

O messianismo do *Moisés* de Freud: um ajuste de contas a partir de Walter Benjamin

The messianism of Freud's *Moses*: a clearing from Walter Benjamin

Alessandra Affortunati Martins*

RESUMO

Partindo de duas breves alusões feitas por Walter Benjamin ao personagem bíblico Moisés, o artigo busca desvendar algumas das causas do fracasso mosaico em termos emancipatórios. Seu gesto, de fato, não foi capaz de dissolver a contínua história de opressão escrita pelas mãos dos vencedores. Para realizar esta análise, observa-se uma pequena alteração feita por Benjamin de dois termos decisivos em um trecho de *Panorama Imperial: o ódio e a prece* da versão de 1923 são correspondentemente substituídos por *amargura e revolta* em 1928 (LÖWY, 2012). Com esse debate e resgatando o Moisés egípcio de Freud, observa-se que o ímpeto mosaico inicial, que tinha no horizonte a libertação dos oprimidos, deveria ser preservado. Por outro lado, sua adesão às leis abstratas mostra a pertinência das críticas que parecem existir nos trechos alusivos à figura bíblica, escritos por Benjamin.

Palavras-chave: Messianismo; Moisés; Emancipação; Freud.

ABSTRACT

Starting from two brief allusions made by Walter Benjamin to the biblical character Moses, the paper seeks to unveil some of the causes of the mosaic failure in emancipatory terms. His gesture, in fact, has not been able to dissolve the continuing history of oppression written by the hands of the winners. In order to carry out this analysis, there is a small change made by Benjamin to two decisive terms in an excerpt from *Panorama Imperial: hatred and prayer* in the 1923 version are correspondingly replaced by *bitterness and revolt* in 1928 (LÖWY, 2012). With this debate and rescuing Freud's Egyptian Moses, it is observed that the initial Mosaic impetus, which had on the horizon the liberation of the oppressed, should be preserved. On the other hand, his adherence to abstract laws shows the relevance of the criticisms that seem to exist in the excerpts alluding to the biblical figure, written by Benjamin.

Keywords: Messianism; Moses; Emancipation; Freud.

Artigo submetido em 11 de janeiro de 2023 e aprovado em 12 de maio de 2023.

* Psicanalista, Doutora em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo (Bolsa Capes - USP/2015) com período sanduíche na Alemanha-Berlim (ZfL), Mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica (Bolsa Capes - PUC-SP/2004), Formada em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP/2007) e em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP/1999). Em sua pesquisa de pós-doutorado pela FFLCH-USP e pela Birkbeck, University of London (bolsa FAPESP) dedicou-se ao estudo da categoria de estrangeiro em Freud e Walter Benjamin. Atualmente é pesquisadora na Cátedra Edward Said (UNIFESP), onde ainda estuda a categoria de estrangeiro a partir de perspectivas decoloniais. Tal pesquisa, centrada nessa categoria teórico-clínica não-identitária - o estrangeiro -, tem orientado atendimentos em grupo e individuais realizados pelo Projeto Causdequê? (Casa do Adolescente-SUS), voltados atualmente para questões de classe, gênero e raça. É membra do GT de Filosofia da Psicanálise da ANPOF e do GEPEF (Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas). E-mail: aamparente@gmail.com

INTRODUÇÃO

Como se sabe, o misticismo judaico é referência obrigatória para estudos da obra de Walter Benjamin, especialmente em sua vertente messiânica revolucionária. Entretanto, ficará visível como a figura de Moisés, reconhecida como a do pai do judaísmo, parece ser um tanto quanto inaceitável para Walter Benjamin. O que poderia explicar algumas alusivas e esparsas condenações, feitas pelo filósofo, ao legado monoteísta de viés mosaico? E como a tradição mosaica poderia ser salva em meio a tais condenações? As pistas para responder a essas questões estão em algumas vagas alusões de Benjamin à figura de Moisés e, ao mesmo tempo, na perspectiva dada ao líder judaico por Freud em *O homem Moisés e a religião monoteísta*.

A obra seminal de Freud, dedicada a Moisés, sobrepõe duas imagens da personagem bíblica: uma egípcia e outra midianita. Veremos que, mesmo sem conhecimento do texto freudiano, Benjamin poderia dar aval à versão freudiana egípcia de Moisés, preservando seu legado como líder revolucionário; já a faceta midianita de Moisés, bem como as tábuas da Lei, estariam intimamente interligadas aos sistemas de jurisdição, criticados por Walter Benjamin, especialmente em *Destino e caráter* e *Crítica da violência*, onde lemos sobre a intrincada relação entre o campo do direito e a violência:

[...] a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 148)

Se na versão midianita, Moisés representa a figura arcaica da própria instauração do sistema de jurisdição, sua faceta egípcia evoca o reino messiânico para a emancipação dos escravos israelitas – o gesto mosaico distende-se no tempo, carregando a face dupla do direito em seu caráter tenso e ambíguo. A abertura revolucionária promovida por Moisés não foi capaz de dissolver a história de opressão que vem se repetindo. É o que se deduz de duas breves passagens da obra de Walter Benjamin: uma indicada na alteração de dois termos, feita pelo filósofo, no fragmento “Panorama imperial” de *Rua de mão única*, e outra em seu ensaio-verbete *Goethe*. Perseguindo esses dois pequenos indícios e alguns desdobramentos incitados por eles, este trabalho visa traçar um diagnóstico do fracasso mosaico que se pode supor dos enxertos de Benjamin, contrastando-o com a perspectiva apresentada em *O homem Moisés e a religião monoteísta* de Freud. Do ensaio freudiano extrai-se o *húmus* material que foi capaz de acionar o reino messiânico e, ao mesmo tempo, torna-se possível identificar as razões pelas quais, apesar da dimensão claramente revolucionária ali presente, a redenção e a dissolução da história sucumbiram.

