

DESAMPARO CONTEMPORÂNEO: PARA UMA LEITURA BENJAMINIANA

Maria Greice Rodrigues da Silva¹

RESUMO: Esta pesquisa tem como objetivo investigar a implicação política sobre o desamparo do sujeito contemporâneo a partir de uma leitura benjaminiana. No entanto, não há uma pretensão de entender o desamparo contemporâneo com base na obra de Walter Benjamin, mas busca-se uma aproximação do pensamento benjaminiano, a fim de posteriormente pensar quais as consequências ela pode oferecer para então se pensar o desamparo e o sofrimento. Neste sentido, apontaremos os conceitos de temporalidade e experiência desenvolvidos por Benjamin, numa tentativa de interligar o modo de viver do homem moderno com o homem contemporâneo. Possibilitando uma investigação a respeito do regime político ao qual nos inserimos, correlacionando a condição humana de desamparo.

Palavras-chave: Experiência; Desamparo; Política; Sofrimento; Walter Benjamin.

O ensaio que aqui se apresenta é um recorte de um trabalho de conclusão de curso cujo escopo fora tentar compreender como o empobrecimento da experiência, nos termos benjaminianos, pode dar acesso ao tema do “desamparo”. De modo mais claro, não se tem a pretensão de entender o desamparo contemporâneo com base na obra de Walter Benjamin (1982-1940), mas sim de buscar uma aproximação ao pensamento deste autor, tendo como objeto maior traçar um início de percurso para que, posteriormente, seja viável trabalhar tal relação: o que o pensamento de Benjamin pode oferecer como referência, ou como proposição de questões, para se pensar o desamparo e o sofrimento. Para uma melhor elaboração e articulação dos aspectos apresentados, a pesquisa em que aqui se apresenta se deixa afetar pela escrita e pelo pensamento fragmentado e não linear de Benjamin. Uma opção estética que tem por objetivo criar interrupções no fluxo do processo mesmo da pesquisa.

A pesquisa toma como referência conceitos trabalhados pelo filósofo, entre eles o de experiência, apresentado por alguns comentadores como central na sua obra (GAGNEBIN, 1994, p. 8). Sendo assim, iniciaremos a discussão apresentando o conceito de experiência e a crítica feita por Benjamin: a afirmação de que a cultura moderna se caracteriza por uma perda da experiência autêntica em função da elevada valorização da vivência.

[...] Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda 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, 1994, p. 114).

Em *Experiência e Pobreza*, Benjamin problematiza a pobreza de experiência na modernidade e alerta para uma necessidade de reconstrução da mesma. No início do texto, ele se questiona sobre o

¹ Acadêmica do décimo período do curso de Psicologia da UNIABEU Centro Universitário.

motivo de as experiências não serem mais frequentemente transmitidas através de narrativas de geração em geração, das palavras não serem mais valorizadas e eternizadas através das histórias, e dos conselhos antes dado através de provérbios, como antes feita por comunidades de artesãos, e pequenos agricultores (ibid.). No segundo parágrafo deste texto, Benjamin aponta uma das mais terríveis experiências da história ao se referir à volta dos soldados da Primeira Guerra Mundial, como mais pobres de experiências e não repletos de histórias, afirmando que os livros de guerra lançados pelo mercado literário, nos dez anos seguintes, não continham experiências transmitidas de boca em boca. Dessa forma, não havia experiências mais desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, e a experiência moral pelos governantes (ibid., p. 115). Demarca aí a interrupção da tradição, com o grande avanço da técnica. No penúltimo parágrafo do texto, Benjamin amplia sua problematização e nos diz de um modo impactante, a respeito do mal-estar que escolhemos viver:

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e os “homens”, e ficaram saciados e exaustos. “Vocês estão todos tão cansados – e tudo porque não concentraram todos os seus pensamentos num plano totalmente simples mas absolutamente grandioso”. Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças [...] (BENJAMIN, 1994, p. 118).

