

# O nome de Moisés: uma torção na ordem do destino<sup>1</sup>

## The Moses' name: a twist in the destiny's order

Alessandra Martins Parente

Psicanalista, pós-doutoranda pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), membra do Latesfip e do GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF.

E-mail: aamparente@gmail.com

**Resumo:** O artigo resgata a obra “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, escrita por Walter Benjamin em 1916, para abordar a questão do nome próprio. Para Benjamin, atribuir um nome àquele que nasce é o único ato humano que se aproxima ao gesto criador de Deus no *Gênesis*. Essa marca, impressa pelo nome, desenha traços do destino humano, sem determiná-lo de forma encerrada. Um paralelo entre o prisma benjaminiano e a ideia lacaniana de nome próprio, tal como aparece no Seminário 9, *A identificação*, é estabelecido de modo a desenhar o que está em jogo no personagem bíblico de Moisés. Com isso, será possível analisar as consequências da alteração etimológica do nome Moisés, empreendida por Freud em seu clássico “O homem Moisés e a religião monoteísta”. Tal mudança das origens do nome de Moisés implicará também transformações de estruturas arcaicas da cultura, cujas vibrações podem ser sentidas no presente.

**Palavras-chave:** Moisés; nome próprio; Walter Benjamin; Jacques Lacan.

**Abstract:** The paper rescues the work “On the language in general and on the language of the men”, written by Walter Benjamin in 1916, to approach the question of proper name. For Benjamin, naming the unborn is the only human act that comes close to the creative act of God in *Genesis*. This mark, imprinted by name, draws traces of human destiny, without determining it in an enclosed manner. A parallel between the Benjaminian prism and the Lacanian idea of self-name, as it appears in Seminar 9, *Identification*, is established in order to draw what is at stake in the biblical character of Moses. With this, it will be possible to analyze the consequences of the etymological alteration of the name Moses, undertaken by Freud in his classic “Moses and Monotheism”. Such a change in the origins of Moses' name will also imply transformations of archaic structures of culture, whose vibrations can be felt in the present.

**Keywords:** Moses; proper name; Walter Benjamin; Jacques Lacan.

---

<sup>1</sup> Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) por financiar minha pesquisa.

## 1. O nome de Moisés: uma torção na ordem do destino

Causa espécie que na já extensa literatura dedicada ao *Moisés* de Freud pouco se fale sobre o *nome* de Moisés. A verdade é que ninguém – nem psicanalistas, nem filósofos, ao que parece – se deu ao trabalho de desconfiar das palavras enunciadas por Freud. Pois, para ele, as raízes egípcias do nome Moisés eram argumento frágil, uma prova fraca para suas teses. Que até Jacques Derrida (2001) tenha caído nesse irrefletido conto do vigário freudiano, porém, é algo que de fato surpreende. Não só munido do estruturalismo francês, mas um de seus principais representantes, Derrida era também um leitor atento de Walter Benjamin e não foi insensível à questão do nome próprio<sup>2</sup> em outros estudos. Contudo, em *Mal de arquivo*, trabalho em que se debruça nas teses freudianas acerca de Moisés, passa ao largo do tema do nome do personagem bíblico.

Insistiremos na rota derridiana: Walter Benjamin e estruturalismo francês, agora, porém, pela pena de Jacques Lacan. Partamos, como já é de praxe, do velho Freud. Seu ensaio tem início com o nome hebraico do personagem: “Mosheh”. De onde teria surgido este nome e o que ele significa? É o que se pergunta Freud. A explicação vem do Êxodo. Fica-se sabendo por ali que uma princesa egípcia teria salvo o menino abandonado no Nilo, batizando-o Moisés. O nome teria um significado etimológico: “porque das águas o tenho tirado”. Breves pesquisas no *Jüdisches Lexikon* são suficientes para o veredicto de Freud: a expressão usada pela Bíblia contrasta com o real sentido etimológico da palavra hebraica. “Mosheh” significa, no máximo, “o que tira fora”. Nexo é outra coisa que falta a essa trama: uma princesa egípcia escolhe um nome próprio, cuja derivação é hebraica. Essa incongruência não suscita, de todo modo, maiores desconfianças em relação ao enredo bíblico. Uma coisa, contudo, é certa: o outro caminho é claramente mais plausível. A origem do nome “Moisés” seria, em verdade, egípcia. Fontes diversas o comprovam. Em *The Dawn of Conscience* (1934), Freud encontra os seguintes elementos:

É notável que seu nome, Moisés, era egípcio. Ele é simplesmente a palavra egípcia “mose”, que significa “filho”, e é a abreviação das formas de nome mais

