

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
CAMPUS GOVERNADOR VALADARES  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS  
DEPARTAMENTO DE DIREITO**

**Maria Gabriela Coelho Gomes**

**Entre Walter Benjamin e Søren Kierkegaard: o silêncio como resistência à tagarelice  
em uma linguagem vazia**

Governador Valadares  
2022

**Maria Gabriela Coelho Gomes**

**Entre Walter Benjamin e Søren Kierkegaard: o silêncio como resistência à tagarelice em uma linguagem vazia**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Juiz de Fora *campus* Governador Valadares, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito

Orientador: Marcelo Corrêa Giacomini

Governador Valadares  
2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Coelho Gomes, Maria Gabriela.

Entre Walter Benjamin e Søren Kierkegaard : o silêncio como resistência à tagarelíce em uma linguagem vazia / Maria Gabriela Coelho Gomes. -- 2022.

43 f.

Orientador: Marcelo Corrêa Giacomini

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Campus Avançado de Governador Valadares, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas - ICSA, 2022.

1. Linguagem. 2. Silêncio. 3. Alegoria. 4. Modernidade. I. Corrêa Giacomini, Marcelo, orient. II. Título.

**Maria Gabriela Coelho Gomes**

**Entre Walter Benjamin e Søren Kierkegaard: o silêncio como resistência à tagarelice em uma linguagem vazia**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Juiz de Fora *campus* Governador Valadares, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito

Aprovada em (dia) de (mês) de (ano)

**BANCA EXAMINADORA**

---

Marcelo Corrêa Giacomini - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora, *campus* GV

---

Paulo César Pinto de Oliveira  
Universidade Federal de Viçosa

---

Nara Pereira Carvalho  
Universidade Federal de Juiz de Fora, *campus* GV

O tédio é um tecido cinzento e quente, forrado por dentro com a seda das cores mais variadas e vibrantes. Nele nós nos enrolamos quando sonhamos. Estamos então em casa nos arabescos de seu forro. Porém, sob essa coberta, o homem que dorme parece cinzento e entediado. E quando então desperta e quer relatar o que sonhou, na maioria das vezes ele nada comunica além de seu tédio (BENJAMIN, 2018 [1982], p. 202).

## RESUMO

Esse trabalho busca compreender a possibilidade de o silêncio representar uma forma de resistência à tagarelice em uma linguagem vazia. Para isso, em um primeiro momento, parte-se dos escritos sobre linguagem de Walter Benjamin. Segundo Benjamin, a linguagem passa por um processo de degradação. Nesse processo a linguagem perde a imediatidade da linguagem nomeadora, torna-se um instrumento para a comunicação e deixa de ser a linguagem do conhecimento perfeito, para ser tagarelice. Nesse cenário, parece ser possível apresentar o silêncio como forma de se contrapor à tagarelice. O silêncio, nesse trabalho, é compreendido segundo a perspectiva de Søren Kierkegaard. Para Kierkegaard, o silêncio não se restringe a ausência de fala, mas revela ao homem sua união com divino de forma imediata. Com isso, articular esses dois autores é relevante a fim de analisar a possibilidade filosófica de o silêncio ser interpretado como forma de oposição à tagarelice, como crítica à modernidade, retomando conceitos como os de alegoria e luto para compreender essa articulação. Além dos textos sobre linguagem de Benjamin e da análise de Kierkegaard da história de Abraão, tomada nesse trabalho como alegoria, parte-se também de outros conceitos benjaminianos de obras mais tardias.

Palavras-chave: Linguagem. Silêncio. Alegoria. Modernidade.

## ABSTRACT

This paper seeks to understand the possibility of silence representing a form of resistance to the chatter of an empty language. For this, it starts with Walter Benjamin's writings about language. According to Benjamin, language goes through a process of degradation. In this process language loses the immediacy of naming language, becomes an instrument for communication, and ceases to be the language of perfect knowledge, and becomes chatter. In this scenario, it seems possible to present silence as a way to counteract chatter. Silence, in this work, is understood according to Søren Kierkegaard's perspective. For Kierkegaard, silence is not restricted to the absence of speech, but reveals to man his union with the divine in an immediate way. Thus, articulating these two authors is relevant in order to analyze the philosophical possibility of silence being interpreted as a form of opposition to chatter, as a criticism of modernity, taking up concepts such as allegory and mourning to understand this articulation. Besides Benjamin's texts on language and Kierkegaard's analysis of the story of Abraham, taken in this work as allegory, we also use other Benjaminian concepts from later works.

Keywords: Language. Silence. Allegory. Modernity.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>6</b>
<b>2 A DEGRADAÇÃO DA LINGUAGEM PURA EM TAGARELICE SEGUNDO WALTER BENJAMIN .....</b>	<b>8</b>
2.1 A LINGUAGEM PURA E O PECADO ORIGINAL: A PERDA DA LINGUAGEM NOMEADORA E O INÍCIO DE UMA NOVA IMEDIATIDADE .....	9
2.2 A LINGUAGEM COMO ESFERA INACESSÍVEL À VIOLÊNCIA.....	12
2.3 A ALEGORIA COMO FORMA DE EXPRESSÃO APÓS A PERDA DA LINGUAGEM ADÂMICA .....	15
<b>3 SØREN KIERKEGAARD E O SILÊNCIO COMUNICANTE NA HISTÓRIA DE ABRAÃO .....</b>	<b>20</b>
<b>4 O SILÊNCIO COMO RESISTÊNCIA À TAGARELICE.....</b>	<b>27</b>
4.1 O SILÊNCIO COMUNICANTE E SILÊNCIO COMO TEMOR NA PERDA DA RECEPTIVIDADE ATIVA .....	27
4.2 O SILÊNCIO COMO ALEGORIA NA TESE X, EM “SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA” .....	31
4.3 O LUTO NA TAGARELA E DESINTEGRADA MODERNIDADE .....	35
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>39</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>41</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A motivação para esse trabalho surge de uma inquietação a partir da leitura de “*O Processo*” de Franz Kafka, mais especificamente do capítulo em que o Sacerdote conta a Josef K. a parábola “Diante da Lei”<sup>1</sup>. Sobre essa parábola, que pode ser descrita também como uma alegoria, Löwy propõe que “vê no guardião da porta [da lei] o representante de uma ‘ordem do mundo’ fundada sobre ‘a mentira.’” (LÖWY, 2020, p. 80). Essa parábola, para o Sacerdote, não é em tudo verdadeira, mas, sim, necessária. O que, para Joseph K., transforma a mentira em ordem universal (KAFKA, 2019). Provocada, então, pela inquietude causadora da incompreensão tagarela que existe na linguagem, utilizada para a comunicação entre o homem do campo e o porteiro, que guarda a entrada da lei, esse trabalho é desenvolvido.

Buscar-se-á compreender a possibilidade de o silêncio representar uma forma de resistência à tagarelice. Para isso, partimos dos escritos sobre linguagem de Walter Benjamin, especialmente o ensaio de 1916, “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*”. Em um segundo momento analisamos o silêncio, na perspectiva apresentada por Søren Kierkegaard, em “*Temor e Tremor*” ao abordar o silêncio de Abraão. Posteriormente, buscou-se articular o silêncio, na perspectiva kierkegaardiana, aos escritos sobre linguagem de Benjamin. Além disso, durante o trabalho foi necessário abordar alguns conceitos benjaminianos que, embora não apareçam diretamente nos escritos sobre linguagem se mostraram relevantes para a articulação crítica entre os dois autores.

A linguagem, para Walter Benjamin, passa por um processo de decadência. Em um momento originário, em que a palavra é divina, não existe distinção entre a palavra que cria e a palavra que conhece. O homem, no estado paradisíaco conhecia, na linguagem perfeita, a linguagem nomeadora. Nesse momento, “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 49).

Com a queda do estado paradisíaco, a linguagem deixa de comunicar um conteúdo espiritual e se torna instrumento para a comunicação. A linguagem perde a imediaticidade de conhecer no nome, e o homem não mais conhece na linguagem perfeita, pois, agora, todo conhecimento é externo e nulo (BENJAMIN, 2013 [1916]). Com isso, o homem, preso na ilusão

---

<sup>1</sup> Na parábola “Diante da lei”, um homem do campo pede ao porteiro que o deixe entrar na lei. O porteiro diz não ser possível permitir a entrada naquele momento, mas ao ser indagado da possibilidade de uma entrada mais tarde diz ser possível, mas não naquele momento. O homem resolve esperar e espera o momento por toda sua vida. Antes da morte pergunta ao porteiro: “Se todos aspiram à lei como pode que em todos esses anos ninguém a não ser eu pediu para entrar?” (KAFKA, 2019, p. 247). O porteiro responde que aquela entrada foi destinada a ele e que agora seria trancada (KAFKA, 2019).

do progresso da história, passa a acumular conhecimento na tentativa de superar a perda da imediaticidade da língua. A linguagem se torna vazia de conteúdo espiritual e homem tagarela tentando suprir essa falta de imediaticidade.

A linguagem então se torna incapaz de comunicar a essência espiritual, podendo comunicar apenas alguma coisa a outros homens. Ela passa a ser percebida somente como instrumento para a comunicação entre os homens (BENJAMIN, 2013 [1916]). Benjamin, chama essa visão sobre a linguagem de “concepção burguesa de linguagem”:

Quem acredita que o homem comunica sua essência espiritual *através* dos nomes, não pode, por sua vez, aceitar que seja a sua essência espiritual o que ele comunica, pois isso se dá através das palavras com as quais ele designa uma coisa. Por sua vez, pode aceitar apenas que comunica alguma coisa a outros homens, pois isso se dá através da palavra com a qual eu designo uma coisa. Tal visão é a concepção burguesa de linguagem [...] (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 55).

Nesse sentido, ao provar do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal Adão experimenta o saber externo, a coisa ou o objeto, e a linguagem inicia um processo de degradação. O conhecimento deixa de estar no nome e passa a ser um conhecimento nulo. “O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é - no sentido mais profundo em que Kierkegaard entende esse termo – uma tagarelice.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 67).

A articulação do pensamento de Benjamin e Kierkegaard apresenta alguns embaraços. Benjamin, foi leitor de Kierkegaard, sendo possível encontrar algumas passagens na obra de Benjamin onde o dinamarquês é citado, como em: “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*”, em “*Origem do Drama Barroco Alemão*”, em “*Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*”, nas “*Passagens*” e ainda uma resenha, “*Kierkegaard: Das Ende des philosophischen Idealismus*”. Essas citações são esparsas e no geral não vem acompanhadas da obra de Kierkegaard a que Benjamin faz referência.

Importante considerar ainda que tanto Benjamin, quanto Kierkegaard têm como ancoragem para seus desenvolvimentos teóricos a teologia. Todavia, é preciso ressaltar a tradição diferente segundo a qual cada um parte. Benjamin, parte de uma teologia judaica, cabalística, enquanto Kierkegaard parte de uma teologia cristã. Tentando reverter esses entraves partimos da chave de entendimento para a leitura da Søren Kierkegaard por Walter Benjamin que “[filia] Kierkegaard a um contexto que supõe a alegoria como prática de apresentação de pensamento.” (DAMIÃO, 2014, p. 172).

## **2 A DEGRADAÇÃO DA LINGUAGEM PURA EM TAGARELICE SEGUNDO WALTER BENJAMIN**

Os escritos sobre a linguagem, desenvolvidos por Walter Benjamin, partem de um fundamento teológico segundo o qual a função da linguagem é garantir a rememoração de Deus (BOURETZ, 2011). Benjamin sofreu influência do teólogo Abraham Abulafia, que compreendia a redenção humana como dependente de uma recuperação da experiência perdida, sendo essa a gênese da linguagem.

