

Moisés, Jacob y Sigmund

Fanny Blanck-Cereijido

INTRODUCCION

Por regla general, para entender cabalmente la obra y el alcance de un gran pensador, resulta imprescindible tener en cuenta la weltanschauung de su época, su vida personal y hasta lo que podríamos llamar su “meta-obra”, es decir, no su innovación en sí, sino lo que él mismo llegó a opinar sobre sus contribuciones específicas. Así, para entender lo que significó la obra de Copérnico, no basta con decir que demostró que la Tierra gira alrededor del Sol, sino que su afirmación discrepó estridentemente con la astronomía de la época, y también que con ello refutó la mismísima Biblia y a las poderosísimas instituciones que basan su autoridad en la palabra divina. A su vez, para dar un ejemplo de lo que llamo “meta-obra”, baste recordar que las contribuciones estrictamente científicas de Albert Einstein, fueron comentadas y desarrolladas por el mismo sabio en trabajos posteriores. Podríamos llegar a decir que incluso su vida “extracientífica”, y más específicamente su relación con la política y la bomba atómica que, a primera vista, no tendrían nada que ver con sus contribuciones en sí, sirven de todos modos para entender la trascendencia de su obra.

En ese sentido, el hecho de que Freud fuera judío, lo llevó a desarrollar ciertas temáticas de las que difícilmente se hubiera ocupado de no haberlo sido, a exponer sus ideas en instituciones como la B'nai B'rith, a sufrir ciertas vicisitudes personales por ser judío y a desarrollar una “meta-obra” en la que él mismo analiza su relación tanto con su obra como con su judaísmo.

Sobre todos estos puntos se han ocupado abundantemente

analistas, epistemólogos e historiadores (Bakan, 1958; Chasseguet Smirgel, 1988; Krüll, 1988; Meghnagi, 1993; Ostow, 1989; Robert, 1976; Yerushalmi, 1991). Sin embargo, no por ello se trata de un tema cerrado o sobre el que sólo queden por agregar detalles en la medida en que se vayan encontrando cartas, documentos, personajes y hechos que ayuden a matizar su anecdotario. Por el contrario, hay profundizaciones que, si bien se logran a través de hallazgos históricos sobre la obra y la vida de Freud, sólo pueden ser hechas desde un punto de vista actual porque se deben a desarrollos posteriores a su muerte.

Nuestra intención es llevar a cabo algunas consideraciones acerca del vínculo de Freud con su padre, de la implicancia de su judaísmo en su obra y en la escritura del Moisés, y también llevar a cabo una reconsideración de la Biblia en cuanto a documento que ha ido cambiando con respecto a la que usó Freud. Por otro lado nos proponemos examinar los nuevos conceptos sobre el método rabínico de la interpretación de textos, que ayudan a la comprensión del modo como evolucionó el método interpretativo freudiano.

JACOB FREUD Y SIGMUND FREUD

Cabe suponer que el rol que Freud atribuye a la figura del padre en la formación del sujeto y en el desarrollo de la civilización ha de estar muy condicionado por el papel que jugó en su vida su propio padre. Por supuesto el que juega este papel no es solamente el poco exitoso comerciante judío de Freiberg, sino también el padre que vio el niño Sigmund y el que recordaba y reinterpretaba el anciano Freud durante su vejez en Londres. Se ha tratado de reconstruir a este “Jacob Freud” y su relación con Sigmund a través del análisis de obras tales como *La Interpretación de los Sueños* (Freud 1900) pero, fundamentalmente, a través de *Moisés y la Religión Monoteísta* (Freud 1939) y de la interpretación de episodios de su vida, tales como la humillación que sufre Jacob cuando un gentil arroja su gorro al barro, la llegada tarde de Sigmund al velorio de Jacob, su relato a Romain Rolland sobre la visita a la Acrópolis y otras obras. Si bien dicho material ha sido utilizado para señalar el carácter iconoclasta de Freud y su relación de rivalidad con el padre, hay en él elementos que nos llevan a suponer una receptividad y una identificación con la

estructura del pensamiento de sus antepasados.

El padre de Sigmund Freud nació en Tysmenitz (Krüll, 1988a), pueblo eminentemente judío que hasta 1772 se ubicaba en la provincia polaca de Galicia y más tarde pasó a ser dominado por los austríacos. A pesar de que Jacob recibió en Tysmenitz una educación judía tradicional y ortodoxa, los cambios sociales que se venían operando le dieron la posibilidad de adentrarse en la cultura occidental, laica y germana. En 1848 decidió mudarse a Freiberg, Moravia, dejando atrás la ortodoxia judía en beneficio de una situación de burgués emancipado. De hecho, no educó a sus hijos como creyentes sino como libres pensadores.

Jacob, que había tenido dos hijos de un matrimonio anterior, llamó a su “segundo primogénito” con el nombre de su propio padre que acababa de morir, Shlomó, para seguir la costumbre judía de llamar a los hijos con el nombre del pariente muerto al que se desea honrar (Sigmund es la germanización de Shlomó). Jacob anotó el nacimiento en la Biblia ilustrada de Philippson, la biblia familiar, y el hecho de que Shlomó fuera el único de sus hijos que mereciera tal distinción señala su particular estima por este hijo.

El padre leía esa biblia (Krüll, 1988b) a Sigmund desde que éste era muy niño y, cuando cumplió treinta y cinco años, se la regaló con una dedicatoria que decía: “Es el libro de los libros, es el pozo que los hombres sabios han abierto y del cual los dadores de la ley han extraído las aguas de su sabiduría. Tú has encontrado en este libro la visión del Todopoderoso, tú has escuchado ávidamente, tú has cumplido y has procurado elevarte sobre las alas del Espíritu Santo. Desde entonces yo he conservado la misma Biblia. Ahora, al cumplir tus treinta y cinco años, te la hago llegar como una prueba de amor de tu viejo padre” (Jones 1962a). En el mismo versículo bíblico que cita en su dedicatoria Jacob Freud, figura también el himno cantado por los judíos errantes cuando celebran a Dios por haber sido guiados por Moisés al pozo de Beer para saciar la sed (Números 21: 17). El padre (para Sigmund) y Yahveh (para Jacob Freud) aparecen aquí como salvadores, dadores que autorizan a beber en el pozo del conocimiento.