1 O MOISÉS MESSIÂNICO E O MOISÉS LEGALISTA

Escrito entre 1934 e 1938, o ensaio *O homem Moisés e a religião monoteísta* é um marco para estudiosos da obra freudiana que pretendam ultrapassar os pilares estabelecidos pelo Ocidente. Freud recupera a figura do fundador da religião judaica e a subverte de maneira surpreendente. Nas escrituras bíblicas, Moisés é judeu e sua origem, uma ameaça. Temendo um crescimento da população israelita escravizada, o faraó da época ordena que todos os hebreus

recém-nascidos sejam mortos. Tentando salvar a vida de Moisés, sua mãe judia o coloca em um cesto e o lança nas águas de um rio. O menino é encontrado pela filha do faraó do Egito que o adota, fazendo-o herdeiro da nobreza faraônica.

De modo conscientemente inexplicável, Moisés sente-se ligado aos israelitas e se revolta contra a escravidão e a violência impingida contra eles. Em um dia como outros de opressão e violência contra o povo escravizado, Moisés perde a cabeça e assassina um soldado egípcio que ferira um hebreu. Sob novo risco, foge para a região de Midiã e ali Deus fala a Moisés sobre sua missão de libertar os judeus da escravidão. Inicia-se a peregrinação rumo à terra prometida, narrada no *Êxodo*. Moisés torna-se o líder daquele povo, o homem que trouxe a revelação de Deus aos homens pelas tábuas da Lei.

Essa versão narrativa não é, porém, a mesma de Freud. Mergulhando nas lacunas da narrativa bíblica e em trabalhos de etnógrafos pouco confiáveis de sua época, Freud transfigura Moisés em um egípcio, discípulo de Akhenaton. A antiguidade egípcia é marcadamente politeísta e a crença na vida após a morte se expressa na mumificação dos corpos. O culto de imagens e amuletos ordenava a vida cotidiana dos egípcios.

Escovando a história a contrapelo, Freud descobre apagamentos na aparente continuidade ficcional das escrituras e revela processos de construção da cultura que se dão por meio de mecanismos de defesa. A tradição forma-se ocultando e introduzindo elementos na própria tessitura simbólica. Investigando esses processos, Freud conclui que o monoteísmo judaico seria oriundo do faraó Amenófis IV, rebatizado como Akhenaton, apagado da história egípcia por ter subvertido a ordenação milenar politeísta. Compelindo a população à crença em um único deus universal e banindo manifestações de idolatria politeísta, Akhenaton reina por alguns anos sob contínua violência de opositores. A resistência aos seus preceitos leva à destruição da cidade real por ele arquitetada e a sua memória é proscrita como a de um criminoso (FREUD, 1996).

Moisés seria alguém empenhado em reestabelecer uma outra versão de Aton, o deus banido, libertando os judeus do Egito em nome dessa divindade. Encontra no povo hebreu a possibilidade de fundar uma nova religião, na qual se tornasse viável resgatar a característica fundamental da fé de Akhenaton, a devoção a um único deus todo-poderoso, acrescida agora de suas próprias características: o espírito enérgico, forte e dominador. Os judeus se constituem, assim, como o povo escolhido, filhos preferidos de Deus. Passo que os retira de qualquer registro de inferioridade.

Na obra freudiana, o início do êxodo e a cena das tábuas da lei, recebidas de Deus no Monte Sinai, marcam a divisão entre duas figuras de Moisés. O Moisés egípcio, líder do êxodo do Egito, é sobreposta a do outro, midianita que, convocado por Deus, recebe os Dez Mandamentos. A tradição das escrituras teria condensado a imagem desses dois homens, o Moisés egípcio e o midianita, forjando uma linearidade que se consolidou como a história oficial:

Em quase toda a parte ocorreram lacunas observáveis, repetições perturbadoras e contradições óbvias, *indicações que nos revelam coisas que não se destinavam a serem comunicadas*. Em suas implicações, a deformação de um texto assemelha-se a um assassinato: a dificuldade não está em perpetrar o ato, mas em livrar-se de seus traços. (FREUD, 1996b, p. 55, grifo nosso).

Sobre versão midianita de Moisés, Lacan (1997) declara:

Ao lado havia Moisés, o midianita, o genro de Jetro, que Freud chama de o do Sinai, de Horeb, e cuja figura, ensina-nos ele, foi confundida com a do primeiro. É aquele que ouve surgir da sarça ardente a fala decisiva, que não poderia ser evitada, como o faz Freud.... - *Eu sou o que sou*, isto é, um Deus que se apresenta essencialmente como escondido (LACAN, 1997, p. 213).

O Deus de Javé alheio a imagens ou representações exigia devoção incondicional, sem os consolos materiais promovidos pelos deuses conhecidos no antigo Egito. Isso, porém, não esgota a versão dada por Freud à figura bíblica. Entre o egípcio e o midianita há, ainda, a fissura traumática de um assassinato. O líder de origem egípcia teria sido assassinado pelos seus seguidores. Nesse ponto, Freud segue a letra de Ernest Sellin:

O primeiro [dos fatos], descoberto por Ernest Sellin, é o de que os judeus, que, segundo a própria bíblia declara, eram teimosos e renitentes em relação ao seu legislador e líder, certo dia sublevaram-se contra ele, o assassinaram e rejeitaram a religião de Aton, que lhes fora imposta, como antes haviam feito os egípcios. (FREUD, 2014, p. 96).

