

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Especialização em Semiótica Psicanalítica: Clínica da Cultura

LEANDRO A. PASINI

**Sob o signo de *Erlebnis* (vivência): as consequências da
decadência da experiência no sujeito contemporâneo**

São Paulo

2019

LEANDRO A. PASINI

**Sob o signo de *Erlebnis* (vivência): as consequências da
decadência da experiência no sujeito contemporâneo**

Monografia do Curso de Pós-Graduação em
Semiótica Psicanalítica, Clínica da Cultura,
da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Claudio César Montoto.

São Paulo

2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que puderam contribuir com este trabalho direta ou indiretamente, enfim, todos aqueles com quem pude conversar um pouco sobre as minhas inquietações, principalmente os meus amigos de classe que me acompanharam até o final desta jornada: Nathan, Gabi, Nathalia, Alexandra, Alex Felix, Julia, Marina, Alexandre, Gorete, Pamela, Mariana e Fernando.

Gostaria de agradecer ao orientador deste trabalho, o Professor Dr. Claudio César Montoto, pessoa de uma extrema generosidade, que me acolheu desde os primeiros momentos contribuindo com ideias, reflexões e dicas. Penso que sem ele, este trabalho não teria tomado o corpo que tomou.

Agradeço também a todos os professores do curso de Semiótica-Psicanalítica, Clínica da Cultura, pelas contribuições teóricas ao longo do curso, fundamentais para todo esse processo.

À minha esposa Guta, companheira inseparável de todos os momentos. Agradeço pelos longos cafés da manhã e pelas longas caminhadas em que eu pude expor minhas angústias, minhas ideias, compartilhar os conceitos mais complexos, por horas a fio. Agradeço pela solicitude, sempre disposta a me apoiar, seja na leitura de um parágrafo, seja na leitura de capítulos inteiros.

Ao meu pai e à minha mãe e à minha irmã, que sempre me apoiaram em todos os momentos da minha vida, pessoas pelas quais tenho respeito e admiração e que, durante toda a vida, ensinaram pelo exemplo.

À memória dos meus antepassados, que viveram no seio da experiência e com quem tive a honra de conviver e assimilar seus ensinamentos, em especial ao meu avô Pasini, exímio narrador e um eterno inconformado com as causas que afligem os mais humildes. Um homem que cultivava os rudimentos da vida simples significativa e que com maestria transmitia os valores que recebeu por meio de ritos, histórias e máximas.

Também agradeço à Fernanda Pereira que, com dedicação, fez toda a diagramação e a revisão deste trabalho.

Agradeço aos meus amigos de todas as horas e de longas conversas: Camila Jankavski, Marcelo Valença, Cleber Santana, Reane Lisboa, Laura Lemos, Leonardo Correa, Fabiola Galli, Caio Dib, Fagner Lima, Nathalia Lima, Erika Gimenez, Adriana Teixeira, Livia Macedo, Andréa Azambuja, Cybele Ozório.

Finalmente, gostaria de agradecer especialmente ao Nathan Athila, companheiro de orientação, pelas leituras e comentários enriquecedores.

RESUMO

PASINI, Leandro A. **Sob o signo de *Erlebnis* (vivência)**: as consequências da decadência da experiência no sujeito contemporâneo. 2019. 72 f. Monografia (Especialização) – Pós-Graduação em Semiótica Psicanalítica: Clínica da Cultura, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

A partir do início do século XX, Walter Benjamin anteviu os indícios da decadência da experiência na contemporaneidade. Suas análises acuradas versam sobre a ruptura no processo de transmissão da experiência pela narração e seus impactos na constituição do sujeito na história e suas consequências no sujeito do inconsciente. O objetivo deste trabalho é trazer a atualidade do pensamento benjaminiano, partindo do conceito de experiência (*Erfahrung*) e seu contraponto, a vivência (*Erlebnis*), para desenvolver uma reflexão sobre a constituição do sujeito no século XXI. O principal argumento deste estudo é desenvolvido apoiado no entendimento de que o hipercapitalismo estabelece as bases para o empobrecimento psíquico. Para desvendar essa dinâmica, procura-se estabelecer as relações necessárias entre os principais elementos que compõem esta estrutura, entre eles, o processo de desenvolvimento do capitalismo, da cultura contemporânea e dos seus impactos no aparelho psíquico. Para este fim, são desenvolvidos os assuntos necessários para o aprofundamento do tema deste trabalho, entre eles, o conceito de experiência (*Erfahrung*), a decadência da narração e o panorama do empobrecimento da experiência no século XX, bem como a concepção de história de Walter Benjamin e a temática da memória a partir da rememoração (*Eingedenken*) como fonte narrativa na constituição do sujeito histórico. Também é aprofundada a questão sobre a crise da experiência a partir das visões distintas do filósofo italiano Giorgio Agamben e do filósofo francês Georges Didi-Huberman, e é discutido o âmbito do empobrecimento psíquico com base no conceito de fantasmagoria de Walter Benjamin, de modo a contextualizar e a delinear a sua estrutura no contexto do hipercapitalismo.

Palavras-chave: Vivência (*Erlebnis*); Experiência (*Erfahrung*); Empobrecimento psíquico; Sujeito contemporâneo; Hipercapitalismo.

ABSTRACT

PASINI, Leandro A. **Under the sign of Erlebnis (isolated experience):** the consequences of the decay of experience in the contemporary subject. 2019. 72 f. Monograph (Specialization) – Postgraduate in Psychoanalytic Semiotics: Clinic of Culture, PUC – Catholic University of São Paulo, São Paulo, 2019.

From the early twentieth century, Walter Benjamin foresaw the evidence of the decay of experience in contemporary times. His accurate analyzes deal with the rupture in the process of the transmission of experience through narration and its impacts on the constitution of the subject in history and its consequences on the unconscious subject. The aim of this paper is to bring the current Benjaminian thought, starting from the concept of experience (*Erfahrung*) and its counterpoint, the isolated experience (*Erlebnis*), to develop a reflection on the constitution of the subject in the 21st century. The main argument of this study is developed based on the understanding that hypercapitalism lays the groundwork for psychic impoverishment. To unveil this dynamic, I seek to establish the necessary relationships between the main elements that make up this structure, among them, the process of development of capitalism, contemporary culture and its impacts on the psychic apparatus. To this end, the necessary subjects are developed to deepen the theme of this work, among them, the concept of experience (*Erfahrung*), the decay of narration and the panorama of the impoverishment of experience in the twentieth century, as well as the conception of history of Walter Benjamin and the theme of memory from recollection (*Eingedenken*) as a narrative source in the constitution of the historical subject. The issue of the crisis of experience from the distinct views of Italian philosopher Giorgio Agamben and French philosopher Georges Didi-Huberman is also deepened, and the scope of psychic impoverishment based on Walter Benjamin's concept of phantasmagoria is discussed, so as to contextualizing and delineating its structure in the context of hypercapitalism.

Keywords: Isolated Experience (*Erlebnis*); Experience (*Erfahrung*); Psychic impoverishment; Contemporary subject; Hypercapitalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 - A DECADÊNCIA DA EXPERIÊNCIA	11
1.1 Walter Benjamin - Experiência (Erfahrung) e Vivência (Erlebnis)	11
1.2 História, narração e a constituição do sujeito	20
CAPÍTULO 2 - A CRISE DA EXPERIÊNCIA – DESTRUIÇÃO OU SOBREVIVÊNCIA?	34
CAPÍTULO 3 - O EMPOBRECIMENTO PSÍQUICO	46
3.1 A fantasmagoria do contemporâneo	46
3.2 A estrutura do empobrecimento do trabalho psíquico	56
CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	68
BIBLIOGRAFIA	72

INTRODUÇÃO

Walter Benjamin (1892-1940), filósofo judeu alemão ligado à Escola de Frankfurt e à Teoria Crítica, no início do século XX, de forma visionária, vislumbrava os indícios do que seria o auge da decadência da experiência em nosso tempo. Partindo de suas análises agudas e precisas sobre a quebra do processo de transmissão da experiência pela narração e por seu consequente impacto no sujeito histórico, e, pelo olhar da psicanálise de seus efeitos na constituição do sujeito do inconsciente, pode-se observar os indícios de que a experiência (*Erfahrung*) vive seu ocaso e que o hipercapitalismo está, de alguma maneira, relacionado ao processo do empobrecimento psíquico. A partir disso, percebem-se algumas evidências de que o sujeito contemporâneo se esvazia da experiência e inconscientemente migra para o âmbito da vivência. É possível verificar também, sinais claros de que está perdendo seu poder de metaforização – elemento fundamental para lidar com o simbólico da linguagem, ou seja, o imaginário penetra o discurso vigente de uma forma tão profunda, que o sujeito se coloca a partir de uma superficialidade e conseqüentemente não consegue realizar o trabalho psíquico de transformar a vivência (*Erlebnis*) em experiência (*Erfahrung*) – o que propicia as condições para a sua manipulação. Com base nisso, pode-se pensar na possibilidade de a sociedade estar se tornando psicótica, por não conseguir, enquanto coletividade, metaforizar e, conseqüentemente, sublimar os acontecimentos. O psicótico, por não ser capaz de fazer metáfora, relaciona-se com o simbólico, com os significantes, no nível literal, sem fazer abstração. Observa-se aqui, portanto, o prenúncio de uma falha no operador lógico da filiação do sujeito, aquele que Jacques Lacan denominou Nome-do-Pai¹. De acordo com Christian Dunker (2019), o Nome-do-Pai não está relacionado ao nome próprio do genitor, mas faz alusão à função que qualifica a localização da falta e da causa do desejo (falo) no campo do Outro, indicando assim a localização indireta do sujeito no universo simbólico. Deste modo, pode-se perscrutar que o empobrecimento psíquico está relacionado a uma articulação dessas questões

¹ No âmbito da teoria lacaniana do significante, a transição edipiana da natureza para a cultura efetua-se da seguinte maneira: sendo a encarnação do significante, por chamar o filho por seu nome, o pai intervém junto a este como privador da mãe, dando origem ao ideal do eu na criança. No caso da psicose, essa estruturação não se dá (ROUDINESCO; PLON, 1998).

combinadas, que perpassam o sujeito em vários níveis. Para compreender como isto se dá, faz-se necessário estabelecer os nexos entre o processo de desenvolvimento do capitalismo, da cultura contemporânea e dos seus impactos no aparelho psíquico. Para tanto, foram desenvolvidos três capítulos a fim de aprofundar os eixos que compõem este trabalho.

No primeiro capítulo será tratado o surgimento do conceito de experiência (*Erfahrung*), a partir dos textos selecionados de Walter Benjamin, para compor o quadro histórico conceitual. De 1915 escolheu-se o texto *Das Leben der Studenten* (A vida dos estudantes), em que o filósofo propunha retomar as questões metafísicas com o intuito de reafirmar o espírito de totalidade, aspecto essencial para a expressão da plenitude do espírito humano. De 1918, *Über das Programm der kommenden Philosophie* (Sobre um programa da filosofia vindoura), texto em que o autor, a partir do conceito de experiência de Kant, coloca suas ideias sobre a história e a teologia na consolidação de um conceito superior de “experiência”. De 1933, *Erfahrung und Armut* (Experiência e pobreza), ensaio em que o autor evidencia o empobrecimento da experiência, ao delinear o cenário de destruição causado pela Primeira Guerra Mundial. De 1936, *Der Erzähler* (O narrador), que articulado ao texto anterior, caracteriza o indivíduo moderno em meio a uma crise de transmissão da experiência, apontando para o fim de sua transmissão por meio das narrativas orais e assim indicando a decadência da narração e o panorama do empobrecimento da experiência no século XX. Ainda neste capítulo, será abordada a filosofia da história de Walter Benjamin que tem em sua base três correntes de pensamentos distintas: o Romantismo Alemão, o Messianismo Judaico e o Marxismo – a partir de dois comentadores de sua obra, Jeanne Marie Gagnebin (2006; 2013) e Michael Löwy (2005). Desta forma, serão delineadas cada uma destas correntes de pensamento, bem como os principais influenciadores da obra de Walter Benjamin – Charles Baudelaire e Marcel Proust, no intuito de estabelecer os limites entre a concepção de história, a narração e a constituição do sujeito. Em Baudelaire, será abordado o conceito de *correspondances*, relativo ao “rememorar” da vida anterior, captada pelos elementos de culto essenciais ao conceito de experiência. E a partir de Proust será proposta uma relação comparativa entre *À la recherche du temps perdu* (Em busca do tempo perdido) e *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Infância berlinense: 1900), para detalhar os contornos entre o “eu” e o sujeito histórico a partir da diferenciação da estrutura temporal da memória que se

dá entre a rememoração (*Eingedenken*) e a lembrança (*Erinnerung*) como fonte narrativa na constituição do sujeito. Assim, traçado este panorama da concepção da história como imagem fragmentária, é possível, a partir da “Infância berlinense”, abordar um dos principais conceitos que irá nortear a discussão: as imagens dialéticas, invólucro monádico memorativo que resgata o objeto histórico estabelecendo a relação entre o passado e o presente.

No segundo capítulo será aprofundado o tema sobre a crise da experiência a partir das visões distintas do filósofo italiano Giorgio Agamben e do filósofo francês Georges Didi-Huberman. A intenção deste debate é contrastar a visão apocalíptica de Agamben (2014), que é a de destruição completa da experiência que se consolida com a perda da autoridade do narrador, com a visão de Didi-Huberman (2011; 2013), no ponto em que o filósofo francês afirma haver a possibilidade de uma sobrevivência da experiência a partir das vivências. Didi-Huberman desenvolve sua tese a partir do conceito das imagens sobreviventes de Aby Warburg, que estudou a vida das imagens e observou a sobrevivência de imagens na arte em períodos históricos distintos. Desta maneira, Didi-Huberman coloca a possibilidade de uma sobrevivência da experiência ao observar que ela é indestrutível e que sua decadência não significa, necessariamente, o seu desaparecimento por completo. Sendo assim, o objetivo deste capítulo é elucidar as perspectivas futuras sobre as possibilidades evolutivas da experiência.

No terceiro e último capítulo, será discutido o âmbito do empobrecimento psíquico a partir do conceito de fantasmagoria de Walter Benjamin, de modo a contextualizar e a delinear a sua estrutura no contexto do hipercapitalismo. Esta categoria nasce a partir da teoria marxista do fetichismo da mercadoria, mas se expande em Benjamin como um sintoma da cultura do espetáculo, no contexto do declínio da experiência, apontando para a transformação de todas as relações sociais a partir da lógica da mercadoria. No projeto do livro das *Passagens (Das Passagen-Werk)*, escrito entre os anos 1927 e 1940, a fantasmagoria é a categoria central a partir da qual Benjamin faz suas análises. Para trazer uma maior clareza argumentativa para o leitor, será examinado o conceito de fetiche da mercadoria e da fantasmagoria de Karl Marx, bem como o tema da reificação aprofundado por Georg Lukács. Também será investigado o tema da “falsa consciência” em Herbert Marcuse. E completando a análise, abordando temas do contemporâneo, serão considerados os autores: Byung-Chul

Han tratando da psicopolítica, neoliberalismo e individualismo, Renata Salecl discutindo a autoconstrução do sujeito no hipercapitalismo e Maria Rita Kehl revisitando a questão do tempo, da memória e da depressão. Por fim, serão abordados o tempo lógico de Jacques Lacan e a estrutura do aparelho psíquico de Sigmund Freud no intuito de caracterizar a estrutura do empobrecimento do trabalho psíquico à luz da teoria psicanalítica. A partir da bibliografia escolhida, o objetivo deste trabalho é trazer a atualidade do pensamento benjaminiano em toda sua complexidade, a partir do conceito de experiência (*Erfahrung*) e seu contraponto, a vivência (*Erlebnis*), para desenvolver uma reflexão acerca da constituição do sujeito no século XXI.

CAPÍTULO 1

A DECADÊNCIA DA EXPERIÊNCIA

1.1 Walter Benjamin - Experiência (*Erfahrung*) e Vivência (*Erlebnis*)

Walter Benjamin é um autor atual; ele poderia tratar de qualquer tema da cultura globalizada que borbulha hoje em dia. Sua obra é multifacetada, para alguns é fragmentada e para outros inacabada, alguns ainda a caracterizam como hermética e anacrônica. Porém, sua obra é única no panorama intelectual do século XX. Ligado à escola de Frankfurt e à Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer, sua filosofia estabeleceu diálogos profundos com a arte, a história, a literatura, o cinema, o judaísmo, o marxismo, a arquitetura e a psicanálise. Entre os assuntos dos quais tratou, pode-se afirmar que o tema da experiência, em alemão *Erfahrung*, é um dos conceitos centrais em sua filosofia.

De acordo com Leandro Konder (1999, p. 83):

Erfahrung é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem; o sujeito integrado numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas, com o tempo. [Em contraposição] *erlebnis* é a vivência do indivíduo privado, isolado; é a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos.