Segundo Richard Wolin, na origem da concepção da linguagem elaborada por Benjamin se achavam as teorias de um teólogo do século XIII, Abraham Abulafia, comentador da *Kabbala*, para o qual a redenção dos seres humanos dependia de uma recuperação das experiências que a humanidade viveu na sua origem; e a experiência mais marcante de todas era a da gênese da linguagem, já que foi através da linguagem (o “Verbo”) que Deus criou o mundo (KONDER, 1999, p. 38).

O primeiro texto de Walter Benjamin a tratar sobre a linguagem foi o ensaio publicado em 1916: “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*”. Nesse texto, Benjamin reflete “a respeito de uma linguagem primordial unificadora, fundadora, na base de todas as línguas e de todos os sentidos.” (EILENBERGER, 2019, p. 119) e critica a linguagem utilizada como puro meio, por ser as palavras transportadoras de uma essência espiritual (BOURETZ, 2011).

Essa linguagem do homem nomeadora é contraposta, por Benjamin, a uma concepção burguesa de linguagem. Para tal concepção, “[...] o meio (*Mittel*) da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 55). Para Benjamin, a linguagem unificadora é uma linguagem pura, é a linguagem de Deus. Assim, em uma perspectiva histórico-teológica, o homem não pode dar à linguagem um uso instrumental, mas deve aproximar sua linguagem da unidade nomeadora em que Deus capta a essência das coisas (EILENBERGER, 2019).

Benjamin relaciona a linguagem com a manifestação de conteúdo espiritual. No estado paradisíaco a linguagem comunica imediatamente *na* linguagem, comunica imediatamente no nome a essência espiritual do que é nomeado (BENJAMIN, 2013 [1916]). Com o pecado original, por outro lado, a imediaticidade do nome é perdida. Juntamente com essa perda, ocorre a substituição da imediatidade do nome pela imediaticidade do tribunal. O pecado original, com isso, inicia o processo de degradação da linguagem. Nesse processo, a linguagem deixa de ser capaz de alcançar o conhecimento perfeito e a compreensão mútua para se tornar um

instrumento para a comunicação. Decaída, a linguagem não mais nomeia, os significados passam a ser arbitrários e o conhecimento só é alcançado de forma alegórica.

Nesse contexto, passaremos a analisar mais detidamente a linguagem como elaborada por Benjamin no ensaio de 1916.

## 2.1 A LINGUAGEM PURA E O PECADO ORIGINAL: A PERDA DA LINGUAGEM NOMEADORA E O INÍCIO DE UMA NOVA IMEDIATIDADE

Linguagem, para Walter Benjamin, “é toda manifestação da vida espiritual humana[...]” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 49), sendo a palavra apenas uma forma particular de comunicação. Por ser a linguagem “toda comunicação de conteúdo espiritual [...]” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 50), Benjamin considera não ser possível representar uma total ausência de linguagem. Representá-la seria representar o que não comunica a essência espiritual: “Uma existência que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia; mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda”. (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 51).

A língua comunica a essência espiritual e essa se comunica na língua. Sobre isso Benjamin coloca: “O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua e não *através* da língua.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 52). Com isso, o que é comunicável é imediatamente linguagem. A linguagem, para Benjamin, é um meio enquanto *Medium*<sup>2</sup>, ou seja, é um meio de comunicação de caráter imediato e infinito. É imediato por não ser um meio enquanto matéria (*Mittel*), sem relação de instrumentalidade. E é infinito por se comunicar na língua e, por isso, não pode ser limitado ou medido do exterior - o limite da língua é definido pela essência linguística (BENJAMIN, 2013 [1916]).

A linguagem do homem, diferente das demais linguagens, é nomeadora e tem como essência linguística a nomeação das coisas. “O homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua linguagem. Mas a língua do homem fala em palavras. Portanto, o ser humano comunica sua própria essência espiritual ao *nomear* todas as outras coisas.” (BENJAMIN, 2013 [1916],

---

<sup>2</sup> Benjamin, desenvolve tanto em “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*”, quanto em “*Para a crítica da violência*” a distinção entre *Medium* e *Mittel*. Embora ambos sejam traduzidos como meio, *Medium* carrega um significado menos instrumental. O meio enquanto *Medium* representa um modo, a matéria em que ocorre a comunicação. Já o meio como *Mittel* é marcado pela instrumentalidade.

p. 54). Essa nomeação, entretanto, não é um ato aleatório. As coisas se comunicam ao homem e, este, ao se comunicar com as coisas, também as nomeia. O homem se comunica ao nomear. No nome a própria língua se comunica (BENJAMIN, 2013 [1916]).

A tese do ensaio de 1916 consiste em afirmar que, se as palavras transmitem uma essência espiritual das coisas, esta ‘se comunica *na* linguagem e não *por* meio dela’ [...] No entanto, tal não é o problema principal que preocupa Benjamin, mas antes o de saber o que é próprio do homem, pautado por essa questão. [...] parece firmado que é ‘nomeando todas as outras coisas’ que ele comunica a sua própria essência espiritual (BOURETZ, 2011, p. 315).

O homem nomeia e conhece na mesma língua divina, ele recebeu de Deus o dom da língua. A língua paradisíaca do homem é a língua do conhecimento perfeito. Toda possibilidade de conhecimento é fruto da nomeação divina. Nela, há uma relação absoluta do nome com o conhecimento. Tudo que Deus criou ao nomear e tudo que é possível conhecer é bom. Mas, ao contrário de Deus, que nomeia e torna possível o conhecimento, o homem, primeiro, conhece e, depois, nomeia. A palavra de Deus é que origina as coisas e é na palavra do homem que as coisas são conhecidas (BENJAMIN, 2013 [1916]). Tal conhecimento não é espontâneo, mas “repousa sobre a maneira que a coisa se comunica a ele [ao homem].” (BENJAMIN, 2013 [1916], p.64). As coisas se comunicam ao homem e ele traduz essa linguagem das coisas à linguagem do homem, traduz o que não tem nome em nome, o conhecimento imperfeito em perfeito.

Ainda no ensaio “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*” são propostas três eras da linguagem: a linguagem da palavra divina criadora; a linguagem humana original; e a linguagem em uma concepção burguesa<sup>3</sup>.

A passagem da linguagem adâmica para a linguagem de signos vulgares acontece com a expulsão do paraíso após Adão provar do fruto proibido, o que leva ao pecado original e à queda. Ao provar o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão experimenta um saber nulo, um saber externo à coisa. Esse saber nulo é “o único mal que o estado paradisíaco conhece. O saber sobre o bem e o mal não tem nada a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora.”(BENJAMIN, 2013 [1916], p. 67). Tal palavra, deixa de comunicar na própria linguagem e passa a comunicar de forma mediada pelo

---

<sup>3</sup> Doravante, a seus olhos o mundo havia conhecido sucessivamente três eras: a de uma palavra divina criadora, quando a linguagem coincidia perfeitamente com a realidade que ela designava; a da língua humana original pela qual Adão nomeava os animais; a que sucede enfim, à queda desse estado paradisíaco através da transformação das palavras em signos vulgares de comunicação (BOURETZ, 2011, p. 330).

exterior. Ao perder o caráter imediato, perde-se, também, a infinitude e passa a ser o limite determinado pelo que é externo e não pela própria linguagem, que é imediatamente comunicável. “A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 67).

O conhecimento desse saber nulo só é possível por ter Adão cometido o pecado original. O pecado original é, para Benjamin, a palavra “comunicar alguma coisa (afora de si mesma).” (BENJAMIN, 2013 [1916], p.67). Esse ato lesa a pureza do nome que cria ao conceber como linguagem, em uma imediatidade concreta (BENJAMIN, 2013 [1916]).

Para Benjamin, eis o sentido da transgressão do interdito de provar os frutos da árvore: no conhecimento, o nome ‘sai dele próprio’ e o pecado original é verdadeiramente ‘a hora natal do *verbo humano*’; tendo por consequência a queda da palavra, que, doravante, deve comunicar qualquer coisa’ (BOURETZ, 2011, p. 317).

Em síntese, Benjamin atribui ao pecado original três significações: a) Homem transforma a língua em meio (*Mittel*), em mero signo; b) Possibilita uma nova imediaticidade como forma de substituir a imediatidade do nome perdida na queda – essa nova imediatidade é a imediaticidade do tribunal; c) origina a abstração, já que o bem e o mal, por não terem nome, estão fora da linguagem que nomeia.

A moderna filosofia da linguagem, nesse sentido, permanece nas significações do pecado original e, para Benjamin, funda-se em duas noções errôneas. A primeira é considerar os símbolos linguísticos arbitrários, e a segunda é colocar a comunicação como sendo a tarefa que a linguagem deve realizar.

Para Benjamin, o verdadeiro pecado original da moderna filosofia da linguagem é declarar que os símbolos linguísticos são arbitrários ou carregam uma voluntariedade. [...] Numa linguagem primordial e, dessa maneira, criadora de sentido, chamada por Benjamin de ‘linguagem pura’, a relação dos símbolos/nomes não é arbitrária, mas necessária e essencial. [...] Consequentemente, a segunda noção básica errônea da moderna filosofia da linguagem é reconhecer na comunicação a tarefa real da linguagem, sua essência (EILENBERGER, 2019, p. 255–256).

Como esboçado acima, Benjamin, além de considerar que “numa linguagem primordial [...] a relação dos símbolos/nomes com as coisas designadas não é arbitrária, mas necessária e essencial.” (EILENBERGER, 2019, p. 255), compreende a linguagem não como “um meio para (*Mittel*) comunicar uma informação útil, mas um meio no qual (*Medium*) o ser humano percebe-

se a si e a todas as outras coisas ao seu redor.” (EILENBERGER, 2019, p. 256). Com isso, “a linguagem não está, em absoluto, a serviço da comunicação mundana, mas a serviço da revelação do ser. Compreendida corretamente, trata-se de um evento de revelação, não de comunicação.” (EILENBERGER, 2019, p. 256). Para perceber esse momento de revelação é necessário ao homem assumir uma posição oposta ao sujeito moderno que busca acumular conhecimento. Assim, é importante que ele deixe de se comportar como sujeito acumulador para que a linguagem possa se manifestar como revelação e não como meio (*Mittel*) para a comunicação (EILENBERGER, 2019).

Com isso, a linguagem, para Benjamin, é um evento de revelação. Ela revela ao homem seu conteúdo espiritual *na* própria linguagem, imediatamente na linguagem. A linguagem, assim, não é o instrumento para a comunicação, mas revela ao homem de forma imediata o saber sobre a coisa. Com a queda do estado paradisíaco, o homem conhece o saber externo, que precisa ser mediado pela linguagem (*Mittel*) e abandona a linguagem paradisíaca. A partir desse momento não conhece *na* linguagem nomeadora, mas tagarela *através* da linguagem (*Mittel*) mediadora. Na modernidade, a linguagem não possui mais a imediatividade da língua divina e o sujeito moderno, com o acúmulo de conhecimento externo, pretende se tornar julgador e substituir a imediatividade da língua pela imediatividade do tribunal.

Como esse sujeito moderno tagarela, sedento de saber, “surge na modernidade uma filosofia da história sob o signo do progresso paulatino [...] a caminho da verdade, da liberdade e da justiça.” (EILENBERGER, 2019, p. 257). Com um acúmulo de conhecimento progressivo, por outro lado, os sujeitos modernos têm a “pretensão [...] de se constituírem juízes acima do bem e do mal perante a Criação e assim propagar a ideia de que uma ética humana poderia ser criada no solo dos fenômenos.” (EILENBERGER, 2019, p. 260). Não sendo possível alcançar a linguagem nomeadora, o tagarela tenta suprir essa falta com o acúmulo de conhecimento, impelindo-o a buscar um contínuo progresso que nunca levará a superar o saber externo, tendo em vista que conhece não a coisa em si, imediatamente na linguagem, mas *através* da linguagem.