Como em *Totem e tabu*, o assassinato de Moisés, pai do judaísmo, não passará em vão. As marcas promovidas pela intensidade do trauma nunca são inscritas suficientemente e insistem em se presentificar, fazendo do trauma o próprio lugar de transmissão. A vertente monoteísta é sustentada pela força do trauma incitado pelo assassinato de Moisés e, ao mesmo tempo, silenciado na sobreposição de narrativas que o desmentiam.

2 MESSIANISMO JUDAICO E A LEI DE MOISÉS

Intensidade messiânica pode ser compreendida em Walter Benjamin (2012) como *utopia* – ela está fora das linhas já escritas pela história e paradoxalmente só é possível graças a elas, quando aparecem em seu caráter absolutamente dissolvido. Trata-se de uma intensidade que caminha em sentido oposto ao da *dynamis* profana. Em seu *Fragmento teológico-político*, o filósofo considera que a busca da felicidade pela humanidade livre não se cruza com a direção messiânica; todavia, prossegue seu raciocínio, do mesmo modo como uma força acionada num determinado sentido pode levar a outra num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. Em suas palavras: “o profano não é, assim, categoria de tal reino [messiânico], mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino” (BENJAMIN, 2012, p. 24).

Essa passagem será fundamental aqui. O que está em jogo é a ruptura da violência inerente às leis do sistema de jurisdição que culpabiliza o sujeito. Na breve exposição da obra freudiana, dedicada a Moisés, vimos como essa figura bíblica suscitou a vinda do reino messiânico ao profanar as divindades manipuladas pela dinastia faraônica e abrir caminho para a libertação dos escravos israelitas. Comparativamente ao lugar da violência empregada na greve geral e em seus meios puros, o gesto mosaico embaralha as relações de direito. De outro lado, e seguindo a ideia de que o direito monopoliza a violência, observa-se que a dissolução histórica da opressão violenta não pode ocorrer pela tradição legalista mosaica, o que ficará mais claro pelas alusões a Moisés, feitas por Walter Benjamin, em duas passagens bastante vagas de sua obra.

Em um primeiro lance de olhos, poderia se supor que Moisés correspondesse a uma espécie de “grande” criminoso que incita o entusiasmo do povo. Entretanto, os fins mosaicos não se alinham ao que Walter Benjamin observa nessa personagem. Os fins escusos ou repugnantes do grande criminoso causam admiração no povo ao converter em ato a violência que o direito vigente subtrai das mãos dos indivíduos em todos os domínios da ação. Por isso, o fascínio pelo grande criminoso indica uma crítica inconsciente da “multidão” em relação à ordem estabelecida pela jurisdição que é, ela mesma, violenta e ameaçadora. Mas Moisés é um líder da emancipação e não da perversão pura e simples das ordenações legalistas que orientavam os reinados faraônicos da XVIII dinastia do antigo Egito. Daí a necessidade de analisar Moisés como líder de uma fracassada promessa de instaurar um reino livre. Desenhar

esse viés exigirá a análise da pequena alteração feita em um dos fragmentos de *Rua de mão única*, após sua guinada ao marxismo. Em 1928, Benjamin escreve em seu *Panorama Imperial*:

[...] nunca ninguém poderá fazer as pazes com a pobreza quando esta se abate como sombra gigantesca sobre o seu povo e a sua casa. Nessa altura, o que se tem a fazer é manter os sentidos despertos para toda a humilhação que sobre eles recaia, e controlá-los até que seu sofrimento deixe de escorregar pelo plano inclinado da *amargura*, para enveredar pelo trilho ascendente da *revolta* (BENJAMIN, 2013 p. 20).

É justamente desse ponto que reverberam algumas das questões colocadas por Freud em *Totem e Tabu* e *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Vejamos este ponto com calma.

Como mostra Michael Löwy, o fragmento havia sido originalmente escrito em 1923 e no lugar do termo *amargura* havia o termo *ódio*, assim como ao invés de *revolta* lia-se *prece*. Com a psicanálise freudiana torna-se possível refletir sobre os meandros latentes de tal alteração de afetos que sinalizava os meios subjetivos pelos quais Benjamin pensava antes os caminhos para a intensidade messiânica e passou estrategicamente a pensá-los depois sob outros termos – do *ódio* à *amargura* e da *prece* à *revolta*. Talvez fique claro que, embora a psicanálise seja capaz de fornecer análises para pensar os substratos afetivos impulsionadores da revolução, Freud ainda se mantém preso à legitimidade dos velhos termos de Benjamin para pensar uma estrutura social – o *ódio* do pai e sua morte pelas mãos dos filhos levam à *prece* dirigida ao totem, capaz de recuperar a velha imagem paterna. Entretanto, a versão egípcia de Moisés introduz uma nova estrutura social, na qual a *amargura* ganharia ímpetos de vida pela *revolta* e pela afirmação do desejo de liberdade. Isso porque os israelitas suprimem seus corpos escravizados pelo domínio opressor do faraó, interrompendo as relações estabelecidas no interior de certas estruturas da lei. Para Benjamin, a não-ação seria um meio puro e, por conseguinte, sem lastros da violência inerente ao direito. Trata-se de retirar-se de um arranjo opressor para instituir outra forma capaz de modificar certos fundamentos das relações legais que se mantinham em vigor.