---

<sup>2</sup> Em *A força da lei*, Jacques Derrida (2010) estabelece um estranho jogo com o nome de Walter Benjamin e o conceito de *Gewalt* e em *Mal de arquivo* a menção ao nome próprio ocorre para pensar a família Freud, mas em nenhum momento toca no nome de Moisés.

completas, como, por exemplo, “Amen-mose”, isto é, filho de Amon, ou “Ptah-mose”, filho de Ptah, nomes que por sua vez são abreviaturas de frases: Amon (concedeu um) filho ou Ptah (concedeu um) filho. O nome “Filho” logo se tornou um substituto cômodo do longo nome completo, e não é raro encontrar a forma de nome “Mose” em monumentos egípcios. O pai de Moisés certamente deu ao filho um nome composto com “Ptah” ou “Amon”, e o nome do deus pouco a pouco deixou de ser utilizado na vida cotidiana, até que o menino simplesmente foi chamado “Mose”. (Freud, 1939/2014, p. 34)

Se hoje há algum consenso em torno da origem egípcia do nome “Moisés”, espanta que persistam tímidas as desconfianças em relação à origem do personagem. Indo direto ao ponto: seria ele realmente judeu? Essa questão norteou o ensaio freudiano. Respondê-la, todavia, não é exatamente o que nos interessa. Mais importante agora é observar as profundas implicações de cunho filosófico e psicanalítico que esse rebatismo é capaz de gerar. Explicitar a relevância dessa alteração etimológica no nome de Moisés, endossada por Freud, conduz à leitura feita por Walter Benjamin (1916/ 2011) do *Gênesis* – livro que, aliás, integra o *Pentateuco*, cuja autoria foi atribuída a Moisés. O foco aqui é a teoria benjaminiana do nome próprio. É surpreendente, porém, que ela desemboque em conclusões semelhantes às de Jacques Lacan (1961-2/2003) em *O Seminário*, livro 9. Essa simples alteração do nome próprio, é o que veremos, redesenha a figura mosaica e, conseqüentemente, toda história bíblica a ele associada, assim como a tradição que se desdobra da cultura judaico-cristã.

## 2. O nome próprio: o *Gênesis* na leitura de Walter Benjamin

o tecido do nome próprio  
não se afirma num eu ou na escavação  
de seus personagens; é quando se descola de si,  
que o nome ganha matéria,  
deixando atrás de si seus rastros pela história.  
O nome é somente um vácuo, cheio de vozes mudas;  
ele será escrito apenas após a morte.  
Walter Benjamin

Pedra angular na construção do pensamento de Walter Benjamin (Bröckes, 2000), a teoria benjaminiana da linguagem não atende aos apelos esquemáticos da linguística de Saussure ou da filosofia analítica; o filósofo ousa voltar ao *Gênesis* para dele extrair as mais intensas e vigorosas ideias. Se são correntes os comentários sobre a linguagem em Benjamin, o mesmo não se pode dizer sobre sua teoria dos nomes próprios. Creio não estar exagerando ao dizer que reina sobre ela certa negligência. *Limiares sobre Walter Benjamin*, de João Barrento (2013), é um dos poucos a fazerem jus ao tema. Até mesmo o clássico de Winfried Menninghaus (1980), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, parece ofuscar a importância dos nomes próprios na teoria benjaminiana da linguagem.

Nessa paisagem quase desértica, partamos do seguinte enunciado: todo nome próprio segue uma linhagem. Ainda que tenha sido escolhido de maneira arbitrária, sem que qualquer pesquisa sobre seu significado tivesse sido previamente realizada, ao ser nomeada, a pessoa passa a ter sua inscrição no interior de uma tradição que a alinhava a personagens fantasmáticos, sejam eles anônimos ou não; tais figuras, encarnações passadas do nome, gritam de forma muda o que do nome reverbera pela história. Em suma: quando ao homem é concedido um nome, encrava-se em sua carne certos contornos do destino. Linhas que poderão ganhar tons ou simplesmente aluir ao longo da vida – de todo modo, ninguém se livra delas. Honra ou desdém pelo nome, pouco importa. É fato que quase tudo se desdobra dele. Eleger o nome significa escolher um fio, ainda que nada possa ser exatamente decifrado de sua costura.