## 2.2 A LINGUAGEM COMO ESFERA INACESSÍVEL À VIOLÊNCIA

A linguagem enquanto compreensão mútua e que possibilita o entendimento pode ser percebida na linguagem do estado paradisíaco, como Walter Benjamin coloca nos “*Sobre a*

*linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*”. A linguagem do estado paradisíaco é a linguagem verdadeira, a linguagem do conhecimento perfeito.

Que a linguagem do estado paradisíaco tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a existência da árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcionar o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconhecera com as palavras da criação: ‘ e era muito bom’ (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 66).

A palavra divina, ao nomear, estabelece uma relação absoluta entre o nome e o conhecimento. “A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro *meio* do conhecimento.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 61). Essa linguagem não é um instrumento para a comunicação, mas linguagem enquanto meio puro, que comunica imediatamente dentro da linguagem.

Tudo que é possível conhecer objetivamente é bom. Só é possível conhecer o que é concebido na linguagem criadora de Deus e tudo que ele criou é bom.

O saber do Bem e do Mal contrasta, portanto, com todo saber objetivo. No fundo, na perspectiva da subjetividade última, há apenas saber do Mal: uma tagarelice, na formulação mais profunda de Kierkegaard [...] esse saber é a origem de toda contemplação alegórica (BENJAMIN, GS, vol. I-I, pp.406ss apud EILENBERGER, 2019, p. 260).

Nesse contexto, “o saber do Mal não tem objeto. Não existe o Mal no mundo” (BENJAMIN, GS, vol. I-I, pp.406ss apud EILENBERGER, 2019, p. 260). O mal não existe na linguagem paradisíaca, já que é um saber nulo e externo. O mal existe apenas *através* da linguagem (*Mittel*), que tem como essência a comunicação e não a revelação pela criação divina na linguagem nomeadora. O Mal é, assim, exterior, não tem nome e está fora na linguagem dos nomes.

Duvidar desse conhecimento perfeito é se submeter ao julgamento abstrato do bem e do mal<sup>4</sup>. No paraíso, a árvore do conhecimento simboliza o julgamento abstrato ao qual será submetido o homem caso duvide e abandone a imediatidade da linguagem nomeadora para conhecer o que é externo. Ironicamente, já estava presente no paraíso a insígnia da violência do Direito, que já estava presente simbolicamente no paraíso, mas decai na imediaticidade do

---

<sup>4</sup> “A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 69).

tribunal com a expulsão do paraíso. Com a queda do estado paradisíaco, o homem perde a imediatividade da linguagem nomeadora em troca da imediatividade do tribunal. Dessa forma, o que antes estava presente de forma simbólica – a origem do direito e do julgamento abstrato representado na árvore do conhecimento – ganha materialidade.

No ensaio “*Para a crítica da violência*”, de 1921, por outro lado, Benjamin trata da relação entre violência e direito da seguinte forma: “Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito.” (BENJAMIN, 2013 [1921], p. 136). Assim, ele acrescenta: “toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável participa da problemática do direito em geral.” (BENJAMIN, 2013 [1921], p. 136). Nesse contexto, Benjamin se questiona sobre uma forma de resolução de conflitos que seja não violenta. Esse modo de resolução de conflito teria que se colocar necessariamente fora do direito, afinal a existência do direito garante a parte a possibilidade de recorrer à violência (BENJAMIN, 2013 [1921]).

Benjamin, nesse cenário, parece limitar uma esfera do entendimento humano que se coloca fora da esfera da violência e do direito. Essa esfera fora da violência tem como exemplo o diálogo, é a linguagem do entendimento.

Nele [no diálogo] não só se torna possível um acordo não violento como se prova explicitamente a renúncia de princípio a violência, com base numa relação importante: a da impunidade da mentira. Talvez não exista no mundo nenhuma legislação que originalmente puna a mentira. O que quer dizer que existe uma esfera da não violência na convivência humana que é totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do “entendimento”, a linguagem (BENJAMIN, 2019 [1921], p. 71)<sup>5</sup>

A linguagem seria, desse modo, inacessível à violência, mas para isso precisaria ser uma linguagem enquanto meio puro. Outros meios, estejam eles em conformidade com o direito ou não, são meios violentos. “Aos meios de toda espécie que estão em conformidade com o direito e àqueles que não estão – e que são todos, violência – podem ser confrontados, como meios puros, os não-violentos.” (BENJAMIN, 2013 [1921], p. 139).

Ao duvidar da bondade da criação divina, o homem não só perde a linguagem verdadeira, como meio (*Medium*) para a compreensão mútua, mas também permite que o direito adentre na esfera antes inacessível à violência, a linguagem. A linguagem, a partir desse

---

<sup>5</sup> Para essa citação optamos pela tradução do ensaio “*Para uma crítica da violência*” feita por João Barreto. Embora também haja no livro “*Escritos sobre mito e linguagem*”, organizado por Jeanne Marie Gagnebin, uma outra tradução realizada por Ernani Chaves. Decidiu-se pela tradução elaborada por Barreto por perceber nela uma melhor definição da linguagem como esfera inacessível à violência.

momento, deixa de se colocar fora da esfera da violência e se torna uma linguagem tagarela. A linguagem deixa de ser um meio (*Medium*) para o entendimento e passa a ser um meio (*Mittel*) para expressar o que não pode mais ser compreendido. A linguagem se torna uma tagarelice, perde a capacidade de ser compreendida mutuamente e passa a pertencer a esfera da violência. É um processo de decadência da linguagem e do julgamento, que se torna abstrato na imediaticidade do tribunal.

Dessa forma, na queda, o homem abandona a imediatidade concreta “e caiu no abismo do caráter mediado da comunicação da palavra como meio, no abismo da tagarelice.” (BENJAMIN, 2013, p. 69). Se o conhecimento do bem e do mal é externo - uma tentativa de imitar a imediaticidade da palavra divina - não é possível conhecê-lo. A língua paradisíaca é a língua do conhecimento perfeito, com isso, se o saber do bem e do mal é externo a coisa, não pode existir no estado paradisíaco, onde o conhecimento perfeito é possível. O conhecimento do bem e do mal só pode ser tagarelice (BENJAMIN, 2013 [1916]).

### 2.3 A ALEGORIA COMO FORMA DE EXPRESSÃO APÓS A PERDA DA LINGUAGEM ADÂMICA

Na verdadeira linguagem, a linguagem muda das coisas é traduzida pelo homem para a linguagem nomeadora dos homens em um processo onde não cabe ao homem dar um significado às coisas. O significado acontece imediatamente na comunicação entre as coisas e o homem, um significado que é. Com isso, o emudecimento da natureza não é apenas uma perda e um sofrimento para a natureza, é também para o homem que deixa de reconhecer na natureza a significação especial e boa da natureza (BENJAMIN, 2013) - é a perda da relação de percepção mútua entre a natureza e o ser humana (EILENBERGER, 2019).

A língua adâmica responde ao verbo criador de Deus quando ela dá um nome aos animais; ao reconhecer o objeto como criado, ela o conhece na sua essência imediata. Por isso, os nomes adâmicos só dizem de si, isto é, já do objeto na sua plenitude. A ‘queda’ é a perda dolorosa desta imediaticidade, perda que se manifesta, no plano linguístico, por uma espécie de sobredenumeração (*Überbenennung*), uma mediação infinita do conhecimento que nunca chega ao seu fim. Desde então, a linguagem humana se perde nos meandros de uma significação infinita, pois tributária de signos arbitrários (GAGNEBIN, 2013, p. 17).

Com a queda do paraíso e a perda da linguagem adâmica a expressão imediata pelo nome é perdida, o significado deixa de ser estabelecido *no* nome e passa a ser imputado significados arbitrários. A nomeação é substituída pela sobrenomeação (*Ueberbenennung*), com isso a comunicação deixa de ser mediada e passa a ser imediata.

A sobrenomeação (*Überbenennung*) das coisas da natureza na linguagem humana é uma nomeação que toma a natureza como objeto e imputa a ela significados arbitrários, um nome que se comunica através da palavra ao invés de revelar imediatamente no nome. “É como uma corrida às cegas na queda livre da perda primordial de significado.” (EILENBERGER, 2019, p. 262).

Retomando, após a queda do paraíso, a linguagem pura, linguagem enquanto matéria (*Medium*) foi perdida. Sem a linguagem do conhecimento perfeito, que conhece pelas possibilidades de conhecimento dadas pela nomeação divina, o conhecimento verdadeiro é impossibilitado. “Depois da queda na modernidade, não há mais uma maneira direta de expressar a verdade. Pois há tempos até a linguagem está por demais emaranhada e esvaziada” (EILENBERGER, 2019, p. 264).

Nesse cenário de queda do paraíso, de sobrenomeação (*Überbenennung*) e esvaziamento da linguagem, a alegoria<sup>6</sup> ganha papel decisivo.

Ela [a alegoria] é o exemplo extremo desta *sobredesignação* (*Ueberbenennung*), da qual falava o ensaio de 1916, que afeta as línguas humanas depois da Queda: obrigadas a significar, obrigadas a transmitir um sentido, as palavras terminam por não dizer mais nada numa espécie de tagarelice desnecessária e perversa (GAGNEBIN, 2013, p. 38)

A alegoria, assim, “faz ressaltar a deficiência desta linguagem na qual o sentido verdadeiro nunca é alcançado.” (GAGNEBIN, 2013, p. 34). Sem a imediaticidade do nome, a linguagem perde sua essência imediata, o homem deixa de conhecer e se expressar *na* linguagem e passa a conhecer e se expressar *através* da linguagem. Nesse cenário, o homem que aparentemente conhece o saber externo do bem e do mal, toma a linguagem como instrumento para a comunicação, e, por perder a imediaticidade do nome, perde a relação necessária entre os símbolos e o nome.

Embora a alegoria possa parecer, em um momento inicial, apenas uma forma indireta de dizer, de simbolizar, o que não pode ser representado diretamente (EILENBERGER, 2019),

---

<sup>6</sup> Etimologicamente, alegoria deriva *allos*, outro, e *agoreuein*, falar na ágora, usar uma linguagem pública. Falar alegoricamente significa, pelo uso de uma linguagem literal, acessível a todos, remeter a outro nível de significação: dizer uma coisa para significar outra (ROUANET, 1984, p. 37).

a maneira como Benjamin a reabilita garante a alegoria uma outra função: a alegoria torna possível perceber a impossibilidade de conhecer diretamente em uma linguagem usada como instrumento para atingir um fim – na linguagem como *Mittel*. Dentro dessa impossibilidade de conhecer diretamente a alegoria é o “‘meio diabólico de conhecimento’ e se torna o meio de conhecimento por excelência.” (EILENBERGER, 2019, p. 263). Em uma linguagem vazia e degradada não é possível conhecer a não ser de forma indireta – um significado só pode ser representado de forma alegórica.

Aquilo que é atingido pela intensão alegórica permanece separado dos nexos da vida; é, ao mesmo tempo, destruído e conservado. A alegoria se fixa às ruínas. Oferece a imagem da inquietação entorpecida (BENJAMIN, 1994 [1938], p. 159).

A alegoria é dotada de um violência destrutiva (BENJAMIN, 1994 [1938]), ela destitui a coisa do sentido em que normalmente é empregada. “A majestade da intenção alegórica: destruição do orgânico e do vivente – destituição da ilusão.” (BENJAMIN, 1994 [1938], p 163). A intensão da alegoria é o arrancar as coisas do contexto em que estão habitualmente inseridos (BENJAMIN, 1994 [1938]). Com isso, a alegoria destrói a aparente harmonia em que as coisas são aparentemente postas após a queda do estado paradisíaco, bem como retira as coisas do sentido em que são habitualmente empregadas, destruindo-as, e ao mesmo tempo agarra-se as ruínas comunicando *através* da linguagem.