Nessa perspectiva, Giorgio Agamben, em seu texto intitulado como *Ensaio sobre a destruição da experiência*, nos diz que para a destruição da experiência uma catástrofe não é necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade para essa finalidade é perfeitamente suficiente. Em vista que, no dia-dia do homem contemporâneo, este não possui quase nada que ainda seja traduzível em experiência, pois ao voltar pra casa no final do dia, depois de diversos eventos como um engarrafamento, como a fila dos guichês de uma repartição ou supermercado, ou nos eternos momentos de silêncio com desconhecidos no ônibus, nenhum deles se tornou de fato experiência. Sendo assim, essa incapacidade de constituir e traduzir-se em experiência é o que torna cada vez mais insuportável a existência cotidiana (AGAMBEN, 2012, p. 21-22).

Em *O narrador*, escrito em 1936, Walter Benjamin apresenta a problematização da extinção da experiência na arte de narrar. Por mais familiar que seja esse nome, narrador, tal figura está cada dia mais distante de nossa cultura atual, pois são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente (BENJAMIN, 1994, p. 197). É como se estivéssemos privados de aprender a transmitir experiências através das elaborações narrativas (ibid., p. 198).

A natureza da verdadeira narrativa tem sempre em si, por vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. E essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, sugestão prática, provérbio, ou norma de vida, ou seja, dentre tantas coisas, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. O conselho tecido na substância viva da existência tem o nome de sabedoria e a arte de narrar está definindo devido à sabedoria (vista como o lado épico da verdade) estar em extinção, e esse processo tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas, afirma Walter Benjamin (ibid., p. 201).

O homem moderno está cada vez mais pobre de experiência:

A dimensão “artesanal” da elaboração narrativa que produz experiência fora sendo substituída pela racionalidade tecnológica; o caráter intersubjetivo e alteritário das relações que situam a experiência em dada coletividade, empobrecido pelo individualismo; o tempo “qualificado” da produção de sentido, submetido à quantificação “cronológica”; o “tempo” necessário para elaboração (e ritualização) de gestos coletivos que engendrem pertencimento, suprimido pela aceleração social; o “Novo”, como figura alteritária do deslocamento “para fora” da experiência, suplantado a todo instante por ensejos publicitários que oferecem “novidades”. A “experiência”, sendo experiência do erro, não encontra lugar numa sociedade que associa erro à má-sorte, errância à perda de tempo, sorte à felicidade, fortuna à riqueza material; ou seja, em cuja lógica simbólica há cada vez menos espaço para se conceber o sofrimento como fonte de experiência (NUNES, 2017a, p. 266).

Neste sentido, o empobrecimento da experiência não implicaria na diminuição do sofrimento, mas na perda das elaborações narrativas que buscam dar forma e sentido à falta, ao mal-estar e as desgraças do cotidiano. Assim, a angústia e a melancolia, vistas como formas de sofrer o tempo, dão lugar a outras “psicopatologias” que surgem a partir da própria dificuldade de elaborar o mal-estar do dia-a-dia, e, com isso, originam novos termos no vocabulário contemporâneo, como estresse, ansiedade, depressão, a fim de sinalizar o déficit narrativo que atravessa os modos predominantes na constituição de subjetividade no mundo contemporâneo (ibid.).

Não sabendo mais dar sentido ao tempo vivido – tempo esse em que o excesso produz falta –, a experiência dá lugar à vivência, o que, por sua vez, dá lugar à experiência do choque. Dessa forma, viver em grandes metrópoles é estar vivenciando circunstâncias traumáticas o tempo inteiro, e, assim, vivenciando cada vez mais a catástrofe sob forma de choque: num mundo que é das repetições produzindo sofrimento ao homem moderno.

Maria João Cantinho (2003) afirma que a história aparece sempre marcada pela morte e pela ruína, pela “catástrofe em permanência”. A catástrofe, que se caracteriza numa concepção barroca da história, conceito sobre o qual Benjamin alicerça sua noção de tempo histórico, reaparece com expressões da modernidade: “[...] sob forma de choque, de repetição infernal ou de eterno retorno, despoletadores da melancolia do homem moderno e, por conseguinte, da visão alegórica, tão próxima do barroco” (CANTINHO, 2003). E é com a alegoria, tida como chaves de sabedoria enigmáticas, que Benjamin utiliza como método para compreender a história.