Jacob, comerciante en textiles, siempre tuvo problemas para mantener a su familia, y cuando Sigmund tenía tres años y medio se ve obligado a marcharse de Freiberg a Viena, donde no dejan de sufrir estrecheces y tienen que mudarse varias veces más. En Viena vivía también la familia de la madre de Freud; el pater

familia respetado era el Sr. Nathansohn, abuelo materno, que tenía más solvencia económica y era además una figura patriarcal en la comunidad judía. De hecho, el Sr. Nathansohn ayudó económicamente a Jacob y su familia. Marienne Krüll (1988c) aventura que la gran energía creativa y tremenda ambición de conocimiento que desarrollaría Sigmund Freud ha de haberse originado, al menos en parte, en el deseo de no compartir el destino que empujaba a su padre. Freud recibía entonces un mandato ambivalente, pues debía honrar y amar a ese padre, a quién así y todo debía superar.

Freud nunca ocultó su condición de judío: "... mis padres eran judíos, y yo he seguido siéndolo", dice en su presentación autobiográfica (1925). En su alocución de 1926 en la asociación judía B'nai B'rith, habla de su "irresistible atracción hacia el judaísmo" y se refiere al ser judío como "un sentimiento oscuro no definible con palabras y una clara conciencia de la identidad íntima, de la familiaridad, en una misma construcción anímica.

Esta judeidad era laica, ya que Freud nunca fue creyente. Reconocemos que resulta difícil definir qué es la identidad judía (hoy se tiende a hablar de pertenencia) si se excluye la religiosidad y creencia en las tradiciones. Sin embargo, no cabe duda que Freud fue un "Godless Jew" (Peter Gay 1987) y que su ateísmo fue fundamental para sus concepciones. Freud escribe acerca de una misma construcción anímica (1926). Esta "judeidad" es producto de procesos identificatorios tempranos, básicos en la constitución de la subjetividad, de creencias efectivas acerca del sí mismo, aunque plantea, desde el punto de vista conceptual, los enigmas pertinentes a los procesos tempranos.

Hay momentos en los que un imperativo ético lleva a los hombres a reafirmar su pertenencia. Así, Henri Bergson y Arnold Schoenberg se vuelven a convertir al judaísmo después de haber hecho profesión de fe cristiana. Análogamente, la persecución nazi mueve a Freud a reafirmar su judaísmo. Sin embargo, no puede identificarse con un ideario que incluye el "haber sido elegido por Dios" y el esperar ser llevados a Israel por un Mesías sino que, como en toda su obra, hace un examen crítico del judaísmo con el que se ha de identificar y, claro está, lo hace respetando su criterio de verdad. Freud hace esta reafirmación primero en Austria, al comienzo de la persecución nazi, y luego en su exilio londinense, cuando arrecia además la enfermedad que lo

llevará a la tumba. Su trabajo sobre el Moisés constituye entonces una verdadera síntesis del psicoanálisis en cuanto a la constitución del sujeto y de la cultura por un lado, y de su visión de la relación con el padre, por otro.

Es posible que, según afirma Yerushalmi (1991a) la necesidad de justificar su sentimiento de pertenencia judía llevara a Freud a defender la teoría de la transmisión hereditaria, genética, de los caracteres adquiridos. Esto explicaría la defensa de las teorías de Lamarck, aún cuando la obra de Freud tiene por lo demás un claro reconocimiento al darwinismo.

Freud, que alguna vez manifestara su orgullo por pertenecer al pueblo que escribió la Biblia, habría de disipar la incertidumbre de su amigo Max Graf sobre si bautizar o no a su hijo, dado el antisemitismo reinante, diciendo: “Si usted no deja crecer a su hijo como judío, lo privará de una fuente de energía irremplazable; él tendrá que luchar como judío y usted debe desarrollar en él la fuerza que necesite para esa lucha. No lo prive de esa ventaja” (Bakan, 1958).

Si bien Viena y sus asociaciones profesionales no miraban con buenos ojos a los judíos, Freud pudo adquirir una formación médica y desarrollar luego el psicoanálisis. Dada su falta de creencia religiosa, Freud era también marginal en la comunidad judía. Esta doble marginalidad y postura iconoclasta favorecieron su visión libre y revolucionaria de los conflictos humanos.

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

En una carta a Romain Rolland en 1936, Freud cuenta que al visitar la Acrópolis en 1904, acompañado de su hermano, se maravilló de haber llegado hasta allí y dice: “Debe generar un sentimiento de culpa el haber hecho un camino tan largo... algo malo, prohibido desde los años más tempranos. Tiene algo que ver

con la crítica de un niño a su padre, con la devaluación que sobreviene a la sobrevaloración infantil. Parece que lo esencial del éxito es ir más lejos que el propio padre, y como si sobrepasarlo fuese algo prohibido... ¿No se dirigió Napoleón cuando lo coronaban emperador en Notre Dame a uno de sus hermanos, exclamando: ‘¡Qué diría nuestro padre si estuviese presente!’?”.