3 O TÍMIDO E CLAUDICANTE MOISÉS DE WALTER BENJAMIN

Se não estiver enganada, são muito poucos os lugares nos quais se encontram referências claras à figura de Moisés na obra de Walter Benjamin. Em seu ensaio sobre Goethe, Benjamin (2009) traz Moisés como um duplo arcaico de Fausto. O reflexo especular desses personagens, distantes na linha progressiva no tempo, não recebe de Benjamin nenhum tipo de desdobramento explicativo. O ensaio traz uma sequência de sobreposições de imagens que busca traçar uma caracterização dos personagens que compõem o *Fausto* de Goethe, dentre elas está esse jogo Moisés-Fausto. Segue-se o que se lê:

Segundo seu próprio testemunho, Goethe trabalhou nas duas partes da obra por mais de sessenta anos. Em 1775 ele trouxe o primeiro fragmento, o chamado *Urfaust*, para Weimar. Esse manuscrito já contém algumas das características principais da obra posterior: a figura de Margarida, ingênua imagem de oposição a Fausto, o primitivo homem sentimental, mas também a filha proletária, a mãe solteira, a infanticida que é executada e na qual a ardente crítica social do movimento Tempestade e Ímpeto já havia se nutrido longamente em poemas e dramas; a figura de Mefistófeles, já então muito menos o demônio da doutrina cristã do que o espírito telúrico das tradições mágicas e cabalísticas; e, por fim, em Fausto o homem primitivo titânico, o irmão gêmeo de um Moisés planejado em épocas passadas e que também devia tentar arrancar do Deus-natureza o segredo da criação (BENJAMIN, 2009, p. 170-171).

Embora a referência seja um tanto vaga, nada impede que façamos elucubrações a fim de desvendar alguns de seus sentidos. Sendo duplo de Moisés, Fausto é composto de substâncias

semelhantes às da figura bíblica. De fato, elementos primitivos de feições “titânicas” existem nos dois personagens. Contudo, se em Fausto as características rudimentares – primitivas, nos termos de Benjamin – existem no plano dos afetos e das pulsões sexuais e destrutivas que emergem como lavras de um vulcão em erupção, em Moisés o caráter mais precário que compõe seu perfil encontra-se na articulação da linguagem – ele é gago e precisa apoiar-se em seu irmão e porta-voz Arão. Essa aparente distância entre as correspondentes fragilidades das figuras duplicadas – pulsões desgovernadas de um lado e linguagem pouco lapidada de outro – é, todavia, menor do que pode sugerir um lance de olhos pouco detido aos desdobramentos da sobreposição.

O contraste especular sempre apresenta imagens iguais e ao mesmo tempo invertidas pelo recalque. Moisés e sua linguagem claudicante retratam os primórdios daquilo que será a tradição judaico-cristã, um dos principais pilares do Ocidente. Seu anseio pelas ideias imaculadas de YHWH desarticulam sua fala, sempre indigna da almejada pureza divina. Desse anseio pela pureza nascem as leis mosaicas, que desenham costumes ligados à abstinência e à castidade – o pecado emerge sempre relacionado à carne corrompida. Ora, Fausto emerge, portanto, como o próprio resultado moderno do anelo mosaico: sua vida recatada é construída com base no reino puro das ideias; assim, se de um prisma Moisés aspira a revelar os desígnios de Deus, sem recorrer à imperfeição das palavras e da carne, de outro Fausto almeja a sabedoria sublimada e se afasta da sensorialidade do mundo e das relações sexuais. Decai, porém, às tentações da carne após ter adquirido, pelo estudo e pela erudição, traquejo para articular uma linguagem inviolável – trata-se de uma linguagem que consegue não tocar a coisa, que desvia incessantemente da carne, que forma uma película protetora para se safar da matéria.

Quando acompanhamos a obra benjaminiana, sabemos bem de onde vem essa espécie de linguagem – trata-se da linguagem após o fenômeno da queda, tal como a descreve Benjamin (2011) em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Entretanto, não é exatamente neste conhecido texto que encontramos uma pista para perseguir nossas hipóteses. Publicados postumamente por Tiedemann e Schweppenhäuser, sob o título *Sobre a moral e a antropologia (Zur Moral und Anthropologie)*, os vários fragmentos benjaminianos versam sobre psicologia, percepção, corpo, morte, casamento, mentira, vergonha, sentimento de culpa em relação à sexualidade e outros tópicos. Na seção dedicada à Psicologia, há a seguinte afirmação:

[...] a relação da forma humana com a linguagem, ou seja, a maneira pela qual Deus, moldando-a ao falar, atua nela, é objeto da psicologia. Aqui pertence também o corporal (*Leibliche*), na medida em que Deus imediatamente – e talvez inteligivelmente – atua nele [no corpo] ao falar (BENJAMIN, 1991, p. 66).

Considerando esse trecho, nota-se que o corpo está presente na linguagem imediata edênica. José Ferraz Neto (2014)¹ esclarece que:

[...] em analogia à linguagem da natureza, que, ao ser traduzida em linguagem humana transforma-se em um mero sistema de símbolos, instrumento de comunicação, perdendo a condição de incomunicabilidade, o corpo (*Körper*), imerso na linguagem instrumental, é comparado a uma aldeia, em que se fala uma língua incompreensível, cuja memória talvez só possa ser resgatada por gestos. A linguagem adâmica na sua queda pelo pecado original passa agora, na teoria da história, a buscar uma relampejante semelhança no gesto do corpo (*Leib*) (NETO, 2014, n. p.).