Na alegoria, o sentido da coisa é arbitrário. Ao contrário do símbolo que funde significante e significado, a alegoria os separa (TODOROV apud GAGNEBIN, 2013).

O símbolo representa uma união de aspectos díspares num conjunto harmonioso e pleno de sentidos e sua apreensão ocorre de maneira clara e imediata. A alegoria, ao contrário, não designa a compreensão imediata e plena de sentido, ela transporta o significado para a instância intelectual que deve interpretar o seu sentido, correspondendo a um ato de releitura e interpretação, cujo “modelo” provém da leitura dos textos sagrados, nos quais o significado deve ser sempre reinterpretado dada a ausência de seu contexto original (DAMIÃO, 2013, p. 62)

E é justamente esse afastamento entre significante e significado que garante a alegoria destaque na linguagem vazia. “A alegoria, como signo claramente distinto de seu significado, ocupa seu lugar na arte como antagonista da bela aparência, na qual significado e significante se misturam. Se está aspereza da alegoria desaparece, ela perde sua autoridade.” (BENJAMIN,

2018 [1982], p. 616)<sup>7</sup>. Ela precisa dessa aspereza garantida pela separação entre significante e significado, conservando-a não opera como a metáfora ou possuindo um sentido próprio e outro figurado, pois seu sentido é arbitrário.

Embora uma alegoria e uma metáfora partam de princípios semelhantes, elas diferem entre si. Ambas estabelecem uma relação entre dois elementos concretos para expressar um significado abstrato. Mas, enquanto a metáfora é construída a partir de uma associação que se apoia na semelhança entre dois elementos diferentes, a associação da alegoria é feita de forma arbitrária, sem nenhuma regra de similaridade. Na alegoria, o significado desejado se incorpora a um objeto escolhido, como resultado de um ato intencional. A diferença existente entre a metáfora e a alegoria se situa no fato de que nesta o significado apoia no significante e pode ser constantemente alterado, o que não acontece na metáfora (SOUKI, 2006, p. 92) .

Ao mostrar-se “infidel a todos os sentidos que ela cria um depois do outro, a alegoria corre o risco de trair-se a si mesma e de não conseguir significar mais nada fora sua própria ruína.”(GAGNEBIN, 2013, p. 38). A alegoria, aparece, assim, como expressão da impossibilidade da imediaticidade da linguagem.

É preciso considerar, entretanto, que, ao reabilitar a alegoria em sua obra, Benjamin a está “reabilitando da história, da temporalidade, e da morte na descrição da linguagem humana”(GAGNEBIN, 2013, p. 35). Além disso, Benjamin “não a defende como a única forma possível de expressão da modernidade. Tampouco recusa o símbolo enquanto tal, mas condena unicamente sua redução à simples relação entre aparência e essência” (GAGNEBIN, 2013, p. 35).

Pensar a alegoria dessa maneira corrobora com a tese de que não é possível representar algo em uma total ausência de linguagem. Se com a queda do estado paradisíaco a imediaticidade é perdida, é preciso considerar uma forma de linguagem mediada, onde a alegoria aparece como uma possibilidade de demonstrar tal necessidade mediadora.

Por tentar expressar *através* de um meio o que só pode ser representado *na* linguagem, o homem tagarela. A alegoria, nesse tagarelar, pode ser colocada como o reconhecimento da perda da imediaticidade, reconhecendo-se a impossibilidade, após a queda, da expressão imediatamente *na* linguagem.

Dessa maneira, vale considerar a ausência de comunicação em uma linguagem esvaziada de conteúdo espiritual. Se “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como linguagem” (BENJAMIN, 2013 [1916], p.49) e se a linguagem comunica *na*

---

<sup>7</sup> Arquivo Benjamin [J 83a, 3].

própria língua “a essência espiritual que lhe corresponde” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 53), a linguagem parece estar associada ao conteúdo espiritual. Com isso, a impossibilidade de representar uma total ausência de linguagem pode se restringir a uma linguagem que seja meio enquanto matéria (*Medium*).

Como após a queda do estado paradisíaco a língua que “se comunica *em si mesma*” (BENJAMIN, 2013 [1916], p.53) perde a imediaticidade e a linguagem adâmica nomeadora, é preciso questionar: em uma linguagem vazia e mediada, o silêncio poderia representar uma forma de resistência à tagarelice de uma linguagem vazia de conteúdo espiritual? Para compreender a possibilidade do silêncio, na linguagem como concebida por Walter Benjamin, é importante voltar-se a linguagem e ao silêncio analisados por Søren Kierkegaard em “*Temor e Tremor*”.

### 3 SØREN KIERKEGAARD E O SILÊNCIO COMUNICANTE NA HISTÓRIA DE ABRAÃO

Søren Kierkegaard, com o pseudônimo Johannes de Silentio, publicou, em 1843, o livro “*Temor e Tremor*”. Nesse livro, Kierkegaard trata do sacrifício de Isaac por Abraão e dos desdobramentos éticos que são provocados.

Abraão recebeu de Deus uma prova: deve sacrificar, por amor a Deus, seu filho Isaac. Essa prova não recaía sobre o melhor de seus bens, mas sobre seu filho, sobre ele Abraão tem uma obrigação moral. “[Como] pai está ligado ao filho pelo mais nobre e mais sagrado vínculo.” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 124). Todavia, por amor a Deus deve sacrificá-lo e cumprir a prova que lhe foi posta.

Se a fé não pode santificar a intenção de matar o filho, Abraão cai sob a alçada dum juízo aplicável a todo o mundo. Se não há coragem para ir até o fim do pensamento e dizer que Abraão é assassino, mais vale então adquiri-la primeiro do que perder o tempo em imerecidos panegíricos. Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à Insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é (KIERKEGAARD, 1988 [1843],p.125).

Abraão acreditou no absurdo e jamais duvidou. Sabia que estava em provação e que o sacrifício ao qual foi imposto seria duro e não seria compreendido por mais ninguém. Mesmo assim, acreditando no absurdo, sacrificaria seu filho, mas não o fez, graças a sua fé. Por crer no absurdo, Deus providenciou o cordeiro para o sacrifício (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

Kierkegaard aborda, na história de Abraão, três problemas em que a moral está sempre presente: a possibilidade de uma suspensão teleológica da moralidade; a existência de um dever absoluto para com Deus; e a justificativa moral do silêncio. Este último desperta especial interesse por ser a parte em que Kierkegaard trata o silêncio de Abraão, mas para compreender o silêncio é necessário compreender os outros dois problemas.

A moralidade impõe a Abraão uma tarefa moral: ele deve exprimir-se constantemente no geral. “O Indivíduo é o Indivíduo que tem o seu *telos* no geral; a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 141). Com isso, depois de ter entrado no geral, o Indivíduo não é capaz de retomar sua individualidade a não ser por uma crise (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

Abraão, ao receber a prova de Deus e levar seu filho ao sacrifício precisa reconhecer o geral e se colocar acima dele. Como o Indivíduo só poderá reivindicar sua individualidade pelo arrependimento, ele precisa se reconciliar com o geral e reconhecê-lo. Ao se encontrar no geral, e somente por ter estado subordinado ao geral, pode ele se colocar como superior ao geral em uma suspensão teleológica da moralidade. Estando nessa posição superior ao geral, o Indivíduo está em uma relação absoluta e direta com o absoluto. O Indivíduo, nesse sentido e ao mesmo tempo, arrepende-se e reconhece o geral. Assim, suspende a moralidade e, por consequência o geral, já que o Indivíduo escapa da posição de mediação do geral e passa a se relacionar diretamente com o absoluto (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

Abraão, como Indivíduo, está em uma posição absurda, sem mediação e acima do geral. Essa posição em que o Indivíduo está acima do geral, mas o reconhece, é a fé (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o Indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. Ela é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 142)

A história de Abraão representa esse paradoxo sem mediação, no qual o Indivíduo está em relação direta e absoluta com o absoluto em um paradoxo que é inacessível ao pensamento. “A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica da moralidade” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p.142). A suspensão teleológica da moralidade ultrapassa todo o estágio moral. O Indivíduo que passa por esse movimento está acima do geral e em relação imediata com o absoluto - a mediação pelo geral não é mais necessária. Por suspender a moralidade, Abraão não faz uso da mediação do geral e se relaciona diretamente com a divindade (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

Abraão recusa essa mediação; em outros termos: não pode falar. Logo que falo, exprimo o geral, e se me calo, ninguém me pode compreender. Quando Abraão se quer exprimir no geral, é-lhe necessário dizer que a sua situação é a da dúvida religiosa, porque não dispõe de expressão mais alta, vinda do geral, que esteja acima o geral que ele ultrapassou (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 145).

Abraão suspende a moralidade, mas não peca. Esse paradoxo é possível por estar Abraão em relação direta com o absoluto. Essa relação direta e imediata impede Abraão de se exprimir no geral, pois sua linguagem é outra, é direta com o absoluto e a não se reduz ao geral. Falar e recair em mediação seria confundir o paradoxo com uma crise religiosa. Por suspender o geral, Abraão não pode fazer uso de mediações para falar, sua língua é outra e não pode ser compreendida por aqueles indivíduos que estão no geral (KIERKEGAARD, 1988 [1843]). Por recusar a mediação, Abraão silencia.

O silêncio aparece para Abraão como prova de sua fé e como suspensão teleológica da moralidade. *“La suspensión representa el momento de silenciar la ética normativa que impondría a Abraham a hablar. Es más, si hubiera comunicado el mandato divino, para los demás Abraham hubiera sido visto como un criminal”* (DOBRE, 2017, p. 87).

Abraão, ao receber a prova de Deus para sacrificar seu filho, suspende a moralidade por ter um dever para com Deus, deve amá-lo. “Deus é aquele que exige amor absoluto mas o que, ao requerer o amor de uma pessoa, pretende ao mesmo tempo que este amor se manifeste pela tibieza em relação a tudo o que, à sua volta, tem de querido [...]” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 153). Abraão, assim, deixa de cumprir a tarefa moral que exige a expressão no geral para cumprir um dever absoluto para com Deus e se expressar em uma relação imediata com o absoluto.

De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas receber uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar o seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral é o dever. Se assim não é, a fé não tem lugar na vida, é uma crise, e Abraão está perdido, visto que cedeu. Este paradoxo não se presta à mediação, porque repousa no fato de o indivíduo ser exclusivamente indivíduo (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 151)

A suspensão teleológica da moral não leva a uma relativização da ética. Abraão suspende a moralidade com uma finalidade específica, qual seja, cumprir um dever com o absoluto. Dessa maneira, o que Kierkegaard está criticando é uma ética vazia e abstrata que não considera a singularidade dos indivíduos. A ética deve transformar o indivíduo e não ser apenas uma “dever pelo dever”. *“Lo universal tiene sentido solo cuando es elegido por lo singular”*(DOBRE, 2017, p. 87). A conduta de Abraão, assim, marca para Kierkegaard o limite da ética e da linguagem (DOBRE, 2017).

A ética universal não é capaz de compreender a relação absoluta e imediata que existe entre Abraão e Deus. O que há entre eles é o secreto, é profundo e edificante, é o silêncio. *“La*

*ética de Abraham se transforma así en la ética del silencio cuya única ley es amar a Dios más que a su propio hijo*” (DOBRE, 2017, p. 88). Abraão recusa a mediação e cumpre em silêncio seu dever absoluto para com Deus.