EL PAPEL DEL PADRE

El padre de Freud murió el 23 de octubre de 1896. El 26, Freud le escribió a Fliess (Masson, 1985): “Por uno de los oscuros caminos situados detrás de la conciencia oficial, la muerte del viejo me ha afectado profundamente, lo estimaba mucho y lo comprendía perfectamente y gracias a esa mezcla en él de profunda sabiduría y fantasía ligera, desempeñó un gran papel en mi vida. Estaba sobreviviéndose a sí mismo durante un largo tiempo pero, a causa del hecho de la muerte resurge todo el pasado, me siento ahora completamente desamparado”. En 1908, en el prefacio a la segunda edición de *La Interpretación de los sueños* (1900b), Freud dice: “Para mí este libro posee aún otra significación, una significación subjetiva que sólo comprendí cuando terminó la obra; comprendí que era un trozo de mi análisis llevado a cabo durante la muerte de mi padre, es decir, ante el acontecimiento más importante, ante la pérdida más desgarradora en la vida de un hombre y, al descubrir que así era, me sentí incapaz de borrar las huellas de tal influencia”.

La muerte del padre, fundante de la historia humana, aparece en los textos de Freud como deseo realizado imaginariamente en el proceso onírico en *La interpretación de los sueños*, como parricidio primordial en *Totem y Tabú* y como la desaparición del padre Abraham y del judaísmo de Moisés en el texto del *Moisés*.

De modo que la secuencia de la muerte del padre, su autoanálisis, la escritura del libro *La interpretación de los sueños*, el descubrimiento del complejo de Edipo y la elaboración del duelo, revelan un enriquecimiento libidinal que le permitió desarrollar una actividad simbólica fecunda y creativa (Anzieu, 1978).

En concordancia con las formulaciones kleinianas (Klein, 1940) acerca de la reinstalación de los aspectos buenos del objeto después del trabajo de duelo, vemos que los aspectos positivos del padre dentro de Freud favorecieron su actividad intelectual tem-

prana, su curiosidad, y le permitieron desarrollar una actividad científica y creativa en la vida adulta. En cierto sentido “*La interpretación de los sueños*” aparece entonces como un monumento a la memoria del padre.

Los escritos de Freud acerca del descubrimiento del complejo de Edipo aluden a la relación hostil y rivalizante del niño con su padre, pero también a la posibilidad de identificación con este padre que, al prohibir la relación incestuosa, le permite al niño identificarse con él como varón, como genitor, como alguien que en un futuro podrá tener una mujer propia con quien, dado que no es la madre, podrá construir una vida de hombre. Así Freud reconoce que el padre abre al niño la perspectiva de humanizarse y convertirse en sujeto. Esta situación que él describe en el complejo edípico, tiene su antecedente en el capítulo sobre la identificación en *La psicología de las masas y análisis del yo*. Ahí afirma que la identificación es la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona. El varoncito, sostiene Freud, manifiesta un particular interés hacia su padre y lo toma como su ideal. Esta sería una identificación que contribuye a preparar el complejo de Edipo. Hay una diferencia entre el aterrador padre de la prehistoria, gozador de todas las mujeres y prohibidor del goce para todos los hijos, que describe Freud en 1914 en *Totem y Tabú*, y el que es descrito en *El Final del Complejo de Edipo*, que legisla, contribuye a crear el ideal del yo y aparece como una instancia que permite crecer al sujeto, crear proyectos vitales e identificarse con otros modelos.

EL MOISES DE MIGUEL ANGEL Y EL MOISES DE FREUD

Freud visita Roma en 1901, cinco años después de la muerte del padre. Pasa entonces largas horas en San Pietro in Vincoli contemplado el Moisés de Miguel Angel, sobre el que en 1914 publica anónimamente un artículo en la revista *Imago*. Lo siente como un personaje capaz de dominar sus violentos sentimientos de ira a fin de no romper las Tablas de la Ley. Si recordamos que durante esos años tenían lugar sus serias disensiones con Adler y Jung, sospecharemos que se ubica en el lugar del padre fundador y deseaba ser tan controlado y justo como su Moisés.

La escritura del *Moisés y la religión monoteísta*, tiene lugar más de una década después de *El Final del Complejo de Edipo*,

en un momento de la vida de Freud en que, como afirma M. Roberts (1976b), se llevaba a cabo una labor de identificación con el padre en la que la cercanía de la muerte preludia una desdiferenciación y un futuro encuentro con él y con todos los antepasados.

Freud comienza a escribir *El Hombre Moisés* en 1934, atormentado por una situación interna de mandato insoslayable que, según su propio testimonio, le resulta muy difícil. Así, en sus cartas a Arnold Zweig (Jones, 1962b) y más específicamente a Max Eitingon, se queja de estar escribiendo lo que califica como una novela histórica y comenta que Thomas Mann lo haría mejor.

En la primera parte, apoyándose en E. Sellin, afirma que Moisés era egipcio y da por sentado que en realidad es él quien crea, quien elige los judíos, perpetrando así lo que Yerushalmi (1991b) llama la cuarta humillación en cuanto a las creencias narcisistas, ya que los judíos son así elegidos por Moisés y no por Dios. Esta elección les viene de un extranjero. Así Freud reconoce que la condición de exilio, de otredad, de extrañeza, aparece como una cualidad necesaria para la formación y complejización de nuevas concepciones e ideologías. De este modo, se afirma que un elemento de importancia para constituir una cultura, así como para constituir un sujeto, debe provenir del exterior y ser asumido en la intimidad, sin que esta alteridad sea completamente asimilada (Belinsky, 1991).

En la segunda parte del *Moisés*, Freud sostiene que, después de la destitución del faraón Akhenaton, Moisés se encontró en la encrucijada de tener que abdicar de su monoteísmo o exiliarse, y optó por lo segundo. Dice Freud: “Moisés eligió como seguidores a los judíos y dicha elección le permitió a éstos desarrollar la noción de ser el pueblo elegido de Dios”. Interpreta que fue Moisés –y no Abraham– quien los inició en la práctica de la circuncisión, los liberó de la servidumbre y los introdujo al monoteísmo. Como la religión que propone Moisés es explícitamente normativa, condena el vicio, la conducta disipada y la idolatría supersticiosa y resulta éticamente más exigente, tuvo que soportar varias rebeliones y finalmente fue muerto en una de ellas. La necesidad teórica de encontrar el fundamento de la cultura en la muerte del padre, lleva a Freud a afirmar que la muerte de Moisés es una verdad histórica, cuya memoria inconciente da origen a los sentimientos de culpa que impregnan la historia y la religión de ese

pueblo. Según Peter Gay (1988c), no había fantasía que pudiera ser más afín a Freud, pues veía a Moisés como “un fundador asesinado por seguidores incapaces de llegar a su nivel, pero que heredan las consecuencias de su crimen y eventualmente se reformarán bajo la presión de su memoria”. Para realizar estas aseveraciones, Freud se basó en inferencias de Sellin, que según las confesiones del propio autor constituyen una dudosa interpretación de la gramática semítica.

