liberais, a quem se juntaram artesãos, pequenos comerciantes e funcionários subalternos descontentes e mais todos aqueles que se sentiam ameaçados pela forte presença dos judeus na cultura e na

sociedade vienense. Cresceu aí, sob sua liderança, uma das raízes do nazismo que culminou com o extermínio de judeus no Holocausto, durante a 2ª Guerra Mundial.

Não por acaso na mesma Viena e na mesma época nasceu o Sionismo de Theodor Herzl, uma das formas de identificação judaica e saída política para a sobrevivência dos judeus. Este tema será detalhado no próximo capítulo.

### *A desilusão dos liberais*

Eram estas as principais questões que agitavam o panorama político subjacente ao hedonismo e à leveza da Viena fim-de-século. Os autores, todos, relatam de como os vienenses eram incapazes de perceber a gravidade da situação em que viviam, até a eclosão da Primeira Guerra Mundial. A isto se referem quando descrevem o clima de artificialidade e aparência mantido pela sociedade habsburguesa. Para ilustrar este clima sempre relembram o caso clássico do coronel Redl, que tornou-se emblemático da experiência paradoxal daquela Viena: em maio de 1913 descobriu-se que o subdiretor do Serviço de Informação do Exército Imperial Real, Alfred Redl, era um traidor, espião, agente do Czar, e que sua traição havia sido motivada pela premência de financiar sua vida homossexual e desregrada. Viena tomou-se de perplexidade pois, para todos, Redl era o exemplo de oficial ideal, correto, honrado, encantador e viril.

Os liberais vienenses não se davam conta do que os ameaçava. A demagogia dos socialistas cristãos corroía a base de apoio que tinham na classe operária e na pequeno-burguesia. O anti-semitismo elevava-se a doutrina partidária. Idéias totalitárias progressivamente tomavam corpo. Tudo isso em meio a um clima de avanço e prosperidade por parte dos liberais.

Não foi por acaso que em 1897 Émile Durkheim realizou seu estudo sobre o suicídio. Era impressionante o número de vienenses ilustres que deram fim a suas próprias vidas – Otto Weininger, Ludwig Boltzman, Alfred Redl, um irmão de Mahler, nada menos que três irmãos de Ludwig Wittgenstein, a filha de Schnitzler, um filho de Hoffmannsthal e Stefan Zweig, este já no exílio, para citar apenas alguns deles. Tal era a frequência de casos ocorridos entre pessoas famosas, ricas e bem dotadas espiritualmente que Durkheim suspeitou de um mal-estar

social maior, para além da expressão puramente individual.

Segundo Carl Schorske este mal-estar gerou um acirrado espírito crítico na nova geração que então se formava. Esta já não aceitava a artificialidade que a geração dos pais cultivava na tentativa de mimetizar os valores da aristocracia que ainda desejavam cultivar, apesar de eles mesmos não serem aristocratas, mas banqueiros e industriais em ascensão.

Quando a situação política veio a tornar-se o foco da preocupação dos jovens intelectuais, estes, impotentes diante do que sucedia, voltavam-se para repensar a natureza do indivíduo numa sociedade liberal já em desintegração. A perda de confiança nas estruturas políticas levou à exacerbação do individualismo, resultando em um novo enfoque para a concepção de indivíduo. Este novo enfoque delineou um “homem psicológico”, indivíduo dotado de sentimentos, instintos, paixões, e uma vida interior que ia além da racionalidade característica da idéia de indivíduo do liberalismo tradicional e que, por sua vez, era oriunda da idéia de homem que vinha do romantismo alemão. A frustração política decorrente da derrocada do liberalismo somada à impotência diante das tendências totalitárias (com destaque para o anti-semitismo sistematizado e em franca ascensão) deixaram aberto o caminho para a ênfase nos aspectos psicológicos deste ser individual, não mais apenas livre e racional, mas singular e único em seus sentimentos e vida interior. Foi como em Viena, por suas características especiais, passou-se do chamado individualismo quantitativo, que estava na base das teorias econômicas liberais, para o individualismo qualitativo, no qual se valorizava a singularidade e a profundidade do eu.

Isto porque o liberalismo vienense teve características especiais. Como todas correntes liberais, a vienense chegou ao poder contra o absolutismo, menos porém por sua própria força do que pela derrota do antigo regime frente a inimigos externos. Desde o início, os liberais partilharam o poder com a aristocracia e a burocracia imperiais. Mantiveram-se leais ao Imperador que, por sua vez, era amistoso e apoiava os liberais adotando seus princípios como os de seu governo. Os liberais nunca se opuseram à aristocracia e não conseguiram arregimentar apoio das massas e da pequeno-burguesia que, organizada em torno de líderes

demagógicos, corroíam a sustentação liberal.

Devido à reunião de nacionalidades que caracterizava a Austro-Hungria, ser burguês equivalia, na maioria das vezes, a ser ou sentir-se estrangeiro. Daí a impossibilidade desta burguesia de tomar o poder e de opor-se à aristocracia e à monarquia. A integração com a aristocracia, a mimetização de seus valores, significava para estes estrangeiros, a passagem para a sociedade estabelecida. O componente judaico em Viena, numeroso, próspero, e em pleno movimento de assimilação à cultura européia, acentuou em muito esta tendência.

### *Os grandes movimentos inovadores*

Nos anos 1890, os heróis vienenses não eram os líderes políticos e, sim, artistas e intelectuais em geral. Na virada do século o cultivo do estético continuou a se acentuar, mas um deslocamento foi se operando: se a burguesia inicialmente vinha cultivando as artes como bilhete de entrada nos círculos aristocráticos tradicionais, acabou por encontrar aí sua própria válvula de escape, seu refúgio e tribuna para todo o potencial crítico e inovador que na política não encontrava expressão. A vida através da arte tornou-se o sucedâneo da vida através da política. Eclodiram movimentos críticos e revolucionários em todos os campos das artes e da cultura, tendo como personagem principal “o homem psicológico” perplexo e desiludido, voltado cada vez mais para dentro de si mesmo.

Os artistas da nova geração começaram por inovar as artes que eram, já de longa data, tradicionais e típicos do Império. A começar pela música.

Uma pequena digressão sobre a carreira de alguns dos expoentes possibilitará uma visão mais rica do que era ebulição cultural daquele meio.

Gustav Mahler foi um dos gênios da Viena fim-de-século. Ainda não tinha 21 anos quando se tornou o primeiro regente do teatro de Laibach passando, logo depois, a reger em todos os teatros e óperas de Kassel, Praga, Leipzig, Budapeste e Hamburgo. Finalmente, graças a uma boa rede de contatos e influências, foi conduzido ao posto que tanto ambicionava: diretor da Ópera de Viena.

Nasceu em Kalest, na Morávia, filho do dono de uma pequena destilaria. Precocemente mostrou talento para a música e foi enviado para estudar num conservatório de Viena. Lá começou a dar aulas de piano para compensar a



escassa ajuda financeira que recebia de seus pais.

Mahler vivia pobremente e teve mais endereços em Viena do que Beethoven ou Schubert. Num deles conheceu Hugo Wolf<sup>5</sup>, que compartilhava com Mahler a admiração por Richard Wagner, então no apogeu de sua carreira. Anton Bruckner, também amigo de Mahler e professor do Conservatório de Música, era outro partidário de Wagner, em oposição ao romantismo de Brahms. O microcosmo musical da época se dividia entre wagnerianos e brahmsianos.

Wagner era um radical e rancoroso anti-semita, Mahler era judeu. Ao apresentar oficialmente sua candidatura para o cargo de diretor da Ópera, Mahler acrescentou, num *post-scriptum* que

em vista da presente situação em Viena, não julgo supérfluo acrescentar que, em conformidade com um antigo projeto, converti-me, há muito, ao catolicismo (in Hoffman, 1988, p. 141).

Alguns críticos diziam então que, para Mahler, a Ópera “valia bem uma missa”, parodiando a expressão atribuída a Henrique IV de Navarra, que se converteu ao catolicismo para poder tomar Paris e reunificar a França. Mahler, de qualquer forma, jamais compôs uma missa. Trazia em sua bagagem três sinfonias, muitos *lieder* e obras variadas. Tornou-se diretor da Ópera de Viena aos 37 anos e, durante mais de dez anos no cargo, contribuiu para um período brilhante na história musical da cidade.

Na época, os freqüentadores da Ópera tinham o hábito de aí se comportar com se estivessem num salão ou num café; conversavam, trocavam cumprimentos de um camarote para outro, chegavam atrasados. Mahler instituiu procedimentos que desbanalizaram a apresentação, tais como o costume de apagar as luzes e trancar as portas antes que soassem as primeiras notas, exigindo silêncio absoluto por parte da platéia e obrigando aos retardatários a esperarem até o final do primeiro ato. Combateu o estrelismo opondo-se à prática, até então muito comum, de pagamento de clagues de aplauso.

Convocou um dos representantes do movimento da Secessão, então famoso,

---

<sup>5</sup> Hugo Wolf (1860-1903), pouco conhecido no Brasil, é atualmente reconhecido nos países de cultura germânica como um dos maiores compositores de *lieder*, na tradição e à altura de Schubert.

Alfred Roller, para fazer cenários, e dessa cooperação resultou uma série de produções memoráveis que teve início por *Tristão e Isolda*, de Wagner, que foi recebida pelo público com entusiasmo. Roller introduziu efeitos inéditos de iluminação e explorou as possibilidades técnicas abertas pela eletricidade. Falava-se, então, em “música de luz”. A Ópera de Mahler-Roller tornou-se um lugar empolgante, e casas sempre lotadas passaram a ser a regra.

O público se encantava e cada vez mais admirava e enaltecia a figura do grande maestro. Mas, entre seus pares, quanto mais o gênio de Mahler era requisitado em Viena e no exterior, mais se alimentavam conspirações contra ele, em cafés, salões e redações de jornais. Cantores descontentes, rivais invejosos e críticos escandalizados por sua modernidade trabalhavam na sombra para afastá-lo da Ópera. O anti-semitismo era, sem dúvida, ingrediente certo na campanha de rumores contra o maestro. Em 1907 Mahler acabou pedindo demissão. O Metropolitan Opera House de New York lhe fizera uma proposta tentadora que ele aceitou alegando poder aí ganhar mais dinheiro e mais liberdade de criação.

Um grande grupo de amigos e admiradores lhe fez um apelo público para que ficasse em Viena. Entre eles os escritores Bahr, Altenberg, Schnitzler, Hoffmannsthal, Stefan Zweig, além de Sigmund Freud e outros cientistas, atores e cantores renomados, além de muitos artistas da Secessão. Mas ele não mudou de idéia: depois de reger um último *Fidelio*, partiu em dezembro de 1907. Surpreendeu-se com a pequena multidão que compareceu ao embarque na Ost Bahnhof, para lhe dizer adeus. Conta-se que quando o expresso para Paris se foi, o pintor Gustav Klimt, dirigiu-se aos presentes e exclamou: “*Vorbei!*” (Acabou-se!) (Hofmann, 1988, p. 142).

Mais tarde, doente, voltou a Paris. Nesta época manifestou desejo de conhecer e de se consultar com o Dr. Sigmund Freud. Depois de troca de telegramas combinaram um encontro em Leiden, nos Países Baixos, onde Mahler se submeteu a uma série de sessões de psicanálise. Voltou a Viena para morrer em 1911.

A cidade de Viena homenageou seu antigo diretor da Ópera com uma sepultura de honra. Mahler foi enterrado com toda a pompa própria da arte que

tinham os vienenses em organizar funerais. Um busto seu feito por Rodin foi colocado no saguão da Ópera e uma rua próxima recebeu seu nome. Quando os nazistas tomaram Viena a rua passou a chamar-se *Meistersinger Strasse*, apagando, assim, o nome do judeu e ressaltando a ópera do ariano. Passados os nazistas, a rua voltou a se chamar Mahler e o busto voltou à Ópera. Mas já seria numa outra Viena.

Em discurso de 1912, Arnold Schoenberg, outro revolucionário da música na Viena fim-de-século, chamou Mahler de mártir, referindo-se à forma como foi maltratado por sua cidade. O próprio Schoenberg recebeu sua quota de insultos de sua “querida, amada e odiada Viena”, como comentou em seu exílio nos Estados Unidos, a salvo do nazismo.

Schoenberg era proveniente de uma família da Bratislava que cedo instalou-se no Leopoldstadt, bairro judaico vienense. Arnold perdeu o pai aos 16 anos e mesmo tendo começado a trabalhar num banco para prover seu próprio sustento, já havia composto uma primeira valsa e sabia que queria ser músico. E foi sem dúvida um dos músicos mais polêmicos de todos os tempos.

Num dos cafés que cedo começou a freqüentar conheceu o compositor Alexander von Zemlinsky, de quem recebeu as primeiras lições sistemáticas de teoria musical. Casou-se em 1901 com a irmã de Zemlinsky e, logo depois, converteu-se ao protestantismo. Ele foi mais um para quem se disse que a carreira “bem valia uma missa”. Mas, no caso de Schoenberg, além de também nunca ter composto missas, voltou a assumir-se judeu no fim da vida.

Foi apresentado a Mahler de quem conquistou apoio e simpatia. Apoiado também por Zemlinsky, conseguiu que algumas de suas composições fossem apresentadas em concertos. Schoenberg logo se revelou líder de uma nova tendência. Seus primeiros discípulos formaram um círculo em torno dele, fato que começou a chocar o meio musical vienense.

Nos anos que precederam a Primeira Guerra, Schoenberg criou uma nova linguagem musical baseada no sistema dodecafônico, operando uma grande transformação ao inaugurar uma estética musical completamente nova, baseada no conceito de atonalidade. Segundo ele, o que importava era a autenticidade da

idéia musical e sua articulação numa linguagem, mesmo que dissonante e diferente do que era tido como “belo” e “melódico” em música.

Ser musical significava ter ouvido musical não no sentido “natural”. Um ouvido musical deve ter assimilado a escala temperada. E um cantor que produz tons naturais não é musical, assim como alguém que se comporta “naturalmente” na rua pode ser acusado de imoral (Janik e Toulmin, 1973, p. 155).

Chegou a ser professor da Academia de Música de Viena. Mesmo assim era alvo de severas críticas e de pouco reconhecimento. Dotado de acirrado espírito crítico, identificava-se com o maior polemista de Viena, o crítico literário Karl Kraus, de quem era amigo e a quem dedicou um dos primeiros exemplares de sua Teoria de Harmonia, afirmando: “Aprendi mais contigo, talvez, do que um homem deveria aprender se quisesse manter-se independente” (Janik e Toulmin, 1973, p. 160).

Acabou mudando-se para Berlim, onde descobriu que já era famoso. Em Viena sempre causara polêmica. Desde o início de sua carreira seus concertos eram marcados pelo tumulto que causavam no teatro. Num deles, em que o público começou a rir e a vaiar, Mahler, que era seu grande admirador enfureceu-se e interrompeu a apresentação. Quando em 1912 retornou à sua cidade natal para apresentar sua Sinfonia de Câmara nº 1, a soirée se transformou no maior escândalo musical da história da Viena moderna: houve um tumulto tal que os presentes se atracaram numa pancadaria generalizada na platéia e nas galerias, modernistas e anti-modernistas se esbofeteando, até que a polícia interveio na tentativa de restabelecer a ordem. Mas Schoenberg interrompeu o concerto e indignado abandonou a cidade. E foi para a Alemanha. Também veio a exilar-se deste exílio, agora nos Estados Unidos, onde morreu em 1951.

Assim como a música, as artes plásticas e a arquitetura eram, como já visto, extremamente valorizadas pelo apego tradicional de Viena ao estético. E neste campo houve também um rompimento, um movimento renovador, que foi a Secessão.

Todos os arquitetos, escultores e pintores famosos do fim-de-século pertenciam à Associação dos Artistas Visuais de Viena. Os arquitetos construtores

da Ringstrasse estavam entre os principais deles. A sede da Associação foi construída em 1868 num imenso prédio em estilo renascentista italiano, a Künstlerhaus (Casa dos Artistas). Esta instituição conservadora organizou e dominou o mercado das artes plásticas de Viena até que alguns de seus afiliados começaram a demonstrar interesse pelas novas correntes artísticas da Europa Ocidental – o Impressionismo, o Simbolismo e o Art Nouveau – e passaram a defender a quebra de padrões e adoção de formas variadas de experimentação. Este tipo de contestação fazia parte de um clima mais geral de questionamento às tradições, do qual participavam expoentes da música, como visto, e da literatura, através do movimento “Jovem Viena”.

Desta oposição à pompa e ao historicismo arquitetônico da cidade e especialmente da Ringstrasse, emergiram dezenove proeminentes membros da Associação dos Artistas Visuais que abandonaram em bloco a instituição liderados por Gustav Klimt – ele mesmo responsável pela decoração de diversos prédios da Ringstrasse – e Otto Wagner, arquiteto de reputação já consolidada.

O novo grupo fundou então a Associação dos Artistas Visuais da Áustria - Secessão, com Klimt como presidente e vários mecenas garantindo o respaldo financeiro. Um deles era Karl Wittgenstein, pai de Ludwig Wittgenstein.

O novo grupo logo mandou construir sua sede, que ficou conhecida simplesmente como Secessão. O prédio foi erigido por Josef Maria Olbrich e parecia desafiar a sede palaciana da Academia de Arte que ficava bem próxima. De estrutura nada convencional em estilo assírio-egípcio, sem janelas e iluminado em seu interior por clarabóias, era ornado em seu topo por um globo de folhas de louro em ferro folheado a ouro. Seu interior era vazio, apenas guarnecido por divisórias móveis, ajustáveis às necessidades de cada tipo de exposição e, na frente, a inscrição: “Para a Época, sua arte - Para a Arte, sua Liberdade.”

A partir daí o grupo dissidente também se dividiu e novas facções modernistas foram promovendo suas próprias exposições.

A versão vienense do movimento europeu Art Nouveau chamou-se *Jugendstil* (estilo jovem) e seus principais expoentes foram Klimt, Otto Wagner, Joseph Hoffmann, Adolf Loos e os pintores Oskar Kokoschka e Egon Schiele.

Otto Wagner, que já era um nome consagrado em arquitetura, desejando opor-se ao “estilo Ringstrasse”, tornou-se um urbanista de primeira linha, sempre enfatizando a eficiência e a funcionalidade em oposição à ornamentação exagerada e sem sentido.

Dos arquitetos vienenses do começo do século que seguiram a nova tendência, o mais revolucionário deles foi Adolf Loos. Loos era filho de um escultor e canteiro da Morávia e, com ele, aprendeu desde cedo o ofício de pedreiro. Muito se orgulhava do ofício que sabia exercer e que marcou sua formação e já na Academia de Belas Artes de Viena, como discípulo de Otto Wagner, dizia ter mais afinidade com pedreiros do que com arquitetos. Seu espírito crítico aguçado lhe fazia próximo e amigo do igualmente mordaz Karl Kraus.

A crítica de Loos ao ornamento e ao excessivo cultivo do esteticismo de seu tempo foi das mais severas. Chegou até a escrever um ensaio *Ornamento e crime* onde relacionou o uso da tatuagem (originária e plena de significado na cultura polinésia) pelos europeus, com a degeneração social manifestada no crime e na marginalidade. Para ele o belo era diferente do útil e, assim, distinguiu o campo da arte do campo do artefato, assim como considerava diferentes o artista e o artesão.

Construiu, a partir daí, novos princípios para o design; os objetos utilitários deviam ser puramente factuais e determinados pelos usos e funções a que se destinavam. Os artefatos deviam ser tão úteis e simples quanto possível e seu design tão racional que quaisquer dois artesãos diante da mesma tarefa poderiam produzir objetos idênticos. Para ele, um utensílio se destinava a um tipo de uso num determinado lugar e numa determinada época e, portanto, seu desenho deveria ser sempre determinado pelo contexto e pelo modo de vida corrente nesse meio.

Todos os edifícios que Loos projetou foram coerentes com suas idéias. O mais famoso deles foi o prédio invulgar que construiu para a alfaiataria de Goldman & Salatsch, de paredes nuas sem nenhum ornamento e que contrastava tão violentamente com a fachada no estilo barroco do Michaelertheater, no

Hofburg, construído apenas vinte anos antes, que foi considerado como uma afronta às tradições de Viena e até mesmo um insulto ao Imperador.

Gustav Klimt, o primeiro presidente da Secessão, refletiu a Viena fim-de-século, mas por um outro ângulo: aquele do clima de decadência, erotismo, langor e ansiedade crescente sob a forma de busca de novas formas na arte.

Filho de um gravador e ourives de Viena, ele se formou pela Academia de Belas Artes e bem cedo revelou suficiente talento para conseguir trabalho na decoração de alguns dos mais suntuosos edifícios da Ringstrasse. Com seu irmão Ernst, pintou afrescos no Burg Theater e no Museu Histórico da Arte. Com a morte prematura do irmão em 1892 saiu de cena por alguns anos, retornando já como líder da Secessão em 1897.

Sua própria exposição para a Secessão em 1898 causou assombro e escândalo entre os tradicionalistas. A controvérsia concentrou-se na pintura Pallas Athena, que representava a deusa da sabedoria e protetora das artes nua com um orbe terráqueo na mão direita. O espanto foi ainda maior quando Klimt entregou as três pinturas a óleo que o departamento de educação do governo lhe havia encomendado para adornar o grande "hall" do novo edifício da universidade. A "Filosofia", "Jurisprudência" e "Medicina" combinavam alegorias próximas ao sonho com o mais cru naturalismo na representação de nus femininos, sendo um deles uma figura de mulher nua flutuando no ar, com a representação frontal dos pelos pubianos e uma outra de uma mulher grávida e nua. Artistas e políticos conservadores se uniram para condenar os painéis como agressivos, obscenos e inaceitáveis. Cerca de oitenta membros do corpo docente da Universidade pediram a rejeição das obras de Klimt. Intelectuais da jovem Viena e da Secessão saíram em sua defesa.

Em meio à polêmica Klimt resolveu recolher suas obras mas as autoridades exigiam-nas de volta, alegando haverem pago por elas. Klimt acabou ficando com elas e restituindo ao governo o dinheiro que havia ganho. Acabaram sendo destruídas num incêndio no fim da Segunda Guerra. Delas restaram apenas estudos preparatórios e alguns fragmentos. Klimt desenvolveu seu esteticismo sensual tornando-se mais exótico e até mesmo místico. Dentro deste gênero, o seu

quadro *O Beijo* se tornou o mais famoso até hoje.

Oskar Kokoschka tinha apenas 21 anos quando despontou no meio artístico vienense como grande sensação de uma exposição na Secessão de 1908. Os desenhos e pinturas que apresentou impactaram o público por seu expressionismo erótico. Os críticos, por seu lado, afirmavam que mais pareciam obra de algum demente. Em 1909 a exposição foi reeditada no *Internationale Kunstschau*, e ao lado de Munch, Matisse e Van Gogh lá estava a produção de Kokoschka.

Filho de um ourives da Boêmia, Kokoschka nasceu numa pequena cidade do Danúbio. Cresceu nos subúrbios de Viena, numa família de poucas posses, o que não o impediu de estudar numa escola de artes e ofícios e de vir a trabalhar para a Wiener Werkstätte, a cooperativa fundada por Kolo Mose e Josef Hoffmann. Foi radicalmente polêmico, a começar por sua aparência chocante para a época, com a cabeça totalmente raspada. Tornou-se amigo de Loos e Kraus, a quem retratou. Quando se pôs a escrever uma peça de teatro (*Assassinato, esperança das mulheres*) também causou escândalo: e representação da peça chocou a platéia, e o tumulto – essa forma tão vienense de se discutir arte – imperou até que a polícia foi chamada para restabelecer a ordem.

Em 1909, em uma das exposições no Kunstschau, um outro jovem artista de 19 anos, despontou. Era Egon Schiele que, em 1918, depois da morte de Klimt, veio a se tornar o mais famoso pintor de Viena e um dos mais conhecidos no mundo, no começo do século XX.

Schiele era natural de Tulln, cidade do Danúbio, filho de um modesto ferroviário que morreu precocemente. Egon foi criado pela mãe e por um tio, e foi contra a vontade deste que entrou para Academia de Belas Artes de Viena, aos 16 anos. Desde cedo revelou seu talento embora fosse considerado na Academia apenas um aluno medíocre. A obsessão pelo corpo feminino que marcou sua obra, apareceu também desde cedo, quando teve como primeiro modelo as suas duas irmãs, e a quem retratou nuas e com minuciosa atenção aos detalhes anatômicos. Logo depois da exposição de 1909 atraiu a atenção de modernistas eminentes como Otto Wagner e Josef Hoffmann. A partir daí adotou o estilo anguloso e torturado que caracterizou seus trabalhos até o fim. Morreu muito precocemente,



logo depois de Klimt.

O modernismo nas artes plásticas teve, desde o primeiro momento, o apoio de vários escritores da jovem Viena, que mostraram ser tão revolucionários quanto seus amigos pintores, arquitetos, músicos e intelectuais.

Um dos mais conhecidos na época e também dos mais controversos foi Hermann Bahr. Era nacionalista pan-germânico mas se dizia livre-pensador. Em 1914 se fez propagandista da guerra. Mas era talentoso e produzia muito. Escreveu dez romances, quarenta peças de teatro, muitos ensaios, críticas e folhetins. Por tudo o que foi, sempre teve em seu encalço as críticas mordazes de Karl Kraus que acusou-o de megalomania e excessiva versatilidade.

Outro importante escritor em sua época foi Stefan Zweig. Filho de um judeu da Morávia que logo se mudou para Viena, onde prosperou no negócio de tecidos. A mãe de Stefan era oriunda de uma família de judeus italianos de alta classe social. Viviam a vida próspera e bem resolvida da alta burguesia. Stefan foi um jovem típico da sua classe social na Viena fim-de-século: como não tinha a menor preocupação com a própria subsistência, tinha todo tempo do mundo para ler, conhecer o que havia de melhor em sua época e escrever. E Zweig escreveu muito. Fazia tamanho sucesso que ele mesmo se punha a pensar o porque disso. A lista de seus trabalhos, mais tarde reunidos em suas obras completas, é imensa. Além das novelas, ensaios, romances e teatro, Zweig foi um mestre da biografia, destacando-se, entre outras, as de Maria Antonieta, Maria Stuart, Balzac. Relatos de viagens eram também uma de suas preferências, um dos quais, *Brasil, País do Futuro*, retratava com simpatia o lugar que escolheria mais tarde para se matar. Em seu livro de memórias, datado de 1942, *O mundo que eu vi*, deixou um testemunho emocionado de seu tempo, no qual analisa as principais questões de sua Viena. Era muito amigo de Freud e esteve a seu lado em seus últimos dias em Londres.

Zweig havia emigrado para a Inglaterra ainda em 1934, quando a agitação nazista tornava insuportável a vida aos judeus da Áustria. Mais tarde, quando a Inglaterra declarou guerra à Alemanha, Stefan Zweig, foi considerado "enemy alien" e procurou refúgio no Brasil, onde pouco depois, juntamente com sua

mulher, deu fim à vida. A trajetória de Zweig ilustra o desespero de uma multidão de perseguidos esmagados entre as forças da morte e da insensibilidade.

De volta à Viena fim-de-século, o escritor que mais causou impacto, tanto por sua sensibilidade quanto pela precocidade, foi Hugo von Hoffmannsthal. Aos 16 anos, ainda aluno do curso secundário começou a escrever, sob o pseudônimo de "Loris", ensaios e poemas que logo foram publicados. Hermann Bahr conta como ficou conhecendo Loris quando este se apresentou num dos cafés que freqüentavam e sua perplexidade ao encontrar um rapazinho no lugar de algum escritor desconhecido, vindo de fora, talvez de Paris, nos seus 40 ou 50 anos. Stefan Zweig relata que ao conhecer Loris teve, pela primeira vez na vida a sensação de haver conhecido um gênio. Hoffmannsthal jamais cursou a escola primária. Filho único de um banqueiro, foi cuidadosamente preparado por preceptores para estrear no Gymnasium de Viena e, por isso, desde cedo teve acesso a um conhecimento que não era o típico das escolas.

Havia nele um traço de nobreza que o precedia em duas gerações. Seu bisavô, Isaak Loiv Hofmann viera de Praga para Viena em 1788, onde prosperou como comerciante de seda, liderou a comunidade judaica da capital e foi elevado à nobreza hereditária pelo Imperador Ferdinando I. O avô de Hoffmannsthal, também dedicou-se ao próspero comércio de seda e casou com uma condessa italiana de Milão. Conta-se que por isso o jovem poeta tinha um ar nobre, um tanto italiano. Falava num tom ligeiramente anasalado, típico do dialeto vienense de classe alta, que contrastava com a perfeição de seus versos e de sua prosa, em alemão tradicional. Apesar de sua pouca idade tornou-se muito amigo de Alfred Schnitzler, outro grande nome em seu meio. Escreveu versos como introdução à coletânea de peças de Schnitzler – o ciclo *Anatol* – que ficaram famosos e são, vez por outra, citados como espécie de epitáfio da Viena fim-de-século, tal a sutileza com que retratam a questão central de sua época, ou seja, a volta do homem sobre si próprio e a reflexão sobre a profundidade do eu, de seu psiquismo, em tempos de perplexidade e desilusão com os acontecimentos políticos.

Assim fizemos teatro,  
representando nossas próprias peças

prematuras e delicadas e melancólicas  
A comédia de nossa alma (in Hofmann, 1988, p. 158).

Hoffmannsthal escreveu peças líricas e, mais tarde, em 1906, iniciou um longo trabalho de colaboração com Richard Strauss quando este musicou a sua ópera *Elektra*.

Outro autor seminal desta Viena: Arthur Schnitzler. Era filho de um eminente médico judeu húngaro que chegou a diretor da Faculdade de Medicina da Universidade de Viena e que orientou toda a educação dos filhos para o bom-gosto e para a dedicação à ciência. Arthur formou-se médico, sentindo-se atraído pela psiquiatria e pela psicologia, tendo sido, como Freud, médico assistente na clínica de Theodor Meynert.

Sua irresistível atração pela literatura, entretanto, acabou dirigindo sua vida. Passou a freqüentar os cafés e a vida artística de Viena, a contragosto do pai. Mas nem por isso abandonou a investigação dos subterrâneos da mente, pois como psicólogo e fino observador retratou e analisou como ninguém a burguesia vienense de seu tempo. Escreveu uma série de sete peças teatrais em um ato, o ciclo *Anatol*, as quais, quando encenadas, chocaram os conservadores pela forma direta pela qual tratava o amor entre os personagens, como forma de expressar sua crítica à artificialidade das relações amorosas de sua meio, onde sexo era dissociado de amor. Refletia também, ao longo de sua obra, sobre a questão do indivíduo e sobre a tensão entre o indivíduo e a sociedade, tal como testemunhava em meio ao clima de hedonismo e frivolidade vienenses; e da angústia diante da percepção das questões políticas cruciais que então germinavam.

Em 1908 publicou um longo romance, *O caminho para a liberdade*, no qual traçou um vasto retrato da sociedade em que vivia. Diversos personagens representantes de judeus vienenses estavam ali retratados. O tema do judaísmo e de sua influência em Viena era para ele permanente, pois na época ali viviam alguns dos maiores pensadores judeus do século, justamente, quando o anti-semitismo político se estruturava mais intensamente.

Sigmund Freud era um grande admirador de Schnitzler, pela forma aguda como desnudava a realidade em seus contos, poesias e peças teatrais. A percepção

que demonstrava do mundo interior, o aspecto sensual dos personagens e a sensibilidade quanto à questão da identidade judaica também o aproximavam de Freud. Era como se Schnitzler expressasse em poesia e literatura aquilo que Freud refletia em sua teoria. Freud chegou a pensar em Schnitzler como uma espécie de “duplo” seu, tamanha a afinidade de interesses pela vida dos sentimentos, dos instintos, do irracional, da sexualidade e a tensão entre este eu profundo e as vicissitudes do meio social. Antes de tomar contato com a *Interpretação dos Sonhos* de Freud, Schnitzler escreveu:

Sonhos são anseios desprovidos de coragem  
 Desejos insolentes que à luz do dia  
 Se encurralam no canto de nossa alma  
 E dali, apenas à noite, ousam rastejar (Janik e Toulmin, 1973, p. 210).

Tamanha coincidência de intuições sobre a alma humana somente reforça a idéia de que Viena foi um solo comum a todos os seus expoentes que daí desenvolveram aspectos diferenciados.

Robert Musil, com seu *Homem sem qualidades*, foi outro expoente gigantesco, em sua capacidade de retratar sua época. Com o passar do tempo seu trabalho veio crescendo em termos de admiração pela crítica, vindo a ser considerado uma das obras-primas do século XX, comparada às de James Joyce e de Marcel Proust. Em *As confusões do aluno Toilen* (1906) causou escândalo ao retratar cruamente as relações homossexuais e sádicas dos adolescentes no colégio militar, desnudando não apenas a instituição militar mas todo o contexto social da época. Ele mesmo fora uma grande vítima destas contradições quando, aos 12 anos, foi mandado para um colégio militar na Hungria para que não mais presenciasse a *ménage à trois* que se encenava em sua própria casa entre sua mãe e um “amigo da família” que era hóspede do casal. Vale dizer que o “amigo da família” era quase que uma instituição em Viena, como alternativa para a infelicidade dos casamentos de conveniência.

Musil morreu infeliz, exilado na Suíça, sem ter conseguido terminar o *Homem sem Qualidades*.

Todos os literatos de Viena eram assíduos leitores do *Die Fackel* (A Tocha), revista política e literária de Karl Kraus, raro exemplo de jornalista cujo valor e

fama extrapolaram seu tempo. Era figura das mais polêmicas da cultura vienense da virada do século pela acuidade, aguerrimento e sarcasmo na crítica generalizada que fazia da sociedade. Não que fosse alguém simplesmente irascível ou irresponsável em suas ironias. Utilizava a polêmica para apontar tudo o que julgava corrupto, superficial e desumano. Mas o fato é que não poupava amigos ou inimigos e mesmo os membros da “Jovem Viena”, que eram seus leitores, reagiam quando eram alvo do que seria hoje chamada sua “metralhadora giratória”.

Karl Kraus nasceu em 1874, na Boêmia (atualmente República Tcheca) e, como tantos de seus contemporâneos, era filho de uma abastada família judaica. Seu pai, um rico fabricante de papel, mudou-se para Viena onde formou os filhos. Aos vinte e cinco anos Karl resolveu fundar sua própria publicação, no ano de 1899, quando recusou convite para ocupar um proeminente cargo na *Neue Freie Presse*, o mais importante jornal vienense da época.

O *Fackel* teve êxito imediato: vendeu 30 mil exemplares logo no seu primeiro número. O poeta alemão Richard Dehmel, os teatrólogos August Strindberg e Frank Wedekind, o escritor Peter Altenberg, entre outros, foram colaboradores dos primeiros anos, até que Kraus resolveu trabalhar sozinho, fazendo de sua revista uma espécie de diário intelectual. O *Fackel* tornou-se, então, uma espécie de anti-imprensa, pela própria crítica que fazia da imprensa e do tipo de jornalismo que era praticado na época. Denunciou, então, a veiculação de notícias como sendo falseada e permeada por interesses das mais diversas origens, bem como a mistura de opinião e fato, na apresentação de notícias deturpadas. Acusava o jornalismo de ser muito mais um desfile de egos dos próprios jornalistas do que um meio de informação objetiva.

O folhetim, uma das mais queridas modas vienenses, era outro alvo para o qual Kraus apontava sua crítica. Para ele, este gênero significava a própria destruição da objetividade e da verdade dos fatos, pois era um estilo no qual os adjetivos afogavam os substantivos, e que só poderia servir para satisfazer ao narcisismo dos jornalistas. (A respeito do folhetinismo, vale lembrar que tanto Schorske quanto Janik e Toulmin ressaltam que este gênero literário, tão

subjetivista e emocional só poderia ter adquirido o significado que teve na Viena fim-de-século, com seu culto ao esteticismo e às saídas individuais).

Karl Kraus, usava o instrumento de sua crítica feroz para denunciar o mal-estar que subjazia à sociedade das aparências. Considerava em crise a cultura na qual vivia, uma crise ética, muito além de simplesmente política. Um exemplo de sua crítica moralista visando recuperar valores éticos foi a forma pela qual se debruçou sobre a questão da prostituição e da sexualidade de seu tempo. Muitas cabeças pensantes enfatizavam o importante papel social das prostitutas para os jovens vienenses, já que as moças da burguesia não podiam ter vida sexual e os casamentos, em sua maioria, representavam mera fusão de negócios. Então, ao mesmo tempo que eram desejadas e procuradas como a única possibilidade de vida sexual para os jovens burgueses vienenses e para muitos homens casados também, elas eram anatemizadas como imorais, ilícitas, e perseguidas pela polícia. E ainda sofriam o corolário da exploração pelos rufiões e cafetinas e da permanente ameaça das doenças, violência e maus tratos.

Kraus partiu em sua defesa e em sua campanha chegou a considerá-las mais heróicas e necessárias para a sociedade do que os soldados de um exército. Para ele a perseguição às prostitutas representava a passagem da imoralidade privada para a imoralidade pública. A partir daí enveredou por toda uma discussão sobre a feminilidade e a sexualidade da mulher, tema que foi retomado e debatido por muitos contemporâneos seus, inclusive por Otto Weininger em *Sexo e Caráter* (1903) e pelo próprio Freud.

Para Kraus, a sexualidade era a essência da natureza feminina e, por isso, não se podia cobrar moralidade do comportamento das mulheres. As prostitutas não eram responsáveis por sua conduta, já que eram essencialmente sensuais e os homens solicitavam delas o que não admitiam nas – ou não obtinham das – esposas, transformando a prostituição num mecanismo de sustentação do casamento de interesses e da família burguesa. Apontava exatamente aí a origem da histeria e das esposas histéricas, afirmando que elas só deixariam de existir a partir de uma profunda transformação da sociedade. Neste ponto, Kraus foi um ferrenho crítico de Freud e da Psicanálise, afirmando que a psicanálise era uma

doença espiritual da qual ela própria se considerava a cura, ou que pretendia curar problemas que ela própria havia criado.

Outro contemporâneo, Otto Weininger, mergulhou profundamente no debate sobre a mulher, a sexualidade e a sociedade. Foi o primeiro a tratar da questão do masculino e do feminino como construções psicológicas de atividade, criatividade e racionalidade/moralidade (o masculino) e de fecundidade, caos e irracionalidade/amoralidade (o feminino). Foi dele também a idéia de que os seres humanos seriam bissexuais e combinariam em proporções variáveis os componentes masculino e feminino. Antecipou, de certa forma, a teoria da bissexualidade de Freud. Vale lembrar o caso entre Freud e Fliess sobre a teoria de que este se julgava autor exclusivo, a respeito da bissexualidade. Fliess acusava Freud de ter feito chegar as novas idéias a Weininger através de seu paciente Svodoba, a quem teria explicado o significado dos novos conceitos. Toda a discussão sobre a autoria das novas concepções que então se desenrolou é bastante ilustrativa da simultaneidade com que idéias novas eclodiam aqui e ali, por serem fruto de temas correntes e de preocupações gerais da época.

Weininger suicidou-se em 1903, aos 23 anos, e foi um dos poucos amigos de Karl Kraus. Solteiro e solitário a vida toda, Kraus fez, entretanto, uma legião de adeptos na contundente crítica à sociedade de seu tempo. Todos "Krausianos" a seu modo, cada um num campo da cultura.

Não só pelo espírito crítico Kraus foi um dos mais representativos intelectuais de seu tempo: seu interesse pela linguagem e a compreensão que tinha de seu papel como reveladora da sutileza das pessoas e das situações era também um interesse e um tema típico de seu tempo. Para ele, o uso desonesto, pretensioso ou inexato da língua denotava o estágio de corrupção moral.

A questão da linguagem, portanto, começou a ser repensada criticamente: a expressão literária ganhou uma liberdade até então inconcebível. Na música, experimentações levaram sua linguagem ao extremo da abolição do sistema de tons dominantes com peças no sistema dodecafônico. A linguagem visual foi completamente transformada e passou a adotar novos critérios de beleza, pudor e ornamento.

As ciências exatas, igualmente, passavam por um expressivo desenvolvimento de suas conquistas, necessitando, cada vez mais de novas ferramentas teóricas para seu avanço, fenômeno que vinha se acentuando desde os albores do século XIX. Como veículo de expressão das ciências exatas, a matemática foi a primeira a passar por uma reflexão acerca de seus fundamentos, o que gerou uma grande ênfase no desenvolvimento da lógica, que passou a ser considerada disciplina fundamental enquanto território comum à matemática, à linguagem e à filosofia. As ciências físico-químicas entraram em ebulição e descobertas capitais se sucediam, como o conceito do “quantum” de energia, formulado por Max Planck, a evolução nos modelos descritivos da estrutura atômica, e a teoria da relatividade de Einstein, contribuições que mudaram a face do planeta. Na Biologia, a teoria da Evolução de Darwin e os trabalhos de Pasteur haviam preparado o caminho para o advento da biologia e medicina modernas enquanto Mendel preparava o terreno para a genética contemporânea.

As idéias filosóficas acompanharam de forma não menos importante o ritmo das revoluções que vinham ocorrendo em todos os campos do pensamento. Esta época pode ser caracterizada como a do nascimento da lógica moderna. Diversos pensadores, desde fins do século XVIII, vinham se dedicando a fundar os alicerces de uma disciplina que pudesse englobar números e linguagem.

O marco neste campo foi o surgimento do movimento anti-Kantiano, que teve início a partir de 1880 no Império Austro-Húngaro como seqüência tardia da obra de Bernhard Bolzano (1781-1848), filósofo e matemático nascido na Boêmia. Bolzano foi primeiro crítico de Kant e um dos principais precursores da modernidade filosófica. Ele era leibniziano e começou a se preocupar com a fundamentação da matemática. Rejeitando a noção Kantiana de juízo sintético *a priori* e de intuição pura, pensou a matemática como baseada em fundamentos estritamente lógicos. Foi, pois, o pioneiro do logicismo que emergiu no final do século XIX com Frege e Husserl. Muito influenciou Franz Brentano, que foi professor de Freud na Universidade de Viena.

Brentano aprofundou a reflexão de Bolzano sobre a estrutura do pensamento e insistiu em que se devia preservar o conteúdo lógico dos conceitos



de toda interpretação subjetiva. A partir daí Boole e Frege contribuíram para o enorme desenvolvimento da lógica, criando os alicerces teóricos que constituem atualmente o ferramental de toda a ciência da computação. Friedrich Ludwig Gottlob Frege, principalmente, tornou-se um dos marcos inaugurais – ainda vastamente subavaliado – da moderna filosofia matemática pela atenção que deu ao problema da linguagem e de sua expressão lógica e matemática. Desta forma, a crise de representação deu lugar a uma verdadeira revolução na concepção clássica de razão.

A metafísica foi ultrapassada pelo tipo de proposta que se deu na Áustria, pelos intelectuais que se reuniram no *Círculo de Viena*, por volta dos anos 1920. Para eles o que deveria suceder à metafísica era o conjunto das ciências existentes – ciências experimentais e a matemática – com uma linguagem que lhes fosse própria. O movimento não constituiu uma escola propriamente dita e foi chamado de neo-positivismo, positivismo lógico ou empirismo lógico. As duas características essenciais, entretanto, que eram típicas das tendências do Círculo de Viena eram o empirismo radical e a lógica como objeto. Por seu empirismo declarado, os membros do Círculo de Viena se afastaram de Kant (embora tenham retomado, sob outra forma, o projeto Kantiano de fundar a ciência sobre uma base inabalável), e se aproximaram de Hume e do empiriocriticismo de Mach.

Ernst Mach nascido, como Bolzano, no seio do Império Austro-Húngaro, foi mestre incontestado dos neo-positivistas. Destacou-se como físico importante que estabeleceu diversos princípios em ótica, mecânica e dinâmica ondulatória (em sua homenagem, seu nome hoje designa a unidade de medida que relaciona a velocidade de um corpo e a do som). Aliou ao conhecimento científico o filosófico, sobretudo com relação aos sentidos e sua influência na construção do saber científico. Em 1895 era catedrático de filosofia da Universidade de Viena. Como partidário do sensorialismo radical, era avesso à metafísica. Via nas diversas ciências abstrações construídas pelos cientistas a partir dos complexos de sensações e considerava que a tarefa do cientista era muito mais a de descrever o mundo do que de explicá-lo. Dentro de sua perspectiva de sensorialismo recusou a noção de

causalidade, assim como as idéias newtonianas, ou kantianas, de espaço e tempo absolutos, antecipando sua próxima redefinição por Einstein, que lhe rendeu tributo como uma de suas influências seminais.

As duas características principais do Círculo de Viena eram: o projeto de fundamentação da ciência a partir de uma linguagem rigorosa, como a lógica matemática; e a idéia de que os enunciados empíricos teriam de ser em última instância validados pela experiência.

A maioria dos filósofos vienenses eram judeus ou esquerdistas. O Círculo de Viena foi inteiramente desmantelado com a ascensão do nazismo. Todos os seus membros tiveram que fugir e, quando Hitler invadiu a Áustria, já não restava mais nenhum lá: Carnap, Feigl, Frank, Reichenbach, Bergman, foram para os Estados Unidos. Karl Popper foi para Londres.

Finalmente, no campo da filosofia, Viena ainda legou ao mundo um dos mais importantes nomes, Ludwig Wittgenstein. Nascido de uma rica família judia vienense, Wittgenstein foi marcado pelo contexto da Viena-fim-de-século. Seu pai foi mecenas de vários dos maiores nomes nas artes e na cultura, entre os quais o jovem Ludwig convivia e se educou. Foi a principal influência do Círculo de Viena a partir da discussão que iniciou sobre aplicação da linguagem lógica à filosofia. Em 1921 publicou o *Tractatus logico-philosophicus*. Logo depois ele mesmo começou a rejeitar e a reformular seu projeto inicial como proposta de descrição rigorosa do mundo. Passou a rejeitar uma visão da linguagem enquanto descrição. Em *Investigações filosóficas*, trabalho publicado após sua morte, revela seu enfoque da linguagem como uma complexa prática social, a qual tem múltiplas funções e que se define por múltiplas regras.

### *Viena chega ao século XX*

Para vários historiadores, o século XX começou na verdade com a Primeira Guerra Mundial. E esta foi também mais uma contribuição do Império Austro-Húngaro. A história desta guerra (e, conseqüentemente, da que se seguiu) tem origem na miríade de nacionalidades e etnias abrangidas por suas fronteiras, assim como no embate de interesses das potências emergentes, impérios decadentes e da explosão das ideologias políticas.

O mundo que emergiu da guerra já não comportava personagens de opereta. Viena finalmente chegara ao século XX e os Habsburgos tornaram-se história. Não que os cafés e teatros subitamente tivessem fechado as portas. Eles ainda funcionariam durante a guerra e depois dela. Mas a guerra abateu-se com mais força sobre a população. As condições de vida da cidade e o cotidiano do vienense comum se tornavam, cada vez piores. À escassez de alimentos, à dificuldade nas condições de aquecimento das casas, que condenava não só os miseráveis, mas agora, grande parte da população a passar frio e fome, vinha se juntar então um terceiro e grande flagelo, a gripe espanhola, que matou cerca de 20 milhões de pessoas em todo o mundo. Em Viena ela durou vários meses.

Um dos primeiros a morrer foi Gustav Klimt, depois a mulher de Schiele, e depois o próprio Schiele. Sophie, a filha mais velha de Freud, também se foi, causando a este imensa dor. Otto Wagner, Morris Benedikt (editor da *Neue Freie Presse*) e Victor Adler também foram vítimas da gripe espanhola. O Império Austro-Húngaro ruiu em pedaços: tchecos, eslovacos, polacos, romenos, sérvios, croatas, eslovenos e italianos saíram do império, cada um constituindo ou incorporando-se às suas respectivas nacionalidades. Segundo a analogia de testemunhas, Viena ficou como uma família que, por várias gerações viveu na opulência e que depois se viu em penúria: morava ainda numa bela residência mas passava frio e não tinha o que comer (Zweig, 1942, p. 350).

Esta dramática reviravolta não ocorreu de forma totalmente inesperada. Havia décadas que os vienenses esperavam pela queda da monarquia, mas quando a metrópole se viu, de fato, degradada, a experiência foi das mais dilacerantes para os que haviam vivido o outro lado – a vida folgada, prazerosa, criativa da Viena fim-de-século. Uma geração inteira viu ruir seu mundo e fugir de sob seus pés o chão que a sustentava.

Viena fora, durante séculos, o centro de um grande império. Chegava ao começo da Primeira Guerra Mundial com 54 milhões de habitantes. A Austro-Hungria era, então, a segunda extensão territorial da Europa e a terceira população. Depois da guerra, Viena se transformou na desmesurada capital de uma república pequena e empobrecida a qual, depois do tratado de paz com os

aliados vitoriosos, passou a ter um oitavo da superfície e quase uma décima parte da população do antigo Império.

Em novembro de 1918, tendo o então Imperador Carlos I (sobrinho de Francisco José) renunciado a qualquer interferência nos negócios do Estado, membros dos Reichsrat criaram a república da Áustria Alemã, como resultado de um acordo político entre as três principais forças políticas que lá dominavam: o Partido Social Democrata, que conservava sua hegemonia em Viena; o Partido Social Cristão, apoiado pela Igreja, que controlava as províncias; e o Partido Nacional Alemão, sustentado por profissionais liberais e outros membros de classe média na capital e nas grandes cidades.

O anti-semitismo crescia na mesma medida que a miséria, a fome e a decadência se alastravam, irradiando-se a partir das províncias alpinas. Hitler ainda era desconhecido quando em estações de veraneio austríacas se viam cartazes anunciando: “visitantes judeus não são bem-vindos”.

Mesmo na refinada Viena o anti-semitismo seguiria os padrões tradicionais. Ocorriam os mesmos incidentes periódicos de surras em estudantes judeus ou empurrões que os faziam rolar as escadarias da Universidade de Viena. Quando a polícia era chamada, sempre chegava tarde demais para interferir em tais episódios de violência.

No começo dos anos 1920 as suásticas começaram a ser vistas em Viena. Os camisas pardas com suas braçadeiras com a cruz suástica tornaram-se familiares, como mais uma variante na coleção de uniformes políticos então em voga. Gangues de nazistas já começavam a atacar estabelecimentos comerciais de judeus, clubes judeus e os cafés que eles freqüentavam.

No parlamento, insultos aos judeus eram ouvidos com freqüência, partindo das bancadas social cristã ou nacionalista alemã contra os deputados judeus do partido social democrata que ousavam falar. Nas eleições de 1932, quinze representantes do movimento hitlerista foram eleitos para a câmara municipal. Em setembro do mesmo ano, Goebbels, escoltado por um comando SS, falou para uma grande multidão entusiasmada, num dos estádios da cidade. No dia em que Hitler chegou ao poder na Alemanha, em 30 de janeiro de 1933, os nazistas

de Viena comemoraram a vitória nas ruas. Estudantes, funcionários públicos, comerciários e muitas mulheres aclamavam os oradores nazistas que celebravam o triunfo do “Führer” e garantiam que a Áustria logo se tornaria o seio do III Reich. Em faixa de propaganda nazista se viam escritas a letras garrafais: “Sangue judeu vai jorrar!!” (Hofmann, 1988, p. 215).