O conceito de experiência pode ser captado de forma mais incisiva em seus ensaios *Erfahrung und Armut* (Experiência e pobreza) de 1933 (1987) e *Der erzähler* (O narrador) de 1936 (1987a), que tratam da degradação da experiência humana. Nestes ensaios, o autor delineia um indivíduo moderno em descompasso com o coletivo e desconectado dos ritos de transmissão das experiências acumuladas através das gerações. Em ambos os textos, ele evidencia a decadência da arte de narrar como a expressão da pobreza da experiência, apontando a substituição das narrativas orais

ancestrais por formas literárias de acesso a informações, como o romance e, posteriormente, o formato jornalístico.

Para entender a importância destes conceitos para Benjamin e compreender suas inquietações acerca do tema tratado, faz-se necessário voltar no tempo e recapitular os principais aspectos de sua história. Em seu texto de 1915 (1986), intitulado *Das leben der studenten* (A vida dos estudantes), o autor já pregava que a teoria deveria servir como uma revolução permanente do espírito; instava os companheiros de universidade a combater, o que seria considerada por ele, a petrificação do estudo, ou seja, a mera acumulação de conhecimentos. Para Benjamin, era urgente fazer uma retomada das grandes questões metafísicas abordadas desde Platão, passando por Spinoza e os Românticos até Nietzsche, pois considerava o resgate desses autores um ato necessário para se reafirmar o espírito de totalidade, essencial para que os seres humanos chegassem a expressar a plenitude do espírito. Ainda em 1915, se tornou amigo de Gershom Scholem, um filósofo e historiador judeu-alemão especialista em teologia judaica, que o iniciaria nos fundamentos do judaísmo (KONDER, 1999, p. 25).

Em outro texto, *Über das programm der kommenden philosophie* (Sobre um programa da filosofia vindoura) de 1918 (1970), o filósofo expõe, a partir da teoria de Kant acerca da “experiência”, suas ideias que evidenciaram a importância de considerar também a história e a teologia na consolidação de um conceito superior de “experiência”. Leandro Konder (1999, p. 26) comenta:

[...] era preciso desenvolver um conceito superior de “experiência”, que fosse capaz de escapar à abstratividade da contraposição entre “sujeito” e “objeto” (um conceito de experiência capaz de corresponder às necessidades humanas de uma existência plena de sentido). Assim, segundo o autor, o desenvolvimento deste novo conceito deveria não só aprofundar o estudo das relações entre conhecimento e linguagem, como também levar o pensamento a se sobrepôr aos elementos histórico-filosóficos por ele necessariamente abrangidos para se elevar ao nível da teologia.

Benjamin acreditava que só a vida em comunidade proporcionaria uma vida genuína e plena de sentido e experiência. Em contraposição a esta plenitude da vida em

comunidade, já antevia na sociedade burguesa da época os sinais do que viria a ser o esboço da sociedade de consumo dos tempos atuais: um sistema corruptor de todos os valores, promotor da reificação das relações sociais e catalizador da destruição da dimensão comunitária da existência que acabaria culminando na degradação da própria experiência humana.

Para que se possa estabelecer os parâmetros do conceito benjaminiano de experiência, se faz necessário retomar a relação deste conceito com Immanuel Kant. Neste ensaio *Über das Programm der kommenden Philosophie* (Sobre um programa da filosofia vindoura, 1970), Benjamin propõe um retorno ao conceito de experiência de Kant, onde trata da primeira crítica kantiana, a *Crítica da Razão Pura* ([1781] 2001), conhecida na história da filosofia como a “revolução copernicana de Kant”. O filósofo francês defendia que não é o sujeito que gravita em torno dos objetos, mas sim os objetos que são apreendidos pelo sujeito, enquanto fenômenos. Ou seja, o conceito da coisa, mediado por categorias, precede a coisa em seu entendimento. No sistema kantiano, a síntese é a chave para a evolução do conhecimento, e as intrincadas tramas de sínteses se apresentam como a experiência *a posteriori*, dado que a matemática, a ciência pura da natureza e a metafísica são constituídas como sínteses *a priori*. Assim, a razão estabelece nexos por virtude e por necessidades próprias, sem fundamento na experiência. Na introdução da obra de Kant é exposto de forma conclusiva: embora todo o nosso conhecimento tenha início na experiência, não significa que todo ele provenha daí (KANT, [1781] 2001, p. 20). Aprofundando-se no pensamento de Kant, Benjamin lança as bases para estabelecer sua crítica ao sistema kantiano. Apesar das profundas críticas aos conceitos kantianos, considera o pensador como ponto de partida para qualquer reflexão filosófica. Assim se coloca Benjamin (1970, p. 9, *tradução nossa*): “É da maior importância para a filosofia vindoura reconhecer e distinguir quais elementos do pensamento kantiano têm que ser assimilados e desenvolvidos, quais têm de ser modificados e quais devem ser rejeitados.” Para Benjamin, a filosofia vindoura deveria elaborar, dentro do sistema do pensamento kantiano, os fundamentos epistemológicos de um conceito superior de experiência. Benjamin, por sua vez, entendia o conhecimento filosófico como uma expressão da linguagem e não de números e fórmulas matemáticas. Sobre estas colocações afirma o autor: “Um conceito de experiência a partir de uma reflexão sobre sua essência linguística possibilitará elaborar um conceito de experiência

correspondente, que permitirá abarcar regiões cuja sistematização efetiva Kant não alcançou” (BENJAMIN, 1970, p. 16, *tradução nossa*).

A partir deste ponto, far-se-á uma incursão nos textos em que Benjamin aborda o tema da experiência. Em seu texto *Erfahrung und armut* (Experiência e pobreza) de 1933 (1987), o autor inicia o ensaio com uma parábola de um velho em seu leito de morte que revela aos filhos um tesouro enterrado em seus vinhedos. Após a morte do ancião, seus filhos movidos pela ambição e pelo desejo de encontrar tal riqueza, cavaram a propriedade por toda parte e não encontraram nenhum vestígio do tal tesouro. Sem encontrar o que procuravam, os herdeiros continuaram a trabalhar com muito afinco nas terras da família como sempre haviam feito. Com a chegada do outono, as vinhas produziram mais que qualquer outra na região. Então, os filhos, com o tempo, finalmente puderam perceber a importância da experiência transmitida pelo pai, compreendendo que a vida que brota, fruto do trabalho, é o maior tesouro. Neste texto, Benjamin evidencia como as narrativas dos viajantes – os ensinamentos em forma de provérbios e parábolas entoados pelos mais velhos e as histórias que passaram de geração em geração – tiveram um papel fundamental na costura e na consolidação da experiência. E coloca a seguinte questão:

O que foi feito de tudo isso? Quem ainda encontra pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, [1933] 1987, p. 114).

Para Walter Benjamin, a experiência (*Erfahrung*) já não faz sentido neste mundo solapado pelas agruras da guerra e pela constante desvalorização do humano. Com seu olhar voltado para a Primeira Guerra Mundial, ele também aborda a situação de empobrecimento da experiência (*Erfahrung*) na modernidade, especificamente no relato sobre a situação dos combatentes durante Primeira Guerra Mundial, que chegavam do *front* sem palavras para expressar o que haviam vivido. O que se apresenta neste texto é mais do que uma denúncia sobre os horrores da guerra, é a evidência do envelhecimento das relações humanas:

Na época já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. [...] Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadoras que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes (BENJAMIN, [1933] 1987, p. 114-115).

O autor chama a atenção para um cenário de deterioração simbólica proporcionado pelas tecnologias de destruição em massa mecanizadas, em que as consequências dessas rupturas prolongavam-se para além do campo de batalha; rupturas que se apresentavam por meio de mutilações físicas permanentes, pelo rompimento dos laços sociais e familiares, pela desestruturação mental, pela destruição do cenário de convívio social nas cidades e pela degradação do meio ambiente. Neste cenário catastrófico, o conflito bélico ampliava-se e ocorria por todos os lados, pelo mar, pela terra e pelo ar. O uso de máquinas de destruição em massa cada vez mais letais colocava em xeque o antigo modelo de guerra terrestre entre exércitos, em um dado campo de batalha, com táticas e estratégias previamente conhecidas e já experimentadas. Aprofundando este cenário trágico, a inflação e a falta de comida evidenciavam o declínio da experiência durante esse período.

No período pós Primeira Guerra Mundial, a evolução tecnológica – que fora usada antes nas batalhas com eficácia para matar – estava sendo utilizada para fabricar produtos e inaugurar muitos segmentos do consumo que antes não existiam. O mercado de consumo avançava também na cultura, e as novas tendências também não tardaram a surgir.

Frente a esse quadro que se formava, o autor relativizou a importância de todo o patrimônio sócio-histórico cultural, dado que os vínculos que mantinham os indivíduos presos a esse ativo humano foram perdidos. Portanto, se tomarmos a experiência (*Erfahrung*) como o fio que os mantém ligados ao passado, e que deles foi subtraído, podemos então, como diz Benjamin ([1933] 1987, p. 115), considerá-los expropriados de experiência (*Erfahrung*), e enfim, o que resta é assumir esta pobreza que não é mais privada, mas coletiva, de toda a humanidade. Para o ensaísta, ao assumir a pobreza, os indivíduos aspiram ir além, buscam livrar-se de toda experiência, desejam

um mundo onde possam ostentar sua superficialidade. Contudo, tal pobreza de experiência nos leva a um outro momento, um estado de barbárie, uma nova barbárie, como bem afirma Benjamin ([1933] 1987, p. 116):

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um novo e positivo conceito de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar para a esquerda nem para a direita.

O prenúncio desta nova barbárie se percebe e pode ser relacionada à própria batalha perpetrada pela nascente indústria cultural, ao formatar este novo sujeito, pobre de experiências e facilmente moldável e adaptável às necessidades práticas da vida moderna, na qual seus rastros foram apagados (BENJAMIN, [1933] 1987, p. 115-116). Aprofundando o entendimento desta nova barbárie, Leandro Konder (1999, p. 80) destaca a burguesia como sua fomentadora:

A burguesia nos reduziu a uma situação de extrema pobreza; falamos exaustivamente de cultura, mas não conseguimos impregnar a rudeza de nossas vidas, nem o mundo em que vivemos, com os valores culturais a que se referem os nossos discursos. Estaríamos, portanto, mergulhados num quadro de “barbárie negativa”; que nos incita a lutarmos energeticamente contra ele, nos desafia e nos obriga a enfrentá-lo com as pobres armas de que dispomos, com as armas a que ele permite que tenhamos acesso. Somos vítimas de uma barbárie negativa que está inscrita na continuidade da cultura burguesa: se queremos começar a criar efetivamente uma sociedade nova a partir das condições bárbaras em que fomos postos, não temos outro jeito a não ser recorrermos à dura afirmação de uma “barbárie positiva”.

Em decorrência deste empobrecimento da experiência (*Erfahrung*), Walter Benjamin também diagnosticou de forma precisa a decadência da arte de narrar que nasce desse cenário. Para ele, os eventos do dia a dia formam a substância essencial para se adquirir a autoridade de uma experiência passível de ser transmitida de geração para geração. Para caracterizar um narrador, Benjamin utiliza-se de dois arquétipos

base, o camponês sedentário – que transmite os valores e os costumes dos antepassados – e o marinheiro comerciante – que vem de longas viagens trazendo as histórias de outras culturas; sem os quais, acredita ele, seria improvável pensar a dimensão histórica das narrativas. Para Benjamin, o narrador é um sábio que ao narrar as histórias transmite ao ouvinte conhecimentos práticos que vão inspirá-lo na superação de seus desafios. Em face deste cenário, Benjamin ([1936] 1987a) lança um alerta: a arte de narrar está se exaurindo pois a sabedoria está em extinção, e esse processo se acelera a partir da evolução das forças produtivas. Assim diz o autor:

A arte de narrar está definhando porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um “sintoma de decadência” ou uma característica “moderna”. Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (BENJAMIN, [1936] 1987a, p. 200).

A primeira evidência na modernidade do declínio da narrativa se dá com a chegada do gênero textual do romance. Com a invenção da imprensa, este modelo de escrita encontrou um ambiente favorável para evoluir e assim ganhou capacidade de replicabilidade e aumentou seu poder de disseminação enquanto produto da indústria cultural. Sobre este ponto, Benjamin ([1936] 1987a, p. 201) coloca de forma contundente:

[...] o que separa o romance da narrativa é que ele está essencialmente vinculado ao livro. Enquanto a narração é pautada em um processo coletivo de acúmulo e troca de experiências, o romance, ao contrário, não vem da tradição oral e também não a realimenta, o romance pressupõe um indivíduo isolado e solitário, seja o escritor, seja o leitor.

Nesta passagem de *Der erzähler* (O narrador), Benjamin ([1936] 1987a, p. 213) compara o leitor ao fogo que devora a lenha: “[...] o leitor do romance se apodera ciosamente da matéria de sua leitura. Quer transformá-la em coisa sua, devorá-la, de

certo modo. Sim, ele destrói, devora a substância lida, como o fogo devora a lenha na lareira”. Por outro lado, a narração é um processo artesanal que se consolida com o tempo, demanda uma entrega, tanto de quem narra quanto de quem ouve, e assim transforma a matéria-prima da experiência em algo substancial, para posteriormente consubstanciá-la em provérbio, quiçá torná-la ideograma da narrativa, por assim dizer, ou seja, um signo que representa a própria experiência. Neste sentido, Giorgio Agamben faz o contraponto colocando em perspectiva a experiência com seu lastro na autoridade no tempo presente, fundamentada no “inexperienciável”:

Todo o evento, por mais comum e insignificante, tornava-se a partícula de impureza em torno da qual a experiência adensava, como uma pérola, a própria autoridade. Porque a experiência tem seu necessário correlato, não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência, e se dela dispõe, nem ao menos o aflora a ideia de fundamentar em uma experiência a própria autoridade. Ao contrário, o que caracteriza o tempo presente é que toda autoridade tem o seu fundamento no “inexperienciável”, e ninguém admitiria aceitar como válida uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência (AGAMBEN, 2014, p. 23).

O lastro que mantém a autoridade hoje, é o que não pode ser experienciado, assim conclui-se que esta base de sustentação da autoridade, a experiência, está fora do sujeito, que renuncia a ela, voluntariamente, com o alívio de um descarregar um peso das costas, de um livrar-se da angústia de estar presente indagando seu desejo. Agamben (2014, p. 23) fundamenta a substituição do provérbio pelo *slogan* publicitário como um dos sintomas do contemporâneo, e evidencia o desaparecimento da máxima do provérbio, que eram formas nas quais a experiência se colocava como autoridade, e complementa: “O *slogan*, que os substituiu, é o provérbio de uma humanidade que perdeu a experiência”.

Desta forma, podemos observar que experiência e autoridade se fortalecem mutuamente e se retroalimentam com o objetivo de sustentar a forma e o conteúdo da narrativa, para que assim se conservem as marcas do narrador, que tem seu lugar entre os mestres e os sábios e que ao aconselhar, recorrem ao acervo de toda uma vida. Por fim, como destaca Benjamin, a evidência que viria se tornar a principal

ameaça à narrativa, que provoca uma crise, inclusive no próprio romance, é uma nova forma de comunicação que desponta na época:

[...] com a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – destacou-se uma forma de comunicação que, por mais antigas que fossem suas origens, nunca havia influenciado decisivamente a forma épica. Agora ela exerce essa influência. Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação (BENJAMIN, [1936] 1987a, p. 202).

Analisando as formas de comunicação à época e a incompatibilidade entre a informação e a experiência, Benjamin declara ([1939] 1994, p. 10):

A exclusão da informação do âmbito da experiência se explica ainda pelo fato de que a primeira não se integra à “tradição”. Os jornais são impressos em grandes tiragens. Nenhum leitor dispõe tão facilmente de algo que possa informar a outro. Há uma rivalidade histórica entre as diversas formas da comunicação. Na substituição da antiga forma narrativa pela informação, e da informação pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência.

Desta forma, a manifestação desta crescente atrofia da experiência se destaca pelo desejo da informação que está disponível no aqui e no agora – como diz Benjamin, precisa ser compreensível “de si e para si” – e pela possibilidade de sua verificação imediata. Assim sendo, a informação enseja uma objetividade que deve ser acima de tudo plausível, o que, segundo o autor, contraria o próprio espírito da narrativa, como bem explicita: “se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio”, e conclui: “a cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes” (BENJAMIN, [1936] 1987a, p. 203).

No ensaio, *Der erzähler* (O narrador), Benjamin coloca uma frase reveladora de Paul Valéry que diz muito sobre as dinâmicas da indústria cultural, da mídia e da sociedade de consumo de hoje. Poderíamos considerá-la um anúncio precursor dos tempos

atuais: “[...] já passou o tempo em que o tempo não contava. O Homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado” (BENJAMIN, [1936] 1987a, p. 203). Com este pensamento, introduz-se o assunto que será abordado na próxima seção, a relação entre o tempo histórico, a sua narração e o sujeito, que acaba por culminar no empobrecimento da experiência e na supressão das narrativas, que ao fim e ao cabo, a partir do olhar do materialismo histórico, serve ao propósito da manutenção do *status quo* das classes dominantes, que se traduz, atualmente, na manutenção do sujeito desconectado das tradições, mantido em um estado de empobrecimento psíquico, acrítico e pacificado.