Las dos primeras partes del Moisés fueron publicadas en Viena. En un prólogo a la tercera, Freud afirma que no habrá de publicarla porque teme que su fundamentación histórica no sea suficiente y que las consideraciones acerca del origen de las religiones lo indispongan con la Iglesia Católica, a la que en ese momento atribuía una actitud benévola frente a la comunidad psicoanalítica y la veía como una cierta protección frente al nazismo. Así y todo, ya en Londres, la seguridad del nuevo entorno le permitió publicar esta tercera parte que requirió por supuesto un nuevo prólogo.

En esta tercera parte, además de caracterizar la religión judía como la religión del padre, opina que el cristianismo surgió cuando Pablo de Tarso interpreta la muerte de Cristo como una expiación por la muerte del padre. Atribuye el éxito del cristianismo, religión del hijo, al hecho de que al negar a los judíos su condición de pueblo elegido y desechar su particularidad visible, la circuncisión, la nueva religión incluye a todos los seres humanos y les conjura su sentimiento de culpa (Bagú, 1989). En cuanto a los judíos, Freud sostiene que, por no reconocer conciente y explícitamente la muerte del padre, permanecieron bloqueados y no pudieron acceder al lugar desde donde Pablo concebía la continuación del acontecer histórico.

Freud se había ocupado del papel de la religión en la vida de los pueblos y, tanto en *El porvenir de una ilusión* como en *El malestar en la cultura*, su opinión es francamente derogatoria, pues la concibe como una entidad social proveniente de la necesidad de protección humana frente a su extremo desvalimiento y de una concepción obsoleta que habrá de ser reemplazada por la ciencia. Con todo, en el *Moisés* Freud atribuye a la religión un fuerte mandato ético y considera al monoteísmo, basado en un Dios Padre, como impulsor de la cultura y la espiritualidad.

Mientras que la maternidad es objetiva, visible y palpable, la

paternidad es, en cambio, un supuesto edificado sobre un proceso conceptual y es, en cierto modo, el producto de una abstracción. Justamente, Freud adjudica al régimen patriarcal una mayor capacidad de abstracción. Además, la religión monoteísta proporcionó la idea de un dios tan grandioso que no debía ser representado, pues cualquier representación lo empujaba a lo pequeño. Esta prohibición significó una renuncia pulsional ya que restó importancia a la percepción sensorial en favor de la representación abstracta. Este cambio inaugura el reino de la espiritualidad, en el que las representaciones abstractas, recuerdos y razonamientos se enaltecieron.

El asesinato de Moisés aparece como la pieza esencial entre el parricidio olvidado y la aparición de la religión monoteísta. Apoyándose en una tesis de validez histórica dudosa pero imprescindible para su concepción del papel fundante de la muerte del padre, Freud dice: “podemos conjeturar que el arrepentimiento por la muerte de Moisés dio vida a la fantasía del Mesías. De esta manera, en la creencia de la resurrección de Cristo, hay cierta veracidad histórico-vivencial, ya que Moisés era el padre primordial retornado, glorificado y situado, a través del hijo, en el lugar del padre”.

En *Construcciones en el análisis* desarrolla la noción de verdad histórica para referirse a ciertos fenómenos psíquicos que, como los delirios, contienen elementos que en su momento el sujeto aceptó como reales y son un fragmento de verdad histórica que justifica su fuerza y su carácter compulsivo. El trabajo analítico consistiría en liberar a ese fragmento de verdad histórico-vivencial de sus deformaciones en el presente real y objetivo y reubicarlo en el pasado. Freud sostiene que la humanidad también ha desarrollado formaciones delirantes inasequibles a la crítica, cuyo examen coincide con el de los casos individuales, y que deben su fuerza al peso de verdad histórica que poseen. Tal es el caso en el que se encuentran algunas concepciones religiosas e históricas.

De acuerdo a la interpretación freudiana (1913), en un momento prehistórico, anterior a la instauración de la ley de prohibición del incesto, tiene lugar el parricidio que será luego invertido por la venganza paterna. Justamente, Abraham mata a su hijo Isaac a una piedra y se dispone a sacrificarlo, pero su brazo es detenido por un ángel, quien sustituye al hijo por un carnero. Así, el Dios

de Abraham rompe con la práctica del sacrificio humano, renuncia al goce sacrificial y sella la alianza con su pueblo a través del rito de la circuncisión, castración parcial y salvadora. Pero lo reprimido retornará así y todo en el curso de la historia, cuando el cristianismo reproduce el sacrificio del Hijo a manos del Padre.

El modo como Freud encara la historia de Moisés, primero como el hijo secreto de una noble familia egipcia, después como el que elige a los judíos como depositarios de la religión monoteísta de Akhenaton, quita a Abraham el papel paterno y se lo adjudica a Moisés, personaje con quien él parece identificarse, y se asemeja a la versión de la novela familiar que él mismo describiera (Freud, 1909).

Identificarse con Moisés fue también una manera de buscar un desenlace diferente al episodio del gorro, ya que Moisés mató al capataz de los esclavos que estaba castigando a un judío; es decir, una figura muy distinta a la de un padre que recoge su gorro del barro.