## CAPÍTULO II

### *Ser Judeu em Viena*

Os judeus do mundo moderno já se ocupavam com o tema da identidade muito antes deste ter entrado na pauta de psicanalistas e sociólogos. Eram confrontados com esta questão pelo fato da judeidade não se enquadrar em nenhuma das categorias correntes. Até a criação do Estado de Israel os judeus não constituíam uma nação, pelo menos não no sentido político; ser judeu era diferente de ser alemão, francês ou americano; e mesmo depois de 1948, data da fundação de Israel, os judeus mantiveram suas diversas nacionalidades. Mas também não poderiam ser definidos apenas por sua fé. Poucos sustentariam a idéia de que o judaísmo fosse exclusivamente uma religião, como o é o cristianismo, por exemplo. A afirmação de que o judaísmo se constitui de uma combinação de etnicidade e religião também não avançava uma solução pois que, para além da soma dessas partes, há um algo mais, da ordem do cultural, do psicológico ou mesmo do indefinível (Meyer, 1990, p.10).

Filósofos e pensadores têm tentado responder à questão. Martin Buber, o mais importante filósofo do judaísmo no século XX, argumentou que os judeus escaparam, desde sempre, a qualquer classificação, tendo representado, para os não-judeus, um elemento ansiogênico e, para si próprios, um enigma. Sua unicidade precipitou tanto o anti-semitismo, naqueles que eram incapazes de tolerar o outro, quanto um desejo desenfreado de se enquadrar em alguma categoria, por parte dos judeus que não suportavam a insegurança de se sentirem senão excluídos, simplesmente diferentes.

Para Sigmund Freud a identidade judaica não foi menos enigmática. Ele jamais chegou a reduzir judeidade a etnicidade, nem a religião. Em seu discurso

perante os membros da B'nai B'rith<sup>6</sup> em Viena (Freud, 1926, p. 315), expressou sua definição pessoal do que seria judeidade. Para ele, o que o ligava àquela platéia de judeus e a todos os demais judeus do mundo não era exatamente a fé ou alguma inexistente consaguineidade, mas algo intangível, algo que ele chamou de “uma particular arquitetura anímica”. Este tema será aprofundado no capítulo V.

Nos tempos que antecederam à modernidade, ser judeu significava, mais do que tudo, pertencer a uma denominação religiosa e a um grupo cultural com identidades perfeitamente definidas. A congruência entre os valores transmitidos pela família judaica a seus filhos e os de sua comunidade fechada evitava que a identidade judaica fosse fonte de auto-questionamento. A continuidade na transmissão desses valores se mantinha através das gerações. É claro que havia dissensões e correntes, mas estavam contidas no mesmo domínio e não suscitavam questões a respeito da identidade judaica. Esta somente se colocava como problema quando surgia o confronto com a sociedade maior, geralmente hostil.

A modernidade quebrou as barreiras que separavam a comunidade judaica do mundo exterior, abrindo possibilidades de escolha antes inexistentes e que passaram a afetar a continuidade da transmissão. Acelerou-se a exposição dos judeus a linguagens e costumes não-judaicos. O conflito entre continuidade e mudança veio então a resultar na modernidade judaica, com inúmeros reflexos sobre a identidade judaica.

A questão das formas de identidade judaica adotadas em Viena será discutida paralelamente à questão da forte presença dos judeus nas elites econômica e cultural vienenses, enquanto elemento que marcou, e muito, a especificidade da burguesia liberal da capital dos Habsburgos. As formas que os judeus encontraram de ingressar na elite vienense serão também abordadas de forma a enriquecer a discussão sobre o que foi ser judeu na Viena ao tempo de Sigmund Freud.

---

<sup>6</sup> B'nai B'rith – literalmente “filhos da Aliança”, a mais antiga organização social judaica existente. Fundada em 1843 em Nova York, tem, desde então, exercido um papel público e ativo de defesa da dignidade e interesses sociais judaicos.

Viena cultivava paradoxos. E o maior deles foi, sem dúvida, a relação que estabeleceu com seus judeus. Ao longo dos séculos, ao mesmo tempo em que a cidade os acolhia, favorecendo-os e favorecendo-se, também os brutalizava com seu anti-semitismo endêmico.

Os mais antigos documentos referentes à presença judaica em Viena datam do século XII. *A Enciclopedia Judaica*, no verbete “Vienna” (vol. 16, pp. 122 e segs.)<sup>7</sup> dá conta de que em 1196 um judeu de nome Schlom e mais 15 correligionários seus foram assassinados por cruzados de passagem rumo à Terra Santa. Outros documentos, datados de 1244, registram um cemitério judaico nas cercanias do que hoje é a *Staatsoper* (Ópera do Estado). Mais para o final da Idade Média os judeus de Viena parecem ter vivido uma etapa de prosperidade; uma escola judaica é citada em crônicas de 1294; outros textos, estes de 1421, relatam que esta escola chegou pelo menos até aquela data, quando cerca de 200 judeus foram lá publicamente queimados durante um pogrom<sup>8</sup>, enquanto outros eram mandados Danúbio abaixo, deportados para a Hungria. Nos séculos que se seguiram, períodos de relativa tolerância alternaram-se com perseguições mais ou menos sangrentas.

Como em vários outros estados da Europa, alguns imperadores austríacos perceberam as vantagens de acolher judeus e adotaram uma política de permitir que vivessem em Viena, desde que reclusos ao gueto da parte velha da cidade. Mas os favores do trono não eram suficientes para refrear a agitação popular anti-semita; surtos de perseguições ocorriam freqüentemente, como o de 1670, por exemplo, quando um bispo populista, o conde Leopold Kollonitsch, promoveu uma expulsão dos judeus, aos quais chamava de “inimigos de Jesus”. Apesar disso, e mesmo durante o apogeu do fervor religioso dos perseguidores, os “judeus da corte” (geralmente banqueiros, administradores, médicos e consultores reais para vários assuntos) eram protegidos, se não pela boa medicina, provedoria e

<sup>7</sup> Referências históricas sobre judeus em Viena são também encontradas em Beller, Hoffmann, Zweig, Poliakov etc.

<sup>8</sup> Do russo pogrom – devastação, destruição. Esta palavra foi empregada para definir os assassinatos em massa que ocorreram na Rússia e na Ucrânia entre 1881 e 1921; mas seu uso foi ampliado, passando a classificar todos os assaltos populares sangrentos, insuflados pelo clero ou pela nobreza, tendo como motivação o arraigado rancor religioso.



intendência, pelo menos pelas vantagens bastante práticas de garantir o fluxo de capitais necessários às guerras, a investimentos em projetos de desenvolvimento e mesmo aos gastos com a manutenção das casas reais<sup>9</sup>.

Na história dos judeus austríacos deve se destacar o marco que foi o *Édito de Tolerância* de Joseph II, inspirado nos princípios do Iluminismo. A partir deste documento, os judeus passaram a ser admitidos nas escolas públicas fundamentais, nos estabelecimentos de ensino superior, e em algumas profissões. Sinais ostensivos de discriminação, como as insígnias amarelas que vinham da Idade Média, foram abolidos. Este documento, entretanto, não garantiu aos judeus o direito de se organizarem em comunidades religiosas, o que, de fato, constituiria a afirmação de sua identidade própria. Pelo contrário: aparentemente o objetivo do decreto de Joseph II era apenas facilitar a assimilação. Os judeus eram estimulados a se converterem ao cristianismo e a adotarem nomes cristãos.

Esta fase da vida judaica em Viena, nos albores do século XIX, marcou a entrada efetiva dos judeus no cerne daquela sociedade. Os caminhos estavam abertos. Muitos ascenderam aos mais altos patamares do comércio e das finanças e alguns mesmo, como os membros da família Rothschild, receberam títulos de nobreza do imperador Francisco II. O agora barão Solomon von Rothschild foi o primeiro judeu a receber a cidadania de Viena, não antes de conceder à municipalidade um generoso empréstimo, para a reforma do centro da cidade.

Igualdade e cidadania plenas os judeus de Viena só vieram a obter depois da Revolução Liberal de 1848, quando líderes da comunidade foram eleitos para o Parlamento que daí resultou. Somente a partir de então foi instituída formalmente a comunidade judaica em Viena, com plenos direitos de cidadania e de cultivo sua língua, cultura e religião.

Na segunda metade do século XIX os judeus acorreram a Viena, a qual, para eles, era um pólo de oportunidades de progresso material e de desfrute das amenidades da vida cultural. Em 1857 judeus representavam 3% da população, e em 1890 passaram a ser 12%. Enquanto grandes empresários, se destacaram e

---

<sup>9</sup> Sobre o sempre subestimado papel dos judeus de corte, ver Poliakov, Léon – *Les banquiers juifs et le Saint Siège*, Calmann-Lévy, Paris, 1967.

passaram a integrar a alta burguesia vienense; como artistas e intelectuais, ou patronos e mecenas, também se distinguíram no campo das artes e da cultura.

Stephan Zweig, em suas memórias, chamou a Viena deste período de “mundo da segurança” onde “tudo na monarquia austríaca, quase milenária, parecia estabelecido para sempre” (Zweig, 1942, p. 11). No auge do liberalismo, o próprio Estado garantia esta segurança. E os direitos de todos eram confirmados pela constituição do Parlamento, composto por representantes do povo, livremente eleitos. Era também o mundo que assistiu a todo tipo de progresso.

O progresso tecnológico, que facilitava e tornava a vida mais confortável:

De fato, no fim desse século, uma ascensão geral tornou-se cada vez mais visível, rápida e multifária. Nas ruas, à noite, em vez da luz fraca dos lampiões tinha-se o bulbo das lâmpadas elétricas... já se podia, graças ao telefone, falar entre lugares muito distantes, já o homem corria com novas velocidades em carros sem cavalos, já se elevava aos ares, realizando o sonho de Ícaro... (Zweig, 1942, p. 13).

O progresso da medicina e dos conceitos dos cuidados com o corpo:

Os seres humanos tornavam-se mais belos e mais fortes, mais hígidos desde que o esporte lhes robusteceu o corpo; cada vez menos eram vistos nas ruas aleijados, mutilados, indivíduos com bócio, e todos esses milagres haviam sido operados pela ciência, por esse arcanjo do progresso (Zweig, 1942, p. 13).

Progresso igualmente notável no que dizia respeito às ideologias e à política:

Em retrocessos bárbaros, como guerras entre os povos da Europa, já se acreditava tão pouco quanto em bruxas e fantasmas. Nossos avós estavam constantemente imbuídos da confiança na infalível força unitiva da tolerância e da conciliação. Julgavam sinceramente que as fronteiras e as divergências entre as nações e as crenças religiosas pouco a pouco iriam desaparecer e ser substituídas pelo humanitarismo, e com isso a paz e a segurança, os maiores bens, seriam proporcionados à humanidade (Zweig, 1942, p. 14).

Foi a este mundo de segurança que os judeus aderiram com toda força do desejo de, finalmente, saírem dos guetos e ingressarem na sociedade e cultura ocidentais. Os ideais iluministas lhes anteciparam este novo caminho, tanto abrindo para eles as portas da sociedade européia quanto fazendo com que eles mesmos se abrissem para os valores desta sociedade. Passaram a amar a cidade como se esta fosse deles há muito tempo e a ela se integraram, numa colaboração

que só se viu ocorrer na Espanha antes da Inquisição, ou na Holanda no apogeu do Mercantilismo. Como exerciam pouca influência na vida pública, mesmo depois da Emancipação, foi pela vertente cultural e artística que investiram todo seu empenho e, mais do que isso, seu milenarmente cultivado amor ao saber.

Apenas diante da arte todos se sentiam em Viena com igual direito, porque o amor à arte nessa cidade era considerado dever comum, e imensa foi a participação que a burguesia judaica teve na cultura vienense. Os judeus constituíram o verdadeiro público, enchiam os teatros, os salões de concertos, compravam os livros, os quadros, visitavam as exposições... Quase todas as grandes coleções artísticas do século XIX foram feitas por eles, quase todas as tentativas artísticas só se tornaram possíveis graças a eles... Quem em Viena queria realizar algo de novo, quem, como hóspede, procurava nessa cidade ser compreendido e ter público, tinha que contar com a burguesia judaica (Zweig, 1942, p. 29).

Era tão evidente esta presença que, anos mais tarde, em 1922, Hugo Bettauer<sup>10</sup>, escritor consagrado, escreveu um insólito romance, *Die Stadt ohne Juden* (A cidade sem judeus), “novela profética” (Hoffman, 1988, p. 51) que fez muito sucesso e que veio a resultar em um filme. Nela se conta a história de um governante conservador que submete ao parlamento um projeto de lei que expulsa os judeus da Áustria. Motivo: eles dominavam a imprensa, os teatros, os bancos, enchiam os cafés, os restaurantes, os clubes noturnos e viviam, em geral, no fausto e na riqueza. No romance, o líder parlamentar democrata-cristão era um padre que saudava o tal governante como a um moderno apóstolo enquanto que, na bancada pan-germânica, dois deputados elogiavam a legislação proposta como um passo decisivo no sentido da pureza racial. Apenas os social-democratas votaram contra a lei e foram rechaçados pela maioria. Posta a lei em vigor, os judeus deixaram Viena. A vida na cidade mudou radicalmente. Não-judeus se apoderaram dos negócios, das casas, dos automóveis dos judeus, e tudo ficou bem mais tranqüilo: já não era mais necessário entrar em filas para comprar entradas para a ópera. E, nem disputar mesas nos cafés vazios. E nem ostentar erudição em tertúlias cada vez mais raras. Logo chegou a estagnação econômica, o desemprego.

<sup>10</sup> Bettauer (1878-1925) tem sido redescoberto recentemente como autor de diversos romances que deram origem a filmes de grandes diretores, como GW Pabst. Além de *Die Stadt ohne Juden*, (cujo livro que lhe deu origem foi reeditado em 1997 nos EUA) Pabst filmou *Die freudlose Gasse* (A rua sem alegria), objeto de um grande projeto de restauração na Comunidade Europeia.

Os artistas, os intelectuais e os médicos cristãos começam também a emigrar, pois Viena não tinha mais como sustentá-los. Os cafés ficaram definitivamente desertos e a vida ficou tão insípida que a cidade compreendeu, finalmente, que precisava dos judeus e os chamou de volta.

Bettauer foi criticado pelos ideólogos pan-germânicos como agente da propaganda judaica. Terminou assassinado em 1925 por um membro das nascentes tropas de choque nazistas. O criminoso alegou que agira para defender os jovens contra as idéias corruptoras de Bettauer e o julgamento pareceu mais o da vítima do que do criminoso. Este recebeu uma pena leve, comutada, mais tarde quando os nazistas chegaram ao poder. Por mais que tenha sido antecipatório, Bettauer não viveu para assistir aos horrores que viriam a ser perpetrados contra os judeus. Seu romance enfatizou, entretanto, a importância que os judeus tiveram na Viena fim-de-século e previu o que Zweig testemunhou quando Viena foi tomada pelos alemães.

Quando, uma única vez, já sob o regime anti-semita, se tentou fundar um teatro dito "nacional", não foram encontrados autores, nem atores, nem público; após poucos meses, o Teatro Nacional fechou calamitosamente e precisamente esse fato demonstrou que nove décimos do que o mundo celebrava como cultura vienense do século XIX, era uma cultura favorecida, sustentada e praticamente criada pelo judaísmo vienense (Zweig, 1942, p. 29).

A mesma impressão emerge do depoimento do escritor Jakob Wasserman<sup>11</sup> sobre o que sentiu ao desembarcar em Viena, no final do século, atraído por sua efervescência cultural. Em sua autobiografia relatou que na sua Baviera natal havia conhecido pouquíssimos judeus, e ficou perplexo ao constatar que "quase todas as pessoas a quem se ligou, espiritual ou cordialmente, eram judeus" (Hoffman, 1998, p. 50) ou que "toda a vida pública era dominada por judeus" ou, ainda, que "os judeus, como grupo de maior mobilidade, punham todo mundo em movimento", assombrava-se também com "o número de médicos, advogados, membros de clubes, almofadinhas esnobes, proletários, atores, jornalistas e poetas judeus". Sendo judeu ele mesmo, foi bem-sucedido na capital, vindo a casar com

<sup>11</sup> Jakob Wasserman (1873-1934) escritor filiado à corrente expressionista, consagrou-se com seu romance *Kaspar Hauser*, baseado em fatos reais. Considerado o Dostoiévsky de língua alemã.

uma vienense cobiçada, tornando-se amigo dos grandes escritores e lançado um livro após o outro.

Esta presença marcante dos judeus em Viena diferenciou em muito o contorno da burguesia liberal local e isto é importante, pois autores como Carl Schorske atribuem principalmente à especificidade desta burguesia a gênese dos movimentos culturais inovadores da Viena fim-de-século. Já Steven Beller, Zweig, Hoffmann, e vários outros, entretanto, chamam a atenção para o fato de que não se deve esquecer que a burguesia liberal da Viena fim-de-século era peculiar, com relação ao resto da Europa, pela forte presença judaica, o que é uma constatação fundamental para se entender que a rápida derrocada do liberalismo, que foi também outro fator que deu o tom de especificidade àquela Viena ocorreu muito por conta do anti-semítismo e da adesão que a componente não-judaica da sociedade, inclusive a parcela não-judaica desta burguesia, fez ao nacionalismo alemão e ao socialismo cristão, sendo a reeleição do anti-semita Karl Lueger por três vezes um sintoma bastante evidente.

Antes de um aprofundamento a respeito da integração dos judeus a Viena e das formas de identidade que eles aí adotaram, cabe uma discussão sobre o momento específico que os judeus viviam com relação às influências que o mundo em mutação exercia sobre eles enquanto grupo cultural e religioso.

### *O movimento reformista judaico sob uma perspectiva histórica*

A participação dos judeus na sociedade européia não se deu de forma unilateral, ou seja, apenas pela aceitação que aí passaram a ter. De sua parte, eles também se prepararam para este encontro. Um amplo movimento de modernização religiosa franqueou aos judeus europeus que assim o desejassem, o caminho rumo à sociedade da qual eles almejavam participar. Muito foi mudado na doutrina e na liturgia, expressando o desejo deste grupo de resgatar a própria respeitabilidade diante de olhos não-judaicos, apresentando-se como religião adequada e harmonizada com as idéias e anseios da modernidade.

Este *aggiornamento* iniciou-se a partir do século XVIII e consistiu, principalmente, em reinterpretações – de vários graus e matizes – que permearam os diversos componentes do espectro de tendências religiosas judaicas, desde a

neo-ortodoxia ao reformismo mais radical, passando pelo movimento conservador e outros de menor expressão histórica. Os judeus dos quais se está aqui tratando, os judeus que vieram encontrar-se com – e impulsionar a – modernidade são aqueles identificados com o movimento que se tornou conhecido como o *Reformismo Judaico* e que deu origem ao *Judaísmo Liberal*.

O Reformismo Judaico ou Judaísmo Liberal foi a expressão religiosa típica dos judeus da Viena fim-de-século. É fundamental a compreensão de sua história e de seus princípios para a discussão sobre a identidade judaica dos intelectuais vienenses do final do século XIX. As considerações que se seguem são, principalmente, baseadas na obra de Michael Meyer, *Response to Modernity* de 1988. Meyer é uma das mais importantes autoridades em história da Reforma Judaica, ou seja, o período pós-emancipação iniciado no final do século XVIII. Outras obras foram também consultadas e estão mencionadas na bibliografia. *Response to Modernity* tornou-se referência central por se tratar da obra contemporânea mais completa e abrangente, compartilhando o espírito de análise e contextualização que é o acolhido nesta tese.

O Reformismo Judaico foi uma resposta às circunstâncias que surgiram gradualmente a partir do final do século XVIII. Foi o produto de formas de pensar antes inexistentes na história judaica mas que tendiam a recompor elos com o passado e estabelecer continuidades, muito mais do que simplesmente romper com a tradição. Representou uma reinterpretação e uma contextualização do judaísmo tradicional, para responder às exigências da modernidade que então se colocavam.

Em seus primórdios, e na visão da tradição e da ortodoxia, os judeus encaravam sua religião como produto de uma verdade eterna e imutável. A Revelação de Deus a Moisés no Monte Sinai, ou seja, a entrega da Torah<sup>12</sup> – a Lei oral e escrita daí resultante –, era completa e acabada e nenhum outro líder judeu era autorizado a acrescentar ou subtrair dela nenhum elemento. Toda a criatividade das interpretações da Lei e de sua aplicação às situações práticas,

<sup>12</sup> Torah, palavra hebraica cuja semântica corresponde a “ensinamento”, “doutrina”, “instrução”. Compreende os cinco livros de Moisés – o Pentateuco – núcleo da Bíblia Hebraica, chamada pelos cristãos de Velho Testamento.

realizadas por estudiosos e rabinos da antigüidade, eram consideradas apenas como desdobramentos de elementos já contidos na Lei. Eles acreditavam que a Lei oral e escrita continham, mesmo que implicitamente, respostas para qualquer situação nova. Era vista como absoluta e exigia compromisso irrestrito. Nenhum valor externo podia se sobrepor ao seu conteúdo.

Desde os séculos I e II AC, os primeiros legisladores desenvolveram regras hermenêuticas através das quais a Torah escrita poderia ser interpretada, a partir do interior mesmo de seu texto. Sistematizaram, então, uma literatura da interpretação – o Midrash – que ampliou enormemente o escopo da Torah escrita e elaboraram a legislação, – a Mishná – não diretamente ligada ao texto da Torah, para poder estender mais ainda a aplicabilidade da lei judaica. Mas estes estudiosos acreditavam firmemente que seus comentários e regulações apenas traziam à tona o que já estava potencialmente contido na revelação do Sinai. Eles se consideravam apenas elos de ligação de uma cadeia da tradição, através da qual a autoridade mosaica ia sendo transmitida de geração para geração. Desde esses primeiros legisladores, portanto, instaurou-se a tradição de interpretação das leis, em consonância com as transformações históricas. Com o passar do tempo, começou-se a admitir que a aplicação da Lei deveria depender de um ajuste às circunstâncias históricas que foram se sucedendo. Tornou-se necessário abrir mão do caráter de imutabilidade e, ao mesmo tempo, criar instrumentos para estendê-la e adaptá-la às novas situações. O caráter e o significado desta atividade de interpretação foi também se transformando através dos tempos, até chegar à forma específica dos reformistas, que passou a ser diretamente relacionada com contextos históricos específicos.

O movimento reformista combinou elementos de diversos contextos da história judaica para responder a uma configuração histórica específica. Isto porque houve épocas em que os judeus, por serem menos excluídos das sociedades onde viviam, eram mais permeáveis a adotarem seus costumes ou, de alguma forma, se adaptarem a eles. Os eruditos apontam freqüentemente como o antigo Israel foi influenciado por conceitos religiosos, leis e costumes das sociedades com as quais interagiu, tais como persas, gregos ou romanos. Mais tarde, na Diáspora,



dependendo da região para onde foram, tornaram-se, dependendo das circunstâncias, mais ou menos permeáveis às culturas e aos meios com os quais passaram a conviver. Por exemplo, os judeus Ashkenazim viveram nos domínios germânicos e depois migraram para a Europa Oriental; tinham a experiência de conviver em contexto cristão. Os Sefaradim<sup>13</sup>, por sua vez, originalmente radicados na Espanha e expulsos em 1492 em decorrência da Inquisição, espalharam-se pelo mundo mediterrâneo e passaram a viver em ambientes predominantemente muçulmanos. Foi entre estes últimos que se encontrou o maior grau de abertura ao mundo à sua volta. Adotaram diversos componentes da cultura espanhola em relação à religião e muitos hábitos e costumes do mundo islâmico, incorporando-os a seus próprios rituais. Pelo fato de os Sefaradim, na Espanha, terem sido mais abertos à influência do ambiente onde viviam e também por seguirem os rituais de uma forma menos rígida, tornaram-se uma espécie de modelo para os judeus da Reforma, que chegaram a adotar a pronúncia que tinham do hebraico, suas versões das orações e a forma de seus serviços religiosos.

A questão da assimilação, colocada definitivamente pelo movimento reformista, já havia sido ventilada nos diversos momentos da história dos judeus. Textos editados em yidish anunciavam aos que não soubessem ler em hebraico, a língua sagrada, que poderiam utilizar a língua que melhor entendessem para que rezassem com compreensão e concentração no significado das orações. Com a Reforma, o moderno alemão erudito foi formalmente introduzido na leitura das orações, nos rituais das sinagogas e no canto de hinos religiosos. Pode-se dizer então que aí houve um rompimento com a tradição.

O sentimento de exílio dos judeus da Diáspora com relação a Jerusalém é outro exemplo de questões que se colocavam desde o século XVIII e que foram sistematizadas com a Reforma. Em relação a esse sentimento surgiram, ao longo

---

<sup>13</sup> Ashkenazim, de forma restrita, em hebraico, é o gentílico de Ashkenaz, Alemanha; Sefaradim, é o de Sefarad, Espanha. Modernamente são as duas culturas judaicas predominantes: judeus cuja origem esteja na Europa Central e Oriental são genericamente chamados ashkenazim, pois que se utilizavam, até recentemente, do yidish – um dialeto germânico – como sua língua franca; ao passo que núcleos judaicos ao longo do Maghreb, dos Balcãs, e de alguns países do Oriente Médio que se utilizavam da Hakitia, do Españolito e do Ladino – dialetos variantes do castelhano – são chamados de Sefaradim.



da história, diversas manifestações. Judeus italianos, por exemplo, consideravam Siena sua terra natal; a comunidade Sefaradi de Amsterdã, que lá viveu tão bons tempos, costumava proclamar Amsterdã como sua Jerusalém. Depois da emancipação política dos judeus na Europa, a idéia e o sentimento de estar vivendo em exílio desapareceu quase que totalmente e acabou sendo retirada, pelos reformistas, da liturgia, como inadequada.

Por ter incorporado questões que já haviam surgido anteriormente em diferentes contextos, o movimento reformista encontrou precedentes para suas propostas quando se apresentou, não como um rompimento, mas como uma continuidade do judaísmo que se propunha a dar respostas ao novo status dos judeus no mundo moderno, tentando conciliar a herança multimilenar com valores e sensibilidades religiosas internalizadas a partir da experiência da modernidade.

O Movimento Reformista se consolidou inicialmente em oposição ao movimento messiânico<sup>14</sup> que culminou com a carreira turbulenta de Sabbatai Zvi e que se denominou Sabatianismo<sup>15</sup>. Desde então pensadores judeus já enfatizavam o caráter racionalista do judaísmo e negavam a idéia de concretização de um Messias na figura de um homem. Os reformistas passaram a se opor a todas as facções místicas do judaísmo e em torno desta luta contra o misticismo se organizaram.

---

<sup>14</sup> Durante o reinado de David – que pode ser considerado o apogeu da história política da Israel bíblica – surgiu a doutrina de que sua descendência reinaria sobre Israel até o fim dos tempos. Já em plena decadência, durante a dominação romana, reforçou-se a crença na vinda de um descendente de David, um *ha'melekh ha'mashiah* (rei ungido) que reconduziria os hebreus ao seu esplendor. Com o passar do tempo esta doutrina ganhou para os judeus uma concepção escatológica, ou seja, a da chegada de um rei, no apogeu da história, que redimirá e reinará sobre Israel, estabelecendo o reinado de Deus sobre a terra. Entre os judeus, atualmente, apenas os místicos – ortodoxos e cabalistas – cultivam esta concepção escatológica.

Esta crença resultou, desde a antiguidade, no surgimento de um movimento messiânico, ou seja, uma permanente expectativa com relação à chegada do *mashiah*, o que influenciou fortemente as massas judaicas miseráveis da Europa. O surgimento de aproveitadores e falsos messias, sobretudo na alta Idade Média e início da Moderna, foi uma decorrência natural desta crença. Atualmente, os reformistas preferem adotar a doutrina da espera pela chegada de uma “Era Messiânica”.

<sup>15</sup> Sabbatai Zvi (1626-1676) foi o mais importante dos chamados falsos messias. O movimento por ele criado empolgou um imenso contingente de judeus europeus e do Oriente Próximo que passaram a esperar o fim dos tempos entre julho e agosto de 1666. Mesmo frustrando-se suas previsões e tendo ele se convertido ao islamismo, alegadamente sob tortura, sua influência foi imensa, vindo a se estender até finais do século XVIII.

Outro importante elemento que levou à Reforma foi a gradual penetração da cultura européia na comunidade judaica da Europa Central e Ocidental, processo que foi favorecido pelo crescente contato dos judeus com os não-judeus. Este processo de aculturação iniciou-se, já no século XVII, nas camadas sociais inferiores, quando os judeus pobres se juntavam a bandos de vagabundos e mendigos, dos quais adotavam amplamente o comportamento e os hábitos.

Depois da Guerra dos Trinta Anos o processo de aculturação se estendeu para as camadas mais ricas. Os estados germânicos queriam se afirmar e confiavam na capacidade econômica dos judeus de reunir recursos para auxiliá-los. Assim os judeus ricos foram se aproximando das camadas do poder, das quais adotaram largamente hábitos e costumes: passaram a vestir-se na moda européia, freqüentavam a aristocracia, contratavam preceptores cristãos para educarem seus filhos. Ainda assim alguns continuavam observantes das leis judaicas. Outros, não.

Nesta época, entretanto, ainda não havia uma síntese entre os dois mundos. Persistia o abismo entre eles porque ainda não havia sido formulada uma ideologia que pudesse estabelecer um solo comum, ou um significado plausível para o desejo de integração.

Depois da morte de Frederico, o Grande, em 1786, quando novas oportunidades de integração social e política se abriam, não faltaram intelectuais e homens de negócios judeus na Prússia ansiosos por aceitação social, que passaram a encarar sua origem judaica como um defeito ou um azar do destino. Muitos se converteram; outros, descontentes, ainda perseveraram numa religiosidade com a qual não tinham mais a mesma ligação afetiva e nem o mesmo compromisso intelectual. Para alguns as idéias do Iluminismo francês tornaram-se uma fé substituta que tomou o lugar da fé na Revelação do Sinai. A autoridade dos rabinos e a autonomia jurídica dos judeus tornou-se cada vez mais enfraquecida.

Desta forma, os primeiros reformistas religiosos da Europa Central não se confrontaram com uma comunidade judaica coesa em torno da ortodoxia. Pelo contrário, tratava-se de uma comunidade fracionada, com muitos de seus membros desorientados e a vida judaica empobrecida, principalmente nos grandes

centros. Dois outros componentes se agregaram: o primeiro, uma política dos governos de reduzir a esfera de autonomia judaica e o controle dos judeus sobre a própria comunidade; o segundo, uma atitude menos hostil em relação aos judeus por parte dos iluministas e da própria sociedade cristã. Os iluministas, baseados em concepções universalistas de ser humano e de humanidade, atraíram os judeus em direção a identificações culturais mais amplas e fizeram o judaísmo tradicional parecer excessivamente particularista e inapropriada para o mundo moderno.

A inserção do judaísmo em uma comunidade social, cultural e politicamente integrada à sociedade europeia tornou-se a questão primordial, que passava a exigir toda a atenção. Na Alemanha, a partir das três últimas décadas do século XVIII, intelectuais judeus se ativeram à discussão de novas saídas religiosas.

Moses Mendelssohn (1729-1786), foi um dos primeiros judeus a participar proeminentemente da moderna cultura europeia mais como reformador da vida judaica, do que do judaísmo. Dando como exemplo sua própria forma de viver e influenciando o círculo de admiradores que conquistou em Berlim, impulsionou a integração intelectual dos judeus no meio cultural alemão. Com sua tradução da Torah encorajou o uso do alemão erudito em detrimento do yidish, abrindo assim novos caminhos para o acesso dos judeus à ciência e à literatura, uma vez que rompia a barreira lingüística. Apesar do anti-semitismo, Mendelssohn acreditava num solo comum religioso, acessível a todos os seres humanos racionais e que eventualmente unificaria a humanidade num nível mais profundo. Encorajava seus discípulos a modernizar a educação judaica e a expandir o escopo dos estudos seculares.

Contrariamente a muitos rabinos seus contemporâneos não acreditava que a filosofia pudesse minar a fé judaica. Judaísmo para ele era compatível com a razão. Não acreditava que requeresse reformas fundamentais para ser viável fora dos guetos. Pelo contrário, se fosse propriamente interpretado com ênfase no seu caráter racional e em seus elementos universalistas, a religião judaica poderia provar ser mais compatível com o pensamento moderno do que a maioria das formas contemporâneas de cristianismo. Mendelssohn não era, entretanto, um reformista, porque ainda acreditava nas verdades eternas da lei judaica como se

estas, desde sempre, tivessem sido acessíveis à razão humana, e como se pudessem manterem-se para sempre, tais como foram reveladas no Sinai.

O Iluminismo judaico – a Haskalá<sup>16</sup> – movimento que se seguiu ao exemplo de Mendelssohn era, entretanto, unânime em considerar que os judeus deveriam passar por mudanças em sua vida econômica e cultural, bem como em sua educação. Os maskilim<sup>17</sup> – como eram chamados os judeus iluministas – acreditavam que tais mudanças encorajariam os governos a eliminar as barreiras econômicas e políticas a que eram submetidos os judeus. A renovação religiosa passou a ser parte de um programa iluminista mais amplo. Sobre a questão do quanto o judaísmo poderia ser modificado, havia dissensões, embora a posição majoritária fosse a dos seguidores de Mendelssohn que, em síntese, propugnava uma integração à sociedade européia, sem, no entanto, abrir mão de princípios imutáveis.

Foi um cristão, Christian Wilhelm Dohm, em 1781, em seu tratado em favor dos judeus *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Sobre a melhoria do status civil dos judeus) – quem primeiro lançou a idéia de que a integração judaica requeria uma renovação religiosa. O livro de Dohm foi amplamente lido pelos judeus iluministas. Outros escritores cristãos defendiam a idéia de que a reforma do judaísmo não era um resultado de sua integração e sim um pré-requisito para sua emancipação. Este era um tema que continuou a ser discutido no decorrer do século XIX.

Por outro lado, o Iluminismo alemão, diferentemente do Iluminismo francês, não era anti-religioso. Pelo contrário, aprovava organizações religiosas que cultivassem a prevalência da razão e da autonomia do indivíduo, e dava pouca ênfase aos dogmas, enfatizando, pelo contrário, as verdades racionais de uma religião natural. Estas idéias influenciaram os jovens judeus que aí embasaram seu descaso por crenças supersticiosas e pelas práticas nelas baseadas, sua concepção de religião, que colocava a conduta moral como objetivo, e a associação que faziam

<sup>16</sup> Haskalá, literalmente “cultura”, “instrução”. Palavra hebraica que passou a denominar o movimento iluminista judaico.

<sup>17</sup> Maskilim, palavra hebraica plural de maskil, literalmente “intelectual”, “instruído”, “culto”.

entre ritual e cerimonialismo à primitiva fé. Muitos judeus iluministas, então, passaram a acreditar que o judaísmo que herdaram não pertencia à modernidade. Mas, ao invés de consignar o judaísmo ao passado, trataram de trazê-lo para o presente, para a modernidade.

A reconceitualização do judaísmo surgida na Alemanha ao final do século XVIII seguiu algo do padrão de reforma já realizada no Cristianismo por Lutero no século XVI. No início da reforma protestante, Lutero enfatizava a religião a serviço da obediência a Deus, muito mais do que em função da vida pessoal dos homens. Nos dois séculos seguintes, entretanto, o centro de gravidade do Protestantismo mudou da fé em Deus para a consciência religiosa do indivíduo e sua luta pela salvação. O judaísmo na Alemanha, como o protestantismo inicial, dava pouca atenção ao estado religioso subjetivo do indivíduo e, enfatizando a obediência aos 613 mandamentos tradicionais, enfocava a obediência religiosa como um fim em si mesmo e não como meio para outros fins. Este conceito mudou no final do século XVIII e os judeus começaram a se perguntar se a prática de sua religião promovia algum tipo de preenchimento espiritual para os indivíduos. Assim, na Reforma do judaísmo, o estado de espírito dos indivíduos, sua consciência religiosa, passou a ser também um objeto de preocupação. Os costumes e as cerimônias que tradicionalmente não serviam para elevar sentimentos religiosos, deviam dar lugar a inovações que, através de seu apelo estético e valor instrutivo, poderiam ser capazes de afetar a vida interior do indivíduo, bem de acordo com as ideologias individualistas que estavam por eclodir na Europa por esta época.

Ainda sob inspiração da Reforma protestante e da ênfase na dimensão de interioridade do indivíduo, o Talmud<sup>18</sup> foi relegado a segundo plano e a ênfase

---

<sup>18</sup> Talmud, literalmente "estudo". Como já visto, o processo de adaptação da Lei à evolução histórica dos judeus levou às primeiras compilações legislativas à margem da Torah. Este primeiro código pós-bíblico, chamado Mishnah, compreende o trabalho coletivo de eruditos ("amoraim") do século V AC ao século III DC. Este código passou, por sua vez a ser desdobrado e sistematizado por duas academias distintas, situadas em Jerusalém e na Babilônia e que geraram duas obras relativamente independentes, embora dedicadas à mesma Mishnah, o Talmud da Babilônia e o Talmud de Jerusalém. Este trabalho levou dois séculos em Jerusalém e três na Babilônia. A partir de então, veio recebendo um sem número de acréscimos e sínteses. Sua codificação final deu-se no século XVI. Sua organização é única, consistindo em uma série de Seções, subdivididas em tratados e estes em capítulos que cobrem praticamente todos os aspectos da lei civil, criminal e religiosa. Outra sua característica única é sua

passou à Bíblia Hebraica, por ser o texto sagrado original, comum a judeus e cristãos, e por ser considerada pelos não-judeus como fonte de beleza e poesia, a mais antiga de todas. A Bíblia, enfim, era o tesouro espiritual dos judeus enquanto o Talmud era um documento legislativo. Paralelamente, a educação foi sendo secularizada, o livro de orações traduzido para o alemão e a sinagoga passou a adotar uma arquitetura mais solene, à semelhança dos templos protestantes.

Em termos práticos, o primeiro programa de reformas instituído em uma congregação judaica foi levado a efeito na Holanda a qual, nesta época, estava sob o domínio da França<sup>19</sup>. A Holanda tinha uma posição *sui-generis* na Europa. Lá os judeus nunca foram perseguidos e a emancipação foi mais uma formalidade do que uma real mudança de status. Mas os ventos libertários que vinham da França acrescentaram uma componente democrática e igualitária. Por serem aceitos, os judeus na Holanda se assimilaram de tal forma à vida cultural e social que se tornou natural modernizar o serviço religioso, o qual passou a ser realizado em vernáculo, de forma a todos poderem acompanhá-lo.

Na Alemanha, o programa de reforma foi instituído por Israel Jacobson (1768-1828), não por ser rabino, intelectual ou filósofo; mas por ser um homem rico, de grande influência e poder na Westfalia, e que conseguiu implantar os valores do reformismo nas instituições tradicionais e também nas que surgiam. Ele era um *Hoffjude* (judeu da corte) que servia ao Duque de Brunswick. Trabalhou muito para que a situação dos judeus se estabilizasse e para que recebessem o respeito dos não-judeus. Ele era um judeu observante e se empenhava para que os serviços religiosos fossem atraentes para os jovens, de forma a que o judaísmo fosse entendido como um religião moderna, interessante para a nova geração. Ao mesmo tempo a emancipação dos judeus na França muito o impressionou e sentiu-se esperançoso de que o mesmo pudesse ocorrer se Alemanha. Escreveu a Napoleão, em 1806, propondo o estabelecimento de um conselho supremo que fosse sediado na França e que regulasse os assuntos judaicos de toda a Europa Central e Oriental. Era uma alternativa ao que

---

diagramação, em forma de camadas que superpõem as opiniões, divergências, glosas, referências cruzadas, remissões e comentários acumulados ao longo dos séculos.

<sup>19</sup> Período que foi de 1795 a 1813.

acontecia em Frankfurt onde, em 1807, num ato do arquiduque para “valorizar os judeus”, foi determinado que os rabinos estariam submetidos ao consistório cristão, perdendo toda a autoridade para realizar circuncisões, regular e dirigir as escolas judaicas, que deveriam subordinar-se a uma comissão de ensino cristã. Em consequência de seu trabalho, a Westfalia foi o primeiro estado alemão a emancipar os judeus.

Também na cidade livre de Hamburgo o Reformismo criou raízes. A comunidade judaica, de cerca de sessenta mil habitantes no século XIX, era a maior da Alemanha. Apesar de persistirem surtos de perseguições por parte da população, as autoridades não faziam restrições à vida judaica e isto atraiu ativistas reformistas, que lá se estabeleceram.

No refluxo do poder da França sobre a Europa, com a restauração das soberanias locais, surgiu uma retomada dos valores conservadores antes combatidos pelo poder francês. Tanto cristãos quanto correntes de judeus ortodoxos voltaram-se para o fundamentalismo, ao passo que os judeus reformistas, beneficiários e herdeiros do liberalismo francês, continuaram seu caminho de modernização, mesmo porque não mais suportariam a auto-segregação e o isolamento vivido pelas gerações anteriores. Prosseguiram buscando formas de expressar sua religiosidade dentro de um contexto que lhes permitisse preservar suas raízes, mas mantendo o compromisso com a cultura européia, à qual tinham se assimilado e que não desejavam mais abandonar.

O novo tipo de liturgia e o novo estilo de templo então fundados causaram controvérsia. Os dois pontos principais em debate eram: a abolição do desejo de retorno a Sion<sup>20</sup> e a abolição da crença na redenção através da chegada de um messias que viria na forma de um homem.

Em meio à acirrada polêmica entre tradicionalistas e reformistas surgiram vozes de moderação, importantes para que o Reformismo, além de lançar suas raízes, pudesse prosseguir e se desenvolver. Estes moderados argumentavam que desde o século XVIII o judaísmo vinha se erodindo e que o reformismo era uma

---

<sup>20</sup> O retorno a Sion – o monte ocidental no qual se situava o Grande Templo de Jerusalém – corresponderia à culminância da redenção dos judeus com a vinda do Messias.



tentativa, que se mostrava bem-sucedida, de revalorizar o judaísmo e reinserir os judeus distantes e desenraizados à cultura e à identidade judaicas, sem que isso significasse um rompimento com a cultura européia.

Estas foram as discussões que marcaram o surgimento do movimento reformista.

### *Raízes filosóficas do reformismo judaico*

Os homens que primeiro aderiram aos projetos reformistas de Hamburgo e Berlim, o fizeram por razões pessoais e sociais. Achavam o serviço mais compreensível, mais significativo e menos estranho à sociedade européia e ao meio cristão. Poucos, nesta época, davam atenção às justificativas filosóficas que poderiam sustentar a viabilidade do judaísmo na modernidade. Só depois de uma geração é que surgiu a compreensão de que se o judaísmo moderno não tivesse uma base intelectual, ele não se sustentaria. A questão não era apenas estética ou social (de parecer cristão para ser aceito na sociedade européia). Para que o judaísmo pudesse sobreviver era preciso reorganizar o corpo de idéias e crenças que o mantivesse vivo e flexível o suficiente para se defrontar com os ataques e questionamentos das correntes opostas.

A necessidade de uma justificativa mais sistematizada começou a surgir quando as lideranças intelectuais do movimento reformista resolveram confrontar sua doutrina com as tendências filosóficas mais difundidas da época. Se, por um lado, desejavam responder harmonicamente a elas, seu compromisso com a revitalização do judaísmo levava a uma contradição com elementos daquelas filosofias que, não raro, apontavam o judaísmo como anacrônico. A tarefa era conciliar a contradição entre o desejo de incorporar modos de pensamento contemporâneos e o de preservar a continuidade do judaísmo.

E a dificultar esta renovação estaria o filósofo judeu que mais desafiou o *status quo* judaico, o holandês Baruch Spinoza (1632-1677). Spinoza desenvolveu um sistema filosófico que contradizia os pilares fundamentais do Judaísmo e foi por isso excomungado de sua congregação. A Ética de Spinoza minava os fundamentos tanto do judaísmo quanto do cristianismo. Nela o Deus criador transcendente foi substituído por um Deus imanente, equivalente à Natureza. Em



seu sistema determinista não havia lugar para o livre arbítrio, a base moral da responsabilidade. Desde Mendelssohn até os mais radicais reformistas judeus, todos rejeitavam a ontologia de Spinoza por ser incompatível com o judaísmo. Em seu Tratado Teológico-político, Spinoza transformou o judaísmo em uma religiosidade supérflua porque para ele a razão era suficiente para substituir a bondade e a eternidade de Deus e para produzir moralidade. A Bíblia poderia até ser necessária para as massas, mas não para o filósofo. Os profetas, mais tarde tão valorizados pelos reformistas, não eram um tesouro exclusivo dos judeus. O dom da profecia e sua vocação para o desafio poderia aparecer em todas as nações. Se o judaísmo persistia, não era por virtudes especiais e, sim, porque havia se isolado das outras nações, atraindo sobre si o ódio universal, não apenas por seus rituais, mas também pelo sinal da circuncisão que os distinguia.

Na Alemanha, o pensamento de Spinoza ganhou popularidade no final do século XVIII. Sua visão de judaísmo correspondia aos preconceitos cristãos e chegou a influenciar até os simpatizantes do judaísmo. Para ele, o judaísmo representava uma espécie de infância da religião, que os cristãos vinham suceder, numa forma mais adulta e mais moderna.

As idéias de Spinoza muito influenciaram Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), importante filósofo alemão, que em sua última obra, o ensaio *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (A Educação da Humanidade), desenvolveu a idéia de que o cristianismo teria ultrapassado a antiga fé, o judaísmo, que por isso não tinha mais razão para existir. Enquanto os rabinos tentavam ler idéias mais avançadas no texto da Bíblia, surgiu Jesus, um melhor pedagogo que avançou mais em direção a objetivos mais elevados. Para Lessing o judaísmo contemporâneo era um anacronismo que devia ser considerado como um estágio primitivo de um processo que o havia superado.

Mas, ironicamente, o enfoque de Lessing tornou-se essencial para o embasamento do pensamento e da empreitada reformista, muito mais do que, por exemplo, o pensamento de Mendelssohn. Enquanto este sustentava uma firme convicção de que o judaísmo continha verdades eternas e por isso era imutável e não precisava ser modificado, os Reformistas adotaram a noção de Lessing de

desenvolvimento da religião através da história. Para eles também a revelação era uma fato histórico e a religião podia ser desenvolvida conforme o contexto histórico. Só que divergiam quanto ao fato do Judaísmo ser ultrapassado, pois defendiam firmemente a idéia de que ele podia se desenvolver por ser a base de intuições fundamentais sobre a natureza de Deus para toda a humanidade.

Dentre os filósofos alemães, foi Immanuel Kant (1724-1804) quem mais amplamente influenciou os modernos pensadores judeus. Sua rejeição aos dogmas do cristianismo, especialmente aquele da corrupção inata do ser humano, o pecado original, assim como a ênfase na idéia de que a fé religiosa implicava mais ação do que adoração, tornou o pensamento kantiano especialmente atraente ao judaísmo que também privilegiava a ênfase na lei divina e não na salvação do crente pela fé. Mas, como Lessing, Kant também achava que o judaísmo era inaceitável e por isso desafiava os pensadores judeus a reinterpretar o judaísmo. Em 1793 Kant publicou *Religião nos limites da Razão*, sob a influência de Spinoza, onde definiu o judaísmo como “uma coleção de leis estatutárias sobre as quais se estabeleceu uma organização política” e “não de fato uma religião”, pois não fazia apelo à consciência. Para ele o judaísmo bíblico enfatizava apenas atos exteriores e observâncias rituais, não oferecendo uma crença na vida futura e excluindo todos, exceto o povo de Israel, de sua comunhão. Para Kant o Deus dos judeus era um político autocrata, que exigia obediência a seus mandamentos, e não era o ser moral requerido pela religião. A cristandade, como era diferente em todos estes pontos, não poderia ter surgido do judaísmo; ela era mais produto de uma revolução, a qual teria criado uma genuína fé religiosa.

A concepção kantiana do judaísmo bíblico representava, no entender dos judeus, mesmo os reformistas, uma grave distorção. Mas para aqueles judeus que desejavam abandonar sua herança e justificar sua conversão, o kantismo era uma boa saída. Segundo Kant, existia “uma fé pura, imutável”, inerente à razão humana, para além das religiões históricas existentes. Estas, com suas observâncias e cerimoniais, se tornavam supérfluas.

A refutação das distorções Kantianas tornou-se então tarefa dos Reformistas que passaram a enfatizar a idéia de uma fé religiosa que é essencialmente moral,

transformando-a em sua base teórica e princípio operacional prático do movimento. Sua influência predominou nas produções dos pensadores do judaísmo reformista. E contrariamente ao que Kant afirmava – que o judaísmo era uma religião sem uma moralidade –, os reformistas trataram de provar que, pelo contrário, o judaísmo era a religião mais concernida com as questões éticas e morais dentre todas as outras e que esta era sua essência. Da mesma forma a idéia Kantiana de autonomia do indivíduo foi enfatizada e assumiu peso central para os reformistas, em detrimento da autoridade divina enfatizada na tradição.

Kant enfatizava a idéia de Spinoza de que o objeto do estudo das escrituras deveria ser o aperfeiçoamento moral. Assim, o texto deveria ser interpretado de modo a sempre caminhar nesta direção e que ele deveria se explorar de acordo com os conceitos morais mais difundidos e não como uma verdade à qual estes conceitos tinham que se adaptar. Esta ênfase sobre critérios externos morais e racionais que devem servir de instrumentos de interpretação do texto sagrado foi adotado pelos reformistas judeus, diferentemente dos pensadores judeus antigos e tradicionalistas que recorriam à interpretação do texto sagrado, a partir de critérios internos a ele. Kant acreditava numa religião racional que seria completamente despojada de textos e tradições e que a humanidade, ao entrar em sua “adolescência” iria prescindir de leis escritas, estatutos e tradições em nome de uma fé universal moral e racional.

Refletindo mais uma vez sobre o kantismo, os ideólogos da Reforma trataram de demonstrar que o judaísmo reinterpretado e despojado do ritualismo e cerimonialismo estaria muito longe de ser uma pseudo-religião simplesmente estatutária, como Kant classificou, para representar a fé racional que ele mesmo anunciava para o futuro da humanidade. A ênfase na idéia interiorizada de Deus enquanto elemento central da ética judaica, tão ressaltada pelo movimento reformista, parece ter sido resultado também desta resposta ao kantismo.

O desafio kantiano e sua influência sobre o reformismo judaico perdurou através de todo o século XIX. Entretanto, na Alemanha, uma outra visão de mundo, a do Romantismo, surgiu no panorama filosófico e mereceu reflexões e respostas.

O representante mais significativo do Romantismo alemão quanto à questão religiosa foi Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Ele não apresentou uma visão do judaísmo menos negativa que seus predecessores. Seu questionamento acirrado, entretanto, mais uma vez contribuiu para levar o pensamento judaico moderno a novas elaborações.