Habitar o próprio nome não significa, é o que se nota, estar em casa própria; a nomeação lança, aliás, o sujeito para fora de um eu aparentemente encerrado na palavra que o designa. O nome é tão somente um soar que vibra impreciso. Em seus últimos escritos das *Passagens*, Benjamin diz que “o nome [próprio] só pode ser reconhecido em contextos de experiência” (*apud* Barrento, 2013, p. 12). Experiência definida por ele, como se sabe, em sua relação inexorável com a tradição – sem tradição dissolve-se a experiência (*Erfahrung*). Rende-se o sujeito, então, aos fluxos da vivência (*Erlebnis*), esses produtos dos choques desgarrados de tempo. Vivência mergulhada – Freud que o diga – na eterna repetição compulsiva dos vários *agoras* equivalentes. A essa altura não é árduo deduzir que enredar o nome à sua tradição e adentrar, com ele, zonas de experiência exige uma ação semelhante àquela reivindicada por Benjamin (1940/2005) ao materialista-histórico: saltos revolucionários cujos fulcros são constelações formadas no *Jetztzeit* entre o agora e outros núcleos históricos e espaciais que fremem do passado. Longe da apaziguadora promessa de encadeamento ordenado e progressivo rumo a um

futuro próspero, aquele que faz jus ao próprio nome assume sua faceta indeterminada.

O sopro insuflado no homem e a terra da qual ele é feito são os elementos que compõem a cena da Criação do humano no *Gênesis*. Ímpar, essa passagem distingue-se das demais ao expor a matéria com a qual o Criador expressa a sua vontade criadora. Há ainda ali um outro jogo curioso: o homem diferencia-se das demais criaturas por não ter sido criado pela palavra. Outro ingrediente completa o contraste: só ao homem foi conferido o dom da língua.

Os atos criadores de Deus estão profundamente enredados na linguagem. Numa fórmula simples: a linguagem é nele o que cria. Na criação do homem, porém, esse ciclo divino é rompido. Isso evidentemente acarreta consequências. “Em Deus”, diz Benjamin, “o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome” (Benjamin, 1916/2011, p. 61). Há uma relação inarredável do nome com o conhecimento que só se mostra em Deus; nele, o nome, idêntico à palavra criadora, é o puro meio do conhecimento. Ao nomear as coisas, Deus criou-as e ao mesmo tempo tornou-as cognoscíveis, e os humanos só nomeiam as coisas quando as conhecem.

Fruto da terra e do hálito divino, o homem transita pela linguagem que havia servido a Deus como meio da Criação. Depositando no humano seu poder criador, Deus, enfim, descansa. Na boca dos homens, o poder criador converte-se em conhecimento. Conhecer o nome da coisa não equivale, por conseguinte, a criar a coisa. Com ele, o homem não vai tão longe: pela linguagem apenas roça o gesto criador de Deus. Daí ser o homem aquele que conhece na mesma língua em que Deus cria. Domínio divino, a palavra é criadora e a essência linguística de Deus é a palavra. Quando o nome comum despede-se da palavra, ele expressa a essência linguística humana. O caráter infindável da linguagem humana não é comparável, de todo modo, à infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra divina.

É nessa trama que Benjamin introduz o nome próprio. Ele entra como ponto no qual se estabelece uma íntima relação entre a língua do homem e a infinitude divina da pura palavra. Nesse ponto, a língua humana não pode se tornar nem palavra finita nem conhecimento, pois “a teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita” (Benjamin, 1916/2011, p. 62).

Único ser não nomeado por Deus, o homem é singular também entre as outras criaturas por atribuir nome aos seus semelhantes. Nomeando seus filhos, diz Benjamin, os pais os consagram a Deus. O nome próprio não carrega, porém, nenhum conhecimento metafísico do sujeito – nele nada há que seja capaz de dizer algo sobre o ser daquela

pessoa. Numa de suas belas formulações, Benjamin conclui: o nome próprio reverbera a palavra de Deus em sons humanos. Indica a criação de Deus em cada homem. No ato de eleger o nome, o humano equipara-se ao Criador. Pois, se “o nome de um homem é seu destino”, quem o esboça é o homem ao conceder um nome ao seu semelhante. Concentra-se no nome próprio o que o homem comunga com a palavra criadora de Deus.

### 3. O nome próprio em Lacan

Irradia uma pouco mais de luz em território lacaniano: já atinge o limiar do incontável os estudos psicanalíticos que estão às voltas com o nome próprio. Em seu *Seminário 9*, Lição 6, Lacan formula a clara questão: *O que é um nome próprio?* Responder a essa pergunta requer, do psicanalista francês, puxar um fio no interior do debate que Allan H. Gardiner, egiptólogo e linguista, abre a partir de postulações do filósofo Bertrand Russell. Reconstituir essa discussão significa circunscrever o traço unário (*einzigler Zug*) como marca da pura diferença, sustentada nas sucessivas séries de repetição. Esse *Um* que escapa a qualquer tentativa de contagem e que insiste no campo do impossível apela incansavelmente pelo seu dizer. É nessa querela aberta por Gardiner a propósito das teses de Russell que surge especificamente o exame lacaniano a respeito do nome próprio. Dele resultará a afirmação de que o nome próprio é um significante em estado puro.