¹ Informação fornecida por Ferraz Neto em “Revolucionário e messiânico: Benjamin leitor de Brecht e Kafka e a irredutibilidade do gesto”, durante o XII Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários e VII Semana de Estudos Teatrais da UNESP, São Paulo, nos dias 27, 28 e 29 de setembro de 2011. Disponível em: www.academia.edu/29600267/Revolucion%C3%A1rio_e_Messi%C3%A2nico_final. Acesso em: 07 abr. 2021.

Levando em conta essa passagem, pode-se avançar no seguinte sentido: recorrendo ao expediente sublimatório da linguagem, longe de indícios de materialidade e de satisfação erótica corpórea, Fausto torna-se o mais perfeito reflexo dos efeitos desconhecidos das leis de Moisés. Em outras palavras: como duplo de Moisés, a figura construída por Goethe traz à luz a faceta recalçada das exigências escritas nas doze tábuas – Fausto carrega em si as Leis mosaicas. Entretanto, um fracasso retumbante das leis mosaicas surge na vida programada por Fausto que, querendo livrar-se do corpo e da força pulsional, passa a vida domando-os pelo recalque e pela sublimação, mas acaba por render-se aos seus poderes extasiantes da forma mais violenta, tamanha renúncia prévia em seus anos de abstinência. Como o povo que se entrega aos prazeres e destruições em torno dos rituais com o Bezorro de Ouro, Fausto vende sua alma a Mefistófoles, mas, assim como os hebreus, só o faz na proporção inversa de toda a sua castidade anterior.

Essas elucubrações, porém, só ganham consistência se recorrermos à outra passagem nos escritos de Walter Benjamin, na qual reaparece a figura de Moisés. Ela está alocada nas notas pessoais que Walter Benjamin escreve para a redação de uma carta a ser enviada a Gerhard Scholem no dia 11 de agosto de 1934. O tema central da correspondência é Kafka. Ali lê-se o seguinte:

Se eu chamo de vergonha a reação mais forte de Kafka, isso em nada contradiz minha interpretação. Em vez disso, o pré-mundo – a atualidade secreta de Kafka – é precisamente o índice da filosofia da história que destaca essa reação da área jurídica da constituição em território privado. O trabalho da Torá foi frustrado – se respeitarmos as representações de Kafka. E tudo o que uma vez foi realizado por Moisés estaria alcançando em nossa era (BENJAMIN, 1991, p. 1246).

No contexto deste trabalho, as duas últimas frases do enxerto são especialmente importantes. Nelas fica subentendido que as leis mosaicas, em sua mais forte exigência de abstração e destituição do lugar do corpo, e em sua inclemente arbitrariedade, chegaram ao ápice na modernidade que seculariza essas Leis. Kafka é o autor que capta a arquitetura subjetiva moldada no território de uma jurisdição que massacra o sujeito em sua culpa e vergonha. Esses aspectos só podem ser deduzidos, porém, quando seguimos algumas outras pistas.

Em outra carta, escrita em 9 de julho de 1934 a Walter Benjamin por Gerhard Scholem, este tece uma crítica pontual ao ensaio benjaminiano sobre Kafka. Para Scholem, Benjamin entraria em certas dificuldades ao tratar da Lei. Em suas palavras:

Seu retratar da era pré-animista como a aparente atualidade de Kafka – se bem entendi – é realmente bastante penetrante e magnífico. A nulidade desse presente me parece muito problemática, problemática naqueles pontos finais que também são decisivos aqui. Eu gostaria de dizer que 98% [de suas análises sobre Kafka] fazem sentido, mas falta o toque final, que você parece ter sentido, desde que você se afastou desse nível com sua interpretação de vergonha (você definitivamente atingiu a marca lá) e da lei (que é onde você entra em dificuldades!). [...] a *existência* da Lei secreta frustra sua interpretação: ela não deveria existir em um mundo pré-mítico de confusão quimérica, para não dizer nada sobre o fato de que isso até mesmo anuncia de maneira muito especial sua existência. Lá você foi longe demais com a eliminação da teologia, jogando o bebê fora com a água do banho (SCHOLEM; BENJAMIN, 1989, p. 122-123).

Voltando agora ao ensaio de Benjamin sobre Kafka, fica-se com a impressão de que Scholem refere-se à seguinte passagem:

No mundo primitivo, as leis e normas são não-escritas. O homem pode transgredi-las sem o saber. Contudo, por mais dolorosamente que elas afetem o homem que não tem

consciência de qualquer transgressão, sua intervenção, no sentido jurídico, não é acaso, mas destino, em toda a sua ambiguidade. Segundo Hermann Cohen, numa rápida análise da antiga concepção do destino, uma ideia impunha-se inelutavelmente: “são os próprios decretos do destino que parecem facilitar e ocasionar essa transgressão e essa queda”. O mesmo ocorre com a instância que submete Kafka à sua jurisdição. Ela remete a uma época anterior à lei das doze tábuas, a um mundo primitivo, contra o qual a instituição do direito escrito representou uma das primeiras vitórias. É certo que na obra de Kafka o direito escrito existe nos códigos, mas eles são secretos, e através deles a pré-história exerce seu domínio ainda mais ilimitadamente (BENJAMIN, 1994, p. 140).