Como Kant, Schleiermacher acreditava que o judaísmo não tinha futuro no mundo moderno. Como Kant, deplorava a falta de universalismo do judaísmo, minimizava a conexão histórica entre cristianismo e judaísmo e, como Spinoza e Lessing, considerava-o como uma religião correspondente à infância da humanidade. Em seu livro *A fé cristã* (1822) colocou o judaísmo, em comparação com o islamismo e com o cristianismo, num grau muito mais elevado de puro monoteísmo, mas afirmou que o cristianismo, por seu universalismo e ausência de sensualidade representava uma forma mais pura e mais perfeita de religiosidade.

Schleiermacher tinha como objetivo restaurar o respeito pelo cristianismo, e para isto insistia em que a religião era movida pelo sentimento, e não pela razão, bem de acordo com a valorização do interior do indivíduo, suas paixões e emoções, o eu profundo, dimensão própria da concepção de homem do romantismo alemão. Suas certezas eram muito mais estabelecidas por intuições do que por argumentos lógicos. Desde que as religiões não existiam abstratamente, sem o cotidiano das comunidades religiosas, a religião natural de Spinoza ou a racional de Kant não passavam de abstrações instrumentalizadas pela razão.

Para ele o cristianismo nunca chegaria a ser uma fé racional porque sua ênfase era na redenção da humanidade e não somente em ensinamentos morais. Era uma religião da emoção e não da razão.

O efeito do pensamento de Schleiermacher sobre o judaísmo foi afastá-lo mais ainda do cristianismo pela própria ênfase que os reformistas mantinham sobre o aspecto racional e ético. Schleiermacher procurou demonstrar que o cristianismo não tinha continuidade histórica com o judaísmo e nem aproximação nenhuma com a religião natural de Kant e Spinoza.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi outro a considerar o judaísmo como algo do passado, representante de um estágio primitivo do

desenvolvimento humano no progresso dialético do *Weltgeist*, o espírito universal. Para Hegel o judaísmo era a “religião da transcendência”, que enfatizava unilateralmente um Deus transcendente, com o qual o crente mantinha apenas uma relação de temor. O cristianismo teria corrigido este desequilíbrio através da encarnação, que trouxe Deus diretamente para a História. A importância capital atribuída por Hegel ao Estado como a mais elevada manifestação do *Weltgeist* produzia uma ideologia determinista na qual o sentido de liberdade e ação individuais eram minimizados, o que não combinava com o individualismo ético próprio do judaísmo.

Foi imensa a influência de Hegel na Alemanha até meados do século XIX. Não restava aos pensadores judeus senão serem afetados por este atraente sistema filosófico que prometia o surgimento de uma nação forte, sob um Estado que iria cumprir seu papel histórico unificador. Mas, para os pensadores judeus, Hegel não havia deixado espaço em seu pensamento para a liberdade individual, e isto lhes afrontava os princípios mais centrais que enfatizavam o imperativo moral como atributo da autonomia e do livre arbítrio constituinte do indivíduo, este sim, princípio multimilenar, fundador do judaísmo.

Foi neste contexto intelectual que o movimento reformista se desenvolveu. Um contexto intelectual no qual nenhum pensador importante admitia a equivalência e decorrência entre judaísmo e cristianismo, nem a viabilidade do judaísmo de sobreviver ao desafio da modernidade. Ainda assim os pensadores judeus não podiam ignorar os filósofos cristãos pois que eles representavam a própria modernidade com a qual o judaísmo desejava se encontrar. A estes trataram de dar sua resposta.

Os primeiros pensadores do Movimento Reformista enquanto tais apareceram, na Alemanha, na primeira metade do século XIX. Foram eles Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866), Salomon Formstecher (1808-1889) e Samuel Hirsch (1815-1889).

O mais importante foi Hirsch. Originário da Prússia, estudou nas universidades de Bonn e Berlim. Toda sua formação, tanto em cultura judaica quanto em filosofia européia e história da literatura, foi marcada pelo espírito da

cultura germânica no início do século XIX. Sua carreira foi notável e, tanto na Europa quanto na América, teve papel de liderança no movimento reformista.

Em sua principal obra, de 1842, *Die Religionsphilosophie der Juden* (A filosofia religiosa dos judeus), Hirsch apresentou uma concepção de judaísmo completamente diferente da sustentada pelos principais filósofos da época. Sua concepção foi baseada na Bíblia Hebraica, no Talmud e no Midrash<sup>21</sup>, de forma que não parecia querer adaptar o judaísmo às tendências em voga na filosofia da época. Bem pelo contrário, como resposta ao hegelianismo ele estava determinado a mostrar que o judaísmo era um todo, baseado em suas próprias fontes, e que poderia ser estendido como eixo central de uma filosofia religiosa sistemática.

Hirsch situava seu projeto, em termos do contexto da história judaica contemporânea, num período pós-Moses Mendelssohn. Com Mendelssohn inaugurou-se um período no qual os judeus alemães estavam determinados a adquirir a cultura alemã de sua época. A isto Hirsch chamou de “anos de aprendizado”, pois foi quando os judeus tiveram que abrir mão de suas especificidades. Agora era tempo de reverter o processo.

Hoje a preocupação é precisamente entender a especificidade, a positiva visão de mundo da religião judaica, e compreender, em seu caráter de absoluta necessidade, as formas que teve de preservar esta visão de mundo, seus rituais, cerimoniais e costumes, e erguê-los novamente, mas numa nova condição de ações vivas, construindo muito mais que destruindo, preservando muito mais que abandonado (Meyer, 1988, p. 78).

Em suma, Hirsch percebia que era tempo de reinserir a especificidade do judaísmo, no contexto do pensamento filósofo contemporâneo. Sua crítica à filosofia hegeliana mereceu considerável atenção. Contrariamente a Hegel, Hirsch ergueu o conhecimento religioso ao nível de pensamento filosófico, de forma que a filosofia não era mais vista como absorvendo o conteúdo da religião e mesmo ultrapassando a sua forma. Segundo o próprio Hirsch seu principal ponto de divergência com Hegel era sua rejeição à necessidade do mal como pólo dialético para se atingir o bem. Hegel sustentava que o homem tinha início num estado de

<sup>21</sup> Midrash, literalmente “pesquisar”, “investigar”. Compilação rabínica composta, principalmente, de homilias sermões, parábolas e demais peças de exegese de passagens bíblicas.

natureza, mas então ao pecar se colocava em oposição a esta natureza. Somente quando esta negação era ela mesma negada, é que aparecia a virtude. Hirsch recusava-se a aceitar a necessidade de um processo dialético onde o pecado no sentido da alienação do homem da natureza, tinha um papel central e necessário. Para ele o pecado não era um determinado estágio do desenvolvimento humano e não era também certamente equiparado à separação entre o homem e a natureza. O pecado não era nem necessário e nem passado. Para Hirsch era uma opção permanente e sempre o resultado do livre arbítrio do homem.

Aqui Hirsch rejeitava não só o panteísmo hegeliano mas, principalmente, o claro paralelo que podia ser estabelecido entre Hegel e a doutrina cristã do pecado original superado pela Encarnação, o qual Hegel parecia ter incorporado à sua própria construção filosófica. Por isso o sistema filosófico hegeliano era mais afim com o cristianismo e inóspito ao judaísmo, acusado de pregar a livre escolha individual.

Para Hirsch o hegelianismo era também uma forma de paganismo. Numa detalhada análise do paganismo sustentou a idéia de que ele representava um tipo de religiosidade passiva que, se movendo desde o fetichismo até as representações antropomórficas da cultura grega e romana, se negava a si mesmo, pois partia do princípio que os seres humanos devem se subordinar a natureza. O judaísmo, pelo contrário, representava uma religiosidade ativa, baseada nas decisões humanas que podem escolher a virtude ou o pecado.

Hirsch ressaltava que o judaísmo era radicalmente monoteísta e essencialmente oposto ao paganismo. Iniciou-se com Abraão, o primeiro a reconhecer que os seres humanos são livres e sem pecado, exceto quando escolhem pecar. Passando por provas atrás de provas, Abraão, intuindo a idéia de um único Deus, emergiu como um vitorioso sobre o paganismo e tornou-se o modelo do verdadeiro monoteísta. Para Hirsch, Abraão não necessitou de nenhuma revelação sobrenatural para compreender o sentido da liberdade humana ou, mesmo, da idéia de um Deus único. Aqui, mais uma vez, Hirsch rejeitou a idéia hegeliana de que o Deus judaico, diferentemente do cristão, é distante da história dos homens. Pelo contrário, o Deus judaico seria tão próximo

dos homens que não requeria nem a mediação da instituição (como no catolicismo) nem das escrituras (como no protestantismo). Abraão e os demais patriarcas fundadores estão registrados na cultura judaica como interlocutores de Deus. E, mais ainda, portadores de sua idéia interior.

Apesar de enfatizar as diferenças, Hirsch tinha uma visão favorável do cristianismo. Para ele, Jesus era um judeu e, como Abraão, apresentou um ideal para a humanidade. Embora o cristianismo paulino, através da difusão do conceito de pecado original, tenha abandonado o judaísmo do qual se originara, veio, por meio de concessões ao paganismo, tornar-se religião universal de uma forma tal que o judaísmo não seria capaz de seguir. Para Hirsch o cristianismo não superou o judaísmo mas junto com ele poderia constituir a religiosidade do futuro.

O reformismo, como já visto, negava a vinda de um Messias. Esta idéia fora substituída pela esperança na vinda de uma "era messiânica". Hirsch achava que, então, Israel se uniria às outras nações numa religião de liberdade; o pecado ainda seria uma possibilidade, mas ninguém o escolheria. O judaísmo estaria unido a toda humanidade em palavras e ações mas ainda manteria sua individualidade religiosa.

Em torno dessas idéias um grupo de intelectuais judeus tentou estabelecer o que chamaram de *Wissenschaft des Judentums* (Ciência do judaísmo): uma formulação de sistemas teológicos nos quais o judaísmo reconceitualizado pudesse ter um papel central e participante para a civilização ocidental. Isto representou mais um esforço com o objetivo de poder defender uma adesão ao judaísmo coerente com a modernidade.

Mas a idéia de que uma Ciência do Judaísmo pudesse representar a base sólida para uma modernização religiosa logo mostrou-se infrutífera, pois percebeu-se que era ambiciosa demais a tarefa de distinguir o divino do secular e de delimitar a extensão do sagrado para atender a um espectro de facções que iam da ortodoxia e neo-ortodoxia ao reformismo radical.

Outro importante reformista foi o alemão Samuel Holdheim (1806-1860). Tornou-se para os judeus norte-americanos, o modelo de reformista radical do



século XIX. A idéia mais inovadora de Holdheim foi a de que a Bíblia não era produto da revelação divina mas, sim, representava a reflexão humana sobre a iluminação divina. A autoridade não estava contida concretamente nestes textos, mas na razão e na consciência dos homens que os haviam produzido.

A doutrina fundamental do movimento reformista, sob a forma sistemática de uma ideologia, veio a ser desenvolvida, finalmente, por Abraão Geiger (1810 - 1874).

A necessidade de ultrapassar o judaísmo ancestral para fazer surgir um novo judaísmo e o desejo de preservar sua ligação emocional profunda com o legado judaico, foram as motivações do trabalho de Geiger, em sua qualidade de crítico, erudito e rabino.

O trabalho crítico de Geiger foi o de historicizar e relativizar todo texto sagrado do judaísmo. Para ele a Bíblia, assim como o Talmud, era vista como uma produção de seu tempo. Mas reconhecer a relatividade histórica não significava invalidação. Cada elemento da tradição poderia reivindicar sua validade relativa como revelação de uma consciência religiosa dentro da comunidade de Israel, num certo ponto de seu desenvolvimento. Se ainda possuísse no presente, alguma validade, então valeria à pena ser reafirmado. Assim, a destruição dava lugar à reconstrução. Os textos não eram mais tomados como normas atemporais e inquestionáveis, mas sim como fontes de inspiração para o espírito do judaísmo, em permanente mutação.

De todos os textos bíblicos, os que Geiger e seus seguidores mais valorizavam eram os relativos aos Profetas. A mensagem dos profetas passou a ser tomada como base do judaísmo. Para Geiger, os profetas desafiavam os poderes estabelecidos, comprometendo-se com os socialmente frágeis, os pobres, os oprimidos. O desprezo profético para com os rituais – desvinculados de qualquer conteúdo moral – e sua visão de paz para toda a humanidade, fez de Samuel, Natan, Elias, Amós, Oséas, Micah, Isaías e outros, modelos a serem seguidos pelos reformistas. Os ideais proféticos de transformação e questionamento e sua crença num Deus único passavam a ser os elementos centrais do judaísmo.

Quanto ao papel do ritual, Geiger não divergia dos outros reformistas. Também para ele, o ritual e a cerimônia tinham valor instrumental e deveriam ser respeitados se fossem carregados de sentido e úteis para elevar o sentimento religioso dos indivíduos.

O movimento reformista floresceu especificamente na Alemanha, na primeira metade do século XIX, devido a uma combinação de fatores que aí ocorreu. Demograficamente, os judeus alemães, cerca de quatrocentos mil, eram suficientes para gerar diversidades e discordâncias. Assimilados, em um processo de aculturação que foi acelerado depois de Moses Mendelssohn, eles logo sentiram a incongruência entre suas origens e tradição e o mundo moderno com o qual desejavam se identificar e pertencer. O norte da Alemanha era praticamente protestante. Lá a Reforma luterana havia rompido definitivamente com o medievalismo e redefiniu a religião como um assunto privado entre Deus e o indivíduo, não mediado pela hierarquia da Igreja. O protestantismo alemão absorveu muito do universalismo e do racionalismo Iluminista. Apesar do catolicismo, mesmo o ortodoxo, ter ganho uma nova proeminência, sob a influência de Schleiermacher e outros hermeneutas, foi sem dúvida o protestantismo que criou um parâmetro externo para a Reforma do judaísmo. Foi o protestantismo que forneceu um novo modelo de liturgia em vernáculo e que levou a prédica para o centro do serviço religioso, fatores que os reformistas judeus mimetizaram na cerimônia religiosa judaica. O protestantismo, enquanto religião que rejeitou a velha hierarquia da Igreja Católica, desenvolveu-se graças às suas formulações liberais e acabou encontrado no judaísmo um solo comum, assim como forneceu aos Reformistas judeus o modelo de uma nova liturgia religiosa, que havia sido inspirado no próprio judaísmo, num movimento circular.

A partir da Alemanha, o Movimento Reformista espalhou-se para toda a Europa e os Estados Unidos.

Um dos primeiros centros a adotar o Reformismo judaico foi Viena. Havia lá um grupo de judeus já ansiosos por uma liderança que os conduzisse a uma institucionalização mais efetiva. Já bastante assimilados e, sob alguns aspectos, vivendo melhor que seu correligionários alemães, a elite judaica convivia

perfeitamente com a elite não-judaica. Alguns haviam enriquecido servindo aos interesses financeiros do Império Habsburgo. Algumas famílias desta elite chegavam mesmo a ostentar títulos da nobreza. A maioria dos judeus, entretanto, ainda sofria restrições e não tinha direitos de cidadania. Lá ainda não havia ocorrido a emancipação, que só se deu com a revolução liberal de 1848.

Quando Francisco I, em 1820, decretou que todo serviço religioso judaico fosse realizado em vernáculo, passaram a coincidir, pelo menos quanto aos resultados práticos, os objetivos dos reformistas e os do Estado. Os reformistas vienenses acreditavam que a vida judaica seria transformada se três elementos pudessem ser conciliados: um novo templo, moderno e atraente; um líder espiritual moderno; e um *kantor*<sup>22</sup> cujo canto harmonizasse o novo ritual com a musicalidade típica de Viena. Afinal conseguiram que o imperador licenciasse a construção de um novo templo que teve como líder o rabino reformista Isaac Mannheimer e o *kantor* Salomon Sulzer. A cerimônia inicial, em 9 de abril de 1826, simbolizou uma nova etapa para o judaísmo de Viena. O novo prédio erigido em estilo imperial e o novo serviço nele celebrado proclamavam a todos que o judaísmo de Viena havia atingido respeitabilidade pública. Os judeus dispunham de um troféu que agora podiam ostentar. Na Viena imperial e católica, onde pompa e circunstância eram valorizados, os judeus poderiam se orgulhar do que exibiam.

Quando sobreveio a revolução de 1848, Mannheimer e Sulzer tornaram-se participantes ativos. Trajando as vestimentas clericais, juntaram-se aos padres nas cerimônias públicas de luto pelas vítimas.

O que mais caracterizou o reformismo em Viena foi a forma adotada nos serviços religiosos do novo templo, que tinham na música e nas prédicas de Mannheimer seu maior atrativo. Muita atenção foi dada aos aspectos estéticos e sociais, o que tornou-se rapidamente parâmetro para outras sinagogas do império.

---

<sup>22</sup> *Cantor, Kantor* ou, em hebraico, *Hazzan*. Cantor litúrgico. Embora desde a Idade Média fossem utilizados cantores para auxiliar os ofícios religiosos judaicos, foi a partir da Reforma que seu papel ganhou especial relevo, com o *kantor* liderando a congregação nas orações. Sem descurar do aspecto religioso, o canto sinagoga tornou-se uma arte apreciada, com toda uma gama de artistas disputados pelas congregações. Esta posição chegou a gerar, no século XX, uma safra de afamados cantores líricos, como Jan Peerce e Robert Tucker, entre outros.

Mais ainda, o judaísmo vienense veio a se tornar um modelo de judaísmo reformista e seu ritual adquiriu forma tão específica que ficou conhecido como “ritual vienense”.

Com o correr do século o anti-semitismo popular recrudescceu. Muito mais que os ortodoxos, foram os reformistas os mais atingidos, até por serem estes os que defendiam o importante papel dos judeus no futuro da humanidade e a importância do judaísmo como religião do futuro. O anti-semitismo abalava os ideais que inspiraram da *Ciência do judaísmo* e suas aspirações universalistas. Novamente teólogos anti-semitas contrapunham o valor do Novo Testamento contra a Bíblia Hebraica e tratavam de demonstrar que o Deus do Antigo Testamento era cruel com todas as nações exceto com o povo de Israel, e que Ele não tinha nada a ver com o Deus-Jesus do Novo Testamento. Para estes pensadores a única e pura religião era o cristianismo, que vinha estabelecer a moral e a ética entre os povos.

Esta oposição anti-semita veio a ressaltar, para os intelectuais judeus, a necessidade de uma melhor formulação da sua ética. Assim, em 1883, representantes das comunidades de Londres, Paris, Viena e Berlim, encabeçados por Moritz Lazarus (1824-1903), filósofo, etnólogo e psicólogo, presidente dos sínédrios de Leipzig e Augsburg, iniciaram tal trabalho. O primeiro resultado foi uma breve e apologética lista de “Quinze principais princípios da doutrina moral judaica” assinada por 350 rabinos e professores judeus representativos de todo o espectro de tendências do judaísmo e foi publicada em 1885. Depois veio *Die Ethik des Judentums* (A ética do judaísmo) de Lazarus, publicada em 1898.

*Die Ethik* não era uma simples antologia de ditames morais extraídos das fontes judaicas. Buscava determinar a natureza particular da ética judaica, sua relação com Deus, sua dinâmica e desenvolvimento. O foco da moralidade judaica, para Lazarus, era o ideal de sagrado concebido como perfeição moral e aplicado à santificação da vida. Deus representava a “fonte e o arquétipo da idéia moral” ou “a própria idéia moral”. Deus também poderia ser compreendido como o criador do discernimento moral dos seres humanos. Mas as decisões morais continuavam sendo livremente escolhidas pelos homens. *Em suma, a ética*

*judaica não foi definida como o conjunto de leis da revelação, mas, sim, como criação do "espírito coletivo" dos judeus.* Dentro deste tipo de perspectiva os textos judaicos não eram mais entendidos como verdadeiros em si. Eles apenas refletiriam estágios no processo de desenvolvimento desta criação e conseqüentemente seriam passíveis de avaliações críticas. As leis cerimoniais eram apenas veículos para as idéias morais e assim desempenhariam papel de mediadoras da vida religiosa. Para Lazarus, ainda, o que diferenciava a ética judaica da ética cristã seria seu dominante caráter social; uma moralidade mais dirigida para a relação dos homens com os outros homens do que para atingir a santidade pessoal. A ética judaica foi apresentada, portanto, em seus três níveis: como sendo religiosa por ter em Deus a sua fonte e seu propósito; como sendo judaica pela sua especificidade de buscar em suas fontes tradicionais e na história do seu povo os elementos para dirigi-la para os objetivos de melhorias sociais; como sendo liberal e valorizando o indivíduo em sua consciência individual, elemento primordial de uma coletividade, engajada na transmissão de valores específicos, gerações após gerações.

A obra sintetizou bem o espírito do judaísmo liberal. Quando foi traduzida para o inglês, tornou-se, principalmente nos Estados Unidos, uma obra das mais influentes no movimento reformista que lá se desenvolveu.

Outro pensador seminal foi Hermann Cohen (1842-1918), que deu seqüência às formulações éticas iniciadas por Lazarus. Neo-Kantiano, este filósofo foi professor da Universidade de Marburg onde produziu um vasto e importante corpo de obras, das mais criativas e originais. Seu trabalho foi devotado a harmonizar judaísmo com sua visão de mundo neo-Kantiana.

Em 1919, publicou seu trabalho principal, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religião da razão a partir das fontes judaicas) onde sistematizou os princípios éticos do judaísmo. Seu pensamento representou a culminância e a sistematização das idéias que formaram o arcabouço do Movimento Reformista no século XIX. Em alguns pontos Cohen já antecipava a reorientação que o movimento alcançou no século XX. Foi este o pensador que mais influenciou a comunidade judaica vienense no tempo de Freud.

Para Cohen, o núcleo central do judaísmo é o monoteísmo ético. Deus é único, é causa e fundamento, mas não é substância. Esta é o conceito mais importante para a ética judaica, pois Deus é causa e objetivo da moralidade. Mas não é o criador do mundo no sentido temporal e concreto e nem o ser supranatural que revelou no Sinai os mandamentos. *Deus é a idéia ou o ideal que sustenta a criação e a moralidade.* O amor de Deus pelos homens não é o amor de uma pessoa, mas uma idéia moral que transcende o ser. O amor e a compaixão de Deus pelos homens revelam-no a eles mesmos no sentido de uma força moral renovada. Os Mandamentos e a Lei, no judaísmo, correspondem às respostas dos homens à idéia de Deus, e funcionam como protótipo da moralidade humana.

Como a maioria dos reformistas radicais, Cohen acreditava num contínuo processo de revelação, que se manifesta por ensinamentos através das gerações sucessivas. Como eles, também sustentava que a cerimônia religiosa judaica só faria sentido por sua capacidade de servir de símbolo para os valores morais. Os judeus liberais teriam de selecionar observâncias que fizessem sentido para eles. Cohen estendeu o papel histórico do povo judeu – de preservar e propagar o monoteísmo e disseminar os propósitos éticos – até a idéia de uma era messiânica, quando então a unicidade de Deus seria complementada pela unicidade da humanidade.

Para Cohen, o messianismo era o produto mais original do espírito judaico. Mas entendido como uma tarefa jamais terminada de aperfeiçoamento moral. Como Lazarus, Cohen reinseriu a ética judaica em uma perspectiva mais individualista, própria do contexto do final do século XIX, enfatizando os aspectos da responsabilidade individual e do papel central do indivíduo no exercício da ética judaica para o bem coletivo. Dentro deste princípio mais individualista, cada judeu, em cada momento histórico, era instado a escolher a forma de exercer seu próprio judaísmo, muito mais interiorizado enquanto ética do que manifestado por exterioridades formalistas e litúrgicas.

A partir das próprias justificativas do movimento reformista judaico, a assimilação passou a ser a principal forma de ser judeu nesta época.

### *As principais formas de assimilação*

A entrada dos judeus na sociedade e cultura européias, como visto, foi resultado da influência do Iluminismo do século XVIII. A emancipação judaica deu-se graças à expressão política do pensamento iluminista, que foi o liberalismo. O lugar social que os judeus passaram a ocupar na Áustria e na Alemanha passou, assim, a depender dos altos e baixos do liberalismo. Não é de estranhar, portanto, que, acima de tudo, o liberalismo fosse cultivado pelos judeus. Para eles, muito mais do que um posicionamento político, o liberalismo representava a chave que vinha finalmente descerrar séculos de confinamento nos guetos. De sua parte, o movimento reformista apontava o caminho que lhes permitiria abandonar esses guetos: a assimilação era o caminho a seguir. Isto significava, em suma, afastar-se da tradição e da mística, valorizando o que tinham como essencial no judaísmo, a ética. Este encadeamento indicava a valorização individual como a forma pelo qual podia se dar a assimilação: “Para os judeus como indivíduos tudo; para os judeus como povo, nada” – sintetizou Gershom Scholem enquanto lema de seu tempo (Scholem, *Jews and Judaism in Crisis*, 1976, New York, p. 76.).

Vê-se, pela frase de Scholem, que para os judeus enquanto povo, o processo de assimilação trouxe novos problemas: uma vez que seus critérios de união e definição foram abalados pelo desejo e pela real possibilidade de ingressar na sociedade mais ampla, tornou-se difícil definir o que era proibido e o que era permitido, onde estava a linha que dividia as novas liberdades daquilo que se deveria conservar da tradição. A decisão só podia ser tomada individualmente. Muitos decidiram romper definitivamente com a vida do gueto, o que correspondia a abolir toda a tradição e aderir à nova cultura da razão, do progresso e da ciência. A assimilação, respaldada pelo Reformismo Judaico, tornou-se uma corrente oposta à “política do gueto” e ao tradicionalismo dos que ainda resistiam em aderir à modernidade e insistiam em preservar isoladamente os antigos valores de seu grupo.

O projeto de assimilação abriu vários caminhos para a busca ou reencontro da identidade judaica. Ocorria, entre alguns, a idéia da “superação de si”, ou seja, da desvinculação total da tradição, liberando-se para ingressar como “igual” na

cultura ocidental. Esta “superação de si” dar-se-ia através da transformação do próprio Eu, mediante um mergulho na educação ocidental, forma imaginada de superar o passado. Esta forma de assimilação correspondia ao sonho do judeu ocidentalizado de extirpar de si o que havia de judaico, naquilo em que o judaísmo representava de ultrapassado e tradicional.

Um outro caminho, talvez mais complexo, passou a ser chamado “ódio de si” judaico, sentimento muito mais produzido pelo confronto com o anti-semitismo do que propriamente pelos ideais do Iluminismo. Veremos mais adiante terem sido estes os projetos individuais mais comuns de alguns dos expoentes intelectuais da Viena fim-de-século.

As estratégias de assimilação ressaltavam as idéias de “ser humano” e de “humanização”, o *Mensch* (pessoa), central no Iluminismo alemão. Esse projeto foi o pilar de sustentação do movimento assimilacionista, pois se referia à possibilidade de uma humanidade unida para além das velhas divisões em religiões ou classes sociais. “Nossa casa é a Áustria e não Jerusalém” era o lema dos assimilados, que vislumbravam um tempo em que uma nova sociedade existiria, na qual todos, judeus, cristãos, muçulmanos, seriam apenas seres humanos, indivíduos, *menschen*.

O ideal de *Mensch*, ao invocar um plano acima das distinções religiosas, significou, para os judeus, uma real esperança de igualdade numa sociedade onde todos os indivíduos seriam apenas seres humanos. Esta concepção de humanidade e de ser humano como elemento da ideologia individualista, fez com que uma variedade de tipos de judeus assimilados surgissem: desde os que garantiam ser a própria judeidade “*un pieux souvenir de famille*” (Theodor Gomperz, apud Beller, 1989, p. 138) até aqueles que preferiam ser “homens como todos os outros na rua, mas judeus em casa” (Hanah Arendt, *Privileged Jews*, apud Beller, 1989, p. 138), ou ainda os que se consideravam judeus porém ateus, uma vez que a fé, a crença ou a inserção religiosa do indivíduo passava a ser um assunto de âmbito absolutamente privado.

Todas estas idéias, correntes no final do século XIX, eram articuladas a partir de um contexto de questionamento de verdades absolutas e de individualização



dos critérios de verdade. Neste clima, os dogmas da Igreja Católica eram duplamente atacados: tanto por se acreditar que a sociedade formada por indivíduos e calcada nos princípios dos direitos humanos individuais podia existir prescindindo totalmente de uma religião, quanto por se defender os direitos de cada indivíduo cultivar sua própria fé.

Foi, portanto, com base na autonomia da vontade que passou-se a encarar a religião como um assunto de interesse individual, irrelevante para o conjunto da sociedade. O judeu assimilado era, pois, alguém que abrisse mão dos sinais exteriores que identificavam os judeus dos guetos e que podia ainda preservar sua fé religiosa e tradições familiares, se assim o desejasse. Além disso, passava a enfatizar a conduta moral individual, o que valorizava ainda mais os aspectos éticos do judaísmo.

Todos estes aspectos, racionais, não-dogmáticos, não-místicos, eram próprios das idéias centrais do judaísmo reformista, que enfatizava e revalorizava alguns elementos próprios do judaísmo tradicional e lhes davam novo sentido. A entrada dos judeus na cultura ocidental pela via da assimilação parecia ser bem-sucedida. A forma pela qual passaram a conceber seu judaísmo se harmonizava com os ideais iluministas, e a devoção ao conhecimento, à ciência e à fé na autonomia ética do indivíduo (componentes dos ideais iluministas), eram as provas dessa harmonia. A valorização do indivíduo introduzida pelo Iluminismo ressaltava a idéia de homem livre, autônomo, responsável por seus atos, que coincidia com a da racionalidade judaica, tanto em sua expressão tradicional quanto – e de maneira mais enfática – a partir da Reforma. Para os judeus vienenses, a concepção de indivíduo que se formava já era familiar. Jellinek, rabino de Viena, interpretava a lei judaica dentro do espírito universalista, como lei da razão para a qual não havia necessidade de “vãs externalidades, minúcias inessenciais e costumes antiquados” (Klein, 1981, p. 4) Idéias semelhantes defendia Samuel Hammerschlag<sup>23</sup>, professor de hebraico e grande amigo de Sigmund Freud.

---

<sup>23</sup> Freud, no necrológio que fez do velho professor, em uma de suas colaborações para a *Neue Freie Presse*, ressaltou um item que era muito caro aos reformistas: “[Hammerschlag]

Em suma, o Iluminismo e o reformismo judaico tinham muito em comum e produziram juntos o fenômeno da assimilação dos judeus na sociedade européia. Entretanto, exigiram dos judeus mudanças de identidade com a correspondente renúncia à identidade dos guetos. Atraídos pelo que muitos viam como triunfos dos valores judaicos, tais como, a racionalidade, a valorização da educação e do estudo, a preservação do livre arbítrio e da liberdade individual, muitos judeus atenderam prontamente aos apelos da modernidade e, numa proporção muito maior que os cristãos, aderiram ao liberalismo que logo sobreveio. O valor do indivíduo, sempre tão elevado, mesmo no Judaísmo ortodoxo, viu-se ainda mais destacado agora que confluía com os ideais iluministas. A assimilação correspondeu, para além da questão da identidade judaica, a novas formas de judaísmo, dentro do movimento de modernização que já vinha ocorrendo.

### *Os judeus assimilados e a cultura germânica*

Quando aos judeus foi dado integrar-se à cultura ocidental, foi pela cultura germânica que optaram. A Áustria do século XIX era um estado germânico. A língua era o alemão e a universidade era um reduto de educação germânica. Os alemães conduziam a burocracia e a constituição era baseada nos princípios do Estado germânico. Não por coincidência todo o movimento reformista foi gestado na Alemanha. Lá era o seu lugar.

Os alemães na Áustria viam-se como precursores que haviam trazido civilização aos bárbaros e que, na Idade Média, salvaram a cristandade dos turcos. No século XVIII consideravam-se os divulgadores do Iluminismo através da língua germânica. Assim, as escolas austríacas e a burguesia emergente eram totalmente germanizadas. A Boêmia e a Morávia eram ilhas germânicas em território eslovaco e, cada vez que se avançava mais a leste, mais a Alemanha significava progresso e Iluminismo.

Dentro deste quadro não é difícil entender porque os judeus do Império Habsburgo escolheram o alemão e a cultura alemã como veículo de integração à cultura ocidental. Além do mais, muitas famílias judias proeminentes tais como

---

possuía uma centelha da mesma chama que iluminou os espíritos dos grandes videntes e profetas judeus..." (Freud, 1903, p. 260).

os Wittgenstein, e os Gomperz eram provenientes da Alemanha há algumas gerações e carregavam dentro deles a cultura germânica. O yiddish, língua franca entre os judeus europeus, por vezes grafado em caracteres hebraicos e mesclado com palavras hebraicas e de línguas eslavas, era basicamente um dialeto germânico. O alemão era a língua com que os judeus tinham mais afinidade.

Nas terras da Boêmia estas afinidades lingüísticas somavam-se às afinidades sociais, pois os empresários judeus se viam muito mais identificados com e aliados aos empresários alemães do com os reacionários camponeses eslavos, seus clientes. Judeus e alemães eram tidos como aliados.

Os judeus do leste tinham ainda mais razões para considerarem a Alemanha como grande esperança de assimilação e progresso, e assim ocorreu com os judeus húngaros. Na Galícia<sup>24</sup> houve um pequeno grupo que acabou se assimilando à sociedade polonesa. Mas a mentalidade reacionária e retrógrada dos poloneses e o atraso de seu campesinato levava os judeus mais esclarecidos a escolher a cultura germânica como símbolo do Iluminismo a que desejavam aderir.

Esta identificação entre judeus e alemães significava que, nos lugares onde se radicavam, os judeus semeavam a cultura germânica, mesmo que aí houvessem poucos alemães, de tal forma que estes judeus se sentiam parte integrante e, mais do que isso, construtores da cultura alemã. Essa cultura significava para eles Beethoven, Kant, Schiller, Goethe, enfim, os melhores produtos do pensamento iluminista, a valorização da liberdade individual, a autonomia da vontade, o imperativo categórico – tudo o que havia de liberal, justo e progressista.

Os protestantes eram minoria na Alemanha mas, de certa forma, representavam mais o Iluminismo germânico do que os católicos da monarquia Habsburgo. E os judeus que se convertiam optavam com mais facilidade pelo protestantismo, entendido como mais próximo do ponto de vista religioso e mais afim com a cultura germânica do que o catolicismo.

Dentro deste espírito de assimilação à cultura germânica houve judeus austríacos que se tornaram defensores do nacionalismo alemão. O mais famoso e

---

<sup>24</sup> Região que já foi parte do Império Austro-Húngaro e que, atualmente, está dividida entre a Polônia e a Ucrânia.

representativo deles foi Victor Adler (1852-1918)<sup>25</sup>, líder do partido socialista que se organizou em Viena no final do século. Era um ardente defensor do Anschluss (incorporação política da Áustria à Alemanha, mais tarde efetivamente concretizada por Hitler sob forma de uma simples anexação) e em 1892 aderiu ao grupo nacionalista de Karl Kautsky, de base socialista. Mas nesta época o socialismo e o nacionalismo alemão vinham da mesma matriz, a língua que falava Schönerer e que mais tarde inspirou Adolf Hitler.

A família de Adler era uma típica família da alta burguesia judaica da Áustria, cujo pai, Solomon, por volta de 1848, construía uma enorme fortuna que permitira aos filhos o gozo do mundo intelectual e artístico do fim-de-século, coisa que a ele mesmo havia sido negado. Para Victor, que recebeu este nome em homenagem a Victor Hugo, a cultura liberal do pai e os valores iluministas nos quais havia sido educado já não representavam mais uma certeza, uma vez que ele mesmo assistia às terríveis contradições sociais e à miséria do povo vienense. Pouco a pouco adotava outros heróis, tais como Shopenhauer, Wagner e Nietzsche, substituindo a ênfase liberal no racionalismo e no individualismo pela tendência irracionalista que sublinhava as idéias de desejo (Shopenhauer) e de *volk* (Wagner).

A ideologia *volkisch* era um componente fundamental da cultura germânica e estava presente mesmo no pensamento de judeus como por exemplo, no sionismo de Theodor Herzl.

Quando jovens como Victor Adler se interessaram pelo movimento *volkisch* este ainda não era claramente anti-semita e assimilar-se era, para eles, como que ingressar na sociedade humana universal. Para os judeus austríacos aderir ao *volk* era engajar-se num movimento cultural e social revolucionário para criar uma Alemanha unificada em torno de novos critérios do qual sentiam-se parte integrante. Ainda não percebiam que os “colegas arianos” já vinha construindo

---

<sup>25</sup> Adler personificou a trajetória de boa parte do judaísmo assimilado austríaco. Integrou-se inicialmente ao Partido Nacional Alemão, do qual veio a se afastar, incomodado pelo populismo anti-semita que era a plataforma desta organização. Mais tarde veio a conhecer a se tornar próximo amigo de Friedrich Engels. Convertendo-se ao socialismo, este militante incansável fundou o Partido Social-Democrata austríaco.

uma idéia de superioridade racial e uma idéia de aliança de sangue da qual os judeus não só jamais fariam parte como dela haviam de ser eliminados.

O Linz Program, manifesto claramente anti-semita foi o ponto de ruptura.

A reação judaica a este fracasso do projeto de assimilação foi buscar à sua volta saídas que se opunham ao anti-semitismo do nacionalismo alemão, como por exemplo a saída socialista de Victor Adler, ou a de Mahler que manteve-se fiel ao irracionalismo alemão. Mas eles ainda não percebiam a matriz comum do pensamento alemão que deu origem ao totalitarismo. Era impossível para os judeus abandonar de súbito esta identificação, aceitar que estivessem sendo rechaçados de tal forma pelos alemães e banidos de uma cultura da qual se julgavam produtores e difusores.

Mesmo Freud, que cedo percebeu os perigos do nacionalismo alemão, jamais cogitou em se desfazer da cultura alemã e da língua que julgava sua. Max Reinhardt, em 1942, já no exílio nos Estados Unidos, definia-se como um estrangeiro que sentia falta de sua “profundamente amada língua alemã” (Hoffmann, 1988, p. 164).

Alemanha significava para os judeus algo muito além da coleção de indivíduos que se intitulava povo alemão. Havia sido uma espécie de terra prometida para os eles, berço da liberdade, da justiça, e dos mais nobres ideais iluministas e humanistas. Quando a Alemanha então renegou toda esta tradição entregando seu destino aos nacionalistas alemães do fim do século até Hitler, os judeus consideraram-se eles mesmo seus defensores – “Alemanha, terra de Goethe e Schiller a qual qualquer jovem judeu conhece muito mais do que um ginásiano nazi”, como Joseph Roth expressou (Beller, 1989, p. 164).

Era como se para estes judeus ainda pudesse existir uma cultura germânica à qual aderiram durante sua permanência no Império Austro Húngaro, mas que era algo perdido e completamente diferente do que a realidade lhes apresentava então. Eles haviam se assimilado a uma cultura, mas a sociedade para esta cultura não existia mais. Muitos judeus perplexos escreveram e refletiram depois disso sobre sua identidade judaica em conflito com sua germanidade, como num exemplo recente, Peter Gay (1998), em *My German question*.

As vias de entrada dos judeus na cultura germânica haviam sido o estudo, a linguagem e a ética. Através destes temas trouxeram sua contribuição para a sociedade germânica e, principalmente, para a sociedade vienense.

*Especificidades judaicas:*

*a tradição do estudo e o predomínio do ético sobre o estético*

O fato de que os judeus sempre colocaram grande ênfase sobre o estudo e a transmissão é uma constante em toda literatura sobre cultura judaica. O ínfimo grau de analfabetismo e sua ênfase na educação são fatores que tem sido utilizados freqüentemente para explicar a influência dos judeus na vida cultural européia.

A tradição de estudo remonta, na história judaica, a tempos imemoriais e tem seu grande exemplo no ensinamento de Yohanan Ben Zacchai que, quando da destruição do templo, ensinou aos judeus que mesmo sem o templo podiam continuar louvando seu Deus, através do estudo, por cada judeu, das escrituras sagradas. Israel se tornaria então um “reino de sacerdotes” onde cada um estudaria e conheceria as escrituras porque esta era a forma de se manter fiel a Deus. A partir daí, o Templo foi substituído pela sinagoga, ou *Shul*, que em yiddish significa escola, onde o rabino não é um pontífice, é antes um professor e um – dispensável – condutor do serviço religioso. Os judeus se tornaram conhecidos como “o povo do livro” e, na diáspora, seu país passou a ser “a terra das escrituras”, onde a “coroa” que reconheciam era a da Torah, a Lei de Deus (Plaut, 1963, p. 5).

Assim a tradição religiosa perdurou até o século XIX, através da prática de valorização do estudo e da transmissão. Em todo vilarejo onde havia judeus, por mais pobres que fossem, conseguiam meios para manter um professor; e toda criança, desde os três anos de idade, era ensinada a ler e a escrever.

Esta atitude em relação ao estudo, mesmo entre as classes mais pobres, diferia em muito daquela dos povos germânicos e das populações católicas em geral (Beller, 1989, p. 90). De fato, sempre foi uma tradição na estrutura hierárquica da Igreja católica limitar o estudo àqueles que optassem pela carreira religiosa, e desestimular o conhecimento entre as massas. O protestantismo tentou trazer o livro para as mãos dos fiéis, resgatando um pouco da tradição

judaica. Mas o catolicismo, principalmente a partir da contra-reforma, sempre concedeu apenas ao clero, o privilégio do estudo e o papel de doutrinar e conduzir as massas – uma atitude bem contrária à dos judeus que contavam com o conhecimento de cada indivíduo sobre a Torah, para sobreviverem na diáspora.

Quando os judeus saíram dos guetos passaram a estudar e a educar os filhos não mais apenas no hebraico e nas leis de Deus, mas nas línguas européias, e de acordo com as luzes e a razão ocidental. Desta forma, com o judaísmo moderno, a transferência da tradição de estudo para as línguas e para os temas seculares foi imediata. Diante desta tradição, não é de surpreender que os judeus austríacos dedicassem a mesma reverência ao estudo, ingressando prontamente no universo das artes, da cultura e da ciência, como que trilhando um caminho já velho conhecido seu.

Esta era, de fato, uma grande questão entre os judeus da Haskalá. Theodor Gomperz discutiu sobre “a fonte que leva do estudo religioso ao estudo secular” e citou vários exemplos da época, a começar por seu próprio avô, que fora educado na ortodoxia judaica e, mais tarde, totalmente influenciado pelo Iluminismo, passou a rejeitar todo ritual judaico e não se cansava de manifestar sua mudança “não raras as ocasiões em que aparecia na sinagoga e trazendo, em vez de um livro de orações, um livro de ciências diante de si” (Beller, 1989, p. 95). O mesmo tipo de idéia Mendelsohn discutiu em “Jerusalém” (Sorkin, 1996, p. 59), argumentando que a fé deve ser ensinada através das coisas e da natureza, muito mais do que em rituais ou preleções.

De alguma forma estes judeus passaram a ver a ciência como uma nova forma de fé. Seu processo de assimilação passava por aí, pois elas não viam judaísmo como algo oposto às idéias de ciência e racionalidade. Simplesmente o judaísmo passara a ser algo que se podia carregar individualmente, uma questão de “foro íntimo”, em perfeita harmonia com o novo tempo. Quando então, na virada do século quiseram participar da cultura ocidental, o fizeram quase que naturalmente, pois já havia neles a valorização do estudo e de sua importância para cada indivíduo. Foi esta uma das vias importantes de ingresso na cultura

européia, tendo resultado em grandes contribuições à efervescência do final do século, no caso da cultura vienense.

A discussão entre ética e estética estava presente numa outra via de ingresso dos judeus na cultura vienense, que não só favoreceu o processo de assimilação como marcou fortemente sua contribuição. Esta discussão se refere a como foi o contato dos judeus com a cultura estética vienense em seu aspecto de exacerbação do esteticismo que vimos ocorrer nesta época.

O contato dos judeus com o estético foi desde sempre regulado pelo segundo mandamento da lei de Moisés que proíbe fazer e adorar imagens. A valorização da aparência nunca foi um hábito entre os judeus e, mesmo quando eles se assimilaram, não foi pelo culto às formas concretas que se mostraram interessados. Relata-se que Fritz Mautner (Hofmann, 1988, p. 110) dizia que apesar de ter vivido numa das mais lindas cidades da Europa, Praga, não era dotado de nenhuma sensibilidade para a beleza figurativa, posto que as chamadas “artes plásticas” sempre haviam sido banidas da casa de seus pais.

Em relação a esta questão, Beller introduz uma discussão com Carl Schorske. Segundo Schorske, a burguesia liberal tentou assimilar-se à cultura aristocrática vienense através do mecenato das artes, e isto representou uma substituição em relação à cultura moral do protestantismo e do judaísmo. Teria havido então um deslocamento da cultura moral mais característica da tradição judaica e protestante para uma cultura estética da monarquia habsburguesa.

Beller argumentou em primeiro lugar, como vimos, que a burguesia judaica nunca abandonou os valores éticos do judaísmo e que mesmo quando se assimilou a cultura vienense, dedicou-se muito mais às atividades artísticas ligadas à música, à linguagem, à filosofia e à ciência do que às artes plásticas ou arquitetura.

Em segundo lugar, Beller lembrou que os salões culturais austríacos, que eram o símbolo desta entrada da burguesia na cultura e na aristocracia, tinham muito pouco a ver com a cultura desta aristocracia que era tradicionalmente muito mais ligada a eventos sociais do que culturais e cujos interesses pelas artes se resumia a música que escutavam e que embalava suas danças.



Segundo Steven Beller, os salões legitimamente culturais de Viena foram, em sua maioria, importados de Berlim por judeus. Foi o caso de Fanny Gomperz, que chegou a Viena em 1776 e foi uma das primeiras *hostess* a introduzir o gosto pelos salões culturais. Depois já em meados do séc. XIX o salão de Josephine von Wertheinstein foi, sem dúvida, o mais famoso, assim como vieram a ser o dos Wertheimers, Leiferdorfs, Bredermanns, Hofmans e de outras famílias da alta burguesia judaica. Pouco a pouco famílias austríacas foram aderindo ao novo hábito de reunir artistas e de se divertir em torno de suas obras.

Sob este ponto de vista, a tese de Schorske de que a burguesia liberal adotou a cultura estética da aristocracia é apenas uma exploração parcial. Pois, além disso, a cultura associada aos salões foi uma decorrência também do interesse judaico pelo saber, pelo estudo e pela transmissão aliado ao desejo de secularização e assimilação típico do movimento reformista judaico que em Viena, no fim do século, encontrou campo fértil para se desenvolver.

O pendor dos judeus para as artes e para a cultura foi não só parte de uma estratégia de assimilação mas principalmente a continuação de uma tradição milenar.

E mais ainda. Os judeus não abandonaram mesmo dentro de sua ligação com a vida artística vienense, o ético pelo estético, pois o comportamento ético dos homens e a responsabilidade do indivíduo sobre seus próprios atos, jamais deixou de ser um aspecto definitivo na cultura judaica isto representou uma especificidade da cultura judaica que se tornou marcante e mesmo formadora em relação à cultura vienense.

Mais uma vez a compreensão de que o regime dos Habsburgos era uma monarquia basicamente católica se apresenta como elemento esclarecedor. Os protestantes, que preservaram de certa forma, a questão do individualismo e da ética, eram poucos em Viena. O poder da Igreja católica se baseava na estrita obediência à hierarquia, perante a qual o indivíduo era alienado do saber. A autoridade e o poder eram como que consagrados pela grandeza estética. O estético passou a ser uma espécie de categoria do divino, expressando pela grandiosidade sua força e verdade (Beller, 1989, p. 106). E este, provavelmente

deve ter sido um dos elementos que favoreceram na Áustria o culto ao esteticismo.

Num caminho quase que oposto, os judeus na diáspora não tinham o que celebrar enquanto instituição. Pelo contrário, acreditavam que depois da destruição do seu templo podiam continuar, através do estudo, fazendo com que a lei de Deus passasse a “habitar” cada indivíduo e não uma arquitetura grandiosa ou de invulgar beleza estética. Não substituíram, pois, o ético pelo estético. Muito embora os judeus reformistas tenham imitado a valorização do estético na arquitetura das sinagogas e na liturgia, a preocupação ética como característica fundamental do judaísmo enfatizou-se muito com o Reformismo judaico e passou a ser um de seus elementos centrais. Na Viena fim-de-século o senso ético apareceu na obra de vários intelectuais, como Karl Kraus, Weininger, Wittgenstein, Herzl e Freud como uma forma de questionamento e de busca de respostas ou saídas ao paradoxo, vivido por eles, do anti-semitismo vienense e da derrocada dos valores mais caros de liberdade e igualdade que viam ruir perante seus olhos (Beller, 1989, p. 121). Algumas dessas respostas serão examinadas à luz da questão maior da assimilação.

### *Um caso especial de identidade judaica: Herzl e o sionismo*

Dentro do movimento de assimilação dos judeus à cultura germânica, à vida cultural de Viena e ao cotidiano do Império Austro-Húngaro, o surgimento do sionismo de Theodor Herzl levantou inúmeros questionamentos. Foi, sem dúvida, a resposta mais radical ao fracasso da assimilação, que já apontava na virada do século, mas que para muitos ainda era extremamente difícil aceitar.

Theodor Herzl nasceu em Budapeste e chegou a Viena em 1878. Como tantos outros imigrantes “tornou-se mais vienense que o Danúbio” (Janik e Toulmin, 1973, p. 83). Vinha de uma família de judeus reformados, politicamente liberal e culturalmente alemã; judeus assimilados que adotavam a germanidade como identidade e a Áustria como nação.

Herzl era um típico representante desses judeus que desejava se integrar na elite cultural e social vienense. Era um dândi e seu maior receio era a rejeição social. Na juventude chegou mesmo a pensar em se converter ao protestantismo,

como era comum na época. A conversão, como vimos, representava um caminho mais curto e seguro para a aceitação social e era uma das formas de assimilação dos judeus. Foi uma das possibilidades cogitadas por Herzl, não fosse a firme oposição de seus pais. Como era um excelente escritor, logo conquistou lugar de destaque na *Neue Freie Presse* como correspondente em Paris e, mais tarde, como redator de folhetins. Tornou-se famoso e querido do seu público, dado que seus artigos e seu estilo encantavam o gosto vienense.

Todo o desejo de aceitação nunca chegou a embotar sua sensibilidade ao anti-semitismo. Na juventude já se indignava com os argumentos de Dühring em prol da revogação da emancipação judaica, que recitava que “os judeus, homens de negócios, destituídos de cultura e nobreza deveriam ser excluídos do continente europeu” (Janik e Toulmin, 1973, p. 85).

Em Paris, como correspondente, tomou conhecimento dos escritos de Edouard Drumont, diretor do jornal anti-semita *La Libre Parole*, que agitava a palavra de ordem segundo a qual os judeus não tinham raízes na Europa e, portanto, não pertenciam a ela. A França vivia a convulsão do julgamento de Dreyfus, que teve cobertura de Herzl para a *Neue Freie Presse*. O jovem jornalista acompanhou intensamente os debates que dividiram de forma indelével a sociedade francesa.