Russell articula seu pensamento pela lógica, identificando leis que operam na linguagem. Ainda que aponte a importância da teoria dos conjuntos do filósofo para a matemática, Lacan nota que, como sói acontecer, sua lógica não caminha para uma ontologia, mas recai em um formalismo geralista. Nesse campo da lógica, o filósofo define o nome próprio como “*a word for particular*”, uma palavra para designar as coisas particulares – uma forma de designá-las fora de toda descrição. O primeiro nome próprio para Russell é o “*this*”, esse aqui, “*this is the question*” – o denotativo alcança a categoria de nome próprio. Afirma, por exemplo, que um ponto geométrico no quadro poderia receber o nome John. O paradoxo aqui salta aos olhos: não há como interpelar o ponto marcado com giz no quadro-negro nutrindo a expectativa de que uma resposta possa ser obtida. Não parecia ser um problema, para Russell, porém, que a um ponto qualquer pudesse ser atribuído um nome próprio. O disparate, contudo, não tem limites. Seguindo seu raciocínio lógico, argumenta não ser Sócrates um nome próprio, pois o filósofo já teria saído do reino particular.

É nesse terreno linguístico límbico que Gardiner tenta circunscrever a especificidade do nome próprio a partir de John Stuart Mill e do gramático da antiguidade grega Dionísio Trácio. Como vimos, amiúde nomes próprios até trazem algum sentido, mas “o que causa o uso do nome próprio, diz Gardiner, é que o acento em seu emprego é posto não sobre o sentido, mas sobre o som enquanto distintivo” (Lacan, 1961-2/2003, p. 88).

O pendor de Lacan pelos estudos de lógica tem foco preciso: aquilo resiste a ela e se mantém opaco na estrutura da linguagem. Esse espaço delimita a relação do sujeito com a letra. Como egiptólogo, Gardiner está familiarizado pelos hieróglifos com a materialidade da letra e transpõe seu saber para a linguística ao tratar do nome próprio; o faz por um desvio, conseguindo, ainda assim, determinar esse significante que não porta o significado do objeto.

O nome próprio, destaca Mill (*apud* Lacan, 1961-2/2003, p. 87), difere-se do comum pelo sentido; ao carregar junto de si o sentido, o nome comum toca o objeto. No nome próprio, ao contrário, prevalece a ausência de sentido. Trata-se, mais especificamente, de uma marca encravada no objeto e pela qual ele se ultrapassa ao comunicar-se com os outros objetos. Mill concede figuração ao nome próprio pela história da fada Morgana. Ela pretende proteger alguns habitantes que irão receber uma espécie de flagelo na cidade. Uma marca semelhante de giz nas portas das casas indica os condenados. Para evitar a punição, Morgana faz a mesma marca em todas as portas da mesma cidade. Gardiner alega, porém, que,

[...] se Mill tivesse tido uma noção mais completa daquilo de que se trata na incidência do nome próprio, não seria apenas do caráter de identificação da marca que ele deveria ter levado em conta em sua própria construção, é também do caráter distintivo. E, como tal, o apólogo seria mais conveniente se se dissesse que a fada Morgana teve de marcar as outras casas também com um sinal de giz, mas diferente do primeiro, de modo a que aquele que, introduzindo-se na cidade para cumprir sua missão, procurasse a casa onde ele devia fazer incidir sua fatalidade, não soubesse mais de que sinal se tratava, por não ter sabido previamente qual o sinal exato que era necessário reconhecer, em meio aos demais. (*Apud* Lacan, 1961-2/2003, p. 87).

O nome próprio traz incrustada no sujeito sua marca distintiva; para Gardiner, são seus sons aqueles a circunscreverem a insígnia da ausência de sentido. Avançando

nessa hipótese, porém, o linguista e egiptólogo é forçado a admitir que não é exatamente a diferença sonora no nome próprio o que o caracteriza, já que fonemas distintivos contemplam todos os tipos de significantes. Como resposta ao impasse, faz apelo a uma vaga ideia na qual introduz um sujeito psicológico, cujo timbre de voz indicaria a marca diferencial entre significantes comuns e aqueles referentes ao nome próprio. Em síntese: timbres e tons emanariam do sujeito que chama pelo nome, e desses sons seria possível identificar a marca distintiva dos nomes próprios como tais. No discurso comum, é o que alega, o material sonoro apaga-se na tentativa de comunicar alguma coisa, ao passo que, ao pronunciar um nome próprio, a sonoridade salta para fora da palavra. O nome próprio veicula, aqui, uma certa diferença sonora e a emissão de tal diferença só pode se dar subjetivamente.