Ora essa passagem, para um psicanalista que tem um olho nos escritos benjaminianos e outro na obra freudiana, é luminosa. Só aqui fica claro que a Lei do sistema jurídico moderno não substituiu a arbitrariedade de uma Lei primitiva, tal como a descrita por Freud (2012) em *Totem e tabu*. Não fica muito claro como Gerhard Scholem enxerga o descarte da teologia no ensaio sobre Kafka. No trecho citado, porém, a pista é de que Benjamin reconhece o passo dado pela lei das doze tábuas, mas os efeitos de seu domínio opressor acentuam-se ainda mais ilimitadamente após a escrita, que mantém secretas suas reais origens e sentidos.

Na carta de Benjamin redigida a Gerhard Scholem ainda no 11 de agosto de 1934, ou seja, na mesma data das notas que aqui foram parcialmente transcritas, encontramos ainda alguns desdobramentos da questão. Sob forma de lista, Benjamin pede alguns esclarecimentos a Scholem sobre seu poema didático, inspirado em *O processo* de Kafka, escrito pouco tempo antes. Dentre todos os itens, o 6º. e o 7º. são especialmente sugestivos para nós, se os lermos numa ordem invertida:

7. Gostaria de pedir que você elucide sua paráfrase: Kafka “representa o mundo da revelação visto a partir daquela perspectiva em que ela volta ao seu próprio nada”.
6. Considero que a insistência constante de Kafka na Lei seja o ponto em que seu trabalho chega a uma suspensão, o que significa apenas dizer que me parece que o trabalho não pode ser movido em nenhuma direção interpretativa que seja a partir daí. Não desejo entrar em detalhes explícitos sobre esse conceito (SCHOLEM; BENJAMIN, 1989, p. 135-136).

Tomando os pontos tratados anteriormente, Benjamin parece ter como pano de fundo o interesse em esclarecer – para si mesmo – algumas de suas posições, anteriormente criticadas pelo amigo: qual seria exatamente a consistência dos contornos da lei para Gerhard Scholem? Ou mais exatamente: qual é a consistência que contorna a irrepresentabilidade de Deus? Isso faria diferença? Ou mais exatamente: seria possível acessar, ainda que por desvios, esse lugar divino, se seus imperscrutáveis efeitos só podem ser sentidos do modo mais opressor e arbitrário? O tema subsequente mostra exatamente o impasse antes colocado na crítica feita por Scholem a Benjamin. Enquanto, para o teólogo da mística judaica, não seria recomendável prescindir dos meios pelos quais seriam possíveis o estudo e a remissão ao nada – isto é, a Deus –, para Benjamin, a Lei exige uma suspensão de qualquer palavra que possa descrevê-la, nomeá-la, abarcá-la. Isto é, a Lei opera de maneira misteriosa e indecifrável. Trata-se de um Real inabsorvível ao qual estamos inapelavelmente submetidos, a menos que sejamos capazes de profanar as leis e tocar a carne da linguagem.

4 MOISÉS DE FREUD COMO FORÇA REVOLUCIONÁRIA

Moisés é personagem que suscita os mais contraditórios afetos e pensamentos. Em Hobbes, por exemplo, emerge como o primeiro soberano do que seria um Estado-nação e arquétipo da estrutura que sustenta o contrato social. Como representante das Leis, Moisés é implacável aos olhos de alguns. Aquele que promoveu a ira contra pecadores que apelavam

para a idolatria, aquele que enaltecia um povo em detrimento de outras formas de crença e organização, aquele que, enfim, marcou o que há de pior na tradição ocidental judaico-cristã. Para outros, porém, Moisés é modelo arcaico da revolução, da luta pela liberdade de povos oprimidos diante de um poder arbitrário, signo da precariedade inventiva de novos contornos linguísticos – em suma, um líder a ser preservado.

Nas poucas referências que faz à figura de Moisés, Walter Benjamin parece reconhecer no líder uma presença opressora mais do que emancipatória. É em *Para uma crítica da violência* que Benjamin estabelece uma distinção mais precisa entre violência mítica imediata e violência divina. Em suas formulações, os primórdios inaugurais do direito estão enlaçados a um direito de prerrogativa dos reis ou dos poderosos – tal é a metafísica do direito. Ela segue seu curso a partir daí. Subjaz à repetição da violência do direito a premissa de que não existe igualdade ou, se ela se fizer presente, será apenas na perspectiva de que existem violências de mesma grandeza. Na violência mítica imediata, as leis não estão escritas e estabelecem fronteiras que, se transgredidas, lançam o sujeito à expiação. A intervenção do direito após a transgressão da lei não-escrita e desconhecida desenha, para Walter Benjamin, o campo da “expiação” e não o do “castigo”. Essa distinção mostra também a face desastrosa da lei não-escrita para aquele que a fere sem possibilidade de conhecê-la. Como no texto sobre Kafka, Benjamin repete que a sua lógica não é a do acaso, mas a do destino. São os resquícios desse modelo que aparecem no princípio moderno do direito, que não exime da punição aquele que desconhece as leis e as viola. Na luta pelo direito escrito, ocorrida nos primeiros tempos das comunidades antigas, identifica-se uma rebelião contra o espírito desses estatutos míticos. A tarefa de sua abolição reflete a equivalência entre a manifestação mítica da violência imediata e toda violência do direito escrito nas leis. Por isso, aquela tarefa foi uma tentativa fracassada de estancar a marcha da violência mítica, como se observa na tradição que transcorreu desde as tábuas da lei. A violência mítica se opõe à violência divina, assim como Deus se opõe ao mito, diz Benjamin. Daí se deduz um caráter dúbio na tradição mosaica. Pois, de um lado ela abole a violência do direito estabelecido pela ordem faraônica com a intervenção imediata de Deus, mas por outro reestabelece a violência do direito mítico ao converter a palavra-ato de Deus em arbitrariedade humana que interpreta as suas leis para a preservação de privilégios, como vem ocorrendo hoje em Israel. Nas palavras de Walter Benjamin:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2011, p. 150).