Quando Dreyfus foi condenado, a França inteira, o “berço da liberdade e fraternidade” também o rejeitou. Para Herzl não havia mais saída para os judeus, aos quais via como povo eternamente proscrito. A assimilação e a possibilidade de convivência entre outras nacionalidades e religiões se mostrava um engodo.

“Se o nosso fardo é sempre humilhação, enfrentemo-lo com altivez; se sofremos de falta de pátria, criemos uma pátria para nós” – declarou Herzl em *O Estado Judeu* em 1896. Nesta sua obra capital, Herzl afirmou que toda assimilação e toda esperança de uma completa tolerância seriam impossíveis para o povo judeu e que a única saída seria fundar uma nova pátria, própria dos judeus, na velha pátria, a Palestina.

Zweig conta recordar-se da perplexidade e indignação que este escrito causou nos círculos burgueses judaicos de Viena, que ainda viviam e acreditavam na assimilação.

Que se meteu na cabeça deste escritor de ordinário tão sensato, hábil e culto? Que loucuras anda ele praticando e escrevendo? Por que razão devemos ir para a Palestina? O nosso idioma é o alemão e não o hebraico; a nossa pátria é a bela Áustria. Não nos achamos otimamente sob o governo do bom imperador Francisco José? Não temos nossa conveniente prosperidade, nossa situação segura? Não somos cidadãos do Estado com direitos iguais aos dos demais, não somos cidadãos domiciliados e dedicados desta Viena querida? Não vivemos uma época progressista, que em alguns anos há de por de lado todos os preconceitos religiosos? Por que ele, que fala como judeu e quer auxiliar o judaísmo, fornece argumentos aos nossos piores inimigos e tenta segregar-nos quando cada dia nos une mais estreitamente ao mundo alemão? (Zweig, 1942, p. 100).

Não só da burguesia judaica surgiram reações às teses de Herzl. Os rabinos reformistas exaltaram-se; o diretor da *Neue Freie Presse* proibiu que em seu jornal progressista se mencionasse a palavra sionismo. Karl Kraus apelidou Herzl de “o rei do Sião” e, quando ele estava no teatro, ouviam-se murmúrios sarcásticos: “Chegou sua majestade!” (Zweig, 1942, p. 100).

Num primeiro momento, Herzl sentiu-se abandonado e incompreendido. Sua querida Viena ria-se dele. Mas logo obteve a resposta contundente que esperava para seu projeto – não dos judeus burgueses do Ocidente, mas das enormes massas de judeus da Europa Oriental, do proletariado e dos guetos da Galícia, da Polônia e da Rússia. Foi aí que Herzl deu-se conta de que reacendera, neles, o sonho messiânico da volta à Terra Prometida. O impacto entre estas massas de judeus foi imenso e Herzl sentiu-se reconhecido. Mas logo que se debruçou sobre sua própria idéia, surgiram novas dificuldades. Quanto tentou fixar os objetivos no espaço real, e tentou unir forças para a concretização da nova pátria, percebeu quão heterogêneo se havia tornado esse seu povo entre outros povos e destinos diversos:

Combatiam-se uns aos outros em todas as línguas, aqui os ortodoxos, ali os livres pensadores, acolá os judeus socialistas e mais adiante os capitalistas, e todos pouco dispostos a se sujeitarem a uma só autoridade (Zweig, 1942, p. 102).

Herzl morreu precocemente, em 1904. Seus restos foram levados para Israel em 1949 e repousam hoje no Monte Herzl, a maior elevação da Jerusalém moderna. Seu funeral foi digno do chefe de um grande movimento, tal a quantidade de pessoas que chegavam a Viena: judeus ocidentais, orientais, russos e turcos, vindos de todas as províncias e cidadezinhas e tamanha era a tristeza que traziam que é como se Viena tivesse se dado conta de que morrera um grande líder que mobilizara multidões pela força de uma única idéia.

### *Outras formas de ser judeu em Viena*

Herzl e Freud foram exemplos de judeus que assumiram sua identidade judaica. Herzl, mais maduro em sua carreira, movido pela indignação causada pelo caso Dreyfus. Já Freud, desde sempre, sentiu-se judeu, jamais pensou em se converter e nunca negou sua judeidade. Herzl desejava ardentemente libertar os judeus do lugar de eternos estrangeiros; Freud era orgulhoso por não pertencer à “maioria compacta” e tirava proveito pessoal e psicológico do fato de pertencer à minoria marginalizada. Como explicou à B'nai B'rith, em 1926:

Porque eu era judeu, vi-me livre de preconceitos que restringia nos outros o uso do intelecto; como judeu estava preparado para estar na oposição e para renunciar à concordância com a maioria compacta (Freud, 1926, p. 315).

A tese de Schorske (1961) a respeito da citação de Virgílio “*Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*”, na *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900, p. 647)<sup>26</sup>, é de que por se sentir fora da maioria compacta, Freud teria, com a criação da psicanálise, respondido politicamente, ou eticamente, quando introduziu uma visão revolucionária sobre a sexualidade, em uma cultura tão apegada ao estético e ao sensual.

Quanto à identidade judaica de Freud, esta será tema de todo um estudo específico, no capítulo V.

<sup>26</sup> Literalmente, segundo Paulo Rónai(1980): “Se não conseguir dobrar os deuses de cima, comoverei o Aqueronte”. O Aqueronte era um dos afluentes rio do Estige, que circundava o inferno da mitologia grega. As almas deveriam pagar para atravessá-lo ou esperar eternamente. (Graves, 1955, Vol I, p. 120). Comover o Aqueronte, portanto, significaria dobrar os deuses subterrâneos.

Schnitzler foi outro caso de judeu que assumia sua identidade judaica e se indignava com o anti-semitismo e a opressão que vivia angustiadamente. Sua mais famosa peça *Der Weg ins Freie*<sup>27</sup> (*O Caminho para a Liberdade*) oferece um completo panorama do contexto vienense, da situação dos judeus perante o ressurgimento do anti-semitismo e da procura de saídas dentro do contexto de exacerbação do individualismo. Oferece também uma saída ética, no sentido de que qualifica a crise que vivia como não só cultural mas também moral. Muitos dos personagens são judeus e todos eles, judeus e não-judeus, buscam saídas para os impasses de suas existências. Os não-judeus se tornam nacionalistas alemães e os judeus têm que buscar uma saída fora. Sionismo, socialismo, conversão são as opções, mas nenhuma delas traz a tão amada liberdade. O caminho para a liberdade parece estar, em todas elas, bloqueado. É quando Heinrich Bermann, o personagem principal, enuncia que o único caminho real para a liberdade está dentro de si, enfatizando a tática da introspecção como um caminho ético, de busca pela liberdade individual.

Schnitzler tematizou a questão da introspecção, ou seja, a busca de saídas interiores como uma procura ética muito mais do que estética. Uma busca ética pela verdade interior e pelos valores que implicavam um questionamento sobre sua existência como judeu e as possibilidades de assimilação na sociedade européia. Era familiarizado com a discussão de Freud sobre o conflito interno, sobre a falta de domínio total da vontade, e de como toda a questão do livre arbítrio, da responsabilidade e da moral ficava redimensionada. Sua busca por uma verdade interior significava buscar ser o mais honesto possível consigo mesmo e por isso dedicava toda sua obra a uma espécie de questionamento moral do superficialismo e da vida paradoxal da Viena fim-de-século. Alguns autores (Beller, 1989, p. 219) acreditam que da mesma forma a psicanálise significava também uma busca de “honestidade interior” diante de “desonestidade institucionalizada” de Viena e que Freud, também num caminho ético, tentava desmistificar as ilusões do liberalismo sobre a motivação humana e de restaurar nos indivíduos o controle de si mesmos.

<sup>27</sup> *Freie* significa, literalmente “ar livre”, “espaço aberto”

Outros judeus adotavam posturas bem diferentes das de Freud, Herzl ou Schnitzler. Um deles, Karl Kraus, fazia questão de enfatizar em um artigo de 1913, *Es ist doch ein jud* (*E no entanto é um judeu*) que não possuía nenhuma característica judaica quando era apontado como judeu, e afirmava que aliás falar em características judaicas, numa época de liberdades individuais não fazia o menor sentido. Este era um exemplo de “renúncia de características” como chamou Hannah Arendt (apud Beller, 1989) – um processo de desidentificação radical que pretendia deixar o indivíduo livre de seu passado, torná-lo um indivíduo sem características – ou como afirmou Beller (1989, p. 212) a lógica da assimilação dos judeus vienenses era torná-los “homens sem qualidades”. Assim, numa cidade de tradição milenar, que tanto valorizava a legitimação pelo passado, os judeus viviam mais um paradoxo, o de ter que abrir mão de seu passado para aí se inserirem como indivíduos comuns.

Karl Kraus converteu-se. Mesmo assim era apontado como judeu. Em sua obra, entretanto, é inegável que as duas características mais judaicas predominaram: o amor pela palavra e o estrito senso ético, de ferrenha denúncia das imoralidades em todos os âmbitos da vida vienense.

Otto Weininger representou o máximo do chamado “ódio-de-si judaico”, tornando-se um dos personagens mais controversos e mais dramáticos da Viena fim-de-século, dando fim à própria vida precocemente. Representou, entretanto, de forma exacerbada, um tipo comum entre os judeus vienenses assimilados. Sua obra igualmente polêmica, *Sexo e Caráter*, pode ser entendida como tendo expressado a forma pela qual tentou lidar com a sua questão judaica.

Weininger era judeu e recebeu o nome de Schlomo, por ocasião de sua circuncisão. Seu pai, Leopold, permaneceu judeu a vida inteira mas, pelas descrições existentes, pode-se afirmar que se tratava de um “judeu anti-semita”, que desprezava os demais judeus e que se tornou adepto do nacionalismo alemão e ardente admirador de Richard Wagner. Otto cresceu num ambiente de tensão entre o ambiente judaico, posto que seu pai cultivava fortemente características judaicas tais como rígido patriarcalismo e valorização do estudo e do intelecto, e o

ódio que via o próprio pai alimentar pelos judeus e pelas “coisas judaicas” (Beller, 1989, p. 222).

Suas elaborações teóricas, pode-se dizer, representavam tentativas de construir uma saída para o impasse de sua existência e da existência dos judeus. Havia já o modelo da auto-superação, ou seja, da superação pelos judeus de seu ser judaico como estratégia de assimilação. Mas este modelo só era exequível dentro de uma idéia de autonomia individual sem a qual não poderia ser possível romper com o passado. Entretanto, a autonomia individual já era questionada por Freud que havia demonstrado o eu individual como partido e contraditório. A saída de Weininger para construir um indivíduo capaz de se auto-superar incluem a retomada da idéia kantiana do eu inteligível e do imperativo categórico em oposição às teorias empiristas da psicologia que negavam um *self* moral, principalmente a idéia de Mach de um “eu irrecuperável”.

Como resposta idealizou em *Sexo e Caráter* uma espécie de ordenação metafísica de “eus” segundo sua sexualidade e segundo os atributos morais deste eu. Assim o homem representava a versão Kantiana do “eu inteligível e do imperativo categórico”, enquanto que a mulher seria um amálgama de uma versão lombrosiana do feminino, junto com a idéia de impulso sexual de Freud e de ‘eu irrecuperável’ de Ernst Mach. Para Weininger o “real self”, o verdadeiro sentido de humano, seria incorporado pela categoria Homem, em sua forma perfeita do gênio. Mas desde que havia imperfeição no mundo, todos estariam submetidos a um grau de bissexualidade, sendo compostos da matéria tanto feminina quanto masculina e possuindo aspectos tanto dos ideais masculinos quanto dos femininos. Isto explicaria como os homens eram sexualizados, embora a categoria Homem fosse em antítese da sexualidade. Somente se o self superior (masculino) dentro de nós pudesse superar o self empírico (feminino) então poderíamos alcançar a perfeição moral. O interior do Homem seria o gênio, pura consciência. Para Weininger era claro que o propósito do Homem não era a vontade de poder de Nietzsche, mas o que chamou de vontade de valor. Estava aí uma resposta ética para a amoralidade e o artificialismo vienenses. O conhecimento começava pelo auto-conhecimento. A lógica e a ética eram, com efeito, equivalentes à verdade do



self. O objetivo da ética era atingir o conhecimento interior. A idéia do belo, do erótico e do estético vinham de uma projeção do ético no objeto de contemplação ou de criação. Portanto o estético era um produto da ética (Beller, 1989).

O irônico era que Weininger identificou tudo que representava o oposto do self ético – o superior, o gênio, o masculino – ao feminino e ao judaico. Mas o judaico no sentido do nihilismo típico do judeu assimilado, aquele que queria se despir de seu passado, abolir suas tradições, anular suas características para igualar-se de alguma forma ao indivíduo europeu. Este era o judeu que Weininger abominava – o judeu, descrente, contra quem levantou seu ódio e desprezo. O judeu não-crente era para Weininger o símbolo do nihilismo da cultura moderna, em oposição ao “ariano” que tinha fé em Deus, e em si mesmo. Estes dois pólos éticos, assim como o masculino e o feminino, estavam presentes em todos os homens e a maior tarefa ética da humanidade, era a de superar o judeu descrente em nome de uma crescente fé em Deus e no Homem.

Os judeus, para Weininger, eram pois a causa e o remédio da decadência moral da cultura moderna. A auto-superação do judeu e do feminino dentro de cada um, era a saída ética. Não obstante sua misoginia e anti-semitismo, Otto Weininger foi uma das figuras mais eminentes de seu tempo, especialmente entre os judeus da elite cultural vienense. Teve o apreço e o reconhecimento das figuras mais críticas e mais brilhantes da Viena fim de século tais como Kraus, Schoenberg, Wittgenstein, Broch e Kafka. Foi, por todos, considerado um gênio.

### *O fracasso do projeto de assimilação*

O projeto de assimilação típico do judaísmo moderno desta época provou-se, entretanto, fracassado. A ilusão de segurança, como chamou Schnitzler ou Zweig, provou-se uma quimera. O anti-semitismo continuava a progredir em Viena. Como já vimos, esta era a única capital européia que havia eleito um governo cuja campanha apoiou-se em uma plataforma anti-semita. O liberalismo fez com que a opressão legal sobre os judeus desaparecesse, mas não a antipatia e o preconceito que pesava sobre eles. O Império era católico e pretendia manter-se como tal. Por isso os judeus jamais atingiam cargos na alta burocracia, no exército e no serviço diplomático, apesar de legalmente gozarem dos mesmos direitos dos

cidadãos vienenses. Mesmo os liberais evitavam colocar judeus em cargos governamentais ou representativos de importantes instituições do Império, por medo de antagonizar com eleitores ou com outros políticos. Era uma espécie de anti-semitismo não oficial que criava obstáculos sutis às carreiras dos judeus. Freud custou a ser aceito na universidade, Mahler teve que se converter para tornar-se diretor da Ópera de Viena.

Havia os que acreditavam que o simples remédio para isto era a conversão, que no aspecto profissional era quase que sinônimo de ascensão social ou de simples promoção, como no caso da universidade, do exército e das profissões ligadas às instituições legais. Outros aliavam à conversão, a aquisição de algum título de nobreza, como foi o caso do avô de Hugo von Hoffmannsthal, que por isso era visto como o austríaco ideal. De qualquer maneira a nobreza judaica permaneceu reduzidíssima, assim como a aristocracia que contava com apenas três ou quatro por cento de famílias judias entre seus membros.

Houve nove mil conversões entre 1868 e 1903, por judeus que acreditavam ser esta a melhor forma de se integrar na cultura européia. Mas a maioria dos judeus assim permaneceu pois viam a conversão como uma atitude de mera conveniência, mentirosa e pouco ética. De qualquer maneira os judeus vienenses, convertidos ou assimilados, se adaptaram a todos os aspectos da vida vienense, até os mais superficiais deles. Faziam questão de adotar o estilo despreocupado e suave do vienense, sua forma de falar, de vestir, de se comportar, dedicando-se às instituições culturais com todo o empenho de qualquer bom cidadão. Viviam, entretanto, numa espécie de eterna insegurança e medo de serem identificados pois o lema “faça o que quiser, mas você não é vienense, você será sempre um judeu” valia em Viena, como é exemplificado pelo herói da novela de Leopold Hichler, *Der Sohn des Moses Mautner*: um personagem de nome Roman, que ao terminar de cantar uma canção no mais perfeito dialeto vienense e de descobrir seu orgulho de ser vienense, é congratulado por um espectador que, ao elogiá-lo acrescenta que jamais havia visto um judeu cantar músicas vienenses tão bem (Beller, 1989, p. 180).

O período em que os judeus tiveram mantidas suas liberdades e foram considerados cidadãos austríacos, foi curto e começou a chegar perto do fim quando o anti-semitismo ressurgiu de forma explícita e sistemática no Partido Nacional Alemão ou Pan-Germânico, de Georg Schönerer. Foi quando o anti-semitismo cultural foi superado pelo anti-semitismo étnico que culminou no nazismo.

O anti-semitismo cultural se baseava numa certa idéia de judeu que sintetizava tudo que os alemães odiavam. Judeu significava uma espécie de qualidade psicológica, um tipo caricatural que se tornou lugar comum na cultura germânica, aparecendo nas obras de Wagner, Shopenhauer e tantos outros. Este tipo de anti-semitismo, onde a judeidade era uma espécie de qualidade psicológica implicava que o indivíduo judeu podia ultrapassá-la, superá-la dentro de si, num esforço pessoal. Era algo que se resolvia no âmbito do indivíduo. O indivíduo podia superar o judeu que havia dentro dele se ele bem desejasse tornar-se um alemão.

A situação se agravou quando o anti-semitismo cultural, psicológico e individual, foi ultrapassado pela versão racista, nacionalista, que começou pela opressão dos judeus e pela sua gradual expulsão de todos os meios adeptos deste tipo de anti-semitismo, até chegar ao arcabouço teórico de Eugen Dühring – *Die Judenfrage als Race* – onde discutia diferenças raciais e onde negava qualquer possibilidade de um judeu vir a se tornar alemão. Representou um golpe fatal no envolvimento que tinham alguns judeus com a causa do nacionalismo alemão. Foram todos expulsos do partido ou de qualquer instituição adepta do nacionalismo alemão. Em 1885 cláusulas explicitamente anti-semitas foram acrescentadas ao Linz Program e os judeus foram declarados “nascidos sem honra” (Beller, 1989, p. 192). Assim aqueles admiradores do *Deutsche volk* do *Deutsche mensch* foram excluídos da *intelligentzia* nacionalista germânica, de quem, por anos, haviam-se considerado aliados.

A emergência do anti-semitismo racial representou um pesadelo para os jovens da elite cultural judaica, pois foi exatamente na universidade que as idéias anti-semitas obtiveram mais eco. Exatamente onde, anteriormente, haviam

germinadas as idéias mais progressistas, de liberdade e de cultivo da razão, proliferou o anti-semitismo racial quebrando todos os valores que a cultura germânica, até então, havia enaltecido e que havia suscitado o desejo de assimilação à cultura germânica. Os jovens intelectuais judeus sentiam-se totalmente rejeitados por aqueles que consideravam, até então, seus pares. Por isso viveram o paradoxo de seu próprio desejo de assimilação. A desilusão que se seguiu provocou respostas, em muitos deles, através de suas obras.

O caso de Herzl e da criação do sionismo, foi a resposta mais explícita. Outras, mais implícitas, mas que de qualquer maneira trouxeram em si esta experiência, foram as de Schnitzler, Kraus e Weininger.

A comunidade judaica como um todo reagiu à sistematização do anti-semitismo na Áustria de várias formas. Alguns com raiva, outros com resignação, achando que deviam retirar-se de atividades públicas, como por exemplo, da política. Muitos retornaram à sua religiosidade. Foi uma época em que novas sinagogas foram construídas como que para reforçar e estreitar os laços de solidariedade entre os judeus. O orgulho judaico foi redescoberto, agora como uma forma de reação ao colapso da assimilação, um orgulho que passaram a ter estes judeus de se sentirem herdeiros do Iluminismo e do liberalismo cujas idéias e ideais se tornaram parte do novo judaísmo reformado, muito mais do que do resto da sociedade e, principalmente, da cultura germânica que traía estes princípios.

Sociedades de estudantes judeus foram fundadas – a *Jüdische-akademische Leserhalle* (1894) e a *Lese und Redehalle Judischer Hochschule* (1900) – e embora sionistas, empenhavam-se em preservar os ideais liberais assimilacionistas.

Para muitos as idéias liberais foram perdendo seus próprios princípios e um Partido Nacional Judaico foi fundado.

As saídas sionistas ou nacionalistas, entretanto, não eram aceitas pela maioria da elite cultural judaica, que ainda se atinha ao projeto assimilacionista. Desta forma, muitas organizações judaicas permaneceram assimilacionistas em suas políticas. Sustentavam como objetivo, conter o anti-semitismo. O sionismo era visto por elas como uma rendição ao anti-semitismo, e como uma aceitação da

quebra dos princípios liberais que defendiam a convivência das nacionalidades e das culturas diferentes. Por isso os judeus tinham que permanecer dentro dos limites da sociedade ocidental e não sair para fora, como queria o sionismo. E deviam buscar saídas individuais, guardando seu judaísmo enquanto uma questão pessoal, individual, e lutando para continuar sendo um cidadão comum pertinente ao todo social.

Esse tipo de discussão ainda tinha lugar na Áustria, antes da Primeira Guerra, porque mesmo com o acirramento do anti-semitismo, o Imperador Francisco José se tornava cada vez mais defensor dos judeus, filo-semita mesmo, e a casa dos Habsburgo defendia ainda, acima de tudo, os princípios liberais de sua constituição. Por isso, a situação ainda não era tão desconfortável para os judeus que mantinham seu desejo de assimilação. Os boicotes econômicos aos judeus falhavam e, na realidade, a burguesia judaica ainda se tornava cada vez mais próspera, tanto econômica quanto culturalmente.

O que ocorria é que os judeus jamais deixavam de serem vistos como estranhos, estrangeiros. Mesmo os convertidos continuavam sendo vistos como judeus. Era um mito supor que a conversão lhes faria escapar do estigma. Mais tarde, pelas leis de Nuremberg, se um indivíduo tivesse 1/8 de sangue judeu, era considerado judeu: ou seja, era judeu quem tivesse um de seus oito bisavôs judeu. Foi o que ocorreu a Hugo von Hoffmannsthal, que passou a ser acusado por um jornal anti-semita pelo seu alemão “judaizado” ou a Leopold von Adrian, alto funcionário do Ministério da Guerra, que, por ter a mãe de ascendência judaica era conhecido como “o doce semita” (Beller, 1989, p. 205).

O anti-semitismo racial, mesmo que ainda não em sua forma acabada, adquiriu em Viena uma forma peculiar, como não poderia deixar de ser. Mais uma vez, submetido à ideologia do individualismo, fomentou a idéia de que a judeidade era relativa ao comportamento do indivíduo, seus sentimentos e características intrínsecos, mas só que, agora, como elementos constitutivos de uma raça e, portanto, inamovíveis e insuperáveis. Arthur Schnitzler expressou o sentimento de se sentir definitivamente encurralado afirmando:

É impossível para um homem judeu esquecer que ele era judeu, porque os outros jamais o esquecem (Beller, 1989, p. 205).

Este era o quadro complexo e paradoxal da experiência de ser judeu na Viena fim-de-século. Alimentados tanto pelos ideais iluministas e pelo liberalismo em ascensão que lhes havia permitido a entrada na sociedade européia, quanto pelos novos parâmetros do judaísmo reformista de adaptação e contextualização de seus critérios dentro da modernidade e seus novos valores, os judeus vienenses desejavam assimilar-se. Mas com o liberalismo que os acolheu minado desde cedo pelas tendências totalitárias e pelo anti-semitismo, mostrou-se o projeto de assimilação, pouco a pouco ser uma quimera. As saídas buscadas pelos judeus foram diversas. Em todas elas, entretanto, parece ter havido uma tonalidade típica que marcou a efervescência cultural da Viena fim-de-século: era o desejo de fama, projeção e reconhecimento no mundo das artes e da cultura, em busca de um plano de existência onde se acreditassem finalmente aceitos na sociedade européia.

Tal interpretação teve a corroboração de um artigo irônico, bem-humorado, de Joseph Oppenheimer, escrito na época para a *Neue Freie Presse*, intitulado *Wie wird man behuhmt?* (Beller, 1989, p. 213). Vale sua referência pelo tom de chiste bem judaico, através do qual, aliás, como ensinou Freud, muitas verdades são confessadas. O tema geral do artigo é o súbito surgimento de jovens escritores que ansiavam por ver suas peças encenadas no Burgtheater. Oppenheimer comenta que em breve seria mais fácil tornar-se famoso por não ter escrito uma peça de teatro do que vice-versa. O artigo é cheio de passagens sarcásticas mas, por trás do humor, o autor discute as possíveis causas desta busca pela fama. E listando as formas que se tinha de se tornar famoso ele conta o caso de um judeu americano que desejava tornar-se tão famoso que, então, resolveu comprar um planeta com o seu nome.

Para Oppenheimer esta anedota servia bem para retratar o espírito da elite cultural vienense em 1899:

Deve ser uma sensação maravilhosa para um cidadão comum a de se ver, em sua pacata existência, reinando entre Vênus e Marte. Mas quem em nossa sociedade, independente da religião a que pertença, poderia ter seu nome entre as estrelas e ostentar este troféu celeste sem permissão oficial? Especialmente nos dias atuais, quando as fronteiras entre as religiões são tão

exacerbadas. Seria inadmissível que uma noite uma inocente menina católica, ao recitar suas preces em direção ao céu estrelado, pudesse, subitamente, deparar-se horrorizada com um Sr. Levi piscando lá em cima (Beller, 1989, p. 213).

## CAPÍTULO III

### *O individualismo judaico no contexto do ideário individualista*

Estava colocada a questão do individualismo no contexto cultural de Freud. A psicanálise surgiu como parte de um amplo movimento intelectual do qual ressaltava o debate em torno da conceituação do indivíduo e do papel a ele atribuído. O fato de os homens se pensarem como seres únicos e diferenciados tornou-se predominante, com o individualismo sendo colocado em oposição ao assolamento das ideologias totalitárias, às quais iniciavam o percurso que marcaria o século XX. E, desde o início, a psicanálise representou uma clara contribuição ao universo do pensamento individualista.

A questão deste capítulo é a de quais elementos formavam o ideário individualista. Dito de outra forma: quais componentes da cultura europeia foram combinados para gerar o indivíduo moderno; ou ainda: quais idéias de homem estão na origem da concepção de indivíduo engendrada na modernidade.

O fato é que no contexto de Freud e da criação da psicanálise a grande novidade era a valorização do homem enquanto indivíduo: um ser racional, livre, autônomo, capaz de regular sua própria existência e de atuar sobre o mundo à sua volta, assim como de se voltar para dentro de si e de buscar desenvolver ao máximo sua interioridade. Como já visto, os expoentes intelectuais em todos os campos da cultura não se cansavam de exaltar seu novo foco de atenção. O indivíduo era descrito, observado, analisado e, portanto, construído, sob as mais diferentes óticas.

Viena-fim-de-século, como já exposto nos capítulos anteriores, foi pródiga em talentos que contribuíssem para a construção do ideário individualista. O aporte de Freud, entretanto, foi único e paradoxal: mesmo inserido neste universo



individualista e tendo contribuído com sua produção para a própria elaboração deste universo, acabou por conceber uma formulação da mente humana absolutamente original e diferenciada em diversos aspectos das definições de indivíduo que são analisadas como próprias de seu contexto.

Georg Simmel, judeu e contemporâneo de Freud, identificou naquele contexto duas revoluções individualistas que deram origem a dois tipos de individualismo: a primeira no século XVIII, valorizando critérios de liberdade e igualdade dos indivíduos e que foi por ele chamada de “quantitativa” ou produtora do individualismo da *singularidade* (*singleness* na tradução inglesa; *Einzelheit* em alemão) e a segunda, na metade do século XIX, enfatizando critérios de diferenciação e incomparabilidade entre os indivíduos produzindo o individualismo da *exclusividade* (*uniqueness* na tradução inglesa; *Einzigkeit* em alemão).

O primeiro tipo de individualismo foi também chamado por diversos autores desta literatura de *individualismo utilitarista* e é relacionado aos mais diversos aspectos e momentos que se sucederam na história a partir do Iluminismo. Alguns fazem-no remontar à Revolução Francesa com seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade: os dezessete artigos dos *Direitos do Homem e do Cidadão* com que a Revolução de 1789 enterrou o absolutismo e instaurou o estado laico na França consistiam, em essência, no reconhecimento do ser humano na sua condição de indivíduo a ser respeitado em sua integridade física, moral, política e econômica, instaurando as liberdades de culto, de manifestação do pensamento e de propriedade e, sobretudo, ressaltando a igualdade de cada indivíduo perante a lei. Outros o associaram aos filósofos do Iluminismo, Locke, Voltaire, Rousseau e, principalmente, Kant, defensores do Humanismo, os quais se recusavam a retroceder a qualquer idéia que negasse o indivíduo como centro. Para eles, a única “divindade” admissível era a razão.

Para a maioria dos autores, o surgimento do *individualismo utilitarista* está associado a todas as versões inglesas de liberalismo que enfatizavam o *laissez faire*, ou seja, a defesa de uma mínima intervenção do estado não só na economia como em outras esferas.

Autores como Herbert Spencer, Alberon Herbert ou T.H. Green representavam as gradações na ênfase do individualismo que as diversas facções do liberalismo poderiam ter. Desde a posição de Spencer (1896), que advogava por um desejo governamental (público) que guiasse os desejos individuais, passando por Herbert, autor de *The free life* (1890) e *The voluntarist creed* (1906), que falava em nome da livre iniciativa e livre competição em todas as áreas da vida, até Green (1905), que definiu o individualismo como “a livre ação competitiva do indivíduo em relação à produção e à distribuição de riquezas”, ou Leonard Hobhouse (1911) que pretendeu esclarecer a questão afirmando que para manter a liberdade individual e a igualdade, dever-se-ia estender a esfera do controle social.

Foi nos Estados Unidos que a ideologia individualista ganhou sua forma mais explícita, sempre associada ao capitalismo e à democracia. Passou a ser então uma espécie de representante da filosofia do direito natural, que preconizava a crença na livre iniciativa, dentro de uma sociedade coesa, espontânea, que proporcionaria direitos iguais aos indivíduos, igualdade de oportunidades, liberdade individual, dignidade e aperfeiçoamento moral.

A livre iniciativa e o estímulo à competição não seriam, neste sentido, contrários à coesão social e ao trabalho harmônico pelo bem comum. Pelo contrário, indivíduos livres, autônomos, minimamente regulados pelo estado, desenvolver-se-iam moralmente a tal ponto que o conjunto deles levaria a uma civilização cujos valores máximos seriam a liberdade, a prioridade dos direitos individuais e o pleno desenvolvimento mental e moral.

O *individualismo utilitarista* predominou como ideário nos mais diversos campos. Não só no econômico, mas também no político, no religioso, no filosófico e no ético.

No político, esteve relacionado à justificativa da noção de cidadania, segundo a qual os cidadãos são considerados como “centros independentes de consciência, racionais, geradores únicos das próprias necessidades e preferências, e melhores juízes de seus próprios interesses” (Lukes, 1973, p. 79) Esta noção de cidadania fundamenta a idéia de que o governo deve ser escolhido pelos cidadãos,

que fazem representar no todo seus próprios interesses. Governos foram dessa forma vistos como representação dos interesses individuais, sendo concebido o indivíduo como aquele que institui a lei pela representatividade que esta lei passa a ter de seus próprios desejos e critérios. Da mesma forma, a ética e a religião passavam a ser vistas, dentro do espírito do individualismo, como temas auto-referentes e igualmente centrados nos interesses e critérios próprios do indivíduo.

O segundo tipo de individualismo, tematizado sobretudo por Simmel, foi o que ele mesmo chamou de “novo individualismo”, individualismo da *uniqueness*, da diferença, do aprofundamento da singularidade ao ponto da incomparabilidade entre os indivíduos, em distinção da noção de indivíduos atomizados, iguais, e indiferenciados do *individualismo utilitarista*.

Dentro desta segunda ótica, o indivíduo passou a ser definido como “este específico e insubstituível dado individual, instado a realizar a incomparabilidade de sua existência (Simmel, in Levine, 1971, p. 226)”. Este enfoque qualitativo de individualismo estaria mais relacionado ao ideário da cultura germânica do século XIX através do romantismo alemão como também da experiência humana do contexto da virada do século.

Foi o que vimos ocorrer na Viena-fim-de-século, onde, vale lembrar, as noções de *Mensch* – ser humano – e a de *Menschheit* – humanidade – compunham o ideário que impulsionava os judeus em seu caminho rumo à sociedade europeia e que se constituiu em uma das principais razões de seu desejo não só de aí se assimilarem como de modernizarem sua religião, de forma a que esta se integrasse ao espírito do Iluminismo.

Caracterizou-se assim uma *weltanschauung* germânica que, segundo autores como Ernst Troeltsch<sup>28</sup>, contrastava com o sistema de pensamento da Europa

<sup>28</sup> Ernst Troeltsch (1865-1923), influente teólogo alemão, desempenhou, com relação ao cristianismo em geral, e ao protestantismo alemão, em particular, um papel renovador e crítico. Foi amigo de Max Weber e, em alguma medida, adotava alguns princípios de análise marxista.

Em sua análise sobre o desastre que para a Alemanha resultou a Primeira Guerra Mundial e o distanciamento que seu povo passou a adotar em relação ao pensamento ético, político e social das democracias ocidentais ele atribuiu a responsabilidade máxima à glorificação do estado, em detrimento dos direitos e da dignidade individuais, tendência que será vista mais adiante, com Hegel e o pensamento dele decorrente.

Ocidental, “eterno, racional, ordenado segundo moralidade e lei”, e se caracterizou pelo desenvolvimento de uma mente individual singular e criativa através da história.

A concepção romântica de indivíduo teve importantes desdobramentos. De início, referia-se ao culto à engenhosidade e originalidade individuais, especialmente aplicado aos artistas e gênios, tão em voga na época. Enfatizava o conflito entre indivíduo e sociedade, o supremo valor da subjetividade, da solidão e da introspecção. A partir daí desenvolveu-se em duas direções: a primeira levou a uma reivindicação por excentricidade, egoísmo e niilismo social e a uma visão amoral e antiintelectual de liberdade e de auto-realização; a segunda direção resultou de uma espécie de migração de um individualismo pessoal para uma teoria orgânica e nacionalista de comunidade, cada uma destas sendo vista como única e auto-suficiente. O indivíduo tinha raízes tanto na natureza quanto no *volk*, e exatamente aí poderia encontrar a melhor forma de expressão de sua individualidade. E, mais do que isso, a individualidade não era mais atribuída apenas a pessoas, mas a forças supra-pessoais, tais como “o Povo”, “o Estado” e “a Nação”.

Segundo Steven Lukes (1973), o estado e a sociedade passaram a ser entendidos não mais como construções racionais, resultado de arranjos contratuais entre os indivíduos, como concebido pelo Iluminismo, mas como expressão de forças criativas supra-pessoais que emergiam de cada indivíduo e que formavam um todo, cujo significado se encarnaria na criação das instituições políticas e sociais através do desenvolvimento da história.

Esta tendência foi típica de pensadores alemães tais como Fichte, Schelling, Schleiermacher e Hegel. Fez com que pensadores da época achassem que a ideologia alemã reconciliaria indivíduo e sociedade, em nome deste todo orgânico que reunia natureza e sociedade. Assim, poderia haver uma plena compatibilidade entre liberdade e obrigação, e entre interesses individuais e valores éticos. O individualismo nacional passaria a ser a plena realização do individualismo subjetivo, diferente da visão iluminista do século XVII que atribuía um conflito à relação entre indivíduo e sociedade.

Ainda segundo Lukes, a concepção romântica de indivíduo e individualismo deu origem tanto ao enaltecimento do nacionalismo e da raça, que vieram a formar a base ideológica do nazismo como, anteriormente, foi o elemento crucial da base ética do marxismo. A idéia de homem presente em Marx corresponderia, dentro deste enfoque, a uma ampla gama de potencialidades que caminharia rumo a um desenvolvimento pleno que só seria obtido quando alcançado também o desenvolvimento da história da sociedade. O comunismo seria, então, a forma de organização social que transcenderia à independência pessoal e tornaria possível a livre individualidade, baseada no desenvolvimento universal e no controle compartilhado das riquezas e das forças produtivas.

O entrecruzamento dos dois tipos de individualismo teria constituído o solo fértil para o surgimento da psicanálise e, neste sentido, ela é colocada pelos autores como filha do universo individualista.

Lukes (1973) retomou uma sistemática definição das principais características da concepção de indivíduo que surgiu modernamente e que se aplicam aos dois tipos de individualismo.

Segundo Lukes, o valor intrínseco e supremo do ser humano – a *dignidade* do homem – é o atributo primeiro e inaugural do indivíduo moderno. Tem como pressuposto o *princípio de igualdade entre os homens*. Dentro deste princípio fundamental, este indivíduo é *autônomo e livre* para direcionar seus pensamentos e ações. Assim ele é *livre e responsável* por seus próprios atos, com direito à *privacidade* que o distingue dentre o coletivo e onde pode exercer sua *autonomia e liberdade*. Ele possui a capacidade de se *auto-desenvolver* e de se *auto-cultivar*, expressando as suas características de personalidade que lhe conferem o caráter de ser absolutamente *singular*.

O indivíduo, dentro desta perspectiva é concebido *abstratamente* como uma unidade fechada, portador de qualidades e atributos que são provenientes de sua própria *natureza*. Suas necessidades, desejos, instintos e faculdades são assumidos como dados, como *atributos naturais*, independentes de seu contexto. Sob este ponto de vista, uma comunidade passa a ser um agregado destes indivíduos que, munidos de seus próprios atributos, se fazem representar estabelecendo um

contrato social em nome do bem comum. Surge aqui a noção de *natureza humana* com suas características próprias, que se expressam na forma pela qual estes indivíduos se fazem representar no todo social.

Finalmente, a característica mais distintiva desta concepção de indivíduo é aquela que lhe atribui liberdade e autonomia em relação aos critérios de regulação da própria vida. Desta forma, na medida em que o indivíduo age segundo seus próprios critérios de valor e em seu próprio benefício, a fonte de toda moralidade e de todos os princípios de valor passa a ser ele próprio. É o indivíduo abstrato, cuja boa natureza decide sobre os critérios éticos.

O indivíduo é elevado, em suma, a fonte de todos os valores, portador do valor supremo, gerador de todos os critérios e *livre* das pressões externas, posto que é autônomo e, enquanto entidade abstrata, precede em existência à vida em grupo do qual faz parte.

Diversos outros autores, historiadores e cientistas sociais têm buscado uma compreensão mais ampla do individualismo a partir de uma perspectiva histórica, buscando retratar a gênese do indivíduo moderno e relacioná-la a diferentes contextos. Alguns economistas, adeptos do liberalismo, relacionaram as origens do individualismo às teorias econômicas clássicas e neo-clássicas. Outros como Otto Gierke o associaram à moderna teoria do direito natural, de meados do século XVII ao início do século XIX ou, como Meinecke, vincularam a gênese do indivíduo moderno diretamente ao surgimento do Romantismo e, especialmente, do Romantismo Alemão. Lindsay em *Individualism* (1930) (apud Lukes, 1973, p. 40) encontrou no epicurismo muitos elementos que compõem o moderno individualismo, dentre eles o hedonismo e uma espécie de atomismo psicológico que inclui a valorização do voluntarismo.

Outros autores relacionaram o surgimento do indivíduo moderno a traços culturais relativos a determinadas racionalidades religiosas. Ernst Troeltsch, em *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* ("As doutrinas sociais das igrejas cristãs", 1912) associou a gênese do indivíduo moderno ao cristianismo primitivo. Outros, a partir das análises de Max Weber (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 1905), associaram o individualismo ao protestantismo –

especialmente ao calvinismo – e à emergência do capitalismo e crescimento do mercantilismo na Inglaterra no século XVIII.

Louis Dumont retomou o estudo genealógico do individualismo tendo se tornado um dos representantes desta literatura mais difundidos entre os autores brasileiros que refletiram sobre a articulação entre individualismo e psicanálise. Em *A gênese cristã do individualismo moderno* (1981), trabalho que resultou de seus estudos anteriores sobre a Índia e da comparação da sociedade ocidental com a hindu, ele desenvolveu seu ponto de vista, afirmando a gênese do indivíduo moderno como relacionada aos primórdios do cristianismo, passando a ser este indivíduo o resultado “da encarnação do valor, [...] da união de Deus e do homem em Jesus Cristo [...] o indivíduo que reina no mundo sem restrições nem limitações (Dumont, 1981, p. 62)”.

Em todos esses enfoques, tanto das diversas definições quanto das genealogias da concepção de indivíduo moderno não há nenhuma referência à contribuição da cultura judaica que não só esteve presente como marcou de forma indelével o contexto da Viena-fim-de-século e o apogeu do projeto de modernidade e de individualismo que então se deu. O judaísmo fica sendo visto dentro de um campo mais amplo onde se fala de “religião” ou “religião judaico-cristã”, no qual se amalgamam e se identificam uma série de concepções que são, muitas vezes, bastante diferenciadas. Por isso se coloca a pertinência da discussão das idéias do judaísmo como influenciadoras, trazendo-se à luz toda uma série de informações obscurecidas e deixadas distantes do mundo acadêmico.

Assim, como bem lembrou Weber (1905), não há o que se chama “a religião”. Há diversas religiões claramente diferenciadas entre si. O Deus de cada uma é distinto e distintas são as formas de os homens com ele se relacionarem. Daí decorrerem diferenciações culturais, que implicam diferentes concepções de indivíduo.

No outro pólo do debate sobre a relação entre psicanálise e judaísmo percebe-se um Freud ateu, mas que sempre afirmou sua identidade judaica, construir uma original formulação sobre a mente humana que não se enquadra nas definições de individualismo acima expostas e que parece poder ser melhor

entendida quando examinada à luz da concepção judaica de indivíduo.

Por isso segue-se um exame mais detalhado das concepções centrais do judaísmo, não como conjunto de dogmas ou simples crenças religiosas, mas como idéias centrais de uma racionalidade que engendra um corpo ético e que é decorrente de uma cultura e de uma religião.

### *As idéias centrais do judaísmo*

Como já exposto anteriormente, a contribuição do judaísmo nunca foi considerada pela literatura genealógica do individualismo e, por conseqüência, pela literatura que discute a relação entre individualismo e psicanálise.

O judaísmo, entretanto, da mesma forma que as religiões dele decorrentes, encerra todo um corpo de idéias que gera uma clara concepção de indivíduo. Esta concepção é subjacente a toda formulação ética judaica que vem sendo elaborada desde os seus primeiros registros literários.

Esta concepção de indivíduo e de regulação ética foi o aspecto mais amplamente valorizado pelo Movimento Reformista judaico do século XVIII e pelo Judaísmo Liberal do século XIX que, como analisado no capítulo II, participou intensamente – juntamente com as concepções típicas do catolicismo e do protestantismo – do contexto cultural no qual Freud se formou e desenvolveu seu trabalho. Mas não se pode perder de vista que a concepção judaica de indivíduo é própria e guardava suas especificidades em relação às outras com as quais conviveu no mesmo contexto.

Deve-se ainda sublinhar que esta diferença tem se mantido desde as origens e ao longo do tempo, malgrado o fato de a Reforma Protestante ter tangenciado alguns princípios básicos do judaísmo no que diz respeito ao cerne monoteísta, com todas as implicações teológicas e culturais daí decorrentes, e malgrado o movimento reformista judaico ter buscado mimetizar determinados padrões estéticos dos cerimoniais protestantes, difundidos na sociedade européia. Essa convergência entre protestantismo e judaísmo foi apenas parcial e não chegou a gerar uma identificação entre as concepções de indivíduo, de ética e de regulação social próprias de cada religião.



### *A Idéia de Deus*

A idéia de homem no judaísmo decorre diretamente do tema central da racionalidade judaica: sua particular idéia de Deus. Para que se entenda qual a especificidade da idéia de homem é preciso que, primeiramente, se compreenda a especificidade da idéia do Deus judaico. Devido aos desdobramentos religiosos que decorreram do judaísmo, a idéia do Deus judaico acabou sendo identificada com uma idéia generalizada de divindade, vindo encerrar múltiplos sentidos e perdendo, em essência, a significação que tem no monoteísmo judaico. Nesta tese, a idéia de Deus, mantida com as características originais da concepção judaica, é vista como central para o entendimento da idéia de homem.

A idéia de Deus no judaísmo vem sendo enunciada, ao longo do tempo, de forma a implicar uma ética – ou seja, uma idéia de homem e uma idéia de regulação da convivência entre os homens – a qual, por sua vez, preserva e realimenta a idéia de Deus, em uma permanente reafirmação do que aqui será chamado de *monoteísmo radical judaico*. É esta incansável reiteração da existência de um Deus único e abstrato que caracteriza o judaísmo como a mais primordial e radical religião monoteísta.

Além da unicidade, o Deus concebido pelos judeus é dotado de atributos que o definem como de uma natureza totalmente diferente daquela do homem e cujas qualidades são inaplicáveis aos seres humanos: Deus é único, imaterial, onipresente, onipotente, onisciente, eterno, e seu nome é inefável, o que lhe constitui como uma absoluta abstração. Em complemento aos atributos ontológicos, o Deus judaico é também dotado de atributos éticos, como justiça, misericórdia, paternidade, santidade e perfeição, que expandem sua abstração para o campo da ética, das relação entre os homens.

Serão examinados a seguir separadamente cada um dos atributos da idéia judaica de Deus, para que fique bem clara sua especificidade:

- Abstração

*Eu sou quem eu sou*, ou *Eu sou aquele que é*, ou ainda *Eu sou aquele que sou* são traduções apenas aproximadas do contido em Êxodo 3,14. A expressão em hebraico é:

*Ehyeh Asher Ehyeh.*

A tradução desta expressão é temerária. Um erudito com a respeitabilidade de Werner Gunther Plaut, em sua obra *The Torah, a modern commentary* (1981), simplesmente não a traduz por falta de equivalência<sup>29</sup>. O que mais se aproximaria em português, mesmo que de forma eufonicamente estranha seria:

*Ser que Ser,*

sem sujeito, apenas o transcorrimento supratemporal de *Ser*.

Este literal infinitivo impessoal talvez possa consistir a síntese da intuição hebraica de uma idéia supra-nominal, cuja gnoseologia vem se construindo através dos acréscimos infinitesimais de milênios de estudo e elaboração intelectual.

Este é o ponto fundamental do judaísmo. É esta radical abstração que vem a fundar o monoteísmo que o tem distinguido de todas as demais religiões.

Conta uma parábola sobre como Abraão intuiu a idéia de um único Deus. Depois de ter vivido três anos isolado (aprisionado em uma caverna com sua nutriz, por temer o rei Nemrod que houvesse nascido uma criança capaz de lhe usurpar o reino), Abraão se pôs a adorar os astros:

Maravilhado com a lua, cuja claridade iluminava a noite escura, e com o imenso cortejo que lhe faziam as estrelas ele exclamou: "*Eis aqui Deus!*" e adorou a lua a noite inteira. Pela manhã ao ver a grandeza do sol e ao observar que a lua empalidecia até perder toda sua luz disse: "*A luz da lua procede da luz do sol e o universo existe por causa dos raios solares*". E adorou o sol o dia inteiro. Ao entardecer, quando o sol desapareceu no horizonte e a lua voltou na companhia de todas as estrelas e de todos os planetas, ele enfim proclamou: "*Na verdade, eles têm todos o mesmo amo e o mesmo senhor, um Deus*" (do *Apocalypse d'Abraham*, apud Cohen, 1983).

Várias outras passagens da literatura hebraica expressam essa intuição de Deus a partir da consciência, antes mesmo dos episódios de revelação.

<sup>29</sup> Este é o comentário de Plaut sobre esta passagem do Êxodo:

Ehyeh is quite evidently the first person singular of the verb 'to be'. One problem is that the tense is not clear; it could mean 'I am' or 'I will be' (or 'I shall be'). This uncertainty is multiplied in the name Ehyeh-Asher-Ehyeh, for the first Ehyeh might be one tense (for instance, 'I am') and the second another (for instance, 'I will be'), or they both might be the same tense ('I am who I am' or 'I will be who I will be'). To add to the difficulty, Asher could mean either 'who' or 'what' (Plaut, 1981, p. 405).

abstração máxima que é o Deus-idéia corresponde a submissão à sua lei e à sua disciplina. Essa aceitação do jugo divino é formalizada no *Shemá*, momento culminante da oração judaica a ser repetido a cada manhã e a cada noite:

*Shemá Yisrael: Adonai Eloheinu, Adonai Ehad*

*Escuta Israel: o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um.*

Deuteronômio (6.4).

- Imaterialidade e Onipresença

Atributo fundamental é também o da imaterialidade de Deus. E, ao ser imaterial, Deus resulta onipresente. Como não é corpóreo, o espaço não o limita. *Shekhiná* é o termo hebraico que expressa a onipresença de Deus.

A onipresença divina é, talvez, para as finalidades do presente estudo, a mais importante característica da idéia de Deus, já que é a que mais fortemente produz a introjeção do Deus-idéia, promovendo as pré-condições de auto-controle da ação individual e do exercício do livre-arbítrio, com todas as implicações éticas e civilizatórias que daí possam decorrer:

Conhece o que está acima de ti: um olho que vê, um ouvido que escuta e saiba que ele observa todas as tuas ações (Pirkei Avot, 2,1).

- Onipotência

Deus é concebido como o poder soberano, ilimitado sobre o universo.

Bendito sejas tu, ó Senhor nosso Deus, rei do universo, cuja força e poder preenchem o mundo (Tratado Berakhot 9,2).

Mais uma vez o poder divino, atributo distinto daqueles dos seres humanos, é definido por uma parábola:

Os atributos dos seres humanos não se assemelham aos de Deus. Um ser humano não pode dizer duas coisas ao mesmo tempo enquanto que o Senhor pronunciou os dez Mandamentos de uma só vez. Um ser humano não poderia escutar simultaneamente os gritos de dois indivíduos; e o Senhor escuta, ao mesmo tempo, a todos os gritos de todos os que vêm ao mundo (Mekh, Êxodo, 15, 11; 41b).

- Onisciência e Eternidade

O conhecimento de Deus é infinito. Se, devido ao atributo da onipresença,

a categoria espaço fica abolida, o atributo de onisciência implica a abolição da dimensão temporal:

Deus conhece tudo que é, tudo que foi e tudo que será (Pirkei Avot, 3, 19).

Até aqui foram tratados os atributos da *natureza* de Deus. Serão agora expostos seus atributos *éticos*. A este respeito os estudiosos são explícitos: estes atributos que evocam uma fórmula humanizada de Deus são sustentados apenas em função de enfatizar o aspecto pedagógico da religião e da transmissão da sua lei (Cohen, 1983).