Um linguista, entretanto, é o que reivindica Lacan, deve empreender a tarefa de livrar-se de referências psicológicas. Para Lacan (1961-2/2003), então, essa leitura importa erro. É nesse ponto que Lacan entra com sua solução para equacionar a sinuca de bico na qual Gardiner está situado – como vimos, a função da letra como traço unário é o que traz a especificidade do nome próprio. Nesse quadro, vale retomar a diferença entre a função simbólica e o registro do real atrelado à letra. Destituído de significação, o nome próprio, como significante puro, emerge isolado, isto é, fora da concatenação de significantes. A dimensão da letra no nome próprio pode ser vislumbrada quando se atenta para a confluência das diferentes línguas – não é pelo som, mas pela escritura que o nome próprio atravessa fronteiras: “em todas as línguas Cleópatra é Cleópatra, Ptolomeu é Ptolomeu” (Lacan, 1961-2/2003, p. 94). Os hieróglifos foram decifrados por Champollion justamente a partir desses dois nomes próprios. Nos termos de Lacan:

[...] o que distingue um nome próprio, apesar das pequenas aparências de acomodação – chama-se “Köln” a “Colônia” – de uma língua a outra, é que de uma língua a outra isso se conserva em sua estrutura, sua estrutura sonora sem dúvida, porém esta estrutura sonora distingue-se pelo fato da afinidade do nome próprio com a marca, com a designação direta do significante sobre o objeto. (Lacan, 1961-2/2003, p. 94)

Ainda que Lacan discorde da leitura empreendida por Gardiner, é ela a ensejar o mapa que indicará sua tese. Pelo seu prisma, o sujeito concreto, isto é, o sujeito em sua referência ao significante, não se confunde com o próprio significante; ele “desdobra-se



nesta referência ao significante” pela função da letra. Aliás, Lacan é mais específico ao dizer: “não pode haver definição do nome próprio senão na medida em que nos apercebemos da relação da emissão nomeadora com algo que, em sua natureza radical, é da ordem da letra” (Lacan, 1961-2/2003, pp. 89-90). Pela letra, o nome próprio talha marcas no sujeito capazes de barrar tentativas de significação, lançando-o ao registro do real em torno do qual molda-se o universo de discursos do Outro. Significante puro, o nome próprio resiste à tradução – ele tende à transliteração, conduzindo o traço unário como insígnia do real. É como efeito desse significante puro que o sujeito advém sob forma despersonalizada.

Feita essa sucinta apresentação das teses de Lacan, retornemos a Benjamin. Como vimos, João Barrento (2013) é um dos comentadores a voltar os olhos para a questão do nome próprio. Seguindo as linhas benjaminianas, o autor percebe que ao “eu” designado por um nome corresponde “aquilo com que me identifico pela ação, pelo fazer” (Barrento, 2013, p. 15), sendo tal ação a de engendrar nomes. Fazer ligado ao *verbo*, não ao nome que reflete um “eu”. Traçando paralelos entre as formulações de Benjamin e Maria Gabriela Llansol, Barrento a cita: “toda a linguagem está assente no nome”, mas “o eu como nome é nada”. Acrescenta ainda: “o nome por que nos chamam não é um consistente”; “um verbo é mais forte do que o nome”, porque “o nome exclui o que o verbo admite e diz” (Llansol *apud* Barrento, 2013, p. 16).

#### **4. Os destinos de Moisés**

Três possibilidades se configuram a depender de como se considera a origem do nome de Moisés: 1) se acreditarmos na etimologia das escrituras, o nome Moisés tem suas raízes na língua hebraica, querendo dizer, como vimos, “aquele que foi retirado das águas”. Neste caso, teríamos um personagem cuja história foi a de resgatar fielmente suas origens israelitas; 2) Sendo o nome Moisés egípcio, por sua vez, duas outras leituras podem ser feitas: a) Moisés – “filho que foi concedido” – não era judeu de maneira nenhuma, mas um egípcio leal a Akhenaten, cuja dinastia introduziu a religião de Aton, primeiro deus monoteísta da história das civilizações. Aqui teríamos um profeta que ousou seguir rumo ao deserto e libertar os escravos do Egito em nome de um Deus sublime que havia sido banido entre seus pares – essa é aliás glosa freudiana; b) A terceira alternativa traria, enfim, o seguinte enredo: embora oriundo de uma tribo de Israel, Moisés foi batizado com meio nome egípcio pela princesa egípcia, vivendo como um príncipe

desgarrado – sem filiação e um pária entre os nobres egípcios. Seu nome incompleto impõe-se como enigma e o lança em uma condição de desamparo que o levará a trilhar seu trágico destino.