Abraão não pode falar. Permanecer em silêncio é prova de sua fé e, por cumprir um dever absoluto para com Deus, suspende a moral e deixa de se exprimir no geral. O herói trágico pode falar, mas se recusa e é condenado pela ética. A ética exige a manifestação, exige o movimento ao infinito. “O verdadeiro herói trágico sacrifica-se ao geral com tudo o que lhe é próprio: os seus atos, todos os seus impulsos pertencem ao geral [...] Abraão que nada fez pelo geral e permanece no secreto” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 178). Abraão permanece em uma relação absoluta com o absoluto onde a moral não é o estágio mais alto, mas o dever absoluto para com Deus. Nessa situação, não basta crer no paradoxo, é preciso passar pela tribulação e pela angústia (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

Abraão cala-se... porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção. Tal é o caso de Abraão; pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizê-la de maneira a fazer-se entender, não fala (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 179).

Abraão permanece em silêncio por recusar a mediação do geral, estando em uma relação imediata e absoluta com o absoluto - essa relação não poder ser reduzida à compreensão geral. Tentar expressar o que não pode ser compreendido é tagarelar. Caso Abraão tentasse explicar sua tribulação e sua angústia estaria tagarelando. Abraão silencia não por temer a tribulação e a angústia, mas permanece em silêncio por não poder falar, por recusar a mediação.

Não pode falar. Não é sua nenhuma linguagem humana. Mesmo se soubesse todas as que existem na terra, mesmo se os seres queridos o compreendessem, não poderia falar. A sua linguagem é divina, fala as línguas. [...] Ele não *pode* falar, pois não pode fornecer a explicação definitiva (de forma a ser inteligível) de que se trata duma prova; mas o que é notável, uma prova em que a moral constitui a tentação (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 179-180).

A linguagem humana é mediação para o absoluto e possibilita cumprir a tarefa moral de se expressar no geral. Abraão não pode se expressar em linguagem humana, recusou a mediação e fala a linguagem divina. Precisa ficar em silêncio e resistir constantemente a tentação moral que exige dele a manifestação.

O silêncio de Abraão não se confunde com um silêncio como subterfúgio. Abraão, ao recusar a mediação toma como referência o absoluto, está em relação imediata com o absoluto.

Sem a instância mediadora, paradoxalmente, o Indivíduo não é compreendido e permanece em silêncio por recusar a mediação. Abraão permanece em silêncio por ser o geral incapaz de representar o absoluto por meio da mediação.

No entanto, Kierkegaard também apresenta um outro silêncio, um “silêncio que não passa, todavia, de um vão subterfúgio” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 152). Esse silêncio não é fruto de uma recusa à instância mediadora do geral, mas da falta de coragem em ouvir o que está sendo dito.

Então, bem longe de gozar em silêncio, suportará, ao contrário, um sofrimento que, de mais a mais, lhe servirá de garantia de como a sua causa é bem fundada. O seu silêncio não teria, como motivo, a vontade de entrar como Indivíduo em uma relação absoluta com o geral, mas no fato de ter entrado como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 166).

O silêncio tem um duplo caráter, é a armadilha do demônio e o que permite ao indivíduo tomar consciência de sua interioridade. O silêncio é o divino e o demoníaco. Como a ética exige a manifestação, quanto maior o silêncio mais terrível é o demônio. Ao silenciar, o Indivíduo está se opondo à ética. No entanto, o silêncio, quando é motivado pela relação do Indivíduo com o absoluto permite ao indivíduo conhecer sua singularidade e se transformar. “O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 163).

O silêncio é a face de Janus; é um espaço onde o divino e o demoníaco coexistem. [...] A ação moral é manifesta, compreensível e comunicável. Para além disto é paradoxal, o que é secreto, incompreensível, incommunicável - o silêncio. Mas o silêncio, como paradoxo, pode ser ao mesmo tempo a esfera do divino e do demoníaco; um lugar de comunhão e diálogo com Deus e, ao mesmo tempo, um lugar de tentação pelo demônio. A tragédia do silêncio desenrola-se entre estes dois extremos, e o caminho de Kierkegaard percorre entre estes dois extremos: do silêncio demoníaco ao silêncio preparando um lugar para a fé (tradução livre) (ROCCA, 2000, p. 77–78)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> “Silence is Janus-faced; it is a space wherein the divine and the demonic coexist. [...] Moral action is manifest, comprehensible and communicable. Beyond this is paradox, which is secret, incomprehensible, incommunicable - silence. But silence, like paradox, may be at one and the same time the sphere of the divine and of the demonic; a place of communion and dialogue with God and at one and the same time a place of temptation by the devil. The tragedy of silence unfolds between these two extremes, and Kierkegaard's path runs between these two extremes: from demonic silence to silence preparing a place for faith” (ROCCA, 2000, p. 77–78).

O silêncio é, assim, importante para a transformação interior do indivíduo e não é apenas uma atitude negativa. O silêncio não se restringe a abstenção em dizer palavras, mas está relacionado com a seriedade do silêncio. Com o silêncio o Indivíduo escapa à mediação do geral, reconhece sua interioridade e sua superioridade em relação ao geral e alcança uma nova interioridade incomensurável em relação ao exterior (DOBRE, 2017). “O paradoxo da fé consiste que há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade, e esta interioridade, importa notá-lo, não é idêntica à precedente, mas uma nova interioridade” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p. 151).

O silêncio precisa ser capaz de comunicar, a verdadeira mensagem não é falada. A comunicação de uma nova interioridade não pode ser feita pela fala. “[...] *el verdadero mensaje no se transmite en voz alta sino solo em el ámbito del silencio donde tiene lugar la verdadera comunicación y comprensión*” (DOBRE, 2017, p. 86).

Ao silenciar, o Indivíduo coloca-se em relação absoluta com o absoluto e deixa de submeter sua singularidade ao geral. Rejeita a mediação e passa a estabelecer uma relação imediata com a divindade em uma nova interioridade que se sobrepõe ao geral.

Para ser um elemento de transformação o silêncio precisa ser praticado continuamente, assim como a fé deve ser construída em todos os momentos. O silêncio é sempre colocado à prova e é a testemunha indireta que permite a comunicação verdadeira. O silêncio impede a queda na tagarelice estabelecendo uma relação direta com o absoluto. Mesmo assim, para estabelecer uma relação que recuse a mediação é preciso dissolver a linguagem em silêncio<sup>9</sup> (DOBRE, 2017).

El silencio tiene un poder transformador ayudando al hombre descubrirse a sí mismo, participar a la existencia, convirtiéndose en un oyente de lo divino, recordándonos que tras las paredes que construyen las palabras, paredes que separan y rompen, siempre hay algo: es el silencio desde el cual nos podemos “re-crear” una y otra vez (DOBRE, 2017, p. 94)

A linguagem, para Kierkegaard, não pode ser mero instrumento. A linguagem, pelo silêncio, comunica o secreto. Caso fosse a linguagem um mero instrumento, a essencial humana seria aniquilada e o silêncio seria um elemento de vacuidade e não de transformação. O silêncio seria reduzido a um subterfúgio para não se tornar um ouvinte. Reduzir a linguagem à utilidade seria reduzir a essência do homem em utilidade e condená-lo a tagarelice. O silêncio permite a

---

<sup>9</sup> “*El lenguaje viene del silencio y necesita regresar en este silencio[...] El lenguaje es para Kierkegaard como un eterno secreto que el silencio nos lo comunica como un testigo indirecto. Porque el lenguaje solo puede manifestarse en la presencia de este testigo*” (DOBRE, 2017, p. 92).

transformação do indivíduo e a descoberta de uma nova interioridade que escape à mediação e a uma nova subordinação ao geral.

## 4 O SILÊNCIO COMO RESISTÊNCIA À TAGARELICE

A crítica sobre a linguagem, e o papel da mediação na relação entre o divino e o homem podem ser percebidas tanto no texto de 1916 de Walter Benjamin, “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*”, quanto em “*Temor e Tremor*” publicado em 1843 por Søren Kierkegaard com o pseudônimo Johannes de Silentio.

A linguagem, para Benjamin, comunica a essência espiritual do homem. “[...] toda expressão na medida em que se constitui como comunicação de conteúdo espiritual, é atribuída a linguagem.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 51). A linguagem comunica a essência espiritual que é imediata a ela e *se* comunica imediatamente dentro da linguagem. A linguagem para Benjamin é uma relação de imediatidade, é um meio enquanto matéria para a comunicação. Assim, a linguagem não estabelece uma relação de instrumentalidade. O homem recebeu de Deus o dom da linguagem e deve se aproximar da unidade da linguagem nomeadora, que comunica *na* linguagem (BENJAMIN, 2013 [1916]).

Para Kierkegaard, a linguagem humana é mediação, na medida em que media pelo geral a relação do homem com o absoluto. Contudo, aquele que, como Abraão, estabelece uma relação imediata com o absoluto, não pode se expressar na linguagem humana. Na relação imediata com o absoluto, a linguagem mediadora do geral não é capaz de expressar imediatamente o absoluto. Recusar a mediação leva à necessidade de suspender a tarefa moral que exige a expressão constante no geral. Essa suspensão é possível, para Kierkegaard, por se fundar em um *telos* específico, em uma finalidade específica, um dever absoluto para com Deus. A linguagem, com isso, não pode ser mero instrumento, tomá-la como instrumento inviabilizaria a capacidade transformadora do silêncio (KIERKEGAARD, 1988 [1843]).

Benjamin e Kierkegaard, parecem se aproximar quanto à impossibilidade de a linguagem ser tomada em um uso instrumental. Entretanto, em relação ao silêncio as perspectivas parecem ser distintas, embora possam se aproximar em determinada crítica à modernidade.

### 4.1 O SILÊNCIO COMUNICANTE E SILÊNCIO COMO TEMOR NA PERDA DA RECEPÇÃO ATIVA

Søren Kierkegaard, como anteriormente dito, percebe no silêncio duas faces: é divino e demoníaco. Por ser um ato que contraria a tarefa moral de expressão contínua no geral, é demoníaco. E por permitir ao Indivíduo perceber sua relação com a divindade e a partir disso

reconhecer uma nova interioridade que extrapola o exterior geral, é divino (KIERKEGAARD, 1988 [1843]). Benjamin, por sua vez, parece negar a possibilidade do silêncio. A linguagem é “toda manifestação da vida espiritual humana [...]” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 49), silenciar ou representar uma ausência de linguagem poderia representar uma interrupção da manifestação da essência espiritual.

O fato de não podermos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual, é um conhecimento pleno de conteúdo; o maior ou menor grau de consciência com o qual tal comunicação aparentemente (ou realmente) está ligada em nada altera o fato de não podermos representar para nós mesmo em parte alguma uma total ausência de linguagem (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 51).

Ao tratar da impossibilidade de representar uma total ausência de linguagem, Benjamin parece estar se aproximando da impossibilidade de representar na linguagem o silêncio como subterfúgio, que não serve para a revelação ao homem de uma nova interioridade, mas para esconder o temor em se tornar ouvinte e perceber o abismo em que está após a queda do estado paradisíaco. A queda no abismo da tagarelice retira do homem a receptividade ativa da palavra divina que permite a nomeação. O que seria, então, essa “receptividade ativa”?

Com a expulsão do estado paradisíaco, o homem inicia uma série de perdas: perde a linguagem nomeadora, a linguagem do conhecimento perfeito, e perde a imediaticidade do nome. O homem perde aquilo de mais profundo que o liga ao divino, o nome e a linguagem nomeadora. “Toda linguagem humana é tão só reflexo da palavra no nome.”(BENJAMIN, 2013 [1916], p. 62).

No nome a palavra divina não continua criadora; ela se torna em parte uma receptividade ativa, uma receptividade que concebe, ainda que tal concepção seja à linguagem. Essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra divina se irradia, sem som, na magia muda da natureza (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 64).

Ao nomear na linguagem adâmica, o homem recebe a linguagem muda das coisas e traduz a mudez da natureza em nome. A mudez no estado paradisíaco é beatitude e cabe ao homem traduzir essa mudez sem nome em nome. Com a expulsão do paraíso e a perda da imediaticidade do nome, o homem perde a linguagem nomeadora e, com isso, a possibilidade de dar nome ao que não tem nome (BENJAMIN, 2013 [1916]). Sem ser nomeada a natureza emudece, não como beatitude, mas como luto.