• Justiça e Misericórdia

O primeiro patriarca se dirigiu à divindade como “juiz de toda a terra” (Gênese, 18, 25). Desde então, a principal referência ao Deus hebreu tem sido a de juiz supremo. Um juiz que pede contas a seu povo e cujas decisões têm necessariamente que conter justiça.

A religião judaica, tal como entendida até hoje, é fundada a partir de uma revelação, a da lei. O Êxodo relata que a aparição de Deus a Moisés se dá inicialmente para que o patriarca liberte seu povo, de modo a que este possa se concentrar, no deserto, ao pé do Monte Sinai e, aí, receber seu documento fundador, os Dez Mandamentos.

Esta é a lei, de acordo com o Antigo Testamento:<sup>31</sup>

- 1) E falou Deus todas estas palavras, dizendo;
- I 2) Eu sou o Eterno, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa dos escravos.
- II 3) Não terás outros deuses diante de mim. 4) Não farás para ti imagem de escultura, figura alguma do que há em cima, nos céus, e abaixo, na terra, nem nas águas debaixo da terra. 5) Não te prostrarás diante deles, nem os servirás, pois Eu sou o Eterno, teu Deus, Deus zeloso, que visita a iniquidade dos pais nos filhos, sobre terceiras e sobre quartas gerações aos que me aborrecem. 6) E faz misericórdia até duas mil gerações aos que me amam, e aos que guardam meus mandamentos.

<sup>31</sup> Êxodo 20, 1-17, de acordo com o texto hebraico (Cf. Masliah, 1962). A numeração romana corresponde à codificação dos mandamentos, tais como conhecida atualmente; a numeração arábica corresponde ao ritmo dos versículos originais.

- III 7) Não jurarás em nome do Eterno, teu Deus, em vão; porque não livrará o Eterno ao que jurar seu nome em vão.
- IV 8) Estejas lembrado do dia de sábado, para santificá-lo. 9) Seis dias trabalharás e farás toda tua obra. 10) E o sétimo dia, é o sábado do Eterno, teu Deus; não farás nenhuma obra, tu, e teu filho, e tua filha, teu servo, tua serva, e teu animal, e teu peregrino que estiver em tuas cidades; 11) porque em seis dias fez o Eterno os céus e a terra, o mar, e tudo o que há neles, e repousou no sétimo dia; portanto, abençoou o Eterno o dia de sábado e santificou-o.
- V 12) Honrarás a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem teus dias sobre a terra que o Eterno, teu Deus, te dá.
- VI 13) Não matarás.
- VII 14) Não adulterarás.
- VIII 15) Não furtarás.
- IX 16) Não darás falso testemunho contra o teu próximo,
- X 17) Não cobiçarás a casa do teu próximo; não cobiçarás a mulher do teu próximo, e seu servo, e sua serva, e seu boi e seu asno, e tudo que seja de teu próximo.

É este texto sucinto passou a ser a representação máxima de Deus para o povo judeu.

A imagem de um povo que se impacienta com a ausência de seu líder e se entrega novamente à idolatria é a metáfora de todo um processo que aí se inicia, de substituição do visível pelo invisível, do reificável pelo inefável.

Mas se lei implica justiça, que é atributo fundamental e fundador, esta se confronta e deve se harmonizar com o outro atributo fundamental, que é o da misericórdia. Em quase todas as passagens onde se comenta sobre justiça, surge o contraponto da misericórdia.

Lê-se em um tratado talmúdico a seguinte argumentação:

O Senhor [...] observou: “Se eu criar o mundo unicamente com misericórdia, os pecados transbordarão de todos os lados; se eu criá-lo com minha justiça, como poderá o mundo durar? Vou, portanto, criá-lo servindo-me de meus dois atributos e assim ele subsistirá” (Gênesis Rabá 12, 15).

- Paternidade

Em todo o Talmud a relação que existe entre Deus e suas criaturas é descrita como de paternidade.

A relação de paternidade também se refere à idéia de povo eleito. Está escrito que

os israelitas são amados porque foram chamados de filhos do Todo-  
Presente, mas é em virtude de um amor particular que lhes deu  
conhecimento, e assim está escrito: "Vocês são os filhos do Eterno, vosso  
Deus" (Deut. Rabá, 14.1).

O fato de haver um povo eleito não faz com que Deus lhe conceda privilégios. Pelo contrário: pesa sobre ele um fardo maior de responsabilidade e de atribuições diversas. A principal responsabilidade é ser guardião da Torah. É em torno deste pacto, iniciado por Abraão com seu Deus, em nome desse monoteísmo radical, que os hebreus se distinguem como povo eleito. A eleição de Israel não foi uma escolha arbitrária. Parábolas talmúdicas expressam a idéia de que a Torah foi oferecida a todas as nações, mas só Israel quis aceitá-la.

Porque o Santo Único (Bendito seja ele) escolheu Israel? Porque todos os povos repudiaram a Torah e recusaram recebê-la, e Israel aceitou e escolheu o Santo Único e sua Torah (Números Rabá 14, 10).

A paternidade de Deus, enfim, corresponde à transmissão daquilo que caracteriza o ser humano enquanto ser de cultura. Na formação de cada pessoa, os pais transmitem aquilo que é corpóreo, mas Deus a dota do sopro, da alma, da fisionomia, da visão, audição, movimento, linguagem, razão e inteligência (Cohen, 1983).

#### • Santidade e Perfeição

Inicia-se aí de forma mais definida um outro registro das características de Deus, aquele que faz surgir o sentimento de *temor*. É ancorado neste registro que surgem os processos propiciatórios e de manifestação de submissão a Deus que terminam por se construir na maior parte do corpo litúrgico do judaísmo.

Santidade e perfeição são os atributos que se referem à inacessibilidade de Deus a todo ser humano e que confirmam a abstração que o constitui.

Daí desdobra-se no último e mais importante atributo do Deus judaico cabível no escopo deste estudo: o nome inefável.

- O nome inefável

O nome de Deus anunciado a Moisés

*Ser que Ser*

implicava não só a impossibilidade de os homens conhecerem o nome de Deus, como à suprema impossibilidade de os homens conhecerem a Deus. É da máxima importância a transcrição do comentário de Plaut (1981, p. 399) ao versículo do Êxodo que narra a pergunta que Moisés faz ao Senhor que se manifestava na sarça que queimava sem se consumir (“E disse Moisés a Deus: eis que quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: O Deus de vossos pais enviou-me a vós, e dirão para mim: – Qual é o seu nome?”):

Analisa Plaut:

Moisés diz ‘eles’, mas é provável que ele próprio quizesse sabê-lo, acreditando que só poderia aproximar-se de Deus se soubesse o Seu nome. Pois que o simples conhecimento do nome de alguém dava acesso a e poder sobre esta pessoa, o que levava a que, saber o nome divino, fosse a questão fundamental para a Presença.

E continua Plaut, citando Martin Buber:

A pessoa é inaproximável, resiste; mas através do nome ela se torna aproximável; o interlocutor passa a ter poder sobre ela.

Para os povos orientais um nome não era simples designação, mas caracterizava a própria natureza daquilo que era designado. É por isso que uma veneração especial envolvia “o nome distintivo” (*shem hamevorakh*) do ser divino que se revelou a Israel, o seu tetragrama sagrado IHVH.

Ainda hoje, os ortodoxos se impedem até de grafar a palavra *Deus*. A referência se faz de maneira elíptica, usando-se letras que conduzam o pensamento à idéia de Deus, mas sem o apoio do significante. Daí encontrar-se grafado, em textos redigidos por ortodoxos D’, D’s, D-us (em português e espanhol), G’d (em inglês) etc.

*A cosmologia: Deus e o universo*

Como já exposto, a idéia judaica de Deus implica uma determinada idéia de homem, até por ser este Deus voltado muito mais para os homens do que para o

universo. Como característica do pensamento proto-judaico, não havia entre hebreus a predileção pela especulação metafísica que caracterizou os pensadores gregos e romanos.

Se alguns dos eruditos conheciam as teorias de Aristóteles e até por elas eram influenciados, as ciências naturais enquanto objeto de estudo não foram cultivadas nos centros de erudição judaica da antiga Palestina e da Babilônia. Entendiam os hebreus que Deus criou o Universo e aí estava a origem dos fenômenos naturais. Esta concepção os desviou da metafísica, ou melhor, estavam convencidos que teorias transcendentais roubariam sua atenção dos problemas deste mundo, para eles mais importantes. O princípio fundamental era: “*O que importa é a ação, e não a especulação*” (Pirkei Avot 1,17) reafirmação de uma preocupação antes ética do que metafísica.

Evidentemente há exceções. O pensamento judaico sempre foi pontuado por derivações místicas, desde os tempos mais remotos. Há relatos de um ramo de estudos, o *maazé berechit* (obra da criação) centrado no Gênesis 1, onde os eruditos discutiam suas doutrinas em círculos privados. Não existe nenhum registro destas discussões, exceto alguns elementos que foram incorporados às referências cosmológicas do Talmud e do Midrash. Estas referências não possuíam ambição científica alguma, pois não pretendiam ser pesquisas racionais sobre os fenômenos do universo, mas tratavam muito mais de deduzir do texto sagrado o que ele pudesse ensinar sobre a origem e a constituição do mundo.

De qualquer maneira, não havia entre os sábios talmudistas a preocupação de traçar uma cosmologia, com explicações últimas sobre a natureza e os fenômenos do universo.

Disso pode derivar uma notável característica judaica que é a falta de uma doutrina definida sobre a vida além morte, com as várias correntes intra-judaicas, atualmente, absolutamente discordantes sobre a doutrina a ser adotada com relação a este tema. O conceito bíblico clássico é o de que as almas ficariam no “Sheol” (algo como o reino de Hades da mitologia grega), aguardando o chamado que viria com a redenção messiânica. Em outras palavras, um estado de suspensão, uma preservação inativa, sem gozo nem pena, que não dá ao após-vida



qualquer caráter premiador ou punidor, tornando-o simplesmente uma espera neutra e atemporal.

Portanto, dado que a concepção religiosa judaica não estimula o desejo pela premiação no além, a decorrência natural é uma enfatizada atenção à convivência dos vivos.

A especulação era restrita e a “ação” – entendida como investigação do real, de construção do saber – esta sim, era colocada como fundadora de todas as coisas. Não foi por outro motivo que os judeus foram chamados o Povo do Livro, “Livro” aí entendido como a Torah ou, essencialmente, a lei. Nas interpretações talmúdicas sobre a criação do Universo tem-se que a Sabedoria e a lei foram as primeiras a serem criadas.

O Talmud apresenta alegorias sobre o papel da sabedoria na Bíblia Hebraica. A Sabedoria fala:

O Eterno me criou como primeira de todas obras, antes mesmo de suas obras mais antigas. Fui estabelecida desde a eternidade, desde o começo e antes da origem da terra (Prov, 8, 22s).

Assim, Deus criou o mundo segundo um determinado planejamento. As idéias – a sabedoria – foram concebidas em primeiro lugar e depois as coisas foram criadas. Havia uma concepção de que os fenômenos não existem em si, mas são criados ou recriados a partir das idéias e da vontade de saber que lhes precede. Foi assim que Deus criou o Universo:

Bereshit barah elohim et hashamayim veet haaretz: vahaaretz haitá *tohu va bohu* ve hoshech al-pnei tehom veruah elohim merahefet al-pnei hamaim (Bereshit 1:1).

No princípio criou Deus os céus e a terra: e a terra era informe e vazia e havia escuridão sobre a face do abismo e o espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: Seja luz (Gênese 1:1, tradução Masliah, 1963).

As idéias de *tohu* (informe) e *bohu* (vazio) falam do caos e das duas substâncias primordiais a partir das quais o universo recebeu existência. O verbo *barah*, que é intraduzível, refere-se a um atributo exclusivo de Deus e designa a criação de algo a partir do nada. Há um começo, como na teoria moderna do *big-bang*, oposto a uma concepção de eternidade da matéria que caracteriza a metafísica aristotélica. A idéia de que Deus criou o universo e o recria a cada dia

falam de um princípio de movimento próprio da natureza, da mesma ordem com as modernas teorias de um universo em expansão.

Mas, de toda forma, uma vez que o Universo já havia sido criado por Deus, os eruditos trataram de se preocupar com a vida dos homens.

É importante ressaltar, neste ponto, a inexistência de avanços especulativos pelos pensadores hebreus sobre o que se poderia chamar de uma estruturação da “vida celeste”, contribuição cosmogônica tão rica entre os povos circundantes e que atingiu seu paroxismo na miríade de deuses e entidades locais do panteão greco-romano. É notável o apego dos eruditos hebreus da época ao princípio de um Deus-idéia, criador supremo e que somente se manifestava ao atuar como severo guardião da conduta do povo que o escolhera e a quem ele escolhera. Paternal ao proteger seu povo-filho da maldade circundante ao livrá-lo do cativeiro do Egito.

Repressivo e limitador ao punir este povo-criança em seus deslizes pagânicos, sendo o episódio do bezerro de ouro apenas o mais conhecido exemplo. Legislador ao impor uma lei a ser seguida.

Um Deus que começa íntimo, durante a infância humana no Jardim do Éden, e cuja presença, aos poucos, vai se tornando cada vez menos epifânica e cada vez mais conceitual. Um Deus que se introjeta na cultura do povo hebreu.

C'est un dieu des nomades, qui n'est pas lié à un sanctuaire, mais à un groupe d'hommes, qu'il accompagne et protège (Eliade, Vol. I, 1976, p. 185).

### *A idéia de homem*

A concepção da vida humana como sagrada – pois que criada por Deus – foi, desde as primeiras interpretações talmúdicas, elevada a preceito fundamental da ética judaica, vindo a determinar as prescrições dos códigos penais judaicos muitos séculos antes da era comum. O homem é a criação suprema de Deus, sua obra predileta e, por isso, sua vida deve ser preservada a qualquer custo. Apenas *um* representa toda a humanidade, e se um for destruído assim o será toda a humanidade. O ser humano é, desde o início, concebido como um indivíduo, como está dito no aforismo de Hilel:

Se eu não for por mim, quem será por mim? E sendo por mim, o que sou? (Pirkei Avot 1, 14).

Ao descrever o ato de criação, no Gênese, os hebreus fazem menção ao homem criado à imagem e à semelhança de Deus. Mas ele não é igual ou semelhante a Deus e os atributos divinos são totalmente distintos daqueles do homem. A interpretação rabínica é a de que o Homem é o projeto privilegiado de Deus dentro todas as obras da criação.

Amado é o homem, pois que foi criado à imagem de Deus. O amor de Deus é ainda maior, pois que deu ao homem a consciência de ter sido assim criado. E esse amor comum ao homem não chega a excluir a individuação: um rei de carne e osso estampa sua imagem em uma moeda e, assim, todas as moedas são iguais; mas o rei dos reis colocou a estampa do primeiro homem na humanidade e, mesmo assim, nenhum homem é igual a outro (Mishná Sanhedrim, 4:5, apud Plaut 1981).

O primeiro atributo do homem é o de ter sido tocado pelo sopro divino, pelo *ruakh* = sopro, vento, espírito, que lhe proporcionou o discernimento e a linguagem. Conta-se, no Gênese, que o Deus todo poderoso criou o homem e todas as coisas do universo, mas foi Adam<sup>32</sup>, o homem, que nomeou todos os seres e todas as coisas. E com os nomes inventados pelo homem, as coisas e os seres passaram a se chamar.

E formou o eterno Deus, da terra, todo animal do campo e toda ave dos céus e trouxe o homem para ver como os chamaria, e tudo o que chamaria o homem às criaturas vivas esse seria o seu nome, e chamou homem nomes a todos os quadrúpedes e aves dos céus e todo animal do campo (Gên 2:19-20).

O segundo atributo, cuja importância é fundamental na concepção judaica de homem, é o fato dele ser dotado de duas tendências ou impulsos – o bom e o mau.

O impulso mau é considerado uma predisposição inerente ao ser humano, resultado de seus instintos e, em particular, de seu desejo sexual. Mas ele não é considerado essencialmente mau porque foi criado por Deus e tudo que Deus criou é bom. Os talmudistas se perguntavam:

O impulso mau é também bom?

<sup>32</sup> Palavra que, em hebraico, tem a mesma raiz semântica que “adamá”, terra: Adam, o que foi feito da Adamá.

E eles mesmo se respondiam :

Sem este impulso, ninguém poderia construir uma casa, desposar uma mulher, gerar filhos e dirigir os assuntos humanos (Tratado Gênese Rabá 9: 17).

Ou ainda:

Honremos nossos ancestrais, porque se eles não tivessem pecado nós não teríamos nascido (Pirkei Avot, 25).

O impulso mau pode conduzir ao mal, mas não é somente mau, pois também pode conduzir ao bem. É um atributo essencial do homem e o que lhe dá a possibilidade de tornar-se um ser ético: porque sem o impulso mau não haveria distinção entre o bem e o mal e, por isso, a boa ação não teria sentido.

Não há impulso mau nos animais, porque eles não tem discernimento moral (Avot Rab. Nathan 16, apud Cohen).

A idéia do mal que fica implícita é uma idéia claramente ética, não reificada em nada fora do homem. Por isso cabe ao próprio homem tratar de controlar seu impulso mau:

Como pode um homem se manter distante do impulso mau colocado nele, já que seu próprio nascimento foi obra deste impulso. É preciso, entretanto, combatê-lo e ultrapassá-lo. Como? Confrontando-o com um espírito disciplinado por pensamentos sérios. Cada um deve opor o impulso bom ao impulso mau. Se ele obtêm êxito tudo vai bem. Se não, que ele se dedique ao estudo da Torah. Se a Torah o faz chegar à vitória, tanto melhor. Se ela não for suficiente, que ele recite uma prece noturna. Se obtiver êxito, ótimo. Se não, que ele reflita no que será o dia da morte (Tratado Berakhot, 5).

Todos estes procedimentos podem, entretanto, não dar conta do conflito entre os dois impulsos. O que deve então fazer quem luta seriamente, mas em vão, contra um impulso mau?

Se alguém percebe que o impulso mau está em vias de dominá-lo, então que ele vá a um lugar onde ninguém o conhece, que vista roupas pretas (sinal de luto, que indica intenção de se disciplinar) e que faça o que seu coração deseja; de toda forma, que ele não profane o nome divino em público (Tratado Khagigah 16).

Colocam-se aí duas questões importantes: a da distinção entre espaço público, da interação social, e espaço privado, íntimo, território próprio do indivíduo; a segunda questão é a do livre-arbítrio porque, colocado diante das

diversas possibilidades, o indivíduo é livre para escolher o caminho a tomar.

Estes desejos se dirigem a ti mas tu dominas sobre eles (Tratado Gênesis Rabá 22,6).

Em *Antigüidades judaicas*, Flavio Josefo relata que a doutrina do livre-arbítrio já era difundida entre os fariseus:

Quando eles professavam que todas as coisas vêm do destino, eles não retiravam do homem a liberdade de agir. Pois que acreditavam que Deus se compraz em combinar os decretos do destino com as ações humanas, de sorte que o homem podia colocar nas suas ações tanto a virtude quanto o vício (Antig. 18:1,3 apud Cohen, 1983).

Cada um pode, de acordo com a ética judaica, escolher o seu caminho:

Veja, coloco diante de ti, neste dia, a vida e o bem, a morte e o mal (Deuteronômio 30, 15).

E ainda:

Veja, eu coloco diante de ti, neste dia bênção e maldição (Deuteronômio 11, 26).

Ou ainda outro excerto, dentre tantos:

Deus colocou diante de nós dois caminhos, o da vida e o da morte, ora, foi o primeiro o qual Ele escolheu (Tratado Gênesis Rabá 21,5).

Assim, a base ética judaica se fundou na valorização sem restrições do livre-arbítrio. É da natureza humana ser impelido pelos dois impulsos. O impulso mau não pára de se apresentar ao homem. Diante disto o homem pode avaliar as circunstâncias e escolher. Se sucumbir ao impulso mau é de sua única responsabilidade fazê-lo.

A noção de pecado, portanto, está intimamente ligada à existência dos dois impulsos e ao conflito entre estes. O impulso mau faz parte da natureza humana e admite-se ser impossível uma existência sem pecados, mesmo que isto permaneça como um ideal a ser buscado.

Um homem não deve dizer: me é impossível comer carne porco; me é impossível cometer um incesto. Ele deve antes dizer. Me é impossível agir desta maneira porque meu pai celeste me submeteu a tais ordens (Sifrei, Levit 20, 26).

A interdição se dá através da submissão à lei de Deus e, ao se aprofundar a

citação acima, percebe-se que é uma lei que já faz parte da consciência específica do judeu e que prescinde de uma sanção externa para ser aplicada. Desde que o homem é a obra predileta de Deus, ele deve merecer e manter esta predileção. Deve, portanto, se conduzir segundo a lei de Deus, os mandamentos revelados a Moisés no Monte Sinai:

Estes mandamentos que te dou hoje ficarão em teu coração (Deuteronômio 6,6).

Coloque estas palavras em teu coração, para que possas af (em ti) reconhecer o Santo Único e te apegar a seus caminhos (Sifrei Deuter, 33, 74).

A lei deve ser introjetada pelo indivíduo:

Vós vos lembreis de todos os meus mandamentos, vós os colocareis em prática e vós sereis santos para vosso Deus (Trat. Num. R. 17,6).

O critério de obediência à lei é constitutivo:

Retém a instrução e não te desfaças dela; guarde-a, pois, que ela é a tua vida (Prov. 4,13).

Esta lei serve de balizamento ao qual cada indivíduo possa se referir. Assim, é a lei que gera a medida do livre-arbítrio. Em outras palavras: é a existência de uma lei que vai dar ao indivíduo a possibilidade de escolher entre adotá-la ou transgredi-la, e em que medida.

Absoluta e originalmente externa ao homem, a lei passa, através da idéia do Deus radicalmente abstrato, a ser exercida pelo próprio homem, tornando-se ele mesmo agente de regulação. O modelo de regulação próprio do judaísmo é o da auto-regulação, mais tarde adotado, em alguma medida, por correntes protestantes.

Outro aspecto da idéia de homem: a relação com o corpo e com o prazer. Na concepção judaica, o homem é dotado de um corpo ao qual deve tratar com cuidado e moderação. A abstinência dos prazeres não é recomendada e é mesmo reprovada:

Aquele que se impõe voto de abstinência faz como se colocasse uma corda ao redor do próprio pescoço ou como se cravasse uma espada no próprio coração. O que a Torah proíbe já é suficiente; não se deve acrescentar mais proibições (Tratado Nedarim, 41 d).

Se o prazer está ligado ao corpo, o homem deve satisfazê-lo comendo, bebendo, amando e apreciando as coisas belas. O Talmud convida o homem a se regozijar com sua condição humana e a usar com sabedoria as faculdades que Deus lhe deu e os prazeres que colocou à sua disposição para lhe trazer felicidade. As leis de Deus já colocam limites suficientes e prescrevem rigorosas regras e normas de conduta. Não é preciso ir além delas.

A concepção judaica valoriza o homem como ser relacional: o indivíduo só pode ser concebido na relação com o outro. Um dos preceitos judaicos mais antigos,

Tu amarás teu próximo como a ti mesmo (Levítico 19,18),

foi amplamente adotado pelo cristianismo a ponto de tornar-se um de seus lemas fundamentais.

Entretanto, diferentemente do cristianismo, que adota a doutrina da igualdade entre os homens, o judaísmo concebe o homem como um ser único e individuado (ainda que relacional, por estar sempre, juntamente com os outros, referido à lei). Desde a forma como são caracterizados no Gênese, através do episódio de Caim e Abel, os homens são colocados com suas diferenças. A individuação se inicia, segundo o texto hebraico, a partir da própria eleição de Deus por uma das oferendas: a de Abel foi recebida, e a de Caim, não. Caim mata, Abel é morto. São irmãos, mas seus destinos são diferentes.

Serei eu o guardião de meu irmão? (Gênese 4,9).

Caim responde a Deus com uma pergunta, no momento em que percebe sua individuação.

Desde as primeiras manifestações da literatura rabínica, a ênfase na vida social e nas relações éticas coexiste com a valorização do homem enquanto indivíduo livre, responsável e diferenciado. Nesta idéia de indivíduo há uma concepção de espaço interno, de sentimentos e desejos. Surgem mesmo rudimentos de psicologia individual, como nesta passagem talmúdica:

Existem quatro tipos de temperamentos: aqueles que se pode excitar e acalmar facilmente – seus ganhos compensarão sua perdas; aquele que se pode provocar facilmente e tranquilizar dificilmente – suas perdas serão

maiores que seus ganhos; aquele que é fácil de acalmar e difícil de excitar – ele é santo; e por último aquele que é difícil de excitar e difícil de acalmar – este é o insensato (Pirkei Avot, 5-14).

Finalmente, o judaísmo considera o homem como autônomo, na medida em que seu destino não está traçado por Deus.

A idéia de um Deus abstrato, como já visto, implica o estabelecimento de um pacto ético entre os que compartilham da obediência às leis deste Deus. Cada qual age de acordo com a lei, obedecendo a seus ditames internalizados, sem esperar punições ou recompensas. A justiça divina não resulta em que o indivíduo que age corretamente deva ser recompensado ou vice-versa: *“Por que coisas más acontecem a pessoas boas?”* é a ancestral pergunta sem resposta.

Os caminhos são inúmeros e as respostas poucas, pois o destino do homem não se encontra nas mãos de Deus. Pois que se Deus é uma idéia, um pacto e uma lei, o homem é livre e nada lhe garante a felicidade a não ser aquilo que ele mesmo busca e constrói: *“Se eu não for por mim, quem será por mim? E sendo por mim, o que sou?”*

#### *A especificidade da concepção judaica de indivíduo.*

O indivíduo que emerge do judaísmo moderno – e de forma mais depurada e explícita do judaísmo liberal decorrente do Movimento Reformista Judaico do século XVIII – é basicamente reduzido à sua condição de homem, no sentido de *em nada assemelhar-se* a Deus, idéia totalmente diferente daquela do cristianismo, centrada em torno do conceito de Deus que assume a forma humana para se dar a revelar.

A evolução histórica do judaísmo mostra a transformação das concepções a respeito da presença divina, de uma fase epifânica, quase palpável – embora sempre no plano da abstração –, para tornar-se uma idéia mais e mais remota, migrando do campo do perceptível para o do imperceptível, do campo da severidade legislativa exercida por um poder terrível para a ética exercida por um indivíduo auto-regulado. A única forma que poderia viabilizar esta passagem se deu exatamente como conseqüência deste esvanecimento da idéia de Deus. Este posto de observação da divindade passou a ser a mente; assumindo inicialmente,



talvez, a ordem do temor paranóide para mais tarde – e à medida que esta relação amadurecia ao longo das especificidades da história judaica e de sua evolução filosófica – vir a ser de convivência e de acolhimento desta lei. Assim, ao criarem um Deus que a tudo poderia observar invisivelmente, os hebreus como que esboçaram uma topografia da mente que reservava um lugar para o externo, o formador, o outro.

De uma forma esquemática poder-se-ia dizer que, ao abandonarem a idéia de Deus os modernos judeus ateus deixaram um lugar delimitado para sua função.

Evidentemente esta especificidade vai distinguir a idéia de homem do judaísmo da de outras correntes religiosas em seus aspectos práticos, como na relação com o corpo, por exemplo. Para os judeus, o homem é dotado de um corpo que se harmoniza com seu espírito, distinto da – e inconfundível com a – idéia de um Deus imaterial e incorpóreo. Em todos os aspectos o corpo do homem deve ser tratado com moderação e não com flagelação ou abstinência. Não há a idéia de que a mortificação da carne possa fortalecer a alma. O monasticismo, a ermitania e o ascetismo são rejeitados. Da mesma forma, a abstinência, o vegetarianismo e o celibato. O prazer e a sexualidade do homem são admitidos como próprios da natureza humana e como aquilo que move sua continuidade através das gerações.

Não há, de outra parte, algo que se possa identificar com a idéia de pecado original. Ele nasce nem bom nem mau; não há um pecado original a ser expiado vida afora. Traz dentro de si os dois impulsos: o bom (*yetzer tov*) e o mau (*yetzer hará*) cujo conflito ele mesmo deve tratar de solucionar. Estas duas tendências aparecem em conflito nas mais diversas situações, por isso o homem pode ser bom ou mau de acordo com as diferentes situações e segundo a forma como escolhe resolver o conflito entre suas tendências. Perante a lei de Deus aprende a se auto-regular. Essa auto-regulação consiste em harmonizar, em nome dessa lei, seu lado bom e seu lado mau na sua relação com o outro indivíduo. Os critérios de bem e de mal não estão dados em sua essência, mas parecem advir da forma como o homem resolve o conflito entre as duas tendências. Tais critérios são inseridos

dentro da possibilidade da liberdade de escolher o próprio caminho. Assim, ele não faz boas obras para conquistar a própria salvação ou se comprovar como predestinado por Deus à vida eterna. Não há vida eterna nem além-mundo. A vida do homem é delimitada por sua existência biológica e é neste período que deve conduzir suas ações. A lei de Deus serve de parâmetro para que ele regule essas ações, mas não para barganhar vantagens ou favores. A conduta humana, segundo a concepção judaica, é regulada pelo acatamento à lei de Deus, a qual introjetou. É esta introjeção que o torna um indivíduo ético, no sentido de que sua auto-regulação é sempre referida ao outro homem.

O protestantismo mesmo tendo se aproximado de algumas idéias do judaísmo, construiu uma noção de indivíduo bastante diferente. Marcado pelo pecado original, o indivíduo protestante é absolutamente só na busca da salvação e da vida eterna, caso tenha sido escolhido entre os predestinados de Deus. Ele é só, pois que seus bons atos e até sua conduta moral ascética e rigidamente regulada existem em função, em última instância, da obtenção da própria salvação. Percorre um caminho solitário e exclusivamente individual rumo a Deus. Aí está colocado um sentido de individualismo da ordem do egoísmo e do alheamento com relação ao grupo ao qual este indivíduo pertence.

O indivíduo judeu é único mas não é só, pois sua obediência a Deus implica sua relação com os outros homens na vida terrena, mundana, cotidiana, que não é tampouco considerada como desprezível. Sua relação com Deus lhe remete permanentemente à sua relação com os outros homens.

O indivíduo judeu na sua relação com Deus não caminha rumo ao outro mundo ou para a vida eterna. Ele está, antes de tudo, neste mundo, com os outros homens. Seu Deus não é como alguém que lhe comanda, mas também que lhe premia ou pune, com o paraíso ou o fogo eterno. Enquanto Deus idéia, abstração absoluta, é internalizado, o que acaba por instaurar no homem um espaço ético interior, resultado desta introjeção da lei externa.

A idéia do Deus abstrato judaico e a concepção judaica da lei revelada aos homens inclui a concepção da internalização da idéia de Deus pela sua própria abstração e a possibilidade da interpretação, pelos homens, do que estaria dito na

lei. Isto gera na idéia judaica de homem um fator constituinte de auto-regulação e auto-disciplina.

Evidentemente, não se pretende afirmar que o corpo religioso judaico se limita às concepções aqui descritas. Ao longo de seus mais de 3500 anos de história registrada, o judaísmo foi acrescido de um sem número de correntes que floresceram e desapareceram ao sabor das vicissitudes históricas e geográficas do povo judeu. O fato é que não importará aqui as variantes cabalísticas, hassídicas, messiânicas, e tantas outras<sup>33</sup>. O que se pretende é apontar o veio principal, de interesse desta tese, que é o que vai se evidenciar no mundo germânico após a emancipação dos guetos e à época da formação do jovem Freud.

Com o movimento reformista judaico que deu origem ao judaísmo liberal, nascido no bojo do Iluminismo do século XVIII, as concepções de Deus e de indivíduo se tornaram mais depuradas. A idéia de Deus é enfatizada como cada vez mais abstrata, não mística, não concretizada, e totalmente diversa dos atributos humanos, ao passo que a idéia de homem é acentuada em sua liberdade de escolha e individualidade incondicional. *O espaço da relação homem-Deus tornou-se cada vez mais definido como o espaço da ética e não o da mística*, no qual o elemento de racionalidade e de auto-regulação se evidencia em harmonia com a ênfase no individualismo que a modernidade passa a colocar.

Em síntese, o que se pretende destacar é que se encontra claramente delineada no judaísmo uma concepção de indivíduo congruente com aquela que se faz do indivíduo na modernidade: singular, digno, livre, autônomo, dono de um espaço interno no qual vive a própria solidão, bem como seus impasses psicológicos e éticos. Só que este homem, apesar de existir e sentir-se como indivíduo e assim descrever sua condição de humano, está referido a algo externo a ele, completamente distinto, e estranho a seus próprios critérios – a idéia do Deus abstrato e de sua lei – ou, mesmo sendo ateu, ao lugar delimitado para esta função. Esta referência internalizada lhe dá a dimensão de dessimetria em relação à idéia de Deus, impedindo-o de se “eivar” enquanto indivíduo à condição de

<sup>33</sup> Para uma história erudita e exaustiva das variantes místicas, sugere-se a leitura de Gershom Sholem “*Les grands courants de la mystique juive*”, Payot, Paris, 1983

“árbitro e juiz de todos os critérios”, como sugere Dumont, indivíduo que toma para si o lugar de Deus, revelando a idéia de que o homem pode se igualar a Deus, o que é frontalmente oposto ao conceito de relação homem-Deus do judaísmo.

Uma importante distinção que se pode acrescentar às análises que se fazem da concepção de indivíduo moderno a partir da contribuição da cultura judaica é a de que a introjeção da idéia do Deus abstrato é o que individualiza o homem.

Chega-se então, na modernidade, a um Deus que, no limiar da não-existência, abre caminho para o homem em direção ao conhecimento e à ética. É sob este enfoque que se trata aqui a identidade judaica como sentimento de pertinência a um povo, a um pacto sobretudo ético. E é igualmente sob esta perspectiva que poder-se-á compreender a existência da figura contemporânea do judeu ateu, uma vez que Deus, para esse indivíduo, se deixou de existir, deixou uma função delimitada, agora exercida pelo próprio indivíduo.

É, portanto, impossível desprezar a idéia de homem e a concepção de indivíduo do judaísmo como forte referencial para a construção da noção de indivíduo na modernidade. Na verdade, pode-se afirmar que a noção de indivíduo da modernidade é fortemente marcada pela idéia de homem do judaísmo.

Dostoievsky, através de Ivan, um dos *Irmãos Karamazov*, expôs brilhantemente o papel de Deus na constituição ética, ao mesmo tempo em que sintetizou todo o conflito que a modernidade impunha à mente conservadora: “Se Deus não existe, então tudo é permitido”. Como admitir que a auto-regulação possa reprimir a fera humana? É sob essa perspectiva que se enfocará, no próximo capítulo, a herança auto-reguladora que Freud trouxe de um judaísmo sem Deus, e como esta permeou a idéia de homem e de regulação social subjacente à teoria psicanalítica, mais especificamente ao conceito de superego, este *placeholder* da idéia de Deus.

## Parte II      O JUDAÍSMO DE SIGMUND FREUD E SUAS IMPLICAÇÕES NA TEORIA PSICANALÍTICA

O judaísmo de Sigmund Freud será tratado enquanto marcando inegavelmente aspectos de sua obra, para além da sua identidade de homem e pensador. Por isso, aspectos da teoria psicanalítica – mais especificamente o conceito de superego, e o livre trânsito que ele estabelece entre a teoria do psiquismo individual e suas reflexões sobre a cultura – serão examinados, inicialmente no Capítulo IV como passíveis da influência das concepções de homem e de regulação social próprias do judaísmo.

Finalmente, no capítulo V, a identidade judaica de Freud será enfocada em três momentos: a partir de sua ótica de judeu ateu e em um contexto onde seu universalismo entrava em tensão com seu judaísmo; em referência à sua elaboração mais explícita sobre o judaísmo, em *Moisés e o monoteísmo*; e, finalmente, no contexto dos últimos anos, e do cotidiano registrado em seu Diário. Sob esse último ponto de vista, a identidade judaica de Freud será analisada ressaltando-se seu aspecto de inevitabilidade, tendo por isso imprimido marcas em seu pensamento para além das explicitadas e assumidas ao longo de sua obra.

## CAPÍTULO IV

### *A idéia de homem e a de regulação social na Psicanálise: uma discussão sobre o conceito de superego*

Inúmeros são os caminhos pelos quais se pode chegar ao chamado “descentramento do sujeito” que a psicanálise operou e que representa talvez sua maior originalidade. Como já apontado nos capítulos anteriores, o caminho escolhido nesta tese para se apreender a especificidade do pensamento freudiano, é o de discutir a idéia de homem e de regulação social que está em sua base e, aí, encontrar a marca das concepções judaicas de indivíduo e de regulação social que permearam seu contexto de emergência. Isto sem perder de vista a polissemia da contribuição freudiana e cuidando-se de não reduzir sua ótica a uma simples questão de filiação.

Neste capítulo procurar-se-á rastrear as marcas do judaísmo na teoria psicanalítica – mais especificamente quando da formulação do conceito de superego – e mostrar como, por conta da específica idéia de homem do judaísmo, Freud transitou entre uma teoria do psiquismo individual e uma teoria da cultura, de forma inédita com relação aos pensadores contemporâneos seus.

A abordagem adotada será aquela que aproxima a idéia de superego da idéia judaica de Deus e de homem, uma vez que tanto o superego freudiano quanto as idéias de Deus e de homem do judaísmo promovem a auto-regulação como decorrência ética, fazendo, ambas as construções – a psicanalítica e a judaica – coexistir a singularidade do indivíduo com a força da lei introjetada e auto-reguladora. E isso não como uma moral universal, coercitiva e meramente adaptativa, mas como uma ética, um processo pelo qual cada um interioriza a

regulação e se torna ele mesmo “agente de civilização”, como afirmou Freud em diversas ocasiões.

O psiquismo foi concebido por Freud como regido por leis gerais de funcionamento que o remetem ao cultural e se atualizam, ao mesmo tempo, na história singular de cada indivíduo. Este psiquismo é dividido e habitado por forças que se desconhecem e conflituam umas com as outras. Longe de ser uma unidade independente que apenas interage com o mundo externo, ele não é caracterizado como espaço interno autônomo, onde a razão e a vontade arbitram livremente seus próprios critérios de valor. O mundo interno concebido por Freud é complexo em sua relação com o mundo externo.

O homem pensado por Freud, portanto, não se esgota no indivíduo tal como descrito pela literatura do individualismo – e aí está uma das raízes de sua originalidade. Não é pura razão ou consciência. Sua mente é habitada pelo estrangeiro; a mesma impressão de estranheza que lhe causa aquilo que vem de fora ele também pode sentir em relação ao que é proveniente de seu próprio interior.

O reprimido é território estrangeiro para o ego – território estrangeiro interno – assim como a realidade é território estrangeiro externo (Freud, Conf. XXXI, 1933, p. 75).

Na conferência acima citada Freud produziu uma definição do aparelho psíquico em que fica clara a especificidade de sua concepção de homem, como atravessado e mesmo constituído a partir do que lhe é externo.

“O ego não é sujeito”, afirmou (1933, p. 76), ele é também objeto, pois há algo dentro dele que pode tratá-lo como se tratam outros objetos: observando, criticando e mesmo maltratando. O ego pode se dividir, uma parte pode se colocar contra a outra e depois estas partes podem voltar a se juntar. Mas este não é “apenas um fenômeno que ocorre a pacientes que padecem de delírio de estarem sendo observados”, prossegue Freud (1933, p. 76). Antes, representa um momento constitutivo da própria estruturação do ego: a separação de uma instância observadora e que se denomina superego.

No decurso do desenvolvimento, segundo Freud, forma-se uma instância superior dentro do ego, que em alemão ele chamou de *Über Ich*, expressão que em

português traduz-se aqui como “Acima do Eu”<sup>34</sup>. Uma espécie de herdeira das vinculações afetivas que foram mais importantes na infância. À medida que a criança abandona as catexias objetais que havia dirigido aos pais, mais se intensifica a identificação com esses pais, como que para preservar a enorme importância que tiveram no universo infantil. Assim, da mesma forma que o superego assume o lugar dos pais, passa a assumir mais tarde o lugar das influências que lhes sucederam: a dos educadores, professores e pessoas escolhidas como modelos. Outros conteúdos e outros mecanismos impregnam a formação do superego, como será detalhado adiante, sendo que a representação do mundo externo que se internaliza ou que se introjeta está sempre presente.

O id é definido por Freud (1933) como um outro território, totalmente estranho à consciência e à razão do homem – como um externo, um outro, no interior do psiquismo. Seu funcionamento, vale lembrar, é totalmente diverso daquele da consciência do homem. Não conhece as regras lógicas do pensamento e não reconhece a passagem do tempo, fazendo permanecer na vida adulta o reprimido e o infantil. Além disso, não possui julgamentos de valor e nem conhece critérios de bem e mal – que são introduzidos pelo superego. Abriga as pulsões que buscam descarga, e cuja energia se encontra num estado móvel.

É por este motivo que podemos ter em relação a todo o processo psíquico que se passa dentro de nós a mesma sensação que temos em relação ao processo psíquico de outra pessoa, porque de nosso inconsciente nada sabemos. Seja no sentido dinâmico ou topográfico, o inconsciente é um estranho e não foi por outra razão que Freud admitiu ter aceito a sugestão de Groddeck, ao chamá-lo de *id* – *isso, es, it*.

---

<sup>34</sup> O mesmo sentido da expressão original alemã é mantido no francês, onde se adota o termo “surmoi”. Ao ser difundido através de sua equivalência em latim – “superego” – expressão que passou para a literatura psicanalítica de língua inglesa e que veio também a ser adotada no Brasil, o termo perdeu em clareza, uma vez que a preposição latina “super” que significa literalmente “acima de” (portanto, literalmente equivalente à preposição alemã “über”) vem ganhando conotações de “demasia”, “excesso”, “grandiosidade” em decorrência dos compostos que forma, principalmente com as conotações inerentes a “super-homem”, onde perde a função sintática de preposição e passa à de adjetivo.

Nesta tese, enfatizar-se-á a compreensão de que superego é a instância “acima do eu”.



Esse pronome impessoal parece especialmente bem talhado para expressar a principal característica dessa região da mente – o fato de ser alheia ao ego (Freud, 1933, Conf. XXXI, p. 92).

O ego, por sua vez, enquanto diferenciado do superego e do id, é um sistema que está voltado para o mundo externo. É a sede da percepção e da consciência. É a instância sensorial que capta tanto as excitações que vêm de fora, do exterior, quanto as provenientes do interior da mente. É a parte do id que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo. Mais uma vez, Freud enfatiza o “poder externo supremo” (Freud, 1933, p. 98), graças ao qual o ego se diferencia e se torna instância mediadora entre o mundo externo, o superego e o id. Pressionado pelo id, confinado pelo superego e refreado pela realidade, ele luta por exercer eficientemente sua incumbência, a de harmonizar as forças que atuam nele, e sobre ele, vindas do exterior e do interior.

O aparelho psíquico construído por Freud é, desta forma, caracterizado por uma divisão sem fronteiras nítidas. Um espaço interno, singular e individual, mas que é fortemente marcado e mesmo constituído pelo externo, pelo estrangeiro, pelo que existe fora do homem, de sua razão e consciência. Esta marca do exterior no aparelho psíquico permanece incontestavelmente na psicanálise, em todos os seus momentos. Seja na forma pela qual Freud compreendeu a civilização e seu papel fundamental na constituição do psíquico, seja na forma das instâncias em que dividiu o aparelho psíquico onde, dentre o ego (Ich – Eu) e o id (Es – Isso), emerge o superego (Über Ich – Acima do Eu). A marca do externo no aparelho psíquico, aquilo que lhe faz cindido e estranho a si mesmo pode ser vista como equivalente, neste ângulo de análise, à idéia de Deus abstrato, sua total estranheza ao homem e o efeito de atravessamento que faz incidir no homem através de sua lei. Por isso também a peculiar interação entre mundo externo e mundo interno, que Freud estabelece, será vista como resultante da marca da concepção judaica de Deus e de homem, e como o elemento que impeliu Freud a transitar sem restrições entre uma teoria do psiquismo individual e uma teoria da cultura. Isto pode se observar a partir da constatação de que, ao longo de toda sua obra, Freud tematiza a cultura nos textos mais teóricos de construção do psiquismo e, inversamente, faz remissão às vicissitudes do psiquismo individual quando analisa

a cultura, revelando quanto lhe era impossível pensar o homem e a cultura como elementos dissociados.

O superego é, pode-se dizer, o conceito que rompe a barreira entre mundo interno e mundo externo, na concepção freudiana de psiquismo, e que torna complexa tanto a idéia de indivíduo quanto a idéia da relação entre indivíduo e sociedade, tão discutida à época de Freud. É o conceito que desfaz a noção de indivíduo enquanto entidade autônoma e independente do meio que o circunda e que o submete ao imperativo da lei, esta sim constitutiva deste indivíduo. Pode ser visto como conceito que estabelece a ponte entre o mundo externo e o mundo interno, entre a cultura e o indivíduo.

O superego, tal como definido por Freud, é a instância reguladora dentro do aparelho psíquico que internaliza aquilo que inicialmente foi proveniente do mundo externo: representante da Lei no homem, instância que exerce o tipo de regulação social priorizada por Freud como aquela que leva os homens não só a conviverem em civilização, mas a se tornarem veículos de civilização, com a auto-regulação introduzida pelo superego substituindo a coerção externa, como será aprofundado adiante. Por isso o superego será tomado como o conceito que representa a marca da idéia judaica de Deus e de homem no pensamento freudiano. Certamente, em diversos outros aspectos de sua teoria e de sua prática Freud introduziu enfoques originais, também marcados por sua herança judaica. Mas a questão que aqui se quer enfatizar é a da ética, da auto-regulação, tanto pelo lado do judaísmo quanto pelo da psicanálise, podendo considerar-se o superego como seu traço comum.

Nessa leitura sobre o conceito freudiano de superego, serão destacados os elementos que, pode-se dizer, são definidores de uma influência do judaísmo ou que podem ser vistos como resultado destas marcas: a introjeção do elemento externo no psiquismo; a figura de um pai ou autoridade que representa a lei e que é estruturante, tanto do indivíduo quanto dos grupos, das religiões e da civilização; e o efeito de auto-regulação promovido por esta lei internalizada. Para isso tomar-se-á um caminho que não é o usual em estudos sobre a psicanálise, onde esta é tomada como um saber sacralizado, distanciando do contexto do qual

emergiu, e da identidade de seu fundador. Pretende-se aqui evidenciar um Freud extremamente preocupado com as questões cruciais de seu contexto e também por elas afetado, elaborando *pari passu* sua produção teórica sobre o psiquismo individual e suas reflexões sobre ética e cultura. A racionalidade judaica será aqui vista como marcando tanto a construção do conceito de superego quanto a forma de Freud pensar o indivíduo e sua relação com a cultura.

### *Superego e auto-regulação*

Em *Reflexões para os tempos de Guerra e de Morte* (1915), escrito seis meses após a deflagração da Primeira Guerra, Freud explicitou sua concepção de regulação social. Se revela aí um homem perplexo, tanto quanto seus pares, diante da investida totalitária contra o liberalismo que ocorria durante a guerra. Isso lhe fez refletir sobre as possibilidades de sobrevivência da civilização e das liberdades individuais, e aprofundar a discussão acerca das relações que se estabelecem entre indivíduo e sociedade, enfatizando a dimensão ética que somente em 1930, com *Mal-estar na Civilização*, e 1935, em *Porque a Guerra*, tomarão forma definitiva .

Assim como Stefan Zweig e todos os outros expoentes de sua Viena, admitiu estar assistindo ao mundo – que acreditava pleno de liberdade e segurança – “desmoronar sob seus pés”.

Não podemos deixar de sentir que jamais um evento destruiu tanto de precioso nos bens comuns da humanidade, confundiu tantas das inteligências mais lúcidas ou degradou de forma tão completa o que existe de mais elevado (Freud 1915, p. 311).

A degradação, aos olhos de Freud, ocorria até mesmo no campo das ciências, tido na época como ideal máximo da civilização, bastião do progresso, e que, nem por isso, furtou-se a se colocar a serviço da paixão nacionalista que trazia como pressuposto a eliminação do estrangeiro.

A própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; seus servidores, profundamente amargurados procuram nela as armas com que contribuir para a luta contra o inimigo. Os antropólogos sentem-se impelidos e declará-lo inferior e degenerado, os psiquiatras dão um diagnóstico de sua doença, da mente ou do espírito.. (Freud 1915 p. 312).

Era uma clara alusão à ideologia pan-germânica, precursora do nacional-socialismo, que impregnava o pensamento de biólogos e antropólogos da época,

os quais intensificaram as tentativas de cientificação das teorias racistas, com as quais pretendiam justificar a idéia de que os judeus eram “foco” de degenerações hereditárias (Gilman, 1994).

Freud jamais havia alimentado a idéia de uma harmonia generalizada entre os homens ou entre os povos, ou de uma suposta igualdade que os poupasse de conflitos. Concebia o homem como nem totalmente bom nem totalmente mau por natureza e nem cordial ou sociável com seu próximo. Sabia bem o quanto o ódio e o egoísmo fazem parte da constituição humana e cedo concebeu a irremediável ação da pulsão de morte. Mas, ainda nesta época, esperava que os povos tivessem aprendido a lidar com seus conflitos de interesses e incompreensões mútuas de outra maneira que não a destruição e a guerra, naquela etapa da civilização que qualificava como “de tantos progressos técnicos e científicos e de tão elevados padrões artísticos e culturais (Freud 1915, p. 312).

Poder-se-ia supor, porém, que as próprias grandes nações adquiriram tanta compreensão do que possuíam em comum e tanta tolerância quanto às suas divergências, que “estrangeiro” e “inimigo” já não podiam fundir-se, tal como na Antigüidade clássica, num conceito único (Freud 1915, p. 312).

A convivência das diferentes nacionalidades e culturas que Freud via então ameaçada, já havia sido, no final do século e no apogeu do liberalismo, problema quase que superado. Todos os povos do Império Austro-Húngaro haviam adquirido direitos de cidadania e liberdade para cultivar suas línguas, religiões e culturas específicas. Foi um momento fugaz de liberdade e segurança vivido por aquela geração. Freud relatou, quase que jornalisticamente, impressões “daquele momento de intercomunicação entre nações amigas” (Freud 1915, p. 313), quando muitos trocaram sua terra natal por uma estrangeira, “criando para si uma pátria nova e mais ampla, na qual podiam se movimentar sem entraves ou suspeitas” (Freud 1915, p. 313). Os indivíduos, naquele contexto, fossem eles estrangeiros na nova pátria ou nativos convivendo com a diversidade das culturas em sua pátria, eram então privilegiados “concidadãos do mundo civilizado que poderiam compor seu próprio Parnaso” (Freud 1915, p. 313). Ao olhar de Freud,

este indivíduo moderno tinha finalmente a civilização em suas mãos, podendo escolher, ele mesmo, dentre os grandes pensadores, escritores e artistas de todas as nações, os que melhor lhe aprouvesse, passando a venerá-

los juntamente com os antigos imortais e com os mestres de sua própria língua (Freud 1915, p. 314).