Pero Freud también tiene razones científicas de peso para la reescritura del Moisés. En efecto, él escribe el Moisés obedeciendo a la necesidad de reconstruir la historia épica, común a los pueblos y a las personas, para crear una nueva versión de la verdad histórica. Así, la historia más articulada, más formal es la que debe caer para construir otra, más aproximativa; aunque tanto en el caso de los pueblos como de los individuos, este proceso ponga en duda las certezas narcisistas acerca de los orígenes y los logros (Blanck-Cereijido, 1993). Si tenemos en cuenta que la Biblia comenzó a ser escrita alrededor del 900 a.C. y transcurrieron 400 años entre el acontecer relatado y el comienzo de su escritura (*vide infra*), la versión de Freud opera sobre un relato mítico¹. En el prefacio original al manuscrito del *Moisés*, nunca publicado durante su vida y dado a conocer por Bori recién en 1979, Freud dice: “[Al tratar de describir a Moisés] ... uno está autorizado a pensar que el intento no tiene esperanza alguna, pero la grandeza de su figura sobrepasa su evasividad, y nos conduce al reto de un renovado esfuerzo. Por tanto, uno intenta tratar cada posibilidad que hay en el texto como una pista, y a llenar los huecos entre un fragmento y otro de acuerdo con, por

¹ Se estima que la Biblia comenzó a ser escrita durante el reinado de Rehoboam (931-913 a.C.), y el reinado de Akhenaton tuvo lugar entre 1379 y 1362 a.C.

así decirlo, la ley de menor resistencia; es decir, dando preferencia a la suposición que tiene la mayor probabilidad. Lo que uno puede obtener mediante esta técnica puede también llamarse una especie de ‘novela histórica’, dado que no hay en ella una realidad comprobada o posee una que resulta inconfirmable, ya que hasta la mayor probabilidad no corresponde necesariamente con la verdad. La verdad es muy improbable, y la evidencia factual puede sólo en escasa medida ser reemplazada por deducciones y especulaciones”.

Las investigaciones arqueológicas indican que los judíos comienzan a escribir la Biblia en pleno reinado de Rehoboam, es decir, después de haber alcanzado su máximo poderío, expansión y esplendor durante los reinos de David y Salomón, abuelo y padre de Rehoboam. Algunos historiadores opinan que en ese momento los afluentes judíos se sentían un tanto incómodos con ese humilde pasado de haber sido esclavos en Egipto, rememorado ritualmente cada año en la Pascua, y entonces le agregaron lo que en realidad figura como primera parte de la Biblia, es decir, la saga que añade el glorioso antecedente de haber sido el Pueblo Elegido por Dios. Así, mientras la parte que arranca con el cautiverio en Egipto y la salida tras el fracaso de Akhenaton está reflejada en inscripciones egipcias y concuerda con los hallazgos arqueológicos que se encuentran día a día en numerosas excavaciones, resulta tanto más notable la carencia de indicios históricos que avalen la existencia del relato anterior que incluye precisamente el anecdotario de Abraham.

Así vemos que comenzar la epopeya mitológico-histórica de los judíos a partir de Moisés y dejar de lado la historia que va desde el génesis hasta el fin del cautiverio en Egipto y con ello excluir a Abraham, resulta ser una concepción fértil e innovadora.

LA INTERPRETACION RABINICA DE TEXTOS Y EL METODO INTERPRETATIVO FREUDIANO

Hasta aquí nos hemos ocupado del judaísmo de Freud, en cuanto a su pertenencia y su relación con la temática bíblica. Pero el análisis de su obra ilumina además algunos orígenes de su

método para la interpretación de los sueños y del inconsciente. Así, Susan Handelman (1982) señala que Freud utiliza en su obra el método rabínico de interpretación de los textos, en oposición al método patrístico.

Método rabínico y método patrístico. El método rabínico es el que se utiliza en el Antiguo Testamento. La Biblia empieza con estas palabras: “En el principio Dios creó el cielo y la tierra”. Afirma así que la materia no es eterna, que el mundo tiene un origen temporal, que la sustancia ha sido hecha por un acto de creación divina a través de la palabra de Dios. El Dios judío, a pesar de ser invisible, no solamente existía sino que hablaba, su ser era aprehendido a través de la escucha, a través del texto, de la palabra divina. Por lo tanto el análisis rabínico de los textos atribuye gran importancia a las palabras y a sus relaciones, incluyendo las formas físicas de las letras y la puntuación.

En el texto bíblico los elementos son indeterminados y contingentes; el tiempo, el espacio, los motivos y los propósitos no están acotados ni derivan incontrovertiblemente unos de otros con las reglas de la argumentación que heredamos de los griegos; sólo se exterioriza lo imprescindible para que la narración tenga coherencia; el resto se deja en la oscuridad. Las Escrituras son además intencionalmente incompletas y deben ser complementadas por la Torá oral que, los teólogos aceptan, fue simultáneamente dada a Moisés junto con la Ley impresa en las tablas. Esta complementación toma luego (entre el comienzo de la diáspora y el 1200) la forma de la Midrash, escrito que contiene comentarios y notas explicativas de las Escrituras y de la Mishna, consistente en una interpretación oral de las reglas bíblicas. Estas interpretaciones tienden a la polisemia, al sentido múltiple, buscan las formas, prestan atención a la distribución de las palabras en el relato y a las conexiones variables dentro de un texto. Luego, una palabra de este texto refiere a otro texto en el que también se la utiliza y el significado de lo que dice el primero se expande; fenómeno que, al menos en principio, se puede repetir *ad infinitum*. El pensamiento rabínico concibe entonces diversos niveles de sentido, como aspectos inmanentes de unos respecto de otros y no como elementos que tienen una progresión jerárquica ordenada.

Este enfoque permite una elaboración de reglas hermenéuticas, a través de la cual el proceso de inter-textualidad puede tornarse cada vez más profundo, sin que haya un último y definitivo punto

de vista exterior. Cada nueva interpretación posterior es un descubrimiento de lo que estaba latente en el texto y lo extiende, de modo que los textos son procesos que se autogeneran.