Vale frisar que não há exatamente uma inflexão entre a subdivisão a) e b); a mudança é muito mais uma questão de tônica – enfatizar certa a questão do nascimento e da crença religiosa, que, apesar de ousada, ainda mantém Moisés em condição de filiação ante o nome de Deus ou considerá-lo um sujeito que segue rente ao seu traço unário, sendo sua identificação com o Deus Aton algo contingente e que o faz avançar em seu desejo. De qualquer modo, delinear essas três vertentes do nome implica desdobrar diferentes interpretações da história bíblica. Seguindo os tópicos anteriores, nossa hipótese é de que essa terceira via é aquela que melhor figura o sujeito que se entrega às identificações que roçam o traço unário. Encarnado em sua identidade negativa, Moisés lança-se ao seu destino, desenhando-o não como promessas ou planos que se cumprem ou não. De sua falta de pertencimento extrai a força para precipitar-se ante o desconhecido, fundando outra língua, outra geografia e novas leis.

Versão romanceada da história de Moisés, o livro de Howard Fast (1960) talvez seja o que melhor indique como a problemática do nome é decisiva para pensar o destino desse personagem bíblico. Cito apenas algumas dentre as inúmeras passagens capazes de explicitar o que está em jogo quando se supõe que a origem do nome Moisés é egípcia. Diante do rei do Egito, de quem sua mãe é irmã, Moisés escuta:

Nada há de errado em teu nome como nome... mas é apenas parte de um nome. Onde andará a outra parte, pergunto eu? [...] o que ele quer dizer é realmente belo: *uma criança foi dada*. Virou-se para a mulher [sua irmã, mãe de Moisés]: Mas onde está o resto minha irmã? (Havia uma nota de gentil zombaria em sua voz). Em todo o Egito não há outro Moisés, pois Moisés não é absolutamente um nome. [...] Se fosse Tut-Moisés, Amon-Moisés, Anubis-Moisés ou qualquer um dos outros vinte ou mais Moisés ninguém franzir-te-ia o cenho. (Fast, 1960, p. 27)

Da mãe, por seu turno, Moisés ouve as últimas palavras proferidas em seu leito de morte:

Noite após noite – bem, Moisés, temos nossos sonhos acerca de ti. Pouco sei dos deuses mas muito da política e as duas coisas andam de mãos dadas. Crês que foi esperando que um deus viesse apadrinhar-te que te chamei Moisés, e apenas Moisés?

Estou certa que o próprio Deus Ramsés suspeita o significado de teu estranho nome que é apenas meio nome e do qual os tolos se riem. Deixa-os rir, meu filho. Deixa rir o Deus Ramsés pois ele sabe muito e pouco do que realmente és. Todavia, aja como um deus, meu filho – não apenas como um príncipe, mas como o príncipe do Egito. Que todos saibam disto – não por palavras mas pela maneira de andar, pela verdade cumprida e pela justiça, pelo olhar e pelo porte. (Fast, 1960, p. 50)

Uma imagem suplementar de *Moisés, príncipe do Egito* talvez indique com mais clareza os efeitos do nome sobre Moisés:

[...] não poderia escapar do nome pela metade que possuía e que tão logo tornou-se alvo de tantas chufas. Mesmo na criança havia duas pessoas – o príncipe do Egito e Moisés, uma criança dada, não como as outras crianças são dadas, mas através de algum mistério. (Fast, 1960, p. 30)

O mistério que ronda esse nome é decisivo – jogado nesse limbo pelo Outro, Moisés é um enigma para si mesmo. Isso, porém, não é exatamente o que o difere de qualquer outro sujeito às voltas com o seu desejo. O que a letra de seu nome impede é que possa se amparar em construções imaginárias de pertencimento e origem, garantidoras de um suposto futuro. A Moisés foi negada aquela espécie de ilusão apaziguadora ante o caráter indeterminado do destino. Sem clareza sobre suas raízes, Moisés leva no nome a indefinição sobre quem é e sobre quais seriam seus possíveis horizontes.