Este indivíduo moderno, afirmava Freud, não hostilizaria como estrangeiro nenhum desses grandes homens pelo fato de falar outra língua

nem o incomparável explorador das paixões humanas, nem o embriagado cultor da beleza, nem o profeta poderoso e ameaçador, nem o sutil satirista (Freud 1915, p. 314).

Este indivíduo moderno, a quem a guerra veio degradar, jamais teria de se repreender a si próprio por pertencer a uma cultura ou por ter esta ou aquela língua materna, afirmou Freud, referindo-se talvez aos judeus que, com medo das perseguições, ou por imenso desejo de se sentirem incluídos na sociedade européia, acabavam por abandonar sua identidade.

Freud falava então da esperança que havia vislumbrado como judeu de se sentir integrado no mundo europeu e expressava a tristeza de ver para trás o alívio que provavelmente sentira na ocasião em que seus pais acenderam velas em homenagem ao ministério liberal de Francisco José que garantia a cidadania, liberdade e igualdade de direitos para todos os povos do Império Austro-Húngaro (Freud, 1900, p. 204, Schorske, 1961).

O período liberal do Império foi curto e logo as vozes do totalitarismo pan-germânico passaram a sobressair. Freud e seus contemporâneos recusavam-se a crer nos acontecimentos que se desenrolavam diante deles.

Mas se essa guerra tinha de ocorrer, como é que a imaginávamos. Nós a víamos como uma oportunidade de demonstrar o progresso da civilidade entre os homens... nós a imaginávamos como um embate de armas cavalheiresco, que se limitaria a estabelecer a superioridade de uma facção na luta... E mais uma vez todos os empreendimentos e instituições internacionais, nos quais a civilização comum da época de paz se encarnou, seriam mantidos (Freud 1915, p. 314).

A guerra veio e trouxe com ela a desilusão. Para Freud, a guerra fez ruir todos os ideais éticos que a humanidade vinha construindo. Tudo o que o Estado havia proibido aos indivíduos e toda a agressividade que lhes havia levado a restringir, passou a exercer ele mesmo, totalmente, sem limites. “Não que esta guerra tenha sido mais sanguinária do que outras”, ponderava Freud, “mas, como

as outras, rompeu todos os laços éticos que se haviam erigido entre os homens” (Freud 1915, p. 315).

Para Freud impôs-se a reflexão ética como uma contraposição ao retorno da barbárie. A questão sobre como um indivíduo se torna ético, de forma que não só conviva em sociedade mas construa civilização estava colocada. O indivíduo nasce bom ou mau? Torna-se bom a partir da educação? Este era o debate da época.

Para Freud, entretanto, a questão se colocava de outra forma: os impulsos instintuais próprios da natureza humana visam a satisfação de necessidades primitivas. Em si, não são bons nem maus. São assim denominados a partir de exigências da comunidade humana. Os impulsos que a sociedade condena como maus são de natureza primitiva, egoístas, e que não levam em conta a relação com o outro. Estes impulsos primitivos (infantis) passam por vários processos antes de se tornarem ativos nos adultos. São inibidos, dirigidos para outros fins, mesclam-se, alteram seus objetivos e reverterem ao próprio sujeito. Às vezes parecem transmutar o próprio conteúdo, como no caso das formações reativas, quando o egoísmo aparece sob a forma de altruísmo, ou a crueldade travestida de piedade. Além disso se apresentam em pares de opostos, o que caracteriza a ambivalência afetiva, ou seja, amor e ódio, igualmente intensos em relação à mesma pessoa. Fato que não é pouco comum, acrescenta Freud, concluindo que é a partir de todos estes processos que se constitui o que nos adultos se chama de caráter. Raramente, por isso, um ser humano é totalmente bom ou mau; em geral ele é bom em relação a algumas coisas e mau em relação a outras, ou bom em determinadas circunstâncias e mau em outras.

Não se deve esquecer que freqüentemente impulsos maus na infância são condição para uma inclinação para o bem na vida adulta, tendo a maioria dos sentimentalistas e amigos da humanidade, evoluído de pequenos sádicos e atormentadores de animais (Freud 1915, p. 317).

Freud denominou, neste texto, de “*suscetibilidade à cultura*” a possibilidade destes impulsos primitivos e egoístas se transformarem. Ao explicar este processo formulou, então, sua particular visão ética que fala em favor de indivíduos e culturas capazes de auto-regulação. Ao jogo entre o fator externo, que é a ação da educação, e o interno, que Freud explicou como sendo a influência exercida pelo

erotismo sobre os impulsos egoístas – ou a chamada necessidade humana de amor – ele acrescentou um terceiro elemento: a coerção externa que se torna interna, a lei que se internaliza.

A civilização foi alcançada através da renúncia a parcelas de satisfação instintual, subseqüentemente passando a exigir de cada recém-chegado a mesma renúncia. No decorrer da vida do indivíduo há também uma substituição da coerção externa pela interna. Mesmo na história da humanidade pode-se dizer que toda coerção interna foi um dia coerção externa... Os que nascem trazem consigo, como organização herdada, certo grau de tendência (disposição) para a transformação de impulsos egoístas em sociais... Assim o ser humano está sujeito não só à pressão de seu ambiente cultural imediato, mas também à influência da história de seus ancestrais (Freud 1915, p. 319).<sup>35</sup>

Freud foi explícito neste momento: somente quando a coerção externa se torna coerção interna é que se pode dizer que houve transformação dos impulsos instintuais. É certo que a coerção externa, exercida sob a forma de educação, influencia enormemente, mas só produz mudanças quando se torna internalizada. Tais mudanças, para ele, não correspondem ao comportamento aparente do indivíduo, classificado pela sociedade como bom ou mau, independente da origem pulsional a que se remete.

Freud criticou, desta forma, o tipo de regulação social baseado na mera adaptação dos indivíduos resultante direta da coerção externa e do sistema de recompensas e punições que esta promove, fazendo com que alguns pareçam éticos mesmo quando o sejam em função de seus impulsos instintuais mais egoístas. Era cético diante do exagero otimista sobre o número de indivíduos que teriam se transformado no sentido da verdadeira suscetibilidade à cultura.

Ainda criticando o modelo adaptativo de regulação, Freud argumentou que, desta forma, a sociedade pode conquistar a obediência das pessoas mas não sua adesão: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (Freud, 1930), disse, parafraseando Goethe. É importante, neste ponto, uma reflexão a respeito do que possa representar esse estágio evocado por Goethe, tão caro a Freud, e que bem se poderia chamar de pós-coercitivo, ou seja, aquele em que os

<sup>35</sup> É possível encontrar-se, nesta idéia de exposição hereditária à cultura, ou, como qualificou Freud “*suscetibilidade à cultura*”, semelhanças ao paradigma da biologia evolucionista de seu tempo.

indivíduos uma vez bem-sucedidamente “expostos à cultura”, houvessem “conquistado a herança de seus pais”, tornando-se agentes perpetuadores dessa herança, agentes de civilização, enfim. É inegável aí um paralelo com todo o processo de manutenção, transmissão, acréscimos e introjeção da cultura judaica, no mínimo como ponte entre suas origens remotas e a educação daquele médico austríaco que viria a revolucionar o pensamento de seu tempo e dos que se seguem. Esta ponte é um exemplo vivo de manutenção de uma lei introjetada, mantida e transmitida até *em oposição à coerção externa*, forte o suficiente para constituir uma verdadeira nação no exílio.

Ainda segundo Freud, indivíduos oprimidos pela coerção externa e empenhados em seguir um padrão moral rigoroso acabariam por se distanciar “de sua própria base instintual” ou “de sua própria natureza”, residindo aí não só a maior fonte de conflito entre o indivíduo e a civilização, como a origem das neuroses.

[Em outros lugares] a pressão da civilização não traz tais efeitos patológicos, mas se revela em deformação de caráter e na perpétua presteza dos impulsos inibidos a irromperem em qualquer oportunidade adequada, em proveito de satisfação. [...] É inegável que nossa civilização contemporânea favorece num grau extraordinário a produção desta forma de hipocrisia. [...] Assim, existem muito mais hipócritas culturais do que homens verdadeiramente civilizados (Freud 1915, p. 320).

Sobre a desilusão que a guerra trouxe, Freud não deixou de ser irônico. Admitiu seu engano: havia se baseado na ilusão de que a civilização tinha, de fato, transformado estes homens, “mas eles não decaíram tanto porque na realidade nunca se haviam elevado” (Freud, 1915, p. 320). Esta observação mostra a clara distinção que ele fez entre indivíduos que tivessem internalizado a coerção, transformado-se em indivíduos éticos, auto-regulados, e aqueles outros simplesmente submissos ao medo da repressão externa, e passivamente submetidos ao domínio do outro.

A questão ética para Freud, ou seja, a forma de resolução do conflito entre o indivíduo, com suas pulsões, e a sociedade, com sua regulamentação, pode ser considerada equivalente ao processo iniciado pelos hebreus ao descartarem os deuses visíveis, corporificados em objetos, aos quais se temeria – e dos quais se



poderia de alguma forma elidir –, e passarem a adotar um Deus-idéia, um Deus habitante da mente, ao qual não seria possível propiciar, se não pelo acatamento à sua lei. Freud aplica esta marca na peculiar relação que estabelece entre mundo interno e mundo externo, concebendo o psiquismo como um espaço interno atravessado pelo externo, sob forma da lei e da cultura, que atualiza a idéia de homem originada pela abstração de Deus específica do judaísmo.

### *Dinâmica do superego*

Este mesmo processo de internalização daquilo que é exterior ao homem, definitivo na concepção ética de Freud, ocupou lugar fundamental na gênese do conceito de superego, conforme vinha sendo elaborado desde 1914, em *Sobre o Narcisismo: uma Introdução*. Nesta obra, Freud se propôs a investigar as relações que o ego estabelece com os objetos externos. Introduziu a antítese libido do ego *versus* libido de objeto, apresentando a idéia de que a libido que investe os objetos pode também investir o próprio ego. Definiu assim o estado de narcisismo, no qual o indivíduo “trata o próprio corpo como quem trata o corpo do objeto amado”, que se pode observar em algumas situações: no psicótico, “que retira toda a libido de pessoas e de coisas do mundo externo”; na “onipotência de pensamento”, ou seja, a supervalorização do poder dos próprios desejos e atos mentais, observada nas crianças e nos povos primitivos; na hipocondria, “onde a erogeneidade de determinado órgão representa um represamento da libido no ego”; no estado de sono, quando a libido é retirada do mundo externo; e, finalmente, “na vida erótica dos seres humanos” (Freud 1914, pp. 90-91).

Supôs que há uma catexia libidinal originária do ego, parte da qual é transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste. Definiu então um estado de narcisismo primário, na criança, diferente do auto-erotismo, pois que neste não há uma unidade do ego. A unidade do ego proporcionada então pelo narcisismo primário seria provocada por uma “nova ação psíquica”, que Freud faz corresponder ao “investimento dos pais” que supervalorizam as qualidades de “sua majestade o bebê”, como “outrora eles mesmos se imaginaram” (Freud, 1914, p. 108). Nos adultos, parte desse narcisismo primário desaparece – “a antiga megalomania foi arrefecida e as características do narcisismo infantil apagadas”

(Freud, 1914, p. 110) – e, para Freud, esta libido é represada para um ideal, que passa a ser alvo do amor de si mesmo que foi desfrutado na infância pelo ego real.

Freud formulou, então, a idéia de um *ideal de ego* e de um *agente psíquico especial* como derivado da libido de ego:

um agente psíquico especial que realiza a tarefa de assegurar a satisfação narcisista do ideal de ego e que com essa finalidade passa a observar constantemente o ego, medindo-o por aquele ideal (Freud 1914, p. 112).

E comparou o trabalho deste *agente* com a situação de paranóia e o delírio de estar sendo vigiado:

Um poder dessa espécie, que vigia, que descobre e que critica todas as nossas intenções, existe realmente. Na realidade existe em cada um de nós, em nossa vida normal (Freud 1914, p. 113).

Reafirmou assim a idéia de algo poderoso, externo, alheio e estranho, que se instala dentro de cada um, e que vigia e supervisiona. Apesar de atribuir o surgimento do ideal de ego a uma espécie de escoamento da libido narcísica, reiterou que

o que induz o indivíduo a formar o ideal de ego, em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica dos seus pais, aos quais vieram juntar-se aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a imensurável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes – e a opinião pública (Freud, 1914, p. 113).

Falou também de “um deslocamento da libido em direção a um ideal imposto de fora” (Freud, 1914, p. 117). Ainda neste texto aponta o ideal de ego enquanto conceito-chave para a compreensão da psicologia dos grupos:

O ideal de ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia dos grupos. Além de seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social, constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação (Freud, 1914, p. 119).

Algum tempo depois, em *Luto e Melancolia*, de 1916, Freud prosseguiu sua investigação sobre o ideal de ego. E graças a este conceito e ao de narcisismo pôde repensar a melancolia. Introduziu o conceito de identificação, como processo que precede a relação objetal (como no caso da identificação com os pais no complexo de Édipo), e desenvolveu a idéia do *agente crítico*, que somente em *O ego e o id* acabou por vir a denominar de *superego*.

A melancolia, distinta do luto, surgiria como efeito deste *agente crítico* que se separa do ego e passa a repreendê-lo severamente, uma vez que o ego encontraria-se identificado com o objeto perdido. Para Freud não é difícil reconstruir este processo: uma determinada escolha ou a ligação da libido objetal a uma determinada pessoa ou objeto é destruída (por um real abandono ou desconsideração). O resultado patológico é uma retirada da libido para o próprio ego, que serve para estabelecer uma identificação do ego com o objeto abandonado.

Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um *agente especial*, como se fosse um objeto, o objeto abandonado. Dessa forma, uma perda objetal se transformou numa perda do ego, e o conflito entre o ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação (Freud, 1916, p. 286).

É notável como Freud, na abordagem da melancolia, fez encenar, dentro do aparelho psíquico, o mesmo desentendimento que ocorreu entre o indivíduo e o seu objeto de amor perdido. Na medida em que a identificação, como forma mais regredida de relação objetal, introduz o objeto perdido no ego, e que deste ego se separa um rudimento de instância crítica, o indivíduo melancólico tornar-se-ia uma espécie de palco no qual se passa sua relação com os outros personagens. Volta Freud a demonstrar sua concepção multifacetada de indivíduo, segundo a qual o psiquismo é atravessado pelo mundo externo. É desta vez de forma ainda mais radical, quando o indivíduo é totalmente invadido pelo mundo externo.

Em 1921 publicou *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, obra das mais importantes para o presente estudo, porquanto ao mesmo tempo em que avançou na investigação sobre a estrutura da mente, aprofundou a compreensão da psicologia dos grupos, com uma formulação inovadora. É um texto que evidencia a complexidade de suas idéias de indivíduo e de grupo, ao mesmo tempo em que as diferencia dos demais enfoques correntes na época.

Freud estabeleceu uma estreita relação entre psicologia individual e psicologia social, apresentando sua visão marcada pela idéia de indivíduo na relação com o outro.

É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que desde o começo a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (Freud 1921, p. 100).

Freud, pode-se dizer, praticamente redefiniu o objeto tanto da psicologia individual como da social, com relação ao que até então era consenso entre outros autores. Isso graças à sua concepção descentrada e multifacetada de aparelho psíquico. Ao afirmar que todas as relações que incluem um outro podem ser chamadas de sociais – na medida em que se opõem às narcísicas – Freud esgarçou a até então rígida linha divisória traçada entre indivíduo e grupo, mostrando que o objeto da psicologia social deve ser muito mais o estudo das relações interpessoais do que o das instituições, castas, profissões ou nações, que tomam o indivíduo como simples componente da multidão.

Partindo da descrição de Gustave Le Bon sobre o funcionamento inconsciente das massas, Freud elaborou importantes desdobramentos a partir de outras características de fenômenos grupais que não a inibição coletiva do funcionamento intelectual e a elevação da afetividade típicos das multidões, que levaram Le Bon a comparar a psicologia das massas ao funcionamento mental dos povos primitivos. Freud foi buscar situações opostas, em que, por exemplo, princípios éticos de um grupo podem ser mais elevados que os dos indivíduos que o compõem e quando os grupos estabelecem exigências éticas que são difíceis de serem cumpridas pelos indivíduos isoladamente.

Recorreu, paralelamente, às idéias de William Mc Dougall (*The Group Mind*, 1920) para então distinguir multidão – objeto de estudo destes autores – dos grupos estruturados, no sentido psicológico, os quais seriam

indivíduos que têm algo em comum uns com os outros, um interesse comum num objeto, uma inclinação emocional semelhante numa situação ou noutra e um certo grau de influência recíproca (Freud, 1921, p. 109).

A partir daí interpretou à sua própria maneira aquilo que os autores da época descreviam como o fenômeno da sugestão. Para Freud, devido à intensificação emocional que ocorre no grupo, este passa a ocupar o lugar da autoridade:

Um grupo impressiona um indivíduo como sendo um poder ilimitado e um perigo insuperável. Momentaneamente, ele substitui toda a sociedade humana, que é a detentora da autoridade, cujos castigos o indivíduo teme e em cujo benefício se submeteu a tantas inibições (Freud, 1921, p. 110).

É temendo essa autoridade que o indivíduo no grupo admite ou realiza coisas que teria evitado em condições normais.

Tomando, finalmente, a idéia de imitação no grupo de Gabriel Tarde (1890), reforçou a autoridade como referida ao líder do grupo e ao prestígio do lugar que ele ocupa. Utilizou o conceito de libido para entender a ligação (libidinal) entre os membros do grupo e entre os membros e o líder, sempre enfatizando o aspecto relacional dos indivíduos. Em torno da figura do líder enquanto autoridade, e do tipo de relação que os membros do grupo estabelecem com ele, Freud distinguiu dois tipos de grupos – os artificiais, que dependem da força externa para evitar sua desagregação, e os que surgem espontaneamente em torno de uma idéia – cada qual acarretando um tipo de regulação.

Tomou como exemplos do primeiro tipo, os grupos artificiais, altamente organizados e permanentes, a Igreja e o exército, nos quais há a necessidade de uma força externa para evitar sua desagregação. Em ambos os grupos existe um líder a cuja figura se atribui um amor que ele distribui igualmente entre todos os membros. “Tudo depende desta ilusão [...] O laço que une cada indivíduo a Cristo é o laço que une uns membros aos outros” (Freud, 1921, p. 123). Tanto na Igreja quanto no exército os indivíduos se acham ligados por laços libidinais – por um lado ao chefe e, por outro, aos demais membros do grupo. Em ambos os casos, a importância da figura do chefe, da autoridade, ou do pai, é definitiva, pois sem ele os laços libidinais entre os indivíduos se vêm também dissolvidos. No caso do exército, isto explica o sentimento de pânico que invade os soldados de um batalhão quando, em uma guerra, por exemplo, perdem seu comandante e se

vêm sozinhos sem a proteção do amor ilusório. No caso da Igreja, a perda do líder e o afrouxamento dos laços entre os indivíduos se exemplificaria num relato fictício que Freud lembrou “ter certa vez lhe caído nas mãos”: *When it was dark*, (Guy Thorne, 1903), que, especulando sobre tal possibilidade, alcançou na época de sua publicação extraordinários índices de vendagem. O romance conta a história de uma conspiração de inimigos de Cristo e da fé cristã que teve êxito em descobrir um sepulcro em Jerusalém. Neste sepulcro encontra-se uma inscrição onde se lê que José de Arimatéia teria, por razões de piedade, dali retirado o corpo de Cristo, e que no terceiro dia após seu sepultamento, o havia enterrado em outro lugar. A ressurreição de Cristo e sua natureza divina são dessa maneira refutadas e o resultado da descoberta arqueológica traz uma convulsão à civilização européia e um extraordinário aumento de todos os crimes e atos de violência, os quais apenas cessam quando a conspiração dos falsificadores é revelada. O fenômeno que acompanha este tipo de dissolução de grupo, observou Freud, não é o pânico, como no caso do exército, mas sim a liberação da crueldade e da criminalidade antes reprimidos devido à presença de uma liderança real (Freud, 1921, p. 124).

O outro tipo de grupo se refere àqueles que surgem espontaneamente em torno de uma idéia, e que são mantidos por laços libidinais permanentes entre seus membros.

Teremos de conceder atenção aos diferentes tipos de grupos, mais ou menos estáveis, que surgem espontaneamente, e estudar as condições de sua origem e dissolução. Teremos de nos interessar, acima de tudo, pela distinção existente entre os grupos que possuem um líder e os grupos sem líder. Teremos de considerar se os grupos com líderes talvez não sejam os mais primitivos e completos, se nos outros uma idéia, uma abstração, não pode tomar o lugar do líder (estado de coisas para o qual os grupos religiosos, com seu chefe invisível, constituem etapa transitória), e se uma tendência comum, um desejo, em que certo número de pessoas tenha uma parte, não poderá, da mesma maneira, servir de sucedâneo. Essa abstração, ainda, poderá achar-se mais ou menos completamente corporificada na figura do que poderíamos chamar de líder secundário, e interessantes variações surgiriam da relação entre a idéia e o líder (Freud 1921, p. 127).

A idéia passaria então exercer o mesmo tipo de função unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais, de forma a tornar prescindível o líder. Freud distingue dois tipos de posturas éticas e dois tipos de regulação social: aquela do

tipo coercitiva, que é garantida pela presença do líder, e a outra, de autorregulação, na qual os membros se mantêm ligados graças à força unificadora de uma idéia à qual aderem. Aqui fica bastante evidente a associação ao Deus abstrato e da idéia, a qual uma vez interiorizada, desempenha o mesmo papel regulador. Pode-se mesmo pensar que Freud avançava em sua tentativa de entender a figura de Moisés, claramente “líder secundário” em sua definição, personagem que viria a marcar os últimos anos de sua vida.

Sobre as características dos laços emocionais que se desenvolvem entre os membros do grupo, Freud explicitou algumas que não eram as usualmente utilizadas pela maioria dos estudiosos em psicologia social e, por isso, mais uma vez realizou importantes desdobramentos. Mostrou, por exemplo, como, por causa da ambivalência afetiva típica do funcionamento do psiquismo, o ódio e a hostilidade também servem de pólos organizadores de grupos. Retomou ainda o conceito de identificação, como forma mais primitiva de ligação com o outro e acabou por reintroduzir o conceito de *ideal de ego*, que se tornou chave também para a compreensão dos grupos.

Retomando o entendimento da psicologia do indivíduo, para explicar a gênese do ideal de ego, Freud, ainda em *Psicologia de grupo e análise do ego*, lembrou o papel primordial que o mecanismo da identificação desempenha na história do complexo de Édipo, correspondendo ao interesse especial do menino pelo pai e à fantasia de querer crescer como ele e de tomar o seu lugar: o menino toma o pai como seu ideal; ao mesmo tempo, desenvolve uma ligação objetal em relação à mãe. Apresenta, então, dois tipos de laços psicologicamente distintos: uma ligação de objeto, sexual e direta para com a mãe e uma identificação com o pai ao qual toma como modelo. Estes laços acabam por se reunir e o complexo de Édipo normal origina-se de sua confluência. O menino percebe que o pai se coloca em seu caminho em relação à mãe. Sua identificação com ele assume um colorido hostil e passa a se identificar com o desejo de substituí-lo também na relação com a mãe.

O mecanismo da identificação seria, portanto, ambivalente desde o início: poderia vir a se tornar tanto expressão de ternura quanto representar o desejo de

afastamento de alguém. Além disso, esse mecanismo se comportaria como um derivado da fase oral, “quando o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão” (Freud 1921, p. 130).

Ao analisar a melancolia, já havia introduzido o conceito de introjeção do objeto perdido no ego como sucedâneo da identificação com este objeto. Com referência a este mesmo mecanismo introduziu aqui a idéia de uma cisão ocorrida no ego que daria origem ao primeiro rudimento da instância crítica que é o ideal de ego. No caso dos grupos, Freud afirmou que o objeto introjetado pode tanto ser colocado no lugar do ego como no lugar do ideal de ego. Essa variação explica também outra diferença entre os dois tipos de grupos, os artificiais e o espontâneos. Os artificiais – que são mantidos pela presença do líder – seriam grupos primários onde um certo número de indivíduos coloca um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal de ego e, portanto, se identificam uns com os outros em seu ego. Freud falou aqui em conseqüente empobrecimento do ego, análogo ao que ocorre na hipnose, quando o objeto é mantido hipercatexizado e o ego desenvolve um estado de sujeição em relação a ele. Os grupos espontâneos seriam qualitativamente diversos, pois ao se organizarem em torno de uma idéia, a identificação com esta idéia acarretaria um enriquecimento do ego, adquirindo o líder apenas um papel secundário (Freud, 1921, pp. 163-164). Foi esta uma outra forma de reafirmar sua concepção de auto-regulação, pois ao distinguir entre os grupos artificiais e os espontâneos, Freud estaria falando de grupos que necessitam da regulação externa e de outros, que prescindindo dela, se auto-regulam, reunidos em torno de uma idéia, passando eles mesmos a exercer a lei.

Para melhor explicar as relações que se estabelecem entre os membros de um grupo e entre eles e seu líder, Freud recorreu à hipótese da horda primitiva elaborada em *Totem e tabu* (1913).

Os grupos humanos apresentam mais uma vez o quadro familiar de um indivíduo de uma força superior em meio a um bando de companheiros iguais (Freud 1921, p. 155).

O grupo passou a ser entendido como um remanescente da horda primitiva que se reunia em torno da figura do pai primevo: os membros do grupo achavam-se sujeitos a vínculos, enquanto que o pai era livre. Os atos intelectuais deste eram



fortes e independentes, mesmo no isolamento, e sua vontade não necessitava de reforço dos outros. Ele não amava senão a si próprio ou a outras pessoas na medida em que atendiam às suas necessidades. Os membros do grupo permaneciam na necessidade da ilusão de serem iguais e justamente amados por seu líder. Ele próprio, pela sua natureza dominadora, narcisista, auto-confiante e independente, não necessitava amar ninguém.

A figura do pai primevo passou a ocupar aquilo que Freud chamou de *fator de civilização*, na medida em que a ilusão de seu amor impunha um freio ao narcisismo dos membros. O pai primevo tornou-se, então, o ideal de ego do grupo, e passou a desempenhar, por isso, papel de pólo organizador em torno do modelo que representava. O pai assassinado por seus filhos passaria a ser representado pela idéia em torno da qual esses irmãos passaram a se organizar. A idéia, no lugar do pai morto, seria o pólo organizador do grupo de irmãos, agora fortemente ligados entre si. Essa idéia representante do pai morto, associada ao sentimento de culpa que sobreveio ao conjunto dos irmãos, seria o rudimento da instância crítica que passava a ser a sede de sua própria auto-regulação. Este pai morto pode ser visto como desempenhando a mesma função sobre os indivíduos que a do Deus abstrato e ausente.

### *Superego e relações objetais*

Foi em *O ego e o id*, de 1923, que Freud chegou a uma formulação mais sistemática do que vinha elaborando enquanto ideal de ego, e que agora passou finalmente a chamar de superego: *Über Ich = Acima do Eu*.

O superego é formulado como derivado de transformações das primeiras ligações de objeto da criança em identificações. Este mecanismo (de substituição de uma catexia objetal por uma identificação e a introjeção desse objeto) já havia sido aplicado por Freud, em seu estudo sobre Leonardo da Vinci (1910), para explicação da homossexualidade, na qual o menino substituiu seu amor pela mãe, identificando-se com ela. Mas somente aqui, em *O ego e o id*, Freud chegou às suas formulações mais permanentes sobre a derivação do superego das primeiras relações objetais da criança.

Mais uma vez referiu-se ao mecanismo da melancolia, ou seja, onde havia uma ligação de objeto passa a haver uma identificação, para mostrar que existe uma *gradação no ego*, uma diferenciação no ego, a qual pode ser chamada de “ideal de ego” ou “superego”. Mais uma vez lembrou que o mecanismo de identificação próprio da fase oral primitiva, quando então esta é indistinguível da escolha de objeto, é sucedido por uma alteração no ego, decorrente da instalação do objeto dentro do próprio ego – a introjeção, espécie de regressão também ao mecanismo da fase oral.

O superego é aqui formulado como originário das primeiras identificações do indivíduo, e mais especificamente da mais importante delas, que é a identificação com o pai. Entretanto, como a situação edipiana é de caráter triangular e envolve a bissexualidade constitucional de cada indivíduo, existe uma escolha objetal concomitante com a identificação. A resolução da situação edípica consolida a masculinidade no caráter do menino, se houver intensificação da identificação com o pai, ou a feminilidade se houver a intensificação da identificação com a mãe.

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomado como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém sua posição especial; ela se confronta com outros conteúdos do ego como um ideal de ego ou superego (Freud 1923, p. 49).

A diferenciação do superego, ainda,

dá expressão permanente à influência dos pais e perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem (Freud 1923, p. 49).

O superego estabelece, entretanto, a diferença de posição do filho em relação ao lugar do pai, ao apontar o duplo mandamento:

“Você *deveria* ser assim” (como seu pai) mas “Você *não pode* ser assim” (como seu pai); *não pode* fazer tudo o que ele faz, certas coisas são prerrogativas dele (Freud 1923, p. 50, grifos do autor).

Desta forma, ao chamar a atenção para este duplo mandamento, Freud enfatizou o lugar do pai como o lugar da exterioridade, da alteridade, da lei.

Preservou assim tanto a outra natureza do Deus judaico em relação aos homens, quanto apontou a interiorização da Lei como constitutiva dos homens.

Mais uma vez em *O ego e o id* retomou a reflexão sobre a ética e sobre a cultura, argumentando, em nome do superego, de que jamais deixou de se preocupar com “o lado mais elevado, moral e suprapessoal da natureza humana” (Freud 1923, p. 50).

Muito bem, e aqui temos essa natureza mais elevada, neste ideal de ego ou superego, o representante de nossas relações com nossos pais. Quando éramos criancinhas, conhecemos essas naturezas mais elevadas, admiramo-las e tememo-las e, posteriormente, colocamo-las em nós mesmos (Freud 1923, p. 51).

Tentava responder às acusações que lhe faziam, na época, de uma certa imoralidade, por apenas enfatizar os aspectos pulsionais, sexuais e de busca do prazer inerentes à natureza humana, revelando aqui um lado não muito enfatizado, o seu lado ético e preocupado com o lugar social da psicanálise.

O superego foi, em suma, definido por Freud em *O ego e o id*, como o herdeiro do complexo de Édipo e embora seja acessível a todas as influências posteriores preserva, através de toda a vida, o caráter que lhe foi dado por sua derivação do complexo paterno, a saber, a capacidade de manter-se à parte do ego e dominá-lo. Ele constitui uma lembrança da antiga fraqueza e dependência do ego, e o ego maduro permanece sujeito à sua dominação. Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o ego se submete aos imperativos de seu superego.

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924), Freud fez derivar de seu conceito de superego a noção do *imperativo categórico* de Kant e atribuiu mais uma vez ao complexo de Édipo e a seu herdeiro, o superego, a fonte de toda moralidade humana.

O complexo de Édipo mostra assim ser – como já foi conjecturado num sentido histórico [em *Totem e tabu*] a fonte de nosso senso ético individual, de nossa moralidade. O curso do desenvolvimento da infância conduz a um desligamento sempre crescente dos pais e a significação pessoal desses para o superego retrocede para segundo plano. As imagos que deixam lá atrás estão, pois, vinculadas às influências de professores e autoridades, modelos auto-escolhidos e heróis publicamente reconhecidos, cujas figuras não mais precisam ser introjetadas por um ego que se tornou resistente. A última

figura na série iniciada com os pais é o poder sombrio do Destino, que apenas poucos dentre nós são capazes de encarar como impessoal (Freud 1924, p. 209).

Ao examinar o problema do masoquismo Freud fez importantes avanços na construção do conceito de superego. Ao constatar que as pulsões destrutivas são impedidas de se exercerem plenamente na cultura, Freud supôs que grande parte destas pulsões fica no ego ou retorna para o superego. Isto explicaria o sadismo que o superego exerce sobre o ego. Desta forma começou a elaborar a segunda vertente da teoria sobre a gênese do superego que formulou mais acabadamente em *Mal-estar na civilização* (1930), na qual o superego se origina também da agressividade que é reprimida.

As vicissitudes das pulsões agressivas, passariam a explicar porque, quanto menos agressivo é o indivíduo, mais severo e exigente é em relação a si mesmo.

Poder-se-ia esperar que um homem que evita o cometimento de atos de agressividade indesejáveis do ponto de vista cultural, terá por isso uma boa consciência e vigiará seu ego com menos suspeita. A situação geralmente se apresenta como se os requisitos éticos fossem a causa primária e a renúncia ao instinto dele decorresse. Isso deixa inexplicada a origem do senso ético. Na realidade ocorre o inverso. A primeira renúncia instintual é forçada por poderes externos, e somente isso cria o senso ético, que se expressa na consciência e exige uma ulterior renúncia ao instinto (Freud 1924, p. 212).

Freud marcou bem que se a força da lei se origina na proibição oriunda de poderes externos, ela se intensifica ao ser internalizada. Se a agressividade é impedida de se manifestar livremente é por causa desta lei, e se ela retorna ao superego, incrementando o sadismo e as exigências que ele faz ao ego, é por conta da internalização desta lei que passa a ser exercida de dentro para fora, dando a impressão de que o senso ético dos homens é anterior à lei, quando na realidade é deflagrado por esta mesma lei. A ênfase na agressividade humana, a pulsão de morte como ele elaborou, foi capital em sua obra e revela uma idéia de homem muito diferenciada: nem bom nem mau, como ele mesmo afirmou, mas dirigido, pelo amor e pelo ódio, para a vida e para a morte. Distante de uma idéia maniqueísta, Freud mais uma vez revelou a complexidade do homem de que falava: mostrou como o “bem” e o “mal” são definidos pela cultura; sobre o

Baseando-se na hipótese da horda primitiva de Darwin, onde havia um pai violento e ciumento que guardava para si todas as fêmeas e expulsava os filhos à medida que cresciam, Freud construiu sua própria teoria: teria ocorrido que os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai pondo fim à horda patriarcal. O pai, que fora o temido e invejado modelo, ao ser devorado, foi introjetado pelos filhos, sendo que cada um deles adquiriu uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso que representou o início da organização social, das restrições morais e da religião.

Os filhos odiavam o pai, mas também o amavam. Após terem-no assassinado, a afeição que tinham por ele retornou sob a forma de remorso. O pai morto tornou-se mais forte que o pai vivo. O que até então fora interdito pela existência real do pai, foi doravante proibido pelos próprios filhos, por uma espécie de “obediência *a posteriori*”. Assim estes filhos anularam o próprio ato assassino, proibindo a morte do totem – substituto do pai – e renunciaram a seus frutos, abrindo mão da posse das mulheres, que antes haviam reivindicado e que agora se encontravam libertadas. Inauguraram, assim, os dois tabus fundamentais do totemismo (proibição da morte do totem e proibição do incesto) que correspondem inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo.

Para Freud, esta foi a origem da sociedade e da moralidade humana. É marcante a ênfase que ele deu ao poder do pai morto que se intensifica e atua mais do que a interdição por sua existência real – um exemplo primevo de idéia introjetada a regular a existência – e sobre a idéia de “obediência *a posteriori*” que se produz no conjunto dos irmãos, consistindo em um rudimento de internalização da lei e auto-regulação.

Posteriormente, ainda em *Totem e tabu*, a horda patriarcal foi substituída pela horda fraterna, e a proibição de matar o totem estendeu-se à proibição de matar os irmãos. Passou-se então à forma mais simplificada e mais geral: “não matarás”.

Para Freud, a religião totêmica, que surgiu do sentimento filial de culpa em relação ao assassinato do pai primitivo, é o substrato de todas as religiões posteriores, vistas por ele como tentativas de solucionar o mesmo problema: a ambivalência em relação à autoridade, o desejo e o temor de tomar-lhe o lugar.

A idéia de Deus, para ele, teria aí sua gênese, passando Deus a ser representado, na maioria das vezes, como um pai glorificado e que centralizava a vida religiosa, uma forma posterior de totem, no qual o pai, muitas vezes, reconquistava sua aparência humana. Exemplo disso era o politeísmo greco-romano que, para Freud, representou a tendência e reviver o antigo ideal (da figura do pai primevo) através da criação de deuses antropomórficos.

A noção de um homem que se torna deus ou de um deus que morre nos impressiona hoje como chocantemente presunçosa mas, mesmo na antigüidade clássica, nada havia de revoltante nela (Freud 1913, p. 177).

E cita Frazer para basear sua opinião de que a concepção de Deus da modernidade inclui um grau crescente de abstração que o distingue em muito do mundo dos homens, e cuja internalização intensifica seu efeito.

Para nós, modernos, para quem a separação que divide o humano do divino aprofundou-se, transformando-se num abismo intransponível, essa imitação pode parecer ímpia, mas era diferente com os antigos. No pensamento deles, deuses e homens eram parecidos, pois muitas famílias faziam sua ascendência remontar a uma divindade, e a deificação de um homem provavelmente parecia-lhes tão pouco extraordinária [...] (Frazer, 1911, apud Freud 1913, p. 177).

Para Freud, no decurso do desenvolvimento posterior das religiões, quando foi se formando um conceito superior de Deus, os dois fatores fundadores do totemismo, ou seja, desejo de morte do pai e sentimento de culpa dos filhos, jamais se extinguiram. Os esforços dos filhos por se colocarem no lugar do deus-pai foram se tornando ainda mais óbvios. Na mitologia grega são inúmeras as figuras de divindades jovens, filhos, que desfrutavam dos favores das deusas-mães e que depois são mortos e punidos pela ira dos pais.

Em suma, Freud refletiu sobre a idéia de Deus afirmando que esta seria uma decorrência da representação da relação com o pai primitivo. Assim, pode-se dizer que, nas diferentes culturas, antigas e contemporâneas, o tipo de pai construído e a relação com ele estabelecida têm adotado coloridos diversos, trazendo como

conseqüência diferenciações nas idéias de Deus. As diferenças estariam na maior ou menor grau de abstração dessa idéia, com reflexos na constituição superegógica. E, no que diz respeito a esta tese, estas diferenças, de alguma forma, implicam diferentes formas de regulação.

Foi em *O futuro de uma ilusão* (1927), que Freud elaborou sua crítica mais sistemática ao papel desempenhado pela religião na sociedade moderna, dentro da discussão sobre o conflito entre indivíduo e civilização e as formas de regulação existentes. Contrapôs a regulação promovida pela religião àquela que caracterizou como *auto-regulação*, esta relacionada ao trabalho do superego.

Para Freud, a complexidade da relação que o indivíduo estabelece com a civilização se deve ao fato de haver, por um lado, uma relação de necessidade e proteção e, por outro, de hostilidade e regulação. Entendeu a civilização humana neste quadro de duplicidade de aspectos: de uma parte, ela representa todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com a finalidade de controlar as forças da natureza e dela extrair riquezas que satisfaçam as necessidades humanas, e, de outra, inclui toda a regulamentação necessária para ajustar as relações entre os homens. As duas tendências não são independentes uma da outra, pois, justamente para que o homem possa controlar a natureza, é necessário que ele conviva no contexto desta regulação. Perguntava-se porque todo indivíduo é virtualmente um inimigo da civilização já que nenhum é capaz de sobreviver isoladamente.

Colocou a questão central desta discussão, novamente, nas formas de coerção que a civilização exerce sobre o indivíduo, de modo a obter dele a renúncia às satisfações pulsionais, condição para que o homem possa trabalhar e conviver em sociedade. Lembrou que os homens não são espontaneamente amantes do trabalho e da regulação e que possuem tendências anti-sociais e destrutivas que precisam ser reprimidas, para dar lugar à civilização. Portanto, o sacrifício exigido aos indivíduos pela civilização deve ser de tal ordem que possibilite reconciliá-los também com algum grau de satisfação pulsional. Sem isto a coerção se torna inoperante. Dentro desta perspectiva, a educação deve conter certa dose de coerção, mas dentro de um processo de transmissão afetiva,

de forma que os indivíduos venham a adotar a civilização como sua e realizar eles próprios os sacrifícios que, em nome dela, forem necessários. A auto-regulação seria a forma ideal de regulação, a coerção interna no lugar da coerção externa. Através dela as gerações futuras estarão aptas a realizar sem coerção os sacrifícios inerentes ao trabalho e então pouco diferirão de seus líderes. Este exercício de auto-regulação que é referido à atuação do superego foi denominado por Freud de fator civilizatório, assim definido:

Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social. Esse fortalecimento do superego constitui uma vantagem cultural muito preciosa no campo psicológico. Aqueles em que ele se realizou são transformados de opositores em *veículos da civilização* (Freud 1927, p. 22).

Em relação aos dois tipos de regulação, o coercitivo e a auto-regulação, Freud questionou o papel da religião. Ainda que ele comparasse o aparato religioso a um estado mental doentio –

Se, por um lado, a religião traz consigo restrições obsessivas, exatamente como, num indivíduo, faz a neurose obsessiva, por outro, ela abrange um sistema de ilusões plenas de desejo juntamente com um repúdio da realidade, tal como não encontramos, em forma isolada, em parte alguma senão na amênia, num estado de confusão alucinatória beatífica (Freud 1927, p. 58).

– Freud não deixou de sublinhar o valor da religião, e o seu papel educativo como de grande contribuição para a civilização.

Aquele que tem ciência e arte, tem também religião. O que não tem nenhuma delas, que tenha religião (Goethe, apud Freud 1930, p. 93).

A religião foi, desta forma, vista como um recurso de regulação altamente eficaz, utilizado pela civilização, pois cria ilusões nos indivíduos, que se baseiam nos seus próprios desejos. Daí sua força.

[As religiões], proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor –, a qual foi proporcionada pelo pai;



o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta freqüência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão (Freud 1927, p. 43).

Ilusão significa o “como se” ao qual Freud se referia como o elemento da religião que mais a caracteriza como fonte de regulação dos homens em civilização.

Nossa civilização se ergue sobre elas [as religiões] e a manutenção da sociedade humana se baseia na crença da maioria dos homens na verdade dessas doutrinas. Caso se lhes ensine que não existe um Deus todo poderoso e justo, nem uma ordem mundial divina, nem vida futura, se sentirão isentos de qualquer obrigação de obedecer aos preceitos da civilização. Sem inibição ou temor, seguirão seus instintos sociais e egoístas e procurarão exercer seu poder; o caos que banimos através de muitos milhares de anos de trabalho civilizatório mais uma vez retornará. Mesmo que soubéssemos e pudéssemos provar que a religião não se acha na posse da verdade, deveríamos ocultar esse fato e nos comportarmos de maneira prescrita pela filosofia do “como se”, e isso no interesse da preservação de todos nós (Freud 1927, p. 47).

A regulação da religião, entretanto, tal como referida nesta obra, não seria a auto-regulação propriamente dita. E nisto residiu grande parte de sua crítica, pois se a religião pode ser uma fonte de regulação (coercitiva, que funciona em alguma medida) não é, necessariamente, uma fonte de ética ou moralidade. Ela pode ser útil, na verdade, porque, ao oferecer alívio e conforto aos homens diante de seus temores fundamentais, proporciona um nível de satisfação pulsional que lhes facilita a obediência aos preceitos da civilização. Mas como já colocou em obras anteriores nem sempre o comportamento adequado tido como bom, envolve posturas éticas, decorrentes de verdadeira transformação pulsional.

É duvidoso que os homens tenham sido em geral mais felizes na época em que as doutrinas religiosas dispunham de uma influência irrestrita; mais morais certamente não foram. Sempre souberam como externalizar os preceitos da religião e anular assim suas intenções. Os sacerdotes, cujo dever era assegurar a obediência à religião, foram a seu encontro nesse aspecto. A bondade de Deus deve apor uma mão refreadora à Sua justiça. Alguém peca; faz depois um sacrifício ou se penitencia e fica livre para pecar de novo. A introspectividade russa atingiu o máximo ao concluir que o pecado é

indispensável à fruição de todas as bênçãos da graça divina, de maneira que, no fundo, o pecado é agradável a Deus. Não é segredo que os sacerdotes só puderam manter as massas submissas à religião pela efetivação de concessões tão grandes quanto essas à natureza instintual do homem (Freud 1927, p. 57).

Em suma, a religião que não leva à internalização da lei favorece a perpetuação da relação de barganha e submissão e por isso foi tão fortemente criticada por Freud.

Finalmente chega-se a *O Mal-estar na civilização* (1930), onde Freud sistematizou a questão do antagonismo irremediável entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização, de forma mais acabada, retomando a internalização da agressividade como dando origem ao superego. Tematizou neste texto a ação de “barreiras internas” ou do que chamou “uma espécie de repressão orgânica” às pulsões agressivas, que se manifestam na forma do “sentimento de culpa”. Este sentimento de culpa foi tratado como “o mais importante problema do desenvolvimento da civilização” e como integrante do superego, da mesma forma que a ação da repressão externa veiculada pela educação.

Mais uma vez vale lembrar a filiação de Freud ao paradigma da biologia evolucionista da época, para entender que ao falar de “uma espécie de repressão orgânica” ele estava se referindo a algo interno, individual, relacionado a uma repressão das pulsões agressivas, e que isto não excluía absolutamente o aspecto relacional do superego que efetua a dita repressão.

Freud retomou, então, a questão da agressividade lembrando, mais uma vez que é a civilização que fortalece os laços libidinais entre os homens uma vez que eles não são inteiramente bons por natureza. Se existe o “amarás teu próximo como a ti mesmo” é porque, antes de mais nada, “o homem é o lobo do homem”, ironizou Freud (1930, p. 143).

É por conta dessa hostilidade primária dos seres humanos que a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração e precisa empregar métodos que incitem os indivíduos a identificações e relacionamentos amorosos que sejam inibidos em seu fim, para que introduzam a lei contra a inclinação ao ódio própria do homem.

A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada (Freud 1930, p. 146).

O agente é o superego, então entendido como resultado da internalização da agressividade que não pode se exercer fora, livremente. Enquanto depositário desta agressividade reprimida, o superego se torna severo com o ego. O sentimento de culpa é o resultado da tensão entre o severo superego e o ego. É originário da proibição externa que faz reprimir o exercício da agressividade e que retorna ao superego.

A civilização impõe sacrifícios não apenas à sexualidade do homem, afirmou Freud, mas também à sua agressividade. Este é seu maior mal-estar pois que se o medo da autoridade externa antecede a severidade do superego (resultado da internalização da agressividade que é impedida de se exteriorizar) é a esta última que se deve o sentimento de culpa. Este é relativo não a uma “infelicidade externa”, que se relaciona com a desaprovação da autoridade externa, mas ao medo do superego, ou seja, da autoridade internalizada perante a qual não basta “esconder” as más ações, quando o desejo permanece.

O sentimento de culpa teria, então, origem na renúncia pulsional devido ao medo da desaprovação da autoridade externa e se expressaria a seguir quando esta autoridade é internalizada e a renúncia pulsional ocorre devido ao medo desta autoridade internalizada. Neste plano as más ações são igualadas às más intenções. Aí está o nível máximo de auto-regulação, onde então não basta deixar de fazer uma má ação se a má intenção persiste.

Freud definiu finalmente o sentimento de culpa como produto mais acabado do superego, através do qual ele leva a cabo sua tarefa auto-reguladora. E enfatizou, mais uma vez, os dois tipos de postura ética ou de regulação que se diferenciam a partir dos processos que levam à construção do superego: introjeção da coerção externa; internalização da agressividade; e surgimento do sentimento de culpa.

A primeira:

O povo de Israel acreditava ser o filho favorito de Deus e, quando o grande Pai fez com que infortúnios cada vez maiores desabassem sobre seu povo, jamais a crença em seu relacionamento com eles se abalou, nem o seu poder ou justiça foi posto em dúvida. Pelo contrário, foi então que surgiram os profetas que apontaram a pecaminosidade desse povo e, a partir de seu sentimento de culpa, criaram-se os mandamentos super estritos de sua religião sacerdotal (Freud 1930, p. 149).

A segunda:

É digno de nota o comportamento tão diferente do homem primitivo. Se ele se defronta com o infortúnio não atribui a culpa a si mesmo, mas a seu fetiche, que evidentemente não cumpriu o dever, e dá-lhe uma surra em vez de punir-se a si mesmo (Freud 1930, p. 150).

Entre essas duas opções, apontou para a primeira como aquela que guiou sua concepção de aparelho psíquico, de formação da cultura e da ética que propõe: um homem marcado pelo que lhe é externo, que introjeta a lei, e que através do seu superego e de sua maior expressão, o sentimento de culpa, se torna capaz de se auto-regular, aderindo à civilização e, ao mesmo tempo, tratando de conquistar o próprio prazer.

Chega-se, afinal, à específica idéia de homem que está na base do pensamento freudiano: um homem que em si não é bom nem mau, para quem as noções de bem e de mal são dadas pela cultura e pelo grupo ao qual pertence. Um homem que é sempre entendido na intersubjetividade, ou seja, na relação com outro homem e com o grupo que lhe constitui, mas que não é visto apenas em igualdade com os outros (isto lhe faz distinguir sua psicologia de grupo da psicologia das multidões de Le Bon) e nem em sociabilidade espontânea e, sim, também, na diferença e no ódio. Homens e grupos se estruturando em relação a uma autoridade que se desdobra em pai, líder, totem ou no "conceito superior de Deus". Homem que é vocacionado para a busca do prazer e em quem a culpa se instaura muito mais em função da própria agressividade do que do desejo sexual. Um homem que acaba por interiorizar, em algum lugar de si, uma lei que ao mesmo tempo lhe é dada de fora, mas que passa a integrar seu próprio ser. De todos esses elementos, desta peculiar idéia de homem, resulta a topografia psíquica dividida em instâncias, da qual apenas uma pequena parte é consciente e

onde emergem o id – “território estrangeiro interno” – e o superego – o “acima do eu”, o *placeholder* de Deus .

Chega-se, afinal, à específica concepção de indivíduo que está na base do pensamento freudiano: uma concepção de indivíduo que não se enquadra nas definições que se têm dado do indivíduo moderno, nas duas principais correntes da ideologia individualista – individualismo utilitarista e individualismo expressivo – e que parece ser entendida mais adequadamente em sua originalidade quando confrontada à concepção de indivíduo própria da ética judaica. Um indivíduo livre, autônomo, portador de seu próprio desejo, mas não gerador da lei que lhe precede e lhe constitui. Livre e autônomo pela capacidade de se autorregular, podendo prescindir da coerção externa, sem jamais, entretanto, se apartar de seu contexto e em constante interação com a cultura que lhe constitui.