A la lógica de la hermenéutica bíblica le corresponde un estilo dialógico que favorece el pluralismo de puntos de vista. El debate rabínico era siempre inacabado y las razones invocadas para justificar los puntos de vista eran más importantes que las conclusiones, ya que la verdad es inalcanzable. La teología judía no cristaliza en dogmas, a lo sumo condensa algunas afirmaciones básicas sobre el monoteísmo y las bondades de la Creación. La forma dialogal de los Midrashin incluye un debate de opiniones que toma en cuenta los puntos de vista de más de un sabio (Trebolle Barrera, 1993).

En cambio, en el relato griego (por ejemplo *Iliada*, *Odisea*, *Teogonía*, *Los Trabajos y los Días*) cada cosa sucede en un tiempo absolutamente definido y en un lugar preciso; los motivos y los propósitos de los personajes están acotados y derivan incuestionablemente unos de otros con el rigor formal de la lógica helenística; cada palabra está definida, aunque sea por el contexto, siempre tiene un mismo significado y se busca que este significado, una vez encontrado y definido, sea inmutable en el tiempo y que los valores sean absolutos (Bagú, 1970).

Lo absoluto de los conceptos griegos está asociado con el hecho de que, en su visión del mundo, el tiempo en el que las cosas mutan y cambian es cíclico y, por lo tanto, todo se volverá a repetir después de un cierto número de años. Por el contrario, la concepción judía del tiempo es lineal y describe una flecha que, partiendo del Génesis llega al Juicio Final y no contempla repetición alguna (Blanck-Cereijido, 1983; Blanck-Cereijido y Cereijido, 1988). El cristianismo hereda la concepción judaica del tiempo y, en consecuencia, como lo declara San Pablo en su Epístola a los Hebreos, no acepta que Cristo vuelva a ser crucificado una y otra vez en sucesivos ciclos, pero aún así continúa impregnado de la visión grecorromana de un tiempo cerrado y circular.

Los primeros seguidores de Cristo, recién escindidos del judaísmo ortodoxo, tienen por supuesto un estilo rabínico; pero para predicar, explicar, argumentar, justificar su nueva religión en el seno de la cultura helénica, los Padres de la Iglesia (de ahí el adjetivo “patrístico”) se ven obligados a hacerlo siguiendo las líneas del pensamiento griego. De modo que mientras el Antiguo

Testamento refleja el pensamiento rabínico, el Nuevo refleja al patrístico.

Empleos laicos de ambos enfoques. Uno de los imperativos centrales de la cristiandad, la distinción entre el espíritu y la letra que separa lo literal de lo figurativo en la concepción teológica de occidente, tiende a alegorizar también el modo de interpretación del lenguaje y de la literatura. Uno de los aspectos más interesantes del método rabínico es, justamente, el desarrollo de un elaborado sistema de interpretación basado en descubrir y expandir el sentido particular de una palabra y tejer con él una variedad de inferencias. Por otra parte, en la medida en que la transmisión del mensaje de un texto se completa al ser leído e interpretado, esta interpretación va cambiando con los lectores, los contextos y los siglos. Así sabemos que la escucha, la contratransferencia y el esquema referencial del analista influirán en su comprensión del material clínico. Un ejemplo paradigmático de esta circunstancia lo constituye el cuento *Pierre Menard, Autor del Quijote*, de Jorge Luis Borges (1974), en el que exactamente la misma frase, tomada siglos después de que la escribiera Cervantes, tiene un significado diferente.

El método patrístico, heredero del pensamiento griego, llevó al discurso cartesiano que luego utilizaría la ciencia y que privilegia la identidad basada en el pensamiento conciente, “cogito, ergo sum”. Sin embargo esta afirmación debe ser tomada con cautela, pues se refiere a la ciencia en cuanto a forma rigurosamente lógica de demostrar y aceptar un nuevo conocimiento para incorporarlo al patrimonio del conocimiento universal, y a la manera en que este cúmulo de saber se mantiene ordenado en forma sistemática. Este es, podríamos decir, un discurso derivado directamente del estilo patrístico. Pero la ciencia es también una manera de investigar y crear nuevos conocimientos; el patrístístico no es ciertamente el discurso del que se vale el investigador para generar ese conocimiento científico durante el contexto de creación y descubrimiento. A decir verdad, hoy se sabe muy poco de este segundo contexto; se ignora cómo hace el aparato psíquico de un investigador para asociar hechos hasta entonces dispersos o revincularlos de manera distinta a la que se viene aceptando en el seno de la comunidad científica, para ignorar momentáneamente las objeciones que dispersarían la línea de pensamiento que discrepa con el germen de hipótesis que se está gestando, para

enfaticar un hecho y menospreciar otros, para seleccionar un cúmulo de regularidades, privilegiar un punto de vista y postular un modelo. Mientras el primer proceso, el formalizador y demostrador, sigue los lineamientos del discurso patrístico, el segundo proceso, el creador-descubridor, se asemeja más a la ambigüedad, a la asociación y fusión de significados, a la inter-textualidad que caracterizan al método rabínico. Estas características hacen evocar lo escrito por Freud a la muerte del padre: que tenía una mezcla de fantasía ligera y sabiduría profunda. Lo podemos pensar como la confluencia, en Freud, de la neurología, su trabajo con Brücke y su deseo de localización científica del psicoanálisis por un lado y, por el otro, la asombrosa capacidad de perseguir sus sueños, asociar, ser permeado por el discurso de la histérica, dándole así su lugar a la fantasía.

De modo que ambos discursos científicos reflejan de algún modo esa mezcla de enfoques rabínicos y patrísticos que heredamos como parte de la cultura y que se entremezclan incluso en las llamadas “ciencias duras”.