A catástrofe é apresentada por Benjamin não somente como naturalização de um tempo linear, vazio e homogêneo, mas também como a conversão de obras do passado em “bens culturais”/mercadorias. Ou seja, a catástrofe não é o apagamento do passado, mas que ele nos chegue como fetiche: a sua “celebração em patrimônio” (Benjamin, 2007, p. 515 apud NUNES, 2017a, p. 27).

Agamben afirma que toda concepção da história é acompanhada por uma implícita experiência do tempo. Sendo assim, toda cultura é originariamente uma certa experiência do tempo e, com isso, não se faz possível uma nova cultura sem a transformação desta experiência. Neste sentido, a principal tarefa da revolução autêntica não seria simplesmente mudar o mundo, mas primeiramente mudar o tempo (AGAMBEN, 2012, p. 109).

Desse modo, Benjamin busca fraturar a linearidade do tempo e o alvo principal de sua crítica era o progresso: em favor de uma ruptura. O tempo histórico em hipótese alguma poderia ser confundido

com o tempo dos relógios, cujo tempo é puramente mecânico e sem valor, como menciona ele na tese XV (BENJAMIN, 1994, p. 230). O tempo mecanicista regido pelos relógios era visto por Benjamin como um tempo vazio, caminho para o Progresso, e somente a ação revolucionária seria capaz de interrompê-lo. Na tese XVIIa, ele insiste que o tempo imperado pelo gesto messiânico transformaria a sociedade sem classes, que teria sido o sonho da humanidade oprimida, e, assim, pôr fim à tempestade do Progresso. Ou seja, “[...] A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada.” (Benjamin apud LOWY, 2005, p. 134).

Retomando o texto *Experiência e pobreza*, Benjamin aponta que há uma nova barbárie em esfera de toda humanidade. Tal barbárie precisa ser reconhecida para que a humanidade possa reconstruir sua cultura. Dessa forma ele vai compreender que nossa sociedade está entrelaçada entre a modernidade/civilização e a barbárie:

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo 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 nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa (BENJAMIN, 1994, p. 116).

Benjamin acreditava que a evolução do capitalismo iria em direção à barbárie. E Marildo Menegat atenta que a indicação do conceito de barbárie apenas pelo desmoronamento das forças produtivas não seria mais capaz de explicar o atual estágio de desenvolvimento do capitalismo. Além da destruição, o desenvolvimento das forças produtivas se caracteriza em maior proporção pelo aumento do poder social, no qual a força de produção multiplicada origina pelo auxílio dos diferentes indivíduos condicionado na divisão do trabalho, afirma Menegat (2006, p. 33) citando Marx e Engels (1982, p. 26).

Menegat diz ainda que o desenvolvimento do mercado, como o momento de um poder social não controlado pela humanidade, porém que a domina, obteve grandes proporções na esfera da vida social que ultrapassa a produção material. Associadas a esse processo, as formas alienadas de produção tornam o ser humano uma sátira das suas forças essenciais. Neste sentido, a imobilização dos aspectos criativos da vida social produzida a partir da própria lógica de valorização do capital, em que se realiza com uma face frequentemente bárbara, impulsiona a todos numa aceitação passiva desse processo, nos fazendo permanecer num círculo vicioso cada vez mais aprofundado de destruição. Ao invés de uma relação produtiva de sujeito-objeto, tal poder social criou uma submissão de todos à lógica das coisas produzidas por ele, e essa lógica opera destrutivamente (MENEGAT, 2006, p. 35).