Chega-se, sobretudo, à específica proposta de regulação social de Freud. Em permanente crítica à moral civilizada, atribuiu-lhe uma opressão vã sobre o indivíduo que, ao não levar em conta os impulsos próprios da natureza deste indivíduo, acaba, se não por adoecê-lo, no mínimo em deturpar-lhe o caráter, transformando-o em um hipócrita cultural. Em oposição, o indivíduo “verdadeiramente civilizado” seria aquele em que o efeito de regulação teria sido levado a cabo da melhor forma possível: transformando seus impulsos instintuais no sentido da “verdadeira susceptibilidade à cultura”, onde este indivíduo identificado com a lei, se transformaria em “veículo da civilização”. Se não houver esse tipo de negociação entre a coerção e os impulsos próprios da natureza humana a regulação não se efetiva. Apenas pelo seu efeito coercitivo, um sistema moral ou disciplinar, qualquer que seja, não vence a destrutividade do homem, que acaba por irromper novamente, retornando contra a própria civilização, como na guerra. A mera repressão da moral universal dos sistemas coercitivos está fadada ao fracasso se não houver outro tipo de passagem, pelo indivíduo, através da afetividade e da promessa ao prazer, até a identificação com a lei que lhe encaminha para os objetivos mais elevados da civilização. O pensamento freudiano oferece em troca da repressão da moral religiosa e universalista, o efeito positivo e constituinte de uma ética de adesão à lei, que não é vista como

cobradora e exigente, mas que aponta as direções possíveis para a busca pelo prazer.

Assim, prazer e regulamentação se encontram na ética proposta por Freud. Apesar do princípio do prazer ter um papel fundamental, Freud não é mais adepto da busca pelo prazer do que da regulamentação cultural. Foi este tipo de associação que liga Freud a uma permanente reivindicação pelo prazer que lhe colocou ao lado das concepções mais caricaturais e negativas de individualismo enquanto puro hedonismo tanto utilitarista, visando a utilização do outro em nome do próprio prazer, ou mesmo expressivo, onde a busca pelo puro exercício da satisfação pulsional pudesse ser o maior valor. Mas para Freud o que ocorre é que o princípio de realidade tem um papel também fundamental, não suplantando o princípio do prazer, mas incidindo sobre ele até o ponto de tornar exequível ou eficiente a busca pelo prazer. Não pode haver prazer se não houver passagem pela lei da cultura – esta é a lição de Freud, sua maior promessa e sua proposta ética: auto-regulação, adesão à lei que indica a direção da obtenção do prazer. Este é o papel do superego ao apontar o que não pode e o que pode ser e ao realizar a conciliação entre a lei da cultura e o imperativo do princípio do prazer. A culpa também vista de forma não maniqueísta, não como fundamento de uma moralidade elevada, mas como resultado da economia libidinal, onde tanto pode apontar para o bem (quando a própria agressividade retorna ao superego e se volta contra o ego, reverte em um mecanismo de regulação), quanto para o mal, (quando crimes são cometidos movidos pelo sentimento de culpa e para provocar a punição) ou quando simplesmente não é sintoma de um comportamento “correto” (mas nem por adotar um comportamento “correto” o indivíduo sente-se menos culpado).

Uma proposta de regulação social, sem dúvida, porém mais flexível e bastante original em relação às formulações das *weltanschauungen* de seu tempo: “a sociolatria universal de Comte; o historicismo dialético de Marx; e o cálculo social dos utilitaristas (Rieff, p.257)”, as grandes formulações do secularismo do séc XIX, que desempenharam o papel de verdadeiros sistemas de culto.

Freud se recusou inaugurar mais um sistema capaz de a tudo explicar, como as religiões ou as ideologias. Para ele, inscrever seu saber sob o manto da ciência significava delimitar um espaço, escapar à tentação de construir uma *weltanschauung*, tão típica – como ele mesmo dissera – do pensamento alemão.

O rompimento com Jung e com Adler foi o exemplo, ao acusá-los de substituir os conceitos mais específicos da psicanálise por formulações mistificantes e distanciadas do interesse clínico, objeto permanente da psicanálise. Entretanto, mesmo adepto da nova crença da modernidade, a fé na ciência, Freud não se colocava como meta dar respostas absolutas nem mesmo às questões do psiquismo; jamais ousou responder à questão subjacente a todas as ideologias, qual seja a da fórmula da felicidade. Essa mesma crença na ciência foi questionada em diversos momentos, quando por exemplo afirmou estar a psicanálise em uma posição intermediária entre a medicina e a filosofia como claramente exposto em sua defesa da análise leiga. Quando, logo no início de sua carreira propôs às suas pacientes “transformar a miséria histérica em infelicidade comum”, não negou sua visão de realidade, como dado inexorável a impor sua própria regulação, percebendo desde então a limitação da sua própria ciência. Por outro lado, sua postura enquanto terapeuta, de tentar ensinar seus pacientes a viverem sem crenças, sem respostas prontas, sem soluções cabais, através de seu próprio lugar “desvanecido” de autoridade, (papel no qual colocou o lugar do analista enquanto suporte da transferência) não identificando-se para o paciente com algo da ordem da coerção, mas induzindo este paciente a reencontrar dentro de si, em sua história, nos próprios conflitos e no próprio sentimento de culpa, o desejo de auto-regulação. Esta seria a força de sua proposta e a razão de sua influência no Ocidente: a produção, no indivíduo, de uma certa ilusão de autoria, de atividade, de ser o agente do poder, ele mesmo veículo de civilização, e não o pólo oposto, esmagado e passivo perante o poder. Uma proposta não de um ideólogo ingênuo, mas, como afirmou Rieff, do ponto de vista de sua sabedoria “já cansada” para a qual nenhuma doença poderia ser totalmente curada.

## CAPÍTULO V

### *Sigmund Freud, um judeu ateu, ou de Deus ao superego*

Freud era ateu e totalmente avesso a rituais religiosos. Mas, definitivamente, era judeu, como em inúmeras ocasiões afirmou ao longo de sua vida e de sua extensa obra.

As declarações de Freud sobre sua pertinência e solidariedade ao povo judeu são já bastante relatadas na literatura. Uma delas, aliás das mais afirmativas, é importante lembrar: foi a que fez em discurso enviado à sociedade B'nai B'rith<sup>36</sup>, em agradecimento às felicitações por seu septuagésimo aniversário. Neste famoso discurso de 1926 Freud expôs seu sentimento de identidade judaica ligado a seu ateísmo e a seu espírito de investigação e amor pelo saber.

devo confessar-lhes que nem a fé, nem o orgulho nacional me ligavam ao judaísmo, pois sempre fui incrédulo e educado sem religião, ainda que não sem respeito pelas exigências chamadas éticas da cultura humana. Sempre que sentia inclinação pelo entusiasmo nacional, esforçava-me por suprimi-lo como sendo prejudicial e errado, alarmado pelos exemplos de advertência

---

<sup>36</sup> A sociedade B'nai B'rith (literalmente filhos da Aliança) foi fundada em Nova York, em 1834, para representar os interesses éticos e culturais do povo judeu. A loja de Viena foi fundada em 1895, época da ascensão do partido pan-germânico de Schönerer, tendo Freud se filiado a ela em 1897. Um dos boletins da instituição redigido pelo próprio Freud, traz a seguinte declaração de princípios:

Nossa loja é fundada em uma base nacional e luta essencialmente por objetivos éticos. A minha atitude para com a moralidade nem sempre tem sido claramente entendida dentre nós. Acredito que a busca de sua origem e a exposição de seus motivos jamais depreciariam a dignidade ou o valor da ética humana (apud Molnar, 2000, p. 263).



dos povos entre os quais nós judeus vivemos. Mas restavam muitas outras coisas que tornavam irresistível a atração aos judeus e ao judaísmo: forças emocionais obscuras, que eram mais poderosas quanto menos pudessem ser expressas em palavras, bem como a clara consciência de uma *identidade íntima*, a secreta familiaridade de possuir a mesma *arquitetura anímica*. A isto não se demorou a agregar a compreensão de que somente à minha natureza judaica devo as duas qualidades que me foram indispensáveis, no difícil caminho de minha existência. Precisamente por ser judeu, encontrava-me livre de muitos preconceitos que dificultam a outros o uso do intelecto; como judeu estava preparado para colocar-me na Oposição e para renunciar à concordância com a maioria compacta (Freud 1926, p. 315-316).

E era essa “identidade íntima” e afinidade com a “arquitetura anímica” que Freud ia encontrar nesta organização judaica, da qual era assíduo participante. Sua primeira conferência foi sobre *A interpretação dos Sonhos* em 7/12/1897 e, de acordo com a ata, “o público demonstrou sua gratidão com frenéticos aplausos” (Molnar, 2000, p. 264). Nos anos que se seguiram, Freud apresentou mais dezenove conferências na instituição. A B'nai B'rith foi para ele não só sua primeira platéia como também ofereceu-lhe a primeira oportunidade de expressar seu pensamento a um público não especializado.

### *A tensão entre judaísmo e universalismo*

Freud era um judeu ateu, altamente representativo da geração de intelectuais no contexto da Viena-fim-de-século, assim como, em outros centros, de toda uma corrente de filósofos e políticos que encontravam na militância ideológica o foco de aplicação de sua herança ética<sup>37</sup>. Essa era uma forma comum de identidade judaica, surgida a partir da Haskalah (Iluminismo judaico) e sua ênfase crescente nos aspectos éticos e culturais do judaísmo e na idéia do monoteísmo radical como cerne desta ética, que culminou no judaísmo liberal do século XIX, conforme já analisado no Capítulo 2.

A erosão que a figura de Deus sofreu diante do racionalismo e cientificismo chegou, para judeus como Freud, em uma época em qual o judaísmo liberal emergia de uma radical reforma, com a abolição de todas suas marcas

<sup>37</sup> É ampla a literatura sobre a participação de judeus nos movimentos políticos e revolucionários a partir de 1848. Porém, a questão suscitada pelas ideologias que “libertariam a humanidade de todas as crenças e superstições religiosas” e a identidade judaica de seus militantes, recomenda-se a coletânea “*The non-jewish jew and other essays*”, de Isaac Deutscher, Oxford University Press, 1968.

carregadamente místicas. Assim, para ele, sobravam os elementos constituintes de sua religião e que vinham corroborar a formação do superego em sua concepção de psiquismo: instância auto-reguladora, representante do pai ou de seus sucedâneos, e da lei. Deus havia partido, mas deixara sua marca.

A marca do judaísmo em Freud, conforme Yerushalmi em *Le Moïse de Freud* (1991), poderia ser perfeitamente exemplificada por uma anedota recente:

West End Avenue, Upper West Side, Manhattan. Uma rica família judia. O pai, um progressista de esquerda, não se cansa de proclamar suas convicções atéias. Desejando proporcionar ao filho a melhor escolaridade possível, inscreveu-o na Trinity School, uma escola outrora religiosa, mas agora leiga e aberta ao público em geral. Algum tempo depois, ao chegar em casa após um dia de escola o menino disse:

— Você sabia, papai, o que significa Trindade? Quer dizer o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Diante destas palavras, o pai sem esconder a indignação, segurou o filho pelos ombros e falou:

— Filho, coloque isto em sua cabeça de uma vez por todas: só existe um Deus. E nós não acreditamos nele! (Yerushalmi, 1991, p. 114).

Freud era amante da arqueologia. Sua imensa coleção de terracotas e estatuetas de deuses e figuras míticas da Antigüidade era extraordinária. São incontáveis as menções que fez em seu Diário (Molnar, 2000), registrando cada um que adquiria, ou que recebia como presente. Era uma verdadeira paixão, quase um vício, vindo logo em seguida ao hábito de fumar charutos que lhe era tão caro.

Peter Gay, em *Freud, jews and other Germans* (1978) relatou que a primeira impressão que se tinha do gabinete de trabalho de Freud, na Berggasse 19, era a de um ambiente super-povoado, repleto de inúmeros objetos que se superpunham. Nele se destacavam os tapetes persas com que forrava o divã analítico e, sobretudo, sua famosa coleção de estatuetas que, ainda quando em seus estágios iniciais, atraía de imediato a atenção do visitante e com o passar do tempo chegou a compor uma imensa galeria de *antiques*. Eram deuses, deusas, sátiros e animais sagrados, dispostos de tal forma que quando Freud sentado em sua mesa de trabalho, apenas levantava os olhos, podia admirar a todos eles. A variedade era tamanha que se alguém fosse perseguir suas origens chegaria às

raízes mais remotas da cultura ocidental, no mundo mediterrâneo: Egito, Creta, Pompéia, Grécia e Roma. Havia também peças chinesas e hindus, e a série de budas que incorporou à sua coleção. Ele mencionou em seu diário o fato de estar investigando algo sobre a idéia de Buda.

Sua intensa correspondência também foi pontuada por relatos sobre suas novas aquisições:

“Os deuses antigos existem” – escreveu a Fliess em 1899 – “pois eu comprei alguns deles recentemente, especialmente um Janus de pedra que olha para mim com suas duas faces, de uma forma verdadeiramente superior” (apud Gay, 1978, p. 42).

A paixão pelos deuses representava mais do que prazer estético. Cada nova aquisição significava para Freud uma espécie de pontuação contextual do desenvolvimento da psicanálise. Assim, por exemplo, se a psicanálise se difundia em direção ao leste, sua coleção oriental crescia concomitantemente: mais dois “Kannons”, três budas, camelos chineses, cavalos e figuras de jade e uma estatueta de Vishnu, que certa vez Freud temeu não fosse suportar a mudança de clima que sofrera (Molnar, 2000).

Freud, entretanto, antes de ser um colecionador, era um psicanalista. Em nome de seu interesse maior não teria permitido que nenhuma idéia fixa o dominasse, a não ser que fosse relevante para sua ciência, que era sua vida. Colecionar antigüidades, portanto, fazia sentido para ele porque, ao mesmo tempo o afastava do trabalho árduo, proporcionando-lhe momentos de prazer e relaxamento, o reconduzia a ele, pois que, para Freud, a arqueologia era a metáfora de seu trabalho analítico (Gay, 1978).

Bem no início de sua longa trajetória, ainda em *Estudos sobre a histeria*, que escreveu com Breuer, empregou este tipo de comparação para descrever o método que acabava de criar:

Esse processo consistia em remover o material psíquico patogênico camada por camada e gostávamos de compará-lo à técnica de escavar uma cidade soterrada (Freud, 1895, p. 87).

Mais tarde em *Mal-Estar da Civilização* (1930) ilustrou o problema da preservação do infantil no psiquismo do adulto, fazendo uma analogia com o

“crescimento da cidade Eterna” onde uma série de cidades estariam superpostas umas às outras e sobreviveriam, lado a lado, com as construções posteriores e recentes. Seria esta uma comparação, uma metáfora do que se passa na mente, em termos temporais, a partir do que ocorre na representação espacial da dimensão arqueológica.

Afinal, Freud e seus deuses, ou melhor, os deuses de Freud seriam uma expressão de uma irrefreável preocupação, que manifestou desde o início, a respeito da questão civilizatória e do papel estruturante que estes deuses teriam desempenhado nas culturas que em torno deles se organizaram. Seriam, talvez, da mesma natureza de um antigo interesse que, em seus dias finais, culminou na quase obsessão pela figura de Moisés e a investigação sobre as origens do judaísmo, questão de sua última obra?

Freud, entretanto, se via como cientista e seu ideal de cientificidade se perfilava, em determinadas ocasiões e principalmente no início da carreira e depois dos anos de solidão, muito mais do lado das ciências naturais, do paradigma da biologia evolucionista de Darwin, do que do lado das “preocupações humanas” (Freud, 1925, pp. 18-19), que desde cedo se apoderaram de sua curiosidade e de seu espírito de investigação. As anotações em seu Diário datadas de 31/10/1929 – “Preterido para o prêmio Nobel” –, e de 6/11/1930 – “Definitivamente preterido para o prêmio Nobel” –, demonstram o quanto Freud se entristecia e decepcionava com o fato de não haver sido indicado, o que consistiria no endosso à sua respeitabilidade e no reconhecimento definitivo por parte do universo científico. Nem mesmo sua indicação para o prêmio Goethe, nos mesmos anos 30, o fez mudar de idéia. É bem verdade que o prêmio Goethe era uma honra que em muito gratificou Freud, embora o fizesse no plano mais amplo da cultura, no qual se sentia bem menos à vontade do que no plano da ciência, que era onde ele tanto almejava se firmar. Freud tinha relações de muita proximidade com escritores e artistas, freqüentemente mais suscetíveis e mais receptivos à psicanálise do que os cientistas. Mas não gostava de ser descrito como “artista”, sentia que isto depreciava a principal razão de seu trabalho: sua realização científica.

Em *História do Movimento Psicanalítico* (1914), Freud marcou o seu empenho em fazer da psicanálise uma ciência universal, para muito além de um “*affair nacional judaico*”, como havia sido acusada pelo anti-semitismo sempre presente e pelo nazismo em ascensão, uma vez que os pacientes e os primeiros discípulos e, depois, o primeiro círculo de seguidores, o universo que gerou a psicanálise, enfim, era basicamente composto de judeus. Foi quando sucedeu o fascínio e posterior desilusão com a figura de C.G. Jung e a escola de Zurique.

Na *História do movimento psicanalítico*, Freud afirmou sua autoria da psicanálise e o direito que tinha de determinar suas especificidades e seus princípios fundamentais. Sem deixar de recordar a dívida de gratidão que tinha para com Breuer, afirmou que a psicanálise foi inaugurada a partir do abandono da hipnose e do método catártico de Breuer e com a introdução do método de associação livre que foi por ele criado. Relatou como, desde o início, a psicanálise se caracterizou por atribuir a etiologia das neuroses à sexualidade e como isto foi mal entendido por Breuer, que não soube escutar a transferência de Ana O, interrompendo o tratamento a pretexto de escapar de certos “*atos inconvenientes*”.

A partir da escolha da sexualidade como objeto de investigação, Freud afirmou, então, ser a teoria da repressão, a pedra angular sobre a qual repousa a estrutura da psicanálise, sendo a transferência e a resistência os dois fenômenos que demonstram sua existência: portanto, as maiores descobertas da psicanálise. Notar que aí já estava colocada a questão do conflito psíquico, da lei e da auto-regulação que mais tarde sistematizou na forma do conceito de superego. Outro produto da investigação que se seguiu foi a hipótese da sexualidade infantil, da realidade psíquica e da fantasia, para além da realidade exterior, e da convicção de que a importância desta sexualidade infantil se baseava na análise dos adultos. Tudo isto levou Freud, segundo ele mesmo, a um caminho árduo e solitário: os anos de “*esplendido isolamento*”, como ele mesmo chamou este período inicial de sua carreira.

De início não percebi a natureza peculiar do que descobrira. Sem hesitar sacrifiquei minha crescente popularidade como médico, e restringi o número de clientes nas minhas horas de consultas para poder proceder a uma

investigação sistemática dos fatores sexuais em jogo na causação das neuroses . Ingenuamente dirigi-me a uma reunião da Sociedade de Psiquiatria e Neurologia de Viena, presidida por Kraft-Ebing... Considerava minhas descobertas contribuições normais à ciência e esperava que fossem recebidas com esse mesmo espírito. Mas o silêncio provocado pelas minhas comunicações, o vazio que se formou em torno de mim, as insinuações que me foram dirigidas, pouco a pouco me fizeram compreender que as afirmações sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses não podem contar com o mesmo tipo de tratamento dado ao comum das comunicações (Freud 1914, p. 32).

A partir de 1902, certo número de médicos jovens reuniu-se em torno de Freud e, no decorrer dos cinco anos seguintes, o pequeno círculo se ampliou. Foi então que Bleuler e C.G. Jung, de Zurique, renomados psiquiatras não-judeus demonstraram seu interesse pela psicanálise. Freud ficou feliz; parecia vislumbrar o caminho que se abria rumo ao reconhecimento.

Repetidas vezes reconheci com gratidão os grandes serviços prestados pela Escola de Psiquiatria de Zurique, na difusão da psicanálise... O grupo de Zurique tornou-se assim o núcleo que mais lutava pelo reconhecimento da psicanálise (Freud 1914, p. 38).

Para Freud, Zurique passou a ser privilegiada em relação a Viena, “por motivos culturais”: talvez porque não fosse centro de tantas reviravoltas ou talvez porque ali não houvesse tamanha concentração de judeus. Zurique era mais ascética e, nessa fase, Freud chegou a preferir seus ares.

A maior parte de meus seguidores chegou a mim via Zurique, mesmo aqueles que se encontravam geograficamente muito mais perto de Viena do que da Suíça. Em relação à Europa ocidental onde estão os grandes centros de nossa cultura. Viena ocupa uma posição marginal; e seu prestígio tem sido afetado, há muitos anos, por fortes preconceitos. Os representantes das nações mais importantes se reúnem na Suíça, onde a atividade cultural é tão vívida (Freud 1914, p. 39).

Bleuler e Jung tiveram para Freud o mérito de aplicar ao esclarecimento de grande número de casos puramente psiquiátricos os conhecimentos da psicanálise. Inclusive a grande obra de Bleuler sobre a esquizofrenia (1911), na qual o ponto de vista psicanalítico foi colocado em pé de igualdade com o clínico sistemático. Era a plena inserção no mundo da ciência.

A partir de 1907 quando as escolas de Viena e de Zurique se uniram, a psicanálise tomou extraordinário impulso cujo ímpeto ainda hoje se sente; isto é indicado tanto pela difusão da literatura psicanalítica e pelo constante aumento do número de seguidores, como pela freqüência com que é atacada

em Congressos ou Associações eruditas. Penetrou nas terras mais distantes e por toda parte não somente deixou perplexos os psiquiatras como dominou a atenção do público culto e dos investigadores de outros campos da ciência (Freud 1914, p.41).

Freud se rejubilava com o reconhecimento mundial de sua ciência e fazia vista grossa para as discordâncias que desde o início se colocavam entre ele e Jung.

Havelock Ellis, que tem acompanhado seu desenvolvimento [da psicanálise] com simpatia, embora sem jamais se intitular um adepto, escreveu em 1911, num relatório para o Congresso Médico da Australásia: “A psicanálise de Freud é agora defendida e praticada não somente na Áustria e na Suíça, como também nos Estados Unidos, Inglaterra, Índia, Canadá e, não duvido, na Australásia” (Freud 1914, p. 41).

Alem disso, Freud se gratificava com o fato de que a psicanálise vinha expandindo seus limites, passando a ser aplicada a outras áreas do conhecimento e desenvolvendo com elas ricas conexões. A partir de *A interpretação dos sonhos*, por exemplo, dirigiu-se à análise das obras de imaginação e, a seguir, à análise de seus autores; dedicou-se à psicologia das religiões e ao estudo das origens das instituições mais importantes de nossa civilização – o estado, a moralidade e a religião; voltou-se também para os problemas da antropologia social em *Totem e Tabu* – “uma riqueza incalculável de conexões que surgiram entre a psicanálise médica e outros campos da ciência” (Freud 1914, p. 50).

Quando sentiu-se “acusado” de produzir uma obra típica da atmosfera vienense, defendeu-se veementemente, pois seu desejo maior era ser universal e não particular, restrito a um grupo ou a um determinado contexto.

Ora não sou nenhum bairrista; mas essa teoria me parece de um absurdo fora do comum – tão absurda mesmo, que às vezes me sinto inclinado a supor que me acusaram de ser vienense é apenas um substitutivo eufemístico de outra acusação que ninguém ousa fazer abertamente (Freud 1914, p. 51).

O Segundo Congresso de Psicanálise realizou-se em 1910, em Nuremberg, onde, influenciado pela hostilidade dos alemães e pela receptividade dos americanos e dos suíços, Freud projetou transferir o centro da psicanálise para Zurique e escolher Jung como seu herdeiro direto, novo chefe do movimento psicanalítico.

Achava que a localização do novo movimento em Viena, longe de servir-lhe de recomendação, pelo contrário, o comprometia. Um lugar como



Zurique, no coração da Europa, onde um professor universitário havia aberto as portas de sua instituição à psicanálise, parecia-me muito mais promissor. Via também uma segunda desvantagem em minha própria pessoa, sobre a qual era difícil formar uma opinião por causa das manifestações de admiração e de ódio provenientes de diferentes facções... Desejei, portanto retirar para segundo plano tanto a mim como a cidade onde nasceu a psicanálise... Sentia, porém, que devia haver alguém na liderança... Esse homem só podia ser C.G. Jung, homem mais jovem, uma vez que Bleuler era da minha própria geração; tinha a seu favor dotes excepcionais, as contribuições que já prestara à psicanálise, sua posição independente e a impressão de firme energia que sua personalidade transmitia. Além disso, parecia estar disposto a entrar num bom relacionamento comigo e, em consideração a mim, a abrir mão de certos preconceitos raciais que alimentara anteriormente (Freud 1914, p. 56).

Quando Jung, em 1912, começou a vangloriar-se das modificações que havia introduzido na psicanálise e que haviam vencido muitas resistências, Freud deu-se conta, afinal, de que sua escolha “havia sido a mais infeliz possível”. Deu-se conta de que as “modificações” de que tanto os suíços se orgulhavam nada mais eram do que impelir para segundo plano o fator sexual na teoria psicanalítica, abrindo espaço para seqüências de pensamento impregnadas de misticismo.

A libido sexual foi substituída por um conceito abstrato, sobre o qual se pode dizer com segurança, continua tão enigmático e incompreensível para os entendidos quanto para os leigos. O complexo de Édipo passou a ter um significado meramente “simbólico”; a mãe nele representa o inacessível a que se tem de renunciar no interesse da civilização; o pai que é assassinado é o pai “interior” de quem nos devemos libertar a fim de nos tornarmos independentes... Em lugar de um conflito entre as tendências eróticas ego-distônicas e as auto preservadoras surge um conflito entre as “tarefas de vida” e a “inércia psíquica”, o sentimento de culpa do neurótico corresponde a sua auto-recriminação por não cumprir adequadamente seu “trabalho de viver”. Desta forma criou-se um novo sistema ético-religioso que tal qual o adleriano, estava destinado a reinterpretar, distorcer ou alargar os achados efetivos da psicanálise (Freud 1914, p. 77).

Freud, indignado, insistia em que a escola de Jung não tinha mais o direito de se chamar psicanálise. Dava-se conta então de que a divergência tinha causas profundas, enraizadas no anti-semitismo de Jung, que desde o começo recusou-se a enxergar.

A relação que havia se desenvolvido entre Freud e Jung, e que perdurou por cinco anos, havia sido como a de pai e filho. Segundo Ernest Jones (1970), Jung passou a ser, para Freud, o Josué destinado a explorar a Terra Prometida que ele, Freud – como Moisés – apenas avistaria ao longe. Freud tornara-se para Jung o



pai afetuoso e criativo que o seu próprio, pastor protestante restrito e tirânico, nunca chegou a ser. Cada um, portanto, supria uma carência ou realizava um desejo do outro, o que acabou por obscurecer as enormes diferenças de temperamento, de crenças e de forma de pensar que se interpuseram entre eles desde o início. Quando o conflito aflorou, foi à questão da identidade judaica que Freud lançou mão.

Karl Abraham, o psiquiatra judeu de Berlim, foi o primeiro a entrar em conflito aberto com Jung. Abraham, que estudara em Zurique, conhecera Jung e dele guardava impressão de possuir tendências francamente anti-semitas, além de forte inclinação para o pensamento místico religioso. A fonte do conflito foi uma apresentação de Abraham sobre a demência precoce que se atinha ao ponto de vista freudiano acerca de sua etiologia psicogênica e que não fazia menção aos trabalhos de Jung e Bleuler, que sustentavam ainda um ponto de vista organicista.

Diante desse desentendimento, Freud interpelou Abraham como judeu e, por isso, mais próximo emocionalmente:

Seja tolerante e não esqueça que, na realidade é mais fácil para você seguir meus pensamentos do que para Jung. Primeiramente, por ser judeu você é mais completamente independente e nossa afinidade racial traz você para bem mais perto de minha constituição intelectual, enquanto que ele, sendo cristão e filho de um pastor só pode chegar até mim vencendo enormes resistências internas. Sua adesão é, entretanto, muito valiosa. Poderia até dizer que é o seu aparecimento na cena do movimento psicanalítico que livrou a psicanálise do risco de ter se tornado um *'affair nacional judaico'* (Freud/Abraham p. 34).

E mais adiante:

Não me entenda mal: não tenho nada para reprovar em seu comportamento. Suponho que o anti-semitismo reprimido do suíço, do qual tenho sido ainda poupado, dirigiu-se a você com uma força multiplicada. Mas minha opinião é que nós, judeus, se quisermos cooperar com outras pessoas, devemos desenvolver uma certa dose de masoquismo que nos habilite a suportar outra certa dose de injustiça. Não há outra forma de trabalharmos juntos. Você pode ter certeza de que se meu nome fosse Oberhuber minhas novas idéias teriam despertado, apesar de todos os outros fatores, bem menos resistência (Freud/Abraham p. 46).

Quando finalmente Freud e Jung se separaram definitivamente, por ocasião do 4º Congresso Internacional de Psicanálise, as tensões em torno de diferenças culturais e étnicas já eram francamente admitidas, principalmente por Freud.

Quando um jungiano falou em diferenças entre “arianos” e judeus, Ferenczi, instruído por Freud, respondeu:

Certamente existem grandes diferenças entre o espírito judeu e o ariano. Pode-se observar isto todo dia. Desta forma existem certamente diferenças na forma de viver e na arte. Mas não existe algo como uma ciência ariana ou uma ciência judia. Os resultados na ciência devem ser idênticos apesar de poderem variar em sua forma de apresentação. Se estas diferenças se refletem na forma de apreender a realidade objetiva na ciência, então deve haver algo errado (Jones 1970, p. 325).

Em reconhecimento ao insight de Abraham neste caso, Freud apontou-o como presidente da Associação Internacional de Psicanálise.

Jung, por seu lado, veio a tornar-se um importante colaborador do regime nazista: sua crença em diferenças raciais entre o psiquismo judeu e o ariano serviu de pseudo-suporte “científico” às teorias nazistas sobre a superioridade da raça ariana e ao conseqüente assassinato sistemático da comunidade judaica européia. Em artigo de 1934<sup>38</sup>, *Sobre a situação presente em psicoterapia*, publicado na Alemanha, Jung expôs suas idéias.

Os judeus têm essa peculiaridade em comum com as mulheres; por serem fisicamente mais fracos, eles apontam para as frestas na armadura de seu adversário, e graças a essa técnica cultivada através dos séculos, os judeus tornaram-se mais protegidos onde os outros são mais vulneráveis. Por causa de sua civilização, duas vezes mais antiga que a nossa, são mais conscientes das fraquezas humanas e do lado obscuro das coisas e, por isso, muito menos vulneráveis do que nós. Graças à experiência de uma velha cultura eles são mais tolerantes, mesmo que conscientes de suas falsidades, enquanto que nós somos ainda jovens e alimentamos “ilusões”, ideais unilaterais, convicções inabaláveis, ainda mais porque fomos incumbidos pelo destino de gerar uma civilização [...] O inconsciente ariano contém forças explosivas e sementes de um futuro que ainda está por nascer [...] Os ainda jovens povos germânicos são plenamente capazes de criar novas formas culturais, ainda adormecidas no inconsciente de cada indivíduo [...] em minha opinião tem sido um grave erro da medicina psicológica até agora o ato de aplicar categorias judaicas indiscriminadamente à cristandade eslava e germânica. Por isso o mais precioso segredo dos povos germânicos – sua criativa profundidade da alma – tem sido explicado como infantilismo banal e acusado de preconceito anti-semita. Esta suspeita emanou de Freud. Ele não entendeu a psique germânica e nem mesmo o fizeram os seus seguidores alemães. Será que o formidável fenômeno do Nacional Socialismo, para o qual o mundo inteiro dirige olhares atônitos, ensinou-os alguma coisa? (apud Diller 1991, pp. 188-189).

<sup>38</sup> O nacional-socialismo havia chegado ao poder em 1933.

Exatamente dentro deste espírito Jung assumiu cargos de destaque no regime nazista, com o propósito de promover a superioridade da psicologia ariana sobre a judaica. Depois da queda do nazismo renegou seus posicionamentos como se eles jamais houvessem existido e passou a interpretar o fenômeno hitlerista e o nacional-socialismo como “aberrações” e como resultantes “de enormes e incontrolláveis forças inconscientes” (Diller 1991, p. 190).

Depois do afastamento de Jung, Freud abandonou a ilusão de que um líder não judeu fosse conduzir a psicanálise ao reconhecimento e à legitimidade enquanto ciência universal e aderiu agradecidamente à sugestão de Ernest Jones de formar um pequeno comitê que lhe pouparia dos afazeres administrativos e de se envolver em conflitos pessoais que poderiam levar o movimento à sua total desintegração. Assim, Freud podia confiar em que sua criação teria continuidade depois de sua morte. Os membros do comitê, novamente, e com a exceção de Ernest Jones, eram todos judeus.

Dentro deste contexto, no qual a principal motivação de Freud era a de lutar pelo reconhecimento da psicanálise enquanto ciência universal, a questão da identidade judaica oscilava muito: às vezes era preciso fazer o mundo esquecer que Freud era judeu ou negar qualquer herança do judaísmo para a psicanálise, em nome dos ideais de cientificidade da época, que incluíam, como condição básica, os critérios de objetividade e de neutralidade.

A identidade étnica não é entretanto um conceito estático. É, muito antes, um processo que oscila, se transforma de acordo com as conexões que se estabelece no contexto de uma vida inteira (Diller, 1991). Isto se aplica à questão da identidade judaica de Freud e de todo seu entorno: filhos de judeus iluministas, acabados de sair dos guetos e ansiosos por se modernizarem e que realizavam através de sua prole o imenso desejo de integrarem-se definitivamente à sociedade européia, aí ocupando posições de destaque.

Para usar a “forma de pensar que o mundo aprendeu com Freud”, conforme expressão de Stefan Zweig em discurso proferido por ocasião da cremação do corpo de Freud (apud Molnar, 2000, p. 358), pode-se afirmar que, como ocorria com a maioria dos intelectuais judeus de seu contexto, a identidade judaica de

Freud era, no mínimo, ambivalente.

Se, por um lado sentir-se judeu fazia parte da própria constituição de seu ser<sup>39</sup>, falava de suas origens, das primeiras relações prazerosas com seus pais e por isso era capaz de fazê-lo daí retirar tenacidade, força e orgulho, por outra parte, trazia um corolário de experiências negativas causadas pelo anti-semitismo e pela tradição de perseguições e exclusão, que o levavam muitas vezes a minimizar sua identidade judaica ou a acreditar que às vezes era necessário colocá-la entre parênteses para alcançar o sucesso que sonhava para si e para sua psicanálise. As duas tendências estiveram presentes em Freud, às vezes em conflito, às vezes predominando uma ou outra, mas sempre marcando seu pensamento e seus sentimentos em relação ao cotidiano, ao trabalho e à própria produção intelectual.

Três eventos ocorridos na primeira infância de Freud são identificados pelos biógrafos como cruciais nesta definição. O primeiro – o contato com sua querida babá, aos dois anos e meio – teria imprimido no pequeno Sigmund uma forte atração pelo universo não-judaico, ao mesmo tempo que uma espécie de temor frente ao ritual religioso (Freud era freqüentemente levado à missa por ela); o segundo, a partida súbita de Freiberg natal aos 4 anos, que o transportou a um mundo judaico bem menos atraente e caloroso; e o terceiro, o célebre incidente do chapéu, ocorrido entre seu pai Jakob e um anti-semíta, contado a Sigmund, então com 12 anos de idade, para ilustrar como a situação dos judeus estava melhorando naquela época. A resposta do pai, “peguei o meu chapéu e fui embora”, soou a Freud como um ato de covardia que, em sua memória, impregnou a figura judaica de seu pai.

Estas experiências concorreram para acrescentar uma tonalidade infeliz (Diller, 1991, p.86) à experiência de ser judeu, que acabou tomando forma, na adolescência, na imensa antipatia que o jovem Sigmund desenvolveu pela ortodoxia judaica e por todo tipo de ritual religioso. É bom lembrar que se aqui se recorre a estas interpretações sobre a história individual de Freud, jamais deve se

<sup>39</sup> Sua mãe, Amalia Nathanson, era descendente de Samuel Charmaz, conceituado erudito judeu da Galícia (Polônia); seu pai, Jakob Freud, era oriundo de uma típica família ortodoxa que passou a sofrer claras influências da Haskalah – o Iluminismo judaico –, por ocasião do seu segundo casamento, com Amalia.

perder de vista a perspectiva principal de que todas estas experiências individuais eram relacionadas a um contexto cultural maior de assimilação dos judeus à vida européia e de modernização do próprio judaísmo através do Movimento Reformista, no qual o ritual religioso tinha um lugar cada vez menos importante, como já mostrado no Capítulo 2. Seu horror pelo ritual religioso e pelo misticismo permaneceu por toda vida, mesmo quando, na maturidade, depois de colecionar diversos ataques anti-semítas, pôde afirmar seu judaísmo perante o mundo. E essa negação constituía uma característica muito própria da forma de identidade judaica característica daquele contexto: a figura do judeu ateu.

O judeu ateu é aquele que, levando às últimas conseqüências a depuração de todo misticismo efetuada pelo Movimento Reformista e da extrema ênfase dada à abstração de Deus, introjetado enquanto pilar de uma ética entre os homens, acabaria por prescindir da própria crença em Deus, para se identificar essencialmente como portador da ética e da racionalidade próprias à cultura judaica.

Freud não acreditava em nenhum deus, mas compreendia o papel estruturante que diferentes idéias de Deus desempenhavam nas diversas formações culturais. Pôde refletir longamente sobre isto em *Totem e tabu*, *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar na civilização* e mesmo em textos relacionados mais especificamente ao corpo técnico-teórico da psicanálise. Sua paixão por colecionar deuses e entidades dos mais diversos tipos e formas revelavam este seu ímpeto em compreender a organização cultural e a possibilidade de uma vida individualizada em sociedade, como intrinsecamente ligada a um deus, um pai, um líder, qual fosse a figura de representação da autoridade e da lei. Sem isso não poderia haver a realização do próprio desejo, das paixões, da vida instintual que Freud acreditou ser, no homem, o principal motor da existência. Esta era, indubitavelmente uma marca da racionalidade judaica.

A racionalidade que Freud ajudou a construir passou a incluir, então, a concepção de um homem que traz dentro de si a representação da lei, na forma de seu próprio superego, abstração definitiva do Deus judaico e introjeção máxima de sua lei, nos judeus modernos, ateus em sua maioria, como Freud e seus

contemporâneos.

Freud casou-se com Martha Bernays, filha de um rabino e educada dentro do mais estrito ritual ortodoxo judaico. Durante seu longo noivado Freud não cansava de expressar a clara oposição à observância religiosa de sua família e, principalmente de sua mãe, Emmeline, a quem Freud olhava com estranhamento e com quem disputava o exercício de influências sobre Martha. Fazia questão de influenciar Martha a se livrar de “preconceitos religiosos e superstições idiotas” e da submissão às exigências de sua mãe. Quando Martha não lhe escrevia no *shabat*<sup>40</sup>, ele se enfurecia e protestava: “Eles teriam preferido ver você casar-se com um rabino!”. Ou, em outra ocasião, irritado com a religiosidade de Eli, o irmão de Martha, que veio a se casar com Anna, irmã de Freud, exclamou: “Eli mal imagina o tipo de pagã que vou fazer de você” (Jones 1970, p. 78).

Tal profecia quase se realizou, muito embora Martha Freud jamais tenha sido a mulher apagada que muitos acreditam. De qualquer maneira, o lar dos Freud continuou livre de rituais religiosos, muito embora as festas judaicas tenham sido sempre lembradas enquanto eventos culturais, da mesma forma que as festas cristãs eram vividas como atividades seculares e sociais, de forma a fazer com que as crianças reconhecessem seu judaísmo sem jamais se sentirem, por causa disso, diferenciadas ou excluídas (Diller, 1991). Martin Freud chegou a relatar como sua avó, Emmeline Bernays, parecia estranha a eles. Como judia ortodoxa tinha o hábito de usar um “scheitel”<sup>41</sup> no lugar do próprio cabelo e ele bem lembra como seus irmãos e ele próprio, observavam-na, admirados, cantar numa voz firme e melodiosa as preces do *shabat* (Diller 1991).

Martha não era submissa às ordens de Sigmund (Jones, 1970). Era firme e, tal como o marido, sabia ater-se tenazmente a seus pontos de vista. Como era pragmática, entretanto, abria mão da observância ritual para preservar a paz doméstica, mas jamais renegou suas convicções religiosas. Tanto em seu casamento (ritual para o qual Freud foi treinado muito a contragosto) como em

<sup>40</sup> O sétimo dia da semana, santificado para os judeus que, de acordo com a ortodoxia, estavam proibidos de então realizarem qualquer atividade que pudesse ser entendida como trabalho.

<sup>41</sup> Peruca ritual que as mulheres judias ortodoxas da Europa Oriental utilizavam. Tratava-se de uma manifestação de religiosidade popular, sem base em qualquer doutrina ou mandamento.

seu funeral um rabino esteve presente.

Ernest Jones relata que Isaiah Berlin, por exemplo, registrou que mesmo até o ano de 1938, o casal Freud ainda discutia afetuosa e bem-humoradamente sobre as velas do *shabat*. Martha apontava a teimosia e a insensibilidade de Sigmund de não permitir a realização do ritual e Sigmund sustentava com firmeza que aquilo era uma grande bobagem. Ainda dentro deste “folclore” doméstico, Diller (1991) cita Ralph Steadmann que, em seu livro de caricaturas sobre a vida de Freud, recriou em forma de chiste o que poderia ter sido o tom da discussão:

- Que velas são essas? — Perguntou Freud a Martha
- Você sabe perfeitamente. São as velas de *shabat*.
- Mas nós não tínhamos abandonado isto há tanto tempo?
- Nós os fizemos, querido. Mas as crianças estão fascinadas e desejam acendê-las.
- Mas você não explicou a eles que estas velas são o mero remanescente de uma neurose tribal?
- Claro, querido!
- E um dos sinais exteriores de um superego coletivo?!
- Com certeza, querido.
- Neurose obsessiva! Proteção para a tribo contra desejos incestuosos e contra o desejo de morte do pai!
- Sabemos de tudo isto, querido... Então você recita as orações ou devo eu fazê-lo? As crianças mal podem esperar para vê-lo castr..., quer dizer, cortar a chalá! <sup>42</sup> Coletivamente, quero dizer... (Ralph Steadmann – *Sigmund Freud*, New York: Paddington Press, 1990, p. 65 apud Diller, 1990, p. 87).

Apesar de tudo, Freud jamais deixou de respeitar as convicções judaicas de sua esposa pois que rejeitar o ritualismo religioso jamais significou, para ele, rejeitar a própria identidade judaica. Deixou isto claro a Martha desde o início do relacionamento:

Quanto à nós dois, eis aquilo em que acredito: mesmo que a forma na qual os antigos judeus se realizaram não nos ofereça mais refúgio, algo do seu âmago, a essência mesmo deste judaísmo, plena de sentido, não estará ausente de nosso lar (The Letters of Sigmund Freud Edited by Ernst L. Freud, New York, Basic Books 1960, apud Diller, 1990, p. 88).

Esta mesma essência em Freud permaneceu. Bem mais tarde, em 1930, no prefácio à tradução hebraica de *Totem e Tabu*, Freud reafirmou esta essência

<sup>42</sup> Pão especialmente preparado para os festejos do *shabat* e de alguns outros feriados judaicos, feito em forma de trança.



embora se dizendo ignorante da língua da sagrada escritura e alheio à religião

[...] mas que no entanto nunca repudiou seu povo, e que sente ser, em sua natureza essencial um judeu, e não tem nenhum desejo de alterar esta natureza (Freud, 1913-prefácio de 1930, p. 19).

E acrescenta que se lhe fosse formulada a pergunta “Desde que você abandonou todas essas características comuns a seus compatriotas, o que resta em você de judeu?” ele responderia:

Uma parte muito grande, provavelmente a própria essência. Não poderia hoje expressar claramente essa essência em palavras, mas algum dia, sem dúvida, ela se tornará acessível ao espírito científico (Freud, 1913-prefácio de 1930, p. 19).

Em *Um Estudo Autobiográfico* (1925), onde Freud mais uma vez relatou a história da psicanálise e sua implicação pessoal nela, ele afirmou de outra maneira sua identidade judaica.

Nasci a 6 de maio de 1856, em Freiberg, na Morávia, pequena cidade situada onde agora é a Tchecoslováquia. Meus pais eram judeus e eu próprio continuei judeu. Tenho razões para crer que a família de meu pai residiu por muito tempo no Reno (em Colônia), que ela, como resultado de uma perseguição aos judeus durante o século XIV ou XV, fugiu para o leste, e que, no curso do século XIX, migrou de volta da Lituânia, passando pela Galícia, até a Áustria alemã (Freud, 1925, p. 18).

Ainda sobre seu judaísmo:

Quando em 1873, ingressei na universidade, experimentei desapontamentos consideráveis. Antes de tudo, verifiquei que se esperava que eu me sentisse inferior e estranho porque era judeu. Recusei-me de maneira absoluta a fazer a primeira dessas coisas. Jamais fui capaz de compreender por que devo sentir-me envergonhado da minha ascendência ou, como as pessoas começavam a dizer, da minha ‘raça’. Suportei, sem grande pesar, minha não aceitação na comunidade, pois parecia-me que apesar dessa exclusão, um dinâmico companheiro de trabalho não poderia deixar de encontrar algum recanto no meio da humanidade. Essas primeiras impressões na universidade, contudo, tiveram uma conseqüência que depois viria a ser importante, porquanto numa idade prematura familiarizei-me com o destino de estar na Oposição e de ser posto sob o anátema da ‘maioria compacta’<sup>43</sup>. Estavam assim lançados os fundamentos para um certo grau de

<sup>43</sup> Referência à peça “O inimigo do povo”, de Henrik Ibsen, na qual um médico vai inspecionar a qualidade das águas de um balneário e constata estarem estas contaminadas. Ao revelar o que descobriu, as autoridades do balneário tentam calá-lo. Ao insistir em falar a verdade, é chamado de “inimigo do povo” pela “maioria compacta”.

É sugestiva a reiteração com que Freud assume de sua posição de isolamento, uma vez que ele utiliza esta expressão duas vezes, a primeira em “Um estudo autobiográfico”, de 1925 e mais tarde no “Discurso perante a sociedade dos B’nai B’rith”, de 1926.



independência de julgamento (Freud, 1925, p. 19).

O fato de estar na oposição e de ter desenvolvido certo grau de independência de julgamento passou a ser um novo elemento na própria reflexão de Freud acerca da história da psicanálise. Agora, em 1925, cicatrizada a ferida deixada pelo conflito com Jung e desfeita a ilusão de passar definitivamente ao universo não-judaico, Freud percebeu que tanto sua identidade judaica quanto suas “preocupações humanas” eram, ao lado do interesse pela investigação científica, também constituintes da psicanálise.

Nem naquela época (referindo-se à escola secundária), nem mesmo depois, senti qualquer predileção particular pela carreira de médico. Fui, antes, levado por uma espécie de curiosidade, que era, contudo, dirigida mais para as preocupações humanas do que para os objetivos naturais; eu nem tinha apreendido a importância da observação como um dos melhores meios de gratificá-la. Meu profundo interesse pela história da Bíblia (quase logo depois de ter aprendido a arte da leitura) teve, conforme reconheci muito mais tarde, efeito duradouro sobre a orientação do meu interesse. Sob a influência de uma amizade formada na escola com um menino mais velho que eu, e que veio a ser conhecido político, desenvolvi, como ele, o desejo de estudar direito e de dedicar-me a atividades sociais. Ao mesmo tempo, as teorias de Darwin, que eram então de interesse atual, atraíram-me fortemente, pois ofereciam esperanças de extraordinário progresso em nossa compreensão do mundo; e foi ouvindo o belo ensaio de Goethe sobre a Natureza, lido em voz alta numa conferência popular pelo professor Carl Brühl pouco antes de eu ter deixado a escola, que resolvi tornar-me estudante de medicina (Freud, 1925, p. 18-19).

Freud chegou mesmo a enfatizar, em sua autobiografia, que o fato de ter aprendido a trilhar os caminhos da oposição – pelo fato de ser judeu – levou-o ao próprio caminho da criação da psicanálise.

desde o início fiz uso da hipnose *de outra maneira*, independentemente da sugestão hipnótica. Empreguei-a para fazer perguntas ao paciente sobre a origem de seus sintomas, que em seu estado de vigília ele podia descrever só muito imperfeitamente ou de modo algum (Freud, 1925, p. 31).

Esta outra maneira, levou-o ao afastamento de Breuer, ao abandono do método catártico e à criação do método da associação livre, ponto de partida da psicanálise. Breuer preferiu manter-se fiel à teoria fisiológica na etiologia da patogenia mental e Freud, em seu outro caminho, suspeitou da existência “de uma ação mútua de forças e da atuação de intenções e propósitos como os que devem ser observados na vida normal” (Freud 1925, p. 35).

Freud não se intimidava mais e sustentava firmemente as especificidades de suas descobertas, apontando a cientificidade da psicanálise naquilo que ela tinha de mais próprio.

As idéias básicas ou conceitos mais gerais em qualquer das disciplinas da ciência sempre ficam indeterminados e somente são explicados mediante referência ao domínio dos fenômenos dos quais se origina: é somente por meio de uma análise progressiva que podem se tornar claros e encontrar um significado consistente... A própria física, realmente, jamais teria feito qualquer progresso se tivesse tido de esperar até que seus conceitos de matéria, força e gravitação houvessem alcançado o grau conveniente de clareza e precisão (Freud, 1925, p. 73).

O desejo de inserir a psicanálise no paradigma universalista de ciência não lhe privava mais de reconhecer sua forte vocação para a reflexão sobre a cultura que permeou desde início a psicanálise, lado a lado com as conquistas teóricas e clínicas acerca do psiquismo individual. Freud chegou a presenciar a enorme difusão da psicanálise e a influência que passou a exercer em todos os campos da cultura. Pouco a pouco a psicanálise foi abandonando o domínio de medicina, deixando de ser uma prática estritamente médica para se estender a todos aqueles que, como Freud estivessem interessados em compreender o homem enquanto ser relacional. Tal questão que desenvolveu em *A Questão da Análise Leiga* (1927) era já anunciada em *Estudo Autobiográfico*, dentro do espírito de análise que levou Freud, de suas preocupações humanas, passando pelo seu judaísmo, pela trilha da oposição, à especificidade de nova função que criara: a função de psicanalisar.

Não é possível restringir a prática da psicanálise a médicos e dela excluir os leigos. De fato, um médico que não tenha passado por uma formação especial é, apesar de seu diploma, um leigo em análise, e alguém que não seja médico mas que tenha sido adequadamente formado pode, como referência ocasional a um médico, levar a efeito o tratamento analítico não somente de crianças mas também de neuróticos (Freud 1925, p. 87).

### *A reflexão de Freud sobre o judaísmo: Moisés e o Monoteísmo*

Não por acaso *Moisés e Monoteísmo* foi sua última obra, publicada em 1939, ano de sua morte. Esta obra vinha sendo gestada há muito tempo e foi produzida após longos anos de fixação de Freud na figura de Moisés. A aclamação do nazismo na Alemanha e o fim da Áustria lhe remeteram mais uma vez à sua questão de origem: sua existência enquanto judeu.