El método psicoanalítico. En esta discusión acerca de las reglas hermenéuticas del pensamiento rabínico, debemos tener presente que, en contraste con el pensamiento griego, estas reglas aparecen no como un proceso de abstracción del texto, las que podrían ser separadas y manipuladas independientemente como en el caso de algún sistema simbólico, sino que forman parte del entretejido del texto mismo y nunca están separadas de la situación concreta a la que se aplican.

El modo esencial del acercamiento de Freud al sueño, su sagacidad en revelar sus secretos y descifrar los sentidos de la vida psíquica, consistieron en manejarlos como si se tratara de una escritura divina, buscando el significado escondido en cada palabra, en cada detalle y aplicando ingeniosos métodos que hoy resultan familiares en la lingüística, pero que para sus contemporáneos no resultaban ortodoxos ni científicos. Cuando Freud se refiere a “una misma construcción anímica” como algo que lo hace judío, puede muy bien estar refiriéndose a estos modelos de formular pensamientos y describir asociaciones que le son familiares a través de la estructura de pensamiento de sus mayores y de su temprana familiaridad con La Biblia (Ostow, 1989).

Además de llevarlo a enfocar los fenómenos psíquicos como si se tratara de un texto bíblico, el hecho de que Sigmund Freud

emergiera de una cultura judía tiene otra consecuencia tanto o más importante para el desarrollo del psicoanálisis. Para discutirlo debemos describir previamente algunas características del movimiento cabalístico, tal como floreció en la España del Siglo XII.

Como venimos mencionando, los teólogos judíos toman el texto bíblico como la palabra de Dios. Los cabalistas fueron un poco más allá: en primer lugar, puesto que se trata de un discurso emitido por Dios, se negaron a aceptar que contenga párrafo, palabra o letra alguna que carezca de sentido. La ciencia de nuestros días es heredera de dicha actitud; e intenta encontrar sentido en el “sinsentido”, esforzándose en que deje de serlo.

En segundo lugar, los cabalistas trataron de correlacionar el largo de cada palabra, las veces que aparece en un párrafo, la distribución de dichos párrafos en el texto bíblico y toda otra información, intentando encontrar “fórmulas secretas”. Esta actitud estaba ciertamente acicateada por el hecho de que la escritura hebrea no utiliza vocales y éstas son puestas por el lector en el momento de leer e interpretar el texto. Más aún, esa “fuga de vocales” hace que dos palabras de significados sumamente diferentes tengan a veces la misma secuencia de consonantes, hecho que inmediatamente llevaba a los cabalistas a tratar de relacionar los objetos, los hechos o las personas así correlacionadas.

Así, el hecho de que “davar” signifique en hebreo palabra y también cosa, lanzaba a los cabalistas a un complejo proceso interpretativo pues, como mencionamos más arriba, el pensamiento rabínico no separa el texto de la situación concreta a la que se refiere.

El pensamiento cabalístico formó parte del hervidero conceptual que desembocaría en el Renacimiento y generaría los prodromos de la ciencia actual. Regresando entonces a Freud, no sorprende que se negara a aceptar que un lapsus fuera un accidente carente de sentido y que sospechara la existencia de una relación íntima entre un *sin-sentido* y los procesos psíquicos que podrían explicarlo.

Freud nunca mencionó que se estuviera basando en enfoques propios de los cabalistas pero, tal como venimos argumentado, es posible que muchos criterios interpretativos de su obra tengan una coincidencia con la estructura de las formulaciones rabínicas o

cabalísticas. Con todo, consideramos exagerado e inexacto concebirlo como una especie de cabalista del aparato psíquico, o tomar estas consideraciones como un intento de concebir el psicoanálisis como una ciencia judía, como lo sugiere David Bakan (1958). Lo que sí parece haber ocurrido, es que el modo rabínico de interpretación de textos le sirvió a Freud para ir más allá del *cogito* cartesiano, descubriendo la existencia del inconsciente, dimensión desconocida y determinante de la vida humana.

BIBLIOGRAFIA

- ANZIEU, D. (1978) *El descubrimiento del psicoanálisis*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 243.
- BAGÚ, S. (1970) *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México, Siglo XXI.
- (1989) *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*. México, Siglo XXI.
- BAKAN, D. (1958) *Freud and the jewish mystical tradition*. Great Britain:

RESUMEN

En este trabajo se examina la relación de Freud con su padre y con el Judaísmo, tomando como base, de modo especial, su obra *Moisés y la Religión Monoteísta* y los nuevos conceptos acerca de los estilos rabínico y patrístico utilizados en los textos bíblicos. Se afirma que su condición de judío llevó a Freud a desarrollar ciertas temáticas, a exponer sus ideas en instituciones judías como la B'nai B'rith, a sufrir persecuciones y exilios.

Un eje de la reflexión lo constituye el examen de la Biblia que Freud conoció desde pequeño y que hoy es reconsiderada a la luz de nuevos hallazgos arqueológicos y análisis lingüísticos. Los conceptos recientes sobre la interpretación de textos rabínicos y patrísticos ofrece un nuevo punto de vista para la comprensión del método interpretativo freudiano. El estilo rabínico, que se utiliza en el Antiguo Testamento, atribuye gran importancia a las palabras, sus formas y conexiones. Sus elementos son indeterminados y contingentes y tienden a la polisemia. En cambio, el estilo patrístico, que impera en el Nuevo

Testamento, concibe el sentido de cada palabra de modo definido, absoluto e inmutable. En el presente trabajo se afirma que el método psicoanalítico tiene elementos afines al estilo rabínico. Esto se pone de manifiesto en la interpretación freudiana de los sueños, en la búsqueda de asociaciones para descubrir el inconsciente, más allá del cogito cartesiano.

SUMMARY

This article explores Freud's relationship with father and judaism, having as main references his work *Moses and Monotheistic Religion*, and the new concepts about the rabbinical and patristic style used in the Bible. Being jewish led him to be acquainted with the Bible since childhood. He developed particular topics, presented his idea in institutions such as the B'nai B'rith and was subjected to persecutions and exile.