Opondo o juízo divino do bando de Coré, que atinge os privilegiados, à lenda de Níobe, o filósofo alemão mostra como Deus atinge os levitas sem “preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação”. Ao aniquilar os privilegiados, diz Benjamin, “o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência” (2011, p. 150).

O direito remete à culpa inerente à mera vida natural. Ao expiar sua culpa, o sujeito submetido às leis do direito não se livra da culpa, mas está desprovido do próprio direito. Daí assenta-se a enigmática frase de Benjamin: “A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (2011, p. 152). Embora o poder exercido na educação não se defina pelo ato imediato de Deus, é uma forma de violência não-sangrenta fora dos registros do direito que se cumpre por momentos de golpes expiadores da culpa. Nota-se, com isso, que da lei escrita, como foram os mandamentos mosaicos, não se pode deduzir nenhum julgamento do ato, nem se pode prever o julgamento divino do ato. Logo,

condenar o assassinato com base no mandamento “não matarás” é um engano. O mandamento não é medida de julgamento, mas “diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta” (BENJAMIN, 2011, p. 153). O judaísmo compreendeu bem esse aspecto ao recusar a condenação pelo homicídio quando este ocorre em caso de legítima defesa.

Há ainda, como se tornou praxe nos dias atuais em discussões sobre aborto, teoremas que dizem se apoiar no mandamento “não matarás”. A tese da sacralidade da vida que também se ergue contra a execução revolucionária dos opressores, argumenta que: “Se eu não matar, jamais estaborecerei o reino universal da justiça... Assim· raciocina o terrorista intelectual... Porém, nós proclamamos que acima da felicidade e da justiça de uma existência... está a existência em si” (BENJAMIN, 2011, p. 153). A falsidade e o caráter ignóbil de tal proposição localizam-se no fato de que o fundamento do mandamento suprime o ato do assassinato e no que este pode ter feito contra Deus e contra o autor do ato. Não há como defender a mera vida como valor mais alto do que a existência justa. Se a vida significa a condição de composto irreduzível de “humano” e não da mera vida, a proposição assume que o não-ser é algo mais terrível do que o ainda-não-ser de uma humanidade justa. Reduzir a humanidade à mera vida ou a estados que a acompanham ou até à singularidade de uma sobrevivência física e dizer que a mera vida seja sagrada justifica o portador mítico da culpa.

Como aponta o egiptólogo Jan Assmann (1998), antes de Moisés não havia um mundo dicotômico entre bem e mal, pecado e pureza, nós e outros. É certo que a violência opressiva estava presente na forma mítica, mas sua arbitrariedade fundava-se na lógica do destino. Na era politeísta prevalecia a multiplicidade ao invés da dialética, e as diferenças não se fixavam no registro da culpa e da vergonha, tal como preconizadas pela tradição judaico-cristã. Todavia, a pequena alteração do Moisés bíblico para sua vertente egípcia estremece fronteiras estabelecidas pelo Ocidente. Por esse prisma, Moisés torna-se a imagem de uma promessa messiânica que teria profanado os poderes dos faraós com uma promessa de sustentar o desejo de liberdade do povo judeu.

Nesse ponto é que se pode incluir o êxodo do povo israelita na análise benjaminiana sobre a greve geral. Com esta o êxodo torna-se meio puro que aniquila o poder do Estado. Dissolve negociações materiais no interior de arranjos que manteriam a ordem vigente. O Estado como a razão de ser dos grupos dominantes é um parasita do trabalho da classe operária e o mantém pela ameaça constante e latente de violência contra a população que a ele se submete. Daí que a supressão do corpo em sua forma escravizada não seja uma forma de violência, mas meio puro. Seguindo alguns preceitos de Marx, “Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas, utopias, numa palavra, de instaurações de quaisquer formas de direito: ‘Com a greve geral, desaparecem todas essas belas coisas; a revolução aparece como uma revolta clara e simples’” (BENJAMIN, 2011, p. 143).

Contudo, o desamparo do deserto e a irregularidade da vida do exílio acabam por fazer dele o representante de certa rigidez jurídica, que restitui da maneira mais violenta formas de opressão do corpo e da vida – no lugar da gagueira experimental emanada da linguagem de Moisés, ainda rente às manifestações corpóreas e aos murmúrios do povo judeu e a seus apelos, a lei mosaica que deve se manter inviolável; no lugar do tabernáculo montado nos limiares do deserto e do rituais coletivos em torno dele, o templo de Salomão que circunscreve um Estado-nação e o poder dos homens sobre as mulheres; no lugar da festa ritualística e repleta de ingredientes que ativavam a sensorialidade em torno da arca da aliança, a renúncia aos prazeres da carne e a lei vazia e anuladora de histórias singulares.