Não estamos às voltas, então, com a caracterização de um sujeito psicológico – não se trata de desvendar aqui o caráter de Moisés e o desenrolar de seu destino. É o caso antes de perceber que este personagem encarna a opacidade de sua existência, instituindo, assim, um horizonte político e histórico de libertação. Seguiremos, então, o esforço de Walter Benjamin (1919/2011) que em *Destino e caráter* buscou desvincular a relação de causalidade arbitrária em torno dos dois termos. O elo que os liga pode ser sintetizado do seguinte modo: desvendado o caráter de uma pessoa seria perfeitamente cabível prever o que a ela se sucederia, bem como o que ela seria capaz de realizar. O seu destino estaria, então, traçado em todas as linhas como consequência do caráter.

Enredar caráter ao destino tem efeitos funestos. O principal deles talvez seja um outro nó: aquele que ata o destino à culpa. Por esse viés, o destino infeliz seria condizente

com traços pecaminosos, ao passo que à vida feliz corresponderiam a inocência e a ausência de máculas. Via que joga Moisés num mar de erros – seu nome sem indícios de filiação e sem elos claros com as divindades reverenciadas emerge como fruto de alguma espécie de sacrilégio. Pelos olhos de egípcios nobres, Moisés encarnaria, então, uma culpa impagável – aquela de existir dentro daquela estirpe, traindo-a com sua simples presença portadora do nome indecifrável. Num eterno pedido de perdão, Moisés desenharia sua existência acanhado por sua inadequação. Não é isso, porém, o que observamos.

Mas vamos com calma; nada é tão simples. Desatar o nó entre destino e culpa não significa recair rapidamente no negativo daquela premissa. Isto é, não basta inverter aqui o sinal e supor que à vida feliz corresponda um registro de que tudo seria permitido – aquilo que Lacan pensaria pela lógica do gozo. Destino, aliás, pouco se vincula a conceitos como os de felicidade ou infelicidade. Para Benjamin, a felicidade é o que arranca os indolentes de sua estreita ligação ao destino.

É pela esfera do direito que Benjamin desfaz a confusão existente entre culpa, caráter e destino; secularizados os nós que os uniam, manteve-se a lógica religiosa, agora porém multiplicada pelas sentenças jurídicas e leis. Supunha-se existir no direito a expressão racional e ordenada de uma ordem civilizatória. Todavia, subjaz no saber jurídico um emaranhado arcaico rente aos mais tenebrosos caminhos da expiação religiosa – as facetas demoníacas da vida humana se elevam nesse modelo pretensamente neutro e justo. O Direito é, assim, mero resíduo da queda humana. Tudo que foge à lei pesa sobre o indivíduo agora isolado – fora da lei, a existência humana aparece sempre como erro. No domínio do direito encontram-se, assim, as raízes da culpa e da infelicidade.

O tempo do direito é, na visão de Benjamin (1919/2011), “parasitário” por renunciar ao agora, único capaz de a um só passo ligar-se à tradição e dela separar-se. Nesse regime parasitário, ao contrário da história, opera um campo de abstrações e equivalências – diferentes momentos da existência tornam-se equiparáveis, e o sujeito está enredado a um círculo inesgotável de repetição, que despreza sua própria presença efetiva em cada um dos instantes de sua existência. Moldando-se por estruturas que emergem do exterior, o sujeito imerso nessa espécie de tempo homogêneo é mero desdobrar “natural” de formas preestabelecidas. Destituído de sua condição singular ao entregar-se a um tempo que não lhe pertence, o sujeito do destino entrega-se à desgraça e a culpa.

Não é nesse tempo vazio que habita o nosso personagem. Sua linhagem identificatória é revolucionária, e seu tempo, histórico. Como define Benjamin: “o tempo da história é infinito em cada direção e não cumprido a cada instante”. (Benjamin, 1916/1991, p. 134). Epígono de Akhenaten e líder de uma nova religião, Moisés é aquele que procede “com todo poder de suas mãos, suscitando grande terror aos olhos de Israel” (Ska, 2003, p. 23). Órfão de todos os Deuses reconhecidos no Egito, Moisés tornou-se o maior dos profetas. Quando finalmente soube de suas origens, Moisés sentiu “a morte de seu orgulho pela nascente e pelo sangue”, diz Fast, “e uma consciência dolorosa de que era uma coisa achada, ninguém, um rebento inominado de escravos, jogado por esses escravos” (Fast, 1960, p. 93). Desse não-lugar extraiu forças para desenhar seu caminho incerto.