Por ser muda, a natureza é triste e se enluta. Mas é a inversão dessa frase que penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da natureza que a emudece. Em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma aversão a comunicar (BENJAMIN, 2013 [1916], p.70-71).

A mudez, assim, tem duas significações: no estado paradisíaco é comunicante; após a queda é ausência de linguagem. No estado paradisíaco, a linguagem muda comunica ao homem, e este concebe em linguagem a mudez, traduz a mudez em nome. O nome é dotado de uma receptividade ativa que permite ao homem conceber em linguagem. Na expulsão do paraíso, a imediaticidade do nome é perdida e a linguagem passa a ser meio (*Mittel*) para a comunicação. Nesse momento, a natureza se emudece e a mudez se torna ausência de linguagem. A mudez deixa de ser concebida como linguagem (BENJAMIN, 2013 [1916]).

O homem, preso no abismo da tagarelice, perde a imediaticidade do nome e a linguagem adâmica nomeadora. Nessa ausência o homem teme ouvir a linguagem muda das coisas e perceber que não pode mais traduzi-la – perceber que perdeu aquilo que o ligava ao divino. Sem a linguagem nomeadora do homem, a tarefa de conceber a mudez em linguagem torna-se impossível (BENJAMIN, 2013 [1916]).

Mas essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora, tornada, nas coisas, comunicação da matéria em uma comunidade mágica, e, no homem, linguagem do conhecimento e do nome em um espírito bem-aventurado (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 65).

Nesse temor, o homem silencia em um silêncio que serve de pretexto para que ele não reconheça sua posição de falta e perda da receptividade ativa do nome. Afinal, o homem está preso à ilusão de um progressivo acúmulo de conhecimento. O silêncio serve aqui para a permanência do homem na tagarelice.

Todavia, o silêncio de Abraão apresentado por Kierkegaard em “*Temor e Tremor*” é um silêncio que é ao mesmo tempo divino e demoníaco e não parece representar uma ausência de linguagem, nem impedir a manifestação da essência espiritual humana. Pelo contrário, “[...] o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade.” (KIERKEGAARD, 1988 [1843], p 163). O silêncio, assim, pode ser pensado como uma forma de crítica negativa à modernidade.

Kierkegaard se insere no debate acerca do “espírito do tempo”, mas não o faz de forma direta e com conceitos políticos. Sua crítica aos liberais dinamarqueses “interessados em fazer

a Dinamarca, por assim dizer, ‘entrar em um novo tempo’ [...] propondo um viés desenvolvimentista baseado na noção de *progresso* [...]’ (ROSSATTI, 2014, p. 58) é feita de forma negativa. Kierkegaard, não pensa a modernidade como um pensador político, mas de forma excêntrica, com conceitos que não são políticos e sim teológicos (ROSSATTI, 2014).

Nesse cenário, apesar de uma possível leitura mais crítica de Benjamin, o silêncio não parece ser a representação de uma ausência de linguagem, mas aquilo que permite ao homem expulso do paraíso escapar à imediatidade do tribunal e da tagarelice em busca de uma nova interioridade que permita a filosofia da história escapar do signo do progresso paulatino.

O silêncio, nessa perspectiva, é comunicante e revela ao homem sua posição de falta. Esse silêncio revela ao homem o espaço vazio deixado pela expulsão do estado paradisíaco e pela perda da linguagem nomeadora. É um silêncio que revela ao homem a falta. Ao se ocupar desse silêncio, o homem percebe a impossibilidade de se expressar em uma linguagem vazia. Além de perceber que toda tentativa de expressão nessa linguagem vazia recairia em tagarelice, em tentar expressar o que não pode ser compreendido na ausência deixada pela queda da língua perfeita.

Esse silêncio requer uma posição ativa do homem. O silêncio deve ser tomado em toda sua seriedade e não apenas como abstenção em falar – nesse caso recairia no silêncio como subterfúgio daquele que teme ouvir. Para isso, é preciso que ele compreenda sua posição de falta e a insuficiência da acumulação progressiva da modernidade.

Nessas condições, por sua vez, o silêncio, tanto em Kierkegaard, quanto em Benjamin, parece ser capaz de se opor à tagarelice e revelar ao homem sua real condição, novamente concebendo em linguagem. O silêncio, dessa maneira, se apresenta como uma forma de resistência a tagarelice de forma negativa – pelo o que o silêncio não é.

O silêncio se opõe à tagarelice ao não ser acumulação quantitativa de conhecimento externo. Aquele que silencia toma ciência da insuficiência da linguagem, da perda da receptividade ativa e da imediatividade do nome. O silêncio, em sua negatividade, permite à acumulação quantitativa transparecer sua função: ocupar o espaço deixado vazio com a perda da linguagem adâmica após a queda do estado paradisíaco. A acumulação quantitativa ganha forma na tagarelice que acaba por encobrir o luto da perda adâmica. O silêncio, pelo contrário, ao revelar a falta comunica àquele que silencia a insuficiência da linguagem vazia, retirando-o da ilusão do acúmulo progressivo de conhecimento.

#### 4.2 O SILÊNCIO COMO ALEGORIA NA TESE X, EM “*SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA*”

Na tese X, em “*Sobre o conceito de história*”, Benjamin se volta ao problema criado pela confiança depositada na acumulação quantitativa.

Os objetos que a regra monacal propunha aos monges para meditação tinham como tarefa de torná-los, avessos ao mundo e à sua agitação. O curso de pensamento que aqui perseguimos emergiu de uma determinação semelhante. Num instante em que os políticos, em que os adversários do fascismo tinham colocado as suas esperanças, jazem por terra e reforçam sua derrota com a traição à própria causa, esse curso de pensamento se propõe a desvencilhar os filhos políticos deste século dos liames com que os políticos os tinham enredado. Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua ‘base de massa’ e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa. Essa consideração procura dar uma ideia do quanto custa a nosso pensamento habitual elaborar uma concepção da história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquelas a que esses interesses políticos continuam se apegar (BENJAMIN, Tese X. In: LÖWY, 2005, p. 96)<sup>10</sup>.

A tese X tem como contexto o pacto Molotov-Ribbentrop e a necessidade de se libertar das promessas ilusórias que neutralizam e impedem as pessoas de agir (LÖWY, 2005). Para Benjamin, é a “a confiança na acumulação quantitativa”, que está ‘na base tanto da fé obstinado do progresso quanto da confiança na ‘base da massa’” (BENJAMIN, GS I,3, p.1232, apud LÖWY, 2005, p. 98).

Além de tratar da acumulação quantitativa, o início da tese X apresenta um trecho controverso. Nesse trecho, Benjamin assemelha a elaboração de uma nova concepção da história a tarefa dos monges. “O curso de pensamento que aqui perseguimos emergiu de uma determinação semelhante” (BENJAMIN, Tese X. In: LÖWY, 2005, p. 96). Essa determinação que é semelhante ao objeto perseguido por Benjamin e “os objetos que a regra monacal

---

<sup>10</sup> A tradução citada foi feita por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller a partir do original alemão “*Über den Begriff der Geschichte*” em *Gesammelte Schriften*, organizado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Nela, Gagnebin e Müller traduzem “*den Brudern*” por monges. Além dessa tradução, João Barrento traduz “*den Brudern*” por frades. Na tradução de Barrento, a tese X se inicia da seguinte forma: “Os objetos de meditação recomendados aos frades pela regra do convento tinham a função de afastá-los do mundo e da sua atividade” (BENJAMIN, 2019 [1940], p.14). Por partir da análise feita por Löwy preferimos adotar a tradução utilizada por ele em “*Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*”. Por isso, optamos pela tradução de Gagnebin e Müller e adotamos a tradução de “*den Brudern*” como monges.

propunha aos monges para meditação” é a tarefa de tornar-se , “avessos ao mundo e à sua agitação” (BENJAMIN, Tese X. In: LÖWY, 2005, p. 96).

Löwy considera essa passagem paradoxal e considera a contraposição entre mediação e abandono da ação contraditório com as demais teses defendidas por Benjamin. Assim, Löwy interpreta a meditação como distanciamento da atualidade política a fim de compreender suas causas; e distanciamento das ilusões do progresso. Além de considerar a analogia estranha e aberta a entendimentos inadequados (LÖWY, 2005)<sup>11</sup>.

Ao contrário do proposto por Löwy, preferimos tomar a meditação dos monges como uma alegoria para uma crítica à tagarelice e para a compreensão do que não pode ser dito, o silêncio.

O recurso à alegoria, segundo Benjamin, nos é imposto pelas condições históricas em que nos encontramos; somos sobreviventes de uma destruição paulatina de todos os grandes valores antigos, que foram aviltados e transformados em escombros pela mercantilização da vida (KONDER, 1999, p. 36).

Considerada como uma alegoria, a primeira frase da tese X pode carregar um sentido menos aparente. A tarefa de se tornar avesso ao mundo e a sua agitação parece indicar a tarefa de se opor a tagarelice que obriga a falar, a significar e a acumular conhecimento. Para cumprir essa tarefa é necessário cumprir a regra monacal que os monges seguem para a meditação, os monges meditam em silêncio.

Pensar a meditação dessa forma não contrariaria as demais teses benjaminianas, que indicam a necessidade de romper o contínuo histórico, restaurar a experiência perdida e uma temporalidade heterogênea, mas corrobora para que o futuro redimido seja alcançado. O silêncio nessa alegoria não deve ser interpretado como o silêncio daquele que teme ouvir e usa o silêncio como subterfúgio para esconder seu conformismo e sua falta de coragem, como Kierkegaard apresenta o silêncio no evangelho de Lucas (KIERKEGAARD, 1988 [1843]). A tarefa de se afastar do mundo e da sua agitação se aproxima do silêncio de Abraão, um silêncio

---

<sup>11</sup> Para possibilitar um melhor entendimento segue citação do trecho em que Löwy desenvolve sua interpretação sobre a meditação dos monges: “A primeira frase é muito paradoxal: seria o caso de distanciar do mundo os leitores de teses, como os monges? De um abandono da ação em benefício da ‘meditação’? Uma interpretação como essa estaria em contradição total com as outras teses. Outra leitura nos parece possível. O método das teses consistiria em: a) tomar distância do campo, recuar diante da atualidade política, não para ignorá-la mas para encontrar suas causas profundas; b) distanciar-se das ilusões e ‘tentações’ do século, das doutrinas confortáveis e sedutoras do progresso. Benjamin parece evocar uma certa exigência ascética, e uma certa intransigência diante dos compromissos do ‘mundo’. Mas a analogia que escolheu é muito estranha e se presta a mal-entendidos”(LÖWY, 2005, p. 96).

que, ao contrário de paralisar, transforma o Indivíduo. Esse silêncio, revela ao homem sua posição de falta, revela ao homem a ausência da linguagem imediata e a impossibilidade da compreensão mútua em uma linguagem vazia. Nesse cenário, a alegoria se faz necessária por não haver outro modo de expressar um significado, em uma linguagem vazia, que não seja indiretamente, de modo alegórico.

No ato de meditar e se afastar da agitação do mundo o monge silencia, deixa de falar a linguagem humana. Silencia porque após a queda do paraíso a linguagem se torna um instrumento para a comunicação, a linguagem é esvaziada de sua comunicação espiritual ao perder a imediatidade. O monge precisa se afastar do mundo, necessita se distanciar da tagarelice que não consegue representar *na* linguagem, mas a toma como meio para significados arbitrários. Caso tentasse se expressar *através* da linguagem o monge estaria tagarelando, assim, fica em silêncio por não poder falar.