The Bible is currently being reviewed in light of new methods of linguistic analysis and new archeological findings. New concepts about biblical, rabbinic and patristic text, offer a new perspective for the understanding of the interpretative freudian method.

The rabbinical style, used in the Old Testament, attributes great importance to words, their forms and connections, its elements are undetermined, contingent and polysemic. On the other hand, the patristic style, used in the new Testament, conceives the meaning of each word as defined, absolute and unchangeable. The present work affirms that the psychoanalytic method has similarities to the rabbinical style. Examples of this are the freudian interpretation of dreams, the use of associations discover the unconscious, beyond the cartesian cogito.

RESUME

Dans ce travail, on examine la relation de Freud avec son père et avec le judaïsme, en prenant comme base, en particulier son oeuvre *Moïse et la religion monothéiste* ainsi que les nouveaux concepts concernant les styles rabbinique et patristique utilisés dans les textes bibliques.

On affirme que sa condition de juif a mené Freud à développer certaines thématiques, à exposer ses idées dans les sociétés judaïques comme la B'nai B'rith, et à supporter des persécutions et l'exil.

Un des axes de la réflexion est basé sur l'examen de la Bible dont Freud a été imprégné dès enfance et qui est, aujourd'hui reconsidérée à la lumière des nouvelles trouvailles archéologiques et des nouvelles analyses linguistiques.

Les concepts récents sur l'interprétation des textes rabbiniques et patristiques nous offrent un nouveau point de vue pour la compréhension de la méthode interprétative freudienne.

Le style rabbinique utilisé dans l'Ancien Testament, donne une grande importance aux paroles, à ses formes et ses connexions. Ses éléments sont indéterminés et contingents et tendent à la polysémie.

Par contre le style patristique qui s'impose dans le Nouveau Testament, détermine le sens de chaque parole de manière définie, absolue et inmutable.

Dans ce travail, on affirme que la méthode psychanalytique contient des éléments affines au style rabbinique. Cela se manifeste dans l'interprétation freudienne des rêves et dans la recherche d'associations pour découvrir l'inconscient, au delà du cogito cartésien.

Free Association Books (1990).

BELINSKY, J. (1991) *El retorno del padre*. Barcelona, Lumen.

BLANCK-CEREIJIDO, F. (compil.) (1983) *Cronos, Freud, Einstein y los genes*. México, Folios Ediciones.

BLANCK-CEREIJIDO, F.; CEREIJIDO, M. (1988) *La vida, el tiempo y la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica, a p. 50. b p.51.

BLANCK-CEREIJIDO, F. (1993) Historia y construcciones. En: *El Tiempo, El Psicoanálisis y Los Tiempos*. Nestor Braunstein (Editor) - Coloquios de la Fundación, México, 1993, p.25-34.

BORGES, J. L. (1974) *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, p. 444.

BORI, P.C. (1979) Una página inédita di Freud: la premessa al Romanzo storico su Mosé. *Rivista di Storia Contemporanea* 7:1-16.

CHASSEGUET SMIRGEL (1988) Some thoughts on Freud's attitude during the nazi period. En: *Freud and Judaism*. David Meghnagi (Editor), Londres, Karnac Books, 1993, p.73.

FREUD, S. (1900) The interpretation of dreams. a: IV p. 197; b: IV p. 26.

— (1909) Family Romances. *SE IX*. p. 197.

— (1913) Totem and Taboo. *SE XIII*, p. 1.

— (1914) The Moses of Michelangelo. *SE XIII*, p. 211.

— (1921) Group psychology and the analysis of the ego. *SE XVIII*.

— (1924) The dissolution of the Oedipus complex. *SE XIX*.

- (1925) Autobiographical study. *SE XX*, p. 7.
- (1926) Address to the B'nai B'rith, *SE XX*, p. 274.
- (1927) The future of an illusion. *SE XXI*, p. 3.
- (1930) Civilization and Discontents. *SE XXI*, p. 59.
- (1936) A disturbance of memory on the Acrópolis. *SE XXII*.
- (1937) Construction in analysis. *SE XXIII*.
- (1939) Moses and monotheism. *SE XXII*, p. 7.
- GAY, P. (1988) *Freud, a life for our time*. New York, W. Northon and Co.
a: p. 608; b: p. 111 c: 608.
- HANDELMAN, S. (1982) *The slayers of Moses*. State University of New York
Press, Cap. III y V.
- JONES, E. (1962) *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires Nova, a:
V. I p. 31, b: V. III p. 245.
- KLEIN, M. (1940) Mourning and its relation to manic depressive states.
En: *Contributions to psychoanalysis*. London: the Hogarth Press
1950.
- KRÜLL, M. (1988). *Freud and his father*. New York, W. Norton and Co. a:
p. 85, b: p. 126, c: 154.
- MASSON, M. (1985) *The complete letter of S. Freud to W. Fliess*. Cambridge,
The Belnap Press.
- OSTOW, M. (1989) S. Freud and Jacob Freud and the Philippon Bible. *Int.
Rev. Psychoanal.* 16 p. 483-492.
- ROBERT, M. (1976) *From Edipus to Moses*. Garden City. New York: Anchor
Books.
- TREBOLLE-BARRERA, J. (1993) *La Biblia Judía y La Biblia Cristiana*. Valla-
dolid, Editorial Trotta, p. 501-524.
- YERUSHALMI, Y. J. (1991) *Freud's Moses*. Yale University Press, a p. 30, b
p. 1.

Fanny Blanck-Cerejido

Francia 131 Col. Florida - San Angel Código Postal 01030
México, D.F.

FANNY BLANCK-CEREJIDO

Descriptores: Biografía. Epistemología. Freud, Sigmund. Identificación primaria. Interpretación. Judaísmo. Método psicoanalítico.