No fragmento intitulado *O Capitalismo como religião*, escrito em 1921 e descoberto apenas por volta de 20 anos atrás, Benjamin traz a intensidade de como o capitalismo determina a forma como vivemos. Michael Lowy afirma que para Benjamin, o capitalismo deve ser visto como uma religião que se propõe solucionar as preocupações, aflições e inquietações presentes em nosso cotidiano com o mesmo compromisso que as religiões. Visto isso, podem-se identificar três traços de tal estrutura religiosa. O primeiro traço é que o capitalismo é de fato um culto, o segundo traço é que não existem “dias normais”, ou seja, todo dia é dia de se cultuar o capitalismo “sem sonho e sem piedade”, e o terceiro traço é a culpa. E anuncia “o capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador” (Benjamin apud LOWY, 2013, p. 14-16).

Neste sentido, Walter Benjamin elucida o quão o movimento capitalista é monstruoso ao se valer de uma consciência de culpa cujo objetivo é torná-la universal a fim de abranger o próprio Deus para que

ele se interesse por tal expiação. Faz parte da essência do capitalismo ser resistente até que se alcance o desespero universal, porém que deposite nele alguma esperança, ou seja, a religião capitalista seria a expansão do desespero no qual se espera a salvação. Mais a frente no texto, Benjamin apresenta o quarto traço no que consiste em “que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização”. Afirma ainda que o capitalismo se desenvolveu no cristianismo e um provém da história do outro (Benjamin apud LOWY, 2013, p. 14-16).

Um texto pequeno, produzido apenas para sua própria leitura (LOWY, 2013), no entanto é um dos textos mais intensos de Benjamin, que nos permite questionar o modo como vivemos e nos inserimos. O capitalismo passa a falsa sensação de liberdade e ao confrontar com os escritos de Benjamin podemos nos dar conta que há uma alienação e dominação pairando sobre nossa sociedade. Sendo assim, somos tomados pelo encantamento e posteriormente pela culpa.

Há uma urgência em romper com a linearidade do tempo histórico, com isso a violência seria uma forma de libertar tudo em meio à catástrofe, afirma Maria João Cantinho a interpretar o capítulo N de *O livro das Passagens*. Assim, a quebra na continuidade seria uma recusa a uma “servidão voluntária”, através do gesto revolucionário, no qual é a linha de pensamento de Benjamin.

A violência que é vista de forma alegórica onde tem como sentido salvar a “physis” da catástrofe e rompe-la pela aniquilação, a fim de fundar uma nova ordem (CANTINHO, 2013). Benjamin chama de violência divina o gesto revolucionário constituído por violência, na medida em que é de um caráter destrutivo e assim se abre espaço para novas possibilidades onde é rompida a linearidade do poder, e um meio em busca da justiça. Desse modo, ele afirma: “O objetivo do ‘caráter destrutivo’ é, não a aniquilação vazia e gratuita, mas sim a possibilidade de ‘criar espaço’” (Benjamin, 1972a, p. 396 apud CANTINHO, 2013).

Afetando-se pelo pensamento benjaminiano, podemos entender que não é possível uma vida sem ideias, sem movimentos, sem violência. Walter Benjamin no texto *Crítica do poder como violência*, aponta uma investigação sobre a legitimidade da violência e como pensá-la enquanto poder na sociedade moderna. E numa tentativa de articular tal discussão correlacionando à sociedade contemporânea, no qual está dominada pelo regime político econômico onde há o esfacelamento do Estado de bem-estar social, adentraremos em discussões apresentadas no *Seminário Tempo, Crise e Desamparo* (NUNES, 2017b). No qual entendemos que o Estado de bem-estar social foi criado com a finalidade de adotar medidas para uma regulação em que não fossem tão exacerbados os níveis de desigualdade social, devido ao processo de industrialização e as consequências do capitalismo, no contexto da Guerra Fria. No entanto, o Brasil nunca conseguiu estruturar de fato o Estado de bem-estar social como os países de primeiro mundo.