Se levarmos a sério a afirmação de Benjamin em *Tragédia e drama*, segundo a qual: “a apreensão mais profunda do trágico não tem sua base apenas na arte, mas também na história” (Benjamin, 1916/1991, p. 133), não será árduo reconhecer elementos do herói trágico na figura de Moisés. Certamente a forma literária do *Pentateuco* está muito distante da estrutura formal que sustenta as tragédias clássicas. Benjamin (1916/1991), todavia, insiste em dizer que o trágico não indica os limites que circundam o reino da arte, mas apontam sobretudo para os domínios da história. Lembra ainda que “o tempo da história passa para o período trágico em determinados e proeminentes pontos do seu curso: nas ações dos grandes indivíduos” (Benjamin, 1916/1991, pp. 133-134). Segundo o filósofo, “a grandeza histórica reduz-se na arte à forma trágica” (Benjamin, 1916/1991, p. 134) que logrou representar o tempo em cada gesto do herói. Como vimos, o “tempo da história é infinito em cada direção e não cumprido a cada instante” (Benjamin, 1916/1991, p. 134). Esse ponto fica ainda mais claro quando ele diz: “não seria concebível um único evento empírico cuja relação com o momento em que ocorre fosse necessária” (Benjamin, 1916/1991, p. 134). Como forma não preenchida, o tempo está para o acontecimento empírico apenas como um perfil determinado – a forma do tempo, porém, é relativamente vazia e pensar sobre seu preenchimento é algo que não faz o menor sentido. Pois, apenas o tempo da história carrega uma força decisiva, que, no entanto, emerge no desenrolar dos acontecimentos empíricos como uma forma inabsorvível. Empiricamente indeterminado, o tempo da história é antes uma ideia. Na Bíblia, sua moldura está na ideia de tempo messiânico. Talvez esteja concentrada na imagem do herói a distinção entre tempo trágico e tempo messiânico: o tempo trágico relaciona-se ao

messiânico, diz Benjamin, “como a realização individual realiza-se com o tempo que se cumpre divinamente” (Benjamin, 1916/1991, p. 134).

A crer nessas afirmações, estamos autorizados a tratar Moisés pela óptica da tragédia clássica – a da história dos grandes indivíduos – que instaura, ainda, o tempo em sua versão messiânica quando da libertação dos escravos do Egito. Só a tragédia, diz Benjamin, situa o homem “no estremecimento deste mundo doloroso” (Benjamin, 1919/2011, p. 94). O tempo trágico contorna a ordem demoníaca do destino até impedir a incidência inescapável de sua força. Nada disso ocorreria, em contraposição, pela lógica da superação pagã repleta de culpa e de uma promessa de redenção pela pureza do homem redimido e reconciliado com o Deus puro. Na tragédia, o homem pagão se apercebe de que é melhor do que os seus deuses. Emudecido ante essa verdade, seu esforço é o de adensar em segredo sua força. Culpa e redenção unem-se, aqui, em cada um dos gestos do herói. Sua tentativa é a de reerguer-se em meio ao abalo daquele mundo de dor. Moisés certamente seguiu a dor trágica de sua existência, mas nela introduziu ainda como forma do tempo histórico a ideia messiânica, única capaz de adensar em seus traços a imagem do êxodo libertário daqueles oprimidos pela engrenagem dos vencedores. Fazendo jus ao seu nome, leva às últimas consequências a indeterminação nele cunhada. Vaga errante pelo deserto, conduzindo seu povo com quem pouco sabe se comunicar. Ouve um Deus inominável e busca traduzir suas palavras. Observa os efeitos de seu vigor. Seus passos, cada vez mais audazes, serão capazes de imprimir uma marca indelével na história humana. Além de Akhetanen, são seus ascendentes a concederem forma e consistência para seu traço unário e suas identificações, que até então vibravam mudas.

Sobre seus ascendentes, Moisés observa: “Não que tivessem aparência cruel e bestial mas simplesmente algo não-humano” (Fast, 1960, p. 118). Dizer que as identificações de Moisés emergem dessa imagem não humana, observada por ele em seus ascendentes, não determina nada sobre seu destino. Nada revela também sobre seu caráter. Moisés é capturado antes por uma imagem imprecisa que o coloca em consonância com suas formas subjetivas despersonalizadas e sem identidade fixa que o levam para um sonho de redenção popular.

## 5. Referências

Benjamin, W. (1916). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens. In Walter Benjamin. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011.

- Benjamin, W. (1916). Trauerspiel und Tragödie. In Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften II-1*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, W. (1919). Destino e caráter. In Walter Benjamin. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- Barrento, J. (2013). *Limiares sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Editora UFSC.
- Bröckes, M. (2000). Sprache. In Michael Opitz & Erdmut Wizisla (Hg.). *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fast, H. (1960). *Moisés príncipe do Egito*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- Freud, S. (1939). *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- Lacan, J. (1961-2). *O Seminário 9, A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2003.
- Menninghaus, W. (1995). *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ska, J. L. (2014). *Introdução à leitura do Pentateuco*. São Paulo: Edições Loyola.