1.2 História, narração e a constituição do sujeito

A filosofia da história de Walter Benjamin escapa a qualquer tipo de classificação por sua forma *sui generis* de ver e entender o mundo. Para Michael Löwy (2005), Benjamin é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do “progressismo”, um nostálgico do passado que sonha com o futuro e um romântico partidário do materialismo. Seu pensamento diferenciado está distante de todas as correntes filosóficas contemporâneas. Sua concepção de história é profundamente original e única, e toda sua reflexão se dá em grande parte no formato de ensaios. Ela se fundamenta sobre, e faz a fusão de três correntes de pensamentos distintas: o Romantismo Alemão, o Messianismo Judaico e o Marxismo, que serão aprofundadas a seguir.

O *Romantismo Alemão* não é somente uma escola literária e artística do século XIX, é antes de tudo uma visão de mundo (*Weltanschauung*) romântica de valores pré-modernos e pré-capitalistas que estabelece os parâmetros para uma crítica cultural à sociedade capitalista e seu modo de vida pautado pela mecanização da vida, pela dissolução da comunidade e pela reificação das relações humanas. No Romantismo Revolucionário, a reação e a revolução são aspectos integrantes de sua visão de mundo e seu objetivo é um resgate do passado, a partir do presente, para um caminhar rumo a um futuro utópico. Conhecido também como Neoromantismo, era uma das formas culturais dominantes na Alemanha no final do século XIX. Sua

expressão ganhou espaço nas ciências humanas e na literatura. Marcado por uma busca do reencantamento do mundo e pela “volta do religioso”, este movimento ocupou lugar de destaque em sua época, e suas ideias estéticas, teológicas e historiográficas se conectam de forma intrincada e indissociáveis no pensamento único de Walter Benjamin.

Em um dos seus primeiros textos, *Romantik* (Romantismo), publicado no ano de 1913² (*apud* LÖWY, 2005), Benjamin conclama o surgimento de um novo Romantismo pautado na arte, na práxis e no conhecimento movidos por um profundo desejo de renovação. Em outro texto, *Dialog über die religiosität der gegenwart*³ (Diálogo sobre a religiosidade do presente, 1913 *apud* LÖWY, 2005), percebe-se o ideal de Benjamin por uma nova religião e por um novo socialismo. Este ensaio retoma a crítica romântica à modernidade, a transformação dos seres humanos em máquinas de trabalho, a degradação do trabalho voltado apenas aos aspectos técnicos, a submissão dos indivíduos aos mecanismos sociais e a substituição dos “esforços heroico-revolucionários” do passado pela marcha da evolução e do progresso.

Em sua conferência sobre *Das leben der studenten* (A vida dos estudantes) de 1915 (1986), Benjamin condensa a maioria das ideias que o acompanharão ao longo de sua trajetória. Neste texto o autor ressalta que os problemas da sociedade, não são de ordem meramente técnico-científico, mas sim, de ordem metafísica, e entre elas destaca a temporalidade histórica. Benjamin diz:

Há uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor que ela coloca em relação ao presente. As considerações que se seguem visam, porém, a um determinado estado de coisas no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não estão presentes como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente, como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo

² BENJAMIN, Walter. (1913). **Romantik**. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

³ BENJAMIN, Walter. (1913). **Dialog tiber die Religiositiit der Gegenwart**. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica. Contudo, esse estado não pode ser expresso através da descrição pragmática de pormenores (instituições, costumes etc.), da qual ele se furta, mas só pode ser compreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia da Revolução Francesa. A significação histórica atual dos estudantes e da universidade, a forma de sua existência no presente merece, portanto, ser descrita apenas como parábola, como imagem de um momento mais elevado e metafísico da história. Só assim ela se torna compreensível e possível. Tal descrição não é apeio ou manifesto, formas que permaneceram ineficazes, mas aponta para a crise que, encontrando-se na essência das coisas, leva a uma decisão à qual os covardes sucumbem e os corajosos se subordinam. O único caminho para tratar do lugar histórico do estudantado e da universidade é o sistema. Enquanto para isso faltam ainda várias condições, resta apenas libertar o futuro de sua forma presente desfigurada, através de um ato de conhecimento. Somente para isso serve a crítica (BENJAMIN, [1915] 1986, p. 151).

Pode-se notar na passagem acima que o autor fala em “imagens utópicas” (revolucionárias ou messiânicas) em contraposição à “tendência amorfa do progresso”. Por meio desta dialética Benjamin aprofundará estas questões ao longo de toda sua trajetória. Em sua tese de doutorado *Der begriff der kunstkritik in der Deutschen Romantik* (O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão) de 1919⁴, sustenta a ideia de que a essência histórica do Romantismo deve ter sua referência no *Messianismo Romântico*. Para Benjamin, o messianismo se coloca como centro da discussão romântica do tempo e da história e aprofunda a discussão metafísica fazendo distinção entre dois conceitos fundamentais: um que provém do messianismo romântico, *qualitative zeitliche unendlichkeit* (noção qualitativa de tempo infinito), que tem na vida humana um processo de realização e não apenas um fluxo permanente de um vir a ser; e *leere unendlichkeit der zeit* (tempo infinitamente vazio), que deriva da ideologia moderna do progresso.

Em 1924, com a leitura do livro *História e consciência de classe* de Georg Lukács, Benjamin incorporaria o *Marxismo* na tríade que estruturaria sua concepção de história, juntamente com a inspiração romântica e messiânica. Esta articulação incomum, colocaria Benjamin em uma posição única em relação ao pensamento

⁴ BENJAMIN, Walter. (1919). **Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. [Ed. Brasileira: **O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão**. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.]

marxista “oficial” dominante na época. No livro *Einbahnstraße* (Rua de mão única), escrito entre os anos 1923 e 1926 (2017), faz um alerta para as ameaças do progresso: para a escalada da evolução técnica e científica, para o contexto socioeconômico e preconiza a derrubada da burguesia antes que seja tarde demais. É importante frisar que Benjamin, ao contrário do marxismo evolucionista vulgar, não percebe a revolução como uma consequência natural e inevitável deste progresso técnico e científico, mas como um obstáculo ao fluxo do capitalismo que, inevitavelmente, levará a humanidade a um desastre de proporções desconhecidas. A revolução preconizada por Benjamin é uma luta emancipadora, mas apesar disso, nutre uma desconfiança profunda do comportamento das massas ou na promessa de um futuro promissor do socialismo.

Em 1939 (1994) Benjamin escreve o texto *Sobre alguns temas na obra de Baudelaire* onde retoma a concepção romântica da oposição entre a vida e o autômato e aprofunda sua análise a partir da imagem do proletariado transformado em autômatos. Vítimas da civilização urbana e industrial, os proletários não conhecem mais a *Erfahrung* (Experiência), baseada na memória de uma tradição cultural e histórica, mas somente a *Erlebnis* (Vivência) e, particularmente, o *Chockerlebnis* (Choque) que neles provoca um comportamento reativo de autômato: “que liquidaram completamente sua memória” (LÖWY, 2005, p. 28).

A memória de um passado, seja ele real ou mítico, é o ponto de referência que Benjamin utiliza para fazer a crítica à modernidade capitalista. Em um texto de 1935 – ano em que Walter Benjamin escreveu sobre o antropólogo Johann Jakob Bachofen – temos uma das chaves mais importantes para entender seu método de construção de uma nova filosofia da história a partir do romantismo e do marxismo. Em seu trabalho pautado em fontes românticas, Bachofen abordou as sociedades matriarcais, um contexto social, no qual teria existido um alto grau de democracia e igualdade, uma forma de comunismo primitivo marcado pela transformação do conceito de autoridade. Esse vislumbrar de uma sociedade protocomunista nos primórdios da história marcaria tanto marxistas como anarquistas alimentando seus ideais libertários.

Em Baudelaire, Benjamin vai buscar a noção de “vida anterior” entendendo o que seria uma era primitiva e edênica, momento que existiria de fato uma experiência legítima,

onde o passado individual e o coletivo seriam mesclados por meio dos cultos, cerimônias e festividades. Assim, seria a *Erfahrung* (Experiência) que sustentaria o jogo das *correspondances* em Baudelaire. Como afirma Benjamin ([1939] 1994, p.133):

As *correspondances* são os dados da rememoração. Não são dados históricos, mas dados da pré-história. Aquilo que torna grandes e significativos os dias de festa é o encontro com uma vida anterior. [...] O essencial é que as *correspondances* dão forma a um conceito de experiência que contém elementos de culto. Só se apropriando desses elementos Baudelaire pode avaliar plenamente o que de fato significou a derrocada que ele, na condição de homem moderno, pode testemunhar.

Assim, a ideia das *correspondances* se coloca em Benjamin como um resgate do passado, que se mostra na imagem de um paraíso utópico perdido e que se projeta para um futuro.

Se antes, Benjamin já percebia ser necessário fazer uma ruptura entre o seu pensamento sobre a história e o que ele considerava ser “a sobrevivência do positivismo” – que estava arraigado até nas concepções históricas da esquerda, e que era o componente base das tendências que o autor iria abordar em suas críticas, a saber: o evolucionismo socialdemocrata, o marxismo vulgar e o historicismo conservador –, nos textos produzidos entre os anos de 1936 e 1940 Benjamin evidencia a sua definitiva ruptura em relação às “ilusões do progresso” da ideologia dominante no panorama do pensamento da esquerda alemã e na Europa. Seu posicionamento fica claro no ensaio *Eduard Fuchs, der sammler und der historiker* (Eduard Fuchs, colecionador e historiador) publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a Revista da Escola de Frankfurt, em 1937 (*apud* LÖWY, 2005), em que o autor faz uma dura crítica ao marxismo socialdemocrata e suas ideias pautadas na apologia ao progresso, evolucionismo darwiniano e ao positivismo, buscando assim evidenciar a diferença entre as filosofias burguesas da história e o marxismo. Para Benjamin ([1927-1940], 2018), o materialismo histórico encontra suas fontes justamente por se opor aos hábitos do pensamento burguês.

Neste contraponto ao pensamento burguês marcado pelo individualismo, Walter Benjamin, entende que, segundo Gagnebin (2013, p. 76), a salvação do sujeito narrativo tem sua realização por meio de sua vocação política, e de forma paradoxal, pelo retraimento do ego perante as lutas sociais. Essa contradição que Benjamin evidencia entre o sujeito e o “eu” é o tema central de um de seus livros mais significativos, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Infância berlinense: 1900 [1923-1926, 2017]).

Escrito inicialmente com o título de *Berliner Chronik* (Crônica berlinense) no início do ano de 1932, que ganhou sua forma final apenas no ano de 1933, este livro foi uma solicitação de uma revista literária da época chamada *Die literarische welt* (O mundo literário). A demanda era por um texto autobiográfico sobre a cidade natal do autor, que trouxesse as impressões e as lembranças de uma criança vivendo na Berlim no início do século XX. *Infância berlinense* é um dos seus trabalhos mais complexos devido à característica semificcional e mutante dos textos, mas também, no que diz respeito à ordenação, seleção, versões, variantes e posicionamento narrativo – em alguns momentos, se colocando na primeira pessoa e em outros na terceira – que Benjamin vai reescrevendo e reorganizando ao longo do tempo até sua publicação definitiva. Em uma última versão do livro, ele insere uma página de abertura intitulada "Palavras prévias", onde sugere uma nova perspectiva para a apreensão de sua obra, mudando de um ponto de vista autobiográfico acidental das peças narrativas para uma intencionalidade documental. Esta proposição traz uma chave de leitura que perpassa toda a obra do autor, o conceito de *Erfahrung* (Experiência) e de *Erlebnis* (Vivência), destacando as seguintes partes do texto que remetem aos conceitos: “[...] a irreversibilidade do tempo passado, não como qualquer coisa de casual e biográfico, mas sim de necessário e social” e “Procurei [...] apoderar-me das imagens nas quais se evidencia a experiência da grande cidade por uma criança da classe burguesa”, a partir da seguinte nota na íntegra:

No ano de 1932, quando me encontrava no estrangeiro, começou a tornar-se claro para mim que em breve teria que me despedir por longo tempo, talvez para sempre, da cidade em que nasci. Por mais de uma vez tinha sentido, no mais íntimo de mim, que o processo de vacinação me era benéfico. Guiei-me por essa intuição também nessa nova situação e apelei deliberadamente àquelas imagens que no exílio

costumam despertar mais fortemente a nostalgia – as da infância. Mas o sentimento de nostalgia não podia, nesse caso, sobrepor-se ao espírito, tal como a vacina não pode tomar conta de um corpo saudável. Procurei conter esse sentimento recorrendo ao ponto de vista que me aconselhava a seguir a irreversibilidade do tempo passado, não como qualquer coisa de casual e biográfico, mas sim de necessário e social. O resultado foi que os traços biográficos, que se revelam mais na continuidade do que na profundidade da experiência, recuam completamente para um plano de fundo nessas tentativas. E com eles as fisionomias – tanto as da minha família como as dos companheiros de escola. Procurei, pelo contrário, apoderar-me das imagens nas quais se evidencia a experiência da grande cidade por uma criança da classe burguesa. Não me custa acreditar que tais imagens estão destinadas a ter um destino muito próprio. Elas não estão ainda presas a formas pré-definidas como aquelas que se oferecem há séculos, com referência ao sentimento da natureza, às recordações de uma infância passada no campo. Pelo contrário, as imagens da minha infância na grande cidade talvez estejam predestinadas, no seu núcleo mais íntimo, a antecipar experiências históricas posteriores. Espero que pelo menos nestas imagens se possa notar como aquele de quem aqui se fala prescindiu mais tarde do aconchego e da proteção que foram apanágio da sua infância (BENJAMIN, [1923-1926] 2017, p. 69).

Essa nova perspectiva de apreensão da obra já estava presente no contexto embrionário da *Crônica berlinense*. Assim, o caráter autobiográfico colocado como um desafio a ser superado, expõe para Benjamin a dicotomia entre o sujeito e o “eu” de forma contundente e, o que deveria ser uma introdução, acabou por se tornar o tema do próprio livro. Segue-se a versão na *Berliner Chronik* (Crônica Berlinense):

Se eu escrevo melhor em alemão que a maior parte dos escritores da minha geração, devo-o, em grande parte, a observância, ao longo de vinte anos, de uma única pequena regra que diz: nunca usar a palavra “eu”, a não ser em cartas. Podem contar pelos dedos as exceções que me permiti a esse princípio. Esse fato teve consequências singulares, que têm uma relação estreita com os apontamentos que se seguem. Quando, um dia, me fizeram a proposta de escrever para uma revista, em forma solta e subjetiva, uma sequência de crônicas sobre os aspectos para mim mais significativos do dia a dia de Berlim – e depois de eu ter aceitado –, constatei de repente que este sujeito, que se habituara durante anos a ficar discretamente em plano de fundo, não se deixava facilmente convencer a subir para a ribalta. Mas, longe de protestar, preferiu recorrer à astúcia, e o fez de forma tão convincente que eu considerei a retrospectiva de tudo o que Berlim significava para mim no decorrer dos anos como o “prefácio” certo para essas crônicas. Se esse prefácio, até pela extensão, vai muito para além do espaço reservado às crônicas, isso se deve não apenas ao trabalho misterioso

da memória – que é, afinal, a capacidade de fazer infinitas interpolações naquilo que já foi –, mas também às disposições tomadas pelo sujeito, que se sente na obrigação de exigir do seu “eu” que o represente mas não o venda (BENJAMIN, [1923-1926] 2017, p. 135).

Destaca-se nas palavras de Benjamin: “ao trabalho misterioso da memória – que é, afinal, a capacidade de fazer infinitas interpolações naquilo que já foi –, mas também às disposições tomadas pelo sujeito, que se sente na obrigação de exigir do seu ‘eu’ que o represente mas não o venda”, uma construção metafórica que dissocia o sujeito de seu “eu” e coloca esse “eu” em posição de estabelecer uma relação de representação política do próprio sujeito. Assim, pode-se depreender que não existe uma relação de identidade entre o “eu” e o sujeito, e que o “eu”, por sua vez, tem a função de representar o sujeito em diálogos nos relacionamentos interpessoais entre a primeira e segunda pessoa. Esta dialética sugere que o sujeito vai além da mera expressão pessoal e, portanto, cair nessa simplificação seria incorreto, como seria incorreto cair na armadilha do “eu” – uma armadilha que Proust soube escapar daí também, segundo Benjamin (1929⁵ *apud* GAGNEBIN, 2013, p. 74).

Por sua vez, a concepção do sujeito proposta por Benjamin amplia a percepção do sujeito para além da própria consciência de si, abrindo-o para as dimensões da vida psíquica, inconscientes (Freud) e involuntárias (Proust), principalmente no que diz respeito à lembrança e, ao seu contraponto, o esquecimento. Esta ampliação para além da consciência de si, para uma dimensão social do sujeito, pressupõe um sujeito atravessado pela cultura e pela linguagem, à mercê dos ditames da vida social coletiva e das intempéries características de sua inconstância, que se impõem independentemente das vontades do “eu”. Portanto, é imperativo se pensar a prática histórica – no que tange ao agir e ao narrar – a partir desta ampliação do conceito de sujeito que permeia seu contexto político, filosófico e psicológico.