Acompanhando o desdobrar da obra freudiana, pode-se dizer que seu Moisés em versão egípcia flerta com os anseios messiânicos de tonalidade marxista, que Benjamin, embebido dos escritos de Rosenzweig, alimentava. Como diz Michael Löwy:

[...] haveria uma relação mais direta e mais potente entre o agir humano e a redenção divina. Ela aparece, por exemplo, na seguinte passagem de *A Estrela da Redenção*: “Deus [...] não é apenas aquele que é Redentor, mas também aquele que recebe a Redenção. Na redenção, a do mundo pelo homem, e a do homem pelo mundo, Deus se dá sua própria Redenção” (LÖWY, 2012, p. 38).

“A redenção divina”, explica Löwy (2012), “parece cumprir-se, ela mesma, por meio do agir humano no mundo, e o próprio Deus deve ser redimido pela humanidade”. Mais especificamente: “a Redenção transforma o mundo, porém não o transcende: ela é uma Redenção *no mundo*” (p. 38).

Voltemos uma última vez ao Moisés e à frustrada tentativa de Redenção de seu gesto. Na obra freudiana, Moisés é quase a nova figura do pai primevo e, ao mesmo tempo, uma figura que ultrapassa sua imagem tirânica. Enquanto em *Totem e tabu* encontra-se um pai arbitrário que suscita *ódio* por seus abusos inesgotáveis, Moisés é um líder que ganha sua autoridade apostando no desejo de liberdade de seu povo. A *amargura* da vida oprimida é o que dá legitimidade a outros contornos, ainda que precários e imprecisos, oferecidos por Moisés aos judeus escravizados. Ele é gago, incerto de sua tarefa, resistente aos desígnios de Deus, mas ainda que sua vulnerabilidade o freie, segue seu destino de emancipar o povo oprimido, escolhido por ele. O faz em nome de um Deus, mas os traços identificatórios com a camada explorada daquela sociedade já estão colocados desde que ele havia se sensibilizado com o sofrimento de um hebreu espancado por um oficial egípcio, chegando a matar o algoz. Incendeia a revolta desses sujeitos, os leva para o deserto, sem esquivar-se de encorajá-los, ainda que o faça em seu modo errante e indeciso.

Se considerarmos a *amargura* em relação à opressão e o encorajamento à *revolta*, dado por Moisés ao seu povo, veremos que essas marcas afetivas nas raízes da história não são desprezíveis para ímpetus revolucionários contemporâneos. No lugar de um pai que suscita ódio e, depois de morto, gera culpa e dívida eterna, Moisés é aquele que ocupa um lugar vazio, apenas sustentando o desejo de um horizonte diferente e libertário. Se suas tentativas não se cumprem de maneira decisiva, o caráter messiânico de seu gesto inaugural não pode ser negado. Talvez a coragem de destituir o lugar do pai de uma vez por todas, aposentá-lo de sua tarefa ordenadora e feroz nos devolva para os ímpetus capazes de rearticular as linhas de nossa história até romper com seu círculo compulsivo de repetição opressiva colocada pelas Leis de alguns Estados-nação violentos.

Levando em consideração a premissa benjaminiana segundo a qual: “A crítica da violência é a filosofia de sua história. É a ‘filosofia’ dessa história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais” (2011, p. 155) torna-se essencial a análise da tradição mosaica em vários prismas. De certo modo, é esse o ponto de partida da lógica jurídica que ainda vigora no Ocidente. Mostrar seu lugar de abalo no entrecruzamento da emancipação e da opressão é um modo de recobrar o caminho que se perdeu naquele ponto de partida. Embora Benjamin afirme não ser “possível nem igualmente urgente para os humanos decidir quando a violência pura realmente se efetivou num caso determinado” (2011, p. 155), considero que tal distinção nos ajuda a delimitar formas de violência mantenedoras do direito e aquelas capazes de suspendê-lo até sua dissolução. A terra prometida ainda é uma promessa, mas há aqueles que lutam pela sua realização efetiva. Saber como recuperar modos de trazê-la para a história não é algo que possa ser descartado.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Jan. **Moses the Egyptian**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1998.
- BENJAMIN, Walter. Diverse Aufzeichnung (bis ca. August/September 1934)/ Notizen zum Brief na Scholem vom 11. 8. 1934. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, band II.3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- BENJAMIN, Walter. Fragmente vermischten Inhalts. Zur Moral und Antropologie. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Band VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- BENJAMIN, W. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.
- BENJAMIN, Walter. Goethe. In: BENJAMIN, Walter. **Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe**. 1ª ed. São Paulo: Duas cidades/ Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Panorama imperial. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única – Infância berlinense: 1900**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. 1ª ed. São Paulo: Duas cidades/ Editora 34, 2011.
- FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2014.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244. (Obras completas, volume 11).
- LÖWY, Michael. **Judeus heterodoxos: Messianismo, Romantismo e Utopia**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- NETO, José. **Revolucionário e messiânico: Benjamin leitor de Brecht e Kafka e a irreduzibilidade do gesto**” In: SEMINÁRIO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS E VII SEMANA DE ESTUDOS TEATRAIS DA UNESP. São Paulo: 2011. Disponível em: www.academia.edu/29600267/Revolucion%C3%A1rio_e_Messi%C3%A2nico_final. Acesso em: 07 abr. 2021.
- SCHOLEM, Gershom. (ed.); BENJAMIN, Walter. **The correspondence of Walter Benjamin and Gerhard Scholem, 1932-1940**. New York: Schocken Books, 1989.