A partir de 1985, os ditos governos democráticos nomearam então uma política de neoliberalismo a fim de privatizar empresas estatais, onde a reforma da previdência gira em torno do esfacelamento do Estado de bem-estar social brasileiro. No neoliberalismo, o Estado não se reconhece mais no dever de promover a regulação das desigualdades sociais porque já não há o “perigo” de uma revolução por parte do comunismo e pôr fim ao capitalismo. Antes, enquanto se tinha uma classe operária que pressionava o Estado, e impunha o perigo de uma revolução comunista, havia uma identificação por parte do operário onde ele conseguia se reconhecer como operário; com isso o elemento ideológico permitia que tal indivíduo compreendesse a sua condição perante o seu semelhante. Os sindicatos lutavam contra a exploração, mas a crise dos mesmos era estratégica, não só na pressão contra o Estado, mas com o não mais reconhecimento do indivíduo como operário (NUNES, 2017b).

Dessa forma, o que sustentava o Estado de bem-estar social era o reconhecimento das pessoas na condição de explorado, e nisso se consistia um investimento ideológico para a possibilidade de reconhecimento da estrutura macro-estrutural do capitalismo. No entanto, o neoliberalismo conseguiu colocar em cena uma transformação nos modos de compreender a realidade, uma transformação no modo de nós operarmos mediante ao tempo e ao espaço, ou seja, uma temporalidade neoliberal. Modo esse de operar no tempo que nos permite essa desconexão de uma representação de coletividade que corresponde ao enfraquecimento de uma representação de que nós pertencemos a uma história (ibid.). Isso se dá em uma forma de perceber o tempo em que o passado já não existe e o futuro não guarda nenhuma outra possibilidade a não ser a eterna repetição do agora, ou seja, um congelamento no tempo presente.

Neste sentido, no campo da subjetividade colocam-se em cena novas formas de sofrer, especificamente seria o mal-estar da temporalidade: ansiedade, depressão, etc. Uma representação de tempo social no qual corresponde a representação da forma de sofrer o tempo, o que isso está absolutamente ligado ao campo do trabalho (ibid.).

E ao final do texto *Crítica do poder como violência*, Benjamin revela que a violência divina é uma decisão impossível ao homem. Dessa forma, Maria João Cantinho (2013) elucida que a justiça divina e messiânica não presta a nenhuma determinação humana, porque não se conhece essa violência em sua essência, somente nos seus “efeitos incomparáveis”. Onde a força dessa violência, a de levar a falta/ desamparo, não salta aos olhos dos homens. Neste sentido, somente a violência mítica se deixa conhecer em sua integralidade. Benjamin reforça que é justamente por a violência divina nos deixar a mercê da injustiça que devemos rejeitar toda violência mítica; essa violência que é meio para servir a fins obscuros.

Para uma discussão em torno do desamparo contemporâneo, tomemos o artigo das psicanalistas Isabel Fortes e Natália Santos, no qual propõem uma discussão cujo estado de desamparo está associado à incerteza e ao mesmo tempo à ausência de garantias providas do outro. E afirmam que isso se dá, devido o ser humano ser marcado por uma precariedade constitucional perante a tarefa de manutenção da sua própria vida, afirmam as autoras (FORTES e SANTOS, 2011). Tendo em vista que o estatuto da alteridade na teoria psicanalítica trata-se de um complexo com dupla face, no qual gera uma incerteza, um risco. Esse modo de operar ao mesmo tempo em que ampara e protege, ele desampara e falta. Logo, não existe garantia alguma para o sujeito quanto o que se esperar do outro (ibid.). O desamparo leva o sujeito à abertura para a alteridade, onde um pedido desesperado de ajuda é lançado em direção ao outro, afirmam as autoras. Neste sentido, elas propõem uma reflexão perante a condição de dependência do sujeito em relação ao outro, onde mais do que temer as catástrofes naturais ou doenças do corpo, o maior inimigo e mais ameaçador é aquele de quem mais dependemos, e de quem mais queremos proximidade, o outro (ibid.).

Fortes e Santos elucidam, ainda, que ninguém pode fugir da condição de desamparo, no entanto, não se deve se submeter servilmente a essa condição. Aceitar a condição de desamparo possibilita o homem encontrar saídas para os imprevistos que vão surgindo ao longo da vida e na resolução de problemas. Arcar com as batalhas é desafio de todos os homens, concomitantemente com a tarefa da existência recebemos também a responsabilidade de lhe dar algum sentido (ibid.).

O sentimento de angústia, que podemos aqui perceber como estrutura existencial, é nomeada por alguns autores como desamparo e por outros como mal-estar, como o psicanalista Christian Dunker que utiliza da nomeação mal-estar, em seu livro *Mal-estar Sofrimento e Sintoma*. Ele lembra que essa condição de desencaixe é permanente e que não possuímos um lugar natural, e assim, não fomos

feitos para um destino específico. E entre a condição de mal-estar e o sintoma de cada sujeito, habita o sofrimento (DUNKER, 2016, p. 196). No prefácio do livro de Dunker, Safatle atenta que o sofrimento psíquico é a expressão de um social ainda não reconhecido ou como uma promessa ainda não cumprida. Ele também enfatiza como os sofrimentos são o resultado direto do bom funcionamento das normas sociais, pois não há norma sem o *pathos* produzido por aquilo que ela é incapaz de normatizar, como afirma Safatle (SAFATLE, 2016, p. 11).

É necessário pontuar que, com base na psicanálise, o sofrimento não é universal, ou seja, cada sujeito sofre à sua maneira, e de acordo com sua cultura. Cada sofrimento possui uma história, que não é permanente, mas com possíveis alterações no decorrer dela. Visto isso, o sofrimento não é sintoma e o sintoma não é mal-estar, como afirma Dunker. Existem sintomas que não causam sofrimento ao sujeito, no entanto, pode produzir sofrimento apenas aos que cercam o sujeito. Desta forma, Dunker atenta para uma forma específica de patologia do reconhecimento, onde se caracteriza pela indiferença ao sofrimento que de certa forma causamos aos outros. Há ainda formas de sofrimento que vivem a espera de um nome, ou até mesmo de um diagnóstico (DUNKER, 2016, p. 188).

A globalização do capital também gerou uma globalização nas maneiras de sofrer, e esse seria um efeito da expansão de uma mesma forma de vida, no qual carrega vicissitudes tratadas como mercadorias? Ou deveríamos pensar ainda, que a exportação dos tipos de sofrimento e das grandes narrativas sobre o mal-estar, faz hoje um novo modo, a função suplementar aos antigos dispositivos de colonização? Questiona-se Dunker (ibid.). Nossas políticas públicas são baseadas cada vez mais em diagnósticos, e lógica diagnóstica tornou-se hoje uma das atividades mais valorizadas em nossa forma de vida. Neste sentido, Dunker chama de racionalidade diagnóstica, onde se opera cifrando, reconhecendo e nomeando o mal-estar em modos mais ou menos legítimos de sofrimento, e no interior deles estipulando secundariamente as formas de sintoma (ibid., p. 20-21).

É a partir da condição de desamparo vista como condição para existência humana, que Benjamin o vê como esperança / motivação para lutar contra as formas de dominação. No entanto, ele não utiliza desse termo, desamparo. É por via desse estado / condição que seria possível empreender a esperança na direção da violência revolucionária / divina. Como vimos anteriormente, afirmar a condição de desamparo possibilita o sujeito encontrar saídas para os imprevistos que vão surgindo ao longo da vida. Assumir as batalhas é desafio de todos os homens, e junto a essa tarefa da existência há a responsabilidade de dar sentido as angústias.

Georges Didi-Huberman, em seu livro *Sobrevivência dos vaga-lumes*, toma como referência o *Artigo dos vaga-lumes*, de Pasolini, em que o poeta e cineasta relata, em 1941, o contraste violento da guerra, uma regra de realidade feita de culpa, de terror, com a exceção da alegria inocente que irradiava ou recebia a luz do desejo (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 21). Didi-Huberman diz que Pasolini afirmou como uma tese histórica o desaparecimento dos vaga-lumes, em 1975, após 34 anos ter escrito uma carta sobre a aparição dos vaga-lumes. Ele publica esse artigo, em 75, relatando a situação política de seu tempo, em que na realidade trata-se do “artigo da morte dos vaga-lumes”, afirma ele. Um lamento fúnebre sobre o momento em que vivia na Itália, que se deu na morte dos vaga-lumes, sinais humanos da inocência aniquilados pela luz feroz dos projetores do neofascismo triunfante (ibid., p. 25).

Didi-Huberman observa que aos olhos de Pasolini, junto à imagem dos vagalumes está toda uma realidade do povo que está prestes a desaparecer. Onde se a linguagem das coisas mudou de uma maneira catastrófica é devido ao espírito popular que desapareceu. Estaria assim Pasolini, num rastro de Walter Benjamin que via a crise democrática como uma crise das condições de exposição do homem político, junto ao pensamento de Guy Debord e a sociedade do espetáculo que passa pela unificação de

um mundo mergulhado indefinidamente em sua própria glória, à luz forte e cruel da mercadoria, diz Didi-Huberman (ibid., p. 35). O que desapareceu em Pasolini foi a capacidade em ver tanto na noite quanto sob a luz forte dos projetores aquilo que não havia desaparecido completamente (ibid., p. 65).

Tomando Walter Benjamin e seu conceito de imagem dialética, em que “ela é uma bola de fogo que transpõe todo o horizonte do passado”, Didi-Huberman diz que essa imagem seria o lampejo passante que transpõe um cometa, a imobilidade de todo o horizonte. Onde nesse nosso mundo histórico, longe de todos os derradeiros fins e de todo o juízo final, nesse mundo que o “inimigo não para de vencer”, onde o horizonte parece ofuscado, o primeiro operador político de protesto deve ser chamado de imagem, no sentido que transpõe o horizonte das construções totalitárias (ibid., p. 118). Como um vaga-lume, a imagem (como bola de fogo) acaba por desaparecer de nossa vista e ir para um lugar onde será percebida por outra pessoa, onde sua sobrevivência poderá ainda ser observada. A imagem é um operador temporal de sobrevivências, portadora de uma potência política relativa a nosso passado com a nossa atualidade e logo a nosso futuro (ibid., p. 119).

Enquanto Agamben afirma que há uma destruição da experiência, Benjamin descreve uma destruição não efetuada, perpetuamente inacabada, seu horizonte jamais fechado, elucida Didi-Huberman. O declínio da experiência e da arte de narrar apresentado por Benjamin em *O Narrador*, possui em sua essência como recurso o desvio, a colisão, a “bola de fogo” que atravessa o horizonte, a invenção de uma forma nova (ibid., p. 121-124).

Didi-Huberman conclui então que mesmo com o declínio da experiência, cabe a nós compreendermos como esse movimento tornou sensível uma nova beleza naquilo que desaparecia. A imagem dialética consiste em fazer surgir os movimentos inestimáveis que sobrevivem, que resistem a tal organização de valores, fazendo-a explodir em momentos de surpresa. Neste sentido, devemos buscar experiências que se transmitem ainda para além de todos os “espetáculos” comprados e vestidos ao nosso redor. Façamos dessa mesma pobreza de experiência, dessa semiescuridão, uma experiência. Ficar pobre em experiência reforça a necessidade em aprender a olhar a sombra a espera dos feixes de esperança. Cabe a cada um em particular, erguer essa “queda” à dignidade, à nova beleza de uma invenção de outras formas (ibid., p. 126- 127).

Benjamin evocava a possibilidade de organizar o pessimismo, descobrindo um “espaço de imagens” no próprio vazio de nossa conduta política. Tal proposta que se refere à temporalidade impura em que vivemos, que não se compromete nem com a destruição acabada, nem com o início da redenção. É nessa perspectiva que é preciso compreender a sobrevivência das imagens, nem seu nada, nem sua plenitude, nem sua origem antes de toda memória, nem seu horizonte após toda catástrofe. Porém sua própria ressurgência, como recurso o desejo, e a vontade de experienciar no próprio vazio de nossas decisões mais imediatas, de nossa vida mais cotidiana (ibid., p. 128). Os vaga-lumes certamente não desapareceram, alguns estão bem perto de nós, eles nos tocam na escuridão, outros partiram para além do horizonte, em busca de reformar um outro lugar em sua comunidade, sua minoria, seu desejo compartilhado, e assim talvez suscitarão outros imagens-vaga-lumes (ibid., p. 159-160).

Essa pesquisa não nos permite chegar a uma conclusão, em vista que há ainda muito que estudar para assim ter algo a se concluir. Porém, como considerações finais, podemos ressaltar pontos importantes do nosso percurso empreendido até aqui. A sociedade e o regime político em que estamos inseridos refletem o que Walter Benjamin chamou de perda da experiência autêntica, resultando, assim, no desencanto do sujeito que vivencia a todo o momento a experiência do choque, o que evidencia a catástrofe em meio à barbárie. No entanto, ao contrário do que alguns autores apresentam, Benjamin não pode ser considerado um pessimista, tendo em vista que ele evoca a possibilidade de organizar o pessimismo em função de descobrir um “espaço de imagens” em seu próprio vazio.

O que Didi-Huberman apresenta é que a experiência não é mais aquilo que se perdeu, mas aquilo que acontece como uma imagem dialética, como um lampejo, ou seja, a experiência passa a ser alguma coisa da ordem do precário, mas ao mesmo tempo uma potência que insiste na precariedade/ desamparo. É importante ir ao Didi-Huberman por conta do atravessamento que ele faz entre a imagem dialética e experiência, ele não desvincula uma coisa da outra. A verdadeira imagem do passado é uma imagem que relampeja num instante, como o raio, para depois estar perdido irremediavelmente. Podemos encontrar essa concepção nas Teses *Sobre o conceito de história*, onde o instante messiânico – e a ideia daquele momento inapreensível na sua totalidade – é a abertura de um caminho, a irrupção do porvir.

Referências:

- AGAMBEN, G. **Infância e história**: Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CANTINHO, M. J. Modernidade e alegoria em Walter Benjamin. **Revista Espetáculo**, nº. 24, 2003. Disponível em: <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero24/benjamin.html> Acesso em: 26/10/2017.
- CANTINHO, M. J. Do “gesto destrutivo” à abertura do espaço: em torno do conceito benjaminiano de violência (gewalt). **Revista Trama Interdisciplinar**, v.4, nº. 2, 2013. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/6400/4529> Acesso em: 15/11/2017.
- DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- DUNKER, D. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUNKER, D. Transformações do sofrimento psíquico. **Café filosófico**, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m2eNsp18rNA> Acesso em: 06/11/2017.
- KEHL, M. R.; LOWY, M. Maria Rita Kehl e Michael Löwy | Walter Benjamin, intérprete do capitalismo como religião. **Tv Boitempo**, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4st9V8wnayY&t=1019s> Acesso em: 16/06/2017.
- LOWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LOWY, M. **O Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MENEGAT, M. **O olho da barbárie**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- NUNES, D. **Poesia e (des)esperança: utopia, tempo e subjetividade através da obra de Moacyr Félix**. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, 2017a.
- NUNES, D. Tempo, crise e desamparo. Palestra no **III Seminário Tempo e Subjetividade**, UNIABEU Centro Universitário, 2017, Belford Roxo, 2017b.
- SANTOS, Natália De Toni Guimarães dos; FORTES, Isabel. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 747- 770, Dec. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642011000400004&lng=en&nrm=iso Acesso em: 30/10/2017.

CONTEMPORARY HELPLESSNESS: FOR A BENJAMINIAN READING

Abstract: This research aims to investigate the political implication about the abandonment of the contemporary subject from a Benjaminian reading. However, there is no pretension to understand the contemporary helplessness based on the work of Walter Benjamin, but it is sought an approximation of the Benjaminian thought, in order to later think what the consequences it can offer then to think the helplessness and the suffering. In this sense, we will point out the concepts of temporality and experience developed by Benjamin, in an attempt to interconnect modern man’s way of living with contemporary man. Making possible an investigation about the political regime to which we are inserted, correlating the human condition of helplessness.

Keywords: Experience; Helplessness; Policy; Suffering; Walter Benjamin.