No intuito de aprofundar e esclarecer a relação entre obras de Walter Benjamin e de Marcel Proust, bem como dissecar a percepção de cada autor em relação a noção do

⁵ BENJAMIN, Walter. (1929). A imagem de Proust. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. 3 ed. Obras escolhidas, v. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

“eu” e do sujeito, faz-se necessário o entendimento dos pontos de conexão e dos pontos de divergência entre a “*Recherche*” e a “*Infância Berlinense*”.

Benjamin foi o tradutor de *À la recherche du temps perdu* (Em busca do tempo perdido) de Marcel Proust, escritor francês que admirava e por quem foi bastante influenciado. Durante a escrita da *Infância Berlinense* buscou não se enredar pelos encantos perigosos da estética da obra de Proust, como também evitou cair na simplificação e não se deixar levar pelas lembranças triviais e caricatas, próprias de quando se tenta falar sobre a própria infância. A tradução desta obra permitiu a Benjamin renunciar a forma de escrita proustiana característica, e do que ele chamou de o jogo proustiano. Segundo Benjamin:

O que Proust iniciou de maneira tão lúdica tornou-se de uma seriedade de tirar o fôlego. Quem, um dia, começou abrir o leque da lembrança, sempre encontra novos segmentos, novos bastõezinhos, nenhuma imagem lhe basta, pois reconheceu o seguinte: ela se deixa desdobrar, somente nas dobras está o verdadeiro (*das Eigentliche*): esta imagem, este gosto, este toque de vista do qual abrimos, desdobramos tudo isso; e agora a lembrança vai do pequeno ao menor, dos menores ao mais minúsculo e aquilo que vem ao seu encontro nestes microcosmos adquire uma violência cada vez maior. Eis o jogo mortal pelo qual Proust se deixou levar e para o qual ele terá ainda mais dificuldade em encontrar sucessores do que precisou de parceiros para jogá-lo (BENJAMIN, 1929⁶ *apud* GAGNEBIN, 2013, p. 78).

Essa dinâmica imprevisível do lembrar, que se apresenta por meio de uma alegoria de um leque com inúmeras dobras, representando essa atividade que se desenrola em infinitas possibilidades, é o ponto de aproximação entre os dois autores. É o desejo de restituição integral ou *apokatastasis* evocados por Benjamin. Assim, a *Erinnerung* (dinâmica do lembrar) que guia a escrita proustiana, e a exigência da historiografia benjaminiana salvadora de um passado esquecido, desconhecido ou recalçado, se

⁶ BENJAMIN, Walter. (1929). A imagem de Proust. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. 3 ed. Obras escolhidas, v. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

juntam, neste movimento infinito e microscópico até infinitesimal, no sentido de Leibniz⁷ (GAGNEBIN, 2013, p. 78).

Ao constatar este jogo mortal, Benjamin também faz uma crítica ao formato individualista da produção de Proust, uma denúncia dos traços do perfil de um escritor burguês. Traços estes coroados pela noção de vocação que apresenta entre suas características, o escritor genial e solitário. Mas este jogo, que em princípio poderia parecer uma fraqueza, pode ser percebido também como uma fortaleza, pois, como relata Gagnebin (2013, p. 79), a grandeza da *Recherche* é ter ousado entregar-se, pelo viés da memória involuntária, à dinâmica imprevisível do lembrar, dinâmica que submete à soberania do sujeito consciente a prova temível da perda, da dispersão e, como ressalta Benjamin no seu ensaio sobre Proust, do esquecimento. Contudo, este jogo constatado por Benjamin, o permitiu, sobretudo, estabelecer um distanciamento da obra de Proust na construção da *Infância Berlinense* e exercer uma maior criticidade para estabelecer os pontos cruciais de análise da obra proustiana, como é o caso da definição de lembrança, que é, nas palavras de Benjamin: “a capacidade de interpolações infinitas naquilo que foi”. Este infinito lembrar proustiano coloca em xeque a ideia de um “eu” bem definido e definível (GAGNEBIN, 2013, p. 77), se a *Recherche* vive dessa dispersão vertiginosa e criadora do sujeito narrativo e, por isso, transforma radicalmente a nossa visão da autobiografia – pois o *autos* não é mais o mesmo, o *bios* explode em várias vidas que se entrecruzam e a *grafia* segue o entrelaçamento de diversos tempos que não são ordenados por nenhuma linearidade exclusiva. Portanto, é a estrutura temporal da lembrança que diferencia o lembrar benjaminiano do lembrar proustiano. Ao buscar reaver no presente o que o passado guarda de sublime, Proust tenta projetar-se para fora do tempo e conseqüentemente da morte, por sua vez, Benjamin busca uma intensificação do tempo. O passado é salvo no presente porque nele o escritor descobre os rastros de um futuro que a

⁷ Gottfried Wilhelm von Leibniz foi um filósofo e logicista que ficou conhecido pelo trabalho realizado no nascimento do Cálculo e pela monodologia na Filosofia. Um de seus principais feitos foi o Teorema da Transmutação – com este recurso é possível representar matematicamente a área de uma circunferência unitária com base em uma série de cálculos. Grande parte dos recursos de cálculos infinitesimais utilizados ainda hoje tem sua raiz nos estudos de Leibniz (RAMOS, 2016).

criança pressentia sem conhecê-lo. Em busca de um “futuro anterior” (SZONDI, 1976⁸ *apud* GAGNEBIN, 2013, p. 88).

Essa dinâmica de dispersão criadora do sujeito narrativo, que se consolida no plano individual, remonta à condição de isolamento em que se coloca Proust; essa condição se traduz como uma potência salvadora mas que se desenrola em uma dimensão de um infinito *Erinnerung* (dinâmica do lembrar), porém sugere uma ameaça quando se pensa esta dinâmica como uma possibilidade de um divagar que se estende infinitamente, ameaçando o despertar do sujeito. Esta solidão criativa que permeia o imaginário do escritor clássico, se apresenta também como um abrigo da realidade insuportável que se impõe de forma opressora, que, para Benjamin deveria ser encarada e enfrentada de forma coletiva em detrimento de uma ação individual. O que se coloca, enfim, é a demanda ética e política que deve pretender forjar o sonho na realidade, de acordo com Benjamin, por meio da ação revolucionária. Assim sendo, este é o momento da construção consciente, o momento oportuno (*Kairós*) de rompimento do curso do tempo em seu prolongar histórico infinito, potencializado pela ação desse sujeito pleno de condições, respondendo à convocação do presente. *Eingedenken* (rememoração) é a resposta conceitual de Benjamin para o interromper do fluxo de *Erinnerung* (dinâmica do lembrar), que sem essa interposição permanece em seu curso contínuo, a desdobrar-se sobre si mesma, infinitamente. Estes dois componentes dialéticos da memória são a base da *filosofia da história* de Walter Benjamin, ou seja, a dinâmica do lembrar infinito de *Erinnerung* (que se relaciona conceitualmente com *Erlebnis* [vivência]), onde a memória individual restritiva submerge, e *Eingedenken* (que se relaciona conceitualmente com *Erfahrung* [experiência]), que interfere na fluidez contínua, condensando e concentrando as partículas sígnicas dispersas do passado, em um instante oportuno no presente, representadas por imagens dialéticas plenas de significado, as mônadas. De acordo com Gagnebin (2013, p. 80): “as imagens dialéticas nascem da profusão da lembrança, mas só adquirem uma forma verdadeira através da intensidade imobilizadora da rememoração”. Benjamin recorre ao conceito das mônadas, na

⁸ SZONDI, Peter. **Hoffnung im vergangenen**: Ueber Walter Benjamin, em Satz und Gegensatz. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1976.

Infância Berlinense ([1923-1926] 2017), para construir uma série finita dessas imagens dialéticas, a partir de onde Gagnebin (2013, p. 80) explica:

[as mônadas] são miniaturas de sentido finitas, que tem em seu acabamento estético a condição da sua significação, e são igualmente finitas pois o “eu” que nelas se diz não fala apenas para se lembrar de si, mas deve ceder lugar a um outro que não ao si mesmo.

Benjamin recorre a esse conceito para captar o *Kairós*, o tempo oportuno de uma significação maior que extrapola o vivido consciente do narrador, neste caso, a experiência da cidade grande no início do século XX se impondo a uma criança pertencente à burguesia, a despeito das tentativas familiares de escamotear a existência do outro e suas diferenças, uma tentativa incessante de criar o ambiente asséptico no intento de mascarar a existência de um outro mundo em que a pobreza, a miséria, a revolta e a morte são fatos que se apresentam inexoravelmente. Mas também, em contraponto, uma tentativa de um afastamento da criança das ameaças do mundo externo, protegida pelo apartamento de classe burguesa que se estrutura a partir da divisão das classes com suas dependências dos empregados domésticos; espaços estes que se abrem como frestas para um mundo do distinto, o mundo do trabalho, da pobreza, o mundo dos proletários. Segundo Benjamin, a beleza destas imagens não surge de um sentimento de nostalgia do adulto em relação às lembranças idealizadas de sua infância, mas da lucidez, do “discernimento” que compreende “a impossibilidade não contingente e autobiográfica, mas sim necessária e social, da volta do passado”. De acordo com Gagnebin (2013, p. 81) esta compreensão nasce da percepção infantil e passa pela mediação de três instâncias fundamentais: o tempo, espaço e a própria percepção infantil. A *mediação do tempo* em que a criança projeta expectativas em relação ao futuro e a posterior perda de expectativas do adulto. A *mediação do espaço* pela perspectiva do narrador exilado e convicto que não retornará mais à sua cidade natal. A *mediação da percepção infantil* e as evidências de uma incompetência própria da infância, que aos olhos dos adultos se apresenta como crédula, ingênua, incompleta e canhestra. Esta inabilidade típica da infância, exemplo recorrente na *Infância Berlinense*, revela aos adultos uma verdade inaceitável, que é a presença subterrânea dos vencidos e dos humilhados,

em especial ao que diz respeito à comunicação: o não entender corretamente as palavras. Benjamin trata desse tema com maestria ao se referir às palavras não como os primeiros instrumentos de comunicação, mas como “cavernas” a serem exploradas ou “nuvens” que nas quais se envolve e se vão, nas palavras de Gagnebin (2013). Este modo peculiar de como as crianças se relacionam com a realidade produz o mal-entendido, que deixa de ser um mero não entender e se revela como um não entendido nos objetos (STÜSSI, 1977⁹ *apud* GAGNEBIN, 2013, p. 82). Essa abordagem de Benjamin, compartilhada por Freud, instaura no âmbito das lembranças infantis a dimensão do inconsciente e do esquecimento, condição fundamental ao resgate do passado histórico e autobiográfico, pelo presente e para o presente.

O último texto de *Infância Berlinense, O anãozinho corcunda*, é um exemplo deste esquecimento e todos os demais aspectos que escapam a este sujeito consciente. Este esquecimento é parte constitutiva dos seres humanos e por vezes se desejaria esquecer, mas este desejo não se realiza, pois mesmo o que foi esquecido em um período da vida é registrado no inconsciente, à revelia da camada consciente. Desta forma, essas imagens construídas com esmero por Benjamin nestes textos da *Infância Berlinense* são a representação das lembranças que vem de seu inconsciente e que neste trabalho toma uma forma narrativa que o coloca além das suas particularidades da criança que ele foi – ou seja, vai além dos devaneios e idealizações projetadas pelo “eu” – para chegar a uma trama intrincada que comporta a sua própria história, a história do outro e sobretudo do Outro. Dentre as imagens construídas em *Infância berlinense*, se destaca a do labirinto que enaltece uma estranha aprendizagem: aprender “a se perder numa cidade como a gente de perde numa floresta”. Benjamin compara a sua vida à imagem do labirinto, onde o “eu” se localiza no seu centro enigmático, onde o destino já não importa, pois ele é o caminho do “eu” na busca de si mesmo pelos caminhos da alteridade.

Este trabalho de busca e de memória (*Erinnern*) se abre, igualmente à dispersão do esquecimento e não produzirá nenhuma visão imutável do passado, mas pelo contrário, uma desorientação positiva: “Assim o labirinto...” é “no espaço aquilo que é no tempo a lembrança (*die Erinnerung*), que procura no passado o signos premonitórios do

⁹ STÜSSI, Anna. **Erinnerung an die Zukunft**: Walter Benjamins "Berliner Kindheit um Neunzehnhundert". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

futuro”. No limiar do labirinto a criança não manifesta medo; pelo contrário o desejo de exploração predomina como se soubesse, confusamente, que só poderá se reencontrar se ousar perder-se (GAGNEBIN, 2013, p. 90).

O labirinto se apresenta como uma metáfora do desejo humano. Conseguir chegar ao seu centro é a meta a ser atingida, mas o desejo não arrefece diante do cumprir deste intento, mas, ao contrário, o labirinto, assim como o desejo, se renova a cada realização, e nesta renovação se reinventa por meio de novos desvios, contornos, imagens, gestos e palavras, revelando o outro lado escondido da cultura, mas que tem sua união estabelecida e selada pelo reticulado da frente do bordado que permite, contra a luz, transparecer seu verso. Assim é a *Infância berlinense*, um traçado pelo avesso que não perde de vista o lado direito desta tessitura, da mesma forma que a lembrança e o esquecimento entrelaçados fazem parte do mesmo tecido da memória consciente e inconsciente, e, como diz Gagnebin (2013, p. 92):

[...] o fio de Ariadne que guia a criança no labirinto não é somente o da intensidade do amor e do desejo; também é o fio da linguagem, às vezes entrecortado, às vezes rompido; o fio da história que nós narramos uns aos outros, a história que lembramos, também a que esquecemos e a que, tateantes, enunciamos hoje.

CAPÍTULO 2

A CRISE DA EXPERIÊNCIA – DESTRUIÇÃO OU SOBREVIVÊNCIA?

A questão que se coloca no título deste capítulo abre a possibilidade de um debate e é uma oportunidade de aprofundarmos o conceito de *experiência* (*Erfahrung*) na contemporaneidade, amplamente examinada no primeiro capítulo deste trabalho, em que Walter Benjamin traz sua visão de um declínio da experiência (*Verfall der Erfahrung*). Esta decadência identificada pelo autor, em momento algum é tratada por ele como um fim da experiência em si, ao contrário, Benjamin faz um convite a uma reflexão. Ele faz a provocação exatamente em um detalhe crucial de seu pensamento: um ponto de não fechamento por completo do conceito de *experiência* (*Erfahrung*), e é esta fresta que o autor deixa em aberto em seus colóquios, que deixa margem para a discussão que será aprofundada a seguir. Para tanto, serão utilizados dois autores com pontos de vistas distintos sobre esta mesma questão, visões que estão expressas nos livros que serão tomados como ponto de apoio para este debate, o livro *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Infância e história: a destruição da experiência e a origem da história), de Giorgio Agamben (2014) e o livro *Survivance des lucioles* (Sobrevivência dos vaga-lumes), de Georges Didi-Huberman (2011).

O pensamento de Agamben (2014, p. 25) delinea-se sobre o contraponto entre a experiência do senso comum e a experiência científica que promoveu o rebaixamento da primeira à condição de um empirismo, e destaca nesta passagem da obra de Francis Bacon que trata da questão da experiência tradicional – aquela passível de ser transmitida pela narração e representada em provérbios – como algo que está de fato condenado.

A experiência, se ocorre espontaneamente, chama-se acaso, se deliberadamente buscada recebe o nome de experimento. Mas a experiência comum não é mais que uma vassoura desmantelada, um proceder tateante como o de quem perambulasse à noite na esperança de atinar com a estrada certa, enquanto seria mais útil e prudente esperar pelo dia ou acender um lume, e só então pôr-se a

caminho. A verdadeira ordem da experiência começa por acender o lume; com este, em seguida, aclara o caminho, iniciando pela experiência bem disposta e ponderada e não por aquela descontínua e às avessas; primeiro deduz os axiomas e depois procede a novos experimentos (BACON, 1810¹⁰ *apud* AGAMBEN, 2014, p. 25).

Agamben (2014, p. 25) se apoia na mudança de paradigma da modernidade, levada a cabo pela ciência e afirma que “a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna”, e completa: “contrariamente ao que se repetiu com frequência, a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida”. Este lugar do saber científico que predomina até os dias atuais é a sobreposição da experiência empírica tornada método pela ciência. Hoje, sabe-se que, mais do que em outros momentos na história, nada que não possa ser comprovado cientificamente é levado em conta.

A comprovação científica da experiência, que se efetua no experimento – permitindo traduzir as impressões sensíveis na exatidão de determinações quantitativas e, assim, prever impressões futuras – responde a esta perda de certeza transferindo a experiência o mais completamente possível para fora do homem: aos instrumentos e aos números (AGAMBEN, 2014, p. 26).

Portanto, a experiência que se evidencia hoje, tem sua base na experiência científica, ou seja, na experiência como método, aquela que, antecipada por normas pré-estabelecidas pode ser reaplicada em condições similares com resultados semelhantes. Desta forma, o que Agamben (2014) coloca em questão, como o centro de sua reflexão sobre o fim da experiência, é a decomposição da noção de autoridade do indivíduo, que lhe é conferida pela experiência do senso comum, um sintoma da expropriação da experiência. Nas palavras de Agamben (2014, p. 26): “a experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde

¹⁰ BACON, Francis. **Nuovo organo delle scienze di Francesco Bacone di Verulamio Gran Cancelliere d’Inghilterra**. Traduzione in italiano del can Antonio Pellizzari. Edizione seconda arricchita di un Indice e di Annotazioni. Bassano: Remondini, 1810.

imediatamente sua autoridade", e afirma: "não se pode formular uma máxima nem contar uma estória lá onde vigora uma lei científica".

Agamben (2014, p. 21) inicia o primeiro capítulo de *Infância e história* afirmando que "o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência", e completa dizendo que: "a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha". Ao evocar o texto *Erfahrung und Armut* (Experiência e Pobreza) de 1933 de Walter Benjamin, o autor (AGAMBEN, 2014, p. 21-23) faz uma provocação, ressaltando que hoje "para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária", e que "a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente". Agamben (2014, p. 22) evidencia o que ele acredita ser o cenário cotidiano dessa destruição, sem qualquer coisa que ainda possa ser: "traduzível em experiência". Da leitura do jornal, passando pelos engarrafamentos no trânsito, até as filas em guichês de repartições públicas, "o homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos, ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes – entretanto nenhum deles se tornou experiência" (AGAMBEN, 2014, p. 22). Considerando este cenário inicial do livro de Giorgio Agamben, percebe-se que sua reflexão indica um panorama de destruição completa da experiência, um ponto sem retorno. Seria, então, pertinente considerar este cenário apocalíptico da obra de Agamben e assumir a extinção completa da experiência? O fato de haver, inexoravelmente, uma dialética infundável entre o passado e o presente, que faz com que algo que se imaginava extinto sempre reapareça, não coloca em questão a posição do filósofo italiano sobre a destruição da experiência? Seria possível recriar, a partir desta experiência subjetiva, singular e de imagens fragmentadas da vivência (*Erlebnis*), uma experiência (*Erfahrung*) genuína que consolide e que aponte para um retorno ao estado de pertencimento no interior da tradição compartilhada por uma comunidade?

Com estas perguntas em mente, faz-se necessário introduzir as reflexões de Didi-Huberman para que se possa ir além neste debate. O pensamento do filósofo francês se contrapõe ao de Agamben justamente no ponto em que a destruição da experiência ainda não está consumada, mas em meio ao desastre, lá onde ainda se podem encontrar evidências de sua sobrevivência. Antes de seguir no curso desta discussão é importante fazer um apêndice para introduzir o conceito de sobrevivência, que está

na base da crítica do autor francês, e que norteará esta exposição até o fim deste capítulo.

Didi-Huberman (2013, p. 13) afirma em seu livro *A imagem sobrevivente*: “[...] o discurso histórico não nasce nunca, sempre recomeça”. Nesta frase o autor ressalta o que viria a ser o núcleo do conceito de sobrevivência. Ele desenvolve este conceito depois de uma extensa pesquisa sobre Aby Warburg, que resultou no livro *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg* (A imagem sobrevivente. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg). Warburg foi um historiador da arte alemão que desenvolveu pesquisas imagéticas com o intuito de revelar elementos imagéticos subjacentes relativos a outros períodos históricos em camadas de significação das imagens. Aby Warburg foi um historiador com uma profunda pesquisa, apesar de ter poucas publicações sobre os processos de reaparecimento de algumas imagens ao longo da história da arte. Ele entende as imagens como parte de uma memória viva e pulsante, uma espécie de reminiscência, por meio das quais se estabelecem ligações entre culturas distintas. A partir deste ponto de vista de Warburg, os elementos culturais sobrevivem através da história por meio das imagens em movimento. Em uma de suas pesquisas mais importantes, Warburg estabeleceu relações entre os elementos imagéticos pagãos da Antiguidade Clássica ressurgidos no Renascimento Italiano, o que o levou a aprofundar suas reflexões sobre a *Nachleben* (pós-vida das imagens). Didi-Huberman se apropria desse conceito de Warburg e faz um deslocamento do conceito de sobrevivência – até então uma categoria restrita à história da arte – em direção ao plano político e o utiliza para contrapor o pensamento de Agamben sobre a destruição da experiência:

A forma sobrevivente no sentido de Warburg, não sobrevive triunfalmente à morte de suas concorrentes. Ao contrário, ela sobrevive, em termos sintomais e fantasmiais, à sua própria morte: desaparece num ponto da história, reaparece muito mais tarde, num momento em que talvez não fosse esperada, tendo sobrevivido, por conseguinte, ao limbo ainda mal definido de uma memória coletiva (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 55).

De acordo com o filósofo francês, estas formas sobreviventes apresentam um mundo de imagens adormecidas, partículas sgnicas infinitesimais da história, que estão em latência e que despertam em determinados momentos na história. Essas partículas são elementos estanques de significação que se mantêm dissociados da noção de coletividade, conforme explica:

A sobrevivência portanto mantêm seu caráter de captura de imagens adormecidas que se mantêm latentes. [...] A sobrevivência não trata de um mundo feito de coisas “finitas”, mas de coisas latentes, de “imagens dormentes” (MATTAZZI; DIDI-HUBERMAN, 2010, p. 86).

Como mencionado anteriormente, Didi-Huberman desenvolve seu conceito de sobrevivência a partir da ideia de imagem sobrevivente de Aby Warburg e do conceito benjaminiano de imagens dialéticas. Para que se possa estabelecer as relações essenciais na composição de seu conceito de sobrevivência é inevitável que se apresente brevemente o conceito das imagens dialéticas de Walter Benjamin.

A “imagem dialética” à qual nos convida Benjamin consiste, antes, em fazer surgirem os momentos inestimáveis que sobrevivem, que resistem a tal organização de valores, fazendo-a explodir em momentos de surpresa. Busquemos, então, as experiências que se transmitem ainda para além de todos os “espetáculos” comprados e vendidos a nossa volta, além do exercício dos reinos e da luz das glórias. Somos “pobres em experiência”? Façamos dessa mesma pobreza – dessa semiescuridão – uma experiência (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 126-127).

As imagens dialéticas apresentam qualidades essenciais semelhantes às do conceito de sobrevivência como: o lampejo repentino e a iluminação momentânea. O conceito de imagem dialética de Benjamin está ligado ao ato de rememoração (*Eingedenken*), que interrompe o tempo contínuo e estabelece uma ruptura que explicita contradições, e como consequência produz essas imagens. Sobre esta articulação do presente com o passado, Benjamin (2012, p.11) coloca que: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'tal como ele propriamente foi', significa apoderarmo-nos de uma

recordação quando ela surge como um clarão num momento de perigo”. Estas imagens dialéticas que aparecem em um lampejo, por sua vez, se aglutinam pela rememoração na intensidade imobilizadora do *Kairós* – o momento oportuno indeterminado, no tempo eterno e não linear – que rompe o tempo de *Khronos* – o tempo humano cronológico, sequencial e linear – e atribui forma aos conteúdos dispersos no tempo histórico multidimensional por meio de uma atividade concentradora, segundo Gagnebin (2013, p. 80), as mônadas. Esta imobilidade monadológica das temporalidades históricas que irrompem no tempo agora (*Jetztzeit*), este agora da cognoscibilidade, se constitui como um âmbito privilegiado da imagem dialética (*Dialektische Bild*), que só se estabelece como dialética na sua paralisação (*Dialektik im Stillstand*). Este processo dialético faz a articulação da memória e da ação, estabelecendo a formação da imagem dialética – que tem em sua gênese uma máxima concentração de tensões de forças contrastantes, criando o espaço da imagem (*Bildraum*). O conceito de imagem dialética de Walter Benjamin, sobretudo, marca o entendimento da história como imagem fragmentária, ou seja, a imagem como um invólucro rememorativo que resgata o objeto histórico estabelecendo uma ligação do passado com o presente. Por meio da sobrevivência, Didi-Huberman compõe uma amálgama conceitual que resgata o conceito de imagem dialética de Benjamin e as imagens sobreviventes de Warburg, consubstanciando estes conceitos e trazendo a sobrevivência para dentro do âmbito político da imagem.

Após esta breve digressão sobre o processo de formação do conceito de sobrevivência de Didi-Huberman, faz-se necessário o retorno ao tema central do debate no ponto em que Agamben (2014, p. 21) evidencia a destruição da experiência e Didi-Huberman contesta e declara ser precipitada tal conclusão, tomando para a si a responsabilidade de apontar, neste ambiente de desolação, as sobrevivências que expõem os indícios de experiências dadas como desaparecidas.

“A experiência caiu de cotação” (*die Erfahrung ist im Kurse gefallen*): o particípio *gefallen*, “caído, fracassado”, indica certamente um movimento terrível. Mas continua sendo um movimento. Mais ainda, ele soa estranhamente a nossos ouvidos, uma vez que o verbo *gefallen* significa, por outro lado, o ato de amar, de agradar, de convir. E, sobretudo, esse movimento não diz respeito à própria experiência, mas a sua “cotação” na bolsa de valores modernos (o diagnóstico de Benjamin se confirma ainda se se considera a “bolsa de valores” pós-

moderna). O que Benjamin descreve é, sem dúvida, uma destruição efetiva, eficaz; mas é uma destruição não efetuada, perpetuamente inacabada, seu horizonte jamais fechado. O mesmo aconteceria então com a experiência e com a aura, pois o que se apresenta, em geral, sob o ângulo de uma destruição acabada da aura nas imagens à época de sua reprodutibilidade técnica pede para ser corrigida sob o ângulo do que chamei uma suposição: o que “cai” não “desaparece” necessariamente, as imagens estão lá, até mesmo para fazer reaparecer ou transparecer algum resto, vestígio ou sobrevivência (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 121).

E é nesse ambiente de distanciamento da experiência, que evidencia seu declínio, mas não sua extinção, que Didi-Huberman chama a atenção:

Não se pode, portanto, dizer que a experiência, seja qual for o momento da história, tenha sido “destruída”. Ao contrário, faz-se necessário – e pouco importa a potência do reino e de sua glória, pouco importa a eficácia universal da “sociedade do espetáculo” –, afirmar que a experiência é indestrutível, mesmo que se encontre reduzida às sobrevivências e às clandestinidades de simples lampejos na noite (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 148).

Ao se contrapor à visão de Agamben, Didi-Huberman olha para esta questão de um ponto de vista otimista e assume que a experiência é indestrutível, e complementa declarando que a decadência da experiência não significa necessariamente seu desaparecimento e nem mesmo a queda de seu valor indicaria sua destruição:

Agamben, como vimos, encara todo o contemporâneo sob o ângulo de uma destruição da experiência e funda sua tese sobre uma leitura de Benjamin: “O valor da experiência caiu de cotação. Trata-se, certamente, para Agamben, de uma destruição efetuada, acabada: e é isso que “torna hoje insuportável – mais do que ela foi no passado – a existência cotidiana”, mesmo nos momentos de guerra evocados pouco antes (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 119).

Embasando essa indestrutibilidade por meio de seu conceito de sobrevivência, Didi-Huberman aponta os elementos sobreviventes da experiência, que resistem apesar

das dinâmicas destrutivas, apesar das visões apocalípticas que Agamben projeta no horizonte, e apesar da imobilidade que o filósofo francês observa nos estados totalitários e no ofuscar proporcionado pelos holofotes da sociedade do espetáculo que buscam deliberadamente apagar os ínfimos lampejos das experiências sobreviventes que ainda restam e que chegam até o cotidiano contemporâneo. Sendo assim, para desconstruir essas visões apocalípticas, Didi-Huberman lança mão da necessidade de “organizar o pessimismo”, expressão que faz parte de uma convocação de Walter Benjamin ([1929] 1987, p. 34) em seu ensaio sobre o Surrealismo: “[...] organizar o pessimismo significa simplesmente extrair a metáfora moral da esfera política, e descobrir no espaço da ação política o espaço completo da imagem”. Assim, para Benjamin, organizar o pessimismo é descobrir no âmbito político, o âmbito integral das imagens revolucionárias. No centro da ação política repousa a ação própria da imagem, espaço onde o imaginário direciona para a ação. E no centro desta ação política está o ato humano, como cita Benjamin ([1929] 1987, p. 35): “No entanto, e justamente em consequência dessa destruição dialética, esse espaço continuará sendo espaço de imagens, e algo de mais concreto ainda: espaço do corpo”. E Didi-Huberman (2011, p. 128) corrobora:

“Organizar o pessimismo” no mundo histórico, descobrindo um “espaço de imagens” no próprio vazio de nossa “conduta política”, como ele diz. Essa proposta se refere à temporalidade impura de nossa vida histórica, que não se compromete nem com a destruição acabada, nem com o início de redenção. E é nesse sentido que é preciso compreender a sobrevivência das imagens, sua imanência fundamental: nem seu nada, nem sua plenitude, nem sua origem antes de toda memória, nem seu horizonte após toda catástrofe.

Nesse trecho pode-se captar o sentido exato do conceito de sobrevivência de Didi-Huberman (2011, p. 77), que o contrasta com o cenário de estados definitivos defendido por Agamben. Ou melhor dizendo, aponta o que chama de filosofia dos extremos no pensamento de Agamben, “um movimento de pêndulo entre os extremos da destruição e de um tipo de redenção pela transcendência”. Fugindo desses extremos, Didi-Huberman (2011, p. 135) “organiza o pessimismo” e propõe um caminho alternativo: “[...] uma experiência interior, por mais ‘subjéctiva’, por mais ‘obscura’ que seja, pode aparecer como um lampejo para o outro, a partir do momento

em que encontra a forma justa de sua construção, de sua narração, de sua transmissão”. O filósofo francês percebe um cenário menos delimitado, menos fixo, mais permeável em relação a estes estados definitivos. Assim, em sua concepção, o campo de batalha está aberto e sujeito a receber, a qualquer momento, sobrevivências inesperadas, novos insumos de fragmentos de experiências do passado, ou seja, por mais que a experiência esteja em declínio, ainda conserva um resquício de vigor que emana das sombras da própria cultura.

Aconteceu até mesmo de as palavras mais sombrias não serem as palavras do desaparecimento absoluto, mas as de uma sobrevivência apesar de tudo, quando escritas do fundo do inferno. “Palavras-vagalumes”, ainda, as dos jornais do gueto de Varsóvia e das crônicas de sua insurreição; “palavras-vaga-lumes” as dos manuscritos dos membros do *Sonderkommando* ocultos sob as cinzas de Auschwitz e cujo “lampejo” dependia do soberano desejo do narrador, daquele que quer contar, testemunhar para além de sua própria morte. Entre as trevas sem recurso das câmaras de gás e o dia ofuscante do verão de 1944, esses mesmos resistentes do *Sonderkommando* conseguiram até mesmo fazer aparecer imagens quando a imaginação parecia ofuscada por uma realidade imensa o suficiente para ser pensada. Imagens clandestinas, certamente, imagens por muito tempo ocultas, por muito tempo inúteis. Mas imagens transmitidas a nós, anonimamente, naquilo que Benjamin reconheceu como a derradeira sanção de toda narrativa, de todo testemunho de experiência, a saber, a autoridade do moribundo (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 131-132).

Para Agamben esse meio do caminho, onde Didi-Huberman encontra alento para um irromper das sobrevivências, é justamente o espaço em que se evidencia a “filosofia da pobreza”, que se apresenta como uma renúncia a qualquer tipo de experiência em todas as faixas etárias e em todos os estratos sociais que partilham essa expropriação da experiência sem sequer perceber.

É uma tal “filosofia da pobreza” que pode explicar hoje em dia a recusa da experiência por parte dos jovens (mas não apenas os jovens: índios metropolitanos e turistas, hippies e pais de família estão emparelhados – muito além do que jamais estariam dispostos a reconhecer – por uma idêntica expropriação da experiência). Pois eles são como aqueles personagens de quadrinhos da nossa infância, que podem caminhar no vazio desde que não se deem conta: no instante em que

se dão conta, em que têm a experiência disso, despencam irremediavelmente (AGAMBEN, 2014, p. 23).

Esse deslocar-se no nada, sem referências, parece ser a tônica que guia os sonâmbulos neste estágio da humanidade. Para Agamben, o que há, portanto, é uma carência de referenciais. Até mesmo para poder identificar um sopro sequer de experiência que resta, que possa, enfim, germinar como uma sobrevivência, e incorporá-la minimamente para posteriormente transmiti-la, há que se ter os referenciais internos. Sem esta guia interior, aquele que foi expropriado de sua própria biografia está de fato solto a própria sorte, à deriva no vazio do contemporâneo.

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado a fazer. Pois, assim como foi privado de sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiência talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo (AGAMBEN, 2014, p. 21).

Isto posto, pode-se inferir dessa passagem que há uma expropriação, não somente da própria experiência, mas sobretudo dos mecanismos internos de produção da experiência, e por mais que se tenha alguma substância para ser trabalhada, não se têm as condições necessárias para processá-la adequadamente, e, portanto, comprometer sua elaboração. Nessas condições, a experiência não é algo que se possa ser realizado, pois algo de estrutural se rompeu internamente no sujeito contemporâneo, e o que se vê na cultura hoje é sua busca incessante fora de si, por elementos que possam fazer uma reparação deste mecanismo avariado, mas que no entanto é uma busca infrutífera, pois sua busca é de fato por um desprendimento de toda e qualquer experiência possível.

Até mesmo a hodierna toxicomania de massa deve ser vista na perspectiva desta destruição da experiência. Pois o que diferencia os novos drogados dos intelectuais que descobriram a droga no século XIX é que estes últimos (ao menos os menos lúcidos entre eles) podiam ter ainda ilusão de estarem realizando uma nova experiência,

enquanto que para os primeiros se trata simplesmente, a este ponto, de desvencilhar-se de toda experiência (AGAMBEN, 2014, p. 24-25).

O que se pode depreender, de acordo com o filósofo italiano, é um aprofundamento da degradação do mecanismo responsável pelo trabalho psíquico no sujeito contemporâneo, que ao se deparar com um processo de elaboração da vivência (*Erlebnis*) – que de acordo com Gagnebin (2006, p. 50) são as pequenas experiências individuais particulares – e se colocar na posição de investigação de seus desejos com o intuito de fazer as devidas escolhas, este sujeito entra em um estado de angústia profunda. Daí pode-se inferir que desvencilhar-se da experiência é nada menos que uma tentativa de se livrar de toda angústia. Desta forma, faz todo sentido constatar que na contemporaneidade o sujeito é movido não só por um soltar-se de toda e qualquer experiência possível, mas pela renúncia deliberada e irrestrita da própria experiência (*Erfahrung*).

[...] Não significa que hoje não existam mais experiências, mas estas se efetuam fora do homem. E, curiosamente, o homem olha para elas com alívio. Uma visita a um museu ou a um lugar de peregrinação turística é, desse ponto de vista, particularmente instrutiva. Posta diante das maiores maravilhas da terra (digamos, o *patio de los leones*, no Alhambra), a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter a experiência delas. Não se trata aqui, naturalmente, de deplorar esta realidade, mas de constatá-la. Pois, talvez se esconda, no fundo desta recusa aparentemente disparatada, um grão de sabedoria no qual podemos adivinhar, em hibernação o germe de uma experiência futura (AGAMBEN, 2014, p. 23).

Portanto, é possível deduzir que essa destruição da experiência proclamada por Agamben, é de fato um deslocamento dessa mesma experiência para uma outra instância, uma autoridade superior que se estabelece fora do sujeito, corroborando a ideia de um sistema de elaboração psíquico deficitário no sujeito contemporâneo. Assim, por não exercitar a elaboração da vivência (*Erlebnis*) e transmutá-la em experiência (*Erfahrung*), perde-se esta habilidade de extrair da vida esse composto essencial. É como uma planta que perdesse sua capacidade de realizar fotossíntese. Este sim é o âmbito exato dessa expropriação.

Por fim, depois de percorrida toda essa discussão, é possível traçar um panorama de um ponto de vista um pouco mais recuado e complementar que Agamben profunde seu olhar no sujeito contemporâneo, a partir do projeto da ciência na modernidade – que mantém em seu núcleo a expropriação da experiência – e ao fazê-lo constata a integração entre o sujeito da experiência do senso comum e o sujeito científico. Combinados em um único sujeito, este vai perdendo sua autoridade da experiência do senso comum ao passo que vai se abrindo o espaço para que a experiência científica ocupe esse lugar de validação. Por outro lado, Didi-Huberman encara a questão a partir de uma perspectiva relativa à transmissão da experiência via imagens latentes – essas sobrevivências (*Nachleben*) que atingem o sujeito contemporâneo – que ao atingi-lo, pressupõe um nível mínimo de maturidade do trabalho psíquico individual para incorporá-las, processá-las e retransmiti-las. O centro desta discussão volta-se, portanto, para os mecanismos de elaboração da vivência (*Erlebnis*) em experiência (*Erfahrung*), pois o que antes se dava dentro do indivíduo, agora se coloca fora dele, e o que se perdeu nesse processo foi justamente a capacidade de transmutar a vivência (*Erlebnis*) em experiência (*Erfahrung*), pois, de acordo com Agamben, é precisamente esse adensamento, essa elaboração em torno dos acontecimentos cotidianos – que se pressupõe da vida vivida – que constitui a pérola da experiência e dá a chancela da autoridade a quem a está transmitindo. Entende-se, a partir daí, que com esse mecanismo de elaboração corrompido, o sujeito contemporâneo se tornou pautado pela validação externa da experiência científica – não mais por aquela experiência empírica –, o que fez o indivíduo dissociar-se de sua biografia e das relações sociais que o constituíram, proporcionando a ele uma percepção de autossuficiência. Sendo assim, ilusoriamente, este indivíduo volta-se para si e enxerga todos os elementos constitutivos que lhe bastam, elementos promotores de sua suposta autogeração, a despeito do outro. Assim, a mediação da vida não mais é feita pela relação humana social conectada à própria vida, mas por um ente intermediador fora do sujeito, que conserva de um lado a face do hipercapitalismo, que reifica todas as relações, e na outra face, a ciência, que oferece a salvação, estabelece critérios de escolha e equaliza as dimensões intersubjetivas que se apresentam na cultura.

CAPÍTULO 3

O EMPOBRECIMENTO PSÍQUICO

Erfahrung é o produto do trabalho... Erlebnis é a fantasmagoria do ocioso (BENJAMIN¹¹ apud KONDER, 1999, p. 83).

3.1 A fantasmagoria do contemporâneo

De acordo com Walter Benjamin, a relação que se estabelece entre os indivíduos no capitalismo é uma relação fantasmagórica. A fantasmagoria está na base da crítica última de Benjamin à decadência da experiência e é abordada no decorrer do livro das *Passagens (Das Passagen-Werk)*, que foi escrito em etapas entre 1927 e 1940, destacando o assunto do seguinte modo:

A propriedade que recai sobre a mercadoria como seu caráter fetichista é inerente à própria sociedade produtora de mercadorias, não como ela é em si, mas como ela representa a si mesma e acredita compreender-se quando faz abstração do fato de que ela produz mercadorias. A imagem que ela produz de si mesma e que costuma designar como sua cultura corresponde ao conceito de fantasmagoria (BENJAMIN, [1927-1940] 2018, p. 1084).

Desta forma, o autor das *Passagens* faz um convite para uma reflexão aprofundada a partir da constatação da decadência da experiência e estabelece uma relação causal entre a sociedade produtora de mercadorias e a cultura fantasmagórica que irrompe como o sintoma da modernidade. Assim, Benjamin vê o mundo moderno dominado pelas fantasmagorias:

¹¹ BENJAMIN, Walter. (1982). **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, v. 5.

O século não soube responder às novas virtualidades técnicas com uma nova ordem social. É por isso que a última palavra coube às mediações enganosas do antigo e do novo, que estão no coração de suas fantasmagorias. O mundo dominado por essas fantasmagorias é – para usarmos a expressão de Baudelaire – a modernidade (BENJAMIN, [1927-1940] 2018, p. 90).

Este conceito-chave no pensamento benjaminiano nasce de sua reflexão sobre a teoria marxista acerca do fetichismo da mercadoria. Para Marx, a mercadoria parece ser algo comum à primeira vista, porém, ao se aproximar e se analisar, ela revela toda sua complexidade, cheia de contornos metafísicos. Obviamente, aqui não se faz referência ao seu valor de uso, cuja a utilidade de determinados utensílios é inegável, mas justamente ao que se refere à mercadoria, que tão logo adquire esse *status*, se transforma em algo físico, mas também metafísico. Sobre a forma *mercadoria*, Karl Marx ([1867] 1988, p. 71), no livro *O Capital (Das Kapital)*, coloca:

O Misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso também reflete a relação social existente fora deles, entre objetos.

Portanto, o que se inicia como uma relação de produção, se torna uma relação social entre produtores, que aos poucos assumem características inerentes à própria mercadoria. De modo que Marx ([1867] 1988, p. 71) alerta: “os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas, metafísicas ou sociais”, e, por sua vez, acabam por permear todas as instâncias das relações sociais. Aqui temos, destarte, o início da reflexão de Marx acerca da fantasmagoria:

Assim a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho. Mas, no ato de ver, a luz se projeta realmente a partir de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. É uma relação física entre coisas físicas. Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza

física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, [1867] 1988, p. 71).

Dessa forma, a mercadoria adquire o *status* de um objeto místico e sobrenatural, e o seu valor denuncia em última instância sua fantasmagoria, que suprime as evidências das relações sociais que a produziram, e por fim se torna o elemento balizador de todas as relações sociais. Nesse ponto Georg Lukács (2003, p. 207) no livro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (História e consciência de classe) aprofunda o pensamento de Marx e vê nessa dinâmica da reificação das relações sociais uma característica do capitalismo moderno que aos poucos vai transmutando as relações sociais, e afirma de forma categórica que “todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem” para “substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas”. Mas Lukács vai além em sua análise e antevê de forma contundente as implicações profundas do desenvolvimento capitalista na psique humana.

Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva (LUKÁCS, 2003, p. 211).

Diversamente do conceito em Marx, a fantasmagoria em Benjamin é um sintoma da cultura moderna do espetáculo, que é decorrente, portanto, do declínio da experiência, e deste modo, desponta no ponto alto de sua reflexão sobre a decadência da experiência e por conseguinte da narração, apontando para o declínio da comunicabilidade e da transmissão da experiência. Jaeho Kang (2009, p. 228), chama a atenção para o fato de que:

[...] no livro das passagens, Benjamin amplia o uso do conceito de fantasmagoria [de Marx] para examinar aspectos da cultura e o espetáculo da modernidade, e destaca que para o filósofo berlinense a fantasmagoria domina toda a modernidade, e que o declínio na comunicabilidade da experiência se expressa nas mudanças das formas de comunicação que envolve a presença do outro, que na modernidade acontece com este outro ausente.

Logo, a fantasmagoria em Benjamin qualifica os sintomas do declínio da experiência, e assim indica um tipo de experiência difundida na modernidade, oriunda da transformação de todas as relações sociais segundo a lógica da mercadoria.

Leandro Konder (1999, p. 52) apresenta o que seria o ponto de partida da reflexão de Benjamin sobre a fantasmagoria, que começa a delinear-se a partir de um outro conceito, a *aura*, que é abordado em seu célebre livro *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica), de 1936 (1987b). O conceito de aura nasce de uma de suas experiências com haxixe em Marselha em março de 1930. Longe de se entregar ao vício e ao deleite, o autor via essas experiências como uma possibilidade de expandir seus horizontes filosóficos, de modo que realizava seus experimentos com aguçada observação autocrítica. E foi nesse contexto que este experimento o levou a perceber que a “iluminação profana” alcançada pelo haxixe trazia uma clareza sobre os processos alucinatórios da razão instrumental, da qual se recorre continuamente na contemporaneidade. Herbert Marcuse ([1964] 2015) trata desta questão em seu livro *One-dimensional man* (O homem unidimensional), como uma espécie de dimensão alienada que fagocita o sujeito sem que ele tenha consciência disso. Então, essa instância única da existência passa a ser sua realidade e o ambiente de desenvolvimento para a razão ética e a razão estética, fonte de toda a humanidade, se esvai, abrindo o espaço unicamente para o domínio da razão instrumental.

Eu acabei de sugerir que o conceito de alienação parece tornar-se questionável quando os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e veem nela seu próprio desenvolvimento e satisfação. Essa identificação não é ilusão, mas realidade. Entretanto, a realidade constitui um estágio mais avançado de alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva: o sujeito, que é alienado, é engolido por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão e ela está em todos os

lugares e em todas as formas. As realizações do progresso desafiam a acusação tanto quanto a justificação ideológica; perante o seu tribunal, a “falsa consciência” de sua racionalidade torna-se a verdadeira consciência (MARCUSE, [1964] 2015, p. 49).

Desta forma, a “falsa consciência” opera silente, e secretamente permeia toda a psique de maneira imperceptível, se tornando o esteio onde se estabelece e se desenvolve o empobrecimento psíquico. Marcuse, assim, lança um alerta:

O aparato produtivo e os bens e serviços que ele produz “vendem” ou impõem, o sistema social como um todo. Os meios de transporte e de comunicação de massa, as mercadorias de habitação, alienação e vestuário, a irresistível produção da indústria do entretenimento e da informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que unem os consumidores mais ou menos prazerosamente aos produtores e, por meio destes últimos, ao todo. Os produtos doutrina e manipulam; eles promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E como esses produtos benéficos tornam-se disponíveis a mais indivíduos em mais classes sociais, a doutrinação que eles levam a cabo deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. É um bom estilo de vida – muito melhor que antes – e enquanto um bom estilo de vida, ele age contra a mudança qualitativa. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensional*, no qual as ideias, aspirações e objetivos que, por seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação, são ou repelidos ou reduzidos aos termos desse universo (MARCUSE, [1964] 2015, p. 49-50).

Assim, a partir da noção de “falsa consciência” Marcuse evidencia o mecanismo de funcionamento da fantasmagoria, que por sua vez denuncia os indivíduos objetificados, manipulados e doutrina e pela mercadoria que se apresenta como estilo de vida. Essa “falsa consciência” que podemos tomar como a própria razão instrumental, seria uma espécie de alucinação de haxixe que não cessa. Contudo, conforme (KONDER, 1999, p. 52):

o haxixe provoca alucinações no período em que é consumido; a razão instrumental faz pior: ela nos acostuma a conviver duradouramente com fantasmagorias que, com o apoio da ideologia dominante, se apresentam como a fiel representação da realidade.

De modo que os delírios da razão instrumentalizada, compartimentalizada pela ideologia, mascaram a realidade, estabelecendo uma relação fantasmagórica entre os indivíduos. Acerca deste ponto, Konder faz um alerta:

A “iluminação profana” produz um efeito ambíguo. Por um lado, ela nos permite enxergar a aura em todas as coisas (como o último Van Gogh a via nos objetos que pintava) e não apenas em algumas delas. A aura, então, nos adverte que as coisas são o que são e não aquilo que nós – em nossa visão espontânea e perversamente “coisificadora”, condicionada pela “reificação” – nos habituamos a pensar que elas sejam (KONDER, 1999, p. 52).

Esta visão condicionada se apresenta como um anteparo que distorce a percepção do mundo como ele se apresenta. Sobre isso Konder completa:

Por outro lado, o choque proporcionado por essa percepção também tem repercussões internas negativas no sujeito da percepção: ele se dá conta da aura nas coisas, porém é levado a relativizar sua unidade, sua continuidade; seu núcleo se autonomiza completamente em relação às outras pessoas, as relações humanas se dissolvem, o eu se vê flutuando no espaço em absoluto isolamento. O haxixe produz, assim, uma caricatura da situação real em que as pessoas vivem (sem terem consciência disso) na sociedade capitalista (KONDER, 1999, p. 53).

Assim, pode-se afirmar que a fantasmagoria encontra sua expressão máxima sob a égide do regime neoliberal que desponta no capitalismo tardio, Byung-Chul Han (2018, p. 40) coloca o neoliberalismo como uma espécie de mutação do capitalismo, que além de ser uma corrente de pensamento econômico, também se apresenta como um modelo de comportamento social que tem suas bases na livre iniciativa e no individualismo. Neste sentido o neoliberalismo se vale da estrutura mental unidirecional da razão instrumental valorizada e reforçada no capitalismo para inaugurar um novo modelo de exploração, a autoexploração, que se desenvolve a partir de uma estratégia de dominação psíquica, a psicopolítica:

O neoliberalismo como forma de evolução ou mesmo como mutação do capitalismo não se preocupa primariamente com o biológico, o somático, o corporal. Antes descobre a psique com força produtiva. A virada para a psique e, em consequência, para a psicopolítica, também está relacionada à forma de produção do capitalismo atual pois ele é determinado por modos imateriais e incorpóreos (HAN, 2018, p. 40-41).

A exploração de si gera uma reificação na relação do eu consigo e conseqüentemente produz uma percepção fantasmagórica a respeito de si. Assim sendo, desenvolvem-se mecanismos psíquicos que propiciam e mantêm indefinidamente essa autoexploração, que fragmenta o eu e expropria o indivíduo da experiência. Ou seja, o indivíduo se autoexplora em nome de uma espécie de delírio de autorealização pelo capital:

Atualmente, já não trabalhamos por causa de nossas próprias necessidades, e sim pelo capital. O capital gera suas próprias necessidades, que erroneamente percebemos como se fossem nossas. O capital representa uma nova *transcendência*, uma nova forma de subjetivação. Uma vez mais somos arremessados para fora do plano imanente da vida, no qual a vida se relaciona consigo mesma em vez de se sujeitar a um fim extrínseco (HAN, 2018, p. 16).

Pode-se dizer que o capital se torna o sujeito, enquanto os indivíduos se tornam os objetos. Hoje, mais que nenhum outro momento da história do capitalismo, vive-se para a mera reprodução do capital financeiro, de modo que Han (2018, p. 13) evidencia que:

a liberdade do capital se realiza por meio da liberdade individual. Dessa maneira, o indivíduo livre é rebaixado a órgão genital do capital. A liberdade individual concede ao capital uma subjetividade “automática”, que o incita à reprodução ativa.

Assim, pode-se pensar que a relação que se estabelece entre os indivíduos não se coloca como um interesse humano genuíno, no que o outro tem a oferecer a partir de sua alteridade, mas o contrário, esse outro reificado perde seu lugar de oferecer o contraditório, e se torna, por sua vez, o elemento do incômodo, que atrapalha quando é ativo, e se transforma em objeto de satisfação de pulsões quando é passivo. Do mesmo modo que isso acontece na relação com o outro, pode-se pensar esta lógica em relação ao eu, que objetificado perde sua potência de elaboração intrínseca por meio do trabalho psíquico, ao prescindir de elementos internos de oposição. Han (2017, p. 44, *tradução nossa*) aborda esta questão do trabalho psíquico ressaltando os aspectos construtivos que decorrem dos conflitos e aponta de forma precisa que “os conflitos não destrutivos mostram um aspecto construtivo. As relações e identidades estáveis somente surgem dos conflitos. A pessoa cresce e amadurece trabalhando em conflitos”. De acordo com Freud ([1925] 2012, p. 22-48), o aparelho psíquico é estruturado a partir de três instâncias: o isso (*es*) o eu (*ich*) e o supereu (*über ich*), e para executar o trabalho psíquico essas instâncias devem passar por um processo de negociação; ou melhor, para que essas áreas da psique promovam o trabalho psíquico, elas devem entrar em conflito. Mas para que esse trabalho psíquico seja efetivo é necessário que haja um tempo de elaboração e disposição de memória acumulada para ser resgatada e, conseqüentemente, trabalhada. Contudo, na contemporaneidade não há disponibilidade de tempo, e já não há memória disponível, pois o sujeito contemporâneo se apresenta como um ente autogerado em uma realidade que se impõe. Essa realidade não incita o sujeito a elaborar suas questões identitárias e transgeracionais, pelo contrário, desvincula o sujeito de sua própria história e conseqüentemente da percepção de que é o resultado das gerações que o precederam e que foram transmitindo de geração em geração o imaginário que hoje o constitui. A resposta do capitalismo para esta realidade é: você é o que desejar ser. Associado a isto, o sujeito contemporâneo está preso ao nível da mera informação que não se torna conhecimento, pois, para que a informação se torne conhecimento, há que haver um trabalho psíquico – processo pelo qual as três instâncias da psique, o isso (*es*), o eu (*ich*) e o supereu (*über ich*) entram em conflito e produzam conhecimento –, só assim o que está no âmbito da vivência (*Erlebnis*) pode ser alçado ao domínio da experiência (*Erfahrung*). Contrariamente, o que se observa no cotidiano desse sujeito é sua exibição narcísica direcionada aos aspectos quantitativos de sua vivência, pautada por uma torrente de informações irrelevantes que não promovem o

enriquecimento do trabalho psíquico. E o que se nota é uma repetição cada vez maior de dados, cifras e estatísticas. O aspecto quantitativo característico da informação reforça o narcisismo e não cria as condições necessárias para que aflore o trabalho psíquico. Hoje observa-se a disputa narcísica pelas quantidades, pelo acúmulo de informação, ou seja, a vida deste sujeito mantém-se na pura vivência (*Erlebnis*) de Walter Benjamin. Com isso, pode-se dizer que o que se instalou em nossa sociedade contemporânea foi uma expansão da fantasmagoria em todas as instâncias dos relacionamentos humanos e que tem como sua expressão máxima, enquanto sintoma do contemporâneo, o narcisismo por um lado e a depressão por outro.

O sujeito narcisista-depressivo não é capaz de tirar conclusão. Mas sem conclusão, tudo se esvai e se desfaz. E assim não adquire uma imagem própria estável, que é igualmente uma forma conclusiva. Não é por acaso que a indecibilidade, inconclusividade, a incapacidade para a decisão pertence essencialmente aos sintomas da depressão (HAN, 2017, p. 48, *tradução nossa*).

Observando esta problemática a partir de um ângulo complementar, Renata Salecl (2012, p.15) afirma que a vida hoje se apresenta como se tudo fosse uma questão de escolha, e daí viria essa dificuldade de concluir e de tomar decisões, que se deve em grande medida à ampliação nas opções de escolha, atrelada a uma “abundância de liberdade”, e neste contexto afirma:

Se, de um lado, vivemos sob a suposição de que tudo na vida pode ser uma escolha (além das escolhas de consumo e opções políticas, podemos escolher não apenas a aparência, mas nossa orientação sexual, se teremos filhos ou não, qual tipo de tratamento médico queremos), de outro, a própria escolha parece provocar ansiedade e ser profundamente insatisfatória. Essa é a razão pela qual muitas vezes ouvimos na mídia popular que nossa sociedade, na verdade, sofre de uma tirania da escolha e da abundância de liberdade (SALECL, 2012, p. 15).

Complementando esta análise, Maria Rita Kehl (2015) reflete sobre o paradoxo da liberdade *versus* velocidade das demandas na contemporaneidade. Se por um lado

se tem uma grande expansão no âmbito da liberdade individual ou se, portanto, tudo pode ser escolhido, por outro lado, esta mesma liberdade lhe é retirada pelo aumento da velocidade das demandas. E assim coloca:

Se o liberalismo moderno representou uma enorme expansão no campo da liberdade individual de escolhas de destino, tal alargamento no horizonte dos possíveis cobrou seu preço em termos de desamparo e de alienação. O neurótico moderno suporta mal as condições de seu ganho de liberdade, sobretudo porque uma parte desse ganho lhe é expropriada pelo aumento da velocidade. Ao desconhecer os termos do testamento que determina a herança simbólica de seus antepassados, ao representar-se como autor solitário de sua história de vida e de sua escolha de destino em um mundo que torna obsoletos os ensinamentos e as experiências transmitidas pelas gerações anteriores à sua, o sujeito moderno negocia seu desejo na moeda da culpa neurótica (KEHL, 2015, p. 166).

Desvinculado de sua biografia, desconectado e liberto de todos os vínculos sociais e culturais que o prendiam aos valores e à tradição, este sujeito pleno de vazio se lança na empreitada de se constituir a partir de alicerces pouco confiáveis. Daí decorre a percepção de sua autogeração. Han chama a atenção para este fenômeno nesta passagem:

Ser autêntico significa ter se libertado de pautas de expressão e de conduta pré-configuradas e impostas de fora. De lá vem o imperativo de ser igual somente a si mesmo, de se definir unicamente por si mesmo, e mais, de ser autor e criador de si mesmo. O imperativo da autenticidade desenvolve uma obrigação para consigo mesmo, uma coerção a questionar permanentemente a si mesmo, a vigiar a si mesmo, a estar a procura de si mesmo, a assediar a si mesmo. Com isso se intensifica a referência narcisista. O imperativo da autenticidade força o eu a produzir a si mesmo. Em último termo, a autenticidade e a forma neoliberal de produção do eu converte cada um em produtor de si mesmo (HAN, 2017, p. 37, *tradução nossa*).

Corroborando com a ideia de Byung-Chul Han acerca desse eu autoproduzido, Salecl (2012, p. 14) relaciona esta autoprodução à:

ideia de que supostamente somos capazes de nos administrar, e que existe uma escolha sobre como lidamos com nossas emoções, está ligada a percepção do “eu” que domina a sociedade no capitalismo tardio. [E assim,] cada vez mais autoconstruído e, mais do que isso, um projeto individual.

Complementando essa análise, Han (2018, p. 14) aprofunda e afirma que hoje, “cada um é *um trabalhador que explora a si mesmo para a sua própria empresa*. Cada um é senhor e servo em uma única pessoa. A luta de classes também se transforma em uma luta interior consigo mesmo”. Essa forma de dominação faz o indivíduo ir além dos seus próprios limites e coloca-o dentro de uma dinâmica que o tira de sua própria identidade e da elaboração do si mesmo, jogando-o para fora de si em nome de um projeto, de um eu que tem na autoexploração e na busca da produtividade a qualquer custo sua base identitária. Neste contexto de relações fantasmagóricas não existe de fato uma relação genuína, nem com o outro nem consigo mesmo, essa relação fantasmagórica da contemporaneidade é, ao fim e ao cabo, a força motriz que mantém o empobrecimento do trabalho psíquico em pleno funcionamento.

3.2 A estrutura do empobrecimento do trabalho psíquico

O sujeito na psicanálise é o sujeito do inconsciente, que é atemporal, e se estrutura a partir do seu desejo. Seu lugar é indeterminado e não é passível de uma representação estável. Maria Rita Kehl (2015, p. 113) relata que este sujeito não se estabelece a partir de um lugar, mas de um intervalo, ou seja, a partir de uma lógica temporal, um outro tempo não cronológico. Jacques Lacan faz uma reflexão sobre o tempo do sujeito partindo do conceito de *Nachträglich* (posterior, *après-coup*) de Sigmund Freud, que trata da especificidade da temporalidade na anamnese analítica e propõe o tempo lógico, que se estrutura como uma nova abordagem clínica para repensar a duração das sessões de psicanálise atendo-se ao que é falado e à relação que se estabelece entre o analista e o paciente. Christian Dunker (2016) afirma que: “O tempo lógico tenta alcançar a inscrição temporal do desejo, na lógica do encontro

e na lógica das palavras”. O ponto fundamental da sessão é o momento da interrupção, que se coloca como um convite para que o paciente possa trabalhar questões importantes que possam surgir durante aquele momento. O conceito de tempo lógico foi desenvolvido por Lacan em um artigo de 1945 (1998) intitulado *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma*, que expõe a problemática do tempo não cronológico na constituição do sujeito na psicanálise. O texto parte de uma situação em que três prisioneiros são chamados pelo diretor de um presídio no intuito de resolver um desafio de lógica, tendo como prêmio a liberdade para aquele que chegar à solução. As regras são colocadas: nas costas de cada detento poderá existir um disco preto ou um disco branco, sendo que no jogo existem apenas cinco discos, sendo três discos brancos e dois pretos. O prisioneiro que primeiro solucionar o desafio, que é descobrir qual a cor do disco que ele tem fixado em suas costas, deve avisar ao diretor e estando correto poderá, enfim, deixar a prisão. A partir dessa situação a liberdade se impõe como possibilidade de libertação conjunta com o outro, ou seja, a partir de uma lógica da coletividade, como aponta Lacan:

A coletividade está integralmente representada na forma do sofisma, já que ela se define como um grupo formado pelas relações recíprocas de um número definido de indivíduos, ao contrário da generalidade que se define como uma classe compreendendo abstratamente um número indefinidos de indivíduos (LACAN, 1945¹² *apud* PORGE, 1998, p. 35).

Portanto, pode-se afirmar que o tempo do sujeito não é o tempo individual de cada um, mas o tempo das relações que se estabelecem entre eles. Lacan ([1945] 1998) faz a distinção das três formas temporais do sujeito que é contemplada na situação dos prisioneiros: 1) o instante de ver; 2) o tempo para compreender; 3) o momento de concluir.

¹² LACAN, Jacques. O tempo lógico. **Cahiers d'Art**, França, 1945.

Sendo assim, no instante de ver (forma temporal 1), a situação que se coloca é que o primeiro dos prisioneiros vê o segundo e o terceiro com discos pretos, e, portanto, imediatamente o primeiro conclui que ele é branco. Assim, esta é a situação que evidencia o sujeito da imediaticidade, ou seja, no mesmo tempo em que vê, já conclui. Neste caso não há mediação, há uma certeza automática do que se é. Se estabelece como uma relação em que o sujeito se apropria e domina o objeto instantaneamente.

No tempo para compreender (forma temporal 2), o primeiro prisioneiro vê um disco preto no segundo e um disco branco no terceiro e fica em dúvida. A incerteza provoca uma insegurança que o faz parar para pensar. Assim reflete: se o terceiro é branco e está vendo o segundo que é preto e não saiu, é porque o primeiro não é preto, pois se o primeiro tivesse visto dois pretos ele teria saído imediatamente. Ou seja, o fato de o terceiro não ter agido significa que o primeiro é branco. Portanto, este é o tempo que aparece na lógica das relações, tempo em que se aprofunda para compreender algo que ficou suspenso, que gerou perplexidade. É o tempo do trabalho psíquico, da intersubjetividade, do tempo compartilhado. A conclusão é que o meu tempo depende do tempo do outro, e também de como eu interpreto a temporalidade do outro.

No momento de concluir (forma temporal 3), os três prisioneiros têm nas costas discos brancos. Assim, a solução se inicia por um momento de certeza, depois de um tempo há a perda da certeza e por fim há a recuperação desta certeza novamente.

Aqui a questão que se põe é, como o sujeito chega na certeza a partir dos seus equívocos, dos obstáculos, a partir daquilo que ele não pode saber imediatamente. Na análise, este que é o momento que dá a forma lógica para o encerramento das sessões, para a formação dos sintomas e para a identificação das fantasias dos sujeitos. É um precipitar-se em um ato destituído de saber e de certeza. É uma espécie de certeza antecipada. Esta certeza antecipada que tem lógica de uma aposta e que se mostra inicialmente falsa e equivocada, mas que logo em seguida há a recuperação dessa certeza, no momento em que se atravessa a forma ontológica da angústia, que está relacionado ao momento de concluir. Nesta solução todos se apresentam ao diretor do presídio e todos se libertam. Desta forma pode-se dizer que o instante de ver, o tempo para compreender e o momento de concluir são formas do sujeito que organizam tanto sua constituição enquanto sujeito, quanto suas relações primárias com os familiares, com o falo e com a falta.

Com esta breve introdução acerca do tempo lógico de Lacan, pode-se agora aprofundar no que Maria Rita Kehl refere sobre a temporalidade contemporânea, na qual vive-se o tempo da pressa, o tempo que atropela, o tempo pautado pelo grande Outro.

A temporalidade contemporânea, frequentemente vivida como pura pressa, atropela a duração necessária que caracteriza o momento de compreender, a qual não se define pela marcação abstrata dos relógios. Daí a sustentação periclitante do saber do sujeito, que o predispõe à queda na depressão, seja qual for sua estrutura neurótica. Por sua vez, o momento de concluir implica a conquista, durante o tempo de compreender, de alguma independência em relação ao tempo apressado da demanda do Outro (KEHL, 2015, p. 119).

Daí, portanto, pode-se afirmar que hoje o sujeito precipita-se do instante de ver ao momento de concluir, sem passar pelo tempo para compreender. Assim, nessa antecipação da conclusão o sujeito fica à mercê dos ditames do grande Outro, e esse estar suscetível ao grande Outro nada mais é do que um resgate do desejo primordial, que é o desejo de recuperar a completude alucinada pelo sujeito, isto é, que nunca existiu. Lacan ([1957-1958] 2005 p. 16) adverte: “o sujeito alucina seu mundo” e “as satisfações ilusórias do sujeito são evidentemente de ordem diversa das satisfações que encontram seu objeto no real puro e simples”. Portanto, pode-se dizer que o fracasso da civilização não é que o grande Outro pautar o sujeito, mas que o sujeito renuncie deliberadamente a investigar o seu próprio desejo. Neste ponto do argumento faz-se necessário abordar brevemente o conceito de grande Outro proposto por Lacan. De acordo com Antonio Quinet, o grande Outro se estabelece como um lugar onde se articula o discurso do inconsciente, onde o sujeito de fato é pensado:

O grande Outro como discurso do inconsciente é um lugar. É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa. É a alteridade do eu consciente. É o palco que, ao dormir, se ilumina para receber os personagens e as cenas dos sonhos. É de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. É o arquivo dos ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito em sua

infância e até mesmo antes de ter nascido (QUINET, 2012, posição 185-188).

Assim, pode-se inferir, portanto, que o grande Outro não existe. Porém, o fato de não haver evidência de sua existência, não significa que não se possa perceber sua consistência nos sintomas da cultura na contemporaneidade. O grande Outro se apresenta como linguagem e como tal está inserido na cultura e em toda elaboração simbólica que dela decorre. Assim, Quinet (2012) completa argumentando que o grande Outro é “o conjunto de significantes que marcam o sujeito em sua história, seu desejo, seus ideais – eles sustentam suas fantasias inconscientes e imaginárias”. Desta forma, o sujeito se coloca alheio aos significantes que emanam do grande Outro, e só começa a tomar contato com esses significantes a partir do processo de psicanálise, que vai aos poucos trazendo clareza sobre sua própria alienação, criando assim o espaço necessário para surgir uma experiência subjetiva. O sujeito necessita da figura do grande Outro para constituir-se. Principalmente nos primeiros momentos de vida, o sujeito se coloca a partir uma dependência absoluta do grande Outro e sua consistência depende dessas primeiras experiências que vão constituir-lo enquanto sujeito do inconsciente. Mais tarde o grande Outro vem substituir, por meio da cultura, o lugar da função paterna e da função materna. Da mesma forma em que há uma relação de dependência com o pai e com a mãe nos estágios iniciais da vida, o sujeito adulto acaba por criar uma relação de dependência com o grande Outro, contudo, é imperativo que essa dependência tenha um limite. O sujeito precisa desenvolver uma certa autonomia para que possa sustentar o seu desejo. Hoje, ao contrário, o sujeito contemporâneo, cada vez mais, renuncia a essa autonomia, e acaba por regredir às fases iniciais da vida, quando coloca o grande Outro no lugar de quem pauta o seu desejo e suas escolhas, evitando assim indagar seu próprio desejo. O sujeito que ocupa esse lugar, alça o grande Outro ao posto de quem controla o deslocamento do seu próprio desejo. Vale destacar que em vários momentos da história pode-se constatar a sua consistência a partir de movimentos da cultura humana em eleger um grande Outro na figura de um ente, ora assumindo-se como Deus, ora voltando-se para o próprio homem na forma da razão, e no momento atual, como cultura do consumo e do espetáculo em que o grande Outro consubstancia-se como representante maior do hipercapitalismo na forma do dinheiro. Nesse contexto, pode-

se dizer que ninguém escapa de ser pautado pelo grande Outro, e desta maneira, ao submeter-se voluntariamente, o sujeito desaparece enquanto sujeito desejante. A depressão, contudo, se coloca como uma reação a esse grande Outro apressado e demandante que oprime o sujeito. Em sua tentativa de se emancipar do grande Outro, o sujeito depressivo renuncia a essa posição de ser pautado, rejeitando o grande Outro e precipitando-se ao outro extremo, no qual se mantém em uma espécie de vivência (*Erlebnis*) depressiva, sem conseguir produzir experiência (*Erfahrung*). Maria Rita Kehl aponta essa retração do sujeito depressivo como um sintoma contemporâneo:

A sociedade contemporânea vem produzindo – e sofrendo com isso – uma invasão de formas imaginárias desse Outro apressado, que não admite nenhum tempo ocioso que não seja rapidamente preenchido por ações que visam satisfação imediata. Em função disso, o recuo do depressivo ocupa o lugar do sintoma social (KEHL, 2015, p. 141).

Assim, Kehl coloca a percepção do tempo na contemporaneidade como sendo aquilo que expropria do sujeito a duração – ou seja, o que subtrai o tempo necessário para a elaboração, aquele tempo relativo ao *Kairós*, o tempo indispensável para que o sujeito possa enfim resgatar, com base em suas memórias, as partículas sógnicas do passado a partir do presente, dando a ele a significação necessária para precipitar-se em direção a um futuro desejado. Pode-se dizer com base na estrutura do tempo lógico, que a antecipação da certeza sobre si mesmo precipita o sujeito a concluir antes mesmo de ter maturado suas questões, aspecto que denuncia claramente o empobrecimento do trabalho psíquico e que sinaliza, portanto, o não funcionamento desta estrutura no século XXI. O sujeito contemporâneo está muito preocupado em estar informado e simplesmente não perder nada do que acontece nas redes sociais. Percebe-se que esse sujeito está pautado pela quantidade, pelo volume cada vez mais avassalador de estímulos, e buscando sempre mais.

A partir desse panorama pode-se compreender que na contemporaneidade, em geral, vive-se o calor das emoções, processos reativos, em detrimento de um processo reflexivo de investigação do próprio desejo; renuncia-se a esse movimento de volta para si profundo que promova um ganho de qualidade relativo às escolhas e, portanto,

nas ações que decorrem das mesmas, e que, por sua vez, contribuiria para o enriquecimento do psiquismo. Maria Rita Kehl (2015) se vale de dois grandes filósofos para tratar desse assunto, Walter Benjamin, de um lado, para retomar a vivência (*Erlebnis*) como expressão dessas reações emocionais vividas e irrefletidas e Henri Bergson, de outro, para tratar da memória motora, ou seja, de um tipo de comportamento relativo ao padrão arco reflexo¹³. A autora assim descreve:

O que Benjamin designa por vivência (*Erlebnis*) corresponde ao que, do vivido, produz sensações e reações imediatas mas não modifica necessariamente o psiquismo. Podemos comparar a atividade psíquica que caracteriza as vivências, as quais ocupam grande parte do tempo de nossas vidas, ao esquema reativo do arco reflexo que Bergson chama de memória motora (KEHL, 2015, p. 160).

Segundo Cena e Imbasciati (2014, p. 14), aquilo a que Bergson se refere como memória motora, se coloca na categoria das memórias implícitas, aquele tipo de memória à qual não se tem acesso de forma intencional e que é automática. Assim descrevem os autores:

Memórias implícitas são aquelas que não se pode acessar de forma intencional e que se tornam automáticas. Não se pode contar sobre uma experiência sensorial ou motora que é armazenada nesta forma de memória. Elas geralmente estão relacionadas ao aparelho motor, isto é, são, por exemplo, as memórias que nos permitem lembrar como fazer as coisas: como amarrar seus sapatos, esquiar, andar de bicicleta, dirigir um carro e assim por diante. Um bom exemplo de memória motora implícita é tocar piano: o pianista aprende e memoriza como mover as mãos sequencialmente. Essas memórias se tornam automáticas; o músico não pensa em fazer um movimento e depois o outro, o aprendizado que ocorre e as memórias que sedimentam com

¹³ “O conceito de arco reflexo já era utilizado pela neurofisiologia do século XIX para explicar a circulação do influxo nervoso. O esquema do arco reflexo é muito simples: ele comporta duas extremidades, a da esquerda extremidade sensível, em que o sujeito percebe a excitação, isto é, a injeção de uma quantidade X de energia (por exemplo, quando este recebe uma martelada médica no joelho). A da direita, extremidade motora em que o sujeito libera a energia recebida numa resposta imediata do corpo. Entre as duas extremidades instala-se, assim, uma tensão que aparece com a excitação e desaparece com a descarga motora. O princípio que rege esse trajeto em forma de arco é, portanto, muito claro: receber a energia e transformá-la em ação, e conseqüentemente reduzir a tensão do circuito” (NASIO, 2009, p. 17).

uma série de repetições – muitas repetições – elas se tornam memórias automáticas de longo prazo e, portanto, são executadas sem pensar no processo. Sobre os diversos subgrupos de memórias implícitas ou não declarativas; algumas destas memórias são muito simples ou meramente reflexos, mas como já disse, a maior parte delas que envolvem sobretudo o sistema motor e, portanto, utilizam o cerebelo. Há também as memórias estritamente emotivas, implícitas, ou seja, respostas que não passam ao estado consciente que utilizam a amígdala, uma região que processa ansiedade, medo e, em geral, estímulos que devem ser supervisionados a partir do ponto de vista emotivo (CENA; IMBASCIATI, 2014, p. 4, *tradução nossa*).

Assim, vale destacar que a memória implícita é separada em duas vertentes, uma é a memória motora implícita, aquela que favorece respostas motoras automatizadas, sem a mediação do pensar, e as memórias estritamente emotivas implícitas que agem no processamento das emoções, e de forma semelhante também não chegam à consciência. Complementando a discussão, Byung-Chul Han (2018) observa que a racionalidade está relacionada à objetividade enquanto as emoções estão associadas aos processos subjetivos:

A objetividade, a universalidade e a estabilidade caracterizam a racionalidade. Logo, ela é oposta à emocionalidade, que é subjetiva, situacional e volátil. As emoções surgem, sobretudo, com a mudança de estado ou de percepção. A racionalidade, por outro lado, está associada à permanência, à constância e à regularidade (HAN, 2018, p. 65).

E completa afirmando que “a aceleração da comunicação” que vivemos hoje, “favorece a transformação emotiva” dos indivíduos, pois o processo que envolve a “racionalidade é mais lento que a emotividade”. Sendo assim, “a pressão da aceleração leva a uma ditadura da emoção”. Han (2018, p. 65-66) evidencia que:

as emoções são controladas pelo sistema límbico, no qual também se assentam os impulsos. Eles formam o nível pré-reflexivo, semiconsciente e corporalmente impulsivo da ação, do qual frequentemente não se tem consciência de forma expressa.

A partir disso pode-se observar que o funcionamento do sujeito contemporâneo se dá a partir de um padrão de estímulo-resposta, que tem sua base no sistema límbico, que o impele a passar do instante de ver diretamente ao momento de concluir, sem passar pelo tempo para compreender. Verifica-se a evidência desse tipo de comportamento nas redes sociais, onde, na medida em que são publicadas as informações (estímulos), elas são rapidamente compartilhadas, curtidas ou rechaçadas (respostas), e por vezes são mal interpretadas, levando a interação nesses meios a um nível de completa desinformação e de irrelevância da comunicação. As pessoas apenas reagem aos estímulos, sem averiguar se as informações são procedentes, sem amadurecer o entendimento sobre o assunto, sem aprofundar sobre o que está sendo dito e sem o devido interesse em averiguar as fontes da informação. Hoje a comunicação é pautada pela reação. É comum observar internautas dizerem que “estão reagindo a um post”. Vale argumentar também, que esse padrão de comportamento reativo formado a partir do arco reflexo, associado ao empobrecimento do trabalho psíquico, se coloca como a base de um processo de renúncia ao pensamento crítico. Pode-se pensar que a condição para se desenvolver o pensamento crítico é despender tempo de análise para se produzir conhecimento. Desta forma, pode-se entender que o sujeito contemporâneo abdica de realizar o trabalho psíquico, mantendo-se em um estado pré-reflexivo, semiconsciente e acrítico, o que evidencia o seu empobrecimento psíquico. A partir desta constatação, pode-se inferir que, devido a esse estado de empobrecimento psíquico, o sujeito contemporâneo se torna facilmente manipulável. Daí a crescente onda das chamadas *fake news* e dos tais *fatos alternativos* que inauguram o cenário contemporâneo da *pós-verdade*. Portanto, pode-se afirmar que o sujeito contemporâneo exposto a quantidades de informação cada vez mais avassaladoras está condenado à vivência (*Erlebnis*) que nunca se tornará experiência (*Erfahrung*). A consequência disso é o desaparecimento do sujeito. Esse sujeito sem existência, incapaz de transformar sua própria vivência em experiência pelo trabalho psíquico.

É importante pensar que este processo se dá a partir de um contexto de decadência da experiência e do declínio na comunicabilidade da experiência, tornando compreensível que o empobrecimento do trabalho psíquico tenha evoluído a partir do

aprofundamento da fantasmagoria¹⁴. Assim, o que resta ao sujeito contemporâneo é manter-se no âmbito da vivência (*Erlebnis*), onde renuncia à vida significativa, ao abrir mão de pensar criticamente de forma voluntária. Nessa vida sem sentido que se desenrola sob o signo de *Erlebnis*, o tempo se torna exíguo, a memória escassa e o diálogo se mostra sem sentido, pois aquele que fala, não quer ouvir, e aquele que por um instante ouve sem compreender o outro, já se precipita em conclusões sem pensar e logo em seguida torna a falar o mais rápido possível para que não haja nem o tempo, nem o silêncio, nem o pensar, e para que, no fim, não se retenha nada na memória. Desse modo, plenos de vazio se vão, da mesma forma que chegaram.

¹⁴ Considera-se aqui a fantasmagoria nos termos de Walter Benjamin (2018), discutida anteriormente no item 3.1 deste capítulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou discutir as consequências da decadência da experiência (*Erfahrung*) no sujeito do século XXI, especialmente no que tange aos impactos causados no aparelho psíquico e seu consequente empobrecimento.

Ao longo deste percurso foram tratados temas que contribuíram para a elucidação de pontos centrais desta discussão para o entendimento do sujeito contemporâneo. Partindo do panorama da decadência da experiência em que se pôde observar a evolução do capitalismo a partir da Primeira Guerra Mundial, que inaugura o progresso técnico-científico, colocando em xeque a autoridade da experiência, pôde-se constatar também o declínio da narração enquanto forma de transmissão da experiência, instaurando a derrocada da comunicabilidade. Neste contexto foi possível entender que o progresso econômico, juntamente com a evolução dos meios de comunicação, teve um papel preponderante na mudança de paradigma do acesso ao conhecimento, passando de um momento em que a transmissão do conhecimento se dava pela oralidade simultaneamente aos rituais, para um estágio em que se inauguram as formas literárias (o romance e o formato jornalístico), alterando o modo de acesso à informação e transformando a pauta de demandas locais comunitárias em uma pauta mais abrangente. Este processo acabou por desembocar em um ambiente de crescentes volumes de informação disponível, alterando de forma inequívoca o eixo das demandas da vida cotidiana. A partir desta perspectiva, por meio da diferenciação conceitual entre o processo da lembrança, da rememoração e do esquecimento, pôde-se observar o papel desempenhado pela memória consciente e inconsciente na constituição do sujeito narrativo no que se refere ao âmbito da narração de sua história. Porém, fica evidente que este sujeito expropriado de sua experiência acaba por sofrer de uma involução de seu aparelho psíquico como consequência desta mesma expropriação, que faz com que não haja o que possa ser elaborado a partir deste mecanismo avariado. Em consequência disso, o que se revela é a perda gradativa da capacidade de transformação da vivência em experiência, evidenciando os contornos do empobrecimento psíquico.

A partir daí pôde-se perceber a atuação do conceito da fantasmagoria em ação no hipercapitalismo permeando todas as relações sociais, sequestrando o tempo da vida significativa e evidenciando o delineamento do empobrecimento do trabalho psíquico na atualidade, a partir das demandas do grande Outro na figura do neoliberalismo e de uma de suas consequências primeiras, o individualismo. Como resultado desse empobrecimento, pôde-se notar, a partir da estrutura lógica do tempo do sujeito, sintomas que revelam padrões de comportamento anômalos, que acabam por demonstrar as minúcias do aprisionamento do sujeito contemporâneo na dimensão da vivência (*Erlebnis*), revelando sua incapacidade de metaforização – elemento fundamental para a elaboração simbólica no âmbito da linguagem – e assim, expondo sua inabilidade em dar o próximo passo rumo à experiência (*Erfahrung*).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio (1978). **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

BENJAMIN, Walter. (1915). A vida dos estudantes. In: _____. **Documentos de cultura e barbárie**. Textos escolhidos. Seleção e apresentação de Willi Bolle. São Paulo: Ed. Cultrix; Editora USP, 1986.

_____. (1918). Sobre el Programa de la Filosofia Futura. In: _____. **Sobre el Programa de La Filosofia Futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avila Editores, 1970.

_____. (1923-1926). **Rua de mão única; Infância berlinense: 1900**. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. (1927-1940). **Passagens**. Edição alemã de Rolf Tiedemann. Tradução do alemão de Irene Aron. Tradução do francês de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

_____. (1929). O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. 3 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. v. 1.

_____. (1933). Experiência e pobreza. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. 3 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. v. 1.

_____. (1936). O Narrador. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. 3 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987a. v. 1.

_____. (1936). A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. 3 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987b. v. 1.

_____. (1939). Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Obras escolhidas. Tradução de H. Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 3

CENA, Loredana; IMBASCIATI, Antonio. **Neuroscienze e teoria psicoanalitica: verso una teoria integrata del funzionamento mentale**. Springer-Verlag: Italia, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução de Georges Didi-Huberman; Vera Casa Nova; Márcia Arbex. Revisão de Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **A imagem sobrevivente**. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Tradução de Vera Ribeiro. 1 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. O que é o tempo lógico para Lacan? **Falando nisso 64**. 2016. (7m19s). Disponível em: <<https://youtu.be/20remXCZdl4>>. Acesso em: 23 jun. 2019.

_____. Pequeno glossário lacaniano. **Revista Cult**, São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/pequeno-glossario-lacaniano/>>. Acesso em 5 mar. 2019.

FREUD, Sigmund. (1925). **O eu e o id, "autobiografia" e outros textos**. Obras Completas. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 16.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HAN, Byung-Chul. **La expulsión de lo distinto**. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

_____. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

KANT, Immanuel. (1781). **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANG, Jaeho. O espetáculo da modernidade. A crítica da cultura de Walter Benjamin. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 84, p. 215-233, jul. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200012&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 5 jun. 2019.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2015.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin**: o marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

LACAN, Jacques. (1945). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1957-1958). **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

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

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MATTAZZI, Isabella; DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlanti della contemporaneità. **Allegoria**, v. 62, p. 83-91, 2010.

MARCUSE, Herbert. (1964). **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançado. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, Karl. (1867). **O capital**: crítica da economia política. 3 ed. Tradução de Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

NASIO, Juan-David. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

QUINET, Antonio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012. [Versão Kindle.]

PORGE, Erik. **Psicanálise e tempo**: o tempo lógico de Lacan. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

RAMOS, Pedro Lima. Os primórdios do cálculo infinitesimal. **C.Q.D. Revisa Eletrônica Paulista de Matemática**. Bauru, v. 8, p. 29-39, dez. 2016. Disponível em: <<https://www.fc.unesp.br/Home/Departamentos/Matematica/revistacqd2228/v08i-ca03-os-primordios-do-calculo.pdf>>. Acesso em 6 jul. 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Supervisão da edição brasileira de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SALECL, Renata. **Sobre a felicidade: Ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo**. 2 ed. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2012.

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, Walter. (1940). Sobre o conceito da história. In: _____. **O anjo da história**. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BERGSON, Henry. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

DOSSIÊ WALTER BENJAMIN. **Revista USP**. São Paulo, v.15, p. 6-124, set.-nov. 1992.

DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FREUD, Sigmund. (1930). **Mal-estar na cultura**. São Paulo: L&PM Editores, 2010.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é a dialética do iluminismo?** Barueri/SP: Manole, 2010.

HAN, Byung-Chul. **Agonia de Eros**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

_____. **Sociedade da transparência**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017. Versão Kindle.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LACAN, Jacques. Função e campo da linguagem em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **O seminário, livro 8**: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. (1966-1967). **A lógica do fantasma**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.