O silêncio do monge, tal como estipulada pela alegoria de Benjamin e como o silêncio de Abraão, não é passivo, mas uma prova que deve ser renovada continuamente. A tentação que o silêncio, no pensamento de Benjamin, precisa resistir, parece ser a tagarelice do sujeito moderno, que tenta suprir a perda da imediaticidade da língua pura com a acumulação quantitativa e a ilusão de um progresso contínuo. O silêncio, através da alegoria dos monges, não aparece como abandono da ação, mas uma ação em oposição a tagarela crença no progresso e que se manifesta de modo negativo, pelo não ser.

Abraão fica em silêncio por não poder falar, já que está em relação imediata e absoluta com a divindade. Essa relação não pode ser representada na linguagem mediada e geral compreendida por todos (KIERKEGAARD, 1988 [1843]). O monge também não pode falar, pois falar não o torna avesso ao mundo e a sua agitação, mas o insere na tagarelice. Ao não silenciar, o monge estaria expressando *através* da linguagem, o que só pode ser representado *na* linguagem. Como a linguagem que significa imediatamente *na* linguagem foi perdida, o monge estaria tagarelando. No pensamento de Benjamin, para ser possível uma nova concepção de história, a tarefa do monge deve ser seguida. É necessário se opor a tagarelice, apenas assim é possível se tornar avesso ao mundo e a sua agitação e interromper a crença no progresso.

Seguindo a tarefa do monge para a meditação, o homem consegue escapar da tagarelice que o instiga a acumular cada vez mais conhecimento, bem como escapar da ilusão do progresso que essa acumulação provoca. Ao silenciar, o homem escapa das amarras da tradição do contínuo histórico. A tagarelice é o que o impedia de perceber os grilhões.

O homem, assim como faz o monge, “avesso ao mundo e à sua agitação” (BENJAMIN, Tese X. In: LÖWY, 2005, p. 96), opõe-se à tagarelice com o silêncio. Nesse instante em que se

livra dos grilhões, o homem reconhece a ausência da relação imediata e da verdadeira linguagem que comunica o significado imediatamente *na* linguagem. Nesse lampejo, a imagem autêntica aparece para o homem como um “relâmpago em forma de cone que atravessa todo o horizonte do passado” (BENJAMIN, 2019, p. 178)<sup>12</sup>. O passado é, com isso, concentrando no tempo-de-agora (*Jetztzeit*), e o homem, livre da tagarelice que o fazia crer no progresso, tem sua condição de oprimido revelado na linguagem.

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem (BENJAMIN, 2018 [1982]. p.767)<sup>13</sup>.

A linguagem apresenta ao homem a imagem dialética e revela a ele sua imagem autêntica *na* linguagem, revela *na* linguagem sua condição de oprimido. “Na medida em que o passado se concentra no instante – na imagem dialética –, ele entra na memória involuntária da humanidade.”(BENJAMIN, 2019, p. 179)<sup>14</sup>. Nesse instante, em que lampeja a imagem autêntica do passado, a imagem dialética é rememorada.

Com a oposição que o homem faz à tagarelice ao ficar em silêncio, cria-se a possibilidade não só de reencontro com a verdadeira linguagem, mas também de sua transformação. Para compreender tal possibilidade de retorno e de transformação é relevante observar a distinção que Gagnebin percebe na obra de Benjamin entre origem (*Ursprung*) e gênese (*Entstehung*)<sup>15</sup>. Embora a nostalgia presente nos escritos de Benjamin possa remeter à um retorno à origem, seja ela um comunismo primitivo ou a criação, a origem em Benjamin é uma construção histórica (GAGNEBIN, 2013). “[...] por que, paradoxalmente, a restauração da origem não pode cumprir-se através de um suposto retorno às fontes, mas unicamente, pelo estabelecimento de uma nova ligação entre o passado e o presente.” (GAGNEBIN, 2013, p. 16). Ou ainda nas palavras de Rouanet:

---

<sup>12</sup> Arquivo Benjamin, manuscrito 491.

<sup>13</sup> Arquivo Benjamin [N 2a, 3].

<sup>14</sup> Arquivo Benjamin, manuscrito 491.

<sup>15</sup> No dicionário Wahrig, o a palavra *Ursprung* é traduzida como origem, princípio, surgimento; e *Entstehung* como surgimento (*das Entstehen*). Interessante notar, todavia, que o verbo *entstehen* é traduzido por surgir, derivar, resultar, resultante e causado (WAHRIG, 2011). Com isso, é possível perceber na origem enquanto *Entstehung* uma noção de causalidade e de uma sucessão cronológica.

A origem (*Ursprung*) é um salto (*Sprung*) em direção ao novo. Nesse salto, o objeto originado se liberta do vir-a-ser. "O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge (*entspringt*) do vir-a-ser e da extinção. A forma originada é simultaneamente "restauração e reprodução" - e nesse sentido alude ao passado - e "incompleta e inacabada" - e nesse sentido se abre para o futuro (ROUANET, 1984, p. 18–19).

Ao reencontrar a linguagem do conhecimento perfeito o homem consegue estabelecer um novo vínculo entre o passado e o presente. Ele encontra na linguagem a imagem autêntica de seu passado e ao rememora-la possibilita uma nova relação com a linguagem, reconhecendo a sua insuficiência, a ausência de um vínculo com o divino, e a partir disso possibilitar uma nova linguagem, que seja diferente, não seja o retorno a uma origem mítica nem a tagarelice da linguagem vazia.

O homem que cumpre sua tarefa em semelhança com o monge fica em silêncio e se opõe à tagarelice do mundo. Ao assumir o silêncio em oposição à agitação do mundo, o homem estabelece uma relação imediata com a humanidade oprimida e não com Deus, como fez Abraão. Ao homem já não é possível estabelecer uma relação imediata com a divindade. “Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único Messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, [...] a humanidade oprimida.”(LÖWY, 2005, p. 52). A tagarelice impede que a humanidade oprimida se reconheça como tal e veja nela o Messias que fará a redenção. Em troca, a tagarelice oferece a crença no progresso contínuo. Apenas retomando a origem da verdadeira linguagem o homem tem sua condição de oprimido revelada na imagem dialética e poderá rememorar-la. Rememorado todo o passado oprimido a redenção se tornará possível.

Essa redenção messiânica fruto de um Messias coletivo, da humanidade redimida, só é possível, para Benjamin através “do salto sob o céu livre da história [que] é o salto dialético” para fora do contínuo histórico que primeiro vai ao passado, rememorando o, para permitir um futuro redimido (BENJAMIN, TESE XIV. In: LÖWY, 2005, p. 119). Benjamin propõe, assim, não um retorno ao passado, mas um desvio pelo passado concentrado na imagem dialética.

#### 4.3 O LUTO NA TAGARELA E DESINTEGRADA MODERNIDADE

A queda do estado paradisíaco cria para o homem uma série de ausências. Essas, no entanto, não são reconhecidas e representadas nesse lugar de falta. A falta é aparentemente

suprida por um progressivo acumular que tenta continuamente redirecionar a perda adâmica para um objeto que será alcançado no progresso paulatino da história. Assim, no lugar do conhecimento verdadeiro, o homem passa a acumular um conhecimento abstrato, um saber externo sobre o bem e o mal. Ao invés da imediaticidade na linguagem nomeadora, o homem passa a usar a linguagem como meio (*Mittel*) para a comunicação, e com medo de se tornar ouvinte silencioso, como um subterfúgio para a ausência da linguagem nomeadora. O homem fica em silêncio e não trata dessa ausência, a fim de não reconhecer a perda que sofreu ao cair no abismo da tagarelice. O luto é encoberto pelo infinito do tagarelar.

Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar. Justamente o que não faz o sujeito moderno em seu desejo de poder pessoal: ele ‘tagarela’ e, nesse processo, se enreda cada vez mais numa surda incompreensão, cujo efeito, entrevisto apenas de modo velado, é o luto (EILENBERGER, 2019, p. 261).

Um dos efeitos dessa tagarelice moderna é o luto. Um luto tanto do “ser humano que se equivoca como sujeito julgador” (EILENBERGER, 2019, p. 261), que entra em luto pela perda da imediaticidade da língua pura, quanto da natureza que depois do pecado original teve seu aspecto profundamente alterado (BENJAMIN, 2013, p. 69). Com a queda do estado paradisíaco o homem perde a imediaticidade da língua e a substitui pela imediaticidade do tribunal. Ao tagarelar e acumular conhecimento externo o homem tem a pretensão de superar a perda da imediaticidade da língua com o julgamento imediato pelo tribunal.

Na modernidade, a acumulação quantitativa continua projetando para o futuro o redirecionamento do luto da queda. Esse objeto para o qual a perda é redirecionada continua sendo arbitrário e insuficiente para que o homem consiga trabalhar o luto pela queda. Nessa insuficiência, o luto se apresenta na tagarelice da modernidade, que busca a todo instante ocupar o vazio deixado pela perda da linguagem perfeita tagarelando.

O desvio ao passado parece ser uma forma de desvelar o luto não trabalhado. A tagarelice, como forma de acumulação quantitativa, encobre o luto não permitindo que a falta se manifeste, tanto no luto provocado pela queda do estado paradisíaco, quanto no luto como aspecto da modernidade.

A modernidade se manifesta em uma constante perda, “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profano, e os homens são por fim obrigados a encarar com os olhos bem abertos sua posição na vida e suas relações recíprocas.” (MARX;

ENGELS, 2015 [1848], p. 66)<sup>16</sup>. Sobre essa passagem, a interpretação de Berman pode nos ajudar a compreender esse sentimento de perda e luto que se estende na modernidade.

A segunda cláusula, de acordo com a qual se destrói tudo o que é sagrado, é mais complexa e interessante do que a convencional assertiva materialista do século XIX segundo a qual Deus não existe. Marx se move na dimensão do tempo, tentando evocar o próprio curso de um drama e um trauma históricos. Ele diz que a aura de santidade subitamente se ausenta e que não podemos compreender a nós mesmos no presente sem nos confrontarmos com essa ausência (BERMAN, 1986, p. 88).

Para o que tentamos desenvolver nesse trabalho, esse drama e trauma histórico podem ser tomados como a perda da linguagem nomeadora. Ao perder a imediatidade da língua e do nome, o homem perde aquilo que o liga ao divino. “A imagem mais profunda dessa palavra divina [...] é o nome humano.” (BENJAMIN, 2013 [1916], p.62). Com tal perda, o homem não pode mais estabelecer uma relação imediata com a divindade, “Deus está ausente” (LÖWY, 2005, p. 52), e é a não compreensão dessa perda e ausência da santidade que leva o homem a não compreender sua condição de oprimido.

A relação que o homem tenta estabelecer com o passado é uma relação concreta e que sustenta a ilusão de um contínuo progresso histórico. Todavia, essa relação não é possível, pois:

nosso passado, qualquer que tenha sido, foi um passado em processo de desintegração; ansiamos por capturá-lo, mas ele é impalpável e esquivo; procuramos por algo sólido em que nos amparar, apenas para nos surpreendermos a abraçar fantasmas (BERMAN, 1986, p. 316).

A imagem do passado só pode aparecer no instante em que lampeja a imagem autêntica concentrada no tempo-de-agora (*Jetztzeit*) (BENJAMIN, 2019). A relação com o passado, seja

---

<sup>16</sup> Embora Marx não seja um crítico da modernidade, consegue mostrar seu sintoma: a capacidade destrutiva e desintegradora da modernidade. Benjamin, parece se aproximar de uma crítica a esse sintoma destrutivo da modernidade, se opondo a uma doutrina progressista clássica de matriz positivista e, de certo modo, adotada pelo marxismo vulgar. Na tese IX, em “*Sobre o Conceito de História*”, Benjamin fala de um anjo que tem os olhos voltados ao passado e “enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés” (BENJAMIN, Tese IX. In: LÖWY, 2005, p. 87). Esse anjo não pode juntar as ruínas, há uma tempestade que o impele ao futuro. Essa tempestade catastrófica é o progresso. O progresso, para Benjamin, está ligado a catástrofe e a vida moderna. É um progresso que ocorre automaticamente e enraíza a humanidade em uma temporalidade homogênea e vazia. A catástrofe é, portanto, uma tradição que “celebra como patrimônio” (BENJAMIN, 2018 [1982], p. 784) e destrói “a ideia do descontínuo [que] é a base da autêntica tradição” (BENJAMIN, 2019, p. 188). A catástrofe é a vida moderna que tem o estado de exceção como regra. A exceção é, na verdade, o contínuo histórico que elimina a tradição dos oprimidos, uma tradição descontínua e heterogênea.

qual for essa relação, será com algo desintegrado, e só a alegoria é capaz de fixar as ruínas. “A figura do ‘moderno’ e da ‘alegoria’ devem ser relacionadas entre si” (BENJAMIN, 2018 [1982], p. 416)<sup>17</sup>. A modernidade destrói constantemente, “desmancha tudo no ar”(MARX; ENGELS, 2015 [1848], p. 66). A alegoria, por sua vez, destrói e conserva (BENJAMIN, 1994 [1938]). A alegoria destrói o sentido habitual e remete a uma outra significação, que reconhece a perda da imediatidade da linguagem, mas expressa essa significação em uma linguagem vazia.

Entretanto, para superar o abismo da tagarelice, primeiro parece ser necessário reconhecer essa ausência, a falta de algo sólido, que um dia possa ter sido representado no sagrado, como na linguagem nomeadora. Apenas reconhecendo essa falta será possível representar um modo de resistência à tagarelice que não recaia em uma linguagem vazia. Para isso, o homem precisa tomar o silêncio em toda sua seriedade para que seja capaz de se afastar da agitação do mundo e da ilusão da acumulação progressiva, que apenas serve para mascarar a ausência. O silêncio, nessa perspectiva, permite ao homem reconhecer e representar as perdas passadas, em um desvio pelo passado que o concentra na imagem dialética, permitindo a rememoração. É um silêncio que comunica a falta e permite ao homem redirecionar o luto pelas constantes perdas. Um redirecionamento que não visa um objeto abstrato que se projeta no futuro, mas que revele ao homem a perda da linguagem nomeadora, permitindo a ele trabalhar esse luto adâmico e ter sua real condição de falta e opressão concebida em linguagem.

---

<sup>17</sup> Arquivo [J 6a, 2].

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem, no presente, está preso a uma concepção burguesa da linguagem onde a língua é tomada como instrumento para comunicação como *Mittel*. Um presente tagarela e que confia na ilusão do progresso. Para se afastar desse presente o homem precisa perseguir a determinação dos monges, tornar-se “avesso ao mundo e à sua agitação” (BENJAMIN, Teses X. In: LÖWY, 2005, p. 96). O homem precisa ficar em silêncio, como Abraão fica em silêncio, e parece ser esse silêncio que possibilita um retorno à origem (*Ursprung*) e a abertura para algo novo.

Ao silenciar, o homem entra em relação direta e absoluta com a divindade, que, na ausência de Deus, é a humanidade oprimida. Em relação imediata com o Messias coletivo, o homem pode retomar e transformar a verdadeira linguagem, a linguagem imediata. Com essa linguagem é possível encontrar a imagem dialética que concentra todo o passado em um instante. Nesse momento, o homem faz o desvio pelo passado e tem sua condição de oprimido revelada *na* linguagem.

Nesse desvio pelo passado, o passado não é retomado. O desvio serve para que o passado seja suprimido (*Aufheben*). No ato de desviar pelo passado, o homem rememora a imagem dialética, rememora toda a opressão vivida pelas vítimas no passado não com a intenção de repeti-lo, mas de concentrar, em um instante, a força messiânica presente em cada um dos oprimidos. “A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la”(LÖWY, 2005, p. 51). Essa força messiânica é concentrada no tempo-de-agora, no *Jetztzeit*, e servirá de material explosivo para interromper a ilusão do progresso e o contínuo histórico (LÖWY, 2005).

Afastado da agitação do mundo e em semelhança com a tarefa do monge, o homem em silêncio se percebe livre das amarras do progresso e do mundo tagarela. Com o desvio pelo passado, é aberta a possibilidade de um futuro novo, e não a repetição de um passado original.

[...] a saber que a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mística no passado; porque também é inacabamento e abertura da história, surgimento histórico privilegiado, o *Ursprung* não é simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável emergência do diferente (GAGNEBIN, 2013, p. 18).

O silêncio do oprimido que se opõe à tagarelice do mundo decaído se aproxima do silêncio de Abraão, descrito por Kierkegaard. Ambos não se restringem a uma abstenção da fala. Com o silêncio, Abraão descobre uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade, mediada pelo geral. Essa nova interioridade não se restringe ao geral e não é idêntica à interioridade do indivíduo que se submete ao geral. É uma nova interioridade que só é possível por ter o Indivíduo se subordinado e superado o geral (KIERKEGAARD, 1988 [1843]). O silêncio do oprimido que assume tarefa semelhante à do monge permite o desvio ao passado, à origem (*Ursprung*) da linguagem verdadeira, a linguagem originária. Nesse instante, é revelado ao Indivíduo pela linguagem imediata sua condição de oprimido que lampeja na imagem dialética e é rememorada. Com o desvio ao passado, a origem é restaurada, e a possibilidade da diferença surge em um futuro novo.

O silêncio, com isso, parece ser o elemento que permite o desvio ao passado. O silêncio permite estabelecer uma relação direta com a divindade, retomando uma linguagem imediata que comunica a essência na própria linguagem, mas que não pode ser representada na linguagem em concepção burguesa - o que seria tagarelar. O silêncio, permite que o homem reconheça sua posição no abismo da tagarelice, permite ao homem reconhecer sua posição de falta, de ausência da divindade. “Ao destruir a corporeidade imaginária que, para ele, o mundo encarnava, ele acaba por encarar a real corporeidade do mundo, fora de sua imaginação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 130). Ao encarar sua insuficiência, tem a real condição de vida revelada, a condição de oprimido.

Seguindo a tarefa do monge, no sentido alegórico presente na Tese X “*Sobre o conceito de história*”, o homem percebe a descontinuidade do passado. A ilusão da acumulação progressiva impele o homem na busca por um objeto que ocupe o vazio deixado pela perda da linguagem nomeadora, ao invés de se voltar para o luto desse trauma histórico. Se libertando das amarras da tagarelice, o homem se volta à ausência da linguagem perfeita, da linguagem do conhecimento perfeito e passa a encarar sua posição dentro dessa insuficiência. É o silêncio que permite ao homem dar um salto ao passado e romper a temporalidade homogênea, vazia e linear, possibilitando um futuro aberto.

Desviando pelo passado e rememorando a imagem autêntica concentrada na imagem dialética, o homem percebe não só a perda de uma linguagem que permitia o entendimento, mas também de uma esfera inacessível à violência. Com isso, abre-se ao homem a possibilidade de notar na origem algo novo, algo que fuja da ilusão do progresso paulatino. Apresenta, dessa maneira, a possibilidade de uma linguagem que fuja a concepção de linguagem burguesa e a resolução violenta de conflitos.

A crítica da violência é 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. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito (BENJAMIN, 2013 [1921], p. 155).

Se tornar avesso à agitação do mundo e se opor à tagarelice afasta o homem da ilusão da tradição do contínuo histórico. Longe dessa tradição, o homem volta seu olhar ao início e, fazendo um desvio silencioso pelo passado, o homem consegue redirecionar seu luto e trabalhar o trauma histórico que representa a ausência do sagrado. Compreendendo essa falta, a possibilidade de ultrapassar o horizonte do opressor aparece para o oprimido, que passa a encarar o mundo em sua realidade.

Nesse instante, não só lampeja na memória a imagem de uma linguagem perfeita, que permita uma relação de imediaticidade entre a humanidade oprimida, como também uma forma de resolução de conflitos não violenta, pautada nessa linguagem do entendimento. A tagarelice, por sua vez, tem a ilusão de acumulação quantitativa e de progresso contínuo interrompida e passa a ser percebida pelo homem, que cumpre a tarefa do monge, como espelhos que se refletem<sup>18</sup> e tentam criar a ilusão de uma projeção infinita do presente na tentativa de capturar os espaços vazios<sup>19</sup> deixados pelas séries de perdas que a humanidade sofreu em sua história. Ao silenciar e compreender a falta, o luto é redirecionado não para um objeto arbitrário que possa capturar o vazio, mas realocado em um lugar que seja capaz de possibilitar a retomada do passado em sua descontinuidade e, pelo desvio à origem, possibilitar o diferente.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. 3. ed. São Paulo: Brasilense, 1994.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre o mito e linguagem**. 2. ed. São Paulo: editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Passagens**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

<sup>18</sup> A imagem dos espelhos que se refletem e criam uma perspectiva infinita foi mencionada por Benjamin na passagem [R 1, 6] (BENJAMIN, 2018 [1982], p. 882).

<sup>19</sup> A imagem dos espelhos que captam os espaços livre faz referência a passagem [R 1,1]. (BENJAMIN, 2018 [1982], p. 881).

\_\_\_\_\_. **O anjo da história**. 3 reimp. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOURETZ, P. **Testemunhas do futuro**. 1. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

DAMIÃO, C. M. **Anti-classicismo, mística judaica, símbolo e alegoria**. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cadernosbenjaminianos/article/view/6044>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

\_\_\_\_\_. **Benjamin, leitor de Kierkegaard**. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12447>>. Acesso em: 13 mar. 2022.

DOBRE, C. E. **Max Picard e Søren Kierkegaard: o valor do silêncio para a transformação da interioridade**. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12552>>. Acesso em: 26 dez. 2021.

EILENBERGER, W. **Tempo de mágicos a grande década da filosofia 1919-1929**. 1. ed. São Paulo: todavia, 2019.

GAGNEBIN, J. M. **História e Narração em Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

KAFKA, F. **O processo**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2019.

KIERKEGAARD, S. A. Temor e Tremor. In: **Os pensadores**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988. p. 282.

KONDER, L. **Walter Benjamin: O marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. 1 revista ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Redenção e Utopia**. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. 7 reimp. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manifesto do Partido Comunista**. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

ROCCA, E. **Soren Kierkegaard and Silence**. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=iGKtdev9pdUC&oi=fnd&pg=PA77&dq=entorre+rocca+kierkegaard+silence&ots=ShqdNctPzW&sig=JRnMxwj6j-kBLHOfqdQi-uPKHzA&redir\\_esc=y#v=onepage&q=entorre+rocca+kierkegaard+silence&f=true](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=iGKtdev9pdUC&oi=fnd&pg=PA77&dq=entorre+rocca+kierkegaard+silence&ots=ShqdNctPzW&sig=JRnMxwj6j-kBLHOfqdQi-uPKHzA&redir_esc=y#v=onepage&q=entorre+rocca+kierkegaard+silence&f=true)>. Acesso em: 3 jan. 2022.

ROSSATTI, G. G. **Apontamentos acerca do conceito de modernidade nos escritos de Kierkegaard**. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12384>>. Acesso em: 31 jan. 2022.

ROUANET, S. P. Apresentação. In: **Origem do Drama Barroco Alemão**. 1. ed. Brasília: Brasiliense, 1984. p. 11–47.

SOUKI, Z. **Alegoria: A linguagem do silêncio**. Disponível em: <<http://revista.fumec.br/index.php/mediacao/article/view/251>>. Acesso em: 16 jan. 2022.

WAHRIG, G. **Wahrig: dicionário semibilíngue para brasileiros - Alemão**. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.