No fim da vida, depois de aceito, como tanto ansiara, transformado em um mito vivo por seus discípulos e opositores, reconhecido mundialmente como o fundador de uma nova forma de pensar o indivíduo e a cultura, enfim, tendo atingido o máximo que poderia imaginar em seus mais ambiciosos sonhos juvenis, Freud viu-se brutalmente reduzido à escala humana: apenas mais um frágil judeu em fuga.

Em seu exílio em Londres, declarou :

Após 78 anos de trabalho assíduo, tive de abandonar meu lar, vi dissolvida a Sociedade Científica que fundei, destruídas nossas instituições, tomada pelos invasores nossa Editora, os livros que publiquei confiscados ou reduzidos a bagaço, meus filhos expulsos de suas profissões (Freud, 1938, p. 337).

*Moisés e o Monoteísmo* trouxe uma visão inovadora acerca do judaísmo e do anti-semitismo. A experiência judaica de Freud, de ser o protótipo do outro, do diferente, do estrangeiro, ao mesmo tempo autor e protagonista da Viena de seu tempo, deu a ele percepção do quanto a questão da alteridade era complexa e presente. Esta percepção fez com que mudasse o pólo da questão. A bárbara ascensão do nazismo foi entendida por Freud como uma manifestação para muito além de um fenômeno social e político e, no lugar de se perguntar “como o alemão chegou a ser o que é e como pôde se degradar a tal ponto, um povo de tão elevada cultura”, Freud se voltou para sua inquietude mais antiga e se perguntou: “como o judeu se tornou o que é e por que atraiu para si ódio eterno?”

Desta forma, trouxe para a reflexão sobre o anti-semitismo a reflexão judaica sobre *alteridade*, através de dois pontos principais: (1) fazendo de Moisés um estrangeiro, e o povo judeu sendo formado por este estrangeiro; (2) analisando as especificidades através das quais o povo judeu se distinguiu e se separou dos outros povos atraindo para si “ódio eterno”.

Freud assume a hipótese de que o monoteísmo não teria sido uma invenção judaica, mas egípcia. Já havia sido adotado como religião de estado pelo faraó Amenhotep IV, sob a forma de culto exclusivo ao deus único, Aton, o Sol, passando o faraó a adotar para si o nome de Ikhnaton (filho de Aton). A religião de Aton, segundo Freud, caracterizava-se pela crença num deus único, pelo

repúdio ao antropomorfismo, à magia e à bruxaria, e pela negação absoluta na crença de uma vida pós-morte. Depois da morte de Ikhnaton, os egípcios retornaram ao culto politeísta de seus antigos deuses.

A fim de impedir que a religião de Aton sucumbisse, Moisés, que não era hebreu, mas um príncipe ou sacerdote egípcio e ardente partidário do monoteísmo, teria se colocado à frente daquela tribo semita escravizada que vivia então no Egito. Moisés libertou os hebreus da servidão e fundou uma nova nação à qual imprimiu a religião monoteísta, ainda mais despojada e espiritualizada. Além disso, para distingui-la das outras nações, introduziu a prática egípcia da circuncisão. Os antigos escravos, entretanto, não puderam suportar o rigor da nova religião e, no decorrer de uma das revoltas populares que eclodiram contra seu líder, acabaram por assassinar Moisés, apagando todos os traços de sua existência da memória dos hebreus.

Mais tarde os israelitas fizeram uma aliança com outras tribos semitas cujo deus nacional era Yahveh. Resultou daí uma fusão entre Yahveh e o deus de Moisés. E, ao final de muitos séculos, a tradição da fé num único deus, que havia sido esquecida com seu fundador Moisés, voltaram a se impor. Desde então Yahveh se viu dotado dos atributos de abstração e intangibilidade do Deus mosaico. A lembrança do assassinato de Moisés permaneceu recalcada na memória dos judeus até que reapareceu, de forma disfarçada, com a irrupção do cristianismo.

Freud introduziu duas mudanças importantes na reconstrução que fez desta passagem da história judaica: Moisés como introdutor do monoteísmo entre os hebreus seria egípcio, da mesma forma que Abraão, o primeiro a intuir a idéia de um Deus único, era um caldeu, ou seja, também um não-hebreu. E a suposição do assassinato de Moisés pelos hebreus, o esquecimento das idéias que ele havia introduzido e o retorno dessas idéias mais tarde sob a forma de um retorno do recalcado, equivaleria ao mecanismo da neurose individual, que traz à tona o conteúdo recalcado com toda a força com que permaneceu no inconsciente.

Sem dúvida, toda esta construção causou grande impacto em sua época, mesmo para aqueles que já haviam sido iniciados na perspectiva psicanalítica de

compreensão dos fenômenos da civilização. O próprio Freud assim o consentiu:

Privar um povo do homem a quem considera o maior de seus filhos não é tarefa que se cometa de bom grado ou com o coração leve, tanto mais quando se é membro deste povo (Freud, 1939, p. 85).

É bem verdade que todas estas conjecturas sobre as origens egípcias de Moisés e seu assassinato pelos hebreus já haviam sido concebidas por diversos egiptólogos, sociólogos e escritores antes de Freud (Yerushalmi, 1991). Mesmo dentro do movimento psicanalítico, os trabalhos de Otto Rank, *O Mito do Nascimento do Herói* e de Karl Abraham, *Amenhotep IV: Contribuição psicanalítica ao estudo de sua personalidade e ao culto monoteísta de Aton*, já haviam antecipado certos aspectos do *Moisés* de Freud. Mas, de qualquer modo, discute-se até hoje sobre os motivos pelos quais Freud teria concebido um Moisés egípcio, construindo a partir daí toda uma hipótese que, aparentemente, negava uma dos mais ancestrais relatos do judaísmo, qual seja o papel patriarcal de Abraão como o precursor do *insight* monoteísta, pelo menos mil anos antes de Moisés.

Muitos estudiosos e historiadores da psicanálise entenderam "*Se Moisés fosse egípcio*" como um dos sintomas da ambivalência de Freud com respeito à sua própria identidade judaica. Sob o ponto de vista desta tese, entretanto, a obra *Moisés e o Monoteísmo* e a criação de *Moisés, um egípcio*, expressa a introdução da questão da alteridade na compreensão do lugar do judeu na história e das origens do anti-semitismo, e representa a síntese do pensamento de Freud acerca do judaísmo, que enfatiza a abstração pelos judeus da idéia de Deus e as implicações dessa abstração nas peculiaridades de sua cultura.

As condições sócio-políticas que fizeram pano de fundo à criação de *Moisés e o Monoteísmo* e as circunstâncias conturbadas de sua publicação demonstram a premência de Freud em se manifestar diante do paroxismo anti-semita.

Na Nota Preambular I de *Moisés, seu Povo e a Religião Monoteísta*, escrita ainda em Viena, em março de 1938, Freud afirmou:

Com a audácia daquele que tem pouco ou nada a perder, proponho-me, pela segunda vez, a romper uma intenção bem fundada e acrescentar a meus dois ensaios sobre Moisés aparecidos em *Imago*, a parte final que retive. Terminei o último ensaio com a asserção de que sabia que minhas forças não seriam suficientes para isso. Quis significar, naturalmente, o debilitamento

dos poderes criativos que acompanham a velhice, mas pensava também em outro obstáculo. Estamos vivendo num período especialmente marcante. Descobrimos, para nosso espanto, que o progresso aliou-se à barbárie (Freud, 1939, p. 71).

Estas observações de Freud formam uma moldura de reflexão política sobre os acontecimentos de seu tempo, dizem muito sobre o conteúdo de sua obra e indicam seus objetivos mais profundos. Segue Freud na mesma nota preambular:

Estamos vivendo num país católico sob a proteção dessa Igreja, incertos quanto ao tempo que essa proteção resistirá. Mas, enquanto durar, naturalmente hesitamos em fazer algo que estaria sujeito a despertar a hostilidade da Igreja. Não se trata de covardia, mas prudência. O novo inimigo, que desejamos evitar servir, é mais perigoso do que o antigo, com quem já havíamos aprendido a entrar em acordo (Freud, 1939, p. 71).

Em junho de 1938, já exilado em Londres, Freud escreveu uma segunda Nota Preambular, na qual deu o tom das dificuldades internas e externas que cercaram a publicação de *Moisés e o Monoteísmo*:

Na data anterior, eu estava vivendo sob a proteção da Igreja Católica, e temia que a publicação de meu trabalho resultasse na perda dessa proteção e conjurasse uma proibição sobre o trabalho dos adeptos e estudiosos da Psicanálise na Áustria. Então, subitamente, veio a invasão alemã e o catolicismo mostrou ser, para empregar as palavras da Bíblia, “uma cana quebrada”. Na certeza de que seria agora perseguido não apenas por minha linha de pensamento, mas também por minha “raça”, acompanhado por muitos de meus amigos abandonei a cidade que, desde a minha primeira infância, fora meu lar durante setenta e oito anos. [...] Encontrei a mais amistosa recepção na encantadora, livre e magnânima Inglaterra. Aqui vivo agora, hóspede bem-vindo; posso exalar um suspiro de alívio agora que o peso foi tirado de mim e mais uma vez posso falar e escrever – quase disse “e pensar” – como quero e como devo. Aventuro-me a apresentar ao público a última parte de minha obra (Freud, 1939, p. 72).

Aí está um Freud oprimido, perseguido e em fuga. Sua reflexão sobre esta perseguição não se fez somente no plano das idéias, mas a partir de sua dolorosa experiência pessoal, familiar e coletivamente judaica que veremos ser registrada dia-a-dia em seu diário durante os últimos dez anos de sua existência.

Ao tecer a hipótese de que Moisés pudesse ter sido um egípcio que trouxe aos hebreus a religião monoteísta, e que este monoteísmo lhes moldou características próprias, Freud deu, das várias formas descritas mais adiante, uma resposta à perspectiva racista, que via nos judeus uma *raça* deicida, maldita, inferior (ou superior), de qualquer forma merecedora de ser exterminada. Um

grupo estranho, diferente, que serviria, por sua presença ou ausência, para qualificar uma outra raça, a ariana, esta sim *pura e aspirante* ao lugar de raça superior.

Ao tornar Moisés um egípcio, Freud explicitou a idéia que judeus não são uma raça que tem tais ou quais características genotípicas, mas que são um *povo* que, desde o início, se constituiu pelo estabelecimento de um pacto em torno de princípios éticos trazidos por um estrangeiro, Moisés, egípcio, assim como Abraão era caldeu.

Quem quer que repudie a idolatria é reputado judeu (Talmud, trat. Negaim, 13 a)<sup>44</sup>.

Foram as peculiaridades do monoteísmo para Freud – “desmaterialização de Deus” e “avanço em intelectualidade” (Freud, 1939, pp. 137,133) – as responsáveis pelas características especiais desenvolvidas pelos judeus através dos tempos. Estas características, por sua vez, teriam possibilitado tanto a sobrevivência, até nossos dias, deste povo único que existe desde a mais remota antigüidade, como também seriam responsáveis por aquilo que fez com que os judeus tenham “atraído para si ódio eterno”.

Desta forma, Freud não interpretou o ódio e a perseguição aos judeus como a oposição de algo externo, mas como oriundo de algo que provém da própria construção interna do monoteísmo judaico. Introduce uma maneira nova de relacionar os opostos que parece ser de muita importância na reflexão sobre a questão da alteridade.

Na terceira parte de *Moisés, o seu Povo e a Religião Monoteísta*, Freud refletiu sobre as raízes do anti-semitismo e admitiu que o ódio aos judeus, pela sua intensidade e permanência, deve, sem dúvida, possuir mais de um fundamento. Dentre estes fundamentos, alguns derivados da realidade, como o fato de serem considerados *estrangeiros*, são facilmente contestáveis, visto que

em muitos lugares hoje dominados pelo anti-semitismo, os judeus estavam entre as partes mais antigas da população, ou mesmo lá se encontravam antes dos atuais habitantes (Freud, 1939, p. 85).

<sup>44</sup> Cf. Capítulo II



É o caso da cidade de Colônia, segue Freud, onde os judeus chegaram com os romanos, muito antes desta cidade alemã ter sido habitada pelos germanos.

Existem outros fundamentos, “derivados de fontes ocultas”, que dão aos judeus este caráter de repositório do ódio eterno. Vivendo como minoria entre outros povos, desafiando a opressão e perdurando através dos tempos, os judeus são *diferentes* de suas “nações hospedeiras”. Mas sutileza dessa diferença não escapa a Freud. Os judeus

*não são fundamentalmente diferentes, pois não são asiáticos, de uma raça estrangeira, conforme seus inimigos sustentam, mas compostos, na maioria, de remanescentes dos povos mediterrâneos e herdeiros da civilização mediterrânea. São, não obstante, com freqüência, diferentes de maneira indefinível, especialmente dos povos nórdicos, e a intolerância dos grupos é quase sempre, de modo bastante estranho, exibida mais intensamente contra pequenas diferenças do que contra diferenças fundamentais (Freud, 1939, p. 115).*

A este fenômeno, causa de hostilidade e liberação da agressão entre os povos, Freud havia chamado de “narcisismo das pequenas diferenças”, anos antes, em *Mal Estar na Civilização* (1930).

E antes ainda, em 1919, no trabalho intitulado *O Estranho*, Freud havia construído a idéia de que aquilo que é o estranho e provoca incômodo é também aquilo que é o familiar:

O que mais nos interessa [...] é descobrir que entre os seus diferentes matizes de significado, a palavra *heimlich* exhibe um que é idêntico ao seu oposto, *unheimlich* [...] Em geral somos lembrados que a palavra *heimlich* não deixa de ser ambígua, mas pertence a dois conjuntos de idéias que, sem serem contraditórias, ainda assim são muito diferentes: por um lado significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora de vista (Freud, 1919, p. 276).

É por sua semelhança que os judeus recebem o estranhamento dos povos. Onde o estranho e o familiar se encontram, é onde surgem as diferenças que geram o ódio mútuo. O ódio surge entre diferentes que têm algo de semelhantes. Segundo Freud, estas “pequenas diferenças”, se devem a características especiais do monoteísmo introduzido por Moisés, egípcio, no povo hebreu, e que depois serão reencenadas no advento do Cristianismo.

Na Parte II do mesmo ensaio, intitulado *Resumo e Recapitulação*, Freud se pôs a pensar sobre “*como surgiu o caráter especial do povo judeu*”, privilegiando as



contingências históricas sobre características raciais:

Como sabemos, de todos os povos que viveram ao redor da bacia do Mediterrâneo na Antigüidade, o povo judeu é quase o único que ainda existe em nome e em substância. Ele enfrentou infortúnios e maus tratos com uma capacidade sem precedentes de resistência; desenvolveu traços caracteriológicos especiais e, incidentalmente, granjeou a sincera antipatia de todos os outros povos. Ficaríamos alegres em compreender mais a respeito da fonte dessa viabilidade dos judeus e a respeito de como suas características estão vinculadas à sua história (Freud, 1939, p. 126).

A primeira das características abordadas por Freud é o sentimento dos judeus de ser o povo escolhido por Deus, dele especialmente próximos, o que os tornou orgulhosos, confiantes e distintos, conseqüentemente, dos bárbaros que os circundavam. Estes outros povos teriam reagido como irmãos enciumados que dirigem seu ódio àquele irmão que reivindica para si a glória de ter sua oferenda sido bem recebida pelo Senhor (como codificado na passagem bíblica de Abel e Caim). Esses povos acreditariam, eles também, que os judeus poderiam ser merecedores da superioridade que reivindicavam para si. O curso da história parece ter justificado a presunção dos judeus, pois que quando mais tarde Deus quis enviar à humanidade um Messias, escolheu-o entre o povo judeu. É como se os outros povos tivessem pensado que eles *são* efetivamente o povo eleito e isto só fez intensificar o ódio a eles dirigido.

Freud tratou esta constatação não como uma verdade material, mas como uma verdade histórica. Para compreender a relação anti-semitismo/judaísmo deu-se à liberdade de reescrever a história de Moisés e dos hebreus, exercitando-se no que chamou de "romance histórico", uma reescrita da história da relação dos judeus com os outros povos, onde destacou a questão da alteridade, das diferenças e da possibilidade de coexistência dessas diferenças.

Supondo que foi Moisés quem imprimiu este traço ao povo judeu, determinando-lhe a eleição por Deus e elevando-lhe a auto-estima, Freud esboçou a compreensão do judaísmo como formação cultural muito além de uma religião ou de uma raça.

E visto sabermos que por trás do Deus que escolhera os judeus e os libertara do Egito ergue-se a figura de Moisés, que fizera precisamente isso ostensivamente por ordem de Deus, aventuramo-nos a declarar que foi esse homem Moisés quem criou os judeus. É a ele que esse povo deve não só sua

tenacidade de vida, mas também muito da hostilidade que experimentou e ainda experimenta (Freud, 1939, p. 133).

A proibição de construir e adorar imagens e a afirmação da unicidade e abstração da idéia de Deus, características do monoteísmo, promoveram o avanço da vida intelectual entre o povo judeu, segundo Freud.

Os seres humanos viram-se obrigados, em geral, a reconhecer as forças 'intelectuais [*geistige*]', isto é, forças que não podem ser apreendidas pelos sentidos (particularmente pela vista), mas que não obstante produzem efeitos indubitáveis e, na verdade, extremamente poderosos. Se nos apoiarmos na prova da linguagem, foi o movimento do ar que proporcionou o protótipo da intelectualidade [*Geistigkeit*], pois o intelecto [*Geist*] deriva seu nome de um sopro de vento – 'animus', 'spiritus', e o hebraico 'ruach (fôlego)'. Isso conduziu também à descoberta da mente [*Seele* (alma)] como o princípio intelectual [*geistigen*] nos seres individuais (Freud, 1939, p. 136).

Deus passou a ser, ao invés de uma imagem – de animal ou de homem – uma *idéia* que deveria ser introjetada para ser cultuada<sup>45</sup>, afastando assim os judeus do sensorial e conduzindo-os ao intelectual, o que, sempre, segundo Freud, serviria para incrementar mais ainda sua auto-estima e auto-consideração. Isto porque, a partir da idéia de Deus internalizada, os judeus passaram a se sentir em contato direto com Deus, dignos de sua escolha, tal como a criança se orgulha de se ver identificada com os pais idealizados, quando do advento do superego no curso de seu desenvolvimento.

A desmaterialização de Deus trouxe uma nova e valiosa contribuição para o secreto tesouro desse povo. O infortúnio político da nação ensinou-o a apreciar em seu justo valor a única possessão que lhe restou – sua literatura. Imediatamente após a destruição do Templo em Jerusalém por Tito, o rabino Jochanan ben Zakkai solicitou permissão para abrir a primeira escola de Torah em Ivani. Dessa época em diante, a Escritura Sagrada e o interesse intelectual por ela mantiveram reunido o povo dispersado.

Tudo isso é geralmente sabido e aceito. Tudo o que eu quis fazer foi acrescentar que esse desenvolvimento característico da natureza judaica foi introduzido pela proibição mosaica contra adorar a Deus numa forma visível.

A permanência concedida aos labores intelectuais através de cerca de dois mil anos na vida do povo judeu teve, naturalmente, seu efeito. Ela ajudou a controlar a brutalidade e a tendência à violência, aptas a aparecer onde o desenvolvimento da força muscular constitui o ideal popular. A harmonia no cultivo da atividade intelectual e física, tal como alcançada pelo povo grego, foi negada aos judeus. Nessa dicotomia, a decisão deles foi pelo

<sup>45</sup> Aos judeus é proibida a adoração e mesmo a simples confecção de imagens.

menos a favor da alternativa mais digna (Freud, 1939, p. 137-8).

Aqui pode ser lido algo da relação idéia de Deus introjetada-superego freudiano que se pretende estabelecer neste trabalho, segundo o próprio Freud. E do papel desempenhado por este superego, ao impelir a humanidade a controlar sua brutalidade e tendência à violência. Esta é, para Freud, uma das grande contribuições dos judeus à civilização.

Os judeus perduraram, pois, não por constituírem uma *raça* localizada em algum lugar do planeta (“misturas de sangue”<sup>46</sup> pouco interferiram nisso” [Freud, 1939, p.146]), mas por estarem unidos em torno de um “fator ideal” – a participação na grandiosidade de uma nova idéia de Deus que lhes designava como povo eleito, o que lhes impôs renúncias aos instintos e um enorme avanço em intelectualidade. Para Freud o anti-semitismo era muito mais do que uma questão meramente teórica. Era uma preocupação cotidiana. Isto não pode ser esquecido.

### *Os últimos anos*

Os últimos anos de vida de Freud foram marcados por uma consciência judaica cotidiana, profundamente vivida e registrado sucintamente em seu diário, recentemente publicado: o *Diário de Sigmund Freud 1929-1939 – Crônicas Breves* organizado por Michel Molnar (Porto Alegre, Artes Médicas, 2000). E se as reflexões de Freud sobre o judaísmo podem ser analisadas ou interpretadas das mais diferentes formas, o registro de seu cotidiano revela o lado mais cruento de sua experiência de homem judeu, e não de médico alemão ou neurologista austríaco como em geral é qualificado.

O *Diário* de Freud, tal como organizado por Molnar, é belo e chega a ser comovente, tal a força com que leva o leitor para dentro da vida de Freud. Esclarece para mim mesma o espírito que me animou a estudar e procurar escrever este trabalho: conhecer Freud, homem e pensador, integradamente, na complexidade de uma existência e de uma obra, enquanto partes absolutamente inseparáveis. Este foi o sentido de buscar esclarecer a concepção de homem que

<sup>46</sup> Sempre será importante lembrar que Freud havia testemunhado a transformação do caráter do anti-semitismo, que havia se transformado de religioso em racial.

estava na base de sua vida e de sua obra: uma idéia de homem que faz parte de uma experiência cultural maior, não dita e vivida, para além das crenças assumidas, explicitadas ou admitidas por cada um de nós. E pelo próprio Freud também.

O *Diário* é assim organizado: reúne fotos, recupera depoimentos, reedita cartas, acrescenta entrevistas, preenche de todas as formas possíveis o lacônico e significativo registro de Freud do passar, dia-a-dia, de seus últimos dez anos de vida. Nele vemos perfeitamente entremeados interesse clínico e preocupação cultural, que fez Freud conduzir sua obra nas duas direções e que, no ponto de vista aqui adotado, é resultado de uma concepção do homem na relação com o outro e do homem marcado pela lei, própria do judaísmo.

A este seu *Diário*, Freud deu o nome de *Kurzeste Kronik* (*A mais curta crônica*) não por acaso, o nome que via impresso na *Neue Freie Presse – Kleine Chronik* (“Pequena Crônica”) – uma sessão do jornal de uma espécie de miscelânea, notícias diversas. Anotou aí, a uma só vez, a crônica de sua própria vida e de seu próprio tempo. Registro de sua experiência com a vida, aniversários, fatos políticos e culturais marcantes, visitas, publicação de suas obras, cachorros, discussões teóricas, trivialidades, e de sua dolorosa experiência com a morte – a sua, desde que foi diagnosticado seu próprio câncer, a de seus entes queridos e a de quase uma cultura inteira, com o ascensão do nazismo, “irrupção ímpar do mal” (Molnar, 2000, p. 5).

Estas anotações sucintas, preenchidas por diversos tipos de reconstituição nos levam a vislumbrar, de outro ponto de vista, a realidade da vida de Freud enquanto judeu. Os últimos anos foram marcados por acontecimentos catastróficos e não se deve esquecer o quanto Freud e sua família estiveram quase presos pelos nazistas, próximos dos campos de concentração, por conta de sua obstinação de somente abandonar Viena quando nada mais era possível fazer. Não se pode esquecer, tampouco que quatro irmãs de Freud foram mortas nestes campos de extermínio.

Anotações sobre familiares revelam a intensa preocupação de Freud com seus entes mais queridos, seus filhos e netos, e com a ameaça permanente que as

circunstâncias históricas representavam para sua integridade física.

- 3/4/1930 – Walter 9 anos
- 2/4/1933 – Ernst de Berlim
- 8/4/1933 – Oli-Henny de Berlim
- 28/5/1933 – Oli-Henny em Paris
- 14/8/1935 – Ernst com Lucien
- 22/3/1938 – Anna com a Gestapo
- 14/5/1938 – Martin partiu
- 24/5/1938 – Mathilde e Robert partiram

Anton Walter era neto de Freud e filho de Martin Freud. Ambos emigraram para a Inglaterra em 1938 e foram presos como “*enemy aliens*” (estrangeiros procedentes de país inimigo de guerra) em junho de 1940. Martin foi mandado para um campo de prisioneiros de guerra na Ilha de Man, de onde foi libertado em 1941. Ao voltar para a Inglaterra filiou-se ao Corpo de Pioneiros e depois da guerra trabalhou para a Comissão de Crimes de Guerra e foi desmobilizado, com a patente de major, em 1946.

Oliver, outro filho de Freud, era engenheiro Civil em Berlim e com a ascensão do nazismo perdeu o emprego e não conseguiu outra forma de trabalho até sair da Alemanha. Freud escreveu:

Meu filho Oliver, o qual venho sustentando há um ano, desde que se desempregou, está vindo para Viena amanhã para falarmos de seu futuro. É quase certo que nunca mais consiga um trabalho em Berlim (apud Molnar, 2000, p. 205).

Em 28 de maio de 1933 anotou: “Oli-Henny em Paris”. No mesmo dia manifestou sua perplexidade em carta ao psicanalista suíço Oskar Pfister, que também era amigo da família:

Três dos meus familiares, dois filhos (Oliver e Ernst) e um genro (Max Halberstadt) procuram um novo lar e ainda não encontraram nenhum. A Suíça não pertence aos países hospitaleiros. Tem havido poucos motivos para mudar meu julgamento a respeito da natureza humana, principalmente a cristã ariana (apud Molnar, 2000, p. 213).

Ernst Freud, filho de Freud, era um arquiteto bem sucedido até que também não conseguiu mais trabalho em Berlim. Foi para a Inglaterra em 1933. Ele e sua família obtiveram a nacionalidade inglesa no outono de 1939, justamente a tempo de evitarem a categoria de “estrangeiros inimigos” que

certamente os teria conduzido à prisão. Lucien, seu filho, foi muito afetado pelo crescente anti-semitismo, nos últimos anos em que viveu em Berlim.

De repente você se tornava um forasteiro, alguém a ser perseguido. Fiquei ressentido, é claro, tornei-me um rebelde (apud Molnar, 2000, p. 262).

Lucien Freud tornou-se um dos artistas plásticos de maior destaque na Inglaterra.

Algumas observações do tipo – “14/1/1937 – Jofi com parada cardíaca” – revelavam o prosaico amor de Freud por seus cães, que chegava a comparar com a ternura e o carinho que sentia pelas crianças. “Afora o luto, sinto como algo irreal e fico pensando quando vou me acostumar com isto” – escreveu nesta ocasião a Arnold Zweig (apud Molnar, 2000, p. 294).

Dez anos antes escrevera a Arnold Zweig sobre crianças e cachorros:

Como é possível que estas pequeninas coisas (crianças) sejam tão encantadoras? [...] Também os animais, não são mais encantadoras e muito mais atraentes do que os complicados e multifacetados adultos. Estou descobrindo isto com nosso Wolf, que quase substitui o nosso desaparecido Heinerle (Molnar, 2000, p. 294).

Heinerle era filho de Sophie. Sua morte pouco depois da morte da mãe, causou a Freud imensa dor.

Em 22 de março de 1938, o registro de um dos momentos mais angustiantes na vida de Freud: “Anna com a Gestapo”.

Em 15 de março de 1938, Freud já havia registrado: “Busca na Editora e na Casa”. Foi a primeira vez que a editora foi invadida pelos nazistas. Martin Freud, seu diretor, encontrava-se presente. Nesse meio tempo um outro grupo das SA. invadiu a Berggasse 19. Martin Freud enfatizou o impacto que o sangue frio dos pais causou nos intrusos ...

ela os tratou como visitantes corriqueiros convidando-os a colocar os rifles no local reservado aos guarda-chuvas, e a se sentarem. Embora o convite não tenha sido aceito, sua cortesia e coragem tiveram efeito positivo. Papai também manteve sua face invencível, ao levantar-se do sofá onde estava descansando, para juntar-se à minha mãe na sala, onde se sentou calmamente na sua poltrona, durante o assalto (apud Molnar, 2000, p. 316).

A anotação de 22 de março refere-se à seqüência deste assalto, quando a Gestapo novamente invadiu a casa dos Freud, revirou e revistou tudo e, por fim,

levou Anna ao quartel general para ser interrogada. A suspeita era de que a Associação Psicanalítica Internacional fosse um movimento subversivo trabalhando politicamente contra o nazismo. A Princesa Marie Bonaparte estava presente e pediu para ser levada com Anna. Os SS recuaram perante seu passaporte real e levaram apenas Anna. Max Schur, o médico de Freud, passou o dia com ele. “As horas eram intermináveis. Foi esta a única vez que vi Freud profundamente preocupado. Andava de um lado para o outro na sala, fumando sem cessar”, declarou nesta ocasião. Nesse meio tempo deixaram Anna aguardando no corredor da Gestapo. Ela se deu conta de que se continuasse ali seria deportada ou assassinada; fez alguma manobra e conseguiu ser colocada para dentro de uma sala onde foi interrogada. Conseguiu convencer os interrogadores de que a Associação Psicanalítica era apolítica e às 7 horas de noite retornou para casa. Freud não sabia que Schur havia dado a ela e a Martin também, “uma quantidade suficiente de Veronal” caso fossem submetidos à tortura (Molnar, 2000, pp. 317- 318).

Em 1938 o cerco foi se fechando em torno de Freud e seus entes queridos foram, um a um, abandonando a cidade. Paralelamente negociações que envolviam a Princesa Marie Bonaparte, diplomatas americanos e até o próprio Presidente Roosevelt, tiveram lugar, com o objetivo de conseguir a permissão de sair de Viena para os Freud.

Freud escreveu: “28/2/1938 – Dias ruins”, numa referência ao mal estar físico que sentia em um de seus diversos períodos pós-operatórios e à situação política que se agravava.

3/3/1938 – Anschluss (Anexação) – Neste mesmo dia foi realizada a última reunião de conselho da Sociedade Psicanalítica de Viena, na Berggasse, 19. Freud apertou a mão de seus companheiros dizendo – “Não há mais nada que possa ser feito”.

11/3/1938 – Renúncia de Schuschnigg – o chanceler austríaco que se recusava a entregar a Áustria a Hitler.

12/3/1938 – Finis Austriae – com este epíteto Freud referia-se não só a absorção política da Áustria pelo Reich Alemão, mas à destruição de uma etapa de cultura cosmopolita e judaica, onde viveu e onde nasceu sua psicanálise.

14/3/1938 – Hitler em Viena – “Ele foi recebido com gritos de entusiasmo que brotavam de cem mil gargantas” relatou neste dia o *Neue*

*Freie Presse* (Molnar, 2000, p. 315).

Seguem-se registros de trâmites burocráticos, negociações com a Gestapo, pagamento do *Reichfluchtsteuer* (“imposto de fugitivo”), “taxa” que os nazistas cobravam daqueles que eram liberados para abandonar o país, no valor de 20% de seus bens, obtenção da *Ubeden-Klichkeitserklärung* (declaração de não-impedimento) que certificava que as autoridades não tinham mais nenhuma alegação com seu titular e que todas as “dívidas” haviam sido quitadas. No caso de Freud, como os nazistas já tinham confiscado sua conta bancária e os bens da sua editora, foi obrigado a aceitar um empréstimo da Princesa Marie Bonaparte para se desvencilhar dos nazistas.

Finalmente em 4 de junho de 1938 – “Partida 3:25 Expresso Oriente” – Freud partiu de Viena após 78 anos de vida e dedicação ao trabalho nesta cidade. Foi acompanhado de Martha, Anna, Dra. Josephine Stross, médica que Anna levou para assisti-lo na viagem devido a ser precário estado de saúde, Paula Fichtl, a antiga empregada da família e Lün, a cadela de estimação. Chegaram a Paris, no dia seguinte, onde foram recebidos por Marie Bonaparte, o filho Ernst e William Bullit, o embaixador dos Estados Unidos na França.

Em 6 de junho de 1938 Freud anotou – “Flores e Jornais” – para referir-se ao fato de que sua chegada em Londres foi gloriosa, anunciada pelos jornais e acompanhada de calorosa recepção por parte dos ingleses, “amigos e estranhos, o público em geral” que lhe encheu a casa de flores, cartas, telegramas de boas vindas e presentes, inclusive antiguidades (Molnar, 2000, p. 328).

Na Inglaterra, Freud deu prosseguimento à sua crônica e mais do que nunca sua fina observação se exercia. Paralelamente anunciava as etapas pelas quais passava seu *Moisés e Monoteísmo* e finalmente registrou sua publicação.

A entrada “10/11/1938 – Pogroms na Alemanha” faz referência à aterrorizante *Noite dos Cristais*, quando 267 sinagogas e prédios da comunidade judaica foram destruídos, 7500 lojas de judeus atacadas, saqueadas e todas as vidraças partidas e cerca de 2500 assassinados, homens, mulheres e crianças. Nos dias que se seguiram 29.000 judeus foram deportados para os campos de concentração de Dachau, Buchenwald e Sachsenhausen. Segundo Molnar esta



passagem foi escrita em inglês, sugerindo que Freud recusava, pelo menos ali, a utilizar a língua alemã.

Dias mais tarde, a Viscondessa Rhondda, editora de importante revista semanal londrina, pediu a Freud que colaborasse com um artigo sobre o anti-semitismo. Ele respondeu com um depoimento absolutamente pessoal – contou em detalhes as perseguições que ele próprio havia sofrido, a destruição do movimento psicanalítico e de sua editora, a queima de sua obra em praça pública (ocasião em que ironizou: “Que progresso estamos fazendo! Na Idade Média me teriam queimado; nos dias de hoje contentam-se em queimar meus livros” [Molnar, 2000, p. 209]), a exclusão de seus filhos de suas profissões, ele e sua família forçados a abandonar, como fugitivos a casa e a cidade onde haviam passado quase toda sua existência. Finalizou recomendando à editora que buscasse “contribuições de não-judeus, com menos envolvimento pessoal nos acontecimentos” (apud Molnar, 2000, p. 344).

1939 foi seu último ano. *Moisés e o Monoteísmo* foi publicado. O câncer avançava de forma inoperável, obrigando Freud a encerrar sua atividade clínica. Perfeitamente lúcido e tranqüilo até o fim de seus dias, embora exaurido pela doença, permanecia na Inglaterra como forasteiro, esperando ver Anna, sua filha mais querida, ingressar gloriosa na Terra Prometida.

Em 25/8/1939 fez sua última observação – PÂNICO DE GUERRA .

Foi então que Freud desejou morrer. Fez Schur lembrar-se do pacto que haviam feito anos antes de não deixá-lo ultrapassar na dor e na doença o limite da dignidade humana. E disse: “Agora tudo não passa de uma tortura e não faz mais sentido”. Anna foi consultada sobre a tácita decisão do pai e acabou reconhecendo que realmente não fazia mais sentido prolongar seu sofrimento. Schur deu-lhe, conforme havia sido combinado entre eles, a overdose de morfina necessária e no dia 23 de setembro Freud morreu. De câncer, certamente, mas também do desejo de não mais presenciar o retorno da barbárie à civilização moderna.

Na vida e na obra, Freud deixou ao mundo o legado de seu entendimento a respeito do homem: a formulação de uma possibilidade para a relação entre indivíduo e civilização na qual a lei não é apenas repressora, mas constitutiva do

indivíduo enquanto sujeito do próprio desejo. Freud, ele mesmo na contracorrente da “maioria compacta”, deixou de formular mais um sistema fechado de explicações que tentaria abranger a realidade como um todo, uma *Weltanschauung*, própria, como ele mesmo caracterizou, do pensamento alemão, tão característico da expressão romântica de seu contexto:

Em minha opinião, a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Facilmente se compreenderá que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos.[...] Na qualidade de ciência especializada [a psicanálise], ramo da psicologia – psicologia profunda, ou psicologia do inconsciente –, ela é praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung* (Freud, 1933, p. 193).

Freud era cético. Não acreditava em ideologias, nem em respostas para todas as perguntas. Seguiu outro caminho, aquele que se afirma como marcado pela possibilidade de uma dinâmica baseada no superego, este sucessor de Deus, *acima do eu*, que permite a coexistência da singularidade e do prazer de cada indivíduo com a lei que lhe constitui.

## BIBLIOGRAFIA

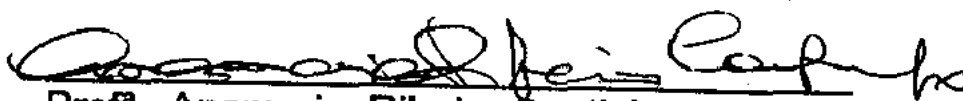
- BELLER, Steven – *Vienna and the Jews 1867-1938 - a cultural history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989
- BENBASSA, Esther – *Histoire des juifs de France*, Paris, Seuil, 1997
- BREUER, Edward – *The limits of the enlightenment - Jews and Germans and the XVIII century study of scripture*, Cambridge, Harvard University Press, 1966
- BROCH, Hermann – *Hugo von Hoffmannsthal and his time: the European imagination*, Chicago, Chicago University Press, 1984
- CALDWELL, Richard – *The origin of the gods - a psychoanalytic study of Greek theogonic myth*, New York, Oxford University Press, 1989
- CASTEL F. e CASTEL R., LOWELL, A. – *La société psychiatrique avancée. Le modèle américain*, Paris, Grasset 1979
- CASTEL, Robert – *O psicanalismo*, Rio de Janeiro, Graal 1978
- CHEMOUNI, Jacquy – *Freud e o sionismo*, Rio de Janeiro, Imago, 1992
- CHOURAQUI, Bernard – *Qui est goy? Au-delà de la différence*, Paris, Albin Michel, 1980
- CLARK, Ronald W. – *Eintein, the life and times*, Londres, Hodder and Stoughton, 1973
- COELHO DOS SANTOS, Tânia – *A mulher liberada e a difusão da psicanálise*, in S.A. Figueira (org) *Efeito psi*, Rio de Janeiro, Campus, 1988
- COHEN, Albert – *Le Talmud*, Paris, Payot, 1983
- COUTINHO, Anamaria Ribeiro – *Repensando a questão da subjetividade em uma perspectiva pragmática*, in Freire Costa (org.) *Redescrições da psicanálise*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994
- DELACAMPAGNE, Christian – *História da filosofia no século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995
- DEUTSCHER, Isaac – *The non-Jewish Jew and other essays*, Londres, Oxford University Press,
- DILLER, Jerry Victor – *Freud's Jewish identity - a case study of impact of ethnicity*, Rutherford, Falreigh Dickinson University Press, 1991
- DUARTE, Luís Fernando D. – *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1986
- DUMONT, Louis – *Homo hierarchicus*, Londres, Palladin, 1972
- *O individualismo*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993
- *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977
- ELIADE, Mircea – *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976
- Enciclopédia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House, 1982
- FIGUEIRA, Sérvulo Augusto – *Modernização da família e a desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil*, in *Cultura da Psicanálise*, S. Paulo Brasiliense, 1985, pp. 11-31
- *Nos bastidores da psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1991
- *O contexto social da psicanálise*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981
- *Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais na cultura*, in *Cultura da psicanálise*, S. Paulo, Brasiliense, 1985, pp 7-75
- FOUCAULT, Michel – *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1977
- *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1977
- *História da sexualidade, I - A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1977
- FRAZER, James George – *The Golden Bough*, Londres, Oxford University Press, 1994
- FREIRE COSTA, Jurandir – *Psicanálise e contexto cultural*, Rio de Janeiro, Campus, 1989
- (org) – *Redescrições da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994
- FREUD, Sigmund – *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Rio de Janeiro, Imago, 1ª ed., 1975:
- 1900 – *A Interpretação dos Sonhos*
- 1907 – *Atos obsessivos e práticas religiosa*

- 1910 – *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*
- 1913 – *Totem e tabu*
- 1914 – *O Moisés de Miguel Ângelo*
- 1914 – *A história do movimento psicanalítico*
- 1914 – *Sobre o narcisismo, uma introdução*
- 1915 – *Reflexões para os tempos de guerra e morte*
- 1916 – *Luto e melancolia*
- 1919 – *O estranho*
- 1921 – *Psicologia de grupo e análise do ego*
- 1923 – *O ego e o id*
- 1924 – *O problema econômico do masoquismo*
- 1924 – *A dissolução do complexo de Édipo*
- 1925 – *Mensagem à Universidade Hebraica*
- 1925 – *Um estudo autobiográfico*
- 1926 – *A questão da análise leiga*
- 1926 – *Discurso perante a sociedade dos B'nei B'rith*
- 1930 – *Mal-estar na civilização*
- 1933 – *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*
- 1933 – *Por que a guerra?*
- 1938 – *Anti-semitismo na Inglaterra*
- 1938 – *Um comentário sobre o anti-semitismo*
- 1939 – *Moisés e o monoteísmo*
- e ABRAHAM, Karl, *Correspondence, 1907-1926*, Paris, Gallimard, 1969.
- e MOLNAR, Michael – *Diário de Sigmund Freud - 1929-1939 Crônicas breves*, Porto Alegre, Artes Médicas, 2000
- e PFISTER, Oskar, *Correspondence de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1966
- e SILBERSTEIN, Eduard, *Correspondência 1871-1881*, Rio de Janeiro, Imago, 1995
- e ZWEIG, Arnold – *Correspondence 1927-1939*, Paris, Gallimard, 1973
- FREYRE, Gilberto – *Casa grande e senzala*, Brasília, Ed. UNB, 1983
- FUKS, Betty – *Representações do judaísmo em Freud*, Cadernos do Tempo Psicanalítico, nº 1, 1995, SPID
- GARRISON-ESTÈBE, Janine – *L'Homme protestant*, Paris, Hachette, 1980
- GAY, Peter – *Um judeu sem Deus*, Imago, Rio de Janeiro, 1992
- *Freud para historiadores*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989
- *Freud, Jews and other Germans*, New York, Oxford University Press, 1978
- *Freud, Uma Vida para o Nosso Tempo*, Companhia das Letras, S.Paulo, 1991
- *Lendo Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1992
- *My German question*, New Haven, Yale University Press, 1998
- GERTH, HH e WRIGHT MILLS, C – *From Max Weber: Essays in sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952
- GILMAN, Sander – *Freud, raça e sexos* – Rio de Janeiro, Imago, 1994
- GOLDBERG, David e RAYNER, John – *Os judeus e o judaísmo*, Rio de Janeiro, Xenon, 1989
- GOLDIN, Hyman E. (trad. e coment.) – *Mishnah, Vol. I (tratado) Bava Kamma (primeiro portal)*, New York, Hebrew Publishing Company, 1936
- (trad. e coment.) – *Mishnah, Vol. II (tratado) Bava Mezia (portal intermediário)*, New York, Hebrew Publishing Company, 1933
- (trad. e coment.) – *Mishnah, Vol. III (tratado) Bava Batra (último portal)*, New York, Hebrew Publishing Company, 1933
- GRAVES, Robert, *The greek Myths*, Londres, Penguin, 1960
- e PATAI, Raphael – *O Livro do Gênesis, mitologia hebraica*, Rio de Janeiro, Xenon, 1994
- GUINSBURG, Jacó (org.) – *Do estudo e da oração* – São Paulo, Perspectiva, 1968
- HOFMANN, Paul – *Os vienenses - esplendor, decadência e exílio*, Rio, Editora José Olympio, 1996
- JACKEL, Eberhard – *Hitler ideologue*, Paris, Gallimard, 1995
- JOHNSON, Paul – *Modern times*, New York, Harper & Row, 1983
- JONES, Ernest – *Vida e obra de Sigmund Freud vols. I e II*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970

- *Psicanálise da religião cristã*, Rio de Janeiro, Guanabara, Waissman, Koogan, 1934
- KLEIN, Dennis — *Jewish origins of the psychoanalytic movement*, New York, Praeger, 1981
- KNIGHT, Frank H. & Thornton Merriam — *The economic order and religion*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1947
- KOHN, Max — *Freud e o itídiche: o pré-analítico*, Rio de Janeiro, Imago, 1994
- LE RIDER, Jacques, *A modernidade vienense e as crises de identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1992.
- LEVINAS, Emanuel — *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972
- *Totalidade e infinito*, Lisboa, Edições 70, 1980
- *Transcendência e inteligibilidade*, Lisboa, Edições 70, 1980
- *Ética e infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988
- LO BIANCO, Anna Carolina — *Concepções de família em atendimentos psicológicos fora do consultório: um estudo de caso*, in Velho e Figueira (orgs.) *Família, psicologia e sociedade*, Rio de Janeiro, Campus, 1981
- *A psicologização do feto*, in S.A. Figueira (org.) *Cultura da psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1985
- *A cultura vienense em Freud*, in *Cadernos do Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, SPID, 1995
- LUKES, Steven — *Individualism*, New York, Harper & Row, 1973
- LUTHER, Martin — *Les grands écrits réformateurs*, Paris, Flammarion, 1992
- MEYER, Michael A. — *The origins of the modern Jew*, Detroit, Wayne State University Press, 1967
- *Jewish identity in the modern world*, Seattle, University of Washington Press, 1990
- *Response to modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1988
- MEZAN, Renato — *Freud, pensador da cultura*, S. Paulo, CNPq Brasiliense, 1985
- *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*, S. Paulo, Escuta 1987
- MILES, Jack — *God, a biography*, New York, Alfred A. Knopf, 1995
- MILZA, Pierre — *Les fascismes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1985
- NAHAÏSSI, Giuseppe — *Maimônides, os 613 mandamentos*, São Paulo, Nova Stella, 1990
- NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria, *Privação cultural, privação linguística e família*, in Velho e Figueira (orgs.), *Família, psicologia e sociedade*, Rio de Janeiro, Campos, 1981
- *Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos*, in S.A. Figueira (org.), *Cultura da psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1985
- PFRIMMER, Théo — *Freud, leitor da Bíblia*, Rio de Janeiro, Imago, 1994
- PLAUT, W(erner) Gunther (trad. e comentários), *The Torah, a modern commentary*, New York, The Union of American Hebrew Congregations, 1981
- POLLAKOFF, Léon — *Les banquiers Juifs et le Saint Siège*, Paris, Calmann-Lévy, 1967
- *Histoire de l'antisémitisme vol iv: L'Europe suicidaire 1870-1933*, Paris, Calmann-Lévy, 1977
- *Les totalitarismes du XXème siècle*, Paris, Fayard, 1987
- RIEFF, Philip — *Freud, The mind of a moralist*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979
- ROBERT, Marthe — *Freud y la conciencia judia*, Barcelona, Peninsula, 1976
- *The psychoanalytic revolution (Sigmund Freud's life and achievement)*, New York, Harcourt, Brace & World, 1966
- RÓNAI, Paulo — *Não perca o seu latim*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980
- ROPA, Daniela e Duarte, Luis Fernando — *Considerações sobre a questão do atendimento psicológico às classes trabalhadoras* in *Cultura da Psicanálise*, S. Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 178-201
- ROPS, Daniel — *A Igreja do Renascimento e da Reforma*, Lisboa, Tavares-Martins, 1962
- ROUDINESCO, Elisabeth — *História da Psicanálise na França, Vol 1 (1885-1939)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989
- *História da psicanálise na França, Vol 2 (1925-1985)*, Jorge Zahar, Rio, 1988
- ROZEN, Paul — *Freud and his followers*, New York, Alfred A. Knopf, 1971
- RUDGE, Ana Maria — *O psicanalista e a sabedoria do ato*, in *Ética, psicanálise e sua transmissão*, Rio de Janeiro, Vozes, 1996
- SALEM, Tânia — *Mulheres faveladas: "com a venda nos olhos"*, in *Perspectivas antropológicas da mulher I*, Zahar, 1981

- SCHOLEM, Gershom – *Les Grads Courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1983
- SCHORSKE, Carl – *Viena fin-de-siècle, política e cultura*, S. Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- SCHULZE, Hagen – *Germany, a new history*, Cambridge, Harvard University Press, 1998
- SIMMEL, Georg – *On individuality and social forms* – Donald N. Levine (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 1971
- SORKIN, David – *Moïse Mendelsohn, un penseur juif à l'ère des lumières*, Paris, Albin Michel, 1996
- *Moses Mendelsohn and the religious enlightenment*, Los Angeles, University of California Press, 1996
- *The transformation of German Jewry 1780-1840*, New York, Oxford University Press, 1987
- SOUZA, Paulo César de – *Freud, Nietzsche e outros alemães*, Rio de Janeiro, Imago, 1995
- STEINZALTZ, Adin (editor) – *The Talmud - The Steinzaltz Edition*, Vols I a XI, Nova York, Random House, 1989 – (obra em curso).
- VELHO, Gilberto – *Individualismo e cultura*, Rio, Zahar, 1981
- WAIZBROT, Leopold – *Georg Simmel e o judaísmo – entre a emancipação e a assimilação*, in Revista Brasileira de Ciências Sociais, fevereiro de 1995
- WEBER, Max – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, S. Paulo, Pioneira, 1996
- YERUSHALMI, Yosef Hayim – *Le Moïse de Freud*, Paris, Gallimard, 1993
- ZWEIG, Stefan – *Encontros com o destino*, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, [19\_\_] 1956
- *O mundo que eu vi*, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, [1942] 1956

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Eliana Miriam Serfaty Gabbay, intitulada "Ética judaica e psicanálise: a idéia de homem e de regulação social", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



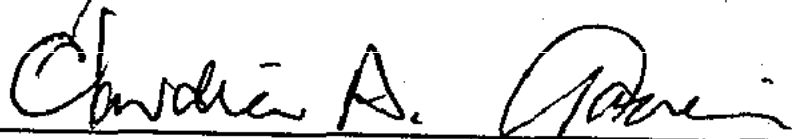
Prof<sup>a</sup>. Anamaria Ribeiro Coutinho  
(Orientadora) PUC-Rio



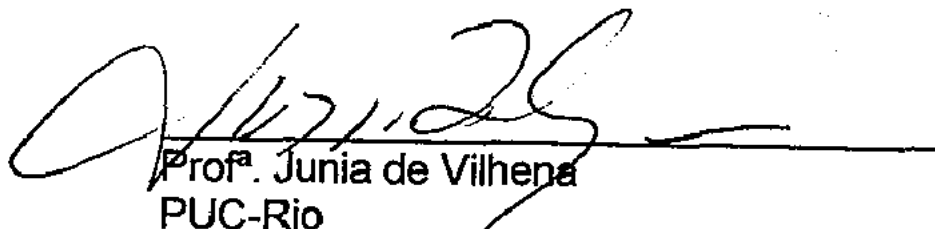
Prof<sup>a</sup> Anna Carolina Lo Bianco  
UFRJ



Prof. Jurandir Freire Costa  
UERJ




Profa. Claudia Amorim Garcia  
PUC-Rio



Prof<sup>a</sup>. Junia de Vilhena  
PUC-Rio

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, ..14...18.../2000.



Prof. Jurgen Heye  
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas