

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Educação



Tese de Doutorado

**Sobre a dimensão estética do conceito de leitura literária:
perspectivas de uma Dialética Negativa**

Priscila Monteiro Chaves

Pelotas, 2017

PRISCILA MONTEIRO CHAVES

**Sobre a dimensão estética do conceito de leitura literária:
perspectivas de uma Dialética Negativa**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial e obrigatório à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Gomercindo Ghiggi
Co-orientador: Prof. Dr. João Luis Pereira Ourique

Pelotas, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

C512s Chaves, Priscila Monteiro

Sobre a dimensão estética do conceito de leitura literária : perspectivas de uma dialética negativa / Priscila Monteiro Chaves ; Gomercindo Ghiggi, orientador ; João Luis Pereira Ourique, coorientador. — Pelotas, 2017.

165 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Leitura literária. 2. Mimese-aconceitual. 3. Prática inintencional. 4. Formação cultural. 5. Dialética negativa. I. Ghiggi, Gomercindo, orient. II. Ourique, João Luis Pereira, coorient. III. Título.

CDD : 370.193

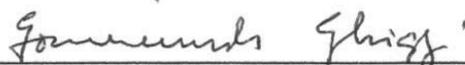
PRISCILA MONTEIRO CHAVES

Sobre a dimensão estética do conceito de leitura literária: perspectivas de uma Dialética Negativa

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutora em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: Pelotas, 20 de abril de 2017.

Banca examinadora:



Prof. Dr. Gomerindo Ghiggi – PPGÉ/FaE/UFPel (Orientador)
Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Prof. Dr. João Luis Pereira Ourique – UFPel (Coorientador)
Doutor em Letras pela Universidade Federal de Santa Maria



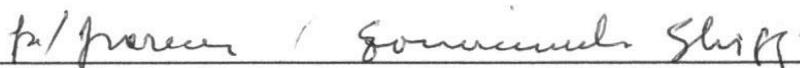
Prof^a. Dr^a. Eliane Teresinha Peres – PPGÉ/UFPel
Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais



Prof. Dr. Antonio Marcos Vieira Sanseverino – PPGLetras/UFRGS
Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul



Prof^a. Dr^a. Conceição Paludo – PPGEd/UFRGS
Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Prof. Dr. Fausto dos Santos Amaral Filho – PPGEd/Universidade Tuiuti do Paraná
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aos meus pais.

“E é tão bonito quando a gente entende
Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá;
E é tão bonito quando a gente sente
Que nunca está sozinho por mais que pense estar”
(GONZAGUINHA).

Em forma de *obrigada*, registro aqui minha gratidão:

Aos meus pais, pelo amor invariável e pela preocupação persistente, sem os quais nada de mim haveria.

Ao Prof. Gomercindo, por se fazer referência, pela fraternidade, pela condução da dúvida e por encerrar a longa e tranquila trajetória acadêmica acolhendo uma mente inquieta – uma espinha torta – e um coração convulso.

Ao Prof. João Luis, por acompanhar este percurso no espaço da pesquisa, pela indicação de pistas e pelas reflexões.

Ao Prof. Antonio, pelo interesse no debate, pelas contribuições ao texto e pela leitura franca e atenta da proposta.

À Prof^a. Conceição, pelos seminários, pelas discussões e pelas preocupações radicais manifestadas.

Ao Prof. Fausto, pelas sugestões e apontamentos às possíveis vicissitudes do texto.

À Prof^a. Eliane, pelo sopro de uma outra perspectiva, pelas sugestões, pelas interrogações levantadas e pelo aceite.

Aos amigos que reconheci no decorrer do curso, em especial a Daniela, ao Dirlei e a Sheila, por fazerem desses anos momentos mais agradáveis, pela *philia*, pelo companheirismo, pela escrita, pelo sentir e pelo pensar divididos.

Aos amigos *da vida*, pela parceria, pelo riso solto e pelo ombro chegado.

Ao grupo FEPRÁXIS, pelos encontros, pela reflexão e pela descontração.

Aos professores dos seminários cursados, pela riqueza das provocações, pela incitação ao debate e a outras leituras.

Às secretárias do PPGE, pela atenção e disponibilidade.

Aos estudantes de graduação da UFPel, aos de ensino médio e fundamental da rede pública de Pelotas, por, ao tentarem compreender o mundo em que vivem, colocarem questões brilhantes e complexas, às suas maneiras, me fazendo disparar reflexões, restabelecer certezas provisórias e recompor paráfrases.

Ao CNPq, pelo incentivo prestado e pelo acesso aos 149 livros.

Ao Ryan, parce que c'est lui, parce que c'est moi.

*“Onde há perplexidade, há esperança,
um fio de esperança, de recomeço”
(BOSI, 2000).*

Resumo

CHAVES, Priscila Monteiro. **Sobre a dimensão estética do conceito de leitura literária: perspectivas de uma Dialética Negativa**. 2017. 165f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

Diferentes pesquisas têm constatado o insucesso do ensino de literatura bem como as muitas funções que o texto literário tem carregado consigo para legitimar seu espaço na instituição escolar e nos processos seletivos. A presente tese consiste em uma pesquisa teórico-bibliográfica e parte da constatação de uma precária formação do leitor diagnosticada por estudos da área. Além dessas constatações, alguns aspectos abordados pela pesquisa *Retratos de Leitura no Brasil* e pelos Parâmetros Curriculares Nacionais foram considerados, cotejados a pesquisas no campo do ensino de literatura, buscando os impasses vivenciados por aqueles que ministram essa disciplina. A partir de um deslocamento conceitual, considera-se que o *leitor pseudoformado* é aquele que convive em um mundo utilitário, em que as finalidades das leituras possuem a tendência da curta duração e convergem a transformarem-se em medidas para outros fins que não a humanização das pessoas nem a formação de um sujeito histórico-político. Esse conceito, dialogando com o conceito de *semiformação*, demonstra a carência de uma experiência que não tenha princípio em nenhuma atitude moral, nenhuma finalidade, nem em algum conceito, nem na busca por um espírito elevado. O seu único fim precisaria ser ela própria, como prática inintencional, negando autoridades, postulados e valorações que limitam o seu possível. As categorias aqui apresentadas são oriundas dos entraves na formação de leitores e começam a ser discutidas a partir das cartas trocadas entre Theodor Adorno e Walter Benjamin. As concepções de *dialética negativa*, *imagem dialética* e *pensamento constelatório*, que possuem como fundamentação a produção subjetiva de semelhanças enquanto princípios de envolvimento entre conceito e objeto, são aquelas principalmente abordadas para que se reconheça a necessidade de uma leitura literária que prime pela mimese-aconceitual e pela prática inintencional, uma vez que se objetiva a formação cultural. Entretanto, é importante que a leitura literária se constitua como parte integrante da faculdade de realizar experiências sensíveis, de envolver-se com o não-nominado, com o não-coisal e com o não-conceitual, de ir ao extremo do seu possível na construção de novos sentidos, além do potencial dado como conhecido, e andar de mãos dadas com a sua própria indefinição. Ela traz à tona, para quem a realiza, um momento de experiência subordinado às mais diversas e inconstantes verdades do leitor que, *a priori*, não podem ser substituídas por nenhuma redução.

Palavras-chave: leitura literária; mimese-aconceitual; prática inintencional; formação cultural; dialética negativa.

Abstract

Different researches have been found the failure of literature teaching as well as many functions that the literary text has been loading in it self to legitimate its space in school institutes and in selective processes. The present thesis consists in a theoretical – bibliographical research and part of the finding of a precarious reader's training diagnosed by studies in the field. Besides these findings, some aspects approached by the research *Retratos de Leitura no Brasil* and by the Parâmetros Curriculares Nacionais were considered, compared to researches in the field of literature teaching, seeking the impasses by those who teach this subject. From a conceptual displacement, it was considered that the pseudo-activity's reader is the one who lives in an utilitarian world, in which the reading purposes tend to last shortly and converge to transform in measures to other ends and not the humanization of people nor the training of historical – political subject. This concept, dialoguing with the concept of *semi-formation*, demonstrates the need of an experience that does not initiate in any moral activity, any finality, nor in any concept, neither seeking an elevated spirit. Its only ending would need to be in itself, as an unintentional practice, denying authorities, postulates and valuations. The categories here presented are originated from barriers to reader's training and they start to be discussed from letters exchanged between Theodor Adorno and Walter Benjamin. The conceptions of *negative dialects*, *dialectical image*, *constellation thinking*, which have as grounds the subjective production of similarities while principles of involvement between concept and object, are those mainly approached to recognize the need of a literary reading that means to a mimeses – non-conceptual and by unintentional practices, once to a cultural formation. However, it is important that literary reading constitutes itself as integral part of the ability to carry out sensitive experiences, of involving with the not nominated, the nothing and the non-conceptual, to go to the extreme of its possible in the constructions of new senses, beyond the potential given as known, and walking hand in hand with its own uncertainty. It brings up, to one that performs it, a moment of experience subordinated to the most diverse and inconstant truths to the reader that, a priori, cannot be replaced by any reduction.

Key-words: literary reading; mimeses non-conceptual; unintentional practices; cultural formation; negative dialects.

Sumário

1. A URGÊNCIA DE UMA FORMAÇÃO CULTURAL DO LEITOR.....	12
1.1. Estado da questão – Estado da arte.....	26
1.2. Caminho em direção a um fim.....	31
2. FORMAÇÃO CULTURAL E EXPERIÊNCIA: A CULTURA TOMADA PELA VEREDA DE SUA APROPRIAÇÃO SUBJETIVA.....	39
2.1. Experiência e <i>flânerie</i> em W. Benjamin.....	44
2.2. A Dialética Negativa nas imagens e no conceito de história benjaminianos.....	62
2.3. Racionalidade Instrumental e Fruição Estética.....	78
2.4. A ideia cristalizada de cultura segundo Theodor W. Adorno.....	91
3. SEMIFORMAÇÃO E LEITURA LITERÁRIA.....	107
3.1. <i>Halbbildung</i> e a <i>falsa consciência</i>	109
3.2. <i>Halbbildung</i> e a escassez de movimento <i>praxiológico</i>	115
3.3. <i>Halbbildung</i> e a <i>vontade de verdade</i>	126
4. LEITURA LITERÁRIA E FORMAÇÃO CULTURAL.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
REFERÊNCIAS.....	155

1. A urgência de uma formação cultural do leitor

“Creio que a especulação só ascende a seu vôo necessariamente audaz com alguma perspectiva de sucesso se [...] buscar a fonte da sua força unicamente na construção” (BENJAMIN, 2012, p.413).

O que manifesta Walter Benjamin em carta a Theodor Adorno em dezembro de 1938 enceta este texto por, logo de início, colocar em xeque os postulados de origem e de conclusão. Os “vestígios do indivíduo no meio da multidão da metrópole” (BENJAMIN, 2012, p.413), muito abordados pela teoria benjaminiana na figura do *flâneur*, remetem à impossibilidade de inícios demarcados e de interpretações concludentes, seja no plano teórico ou empírico. “Tudo seria simples se houvesse um princípio ou dois princípios” (DERRIDA, 2001, p.11). Valendo-se do pressuposto derridiano, citado por Bennington, de que, seja qual for o local de princípio, ele é sempre condicionado por arcabouços históricos, políticos, filosóficos, fantasiosos, “que não podemos por princípio jamais explicitar totalmente, nem controlar” (1996, p.23), este texto¹ tem seu início mencionando as razões – fragmentadas em suas origens – da escolha do tema.

É assunto reentrante em debates e concepções educacionais uma tentativa de demarcação da representação dos cidadãos que o contexto escolar precisa formar. Nos últimos tempos, mediante as mutações sucedidas no aparelho social e na maneira como o trabalho se concretiza, indicações oficiais, pesquisas científicas e relatos de educadores, anunciados em periódicos especializados, têm confiado à

¹ A abordagem de Jacques Derrida acerca das concepções de origem, estética e mimese tem como núcleo o conceito de texto. “Eles [os textos] mantêm relação com o precedente. Eles nunca são nem origem, nem interior, nem exterior, mas sempre duplo. Todo texto começa como duplê: não há começo sem precedente” (GEBAUER; WULF, 2004, p.35). A proposta de constituição desta tese é também de movimento textual, é também mimética, “é feita sem um modelo originário. A intertextualidade dela exige desconstrução. [...] Textos são rastros dos homens. Cada um é um começo e uma repetição” (2004, p.35). É necessário que haja um estudo exegético das teorias benjaminiana e adorniana, mas há também a aproximação mimética com as cartas e com os textos/ensaios que antecede o seu entendimento teórico, que agem na produção de reflexões que operem no ensino de literatura. Nesse sentido que o acesso aos textos, ainda que teórico, é mimético. “Na desconstrução, os elementos e as posições do texto são movimentados, dispersados (disseminados) e tornados frutíferos numa nova forma. Os elementos da desconstrução ligam-se uns aos outros para novos textos” (2004, p.35), também inconclusivos. Talvez aqui, mais do que um jogo do acaso, esses elementos operam em um jogo “da necessidade, regrado e relacionado a outros textos” (2004, p.35).

educação a função de desenvolver no educando aptidões e competências avaliadas como basilares para (sobre)viver na sociedade demarcada pelo domínio das tecnologias, já não tão novas assim. Sabe-se, inclusive, que, atualmente, os formados – nessa concepção mais tradicional – precisam refletir, ter diferentes habilidades – para bem se subsidiarem utilizando os elementos informativos que se multiplicam e atravessam o mundo rapidamente –, estar flexíveis para se harmonizar como contexto que apresenta as reivindicações do mercado, interagir nas deliberações político-sociais, ser inventivos, autônomos, conscientes e, conglomerando juntas essas competências, desenvolver o célebre e tão cobrado pensamento crítico.

Pode-se dizer que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9.394/96 representou um grau avanço nessa acepção, como se pode constatar a partir da análise dos objetivos a serem alcançados pelo ensino médio, expressos pelo Art. 35, merecendo ser destacado o inciso III, o qual prevê como intento o “III) aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico” (BRASIL,1996, p.12).

Para que sejam atingidos os objetivos que trabalham em prol dessa prerrogativa, por vezes, são promovidas nas escolas atividades que instigam a participação dos educandos, como debates, experimentos, pesquisas, exposições, relatos, produção de texto, aulas-passeio, visitas e excursões. Ao repensar os diferentes métodos utilizados na escola, é possível apontar que essas atividades estão entre as indicadas e defendidas como necessárias para o desenvolvimento das competências acima apontadas.

Não raro, axiomas semelhantes ocorrem com o ensino de literatura na escola, o qual tem sofrido com uma confusão a respeito de seus fins² e de para onde ela deve conduzir. Se a prática educacional deveria equipar o indivíduo para orientar-se no mundo e visar ao esclarecimento da consciência do homem em um procedimento dialético, qual deveria ser a finalidade do ensino de literatura?

² Medeiros alertou quanto à perda da autonomia da literatura em suas pesquisas, que anualmente sofre o esvaziamento de importância nas avaliações. Segundo ela, “a literatura quase sempre é utilizada na avaliação ‘a serviço’ de outros conhecimentos, quais sejam: estudo da língua, da linguagem, do lúdico, de outras artes, tudo, menos o objeto pelo que apresenta de aspectos literários” (2012, p.01).

Inicialmente discorrendo, já há uma prévia constatação de que a história da literatura³ costuma ser o foco da compreensão do texto quando abordado em sala de aula.⁴ Uma história que nem sempre infere sentido “ao texto que lhe serve de exemplo” (BRASIL, 2000, p.16), mas que já consegue atingir um duvidoso objetivo de uma interpretação mais estandardizada e unificada pelo grupo.

Esta já é uma crítica tangenciada pelos Parâmetros Curriculares Nacionais, os quais pecam notadamente por não proporem uma forma de rompimento com essa primazia e podem ser assinalados como mais descompromissados ainda quando sugerem como habilidade a ser cultivada a “recuperação, pelo estudo do texto literário, das formas instituídas de construção do imaginário coletivo, do patrimônio representativo da cultura e das classificações preservadas e divulgadas, no eixo temporal e espacial” (BRASIL, 2002, p.145), possibilitando aos mais desavisados uma leitura que pode reforçar uma prioridade que ora foi repreendida: aprender a história da literatura, a partir de seus mais conhecidos nomes, e coligar as particularidades da escola literária. Os Parâmetros também traduzem isso ao expressar que os produtos culturais das diferentes áreas mantêm impetuosa afinidade com seu tempo. Uma vez que, de acordo com suas orientações, o educando deve ter ciência, por conseguinte, de como identificar obras com certos períodos, reconhecendo-as como alegóricas de seu tempo ou antecipatórias de outras tendências, sendo preciso exercitar o reconhecimento de elementos que aproximam e singularizam essas obras (BRASIL, 2002).

³ Marisa Lajolo (1995) expõe de maneira bastante clara a relação entre a instituição escolar e a história da literatura e a maneira como contribui para essa relação a produção de material que entra na escola e a participação de autores especializados na área. Segundo ela, essa “aliança [...] manifesta-se, por exemplo, no expressivo número de obras que incluem, em seu título, a expressão ‘compêndio’ ou ‘manual’: estas, já na denominação, voltam-se para o circuito escolar, selando a parceria escola/história da literatura, parceria que também se sugere pela multiplicação de projetos de história da literatura nos arredores de alterações significativas no currículo escolar [...], além da já mencionada participação de autores de histórias literárias em diferentes instituições voltadas para a vida cultural, mas sobretudo na sala de aula” (p.28).

⁴ A dificuldade em fazer acompanhar o novo – valorização da leitura literária –, sem ignorar os relevantes conteúdos tradicionalmente consagrados e necessários à essa competência, causa problemas no momento de dimensionar essas duas questões quando da escrita dos mais importantes documentos que norteiam a prática do professor da área. De modo que alguns acabam sendo subjugados em detrimento aos outros, em vez de fazer produzir pensamento acerca do lugar que cada um deles ocupa na grande área. Assim, segundo os PCNEM “os conteúdos tradicionais de ensino de língua, ou seja, nomenclatura gramatical e história da literatura são deslocados para segundo plano. O estudo da gramática passa a ser uma estratégia para a compreensão/interpretação/produção de textos e a literatura integra-se à área de leitura” (BRASIL, 2000, p.18).

Além da problemática supracitada, há também no discurso trazido pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (2002) um exagerado ressaltado naquilo que aponta o juízo espontâneo e distraído do interlocutor (educando), abordando o derradeiro de assentar suas apreciações pouco refletidas como critério de juízo de uma obra literária. A problemática constituição do referido documento não aprofunda a relevante discussão sobre o conceito de Literatura, desamparando a dialética do “ser ou não ser literário” e acolhendo-a de forma pouco comprometida, quando generaliza um caso particular e somente anuncia que o próprio

[...] conceito de texto literário é discutível. Machado de Assis é literatura, Paulo Coelho não. Por quê? As explicações não fazem sentido para o aluno. Outra situação de sala de aula pode ser mencionada. Solicitamos que alunos separassem de um bloco de textos, que iam desde poemas de Pessoa e Drummond até contos de telefone e cartas de banco, textos literários e não-literários, de acordo como são definidos. Um dos grupos não fez qualquer separação. Questionados, os alunos responderam: “Todos são não literários, porque servem apenas para fazer exercícios na escola.” E Drummond? Responderam: “Drummond é literato, porque vocês afirmam que é, eu não concordo. Acho ele um chato. Por que Zé Ramalho não é literatura? Ambos são poetas, não é verdade? (BRASIL, 2002, p.16).

A apresentada crítica se torna ainda mais difícil de ser concebida tal como ela se apresenta ao se considerar a maneira como a sociedade atual lida com os discursos que circulam nas superfícies, de modo que nem sempre se torna claro o modo como encarar o que mais correntemente se orienta com a simpatia e a seriedade requeridas. No contexto educacional, essa tarefa tornou-se duplamente difícil quando a Literatura foi reduzida, em alguns nichos, à tarefa de produzir fantasias e disfarces, enquanto, por trás de todas as misturas de códigos e moda espreitava certo “imperialismo do gosto”, voltado para recriar sob novas formas a própria hierarquia de valores e significações que as modas (mutantes) solapavam. Simplificação essa que ignora, desde seu princípio, as pertencas do jogo estético e a relevância dos processos dialéticos que cabem à faculdade do gosto.

Giardinelli (2010) aponta para os aspectos negativos resultantes de uma prática pedagógica que, ainda que comprometida com o contexto dos alunos, colocou na mesma dimensão de leitura diferentes portadores de texto, sob a pecha de que o que importava era ler, seja o que fosse. Segundo o autor, se julgados forem os resultados, sobretudo no âmbito do ensino de literatura, essa maneira de conduzir a formação de leitores não trouxe tantos benefícios quanto se esperava.

Ao adentrar-se mais designadamente ao tema, é preciso retomar que a titulada democratização da informação e sua alta potencialidade interativa, bem como as já não tão graduais transformações na percepção, na estética, fornecem a impressão de que a subjetividade por si só conquista propriedades que habilitam compreender e principalmente intervir no contexto social, de maneira que as contradições entre o particular e o dito universal tornam-se singelos detalhes técnicos passíveis de serem solucionados sem grandes alterações do sistema (ZUIN, 1999).

Pensando que essa pode constituir uma das ideias mais problemáticas e descompromissadas da relação entre estética e desigualdade social, Antônio Zuin lembra que essa conclusão apressada não é capaz de dar conta da manutenção de uma certa desconfiança quanto à aparência de felicidade da sociedade. Evocando o legado adorniano, é possível recordar que o fetiche pela técnica e a reificação das consciências insistem que as reconciliações entre indivíduo e contexto social, entre o belo e o necessário, entre o mimético e o construído, entre o desejo e a cultura, não foram ainda concretizadas (e pela perspectiva adorniana provavelmente e acertadamente jamais serão). Entretanto, essa irreconciliação, que deveria incitar a discussão, mascara-se por uma reconciliação forçada, apontando a atualidade da crítica constante à universalização da *semiformação* e, conseqüentemente, a uma educação esfacelada (ZUIN, 1999).

Apurando esta preocupação mais ampla para aquilo que compete à leitura literária na educação básica brasileira e, conseqüentemente, para o que concerne à postura do leitor evidenciada pela pesquisa⁵ *Retratos de Leitura no Brasil*⁶, a discussão torna-se ainda mais aristocrática, uma vez que se encontram publicadas e defendidas um vasto número de teses já estabelecidas a respeito dos novos arquétipos de educação e, sobretudo, acerca do perfil das não tão novas populações que atualmente constituem o grupo majoritário da escola pública no Brasil. Esses dados fundamentam uma crítica bastante contundente a respeito do cânone literário,

⁵ Disponível em: <<http://www.prolivro.org.br/ipl/publier4.0/dados/anexos/1815.pdf>>. Acesso em: 8 mar. 2013.

⁶ Tal documento traz a desfavorável notícia de que no Brasil, apesar dos recentes esforços e avanços, e das pesquisas fomentadas acerca da temática da leitura, os indivíduos ainda leem pouco. Percebe-se, então, que os brasileiros ainda não reconhecem a questão do livro e da leitura. Esta é uma questão bastante abrangente, a qual motivou a dissertação de mestrado escrita pela pesquisadora, que abordava os impasses da formação do sujeito-leitor contemporâneo sob alguns aspectos. Todavia, para a elaboração do projeto de tese um nicho mais restrito de questões trazidas por Retratos (2012) e (2016) é abordado.

das obras escolhidas pelos Planos Curriculares, dos estilos privilegiados e da história literária, tornando ainda mais nebulosa a função da literatura para esse público, e menos clara a função de uma literatura dita de tradição.

Segundo Giorgio Agamben (2013), desde a época que Immanuel Kant não encontrou uma resposta aceitável para a única questão “que importa verdadeiramente na história da estética, isto é: ‘como são possíveis, quanto ao seu fundamento, os juízos estéticos *a priori*?’”, essa mancha original pesa sobre nós toda vez que pronunciamos um juízo sobre a arte” (p.80). Desses juízos faz parte a *esfinge* que se constituiu sobre a classificação e delimitação das fronteiras entre os distintos textos que percorrem o contexto social e a instituição escolar bem como a ponderação da diluição de balizas entre as categorizações aludidas como *alta arte/alta cultura*, *arte superior* e *arte popular*, *arte das massas*, *literatura de consumo*. Essas e outras categorizações ainda atormentam os falares acerca dos mais distintos gostos, aprimorados ou não. Assim, entende-se na escrita deste texto que é uma tarefa complicada, senão impossível, abalizar as adjacências polêmicas que diferenciam as distantes categorias de leitura. Todavia, esse é um assunto de extrema relevância e sempre em curso, compreendida a “função” que a literatura assume para o sujeito bem como o conceito de cultura adotado por aqueles que ministram a disciplina em questão.

Por isso, não é justo sonegar das reflexões que abordam a leitura literária o ensaio de repensar, identificar e rediscutir as presumíveis e comparáveis discrepâncias que há entre ambas e as distintas abordagens que nascem da ideia de cultura – e que reforçam *uma* de suas concepções – que permeiam o contexto da sala de aula. Isso seria sonegar a própria formação no sentido em que se trabalha o referido conceito nesta pesquisa, pois faz parte desse processo repensar essas tensões que constituem o que hoje está a cargo do ensino de literatura. Assim, ambas serão mencionadas, não como comparação ou com a pretensão de conceituá-las, mas para qualificar a reflexão de como esses são recebidos por aqueles medeiam a leitura na escola pública, apoiando-se também em pesquisas já desenvolvidas relacionadas à problemática. Sobretudo, para que se compreenda sob que discurso tais escolhas vêm sendo feitas e em detrimento de quê.

Mediante tais dificuldades, confusões e promiscuidades sobre a relação livre que o sujeito estabelece com os portadores de texto em contraponto com essa relação quando proposta pelo ensino de literatura, por vezes, a instituição se

propugna na primazia de uma leitura mais acessível, que se encontra mais próxima de um hipotético nível de leitura do educando (OSAKABE, 2005). Isso decorre também de um precário diálogo acerca da concepção de formação que se adota (e aqui não se está discutindo habilidades e competências) e da não compreensão da necessidade de a instituição escolar não somente validar diferentes manifestações culturais e contrapor a hegemonia das manifestações ditas eruditas, na indistinção entre literatura e outras manifestações, mas colocar essas relações em constante tensão.

De acordo com Haqira Osakabe (2005), se analisado de maneira descompromissada, a atitude até pode ser compreendida como razoável e acertada, uma vez que alargar o horizonte dos objetos legíveis para a superfície do espontaneamente digerível dilui as fronteiras entre objetos melhores e piores, entre o literário e o não-literário, e suprime a *aura* da inacessibilidade do temível objeto literário. Entretanto, o fato mais preocupante é quando, para esses sujeitos – submetidos a condições sociais que exigem a regressão de suas próprias capacidades – não se trata só de uma pedagogia da facilitação, mas também, da negação do valor educativo do esforço e do empenho que a ascensão de um posicionamento lúcido, atualizado e crítico a respeito da desigualdade pode incitar.

Ao tangenciar essa preocupação, Todorov (2012) alega que o contato maior que os alunos do ensino médio têm com a literatura se dá na compreensão da estrutura da língua. Jéferson Assunção (2013) posteriormente também critica a funcionalidade com que a leitura vem sendo adotada nas instituições e esse é um avanço a ser reconhecido juntamente com outros autores que estabeleceram análises semelhantes nos últimos anos. Segundo o autor, a troca de informações mais mecânicas vem tomando o espaço da prática leitora, entretanto, ainda que necessária seja a consideração da ideia de *tradição*, sua concepção de cultura ainda demonstra traços de um caráter salvacionista, quando critica que a sala de aula vem compondo um espaço “esvaziado do antigo sentido de transmitir cultura” (2013, p.34), de modo que para o autor há constataadamente uma crise do desejo e uma carência de crença na cultura. A necessidade de uma formação cultural a partir da leitura literária é de fato imperativa, como bem manifesta o autor. Entretanto, as noções de cultura e formação cultural– e por consequência experiência estética – carecem ser reconsideradas, sob pena de pensar-se que o retorno das distinções

entre o que é ou não literatura bem como o regresso de uma relevância maior aos clássicos garantirá uma participação efetiva do leitor em formação.

Em contrapartida àquela facilitação mencionada e temerosos de uma negação do cumprimento de seu dever de formador, do compromisso ético de fazer com que aquele sujeito partilhe de um referencial coletivo, por vezes, o educador acaba por incorrer em uma espécie de *subjetividade instrumentalizada* e permite deixar que as necessidades mais básicas sejam suprimidas em prol de uma dita democrática apropriação coletiva do saber. Bem como os produtos *semiculturais* caracterizados pela leitura fácil, essas práticas também impedem a reflexão de si mesmo, e quando não há, o pensamento termina por se absolutizar e assim, oferece sua decisiva cooperação para a reprodução da barbárie (ADORNO, 1995). Por tais razões é que ambas podem constituir-se como práticas *semiformativas*. A fluidez do pensamento é ameaçada e o professor de literatura acaba desempenhando a função análoga àquela de tutor – na perspectivada *Aufklärung* kantiana, da época de Frederico – que cria empecilhos para a denúncia daquilo que vem sendo chamado de razão, de maneira que acaba constituindo um movimento, intencional ou não, de permanente estado de dependência. Estado esse corroborado pelas respostas emitidas por *Retratos da Leitura no Brasil* (2016), ao apontarem nos discursos dos entrevistados uma relação de condicionamento entre leitura e escolarização, fazendo dessa atividade uma ato eminentemente institucional.

Há que se considerar aqui que essa dependência é amortizada se comparados forem os resultados emitidos pela edição de 2016, que indica uma tendência no aumento dos livros lidos por empreendimento próprio em relação aos recomendados pela escola. A democratização do acesso às tecnologias de informação é um fator a ser considerado nessa alteração. Outro aspecto que sofre alteração com a atualização e aprimoramento da referida pesquisa consiste no fato de a população adulta que não mais frequenta a escola estar dedicando um pouco mais do seu tempo à leitura, em relação ao que foi examinado nos anos precedentes da pesquisa, “embora ser leitor ainda seja uma característica significativamente associada à escolaridade, à renda e ao contexto socioeconômico no qual os indivíduos estão inseridos” (2016, p.128). O que atualiza a tarefa da instituição escolar de repensar seus processos formativos.

Refinando na presente pesquisa as questões e as respostas que *Retratos* vem fornecendo em suas últimas edições que mais interessam a este texto, reflete-

se primeiramente sobre as seguintes demandas: por que os adolescentes, na maioria das vezes, não gostam de ler as obras clássicas quando solicitadas em aulas de literatura? Por que alguns romances e trilogias fazem tanto sucesso entre os leitores enquanto outros nem tanto? Porque alguns determinados clássicos são fortemente citados pelos entrevistadores? Quais são os critérios utilizados pelos educadores ao selecionarem as obras abordadas em sala de aula? Perguntas essas que, de certo modo, atualizam e tangenciam uma outra já proposta por Adorno no século passado: por que “denunciamos a passagem da civilização ao analfabetismo e desaprendemos nós mesmos a escrever cartas ou a ler um texto de Jean Paul, tal como deve ser lido em sua época” (ADORNO, 1993, p.20)?

Conforme extrato supracitado, ao confrontar os resultados da 3ª edição da pesquisa *Retratos da Leitura no Brasil* (2011) com a 4ª, publicada em 2016, é possível perceber que se mantém a estreita relação entre o aumento do nível de escolaridade do brasileiro com o aumento do índice de leitores. Nesse sentido é que se aponta a necessidade de desconfiar desses aplausos e se questionar a respeito de duas respostas recorrentes na citada pesquisa, permitindo que sejam divididas as questões e reflexões que as dilatam. São elas:

a) Que espécie de leitura tem aumentado?

Infelizmente, a leitura dita cultural (ASSUMÇÃO, 2013), ainda é bastante carente. Hipótese que se potencializa na análise dos livros mais citados pelos brasileiros⁷, na qual se evidencia uma preocupante prontidão ao aceite de textos considerados pela mídia como *maiores sucessos da literatura mundial dos últimos tempos*: John Green e Paulo Coelho, para exemplificar. Ainda para Assumção (2008), autor de um dos capítulos de publicações das pesquisas anteriores, os poucos autores renomados da literatura brasileira, geralmente citados pelos entrevistados, são os que escreveram obras que deram origem a adaptações televisivas, lançando a hipótese de citação em virtude de sua *fama*.

b) Por que há uma forte recorrência, há alguns anos de pesquisa, a citações dos mesmos autores?

Conforme aponta as edições anteriores da mesma pesquisa, é notória uma tendência à afinidade com a Literatura Infantil do leitor brasileiro, uma vez que *Branca de Neve, Os Três Porquinhos, O Menino Maluquinho*, entre outros,

⁷ Informações extraídas da publicação de 2016, *Retratos da Leitura no Brasil*, das pesquisas realizadas com brasileiros das diferentes classes sociais e de todas as regiões do país.

aparecem como obras mais citadas, expondo uma significativa relevância no universo de leitores. No que concerne à edição de 2016, *O Pequeno Príncipe*, *Sítio do Pica-pau Amarelo* e *Turma da Mônica* (que não são os nomes dos livros de fato) seguem sendo referenciados na categoria *Livros mais marcantes*. No que compete à literatura dita cultural e de tradição, somente são apontados os autores que a escola e os livros didáticos de maior difusão sugerem (*O Cortiço*, *Dom Casmurro*, *A Moreninha*, *Iracema* – na edição de 2011– *Dom Casmurro* e *Vidas Secas* – na edição de 2016), provocando a dedução de que, ainda para muitos, a literatura é mais um conteúdo escolar.

Ainda outro ponto a ser destacado que se mantém constante desde as edições anteriores refere-se à quantidade de menções à *Bíblia Sagrada*, que é vinte vezes maior que o próximo colocado na categoria “Último livro lido ou que está lendo” – *Diário de um Banana*. Depois da *Bíblia*, ao se analisar até a décima primeira posição dos livros mais marcantes, mais citados em *Retratos* (2016), todos configuram-se como literatura infantil ou *Best-sellers*. A décima segunda posição é ocupada por *Dom Casmurro* e a décima sétima por *Vidas Secas*, legitimando, mais uma vez, a eficácia da escola ao reforçar o estandarte do cânone literário.

Rildo Cosson (2009) lembra que o mero saber ler não é uma faculdade que transformará as pessoas em leitores expertos. Retificando essa posição, Cosson complementa que “crescemos como leitores quando somos desafiados por leituras progressivamente mais complexas” (p.35). Mas até mesmo essa postura, se não é controversa, é bastante relativa, pela concepção de cultura que será adotada aqui tangenciada pelos estudos e conceitos acerca das imagens – arcaicas, poéticas e dialéticas. Primeiramente porque “não há, de modo geral [...] o cansaço das imagens poéticas, já que ele parte do princípio de que é, justamente, incumbência do poeta reinsuflá-las” (MOTTA, 2002, p.38) e, além disso, pelos deslocamentos dessas imagens poéticas, que, grande parte das vezes, constituem imagens que não funcionam no seu próprio lugar, de modo que fica arriscado, perante aquilo que se quer defender no âmbito da educação e da leitura literária, falar em *progressão de complexidade*⁸.

⁸ Nesse mesmo sentido, Arnaldo Franco Junior já retificara um equívoco por ele cometido em 1996 ao chamar diferentes momentos do ato de ler de *níveis de leitura*, hierarquizando-os a partir de uma percepção valorativa que, antes de qualquer experiência, desconsidera as particularidades e a experiência singular do leitor, a obra e o contexto, e aponta o que é mais complexo e o que seria de menor complexidade. Essa percepção equivocada ainda sugere que tal atividade se organiza em

Essa maneira de ver as coisas tem outra vantagem. Elas nos obriga, enquanto críticos, a enfrentar todo o patrimônio – já que a ele temos direito, como nos garante Borges. Ou a frequentar, verdadeiramente, a literatura, trabalhando-a de dentro. E até mesmo de trás para frente, como o mesmo Borges também nos diz que temos o direito de fazer, em outro ensaio célebre, sobre os precursores de Kafka, hoje por demais conhecido, em que defende a possibilidade de encontrarmos marcas kafkianas em autores que vieram bem antes de Kafka. Trata-se daquele apetite por literatura, em suma, ou daquela atitude “esteticamente desinteressada” que Haroldo de Campos também recomenda, desde sempre, como poeta da periferia que não deixa por menos que tocar o primeiro violino, fugindo à maldição que terá pesado sobre o artista e intelectual brasileiro por uma boa parte do século que acabamos de deixar para trás, por conta do *pathos* da reivindicação da identidade nacional (MOTTA, 2002, p.41).

Isso vai ao encontro das consequências que resultam daquilo que Ceia (2012) aponta na formação dos professores de literatura, uma intensa corrente de pesquisas nos estudos literários, nas teses de doutoramento e dissertações de mestrado, que fazem parte dessa formação, que vem dando primazia aos grandes temas e tendências teóricas que, grande parte das vezes, advêm das ciências humanas. “‘A construção da identidade’, ‘a representação da história’, ‘a construção da memória’, ‘o feminino em’, ‘o masculino em’, ‘a imagem do poeta’, ‘o pós-modernismo em’, ‘a utopia em’, ‘a diferença em’, ‘o hibridismo em’” (p.204). Estudos esses que, de certa forma, acabam refletindo nos modos como as obras são trabalhadas na sala de aula e que por vezes atuam com maior ascendência que a leitura da obra em si mesma.

Muito imbricada na concepção que se tem de ensino de literatura na prática pedagógica são os fundamentos advindos da Estética da Recepção, teoria que procurou entender o fenômeno estético em procedimentos dialógicos. Essa proposta avançou em muito a relação do leitor com a obra literária por afirmar que não se pode compreender o sistema literário sem que se perceba que o mesmo é composto justamente pela relação entre autor, obra e leitor. Essa teoria se propôs a tomar a literatura como processo histórico e comunicativo, de modo que a experiência literária prévia do leitor interfere na sua maneira de compreender o mundo e intervindo no seu comportamento social (JAUSS, 1994).

etapas serializadas. Nessa mesma retificação proposta em um artigo publicado em 2015 o autor optou acertadamente por chamar esses movimentos de *dimensões* da leitura literária, defendendo que as atividades são diferentes e que qualquer tentativa de progressão pré-estabelecida já nasce fracassada pelos seus limites. “O ato de leitura é um fenômeno complexo constituído por distintas dimensões que, embora independentes, se manifestam simultaneamente. São elas: decodificação, associação, análise, interpretação” (FRANCO JUNIOR, 2015, p.209).

Diz-se que ela foi um grande avanço pra área pois, na metade dos anos 1900, o papel do leitor não era considerado pela estética tradicional bem como pelas teorias que fundamentavam as análises literárias, de modo que, quando os estudos não se detinham a pesquisar as características dos autores, o foco era a obra. No que compete aos estudos do autor, eram mais centrados no seu universo e a biografia lograva relevância. Dessa forma, a Estética da Recepção nasce manifestando o anseio de reconhecer o lugar do leitor em tal processo, estendendo a literatura a uma relação não estática entre os três envolvidos já mencionados (MOTA, 2011).

Jauss entende por tradição “o processo histórico da práxis artística” (1979, p.39). Dessa forma, ancorado em preceitos marxistas⁹, o autor entende que tal processo precisa ser compreendido “como um movimento que começa com a recepção, que apreende o passado, trá-lo de volta a si e dá ao que ela assim transformou em presente, traduziu ou ‘transmitiu’, o sentido novo que implica o seu esclarecimento pela atualidade” (1979, p.39). Atualizando o caráter histórico que deve ser tomado na leitura de uma obra literária, Regina Zilberman apresenta essa perspectiva da seguinte forma:

É preciso proceder à análise do simultâneo, bem como das mudanças, comparando os cortes e descobrindo os pontos de intersecção, a fim de definir que obras têm caráter articulador, acionando o “processo de ‘evolução literária’ em seus momentos formadores e nas rupturas”. Estas obras, postas em destaque, são as que provocam efeitos, sendo encaradas, pois, também desde a perspectiva de sua recepção (ZILBERMAN, 1989, p.38).

Para além dos estudos de Zilberman, a proposta de Jauss é melhor compreendida se retomadas algumas de suas raízes. Uma delas advém da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer¹⁰, seu professor, que se opõe aos anseios de cientificidade assentados pelo método positivo e repudia, por outro lado, uma espécie de verdade como substância irrefutável. Para Gadamer, uma hermenêutica

⁹ Ainda que sua concepção de temporalidade e histórica seja de fundamentação marxiana, Jauss, em sua sétima tese, retifica o posicionamento de Karl Marx ao pensar a relação entre literatura e sociedade, uma vez que para Marx àquela era representação dessa e na Estética da Recepção há uma forte demarcação do leitor como produtor que também reconstitui processos históricos, a relação entre texto e leitor é dialógica.

¹⁰ Sugere-se aqui a Dissertação de Mestrado defendida em 2011, na Universidade Federal de Pernambuco, proposta por Souza e orientada por Vieira, como estudo que se destinou a pesquisas essas influências de modo mais detalhado. Disponível em <http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/7011/arquivo1753_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 mai 2015.

acertada precisaria expor a realidade da história também no próprio ato de compreender. Isso pois, aquilo que se interpreta não ocorre de modo imediato, mas deveria ser abordado à luz de uma concepção de historicidade, sem desprezar os efeitos causados. Nessa compreensão, presente e passado se fundem na vigência da tradição. Passado é *lugar* de participação e isso faz com que o novo e o velho acendem juntos. Essa fusão é também uma tentativa de síntese entre tradição e crítica, por meio de uma concepção positiva daquela (GADAMER, 2008).

Em *Verdade e Método*, o autor defende que o sentido da obra de arte é definido pela experiência resultante da relação entre aquele que a interpreta e aquilo que é interpretado. Uma experiência de verdade que é comunicada pela experiência com a obra de arte, contra a especialização da teoria estética mais em voga à época, que vinha se deixando definir por um conceito de verdade proposto pela ciência moderna (2008). Uma oposição já proposta por Martin Heidegger, para quem a especialização da estética era também abstração da mesma e resultava em uma subjetivação generalizada.

As tentativas de revelação de um sistema mais ampliado das relações entre as obras literárias – de modo que toda recepção do leitor se dá de modo simultâneo, compondo um horizonte comum de expectativas – se opõem a uma espécie de essencialismo que havia no trato da história da literatura à sua época. Desse modo, levar em conta a recepção, suas implicações e fundamentos restabelece a extensão histórica daquilo em que se debruça e altera significativamente o paradigma da pesquisa literária, o que reflete na alteração das maneiras de ler daqueles que também não são da área. De maneira análoga à

[...] experiência real, também na experiência literária que dá a conhecer pela primeira vez uma obra até então desconhecida há um “saber prévio, ele próprio um momento dessa experiência, com base no qual o novo de que tomamos conhecimento faz-se experienciável, ou seja, legível, por assim dizer, num contexto experiencial”. Ademais, a obra que surge não se apresenta como novidade absoluta num espaço vazio, mas, por intermédio de avisos, sinais visíveis e invisíveis, traços familiares ou indicações implícitas, predispõe seu público para recebê-la de uma maneira bastante definida. Ela desperta a lembrança do já lido, enseja logo de início expectativas quanto a “meio e fim”, conduz o leitor a determinada postura emocional e, com tudo isso, antecipa um horizonte geral da compreensão vinculado, ao qual se pode, então – e não antes disso –, colocar a questão acerca da subjetividade da interpretação e do gosto dos diversos leitores ou camadas de leitores (JAUSS, 1994, p.28).

Essa tentativa de sublimação do duplo horizonte da leitura – o aludido pela obra e aquele prolongado pelo leitor de uma apontada conjuntura – acaba contribuindo para a história da arte de um modo geral. A leitura passa a ser vista de outra forma, uma vez que o discurso das obras literárias passa a ser composto por meio de seu processo receptivo, considerada a diversidade de estruturas de sentido intercedidas pela história, tomada essa tanto sincrônica quanto diacronicamente (MOTA, 2011).

Vale apontar que o objetivo de Jauss ao propor uma outra perspectiva literária que contrapunha tanto a Escola Formalista quanto a Teoria Literária Marxista¹¹ não era transpor a história, pois desse modo cairia em um novo idealismo, mas não tomar como esgotada a maneira como esse aspecto da arte vinha sendo compreendido. Para Jauss (1979, p.47-48), era uma questão urgente

[...] renovar os estudos literários e superar os impasses da história positivista, os impasses da interpretação, que apenas servia a si mesma ou a uma metafísica da “écriture”, e os impasses da literatura comparada, que tomava a comparação como um fim em si. Tal propósito não seria alcançável através da panacéia das taxinomias perfeitas, dos sistemas semióticos fechados e dos modelos formalistas de descrição, mas tão só através de uma teoria da história que desse conta do processo dinâmico de produção e recepção e da relação dinâmica entre autor, obra e público, utilizando-se para isso da hermenêutica da pergunta e resposta.

Essa perspectiva instaura a concepção de *acontecimento literário* – já apresentado em sua primeira tese –, que somente continuará imprimindo efeito se a “recepção se estenda pelas gerações futuras ou seja por elas retomada – na medida, pois, em que haja leitores que novamente se apropriem da obra passada, ou autores que desejem imitá-la, sobrepujá-la ou refutá-la” (JAUSS, 1994, p.26). Aqui também percebe-se a atualidade dessa perspectiva naquele tempo por, de um modo bastante específico, já considerar o *devoir* no ato de ler.

Considerada a vasta fortuna crítica disponível acerca da constituição da Estética da Recepção, aqui é necessário apontar nas sete teses propostas por Hans

¹¹ Jauss, enfocando o papel do leitor em contato com a obra literária assim contrapôs-se: “Ambos os métodos, o formalista e o marxista, ignoram o leitor em seu papel genuíno, imprescindível tanto para o conhecimento estético quanto para o histórico: o papel do destinatário a quem, primordialmente, a obra literária visa. Considerando-se que, tanto em seu caráter artístico quanto em sua historicidade, a obra literária é condicionada primordialmente pela relação dialógica entre literatura e leitor – relação esta que pode ser entendida tanto como aquela da comunicação (informação) com o receptor quanto como uma relação de pergunta e resposta –, há de ser possível, no âmbito de uma história da literatura, embasar nessa mesma relação o nexos entre as obras literárias (JAUSS, 1994, p.23).

Robert Jauss seu avanço, em síntese, como teoria que levou em conta as condições sócio-históricas das mais diferentes interpretações propostas pelo leitor, um saber prévio que resulta de suas experiências, em confronto ao primado do texto de forma absoluta, permitindo maior riqueza à concepção de historiografia em voga à época.

1.1. Estado da questão – Estado da arte

Um registro, a partir do levantamento bibliográfico, de como se encontra o objeto da investigação no estado atual, tanto no que compete à Filosofia da Educação quanto aos estudos no âmbito da Literatura, na tentativa de alcance principalmente de investigações que abordem a *pseudoformação* no ensino de literatura, demanda exposição. Isso ocorre para que possa ser melhor localizado o objeto específico da investigação, seus objetivos, e, em geral, a tentativa de delimitação da proposição.

Tanto o legado de Adorno quanto o de Benjamin são bastante difundidos no contexto acadêmico atual, ainda que haja muito o que ser discutido. Esse movimento que ora se apresenta iniciou por uma busca de resultados de pesquisas e estudos acerca do problema investigado, o que abarcou fundamentalmente uma revisão de literatura. Como é corrente, essa busca ocorreu com a finalidade não somente de chegar, com mais clareza, à delimitação do objeto de investigação como também de provocar a posterior elaboração das categorias de análise necessárias para a interpretação de fenômenos mais correntemente comentados por pesquisadores que se destinam a estudar o ensino dessa disciplina a partir da fundamentação teórica eleita para o estudo.

Um relevante conceito para a compreensão e refinamento do problema proposto é o de *experiência estética*. Em 2014, Ana Carolina Kastein Barcellos defendeu e publicou a tese *A experiência estética na formação do docente da educação básica*¹², no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba, sob a orientação de Bruno Pucci. Barcellos fundamentou sua pesquisa em pensadores da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno, Benjamin e Marcuse, sob o objetivo de investigar como suas teorias poderiam

¹² Disponível em: <http://www.unimep.br/phpg/bibdig/pdfs/docs/19052014_181433_tesedefesa_carolenviadografica.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2015.

contribuir para compreender o fato de a realidade ser uma projeção tão distante da almejada por pensadores que viam na Educação, em particular, na estética, potencialidade para a emancipação do homem; e, mais especificamente, se ela ocorre na formação dos futuros professores a partir dos cursos que ela pesquisou.

De forma mais tangenciada, os escritos de Bokser (2011)¹³ foram consultados, também por retomar algumas raízes estético-filosóficas do pensamento adorniano. Em *Os elos entre a filosofia e a educação no pensamento de Theodor W. Adorno* (PAGNI, 2012)¹⁴, o autor aborda o papel político conferido às concepções adornianas de filosofia e de formação humana, enfocando extrema necessidade de um trabalho auto-refletivo como sinônimo de uma filosofia da educação. Ainda do mesmo autor é importante apontar a obra *Experiência estética, formação humana e arte de viver* (2014), que aborda a dimensão estética da experiência e a coloca a dialogar com a infância, com os jogos de poder, procurando “restituir a sua dignidade no âmbito das discussões em torno da formação humana” (2014, p.14).

Sob a orientação de Antônio Joaquim Severino, em 2009 Juliana Almeida abordou o conceito de experiência formativa no legado de Theodor W. Adorno em sua Dissertação de Mestrado¹⁵, repensando a possibilidade de formação humana nos tempos contemporâneos. Almeida conclui que a educação e a formação cultural, por meio de um processo intenso, ininterrupto e infatigável de autorreflexão, poderiam refazer a possibilidade de realização da experiência.

Ainda que perifericamente, entretanto com bastante relevância, a Tese de Doutorado de Franciele Bete Petry (2011)¹⁶, sob a orientação de Alessandro Pinzani e intitulada *Além de uma crítica à razão instrumental*, colaborou não somente para refinar a questão a ser investigada como também acenou para a necessidade de enfoque de outras obras dos frankfurtianos. Petry possibilita a percepção de que até mesmo as discussões acerca do campo educacional da primeira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt ainda não se esgotaram, deixando mais incutida a urgência de se falar em leitura literária sob uma perspectiva *crítica* da Teoria Crítica da Sociedade. Petry contribuiu com o debate abordando mais exaustivamente a

¹³ Disponível em: <<http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/250/>. ISSN 1851-3263>. Acesso em: 20 mai. 2014.

¹⁴ Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73072012000300009>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

¹⁵ Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-24092009-142024/pt-br.php>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

¹⁶ Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/95566/299924.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 03 mai. 2014.

Dialética do Esclarecimento e a Dialética Negativa. Obras estas que, em seus tratamentos, desponta o valor de outros ensaios apreciados como assessórios no legado adorniano, como *Teoria da Semicultura*, em virtude de seus potenciais estéticos.

No que concerne à compreensão do problema proposto é relevante citar também os estudos de Oliveira (2013)¹⁷. No Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo foi defendida uma pesquisa teórico-bibliográfica, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação, que adotou como eixo os fundamentos teóricos da educação e a preocupação com a relação entre teoria educacional crítica e formação estético-cultural. Ainda que sua abordagem não esteja focada no ensino de literatura, Oliveira (2013) abordou de maneira mais exaustiva o conceito de *catarse* presente na teoria estética de Theodor Adorno, como proposta de potencializar a formação estético-cultural bem como promover a assimilação crítica dos produtos da Indústria Cultural no contexto educacional, constatando que esse conceito pode ser potente para a compreensão e para uma possível crítica ao procedimento catártico que a Indústria do divertimento opera também na escola. Oliveira avigora também a discussão sobre a probabilidade do referido conceito operar inclusive enquanto reflexão entre os conteúdos escolares e as formas em que se apresentam no ambiente escolar.

No que compete ao ensino de literatura de maneira um pouco mais específica, referencia-se aqui Cruz, que no ano passado defendeu sua Tese no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), propondo-se a discutir relevantes aspectos teóricos da escolarização da literatura e estabelecendo relações entre essa, a formação docente, orientações curriculares, hábitos de leitura, prática docente e formação acadêmica (2016). Em 2014, Luft também defendeu uma Tese no Programa de Pós-Graduação em Letras, no entanto, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). A autora fez um relevante levantamento acerca dos Programas de Pós-Graduação, das Universidades, das regiões e dos autores mais referenciados no que compete aos estudos sobre ensino de literatura. Sua pesquisa tentou compreender a maneira como a literatura é abordada pelos documentos oficiais, pelas provas do Exame

¹⁷ Disponível em: <http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_6786_TAMIRIS%20SOUZA%20DE%20OLIVEIRA.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2013.

Nacional do Ensino Médio e como tal abordagem reflete nas práticas de ensino dessa disciplina. Ambas as pesquisadoras valeram-se de pesquisas de base empírica, pensaram a formação do professor de literatura e são referenciadas aqui para que os resultados que foram por esses trabalhos abordadas possam também dialogar com os impasses aqui apresentados.

Lourenço (2013)¹⁸ publicou um texto que consistia no desdobramento de sua pesquisa, sob orientação de Wielewicki, pela Universidade Estadual de Maringá. Sua abordagem divulgada pela *Revista NUPEM* objetivou desconstruir o conceito de “leitor ideal” de narrativas, apresentando aspectos teóricos sobre as comunidades interpretativas. Seu referencial teórico adotado é divergente do que aqui será proposto, entretanto, seu objetivo principal colaborou com parte do refinamento do problema, haja vista seu contraponto a um determinado – e nevrálgico – aspecto da Estética da Recepção.

Dessa forma, tentou-se elaborar uma mais extensa compreensão da problemática em foco organizada em torno dos evocados registros das publicações científicas a respeito da temática abordada sob a ótica filosófica dos autores apresentados. Decorrente desta busca, posteriormente, há então a perspectiva de contribuição desta nova investigação que ora se apresenta. A partir desta busca também foi possível reforçar a delimitação dos referenciais e das categorias imprescindíveis à análise dos fenômenos no enfoque almejado.

Considerando o quão tênues são as fronteiras que dividem tanto o *estado da questão do estado da arte*; quanto o *estado da arte do referencial teórico*, dois relevantes autores-pesquisadores encontram-se nesses espaços. Um deles é Idelber Avelar (2009)¹⁹, da Tulane University, que propõe um debate que confronta o cânone literário com seu valor estético. Avelar defende que culturalistas, revisores do cânone, e esteticistas, defensores da primazia do cânone ocidental, compartilham uma série de pressupostos. Baseando-se na descontinuidade, geralmente ignorada, entre os conceitos de valor, estética e cânone, ele sugere algumas pautas para o debate. No âmbito dos estudos comparados, Cunha e Baseio propuseram uma abordagem do texto literário focando seu modo de construção como expressão

¹⁸ Disponível em: <<http://www.fecilcam.br/revista/index.php/nupem/article/viewFile/208/238>>. Acesso em: 2 jun. 2014.

¹⁹ Disponível em: <http://www.abralic.org.br/pdf/revista/2009.15-canone_literario_e_valor_estetico_notas_sobre_um_debate_de_nosso_tempo.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2015.

artística, assumindo formas labirínticas, considerando o percurso do leitor como sensível e determinado, demarcado pelas escolhas para decifração de mistérios nele escondidos (2014). Outro autor é Vladimir Safatle (2009)²⁰, que publicou o texto de sua aula apresentada como prova didática para a obtenção do título de professor Livre-docente no Departamento de Filosofia da USP, intitulado *Adorno e a crítica da cultura como estratégia da crítica da razão*. Safatle retoma Hegel, uma vez que esse não considera a “experiência como um simples ponto de excesso em relação ao conceito, como se houvesse uma irredutibilidade da multiplicidade da experiência a toda tentativa de estruturação pelas capacidades generalizadoras dos processos de conceitualização” (SAFATLE, 2009, p.25) para abordar a crítica da razão em Adorno. O autor indica que entre o conceito e a experiência, que o sujeito conceitualiza, deve haver uma relação de negação determinada, conforme a crítica imanente adorniana. Nesta pesquisa, a síntese do autor, que será tratada, é que, ao tentar indexar o conceito a um objeto, ao tentar realizar o conceito na experiência, ele será negado.

Existem muitos estudos que abordam o tema da experiência estética em Adorno e Benjamin – Ramos-de-Oliveira; Zuin; Pucci (2001) e Pucci; Almeida; Lastória (2009) –, bem como a temática da formação humana que está em efervescência nos fundamentos da educação – Bombassaro; Dalbosco; Hermann (2014) e Rajobac; Bombassaro; Goergen (2016). Todavia, no decorrer dessas buscas não foi encontrada pesquisa alguma que se destinasse a abordar a dimensão estética do conceito de leitura literária sob a ótica filosófica de Theodor Adorno e Walter Benjamin.²¹ Consequentemente, nada se constatou acerca de estudos que abordassem o fenômeno da *pseudoformação* na referenciada atividade ou nas reflexões acerca do ensino de literatura.

Centralizando as preocupações descritas na seção anterior em um *objeto* a ser reconhecível pela comunidade científica, no qual esta escrita se debruça – e compreendendo nos estudos de Eco (2010) e de Severino (2002) a necessária definição das condições sob as quais se pode falar, se estruturaram determinadas regras. Regras essas estabelecidas pelo pesquisador e por outros que propuseram

²⁰ Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf-n7/Pag_21.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2014.

²¹ Corroborando essa lacuna, Luft (2014) publicou na escrita de sua tese de doutoramento duas tabelas expondo os referenciais teóricos citados nos resumos e teses sobre ensino de literatura em um intervalo de 1987 a 2012. Dentre os 225 trabalhos (179 dissertações e 46 teses) que se destinaram a estudar essa disciplina, nenhum deles fez referência a Theodor Adorno e Walter Benjamin foi referenciado 04 vezes em dissertações.

seus enunciados em momentos que antecederam este. Nesse sentido, é cogente registrar que as premissas com as quais se trabalha reúnem-se a serviço da relação entre a formação cultural do leitor (TODOROV, 2012), sua experiência, a percepção mimética, a prática da leitura literária e o conceito de cultura que perpassa seu contexto.

A proposição que se procura inferir se mostra cientificamente relevante por buscar contribuir com o preenchimento de uma lacuna a respeito da função política da leitura, capaz de fazer avançar a compreensão da temática a que se dedica por lançar mão do raciocínio filosófico. Dessa forma quer-se inferir que a leitura literária contribui com a formação cultural dos indivíduos quando põe em relevo a experiência estética por meio da relação mimética com o não-conceitual dos conceitos, proposta pela *dialética negativa*, e faz dessa atividade uma prática inintencional – em contraponto com a *pseudoformação* do leitor. Ou, dito de outro modo, a mimese-aconceitual e a prática inintencional são o que resta em potência para a experiência estética da leitura literária quando o conceito de *pseudoformação* é deslocado e atualizado no âmbito do ensino de literatura.

O conceito de *halbbildung* já traz consigo a explicitação de tendências contrárias em seu interior. Entretanto, há aqui uma proposta de deslocamento conceitual optando por outro prefixo diverso à tradução canônica – *semiformação*. Essa opção manifesta uma maneira de compreender essa concepção de modo a explicitar seu falseamento no ensino de literatura. Isto é, compete a uma outra maneira de ler o mesmo conceito filosófico, pelo pressuposto de que o mesmo não se esgota em mera nomenclatura. Essa explicitação ocorre por compreender-se aqui que a insuficiência de experiência estética e de relação mimética com o não-conceitual bem como a busca por uma finalidade à leitura literária comprometem justamente o que faz dessa atividade parte da formação humana.

1.2. Caminho em direção a um fim

Não é tarefa trivial fazer pesquisa teórico-bibliográfica quando “a certeza de que tudo está escrito nos anula ou faz de nós fantasmas” (BORGES, 2007a, p.78). Diante do “universo (que outros chamam a Biblioteca)” (2007a, p.69) que tudo contém, talvez não se tenha nada de novo “a dizer. Somente mostrar”. Talvez não seja necessário surrupiar ideias valiosas, nem se apropriar das fórmulas espirituais.

“Porém os farrapos, os resíduos: não [há o intento de] [...] inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os” (BENJAMIN, 2009, p.502).

Considerando as hipóteses formuladas a partir das correntes teóricas adotadas, da bibliografia em questão, das lacunas deixadas pela literatura existente, do que sugerem os Parâmetros Curriculares Nacionais e da pesquisa *Retratos da Leitura no Brasil*; e, compreendendo a submissão dos indivíduos a condições de leitura, o percurso metodológico foi sendo constituído em sua própria escrita, em sua própria construção, como sugere o texto epigrafado. Ao trazer determinados aspectos pouco discutidos quando da dissertação de mestrado defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, buscou-se, nas obras que se destinaram a estudar o ensino de literatura, impasses vivenciados por aqueles que ministram essa disciplina – já apresentados na introdução desta seção. O mesmo processo exploratório ocorreu com as dissertações e teses já defendidas acerca do assunto.

É indispensável comentar que, mesmo que tais entraves sejam trazidos à discussão, não há aqui uma pesquisa aplicada, uma vez que esta não possui finalidade de gerar conhecimentos para um aproveitamento prático e nem é direcionada à resolução de um único e específico problema, ainda que procure compreender *conjunturas* e *interesses* tanto locais quanto universais. Objetiva-se então produzir pensamento que provoque outras e mais profundas discussões acerca da temática, compreendendo esse movimento como necessário ao avanço da ciência, ainda que sem emprego imediato previsto para uma situação específica.

A presente proposta reconhece que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, concebendo o vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não será traduzida em números. Serão consideradas as interpretações dos fenômenos e a atribuição de sentidos, tanto às observações originadas de outras pesquisas bibliográficas e de base empírica, quanto ao referencial teórico-filosófico e aos documentos consultados. O processo hermenêutico de escrita é o foco principal desta abordagem (GIL, 1999). Diferentemente de acatar resultados, como ocorre com as ciências exatas, baseados em si mesmos, o intento aqui é considerar as primeiras decorrência que o legado dos autores fornecem como signos a serem decifrados e reunidos. Se como

disse Adorno, a perspectiva mais fundamental da ciência é a pesquisa, àquela concernente à filosofia é mormente a interpretação²² (ADORNO, 2000).

Assim, do ponto de vista de seus objetivos, a pesquisa pode ser denominada *Exploratória*, uma vez que visa a proporcionar maior familiaridade com o problema com vistas a torná-lo explícito e a construir hipóteses. Ela envolve levantamento bibliográfico e consulta a documentos que mantiveram em seus registros experiências e práticas com uma fração do problema pesquisado. Do ponto de vista de sua técnica, pode-se dizer que a investigação foi teórico-bibliográfica (GIL, 2010). Em síntese, o conjunto de ações propostas para dialogar com o problema proposto, que, além de hermenêutico foi delineando o movimento de investigação, da seguinte forma se apresenta: a) parte-se da constatação central denunciada pela dissertação de mestrado intitulada *A leitura sob a perspectiva filosófica transcendendo a semiformação do leitor contemporâneo: de Paulo Freire a Theodor Adorno*; b) retoma-se Retratos de Leitura no Brasil como pesquisa de âmbito nacional que buscou adotar um recorte da realidade brasileira e mostrar o perfil (tão fiel quanto possível) sobre os leitores e não-leitores brasileiros; c) considera-se algumas sugestões trazidas pelos Parâmetros Curriculares Nacionais tomados como documento que age orientando os professores de ensino de literatura; d) escolhe-se categorias de análise que se colocam a dialogar de modo mais estreito com os impasses na formação de leitores; e) confronta-se tais dados como referencial teórico eleito pelo seu potencial discursivo capaz de dialogar com as inquietações e lacunas evidenciadas nos percursos que o antecedem. No momento da escolha das categorias bem como quando do contato com esse referencial teórico é relevante aqui apontar a maneira como o texto foi construído.

Essas categorias foram exploradas a partir das discussões travadas entre Adorno e Benjamin registrados nas cartas de 1928 a 1940 (ano da morte de Walter Benjamin) (2012) e (2006), por entender a maneira como a perspectiva crítica de ambos foi constituída, de modo conjunto, da qual ambos são indivíduos criadores, ainda que registradas demarcadas divergências na compreensão de conhecidos

²² Segundo Olgária Matos, essa maneira de se relacionar com aquilo se que quer conhecer é benjaminiana. Escreve ela que “a perspectiva de Adorno é benjaminiana, uma vez que a teoria como interpretação compreende os fatos sociais em seu caráter de ‘figuras enigmáticas’ que exigem deciframento, o contrário da prática estruturalmente apologética do simples registro de resultados. A Filosofia vem a ser uma ‘hermenêutica’ ou até mesmo uma anti-hermenêutica, pois não procura resolver os ‘signos’ na unidade de um significado segundo uma progressão unificadora. Trata-se, ao contrário, de colocá-los em “constelações cambiantes”, que convidam a uma ‘leitura fisiognômica’, na qual ‘traços e expressões forma um conjunto coerente’” (2012, p.20).

fenômenos. Divergências essas que fazem parte de uma consignação, de uma “complexidade do ato bilateral de conhecimento-penetração” (BAKHTIN, 2011, p.394), que faz com que se questione ainda mais uma pretensa origem de uma ou outra temática e que se entenda a inter-dependência entre um e outro legado. “Vejo, portanto, que seu trabalho é forte em pontos onde o meu era fraco. Sua análise dos tipos psicológicos produzidos pela indústria e a exposição dos modos como são produzidos parecem-me particularmente felizes” (ADORNO, 2012, p.419). Pela perspectiva bakhtiniana, esses aspectos contribuem e enriquecem a constituição de uma teoria que, como apontou Gagnebin, mantém o clima de tensão e, e sua composição argumentativa, não incorrem em incoerência (1994).

Assim, delinea-se aqui a composição de uma proposta que se realiza na interação de seus dizeres, que se realiza no “lugar da filosofia, [que] [...] começa onde termina a cientificidade exata e começa a heterocientificidade” (BAKHTIN, 2011, p.400). O núcleo da constituição dessa *crítica compartilhada*²³ de consignação dialógica²⁴ é indiscutivelmente a *dialética*, “negativa” em Adorno e “em imagens” *chez Benjamin* (MATOS, 2012), como será apresentado na segunda seção do segundo capítulo.

Entende-se aqui o conjunto dessas cartas publicadas nos dois referidos volumes como aquilo que Jacques Derrida chamou de arquivo (*arkhê*). Isto é, as cartas como uma “passagem institucional do privado ao público, o que não quer sempre dizer do secreto ao não-secreto” (2001, p.13).²⁵ Os envolvidos com as edições, que compuseram as obras, consignaram²⁶, traduziram, reuniram os signos,

²³ Alusão ao trabalho do pesquisador Marcos de Miguel, *Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Una crítica compartida*. Disponível em: <http://unizar.es/arenas/Marcos_de_Miguel_Adorno_y_Benjamin.PDF>. Acesso em: 10 jun. 2016.

²⁴ Complementando a ideia de *consignação* sugerida por Jacques Derrida, apresentada na sequência, assinalou-se aqui a expressão dessa forma por compreender a relação dialógica que perfaz as correspondências dos autores, pela partilha de sentidos e pela contribuição que as apreciações de um agregam aos escritos do outro quando confrontadas as cartas com os ensaios anteriormente publicados. Confluência essa reconhecida até mesmo por eles: “Se por vezes tive consciência pesada pela minha critique, essa consciência pesada transformou-se então em vaidoso orgulho, e o culpado disso é você próprio – tão dialeticamente está hoje orientada nossa produção” (ADORNO, 2012, p.448).

²⁵ Para melhor exemplificar essa passagem do privado ao público, Derrida faz a seguinte analogia: “É o que se dá, por exemplo, em nossos dias, quando uma casa, a última casa dos Freud, transforma-se num museu: passagem de uma instituição a outra” (2001, p.13).

²⁶ A desconstrução da homogeneidade e a união de signos é aqui o ato que mais importa para a compreensão desse termo, que transcende o ato de juntar escritos e publicá-los cronologicamente organizado, transcende a escrita. Segundo Derrida, “por consignação não entendemos apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de consignar *reunindo os signos*. Não é apenas a

estabeleceram relações e interpretaram alguns aspectos ocultos nessas cartas podem ser chamados de arcontes²⁷ nessa concepção. E esses “documentos [...] não são guardados e classificados no arquivo senão em virtude de uma topologia privilegiada. Habitam esse lugar particular, este lugar de escolha onde a lei e a singularidade se cruzam no *privilégio*” (2001, p.13).

A *consignação*, aqui apresentada pelas correspondências, coordenou um único *corpus*, uma teoria compartilhada pelos autores, em “uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal” (DERRIDA, 2001, p.14). Tomadas as cartas como arquivos, elas não contêm “dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto” (2001, p.14), nem mesmo a célebre oposição acerca da reprodutibilidade técnica.²⁸ “O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião” (2001, p.14), inclusive provocado pelos autores: “Não tome como imodéstia de minha parte se começo por confessar que nossa concordância nos fundamentos filosóficos nunca marcou tão plenamente minha consciência quanto agora” (ADORNO, 2012, p.127).

Seguindo a proposta de Derrida, aquilo que ainda não foi descoberto, o secreto e o heterogêneo não ameaçam “a própria possibilidade de *consignação*” (p.14), do contrário, não faltariam “graves consequências, tanto para uma teoria do arquivo, como para a sua realização institucional” (p.14). A proposta aqui apresentada não tem por objetivo apresentar os aspectos de forma isolada de um ou outro autor. Motivando as categorias de estudo a partir dos impasses percebidos no ensino de literatura e pelas correspondências, a proposta é chamar ao diálogo, além dos filósofos em questão, tradutores, intérpretes e comentadores, como instituidores dessa consignação. “Uma teoria do arquivo deve incluir a teoria desta institucionalização, isto é, ao mesmo tempo, da lei que aí se inscreve e do direito

consignatio tradicional, a saber, a prova escrita, mas aquilo que toda e qualquer *consignatio* supõe de entrada” (DERRIDA, 2001, p.13).

²⁷ A função arcôntica aqui vai além do caráter de guardião. “É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação, classificação caminhe junto com o que chamaremos o poder de *consignação*” (DERRIDA, 2001, p.13).

²⁸ As consequências da perda da aura e do declínio da tradição são compreendidas de modos diferentes por Adorno e Benjamin. Agregar filosofia, psicologia e pesquisa social fez com que os autores pudessem explorar o fenômeno da *Indústria Cultural* e a reação das massas perante essa tentativa de homogeneização dos indivíduos. Para Adorno, tal declínio não teria outro resultado que não a manipulação das massas. Benjamin compreende que pode haver um aspecto positivo na reprodutibilidade técnica, uma vez que, ainda que controladas, as massas poderiam se *ver* (MATOS, 2012).

que a autoriza” (2001, p.14). A função arcôntica dada a essas pessoas não consiste “somente que o arquivo seja depositado em algum lugar sobre um suporte estável e à disposição de uma autoridade hermenêutica legítima” (2001, p.14), cabe a eles também o debate e a função política da criação ou desconstrução de um arquivo, que demanda continuidade daqueles que se destinam a estudar temáticas adjacentes. O caminhar da ciência pode ser comparado à sua constituição, considerando a função democrática que propicia a sua integração. Nas palavras do autor, “a democratização efetiva se mede sempre por esse critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua *interpretação*” (DERRIDA, 2001, p.16, grifo meu). Ao contrário disso, nas ciências, sobretudo nas sociais, “as ofensas à democracia se medem por aquilo que uma obra recente e notável por vários aspectos chama *archives interdites*”²⁹ (2001, p.16), a interdição de entrada em um arquivo a alguém, quando o homogêneo é tomado como regra. Ainda na mesma obra e em sintonia com o que se propõe aqui, Derrida incita reflexões acerca das seguintes questões (2001, p.14-15):

Sejam as relações entre o secreto e o não-secreto, ou, o que é outra coisa, entre o privado e o público, sejam os direitos de propriedade ou de acesso, de publicação ou de reprodução, sejam a classificação e a *ordenação*: o que pertence à teoria ou à correspondência particular, por exemplo? O que pertence ao sistema? [...] Nas obras ditas *teóricas*, o que é digno desse nome e o que não é?

A partir desse movimento de fazer ouvir os embates das correspondências, carregadas de *dinamite política*³⁰ pela sua presença ausente, pela exteriorização intencional, interpela-se o trabalho começado e passa-se a suscitar o que tem a

²⁹ Alusão à obra de Sonia Combe, *Archives Interdites: Les peurs françaises face à l'histoire contemporaine*. Albin Michel, 1994. A autora questiona os modos como os arquivos públicos franceses são administrados e as restrições de interação com esses arquivos. Combe propõe uma crítica ao cerceamento e a homogeneização na maneira de contar a história, e para tanto remete à perseguição aos judeus na França, que causa temor às tentativas de saída do discurso oficial acerca dos acontecimentos. Sem essa liberdade não haveria história em perspectiva científica, segundo ela. É relevante dizer também que esse aspecto político e democrático do arquivo não é abordado pela obra de Derrida, uma vez que seu foco maior é o confronto com os a maneira como se consolidou a teoria freudiana. Essa inferência é provocada pelo autor somente em uma nota de rodapé, nota 01, contida na página 16.

³⁰ Expressão utilizada por Adorno ao falar do comprometimento dos autores com os impasses sociais da época. A Benjamin diz ele: “parece-me, portanto, indispensável que justamente os temas mais remotos [...] sejam expressos com força plena. [...] Ninguém melhor que eu sabe que, nesse particular cada sentença está e deve estar carregada de dinamite política; mas quanto mais profundamente ela estiver enterrada, maior seu poder de explosão. Eu não me atreveria a lhe oferecer ‘conselhos’ – o que pretendo nada mais é senão pôr-me a seu lado como advogado dos seus próprios intentos” (ADORNO, 2012, p.113).

dizer aquelas categorias, quais sejam: experiência; cultura; dialética e instrumentalização, que subsidiaram a discussão acerca da pseudoformação do leitor.

Como grande parte das pesquisas do campo educacional, esta também é inspirada pela Teoria Crítica, inclusive como método, e envolve o domínio muitas vezes negligenciado da interpretação das informações. Conforme foi ensinado e escrito a respeito da pesquisa crítica nos anos de 1990, este projeto reforça e se faz partícipe da relevância do aspecto interpretativo ou hermenêutico, que tem adquirido uma importância cada vez maior. Em contraposição a pesquisas quantitativas que utilizam uma base de dados que por vezes pouco diz a respeito à natureza complexa e multidimensional da interpretação de dados nos trabalhos e, embora haja muitos momentos dentro do processo de pesquisa em que aparece a dinâmica *crítica* inspirada pela teoria crítica, a proposta que ora se apresenta considera que nenhum é mais importante do que o(s) momento(s) da interpretação. Por isso, em sua articulação mais elementar, considera-se que o ato hermenêutico da interpretação envolve o entendimento daquilo que foi consultado de forma a comunicar posteriormente a compreensão. Não se quer dizer que toda a pesquisa é meramente um ato interpretativo, mas se quer ressaltar que, como sustenta a hermenêutica, a própria percepção é um ato de interpretação. Dessa maneira, a busca pela compreensão é um aspecto fundamental do que está sendo proposto, uma vez que, não somente o encontro com o não-familiar, mas por vezes a reflexão sobre um contexto ora afastado, sempre exige a tentativa de fazer sentido, de compreender. Todavia, o mesmo ocorre com o familiar, como no estudo de textos geralmente conhecidos, nos quais descobre-se que às vezes o familiar pode ser visto como o mais estranho. Assim, não é de surpreender-se que até mesmo os ditos textos objetivos da pesquisa são interpretações, e não exposições livres de valores, uma vez que não existe nenhuma interpretação pura. “Na verdade, nenhuma metodologia, nenhuma teoria social ou educacional ou forma discursiva pode alegar uma posição privilegiada que possibilite a produção do dito *conhecimento autorizado* (KINCHELOE; MCLAREN, 2006, p.287-288).

Ainda que esta tese prescindia do caráter científico-quantitativo que tem caracterizado as pesquisas em educação mais formais, muitas delas defendidas nos departamentos de ensino, as quais quase sempre diferem quanto às finalidades e, por consequência, quanto aos processos utilizados pelo pesquisador, busca-se aqui

não levar resultados pontuais à prática educativa, mas produzir pensamento acerca da concepção que se tem de leitura literária e algumas de suas implicações para o ensino de literatura, de modo a fazer incitar discussões a respeito da forma como a institucionalização dessa disciplina, tomada de modo equivocado, pode resultar no enfraquecimento de algumas das especificidades da capacidade leitora, no que compete à formação estética e cultural.³¹ Assim, se por um lado, a partir de seus *não resultados*, não for possível chegar a grandes generalizações, espera-se contribuir com novos pressupostos não somente ao quadro de referências teórico-filosófico-educacional, mas que as conclusões que dela resultem permitam ultrapassar, tanto quanto possível, o domínio dos julgamentos quantitativos e objetivos dessa disciplina bem como as opiniões do senso comum (CANDAU, 2011).

Ao considerar que os tipos de pesquisa apresentados nas diversas classificações não são estanques, pode-se dizer que a presente pesquisa encontra-se, ao mesmo tempo, em diálogo com mais de uma das correntes de classificações, ainda que seja constituído mormente como uma pesquisa teórico-bibliográfica, por corresponder aos requisitos inerentes a mais de um tipo, isto é, ora se apresenta com uma roupagem, ora com outra. Segundo Feyerabend (1989) e Popper (1993), isso ocorre pois na era do indeterminismo e da incerteza, os métodos científicos andam com sua autoridade dissuadida. A despeito da sua reconhecida importância, há tempos se observa que a ciência não pode mais ser considerada fruto de um roteiro de criação previsível. Inclusive, no seu imprevisível é que talvez resida sua mais potente contribuição para a ciência. Portanto, como não há apenas uma maneira de raciocínio, de juízo, capaz de dar conta do complexo campo das investigações científicas que se apresentam à resolução dos impasses do contexto educacional emergente, o melhor intento acaba sendo o emprego de *métodos*, assim grafado, em sua forma pluralizada, e não de *um* método em particular, ampliando as possibilidades de análise (KINCHELOE; MCLAREN, 2006) e obtenção de respostas para o problema que se apresenta proposto pela pesquisa. “Eu sei de um labirinto grego que é uma linha única, reta. Nessa linha tantos filósofos se perderam que bem pode nela se perder um mero detetive” (BORGES, 2007b, p.135).

³¹ Cabe apontar aqui que esta é uma discussão que se encontra de mãos dadas com aquelas que, nos últimos tempos, vêm abordando as propostas em voga de reestruturação do Ensino Médio e que, de acordo com o que se constata, acaba por preparar cada vez mais as pessoas para o mercado de trabalho e se distanciando progressivamente de uma formação omnilateral.

2. Formação Cultural e Experiência: a cultura tomada pela vereda de sua apropriação subjetiva

Estou convencido de que nossos melhores pensamentos são sempre aqueles que não podemos pensar plenamente (ADORNO, 2012).

Pusestes diante de vós a máscara de um deus, homens "puros": a vossa ignominiosa e rasteira larva ocultou-se detrás da máscara de um deus. A verdade é que vos enganais, "contemplativos"! Zaratustra também foi juguete de vossas divinas peles; não suspeitou que eram serpentes que enchiam essas peles. Nos vossos divertimentos julgava eu ver divertir-se a alma de um deus, simples investigadores! Eu não conhecia arte melhor que vossos artifícios (NIETZSCHE, 2007)!

Os melhores pensamentos seriam aqueles cômicos de sua incompletude, de sua parcialidade, de sua imanência, daquilo que é proveniente? Quanto mais enfocada a contingência, mais espaço logra as matérias próprias à ponderação, à diversidade de circunstâncias. A imanência, defendida por Adorno, que abarca a experiência do *não-coisal*, *não-intencional* e do *não-conceitual* e a irredutibilidade da *mimese*, renega os antigos modos de formalização que fazem apagar os traços dos processos.

Saindo do texto epistolar de Adorno e passando ao segundo trecho epigrafado, o primeiro sentimento perante o extrato de *Assim falou Zaratustra* (2007) é de ruína e decadência. A perturbação que essa obra provoca, *um livro para todos e para ninguém*, talvez ocorra pela ausência de uma *tábua de salvação* para a contemporaneidade. O título proposto para a seção cujo texto foi extraído, *Do conhecimento imaculado*, anunciado por Zaratustra – nenhum personagem propriamente dito que representa a preleção da Vida – sugere um saber sem pecados, sem manchas, sem máculas, casto. Um termo intencionalmente utilizado por Nietzsche que chega a ressoar a ideia de um conhecimento desinteressado, de tão *puro*.

“Simples investigadores”, eloquência que na tradução de Mário da Silva (1981)³² aparece como “buscadores do conhecimento puro”. Uma essa espécie de

³² NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*, I. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro, Civilização

homem da *pura teoria*, do pensar quimERICAMENTE, do *puro conhecimento*, a quem grande parte da crítica que compõe o legado de Adorno e Benjamin é composta. Em virtude desse discernimento nevrálgico é que seus legados fundamentaram a denúncia central expressa pela dissertação recentemente citada e que aponta a ocorrência de uma *semiformação* do leitor contemporâneo. Além do que foi falado na seção anterior, o citado estudo também é utilizado como ponto de partida, pois buscou delatar uma conversão da formação do leitor também em uma *semiformação*, uma vez que essa traz consigo uma fraqueza do eu, quando um *saber como* toma lugar de um *saber que*, saber aquele que castra a experiência do sujeito ao antepor a obediência aos parâmetros formalmente instituídos, submetendo-se a tal esfacelamento em prol de uma *pseudoparticipação* política.

Na composição daquela pesquisa, foram emitidas apreciações e articuladas interpretações de determinados conceitos que merecem ser agora revisitados. Foram também apontados impasses que precisam ser mais rigorosamente abordados, redirecionados à nova pesquisa que ora se apresenta de maneira mais enfocada e confrontados com apreciações sobre o ensino de literatura e a prática da leitura literária hoje, as quais foram delineadas no capítulo anterior. Além disso, em virtude do refinamento que se estabelece agora, é também pertinente cotejar tais conceitos com outros que circulam pelo campo da literatura, como são aqui mencionados.

Os referenciais teóricos utilizados como base serão os escritos de Theodor Adorno e Walter Benjamin, autores responsáveis por textos que colocam o leitor ante a possibilidade da ruptura com conceitos ditos oficiais e convencionais. Quanto mais as situações passam a ser novas e surpreendentes, tanto mais os *insights*³³ e as cautelosas análises críticas desses pensadores vão se evidenciando, não como oráculos diante dos quais se curvam seus adeptos, mas como provocações para os novos tempos (OLIVEIRA, 2001). Tanto em Adorno quanto em Benjamin, a teoria expressa-se fundamentalmente como uma práxis social que mantém viva e cada vez mais atuante a interpenetrabilidade entre a ótica filosófica e a intenção pedagógica. Interpenetrabilidade também fortalecida pelos modos de utilização tanto dos argumentos históricos quanto dos conceitos.

Brasileira, 1981.

³³ Expressão utilizada por Henry Giroux ao dissertar sobre a constituição das teorias sociais propostas pelos frankfurtianos. In: GIROUX, Henry. **Teoria crítica e resistência em educação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

Quanto à abordagem dos conceitos, Adorno tem se mostrado uma compensatória escolha teórica, haja vista sua tentativa de implodi-los, em vez de acatá-los. Entendida sua ausência de declarações diretas sobre o modo como o mundo é, Adorno explora os conceitos e argumentos que afirmam dizer algo sobre a realidade (THOMSON, 2010). Pois, mudar a direção dos conceitos, curvando-os para a não-identidade, é a chave de sua dialética, pensando o *insight* no seu caráter constitutivo do não-conceitual. Estes aspectos basilares fazem com que seus desenvolvimentos teóricos posteriores possam ser lidos, inclusive, como tentativas de *retificação* e *aprofundamento* da versão canônica da Teoria Crítica.

“Adorno concebe, por exemplo, um conceito expandido de ‘experiência’, mais abrangente que o da ‘filosofia social’, descrita por Horkheimer como a junção de teoria e pesquisa empírica, de filosofia e saber científico especializado” (MUSSE, 2012, p.24). Conceito esse bastante relevante ao ensejo de responder o problema que origina esta pesquisa e que, por encontrar-se hoje mais difundido a partir dos escritos de Benjamin – autor que potencializa, qualifica e fundamenta em grande parte a leitura que se faz dos escritos de Theodor Adorno – será tão referenciado quanto, se mantém a ideia de *consignação* descrita no capítulo anterior. É relevante balizar que, tanto Adorno quanto Benjamin apresentam em seus escritos uma profunda influência dos estudos de Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Martin Heidegger, Friedrich Hegel, Sigmund Freud, Max Weber, Karl Marx, Johann Fichte, Friedrich Schlegel, Friedrich Schelling e outros. Alguns serão evocadas quando da necessidade de melhor aprofundamento das categorias eleitas ou de conceitos ainda não tão difundidos na literatura que mais circula.

Retomando os escritos kantianos, em *Crítica da Razão Pura* (1994), o autor tenta trazer uma possível solução para os impasses criados pelo racionalismo e pelo empirismo, mostrando uma preocupação em esclarecer algumas dúvidas a respeito dos principais pontos da Crítica. Ele utiliza o prefácio para explicar alguns aspectos de sua filosofia e explicita uma introdução às possibilidades do conhecimento científico, fazendo uma análise das categorias do conhecimento filosófico.

Para isto, Kant começa atestando que somente pela experiência é permitido julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios da razão segue ou não a via segura da natureza e que, devido a algumas provações, esse conhecimento referenciado na época estaria longe de ter seguido tal via. Em contrapartida, o autor fundamenta que, se a lógica clássica de Aristóteles seguiu a

trajetória segura de uma ciência, é possível notar que essa lógica é bastante confinada e que, somente dentro de seus limites, essa ciência se apresenta de maneira acabada e perfeita.

Para exemplificar melhor seu argumento, Kant aponta a evolução da matemática e da física, que desde os tempos mais remotos percorreram, no decorrer de seus progressos, o caminho seguro de uma ciência, visto que se constituem de conhecimentos teóricos da razão. Em outras palavras, essas duas disciplinas trabalhavam somente com aquilo que era já denominado verdade *a priori*, sem trazer novidade alguma ao conteúdo dado. Isto é, sem nada atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito pré-estabelecido. Os estudiosos das áreas estariam fazendo ciência somente com demonstrações, equivalências e deduções. Prosseguindo com o questionamento a respeito do que pode ser chamado de Ciência, o autor analisa a metafísica, advogando ainda não ter encontrado um caminho seguro de uma Ciência, visto que a metafísica é um conjunto de conhecimentos isolados, chamada por ele de “tacteaespeculativo”, (sem apelo algum à experiência).

A fim de resolver melhor sua questão norteadora, baseado na Revolução Copernicana, Kant propõe que os homens tentem “experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento” (1994, p.20), alcançando assim uma maneira mais simples de sair do embaraço por apresentar uma limitação de cunho antropológico. A partir dessa reflexão, ele chega à conclusão que somente é possível conhecer *a priori* aquilo que os próprios homens nele depositaram. Assim, a teoria kantiana sugeriu que esse método de conhecer as coisas procura os elementos da *razão pura* naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma *experimentação* primeira. Desta forma, só seria possível conhecer das coisas aquilo que é apresentado ao homem, aquilo lhe passa pelos sentidos, ou seja, objetos da intuição sensível, o que ele aponta como *fenómeno*, diferentemente da coisa em si, (que mais adiante será denominado por ele como *noumenum*). A respeito desta distinção, Kant deixa claro que, ainda que não seja possível conhecer os objetos exatamente como são, deve-se poder pensar esses como *coisas em si*, visto que, para que haja o *fenómeno*, precisa-se da *coisa em si*. O homem deve sempre acreditar na existência desta, porém sem entrar em contradição consigo mesmo.

Kant advoga que esse consiste em um tratado acerca do método e não um sistema da própria ciência. Com tais teses sua obra tornou-se um divisor de águas na história do conhecimento, visto que, a partir da mesma, é consenso que somente a crítica é capaz de cortar pela raiz o materialismo, “o fanatismo e a superstição, que podem tornar nocivos a todos e, por último, também o idealismo e cepticismo, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público” (KANT, 1994, p.30).

Para finalizar, importa lembrar que, de acordo com Klein (2009) o conceito de esclarecimento abordado por Kant diferencia-se de um “processo que recai apenas sobre a razão teórica, como se poderia inferir a partir da leitura da palavra de ordem do Esclarecimento ‘tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento (*Verstand*)’”. Isso porque quando o filósofo utiliza o vocábulo *Verstand*, sua intenção não é a de limitar o esclarecimento à ideia de razão de modo *strictu sensu*. “É de fundamental importância perceber que o esclarecimento não deve se restringir à razão teórica, mas abrange essencialmente a razão prática, e não apenas a razão técnico-pragmática, a atualmente chamada racionalidade técnico-instrumental” (p.219), como será abordado em 2.3. Essa distinção é também relevante por estar relacionada com as especificidades que Walter Benjamin põe em jogo para diferenciar as concepções de *experiência* e *vivência*, enquanto está arrolada ao entendimento, aquela diz respeito à compreensão, em sentido mais amplificado, conforme será exposto em 2.1.

As influências kantianas em Adorno e Benjamin são notórias em diversas categorias, e, no que concerne ao conceito de experiência não é diferente. Conceito este incessantemente abordado em seus ensaios e discussões tecidas através de cartas que trocavam (2006) e (2012) e que será melhor exposto na seguinte seção. No tocante à teoria benjaminiana, o filósofo da melancolia pensa e se relaciona com o clássico com audácia e ao mesmo tempo com a cautela necessária. Há traços em seus escritos que apontam, em seu posicionamento crítico, o reconhecimento e a resolução de determinados elementos da filosofia kantiana, deixando vestígios para a interpretação de que determinados aspectos devem ser adotados e cultivados, enquanto outros devem ser retrabalhados³⁴, e outros ainda hão de ser desprezados.

³⁴ Esta necessidade de uma releitura de preceitos kantianos por Benjamin em seu legado ocorre principalmente pelo seu viés sociológico, pela tentativa de compreensão da modernidade e principalmente pelas relações entre estética e proletariado.

Dando prosseguimento às suscitações teórico-filosóficas – não muito distinto do que se propõem os textos que destinam algumas de suas seções para a exposição do referencial teórico adotado – este capítulo encontra-se subdividido em quatro seções e pretende realizar uma abordagem reflexiva das concepções de Walter Benjamin, Theodor W. Adorno (enquanto basilares) e outros autores que podem não contribuir de maneira conceitual, mas que fornecem o contraponto para outras possibilidades de leituras das categorias e dos conceitos, que serão indispensáveis à análise de dados no terceiro capítulo.

Ao retomar relevantes referenciais teóricos cujo legado não é tão recente assim, resta demandar se os tempos contemporâneos encontram-se aptos a reinterpretar o passado, seja ele antigo ou mais recente, para estudar e arguir determinados filósofos com o risco de constatar que o contexto educacional da atualidade mudou em suas circunstâncias, mas talvez não tenha mudado fundamentalmente. É preciso demandar se a escola, enquanto instituição formativa, está preparada para renunciar à ilusão de dias melhores (JIMENEZ, 1999) que lhe são acenados pelo mero avanço da tecnologia – que pouco tem feito além de reproduzir e de comunicar com maior celeridade – ou pela implementação de um ou outro sistema de ensino, que pouco alteram paradigmas.

2.1. Experiência e *flânerie* em W. Benjamin

“Por que lhe esconder que as raízes da minha ‘teoria da experiência’ remontam a uma recordação de infância?” (BENJAMIN, 2012).

Ao falar da sua experiência com gravuras na infância, Benjamin relatou que misturava seu corpo por entre os móveis, desfigurava-se a criança que fora e as palavras também, criando raízes na vida e se embrulhando nos vocábulos como se fossem nuvens. No mesmo texto, Walter Benjamin fala acerca do dom de reconhecer semelhanças enquanto traços da antiga coerção da condição judaica, pela necessidade de, na esfera pública, comportar-se de modo semelhante. Coerção análoga sofria ele com as palavras, entretanto, ele não se sentia convocado a ser semelhante a modelos de virtude, mas a móveis, roupas, objetos (BENJAMIN, 2000b).

A literatura, desse modo, não lhe servia “para introduzir os seus leitores, *de maneira imediata*, no mundo dos objetos, animais e seres humanos, para introduzi-los na chamada vida”, foi o que afirmou Walter Benjamin em suas *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação* (2002, p.61-62) (grifos nossos). Para ele, a criança consegue entrar nas palavras como se entrasse em cavernas nas quais faz criar suspeitos caminhos. “Em vez de temer as sombras da noite” – assim dizia seu livro de jogos – “as crianças alegres as usam como divertimento” (BENJAMIN, 2000b, p.110). Diferentemente de uma *ingenuidade infantil*, para Gagnebin, essas atitudes testemunham a importância da relação que se estabelece com o aspecto material³⁵ da linguagem, que os adultos esquecem em nome de seu aspecto conceitual “e que só a linguagem poética ainda lembra” (2005, p.98). Essa linguagem poética, para Benjamin, é intrínseca às experiências da infância que, branda e secretamente, envolve o leitor, conforme sua *imagem de Criança Lendo*, traçada em *Rua de mão única*:

Muitas vezes vêm-se livros cobiçosamente desejados chegar a outras mãos. Por fim, recebia o seu. Por uma semana estava-se inteiramente entregue ao empuxo do texto. [...] Dentro dele se entrava com confiança sem limites. Quietude do livro, que seduzia mais e mais! [...] Seus caminhos semi-encobertos de neve a criança rastreia. Ao ler, ela mantém as orelhas tapadas; seu livro fica sobre a mesa alta demais e uma das mãos fica sempre pousada sobre a folha. Para ela as aventuras do herói são legíveis ainda no redemoinho das letras como figura e mensagem no empuxo dos flocos. Sua respiração esta no ar dos acontecimentos e todas as figuras lhe sopram. Ela esta misturada entre as personagens muito mais de perto que o adulto. É indizivelmente concernida pelo acontecer e pelas palavras trocadas e, quando se levanta, esta totalmente coberta pela neve do lido (BENJAMIN, 2000a, p.37).

A *neve do lido*, a qual se refere o autor, decorre da experiência do momento da leitura. Para Benjamin, o termo experiência possui uma carga semântica que o difere de vivência. Enquanto esse foi alvo de sua crítica à sociedade organizadamente hierárquica, na qual os *mais vividos* possuem a sabedoria, aquele se refere à potência sensível de cada momento, de modo que cada experiência possui efetivamente conteúdo. Segundo o filósofo judeu, é o próprio indivíduo que lhe confere conteúdo a partir do seu espírito. De nada serve, pois a quantidade de vivências daqueles *irrefletidos* que se acomodam no erro, em seu cotidiano

³⁵ “Numa conversa relatada por um amigo, Benjamin teria mesmo defendido a hipótese, à primeira vista grotesca, de que ‘todas as palavras de qualquer língua são parecidas na sua figuração escrita [...] com as coisas que elas designam’” (GAGNEBIN, 2005, p.98).

sucessivo e petrificado, reafirmando a ordem. Tal inferência é pelo autor introduzida pelas seguintes questões: “Mas vamos agora levantar essa máscara. *O que esse adulto experimentou? O que ele quer nos provar?*” (BENJAMIN, 2002, p.21).

Para quem acredita na potência da experiência sensível, segundo Benjamin, o erro é apenas um novo sustento, que aumenta a coragem para a busca da *verdade*. A experiência somente é desprovida de aceção para aqueles que já são carentes de espírito, que muito pouco experimentaram além da brutalidade e da falta de sentido da vida. Isso é o que faz com que o filisteu³⁶ transforme o vulgarizado uso do termo experiência em seu evangelho. “Talvez a experiência possa ser dolorosa para a pessoa que aspira por ela, mas dificilmente a levará ao desespero” (BENJAMIN, 2002, p.23). Diferentemente do filisteu, que exigia à arte que lhe desse alguma coisa (ADORNO, 1970), que vivenciava “sem o espírito”, cuja experiência lhe é cinzenta e prepotente, que, segundo a crítica benjaminiana, nada lhe é mais perturbador que os sonhos de juventude. “Pois o que lhe surgia nesses sonhos era a voz do espírito que também o convocou um dia, como a todos os homens. A juventude lhe é a lembrança eternamente incômoda dessa convocação (BENJAMIN, 2002, p.24).³⁷

³⁶ Termo bastante empregado no meio universitário alemão do século XX, mas que, na mesma perspectiva benjaminiana, foi mais detalhadamente abordado por Hannah Arendt, fazendo referência a uma “mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e de valores materiais e que, por conseguinte, não tinha consideração alguma por objetos e ocupações inúteis tais como os implícitos na cultura e na arte” (ARENDR, 2007, p.253). De modo que os bens culturais se convertiam em uma ferramenta para o progresso e para a aquisição de uma falsa e superficial formação que se justificava por uma polidez validada perante a sociedade burguesa. O que Benjamin criticava, ao perceber o comportamento do filisteu que se dizia detentor de uma formação estética, não era que ele tomasse partido e lesse os clássicos literários, por exemplo, “mas que ele o fizesse movido pelo desejo dissimulado de autoaprimoramento, continuando alheio ao fato de que Shakespeare ou Platão pudessem lhes dizer coisas mais importantes do que a maneira de se educarem” (2007, p.255). Dessa forma, o filisteu fazia parte de um nicho da sociedade que “sentia necessidade de cultura, valorizava e desvalorizava objetos culturais ao transformá-los em mercadorias e usava e abusava deles em proveito de seus fins mesquinhos” (2007, p.257).

³⁷ Ainda que existam algumas alterações na abordagem do conceito de experiência proposto por Walter Benjamin ao longo de seus escritos – contraponto entre escritos da juventude e escritos nos anos finais de sua vida – foi encontrada uma nota escrita provavelmente em 1929 em que o autor manifesta uma reflexão acerca deste texto aqui referenciado, que foi escrito em sua juventude, em 1913, conforme segue: “Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra 'experiência'. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas. A pesar disso, permaneci fiel a mim mesmo. Pois o meu ataque cindiu a palavra sem a aniquilar. O ataque penetrou até o âmago da coisa” (BENJAMIN, 2002, p.21). Esta informação é relevante para que se compreenda que as raízes de sua crítica não foram enfraquecidas, e sim cotejadas mais estreitamente tanto ao aspecto político que o termo vai ganhando quanto às relações com a arte, de um modo geral, nos textos finais, tais como *Experiência e pobreza*, *O Narrador* e *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (BENJAMIN, 1994). Isso corrobora a manifestação de Benjamin a Adorno trazido no extrato epigrafoado nesta seção.

É a carência dessas relações consigo mesmo também no espaço institucional que os escritos de Benjamin manifestam. Ao falar dos momentos de enfermidade na infância, o autor os apresenta como uma oportunidade de produção de significados e de constituição da sua própria experiência a partir dos enigmas que podia produzir com as mãos, a luz e uma parede, que então tornara-se próxima, até que a febre acabasse.

Do mesmo modo que se metera comigo, a doença se despedia. Porém, quando eu estava a ponto de esquecê-la de novo por completo, me alcançava sua derradeira saudação impressa em meu boletim. A soma das horas de aula perdidas estava registrada ao pé desse atestado. Jamais me pareceram cinzentas ou monótonas como as que eu vivera; ao contrário, estavam como que enfileiradas no busto de um inválido tal qual uma listra de cores. Sim, uma longa fileira de condecorações era simbolizada pela notificação: Perdidas cento e cento e setenta e três horas de aula (BENJAMIN, 2000, p.111).

Além de contrapor o momento de criação vivido com o espaço monótono da escola³⁸, Benjamin reforça sua crítica à noção de tempo cronológico (*chrónos*) em nome de uma outra proposta de leitura do tempo, que considera sua intensidade (*kairós*). Com isso, problematiza o complexo das relações das experiências humanas e essa frágil ideia de ordenação temporal, *enfileirada, em listras*, através da qual não se vê um jogo criativo e sensível, mas uma enganosa *ampliação* de sua *compreensão do mundo* que a quantificada perspectiva progressista busca constantemente afirmar.

Para Benjamin, a potencialidade mimética está atrelada à concepção aristotélica, por abordar o aprendizado em estreita relação com o prazer de conhecer. Seguindo essa vertente, a teoria benjaminiana rechaça a noção pedagógica de que um presumido conteúdo imaginário, seja do brinquedo, seja do livro infantil, estabelecido de antemão, conduza a imaginação da criança. Ancorando-se ainda na potencialidade do que é mimético e, conseqüentemente, daquilo que é estético, grande parte da obra benjaminiana encontra-se alicerçada em uma crítica, de base hegeliana (HEGEL, 2014), à não mediação entre o sujeito e

³⁸ Na mesma obra, ao falar da biblioteca da escola, Benjamin manifesta o descontentamento em outro extrato: “Enquanto esse livro que se intitulava *Por Seus Próprios Poderes*, permaneceu na biblioteca da sala do primeiro ano do liceu, o corredor que saía pelos fundos daquele quarto em Berlim representou a comprida galeria percorrida à noite pela mulher do castelo. Porém, fossem esses livros agradáveis ou medonhos, aborrecidos ou excitantes – nada podia aumentar ou diminuir-lhes o encanto. Pois este não dependia do conteúdo, mas sim do fato de me garantirem um quarto de hora que tornasse mais tolerável toda miséria da monotonia das aulas” (BENJAMIN, 2000, p.116).

as coisas mundanas, expressa também pelo texto *Teoria do Progresso, Teoria do Conhecimento* (2009).

Ambas as influências fundem-se na crítica à educação na contemporaneidade, que tenta considerar tudo o que existe e foi extraído de sua formação como simples meios à sua disposição, meios de fazer com o sujeito seja reconhecido socialmente, adquira uma técnica, transmita valores morais e tenha uma utilidade social, através das mais diferentes ferramentas. “Elucubrar pedantemente sobre a fabricação de objetos – material educativo, brinquedos ou livros – que fossem apropriados para crianças é tolice. Desde o Iluminismo essa é uma das mais bolorentas especulações dos pedagogos” (BENJAMIN, 2000a, p.18). A partir da aquisição desse reconhecimento e instrumentos, em suas diversas apresentações, o indivíduo formado por esse modelo de educação se servirá de um conhecimento que, por vezes, é tomado como legítimo e com fim em si mesmo, que será extremamente útil para a obtenção de outras coisas e outras escolhas ao longo da vida. Para Benjamin, uma provável simpatia dos pedagogos “pela psicologia impede-os de reconhecer que a Terra está repleta dos mais incomparáveis objetos de atenção e exercício infantis” (BENJAMIN, 2000a, p.18).

Objetos esses que, por criarem condições de experiência e formação cultural, por não a interromper como matéria principal dessa formação, seduzem, por aquilo que transcorre dos resíduos enquanto possibilidade de atividade sobre as coisas. Walter Benjamin prossegue:

Em produtos residuais, reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e para elas unicamente. Neles, elas menos imitam as obras dos adultos do que põem materiais de espécie muito diferente, através daquilo que com eles aprontam no brinquedo, em uma nova, brusca relação entre si. Com isso, as crianças formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas (2000a, p.19).

Se, como foi apontado na abertura desse capítulo, em Kant as coisas são conhecidas mediante uma relação sujeito-objeto, Benjamin se recusa a rebaixar a experiência ao que foi previsto por ele e pelos filósofos empiristas, fazendo da experiência científica apenas *uma* das variações das muitas experiências criadas através da história. Walter Benjamin, ao melhor interpretar os estudos de Immanuel Kant, compreendeu que seu conceito de experiência era lacunar para estruturar os distintos predicados e condições da experiência. Ele se mostra receptivo à máxima

kantiana, cogitando-a como uma filosofia do futuro. No entanto, essa não é razão suficiente para que ele deixasse de refletir a respeito de suas limitações epistemológicas. Para Benjamin, Immanuel Kant foi um filósofo que compreendeu a heterogeneidade da realidade como sendo uma experiência de baixa ordem, apontando que ele não teria atentado também para outra relevante experiência, senão aquela que é transitória e se agrega ao conhecimento do homem. Ao considerar tais avanços e ao mesmo tempo tais limitações foi que Benjamin reconheceu que Kant mostrou a condição de seus estudos no horizonte de uma experiência do seu tempo, bem identificada com o *Iluminismo*, uma época que demandava uma importância maior em torno da metafísica, uma época em que a experiência primitiva e desnuda era exclusivamente cogitável (2009).

Como bom leitor dos Clássicos³⁹, Walter Benjamin, de uma maneira menos didática e mais implícita, também preleciona acerca da maneira como os mesmos devem ser lidos, uma vez que, tanto em Kant quanto em Hegel, que será posteriormente abordado, ele não dispensa todos os elementos de ambos os sistemas, e sim despreza apenas aqueles que eram impeditivos para a constituição de uma experiência que considerasse as distantes demandas de seu tempo histórico. Benjamin toma este caminho pela sua pretensão de tornar legítimo, epistemologicamente falando, uma ilimitada diversidade de experiências, considerando-as, da mesma forma, válidas. Concepção esta que os estudos de Kant e Hegel, quando analisados cerradamente, não o permitiam.

Tanto o conceito de experiência quanto o de estética em Benjamin – tradutor de Proust e de Baudelaire – não se encontram descritos na configuração de uma obra coerente, menos ainda sob o aspecto de um tratado, como diversos outros autores apresentam-nas. Para alguns, seu objeto de estudo parecia nebuloso em meio a uma vasta tentativa de compreensão, a representação de seu desmesurado contíguo “[...] de citações consagradas às passagens de Paris no final do século XIX na capital transformada pelo barão Haussmann, suas reflexões brilhantes e fragmentárias procedem por temas aparentemente sem relações entre si” (JIMENEZ, 1999, p.326). Estes temas versavam principalmente sobre “[...] Berlim, a fotografia, o cinema, o haxixe, Holderlin, Goethe, Kafka, o dadaísmo, o surrealismo,

³⁹ Referência à obra de Ítalo Calvino, *Por que ler os Clássicos*. Texto que defende a ideia de que os Clássicos são aqueles que seguem provocando incessantemente uma nuvem de *discursos críticos sobre si*, mas continuamente a repelem para longe (CALVINO, 2007, grifos nossos).

Fourier, a arquitetura de vidro, Moscou, a tradução, a crítica de arte, etc (JIMENEZ, 1999, p.326). Contudo, é possível compreender o fenômeno chamado de modernidade como seu elo nesta diversidade.

Por meio de tais tentativas é que Benjamin defende que a arte de narrar está em extinção. Em 1936, poucos anos antes de morrer, Benjamin compõe seu ensaio intitulado *O Narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. Além de o legado do famoso autor russo (1831-1895) ser fundamentalmente abordado, Benjamin propõe uma longa e conveniente hipótese analítica acerca “da voz que fala nos romances de Leskov ou em escritos do mesmo tipo” (FISCHER, 2009, p.277). Para Benjamin, na citada obra, a faculdade que o homem possui de intercambiar experiências está cada vez mais comprometida e por isso, utilizando-se do exemplo leskoviano, ele advoga que “são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” (BENJAMIN, 1994b, p.197). Adorno está de acordo com essa crítica e manifesta isso ao apreciar os escritos benjaminianos: “Em primeiro lugar, só posso expressar a mais plena concordância com a sua perspectiva histórico-filosófica de que o narrar não é mais possível. Esse é um pensamento que me é familiar” (ADORNO, 2012, p.230). Ainda que leitor da obra de Lukács, diz ele que tal afinidade estava “para muito além das sugestões da *Teoria do Romance* nesse sentido, algo que me era evidente havia anos, antes mesmo de poder analisá-lo teoricamente” (ADORNO, 2012, p.230).

A pobreza de experiência é uma das mais potentes categorias benjaminianas que nasce dessa mesma tentativa de compreensão da mistura de vestígios arcaicos e de sonhos futuristas que é a modernidade. Os doze anos de registro das cartas trocadas com Adorno – e os oito com Scholem – são marcados por contratempos e percalços. “O percurso intelectual de Walter Benjamin assemelha-se à sua vida, imprevisível, até mesmo caótica, itinerante, nômade por necessidade, mas nunca incoerente” (JIMENEZ, 1999, p.326). Segundo Marc Jimenez, é possível perceber em seus estudos que seu sonho era “reconciliar a seriedade do filósofo de Königsberg com a sensibilidade romântica; analisando o período do *Athenaeum* e as obras de Fichte, Schlegel, Novalis e Schelling” (p.326). *A Origem do drama trágico alemão*, uma de suas mais célebres obras, foi rejeitada pela Universidade de Frankfurt – há comentadores que dizem que a mesma era considerada ininteligível.

A ironia dos escritos benjaminianos é bastante ácida e descreve um mundo totalmente modificado, em que somente as nuvens continuavam as mesmas. Fischer (2009) pondera se Benjamin estaria comovido pela revolução transposta pelos padrões narrativos observada “entre Dostoiévski e Proust, entre Tolstói e Joyce, entre Flaubert e Kafka” (p.278). O que o autor aloca em questão é a mudança significava para Benjamin, uma queda da capacidade enunciativa do romance, isto é, um abismo cavado entre duas espécies de narrativa:

[...] uma segura em sintaxe e em estrutura, apresentando um herói para quem o mundo podia não fazer sentido mas ainda assim um herói que caminhava pelo mundo, e outra tateante, hesitante, em sintaxe exploratória e em estrutura corroída, apresentando um herói intransitivo num mundo desprovido de toda significação humana (2009, p.278).

Analisando todos os obstáculos por que passa Benjamin descritos nas correspondências (2012) é possível perceber que esse seu *devoir* revolucionário advém não somente do contato estabelecido com a teologia e com o marxismo, mas resulta de um comprometimento com os acontecimentos por eles vivenciados. Comprometimento esse que fez com que recusasse, “em nome de interesses produtivos próprios, seguir uma trilha de pensamento esotérico e passar à ordem do dia para além dos interesses do materialismo dialético e do Instituto” (BENJAMIN, 2012, p.413), visto que esses já não davam mais conta do paradigma social que emergia. Justifica Benjamin ao fiel interlocutor: “havia mais em jogo que solidariedade com o Instituto ou mera fidelidade ao materialismo dialético, mas solidariedade com as experiências que nós todos partilhamos nos últimos quinze anos” (2012, p.413). Esses percalços se integram à proibição do ensino universitário. « Le traitement méthodologique du matériau historique exprimait la position politique de l’émigré, et la position philosophique de l’auteur proche du communisme » (KAMBAS, 2007, p.274).⁴⁰ Para além da leitura das cartas contendo as suas mais sinceras justificativas teóricas e metodológicas, « cette question se précise à la lecture des fragments des *Passages* sur la méthode, et des thèses *Sur le concept d’histoire* qui se recoupent en partie avec ces fragments » (KAMBAS, 2007, p.274).⁴¹ Benjamin vive, com dificuldade, graças a artigos de crítica literária,

⁴⁰ Tradução nossa: “O tratamento metodológico do material histórico expressava a posição política do emigrado, e a posição filosófica do autor próximo ao comunismo”.

⁴¹ Tradução nossa: “Este problema é específico na leitura dos fragmentos das *Passagens* sobre o método e das *Teses sobre o conceito de história* que em parte sobrepõem aqueles fragmentos”.

traduções, emissões radiofônicas e ajudas de custo de algumas pessoas próximas que conheciam a sua situação econômica.

Ligado a Theodor Adorno e a Max Horkheimer, convidado a participar dos trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais consagradas à teoria crítica da sociedade, não consegue integrar-se de fato ao grupo da futura Escola de Frankfurt, obrigada a ver nele um companheiro de estrada fiel, mas preocupado em conservar sua autonomia. Na encruzilhada das tendências filosóficas e artísticas de seu tempo, Benjamin permanece “afastado de todas as correntes”, segundo a expressão de Adorno: nem Moscou, nem Jerusalém, nem Frankfurt. Paris, a “capital do século XIX”, simboliza para ele as contradições da modernidade, as mesmas que Baudelaire consegue expressar na forma da criação poética: como podemos continuar a escrever poemas em plena revolução industrial, no “apogeu” do capitalismo? (JIMENEZ, 1999, p.327-328).

Motivado por interrogações como essa, Benjamin reconhece uma experiência diversa. Segundo ele, esta pode ser contrária ao espírito e assoladora de sonhos primaveris. Para o filósofo da melancolia, esta seria, todavia, a mais bela, intocável e espontânea, uma vez que é a experiência do espírito. E, bem como sugere a figura do *flâneur*, alega que o homem só é capaz de experienciar a si mesmo ao enfrentar suas errâncias. Compreende-se portanto que, de maneira mais sintética, esse conceito significaria um comportamento sensível e qualitativo do homem em relação às coisas. A experiência benjaminiana procurava preservar um contato imediato com o comportamento mimético, preocupando-se com um saber sensível, que não apenas se alimenta daquilo que se apresenta sensível aos olhos, mas também consegue apoderar-se do simples saber e mesmo de dados inertes como de algo experienciado e vivido (2009, p.18). Conceito que, conforme defendido na introdução deste item, circunda os escritos propostos pela teoria adorniana, inclusive, para quem “a relação com a experiência [...] é uma relação com toda a história” (2003, p.26), preceito que fundamentará a perspectiva do *flâneur*. De modo que se torna problemático falar em experiência coletiva e individual inserindo balizas. A “experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica” (ADORNO, 2003, p.26).

Complementando essa noção, em *Experiência e pobreza*, o termo experiência (*Erfahrung*) significaria também a sabedoria que se herdava entre as gerações. Em outras palavras, o conceito consistiria no conhecimento acumulado por famílias de diversas gerações e que é conduzido geralmente por meio das

fábulas, histórias, parábolas ou provérbios. O filósofo defende que, se o saber da experiência era, aos sujeitos do passado, um conhecimento que os constituía plenamente, que os formava dentro da perspectiva da *Bildung*, que era partícipe de sua história, os indivíduos da modernidade padecem para adotar e reconhecer tal saber, que outrora era tão espontaneamente herdado das outras gerações (BENJAMIN, 1994b). A noção do tempo tinha outro valor e a formação do sujeito por meio da experiência era mais relevante que a mera comunicabilidade desta.

Em cartas trocadas com Adorno e Horkheimer em agosto de 1938, Benjamin comenta brevemente sua proximidade com Georges Bataille, que era bibliotecário da Bibliothèque Nationale, onde facilitava o acesso de Benjamin ao espaço e ao acervo. Benjamin também contava com a sua ajuda na tentativa de naturalização francesa e por isso, deixou de publicar alguns contrapontos que o referenciava explicitamente em seus ensaios enviados ao Instituto.

Essa proximidade com Bataille, comentada por Benjamin, provavelmente tenha feito com que a sua crítica à comunicabilidade da experiência tenha colaborado com a concepção de *expérience intérieure*, publicada quatro anos depois da morte de Benjamin. Bataille sempre buscou, “como Vênus, agarrar a presa [...]”. Uma de suas principais críticas ao surrealismo era [...] vocês estão tomando a nuvem por Juno [...] estão se preocupando com as obras — quadros, livros — e esquecendo o que realmente importa: a experiência” (SCHEIBE, 2016, p.19). Isto é, para Bataille “o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento” (2016, p.19).

Dispensando explicações de caráter mais lógico, Bataille “quis que a experiência conduzisse aonde ela mesma levasse, não levá-la a algum fim dado de antemão. [...] Ela não leva a porto algum (mas a um lugar de extravio, de não-sentido). Quis que o não-saber fosse seu princípio” (BATAILLE, 2016, p.33). Apesar das divergências em aspectos teóricos outros, para ambos autores essa experiência que surge do não-saber, perdura nesse espaço, no sentido de sua autonomia. Entretanto, um aspecto que os difere é que a morte de Deus, para Bataille, conseqüentemente, a sua ausência é frutífera para a experiência. A sua existência humana consigo mesmo e a sua concepção de experiência interior dava conta das suas necessidades sem ter de recorrer a definições simplórias. “Essa necessidade já atuava apesar das crenças religiosas, mas tem conseqüências muito mais radicais na ausência dessas crenças. As pressuposições dogmáticas deram limites indevidos à experiência” (2016, p.33), e aqui a problemática questão da intencionalidade

dogmática entra em jogo. Para Bataille, “aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido” (2016, p.33).

É provável que seja emprestado de Benjamin que Bataille toma a autoridade da experiência, seu único valor, e a crítica à *fenomenologia* hegeliana que, em parte, fazia dela um meio para um fim.

Já faz algum tempo que a única filosofia ainda viva, a da escola alemã, tende a fazer do conhecimento último a extensão da experiência interior. Mas essa *fenomenologia* atribui ao conhecimento o valor de um fim a que se chega pela experiência. É uma aliança capenga: o papel atribuído à experiência é ao mesmo tempo demasiado e não bastante grande. Os que lhe atribuem esse papel devem sentir que ela transborda, por um imenso possível, o uso a que se limitam. O que preserva em aparência a filosofia é a pouca acuidade das experiências de que partem os fenomenólogos. Essa ausência de equilíbrio não sobrevive à colocação em jogo da experiência que vai ao extremo do possível. Já que ir ao extremo significa no mínimo isto: que o limite que é o conhecimento como fim seja transposto. No âmbito filosófico, trata-se de acabar com a divisão analítica das operações, e assim escapar ao sentimento de vazio das interrogações inteligentes (BATAILLE, 2016, p.38).

Para Bataille, o progresso da inteligência causou a diminuição do *possível*, ressecando a “vida que, por sua vez, atrofiou a inteligência”. Por isso para ele é necessário proclamar a autoridade da experiência, que tinha sido prejudicada pelo dito progresso da inteligência. “Como essa forma de decidir, o homem dispõe novamente de seu possível, e não se trata mais do velho, do limitado, mas do extremo do possível” (2016, p.39). Em oposição à sua comunicabilidade denunciada pela teoria benjaminiana, é necessário “viver a experiência, ela não é facilmente acessível, e inclusive, considerada de fora pela inteligência, seria preciso ver nela uma soma de operações distintas, umas intelectuais, outras estéticas” (p.39). E isso está em estreita relação com a ideia de fracasso que será exposta no último capítulo desta tese, a vivência da agonia, do transe. “Nada de salvação: ela é o mais odioso dos subterfúgios” (2016, p.40).

Por considerar a interpenetrabilidade entre experiência individual e coletiva, Benjamin lembra que, diferentemente das sociedades tradicionais, que conservavam suas tradições também pelos contos épicos e narrativas, o homem da modernidade se assinala pelo individualismo, pelo declínio de um pretérito comum a ser legado. Ainda que não completamente miserável da lembrança da existência dessa tradição, segundo a teoria benjaminiana, o indivíduo da modernidade não conseguia dar prosseguimento a essa experiência, esfacelando o saber da tradição, saber esse

que era também cultivado por uma ideia de eternidade que se tinha outrora. “A ideia de eternidade sempre teve na morte sua fonte mais rica. Se esta ideia está se atrofiando, temos que concluir que o rosto da morte deve ter assumido outro aspecto” (BENJAMIN, 1994b, p.207). Com o desaparecimento progressivo da crença na eternidade, se “reduziu a comunicabilidade da experiência à medida que a arte de narrar se extinguiu” (1994b, p.207).

De acordo com as críticas de Benjamin, o sujeito da modernidade precisaria admitir aberta e de forma consciente a sua pobreza de experiência. No entanto, de maneira que fosse possível fazer uma transposição de suas preocupações para os impasses formativos e culturais contemporâneos. Assim, talvez seria possível afirmar a existência de uma outra carência, que tangencia esta.

Pobreza de experiência; não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda a 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 do dia, por falta de forças (BENJAMIN, 1994a, p.118).

A reboque do conceito de experiência, o que se percebe é que o conceito de estética tem recuado no sentido de se tornar cada vez mais restrito e especializado. Compreende-se que estética tornou-se um conceito bastante técnico pois os periódicos de estética abordam impasses altamente técnicos de percepção e avaliação. Isto é, as questões relativas ao reencontro de impressões globais do sujeito⁴² vêm desaparecendo em nome de um saber bastante técnico.

⁴² Ainda que a estética tenha sido uma área da filosofia estabelecida expressamente por Platão, uma outra concepção de estética encontrada em Benjamin e Adorno constitui uma noção diversa de mimesis, que será exposta em 2.2. Do mesmo modo, a relação contrária é também verdadeira. Se em Adorno e Benjamin a mimesis é compreendida enquanto faculdade antropológica fundamental, também responsável por essa compreensão global, para Platão era *imitação*, “caracterizada pela incapacidade da produção das coisas em si, mas somente das imagens das coisas. A marca destas imagens é a relação de semelhança com os objetos, na qual se unem real e imaginário. Quando as imagens são determinadas por meio da semelhança, elas pertencem ao mundo das aparências e aparentam ser aquilo que elas próprias não são. Sob o ponto de vista do conhecimento das idéias, a aparência produzida pela mimese é enganadora e defeituosa, e, por esta razão, de pouco valor” (GEBAUER, WULF, 2004, p.27). A oposição apresentada nesta nota é relevante para que se compreenda o conceito de constelação cunhado por Benjamin e posteriormente atribuído ao cerne da *dialética negativa* por Adorno.

Eagleton recorda que “essa não foi a maneira como tudo começou. A estética começou da maneira mais ampla possível, como um conceito que abarcava toda a nossa vida corpórea e sensual” (2010, p.253). Em suas origens havia o reconhecimento de que a imaginação era a maneira mais fundamental de funcionamento da consciência humana. Posteriormente é que o conceito de estética foi atrelado à arte enquanto *um* dos paradigmas possíveis.

A estética em Kant, por exemplo, é uma forma de ideologia, sobretudo porque o belo é definido como aquilo que reconcilia momentaneamente o sujeito humano com o mundo. Para Kant, a estética liga a categoria de liberdade moral à de natureza ou realidade. Assim, a categoria do belo é importante porque, em um mundo que agora parece rejeitar a subjetividade humana – um mundo comoditizado e reificado – um encontro provisório entre a humanidade e a natureza é ideologicamente essencial para que a humanidade sintá-se em casa no mundo (EAGLETON, 2010, p.253).

Essa especialização e essa tentativa incessante de dizer o que a estética *de fato* é tem dificultado “que nos contraponhamos ao objecto de um modo animal, que dele nos apossamos corporalmente” (ADORNO, 1970, p.22). Além disso, em meio a essa especificação cada vez mais refinada do conceito de estética, tem sido cada vez mais enfraquecida a ideia de que frente ao mundo, no mundo e com o mundo, as pessoas se perguntam acerca do *valor* que as coisas têm na sua vida, isto é, a respeito dos sentidos a elas dados (DUARTE JUNIOR, 2005). Desse modo, os mecanismos interpretativos de dor e prazer, que deveriam ser múltiplos esquemas de *interpretação de valores*, inerente ao humano e à manutenção da sua expressão dada à vida, passam a ser privilégio somente de alguns. De acordo com o citado autor, sem esse “fundo indiferenciado de sensações e emoções, não há razão humana, pois o pensamento ‘significador’ procura, desta forma, tornar inteligível ao homem este alicerce dinâmico, nascido de seu encontro com o mundo” (2005, p.30). Ponderando pressupostos husserlianos, Duarte Junior complementa: “A mente que reduplica o real, que o reflete sem nele acrescentar nada, esta é a que produz o conhecimento objetivo. Ora, tomar tal pressuposto, ao pé da letra, é incorrer no erro do *objetivismo*, como dizia Husserl” (p.30). Objetivismo esse que ainda diz respeito à especialização da estética e ao falso brilho da totalidade, como dizia Benjamin. O interesse por essas definições teve como consequência o desinteresse estético, que por sua vez “ampliou o interesse para além da sua particularidade. O interesse pela

totalidade estética queria objectivamente ser o interesse por uma organização adequada da totalidade” (ADORNO, 1970, p.23).

Nesse sentido, mais especificamente quanto ao conceito de prazer, Hans Robert Jauss, que muito contribui com a formação do leitor no que concerne à Estética da Recepção, conforme apresentado no capítulo anterior, advoga:

No seu uso atual, o prazer perdeu muito de seu sentido elevado. Outrora, o prazer justificava, como um modo de domínio do mundo e como e de autoconhecimento e, a seguir, como conceito da filosofia da história e da psicanálise, as relações com a arte. Hoje, para muitos, a experiência estética só é vista como genuína quando se priva de todo prazer e se eleva ao nível da reflexão estética (JAUSS, 1979, p.92).

A ideia que se tem é de um retorno (em alguns contextos e somente conservação em outros) veemente de uma concepção positivista do conhecimento, que não problematiza nem questiona os limites da própria ciência e, de maneira descompromissada, abrevia a inter-subjetividade ao mero reconhecimento de aspectos que apontam para um artifício de verificação. Verificação esta que, no contexto atualizado, é menos experimental ainda do que as observações dignas de consideração da teoria literária clássica que desejou extrair a especificação de um modelo de leitor do qual decorressem as utópicas e constantes meta-históricas de doação do sentido.

Nesse então enfraquecimento da experiência estética, o conhecimento é bem menos capaz de experimentar a diferença do *outro*, uma vez que nenhum sujeito reconhecerá aspectos se não tiverem relação alguma com sua maneira de significar o mundo, ou seja, sem dialogar com o próprio acervo de prenoções que traz consigo. Privar o sujeito deste saber é o mesmo que lhe negar um dos mais potentes elementos que possibilitam a compreensão de um processo histórico de criação do homem para a sociedade e, respectivamente, de transformação da sociedade para benefício do próprio homem.

A *flânerie* faz parte dessa maneira de significar os espaços e por fragmentos em diálogo, mormente em um momento histórico em que os homens buscavam compreender os choques temporais e as metamorfose por que passavam as relações. Em abril de 1939, Benjamin escreve a Gershom Scholem comentando sobre a retomada de seus escritos sobre o *flâneur*, cujo extrato a seguir já indica a

existência de longo e anterior debate tanto entre eles quanto entre Adorno e Benjamin.

Espero que o texto planejado, contendo mudanças incisivas, seja exitoso. Talvez isso leve a que a imagem do *flâneur* na própria personalidade de Baudelaire lhe confira aquela plasticidade que você sente falta, e com razão, no primeiro texto. Para tanto, desenvolverei a problemática do “tipo” num sentido eminentemente filosófico. [...] De fato, suas objeções coincidem com as de Wiesengrund [Adorno] nos aspectos que você supõe. Estou inclinado a confessar que pretendia provocá-las. A concepção geral de *Baudelaire* – que no momento só existe num esboço – é de grande amplitude filosófica (BENJAMIN, 1993, p.340).

Em novembro de 1938, Walter Benjamin recebera a carta que continha a apreciação de Adorno sobre sua submissão do *Paris do Segundo Império*, cujo um dos capítulos versava sobre *O flâneur* – “depois de quase quinze anos de gestação” (BENJAMIN, 2012, p.396). Pouco satisfeito com os caminhos metodológicos tomados por Benjamin, Adorno sugere: “Mas a liquidação somente pode se ter êxito em sua verdadeira profundidade quando a fantasmagoria for tratada como categoria histórico-filosófica objetiva, e não como ‘visão’ de caracteres sociais” (2012, p.401). Isto é, Adorno reclama mais uma vez da pouca mediação conceitual marxiana nos ensaios de Benjamin. Em virtude das expectativas infladas que Adorno tinha quanto às *Passagens*, a ele o ensaio sugeriu que “o *flâneur*, [...] uma das concepções mais poderosas da sua obra [parecia] ser apresentada como um mero *como se*” (ADORNO, 2012, p.402). Em sua resposta, Benjamin julga que seu trato teórico no referido ensaio condiz com um “sentido mais estrito da palavra [teoria], e a digressão sobre o *flâneur* nela culmina. Esse é o lugar [...] no qual a teoria sobrevém com sua iniludível razão. Ela irrompe como um raio isolado numa câmara artificialmente escurecida” (BENJAMIN, 2012, p.412), complementando que esta ideia seria aclarada na terceira parte do livro.

A resposta de Benjamin nessas páginas configura quase que um protocolo de leitura⁴³ fornecido pelos próprios autores, que anuncia a maneira de conduzir tanto a leitura quanto o processo de escrita de cada um. Ou, para além disso, que mostra a divergência no trato com os fundamentos filosóficos e com a construção

⁴³ Conceito entendido como marcas realizadas no texto pelo autor que agem como dispositivos textuais que sugerem ao leitor uma determinada maneira de ler o que ali está, uma específica conexão com o texto, fazendo com que o leitor realize uma leitura que tenha afinidades mais estreitas com as intenções do autor (CHARTIER, 1996).

das interpretações e análises. Isso complementa o sentido dado à teoria, justificado por Benjamin no parágrafo anterior.

Sirvo-me do fio condutor que me oferece uma frase encontrada na primeira página da sua carta: “Panorama e vestígios, *flâneur* e passagens, modernidade e sempre-igual, tudo isso *sem* interpretação teórica – será esse um material que pode aguardar paciente por uma interpretação sem que seja consumido em sua própria aura?” A compreensível paciência com que você vasculhou o manuscrito à cata de um *signalment* definido, desviou-o, a meu ver, da questão em alguns aspectos importantes (BENJAMIN, 2012, p.411)⁴⁴.

Ao explorar a figura baudelairiana do *flâneur*, Benjamin apresenta-se um tanto mais propositivo com relação ao que se espera de uma relação estética com os espaços e com as multidões, como possibilidade, como tentativa de constituição de uma consciência histórica ainda que no cenário capitalista, da experiência enfraquecida, pós Revolução Industrial. O *flâneur* é abordado – pela segunda fase do legado de Benjamin, 1925-1940 – como indivíduo que, mesmo no referido contexto, ainda lhe restam de fragmentos da experiência, cuja consciência histórica pode ser composta como a constituição de um mosaico, que da outro sentido a esses fragmentos. O *flâneur* está vivenciando a extinção da experiência e por isso tem consciência dela. Ele está em coerência teórica com a crítica à reprodutibilidade técnica, pois não almeja afastar-se dela e sim buscar possibilidades de experiência perpassando a mesma, cômico das transformações que a percepção pelos sentidos sofre com essa tecnologia. Com as transformações dos grandes períodos históricos, alteram-se as condições de existência dos coletivos e com elas a sua percepção⁴⁵. Essa transformação em Benjamin é também histórica. “A rua conduz o *flâneur* em direção a um tempo que desapareceu” (BENJAMIN, 2009, p.461).

Benjamin compara o perfil jogador do *flâneur* com a relação estabelecida entre o maquinário fabril e o operário, de modo que tanto as relações de um quanto de outro se realizam por meio de *choques* – entre operário e máquina e entre o transeunte e a multidão da metrópole. Essa relação se dá por meio da alienação, da repetição e da forma fragmentada como acontecem. Quanto aos operários, “dada

⁴⁴ Esse caráter de *suspensão* que Benjamin dava a seus escritos, anteriormente mal compreendido por Adorno, em *Teoria Estética* passa a ser incorporado às suas reflexões. Afirma ele: “Baudelaire não reage violentamente contra a reificação, nem a imita; protesta contra ele na experiência dos seus arquétipos e o meio de tal experiência é a forma poética” (ADORNO, 1970, p.33).

⁴⁵ Aqui é relevante a observação de que Benjamin faz uma distinção, atrelando a percepção às vivências e a capacidade mnemônica à experiência (ROUANET, 1993, 1990).

operação com a máquina não tem qualquer relação com a precedente” De modo análogo ocorre com o *flâneur*, pois “da mesma forma que um lance na partida do jogo de seu precedente imediato, a jornada do operário assalariado representa, a seu modo, um correspondente à fêria do jogador. Ambas as ocupações estão igualmente isentas de conteúdo” (BENJAMIN, 1989b, p.127). Assim, tanto do proletariado quanto do *flâneur* não há caminho mais frutífero de conscientização histórica, que a experiência estética.

A *flânerie* aposta na potência que há no ócio, o olho aberto e o ouvindo atento do *flâneur* procuram o diverso na multidão. “Uma palavra lançada ao acaso lhe revela um desses traços de caráter que não podem ser inventados e que é preciso captar ao vivo” (BENJAMIN, 2009, p.497). E aqui Benjamin se vale, em sua *montagem literária*⁴⁶, do *Grand Dictionnaire Universel*, de Pierre Larousse, para fazer uma distinção: “Os homens de gênio, em sua maioria, foram grandes *flâneurs*; mas *flâneurs* laboriosos e fecundos” (2009, p.497), uma vez que naquele momento se difundia o termo, que ganhava outras nuances com o uso mais corrente, não somente na literatura. “Muitas vezes, é na hora em que o artista e o poeta parecem menos ocupados com sua obra que eles estão mais profundamente imersos nela” (2009, p.497), ainda que pareçam perdidos em devaneios. No início do século XIX, segundo o verbete referenciado por Benjamin, “via-se todo dia um homem dar a volta nas fortificações da cidade de Viena, não importando o tempo que fizesse, neve ou sol: era Beethoven que, flanando, repetia em sua cabeça suas admiráveis sinfonias antes de lançá-las no papel” (2009, p.497).

À sua época, o *flâneur* foi julgado inútil, um ser muito mais da contemplação do que da ação, e esse é um dos motivos dos seus choques com o modo de produção que já vigorava à época. É bem verdade que “os projetos arquitetônicos mais específicos do século XIX – estações ferroviárias, pavilhões de exposição, lojas de departamentos [...] – [tinham] todos por objeto um interesse coletivo” (BENJAMIN, 2009, p.498). Faz parte da *flânerie* uma espécie de deslocamento e captação dos choques que provocam esses espaços, entre o público e o privado, entre as massas e as pessoas de posses. Benjamin lembra que esse deslocamento

⁴⁶ Não é exagero lembrar aqui que o *método* de Benjamin busca se apropriar o mais profundamente possível daquilo que cita, isto é, compete à *arte de citar sem usar aspas*. De modo que não há garantias que o verbete original seja exatamente assim proposto, bem como os demais extratos das *Passagens*. Nesse sentido é que também não cabe usar a expressão latina *apud* para as referências que Benjamin diz fazer nessa obra, por compreender-se aqui que se trata da *sua* apropriação, da *sua* (re)leitura.

é também resultante de um predomínio maior da atividade visual sobre a atividade auditiva, que ascende com o desenvolvimento dos transportes coletivos urbanos nos grandes centros, que fez com que as pessoas conhecessem a circunstância de se olhar reciprocamente durante um período sem se comunicar verbalmente (1989a). “O *flâneur* sente-se atraído por essas construções ‘desacreditadas e cotidianas’ [...]. Nelas já está prevista a aparição de grandes massas no palco da história. Elas constituem a moldura excêntrica na qual as últimas pessoas privadas gostavam tanto de se exibir” (2009, p.498). Esse duplo caráter dado às coisas mundanas é também reconhecido por Matos. Segundo a autora, contrariando o paradigma taylorista e o paraíso do consumo, ele “reconhece a ambivalência do mundo das coisas, de todas as coisas: das passagens – moradia e rua simultaneamente, centro comercial e ‘templo das mercadorias’ – e das mercadorias – valor de uso e valor de troca, coisa e *sex-appeal*” (2010, p.279).

Essa perspectiva é relevante para o conceito de leitura literária, conjugado à concepção de experiência estética, também pelo movimento de deixar-se enganar, que demanda o olhar atento que percorre o desconhecido. “Quanto menos segura se torna a cidade grande, tanto mais necessário para se viver nela [...] é esse conhecimento” (1989a, p.37). Fala-se aqui sobre a necessidade de desenvolver formas de ler, de reagir, de captar sentidos em pleno vôo, sem se deixar cativar por uma organização cronológica que não faça sentido para aquele que lê, sem se sobrepular por uma leitura canônica ou com fatores externos que impeçam esse movimento – o que não significa ignorar os contextos de produção das obras literárias. A indolência da *flânerie* é propícia à experiência pela predisposição de “partir em busca de aventura indo atrás de uma tira de papel que abandonara aos caprichos do vento” (1989a, p.39). E aqui talvez resida a primeira oposição mais explícita à perspectiva mais canônica de aceção da Estética da Recepção: “Qualquer pista seguida pelo *flâneur* vai conduzi-lo a um crime” (1989a, p.39). Condiz com valorizar muito mais “o terreno onde se desenvolve a caçada”, sem fazer desse processo mero meio para a obtenção de uma *revelação*. Parafraseando Adorno, quanto ao caráter imanente cunhado aos processos, a revelação é um momento como outro qualquer. Não é o caso de “*rejeitar os meios exteriores*”, como apostou Bataille (2016, p.43), mas sim sentir-se à vontade em meio ao desconhecido, nas multidões, sem perder a faculdade de “contestar com bastante consequência os subterfúgios pelos quais nos furtamos habitualmente” das

sensações. Contesta-se “em nome da contestação que é a própria experiência (a vontade de ir até o limite do possível)” (BATAILLE, 2016, p.43), uma máxima que nada quer de fato instituir. A literatura, por essa perspectiva, contesta os valores instituídos ao levar a experiência até esse lugar-limite onde só há a contingência.

2.2. A Dialética Negativa nas imagens e no conceito de história benjaminianos

“Pretendo sedimentar metodicamente certos fundamentos das ‘Passagens Parisienses’ através de uma controvérsia em que me posiciono contra os ensinamentos de Jung, sobretudo os referentes aos arquétipos e ao inconsciente coletivo” (BENJAMIN, 1993, p.268-269), manifestou Benjamin em uma carta a Scholem, ao confrontar *imagem dialética* e *imagem arcaica*. Tal contraponto é mais explícito em outras duas cartas trocadas entre Adorno e Benjamin. Uma datada de 12 de maio de 1937, na qual Adorno apresenta a Benjamin o consentimento de Horkheimer que seu livro sobre as passagens aborde o tema das imagens, sugerido por Adorno, em confronto com a proposta de C. G. Jung; e outra cinco dias depois, em que Benjamin o responde dizendo que o cotejo entre a *imagem dialética* e a *arcaica* continuava a circunscrever um dos empenhos filosóficos determinantes das *Passagens* (2012). Nesta extensa obra, porém inacabada, Benjamin apresenta a sincronia, que é determinante temporalmente para tal oposição, da seguinte forma:

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa legibilidade constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir (BENJAMIN, 2009, p.504-505).

Para Benjamin, essa sincronia, que constitui a constelação, se realiza por meio de um salto entre o *ocorrido* e o *agora*, por meio das imagens dialéticas. Diferentemente de uma ordenação linear, as imagens dialéticas funcionam como *espaços de suspensão*, e produzem um campo de tensão que labora por meio da *mimeses*, pela produção de semelhanças⁴⁷, enquanto capacidade humana.

⁴⁷ É necessário distinguir aqui que, quando se está falando de *produção de semelhanças* e *produção de sentido*, não se refere a uma maneira de pensar pautada pela “crença na força cognitiva das relações de semelhança e de analogia”. Isso seria condizente com o pensar identificador e não com o

Fala-se em capacidade humana uma vez que o conceito de mimese que se trabalha aqui se refere ao exercício de funções em praticamente todos os aspectos humanos da ação, do falar, do pensar e da imaginação, inclusive, como é mais correntemente referida. Pensando dessa forma, ela é uma condição indispensável ao agir no mundo e à vida social. Isto é, diferentemente daquele sentido mais limitado que foi dado às definições “de mimese que constroem uma oposição entre mimese e a auto-imponência do homem moderno (BLUMENBERG, 1981) ou vêem a atuação de mimese meramente na diferenciação das representações literárias da realidade (AUERBACH, 1982)” (GEBAUER; WULF, 2004, p.21), nesta proposta ela é concebida como faculdade antropológica fundamental. Isto é viável se o termo for empregado em um sentido que não se satisfaz com seu uso platônico, que tinha “como designação do reproduzir, do copiar, do imitar objetos reais por meio da não-realidade. Assim age Platão⁴⁸, quando ele escolhe um aspecto bem estreito do espectro conceitual” (2004, p.21)⁴⁹.

Considerando esta perspectiva mais amplificada, os aspectos com que a teoria mais tradicional literária tem operado são aqui menos significativos que os

pensar mimético. Em Adorno, a maneira como opera o pensamento mimético é, sobretudo, entendida pelo princípio da alteridade, como uma “capacidade transitiva de se colocar em um outro e como um outro. A mimese seria modo de superar a dicotomia entre eu e outro (seja tal dicotomia construída na forma sujeito/objeto, conceito/não conceitual ou cultura/natureza)”. A mimese, na perspectiva adorniana, não exclui as relações de oposição, e sim as internaliza, traz as diferenças para o cerne de uma pretensa unidade, os limites externos passam a ser movimentos internos. Deixa de ser “mera imitação do objeto, mas a assimilação de si pelo objeto. Por isso, Adorno descreverá a mimese como um regime de mediação por meio dos extremos e nos próprios extremos” (SAFATLE, 2013, p.33). Nesse sentido aqui apresentado, falar de mimese, enquanto produção de sentido e produção de semelhança em Adorno é compreendê-los não como apagamento das *diferenças*, mas também como incitação delas.

⁴⁸ Ainda que a definição platônica de mimesis seja bastante utilizada na literatura como uma tentativa de apontar suas origens, nos estudos de Gebauer e Wulf é abordado o aspecto representativo de mimese antes de Platão. Os autores afirmam que a raiz etimológica do termo está em *mimos*. Suas derivações morfológicas seriam então “*mimesthai* e *mimesis*, *mimema*, *mimetes* e *mimetikos*. *Mimesthai* significa ‘imitar’, ‘representar’, ou ‘retratar’. *Mimos* e *mimetes* designam as pessoas que imitam ou representam; *mimos* também refere-se ao contexto de ações dramáticas. *Mimema* designa o resultado da ação mimética, e *mimesis*, a própria ação. *Mimetikos* remete a algo capaz de imitação, ou então ao imitável. Em contraposição à afirmação de Koller, de que a mimese surgiu no âmbito da música e da dança, Else indica três pontos cruciais concernentes ao significado do conceito: a imitação direta de expressões de animais e humanos; a imitação de uma pessoa por meio de outra sem o mimetismo físico direto; a imitação de pessoas e coisas em uma mediação inanimada” (GEBAUER; WULF, 2004, p.22).

⁴⁹ Em uma outra seção do mesmo texto os autores sugerem, referenciando Havelock, que nessa contradição da crítica platônica a “mimese está ligada diretamente à sua posição em relação à transição da antiga tradição filosófica não-escrita, ainda incorporada por seu mentor Sócrates, à tradição escrita, que se apropria de importantes características obtidas por meio da literalidade. Vista diante deste pano de fundo, a avaliação da mimese feita por Platão relaciona-se com seus esforços de substituir o discurso imagético ligado à oralidade por um discurso conceitual” (GEBAUER; WULF, 2004, p.28).

aspectos inerentes à faceta antropológica da ideia de mimese. E conforme defendem os autores referenciados, essa faceta é constitutiva quando se deseja operar com esse conceito de modo a contribuir com os impasses políticos e sociais postos no presente. É possível dizer que, mesmo sem rigorosamente sistematizar essa concepção, a fundamentação antropológica da mimesis é privilegiada por Benjamin e posteriormente desenvolvida em Adorno como modo de operar constelatório que se torna determinante para ambos na forma de compreender as relações estéticas. Mais que uma parte da semiótica, “o conceito de mimese encontrou ressonância na teoria do homem” (2004, p.25). E faz parte dele a criação “de artefatos, em que são sublinhados particularmente os aspectos corporais, perceptivos e emocionais, assim como o temporal. Sob o ponto de vista da mimese, busca-se uma outra forma de ação humana que tenha como ponto central a práxis de ação e a relação com outras pessoas” (GEBAUER; WULF, 2004, p.25).

Dito isso, compreende-se que, aquelas semelhanças produzidas, sobre as quais recentemente se falava, são provisórias e metamorfoseadas, por não existem em si mesmas. Assim,

[...] a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura (BENJAMIN, 2009, p.505).

Ainda que haja motivos de sobra para acatar o pessimismo de Agamben⁵⁰, o contexto educacional atual demanda, de modo tão mais urgente, um deslocamento sem descanso e a procura por possibilidades de realização da experiência, categoria já apresentada sob a perspectiva benjaminiana. Georges Didi-Huberman propõe semelhante alerta ao referenciar o posicionamento fatalista de Pasolini, que atestou o desaparecimento dos vaga-lumes. “Aprendo que existem ainda, vivas, espalhadas pelo mundo, duas mil espécies conhecidas desses pequenos bichinhos [...]”.

⁵⁰ Em uma leitura um pouco determinista das concepções propostas por Benjamin, Giorgio Agamben (2008) acredita que tudo aquilo que será falado sobre da experiência deve partir da inexorável constatação de que ela não mais consiste em algo que ainda seja possível realizar. De modo que, da mesma maneira como o homem vem sendo privado da sua biografia há algum tempo, é também desapropriado de sua experiência. O autor complementa indicando a probabilidade de que tal impossibilidade – de fazer e transmitir experiências – seja uma de suas poucas certezas (AGAMBEN, 2008).

Certamente [...] a poluição das águas no campo faz com que morram, a poluição do ar na cidade também” (2011, p.49). Entretanto, isso não pode conduzir a comportamentos suicidas. O autor complementa a analogia que estrutura toda sua obra exemplificando como ocorre quando larvas de vaga-lumes sobem nos postes elétricos e se transformam em pupas. Elas ficam “perigosamente expostas aos predadores diurnos e ao sol que as resseca até a morte. É preciso saber que, apesar de tudo, os vaga-lumes formaram em outros lugares suas belas comunidades luminosas” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p.50).

É motivando-se também por essa ideia de *sobrevivência*, proposta por Didi-Huberman, enquanto condições antropológicas de resistência ao poder disseminado pelo fascismo, que se estrutura seu conceito de *imagem dialética* apresentado nas cartas de Benjamin, que possibilita pensar em outras alternativas para a aceção de leitura literária. A utilização do termo *sobrevivência* encontra-se ancorada na perspectiva da *experiência* benjaminiana, abordada na primeira subseção deste capítulo, haja vista sua não eliminação de todas as condições de existência e de realização da atividade humana por vias da criatividade. Mas, bem como um *aviso de incêndio*⁵¹, faz alertar que está em *vias de extinção*⁵².

A teoria benjaminiana está de acordo com a constatação de que o futuro inevitável da humanidade é o mundo administrado e o progresso conduzirá a uma sociedade administrada. Ainda que com marcadas influências messiânicas e do marxismo, Benjamin não milita pela revolução no sentido apocalíptico de sua apreensão. Seu otimismo prático condiz com um desapego a expectativas longínquas, abstratas e transcendentais. Inclusive, ao falar da *obra de arte em sua reprodutibilidade técnica* (BENJAMIN, 1994c), ainda que a sociedade administrada seja extremamente criticada, constata-se esse apontamento de otimismo que há

⁵¹ Alusão ao livro de Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História” (2005).

⁵² Em correspondência enviada a Benjamin em abril de 1937, e com preocupações muito semelhantes sobre a estética à época, Adorno expõe um julgamento sobre os escritos pouco contingentes de Herbert Marcuse e se mostra insatisfeito com a sua perspectiva cerrada acerca do futuro da arte. “Enquanto isso, li também o ensaio sobre cultura de Marcuse. Achei-o bem medíocre; coisas de segunda mão, tomadas de empréstimo a Max, atulhadas de ninharia cultural weimariana; obra de um professor de liceu convertido, embora muito zeloso. E claro, dada a dimensão do objeto, absolutamente equivocada. Se ele tivesse ao menos se circunscrito à crítica do *conceito* ideológico de cultura... Em vez disso ele insere *conteúdos* de cultura, que no entanto são tudo e nada. Em especial aquelas coisas infames sobre arte; sobre seu efeito transfigurado etc. Com jovens como esse, a pessoa tem a impressão de que eles não mais tiveram experiências estéticas desde que se decepcionaram com o professor de alemão no primário. E assim, claro, fica muito mais fácil para eles liquidar a arte do que para nós” (ADORNO, 2012, p.274).

tanto em Benjamin quanto em Didi-Huberman, por reconhecer a função subversiva⁵³ que a imagem – categoria central da teoria benjaminiana – e o cinema podem exercer, que expõem acerca do *que fazer* com essa era, *apesar de* (DIDI-HUBERMAN, 2011).

É nessa adversativa que reside a potencialidade das *imagens dialéticas* para o autor, por serem capazes de superar dicotomias entre conhecimento e criação, entre o pensamento, a imaginação e a reificação (BENJAMIN, 2009). Atuando por meio do choque anacrônico temporal que carregam consigo, as imagens são capazes de “mostrar justamente o motor dialético da criação como conhecimento e do conhecimento como criação” (DIDI-HUBERMAN, 1998, p.179). É transcendendo um sentido mais correntemente utilizado de historicidade que esse conceito encontra seu espaço.

Perseverante como a memória, perseverante como um destino em obra. Obrigando-nos a admitir que a imagem só poderia ser pensada para além do princípio usual de historicidade. Pois o anacronismo essencial implicado por essa dialética faz da memória, não uma instância que retém – que sabe o que acumula –, mas uma instância que perde: ela joga porque sabe, em primeiro lugar, que jamais saberá por inteiro o que acumula (DIDI-HUBERMAN, 1998, p.151).

A imagem dialética diz respeito a uma maneira distinta de conhecer as *coisas mundanas*, que é mimética e não se pauta pelo conceitual sistemático, pois ela consiste na tensão entre passado e presente, fazendo sobrepor antiguidade e modernidade (BENJAMIN, 2015). Essa é uma referência a outra carta datada de 16 de abril de 1938, em que Benjamin apresenta a Horkheimer seu estudo sobre Baudelaire, e o expõe a sua compreensão de *sobreposição*, a partir de uma construção alegórica. O autor defende que é através dessa relação que a antiguidade faz transparecer seus traços na modernidade (BENJAMIN, 2015).

⁵³ Esse caráter subversivo deve-se grande parte à singularidade com que trabalham as imagens dialéticas, suas proposições e métodos. Segundo Rita Bischof e Elisabeth Lenk, « Les insuffisances de la théorie de l’image dialectique tiennent manifestement à cette transposition arbitraire, dans un tout autre domaine, de propositions et de méthodes qui ne sont valables qu’à l’échelle de l’individu. Ce qui s’applique à la subjectivité d’un être humain n’est pas nécessairement applicable à un processus historique, à un siècle tout entier, à la vie d’une collectivité » (BISCHOF; LENK, 2007, p.197). Tradução nossa: “As lacunas da teoria da *imagem dialética* assumem claramente essa transposição arbitrária, em um campo completamente diferente, propostas e métodos que se referem apenas à dimensão do indivíduo. O que se aplica à subjetividade de um ser humano não é necessariamente aplicável a um processo histórico, a todo um século, a vida do coletivo”.

Assim, Benjamin rechaça a noção de tempo cronológico, uma vez que, para ele, a relação entre presente e passado não é meramente temporal e contínua e sim dialética e alegórica. “A imagem é dialética na imobilidade” (BENJAMIN, 2009, p.504). Em contraponto com a noção de *progresso*, o filósofo judeu propõe aparar as arestas da seguinte forma: “Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas” (2009, p.505). E essa relação também qualifica a compreensão daquilo que foi chamado de *choque* histórico na perspectiva do *flâneur*. “Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação” (BENJAMIN, 2009, p.504).

Nesse sentido, considerar a dialeticidade da leitura literária, tanto quanto de uma *imagem dialética*, pressupõe, como propôs Didi-Huberman ao referenciar Benjamin, abrir os olhos para experimentar o que não é possível ver com toda a evidência, experimentar o que está em suspensão. De modo que essa experiência nunca é de ganho, de pertencimento, de posse, e sim de perda. “A modalidade do visível torna-se inelutável – ou seja, voltada a uma questão do ser – [...] quando ver é perder. Tudo está aí” (1998, p.34). O que supõe uma coexistência viva e em movimento. Além disso, abordar a literatura por tal aspecto significa, antes de qualquer metodologia cunhada, compreender o leitor enquanto partícipe de sua própria história e de sua cultura, haja vista os espaços de inferência que possibilitam o questionamento, a criação de possibilidades novas, a apropriação subjetiva do conhecimento que propõem as estruturas e, conseqüentemente, a possibilidade de transformação do mundo que a cerca.

“O significado único de Baudelaire consiste em ter sido o primeiro a dar corpo, da forma mais firme, à força produtiva do homem alienado de si mesmo” (BENJAMIN, 2015, p.226). A afirmação de Benjamin, em carta a Horkheimer, denuncia a extenuação da alegoria e a ascensão cada vez maior da reificação sofrida pelo homem, que muito pouco se relaciona com a potencialidade das *imagens dialéticas*. A não superação das dicotomias entre conhecimento e criação, entre o pensamento e a imaginação, o colocam em uma condição de tentativa de apropriação de um mundo objetivo, que se abstém do choque anacrônico temporal e resulta em sua não compreensão de si mesmo enquanto sujeito histórico, uma vez que a criação não é tomada como conhecimento enquanto esse último assume um caráter de neutralidade e impessoalidade.

Estabelecendo uma crítica ao conceito de *progresso*, Walter Benjamin tenta combater a noção de *continuum* evolutivo da história bem como uma compreensão reducionista da ideia de desenvolvimento. O filósofo defende que os desdobramentos dos acontecimentos suscitam outras tantas maneiras de contá-los que a perspectiva progressista busca escamotear⁵⁴. A temática pode ser apresentada nesta seção pelo modo como Benjamin acredita ser necessário olhar para os acontecimentos do passado – também ancorada na resistência a uma ideia fracassada de *progresso* que ainda triunfa – e dialoga com uma imagem, do período expressionista, de *Paul Klee*, que o artista intitulou *Ángelus Novus*, criada em 1920. Nas palavras do filósofo, a imagem

[...] representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. *Essa tempestade é o que chamamos progresso* (1994d, p.226) (grifos nossos).

A crítica benjaminiana defende que, sempre que foram registrados e apresentados ordenadamente os fatos pela tradição, foram se esfacelando outras histórias, reais ou possíveis. Essa é uma influência nietzschiana na perspectiva de Benjamin, por considerar que as ações individuais, as maneiras de pensar individualmente, causam temor. Motivo esse que provoca uma compreensão reduzida do mundo, pois faz desaparecer uma parte dele, real ou imaginária, mas atinente à vida daqueles que possuem menor participação nas decisões desse *futuro*, por ele referido no extrato citado (BENJAMIN, 1994d).

⁵⁴ Segundo Olgária Matos, para Benjamin, “são as reservas do passado que destroem aspectos do presente e o abrem ao futuro; sendo incompleto, o passado não poderia ser preenchido no presente” (2012, p.29-30). Ao apresentar essa forma benjaminiana de compreender a história, Matos lembra que a incompletude do passado era um dos desacordos entre o autor e Max Horkheimer, que o acusava sua interpretação como teológica, pois “para Horkheimer, fazer justiça ao passado é reconhecer que ele e suas injustiças são irreparáveis, e o luto deve ser feito, qualquer outra postura é idealista ou teológica. Benjamin aceitaria e ao mesmo tempo negaria as afirmações de Horkheimer, dizendo que a História não é tão somente uma Ciência, mas uma forma de memória (*Eindenken*). Se o passado só existe para a memória, ele pode ser modificado pela recordação, o que é completo se faz incompleto e o completo, incompleto. As esperanças irrealizadas pelo passado podem ressurgir (MATOS, 2012, p.29-30).

Essa é a principal razão de ser tanto da tradição histórica quanto da tentativa de uniformização da vida e dos espaços que habitam os indivíduos, os quais tendem a obedecer-lhe porque ela ordena por meio de um poder incompreensível e indefinido, por meio de algo em que está presente a *superstição*. Isto é, consiste, para Benjamin, em uma tentativa de domesticar as idiossincrasias humanas em nome de uma verdade empírica comum, para que se garanta a existência humana. Acreditar nessa ideia de *progresso* significa pensar o desenvolvimento e a história dos homens de modo objetivo, organizado, uniforme e, portanto, domesticado, subordinado. Significa escamotear as dificuldades de consenso, que são geradas pela forma mimética de se relacionar com aquilo que se quer conhecer, e não aceitar a inexistência de fundamento último para o conhecimento das coisas mundanas e para a vida. Essa é uma perspectiva sistemática temporal que é análoga à poética de Jorge Luis Borges, ao inferir “que um sistema não é outra coisa além da subordinação de todos os aspectos do universo a qualquer um deles” (2007e, p.22).

A noção de *progresso*, rechaçada por Benjamin (2009), ignora que todo conhecimento histórico organizado e todos os modos de desenvolvimento apontados como *corretos* carregam consigo traços e o germe da criação. De modo que foram sendo propostos por alguns homens e vêm sendo seguidos por outros. Dessa forma, se há participação humana, e conseqüentemente participação dos *sentidos humanos*, há uma intrínseca parcialidade em todas as formas de conhecer a história e de apontar caminhos possíveis para o desenvolvimento da vida. A ciência disso é que torna nítida uma constante procura pelo maior número de perspectivas comuns na história da humanidade bem como a massificação da vida dos indivíduos, uma vez que abre mão das questões sensíveis para lidar com uma compreensão quantificada do mundo. O que faz com que uma dessas perspectivas seja reproduzida em maior número e mais facilmente aceita pela maioria.

Acusa Benjamin: aqueles que ora

[...] dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos

grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos (BENJAMIN, 1994d, p.225).

Essa reflexão que não pode ser realizada sem aversão – ou sem horror – é aquela que lembra que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (1994d, p.225). Logo, considerando que “a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994d, p.225). A história, escrita, registrada, é tomada como *escolha*.

Ainda que com um limitado aparato conceitual, sobretudo no que compete ao uso do conceito de alegoria, e acusado de apropriação indevida das ideias de Bloch, de Adorno e de Benjamin, Dolf Sternberger, em seu *Prefácio aforístico de Panorama ou visões do século XIX*, faz jus às ideias fundamentais das *Passagens* do autor:

Circunstâncias e atos, coerção e liberdade, matéria e espírito, inocência e culpa não podem ser separados uns dos outros naquele passado com cujos testemunhos imutáveis, por dispersos e incompletos que eles sejam, nos vemos defrontados. Pelo contrario, tudo isso está sempre entrelaçado [...]. Trata-se da contingência da própria história, tal como captada e preservada na escolha contingente de citações, na barafunda contingente e refratária dos traços, que no entanto se amoldam em escrita (STERNBERGER *apud* BENJAMIN, 2012, p.356-357)⁵⁵.

Ainda no que compete à tensão acerca do conceito de história, que advém de seu caráter contingente, Walter Benjamin questiona: “Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? (1994d, p.223). A ferocidade que há na ideia de *progresso* é rechaçada por Benjamin porque “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história, [pois] cada momento vivido transforma-se numa *citation à l’ordre du jour*” (1994d, p.223). Jean Marie Gagnebin qualifica a interpretação desse conceito ao apontar que Benjamin refere-se àquilo “[...] que escapa ao controle da versão dominante da história, introduzindo na epicidade triunfante do relato dos vencedores um elemento de desordem e de

⁵⁵ Extrato recortado por Walter Benjamin e encaminhado a Adorno em carta datada de 16 de abril de 1938. Segundo Benjamin, o próprio título do livro seria uma “admissão de plágio tentado as [suas] [...] expensas” (BENJAMIN, 2012, p.356). A referência ao texto é aqui relevante por ressaltar o caráter eletivo da história contada pelos vencedores e por ser validada pelo próprio Benjamin, ao ser apontado como “único exemplo bem sucedido que faz jus” aos fundamentos da obra” (BENJAMIN, 2012, p.356).

interrogação” (2012, p.33). A proposta benjaminiana de compreender a história trabalha com a ideia não conclusiva de vestígios, quase sempre precariamente percebíveis em duas acepções: a primeira delas fala de seu não destaque, “não são os ‘traços dominantes de uma época’, como se costuma dizer, e também são muito mais detalhes que parecem aleatórios, restos insignificantes que, à primeira vista, poderiam e deveriam ser jogados fora (GAGNEBIN, 2012, p.33), uma vez que não organizam a pretensa realidade de modo que ela se torne facilmente digerível por aqueles que a procuram.

A contingência com que tal conceito é proposto na teoria benjaminiana pode ser extrapolada para o espaço em que transita a concepção de leitura literária, pela potencialidade das possibilidades apresentadas pelo mundo já existente, pelo que nela “coincide com o espaço da liberdade humana” (AGAMBEN, 2015, p.38), pelos espaços que há no *poder ser* de Bartleby, por exemplo. Aquilo que foi, pode não causar incitação, aquilo que está no âmbito da contingência e da produção de semelhança muito provavelmente a causará.

A fórmula evoca irresistivelmente a proposição com que Wittgenstein, na conferência sobre a ética, exprime a sua experiência ética por excelência: “Maravilho-me com o céu, esteja ele como estiver”, ou ainda: estou a salvo, o que quer que aconteça”. À experiência de uma tautologia, isto é, de uma proposição que é impenetrável às condições de verdade, porque é sempre verdadeira (“o céu é azul ou não azul”), corresponde, em Bartleby, a experiência do *poder ser* verdadeiro e, ao mesmo tempo, não verdadeiro de algo (AGAMBEN, 2015, p.37).

Desse modo, o caráter contingente que está contido no conceito de história proposto por Walter Benjamin e que coteja o trabalho com a leitura literária considera que, se “o ser conservasse em todo tempo e sem limites a sua potência de não ser, por um lado o próprio passado poderia ser de algum modo revogado e, por outro, nenhum possível passaria jamais ao ato nem poderia permanecer nele” (AGAMBEN, 2015, p.38). Nesse sentido é que a revogabilidade presente no conceito de história aqui abordado torna-se ainda mais considerável, uma vez que as aporias presentes na produção de semelhanças da contingência seguem dois fundamentos. “O primeiro, que poderia ser definido *princípio de irrevogabilidade do passado* (ou de irrealizabilidade da potência no passado)” (AGAMBEN, 2015, p.38). Segundo o autor referenciado, esse princípio é inserido por Aristóteles: “Em relação ao passado não há vontade. Por isso ninguém deseja que Troia tenha sido saqueada, porque ninguém decide sobre aquilo que foi, mas apenas sobre o que

será e é possível” (p.38). Bolle estabelece uma importante relação entre o potencial das imagens e a literatura, haja vista sua “qualidade mágica e mítica”. As imagens tornam possível o “acesso a um saber arcaico e a formas primitivas de conhecimento, [...]. Por meio de imagens – no limiar entre a consciência e o inconsciente – é possível ler a mentalidade de uma época” (BOLLE, 2000, p.43). O autor lembra que o pensamento benjaminiano se articula mais por meio de imagens que por meio de conceitos e a sua concepção de fisignomia pode ser considerada uma teoria da especulação das imagens. “A ‘imagem’ é a categoria central da teoria benjaminiana da cultura: ‘alegoria’, ‘imagem arcaica’, ‘imagem de desejo’, ‘fantasmagoria’, ‘imagem onírica’, ‘imagem de pensamento’, ‘imagem dialética” (2000, p.43). Essa perspectiva reforça a afinidade estreita entre a maneira como Theodor Adorno propõe a relação do homem com os conceitos e o movimento constelacional defendido por Walter Benjamin, pela maneira inconclusiva de tomá-los, de modo que sua apropriação se realiza pela inclusão em conjunturas do *agora*. “A descrição de Wiesengrund da imagem dialética em termos de uma ‘constelação’ me parece pertinente, e [...] certos elementos que apontei nessa constelação parecem também indispensáveis, quais sejam, as figuras oníricas”, corrobora Benjamin (2012, p.195). Nessa carta, Benjamin relaciona o conteúdo das imagens dialéticas com “irrupções da vigília, e que é a partir desses *loci* que é criada sua figura, como a de uma constelação a partir dos pontos luminosos” (2012, p.195).

É possível dizer que a concepção de imagem dialética, proposta por Benjamin, consiste, como toda teoria crítica que se assume enquanto tal, em uma continuação dos preceitos marxistas, de modo mais estreito na objeção de Marx à constituição de uma consciência coletiva, que por não conter a problematização acerca da divisão da sociedade em classes, se torna *adialética*. Isso faz com que a constituição do conceito de imagem dialética se estruture pela condição de que ela “não deva de maneira alguma ser situada no campo da consciência, ou mesmo no da inconsciência” (ADORNO, 2012, p.448). Isto é, ela não deve ser equipara aos conceitos nem aos sonhos.

Aquilo que resulta da composição da concepção de dialética que Benjamin atrela às imagens partilha dos princípios constelatórios apresentados pelo autor em *Origem do drama trágico alemão* (2011), no qual ele evidencia que “a ideia pertence a um domínio radicalmente diverso daquele que apreende. O critério para definir sua forma de existência não pode [...] ser o de dizer que ela compreende em si aquilo

que apreende” (2011, p.22), e nesse sentido o *aconceitual* ganha projeção. Para deixar mais evidente essa não apreensão, Benjamin propõe a analogia às constelações, conforme segue:

As ideias relacionam-se com as coisas como as constelações para as estrelas. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas. Não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes de modo nenhum podem servir de critério para a existência das ideias. Pelo contrário, o significado dos fenômenos para as ideias esgota-se nos seus elementos conceituais. Enquanto os fenômenos, pela sua existência, pelas suas afinidades e as suas diferenças, determinam o alcance e o conteúdo dos conceitos que os circunscrevem, a sua relação com as ideias é inversa, na medida em que é a ideia, enquanto interpretação objetivo dos fenômenos – ou melhor, dos seus elementos – a determinar as formas de sua recíproca interação. As ideias são constelações eternas, e se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos (BENJAMIN, 2011, p.22-23).

Eis a principal compreensão para que Adorno⁵⁶ aborde a relação do conceito com aquilo que há de não-conceitual em *Dialética Negativa* (2009). Do mesmo modo que para Benjamin as imagens dialéticas são constelações entre o arcaico e o moderno, para Adorno o são entre coisas esquecidas⁵⁷ e sentidos instilados,

⁵⁶ Em um dos escritos enviados a Scholem, em janeiro de 1933, Benjamin tece comentários que acusam Adorno de estar utilizando seu *Drama Barroco* – obra em que Benjamin apresenta a ideia de constelação – sem fazer-lhe referência. “Além disso, as observações muito reservadas que você fez sobre Wiesengrund não impedem de chamar a sua atenção para o Kierkegaard, que acaba de ser lançado. De momento, só conheço algumas passagens, mas já encontrei coisas muito boas ali. Quanto ao caso do autor, ele é tão complicado que não se presta a ser abordado via carta. Se eu lhe disser que ele está dando um seminário sobre o Livro da Tragédia, pelo segundo semestre consecutivo, sem anunciá-lo no programa de atividades acadêmicas, você terá uma leve idéia da situação, com a qual terá que conformar-se por enquanto” (1993, p.42).

⁵⁷ Em uma das últimas correspondências que Adorno escreve a Benjamin ele ensaia uma distinção entre boa e má reificação, ainda que correntemente o termo carregue um tom pejorativo em virtude da crítica marxiana mais corrente à alienação das relações humanas, da força de trabalho na mercadoria. Essa distinção é estabelecida a partir de uma reflexão sobre memória involuntária – motivada pela obra de Michel Proust –, esquecimento, experiência e reflexividade. Segundo o autor, o esquecimento é fundamento para todos os outros. A Benjamin ele questiona: “a tarefa não seria associar toda a oposição entre vivência [*Erlebnis*] e experiência [*Erfahrung*] a uma teoria dialética do esquecimento? O que equivale a dizer: a uma teoria da reificação. Isso porque toda reificação é um esquecimento: objetos tornam-se reificados no instante em que são apropriados sem estar atualmente presentes em todas as suas facetas – quando algo deles é esquecido. E isso levanta a questão de até que ponto esse esquecimento é apto a plasmar a experiência, quero dizer, é um esquecimento épico, e até que ponto é um esquecimento reflexivo. [...] Não se trata para nós de repetir novamente o veredicto de Hegel sobre a reificação, mas propriamente de uma crítica da reificação, ou seja, de desdobrar os momentos contraditórios implícitos ao esquecimento” (ADORNO, 2012, 450-451). Um dos extratos da obra de Michel Proust exemplifica a motivação para tal distinção estabelecida pelos autores: “Sim, se, graças ao esquecimento, não pôde estabelecer nenhum laço, tecer malha alguma entre si e o momento presente, se ficou em seu lugar, em seu tempo, se conservou sua distância, seu isolamento no côncavo de um vale ou no cimo de uma montanha, a recordação faz-nos respirar de repente um ar novo, precisamente por ser um ar outrora respirado, o ar mais puro que os poetas tentaram em vão fazer reinar no Paraíso, e que não determinaria essa

persuadidos. Por vias de tais oposições é que elas operam em um espaço que, ao mesmo tempo que não é cômico, também não é o da inconsciência, em que para a compreensão do interior é forçoso que se considere o exterior, o não-ser.

La dialectique [...] est le travail tourmenté du non-être. La dialectique du non-être inquiète donc l'*immobilité* ; elle agit en elle en se transformant en latence. Latence qui attend le moment d'être connue ; qui, inquiète, attend d'être nommée pour s'éveiller comme être, pour ressusciter comme image. La théorie benjaminienne de l'image dialectique – qui, en tant que telle, implique une perception du différentiel du temps à travers le *discontinuum* de l'image – commence ici : de cette résurrection optique de la dialectique qui, justement, se différencie de la dialectique hégélienne par son caractère intimement imaginal (DESIDERI, 2007, p.215).⁵⁸

Essa perspectiva traz consigo uma noção de interpretação que não admite verdades *a priori*, de sentidos já existentes ou formulados de antemão que se escondam por detrás dos impasses a serem solucionados. Se assim ocorre, a interpretação constelatória, por ser eminentemente dialética, por produzir semelhanças, não se ilude com a possibilidade de apoderar-se, quanto mais de modo imediato, do múltiplo, ela é mutável – e finita, se considerada for a noção cosmológica da teoria nietzschiana do eterno retorno do mesmo; ou infinita, se pensada por meio da analogia feita por Adorno (2009) no extrato que segue:

O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem-guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica (p.142).

Conforme apontado no primeiro capítulo, o ponto aristocrático entre as filosofias de Adorno e Benjamin se intersecciona pela crítica à concepção de dialética, que altera o significado e caracteriza as *imagens* para este e se torna *negativa* para aquele. Essa insatisfação com o conceito de dialética é mais demoradamente versada por Adorno e é fruto de uma relação precária com a

sensação profunda de renovação se já não houvesse sido respirado, pois os verdadeiros paraísos são os que perdemos" (2004, p.152). Na terceira seção do terceiro capítulo esse conceito será novamente *refinado* pelas contribuições dos preceitos nietzschianos.

⁵⁸ Tradução nossa: "A dialética [...] é o trabalho atormentado do não-ser. A dialética do não-ser inquieta portanto a imobilidade; ela atua na imobilidade, transformando-a em latência. Latência que espera o momento de ser conhecida; que, preocupa, espera ser nomeada para despertar-se como ser, para ressuscitar como imagem. A teoria benjaminiana da imagem dialética – que, como tal, envolve a percepção diferencial de tempo através do descontinuo da imagem – começa aqui: desta ressurreição óptica da dialética que, de fato, se diferencia da dialética hegeliana pelo seu caráter intimamente imaginário".

dialética estabelecida por Hegel para a abordagem daquilo que é heterogêneo, de modo que pensamento identificador age satisfazendo a ordem conceitual e tomando o espaço do que o pensamento tenta engendrar. Para Adorno, a dialética “não tem [...] que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução, apesar de Hegel por vezes proceder dessa forma. [...] Ela tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa” (2009, p.133). Adorno propõe a experimentação daquilo que é dado como *não resolvido*, na contramão do princípio identitário, e, por isso, na contramão da adequação à ideologia. “A ideologia deve sua força de resistência contra o esclarecimento à sua cumplicidade com o pensar identificador: com o pensar em geral. Ela mostra seu lado ideológico pelo fato de não resgatar jamais a promessa de que o não-eu seria no fim o eu” (2009, p.129). Nesse sentido o pensar identificador labora na contramão da mimese, isto é, na adaptação àquilo que é dado como feito de antemão e acaba por obstar a realização do pensamento crítico, da própria razão, da consciência constitutiva.

Esses são preceitos que sustentam a necessidade de se opor à totalidade, por vias da “não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito” (2009, p.128-129). E essa guinada rumo “ao não-idêntico verifica-se em sua realização; se ela permanecesse uma declaração, ela se desdiria” (2009, p.134-135), de modo que ela deva ser tomada como processo e não como movimento que antevê uma síntese. “Nas filosofias tradicionais, mesmo onde elas [...] construam, a construção não era propriamente senão uma reconstrução que não tolerava nada que não tivesse sido previamente digerido por elas” (ADORNO, 2009, p.134-135).

O objetivo da negação não é a adequação, a harmonização ou, nas palavras de Adorno, a afirmação. Esse é o principal embate do autor com a dialética hegeliana. A afirmação, a síntese, nesse sentido, “é criticável não como um ato particular de pensamento que recolhe em sua relação os momentos cindidos, mas como a ideia diretriz e suprema” (2009, p.135). Isso reforça o fato de a experiência já ser um conceito-chave em Hegel, como será abordado em 3.1., mas ela era relativamente organizada em nome de uma afirmação, por meio de uma identidade lógica ela objetivava de antemão o conceito, restringindo a faculdade mimética inerente à experiência. Se a experiência, enquanto movimento dialético, tinha por objetivo reelaborar resultados “particulares, pensando em uma maneira de formar um todo: então ela [era] a empiria mais elevada e não seria propriamente nada além daquela reflexão que se empenha em apresentar a harmonia do todo a partir da

experiência” (ADORNO, 2009, p.134). Assim, inserir a experiência em nome da realização de um princípio, eliminar as contingências advindas de si mesma e não acatar a produção de semelhanças enquanto capacidade humana traz como resultado o esfacelamento da própria dialética.

Dessa forma, aquilo com que se convive sob o rótulo de não-reconciliado, o qual não foi adaptado sob o princípio da identidade, se opõe às tentativas de interpretação unívocas. O impulso à organização é próprio da natureza do espírito. São as coisas, em confronto com esse pensar livre de orientação diretiva que provocam “a dialética. Nada pura e simplesmente real: pois a contraditoriedade é uma categoria da reflexão, a confrontação pensante entre o conceito e a coisa. A dialética, enquanto procedimento, significa pensar em contradição” (2009, p.126-127), em oposição, pelo princípio do diverso, do que está no seu exterior. Balizar a contradição, a manifestação do que não é idêntico, pelos critérios da identidade “significa o mesmo que ignorar o que essa contradição diz, retornar a um pensamento puramente dedutivo” (2009, p.139). Diferentemente de um pensar lógico binário, Adorno esclarece que “somente quem desde o início pressupõe a positividade enquanto panconceptualidade pode sustentar que a negação da negação seja a positividade” (2009, p.139).

A concepção de passado rechaçada por Benjamin é aquela estabelecida como síntese na qual trabalha a tendência à identidade. Uma adequação a *uma* maneira de contar a história é, se cotejado for pela perspectiva da dialética negativa, “submissão às metas de dominação” (ADORNO, 2009, p.129). Por outro lado, as imagens dialéticas são potenciais de iluminação, pontos de luz que incitam o pensar não-reconciliador e a mimese-aconceitual, que problematiza o estado das coisas, que o pensar consiga operar “contra si mesmo, sem abdicar de si” (p.123). Por essas vias torna-se mais clarificada ainda a caracterização aqui dada ao conceito antropológico de mimesis, por entender que ela objetiva à apropriação, à alteração, “à nova interpretação de mundos já dados”. Esse movimento, enquanto faculdade humana, não se prende em construções teóricas. Quando há um intento de capturá-la conceitualmente, a mimesis é tolhida, pois é dado às suas ações, que são eminentemente indeterminadas e lacunares, “uma unilateralidade, uma evidência e uma lógica que elas não possuem, mas que já trazem em volta de suas características essenciais: a capacidade de interpretação, a estrutura temporal e as relações internas dadas na práxis” (GEBAUER; WULF, 2004, p.36).

As imagens dialéticas trazem à tona o “não-conceitual, indispensável para o conceito, [que] desmente o seu em-si e o altera” (ADORNO, 2009, p.121) imanentemente, colocando em xeque a independência do já dito e do já pensado. As imagens dialéticas podem ser consideradas propulsoras daquele exterior, que é demandado pelo “interior que o conhecimento abraça na expressão” (2009, p.53) daquilo que quer conhecer. Por isso sua relevância para a imanência do movimento dialético da consciência, a imagem dialética é a materialização da imanência, duvidando do domínio hegemônico que em outrora ganhara o conceito. Não se quer dizer que a “imagem dialética seja deslocada para a consciência como um sonho; antes, cabe que o sonho seja rejeitado por meio da construção dialética e que a própria imanência da consciência seja entendida como uma constelação da realidade” (ADORNO, 2012, p.178). Isto é, Adorno faz dessa abordagem um conjunto de elementos subjetivos inerentes à *imagem dialética*, como bem apontaram as autoras Bischof e Lenk:

On doit constater d'autre part que si toute la pensée historique de Benjamin se nourrit du rejet maintes fois affirmé du subjectivisme inhérent à la méthode historiciste de l'identification, il oppose à celle ci une approche non moins suspecte de subjectivisme : la remémoration du passé, l'évocation d'une vie tout autre, éloignée dans le temps. Adorno a compris de bonne heure que le seul moyen de « sauver » la conception benjaminienne de l'intervention du rêve dans l'histoire est de faire comme si le mot 'rêve' y désignait l'ensemble des éléments subjectifs réunis dans l'image dialectique. Pour le lecteur des divers fragments qui seuls ouvrent l'accès à la théorie de Benjamin, la contribution d'Adorno à la clarification conceptuelle de ces textes constitue un complément indispensable (BISCHOF; LENK, 2007, p.196).⁵⁹

No sentido em que aqui se trabalha os movimentos da consciência é que a mimese-aconceitual, entendida como bem humano fundamental inerente ao agir, é cogente para uma educação que se quer libertária, e contra-hegemônica⁶⁰, pois [...]

⁵⁹ Tradução nossa: “Deve-se notar que, se todo o pensamento histórico de Benjamin se alimenta da rejeição repetidamente afirmada do subjetivismo inerente ao método historicista de identificação, ele se opõe a este último por uma abordagem não menos suspeita do subjetivismo: a rememoração do passado, a evocação de uma outra vida, distante no tempo. Adorno não demorou a entender que a única maneira de ‘salvar’ a concepção benjaminiana de intervenção do sonho na história era agir como se a palavra ‘sonho’ significasse o conjunto de elementos subjetivos reunidos na imagem dialética. Para o leitor dos vários fragmentos que apenas tem acesso à teoria de Benjamin, a contribuição de Adorno para o esclarecimento conceitual desses textos é um complemento indispensável”.

⁶⁰ O conceito de hegemonia social, proposto por Gramsci, demanda uma atualização, compreendido hoje mais como um aceitação que se torna instintiva e voluntária de grande parte da sociedade, a um direcionamento de modo mais generalizado, que não é totalizante nem imposto à vida social por um grupo dominante fundamental. Essa aceitação ocorre em um movimento que retribui com a participação das pessoas nos grandes grupos, com a satisfação gerada pelo sentimento de pertença,

aquilo que dilacera a sociedade de maneira antagônica, o princípio da dominação, é o mesmo que, espiritualizado, atualiza a diferença entre o conceito e aquilo que lhe é submetido” (ADORNO, 2009, p.49). Esse princípio que nivela e visa a por alguns aspectos a serviço de outros faz com que a heterogeneidade referida por Adorno assumam “a forma lógica da contradição porque tudo aquilo que não se submete à unidade do princípio de dominação, segundo a medida desse princípio, não aparece como algo diverso que lhe é indiferente, mas como violação da lógica” (2009, p.49). E nessa lógica, o texto literário permanece ocupando somente espaços periféricos do processo educacional (TODOROV, 2012).

2.3. Racionalidade Instrumental e Fruição Estética

Com o que foi provocado até então é possível dizer que a formação do sujeito contemporâneo carece, inclusive, fazer a distinção de valores entre o *sentir*, o *experienciar*, e o *saber como*, saber este que a atual sociedade tanto estima, conhecido como *know-how*. Há, de fato, um desacordo entre esse saber técnico (saber como, saber fazer, e essa instrução reitera-se neste momento como *know-how*) e o pensamento das criaturas humanas, fazendo com que elas sejam, nos tempos contemporâneos, atraídas por esse *saber como* e submetidas a uma espécie de técnica que seja capaz de emitir juízos a todos comunicáveis, por todos verificáveis (ou compartilháveis).

Em *Rua de Mão Única* (2012), Walter Benjamin afirma: “a técnica não é dominação da Natureza: é dominação da relação entre natureza e humanidade. (p.70). Theodor Adorno avigora esta crítica em sua afirmação: “Na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao ‘véu tecnológico’” (1995, p.132). Em virtude da reificação, em seu sentido pejorativo, “os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim

é historicamente provocado pelo prestígio que faz mais sentido nas condições de existência de alguns grupos que de outros, hoje, não somente em virtude de sua posição e função nos modos de produção, mesmo que essa ainda constitua a mais determinante. O que ainda é muito latente nessa concepção é a tentativa ideológica de tornar natural aquilo que é histórico, isto é, a assunção de uma espécie de universalidade que transita como cultura comum a todos, de modo que acaba por escamotear as tensões e disputas pelo poder que são inerentes a essa apresentação (AU; APPLE, 2011).

em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens”(1995, p.132).

A teoria desenvolvida por Adorno tem uma vasta amplitude a ser reconhecida até mesmo por aqueles que, em determinados aspectos, a rejeita e a rotula por um suposto ceticismo. Em *Expressão como Fundamentação*, Rodrigo Antônio Duarte justifica tal assertiva da seguinte forma: “porque a principal tarefa que a atualidade impõe à filosofia é a da radicalidade crítica, evidentemente sem recair num relativismo autofágico” (1997, p.180).

Dono de polêmicos escritos sobre os quais até os dias de hoje muitas discussões são geradas, compreende-se aqui a existência de um processo de auto-reflexão crítica em Adorno pelo potencial discursivo dos seus últimos escritos, ao incluir aspectos miméticos na racionalidade debatida em *Dialética do Esclarecimento*, apostando em uma perspectiva estética como possibilidade de formulação de um *conhecer* alternativo livre da opressão. Segundo Adorno, a literatura enquanto arte também é racionalidade, mas uma racionalidade que critica essa sem lhe subtrair. Ela não é algo de pré-racional ou irracional, como se estivesse antecipadamente condenado-a à inverdade, e sim é uma racionalidade alternativa (1970).

Nesse sentido, Duarte (1997) expõe que, “a expressão pode vir a ser o principal elemento fundamentador na filosofia a partir da experiência do estado de irreconciliação do mundo presente” (p.183), haja vista sua condição mimética que não se ajusta a reduções objetificadoras, como foi exposto na seção que antecede esta.

Adorno foi, como se sabe, arrasado pela história política que ele viveu. Cada palavra que escreve ecoa essa sensação de desolação e às vezes desespero; e ao mesmo tempo ele acredita que alguma forma de atividade crítica, mesmo que talvez seja uma crítica além da crítica, deva ser perpetuada a todo custo para que essa forma de política não aconteça novamente. Adorno está desse modo preso em uma posição intolerável e agonizante, na qual ele testemunha a necessidade da crítica e enxerga a sua inutilidade e privilégio quando comparada ao sofrimento a que seu povo foi submetido. Por um lado, a obra de arte é intoleravelmente privilegiada no mundo pós-Auschwitz. Por outro lado, a arte não pode parar. Ela deve encontrar uma maneira, como para Adorno e Beckett, de encerrar em de si mesma uma espécie de silêncio que fala de todos que não são privilegiados, dos sofredores. Essa deve ser a posição de todo intelectual radical, mesmo que não tenha sido necessariamente marcado pela mesma experiência que Adorno viveu (EAGLETON, 2010, p.255).

Por isso, ainda que no espectro de um paradigma da impossibilidade – *nothing under the sun* (BENZER, 2014) – que nega a viabilidade de razão no âmbito do capitalismo, ainda é possível abordar a *Dialética do Esclarecimento* sem considerá-la enclausurada em suas anunciadas aporias. Dessa forma, ela é adotada aqui como *um* dos diferentes momentos de um legado em construção à época, e que, em se tratando de seus preceitos estéticos, mais relevantes para a abordagem do conceito de leitura literária, deparará em *Teoria Estética* e em *Teoria da Semicultura* suas mais ousadas e maduras formulações.

O conceito de instrumentalização ora adotado consiste naquele que foi proposto por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, obra que bem caracteriza um tempo de reflexão dos autores focado para uma ponderação mais densa acerca da sociedade quando outras propostas conceituais já não mais explicavam o paradoxo de uma *civilização* bárbara. Na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer procuraram cunhar a *Aufklärung* como um “desencantamento do mundo”. Entretanto, diferentemente da teoria weberiana, que possuía uma vereda progressista do pensamento histórico, seu sentido era como processo pelo qual os homens se libertam das potências místicas da natureza. Para os autores esse movimento era adverso ao progresso, e a *Aufklärung* permanecia imersa no mito a cada passo que dava adiante. Ou melhor, por muito tentar negar uma espécie de mito, acabou por deixar-se cair em outro e o que ocorreu foi que as aporias surgiram quando as elucidações a respeito da própria natureza da *razão*, ainda que negassem os mitos, regressaram a alguma elucidação de caráter universal especulativo que tenderam a atrelar o sujeito ao coletivo.

Os autores aproximaram-se no início da década de 40 e reformularam a Teoria Crítica. A partir de então, é defendido mais veemente que a própria *razão* imperante na história da civilização, a *razão instrumento* de autoconservação, passa a ser responsabilizada em primeira instância pela reificação que ameaçava aquele contexto. Eles não abandonam a ideia kantiana de que a sociedade somente poderia ser verdadeiramente livre por meio do pensamento esclarecedor. Entretanto, são terminantes ao afirmar que o próprio conceito de *Esclarecimento* contém o germe para a regressão generalizada. A ameaça maior reside no fato de esse *Esclarecimento* não abrigar dentro de si a reflexão de um elemento regressivo e, de forma cegamente pragmatizado perderia seu caráter superador e, assim também perde qualquer relação sua com a verdade.

Considerando o contexto do Holocausto, os autores denunciam a disposição enigmática de uma sociedade *educada* tecnologicamente que foi capaz de deixar dominar-se pelo fascínio de um absolutismo qualquer. Os filósofos não se preocuparam em oferecer um relato da história do Holocausto, e sim repensaram práticas sociais que se mostravam necessárias, em vista dos processos, concepções e tendências, ocultos na história dos fatos de *Auschwitz*, abrindo descobertas para seu uso nas ciências sociais e na filosofia. Eles o reinterpretaram de maneira a emergir sua relevância para os mais demandantes, atuais e alguns ainda marginais, temas atrelados à evolução do conhecimento e do comportamento humano. Enfocaram sua afinidade autodestrutiva com a psicopatia racista e toda essa incoerência incompreendida manifesta que, para eles, era o maior sinal de impotência do poder de compreensão das propostas teóricas da época. E, com isso, a *Dialética do Esclarecimento*, juntamente com outras obras frankfurtianas, faz jus ao que Nechama Tec, citado por Bauman (1998), em suas investigações do espectro social pós-genocídio constatou: “o Holocausto tem mais a dizer sobre a situação da sociologia do que a sociologia é capaz de acrescentar, no seu estado atual, ao conhecimento que temos do Holocausto” (p.21).

O conceito de racionalidade instrumental abordado por Adorno e Horkheimer tem sua gênese na primazia a uma simples *reação*, a técnica perfeitamente *acabada* substitui a perfeição da sociedade (ZUIN,1999). Uma ideia de aceleração dos instrumentos técnicos, seus ritmos, suas fontes de energia, etc., que não encontram na vida pessoal dos sujeitos alguma utilização completa, suficiente em si mesma, e no entanto lutam por justificar-se (BENJAMIN, 1994c). A racionalidade instrumental seria aquela que se manifesta na ciência e na técnica e que possui um caráter repressivo, irracional e normativo.

Se o esclarecimento, enquanto conceito kantiano, é tomado como uma ação que demarca o desenvolver da racionalidade desde as primeiras manifestações mitológicas, o conceito de racionalidade instrumental traz consigo objetivos distorcidos desse conceito juntamente com todos os ranços que aquele possuía, principiando pelo desejo do homem de dominação das suas relações com a natureza⁶¹. O conceito de *razão*, do qual ele deriva, em seu desdobramento

⁶¹ Nesse momento importa notar que o conceito de natureza que perpassa as obras de Adorno, e consequentemente o que é adotado aqui, é concernente à natureza humana. Na obra recém referenciada o autor infere que na conversão de mito ao esclarecimento há a tentativa de distinção

dialético, buscava se emancipar da mitologia e da metafísica conduzindo a sua autonomia e a sua autodeterminação. Entretanto, essa razão onipotente, que se pensava dominadora das relações, que buscava submeter a natureza e a sociedade à objetividade da *razão*, não atingiu seu fim. Na obra supracitada os autores defendem que ela se transformou em mera abstração, mero *instrumento* formal. Assim, estariam ligados internamente os conceitos de esclarecimento, racionalidade e mito. Olgária Matos (1989), ao versar sobre a Escola de Frankfurt (p.130), a revolução e a melancolia interpreta:

Razão significa triunfo da máquina, do trabalho, da natureza útil e grátis, razão mistificada que se realiza como razão instrumental, pela qual a natureza, o útil-grátis, é espoliado pela máquina e pelo trabalho. Mistificada porque é o lado abstrato da regularidade, da disciplina do trabalho legitimador dessa prática de pilhagem – prática do trabalho para o capital, da exploração dos homens para o capital.

A razão é administrada por uma finalidade exterior a si mesma, ou ainda, como defende Matos, não difunde “nenhum conteúdo próprio, nenhum fim específico, mas é somente meio de calcular como chegar de maneira mais eficaz à realização de certos fins colocados exteriormente, pelo interesse irracional” (1989, p.142), dessa forma, a razão é instrumental. Sua razão de ser é o princípio utilitário⁶² e o seu critério primeiro é o da quantificação. Uma razão que banaliza o próprio pensar, levando consigo a fantasia da fingida clareza, manifestada na contemporaneidade de forma muito mais sutil e convencionada.

A racionalidade instrumental opõe-se à proposta de racionalidade exposta por Theodor Adorno em *Teoria Estética*. Neste texto, o conceito de racionalidade está relacionado a uma dimensão mimética que é capaz de sustentar uma configuração que expressa *verdades* e promove a crítica sem se submeter a um mero funcionamento com fim em si mesma. Em outra obra bastante difundida, Adorno defende que essa relação, que tem sua fundamentação na alienação, com o conhecimento leva os sujeitos à barbárie análoga a Auschwitz, quando indivíduos

entre coisa e conceito, verdade e natureza, procurando defender que o domínio exercido pelo sujeito que conhece o objeto do conhecimento ocorria de forma violenta para ambos, com carência de perspectiva dialética, amparado em uma tentativa de distanciamento do objeto tão grande que, como natureza humana, o sujeito se transforma do mesmo modo em objeto.

⁶² É relevante que se atente aqui para o emprego do termo, uma vez que se está se valendo da crítica feita ao *utilitarismo*, isto é, ao esfacelamento de diversas potencialidades em nome de um fim reduzido, instrumental, abreviado, exterior à experiência. Diferentemente disso seria não fazer *uso* do texto literário na formação cultural, cuja negação seria bastante utópica, quanto mais ao se tratar da institucionalização da literatura pelo seu ensino.

que se encaixam “cegamente em coletivos convertem a si próprios em algo como um material, dissolvendo-se como seres autodeterminados. Isto combina com a disposição de tratar outros como sendo uma massa amorfa” (ADORNO, 1995a, p.129). Esses sujeitos são “formados” de tal maneira que eles mesmos se igualam a coisas, motivo pelo qual são capazes de fazer o mesmo com o próximo. “Essa forma de ser, Adorno ilustra com a intraduzível expressão *fertigmachen* (concluir/liquidar); essa expressão define os homens como coisa preparada, manipulada, e coisa danificada” (JUNIOR, 2007, p.131).

O grande risco da instrumentalização reside em sua violenta tendência ao antidiálogo que, sugerindo ao educando passividade e o encurtamento de caminhos, não lhe proporciona condições razoáveis para seu desenvolvimento. Com o que foi dito até então, compreende-se as relações da instrumentalização com a tentativa de massificação de gostos e opiniões, a qual é possível caracterizá-la como efeito e causa, respectiva e inversamente. A instrumentalização rouba do educando condições de uma formação cultural e a responsabilidade por aquilo que produz, deixando em troca personalidades cada vez mais caracterizadas por traços de passividade e domesticação.

No contexto acadêmico atual, pesquisas que referenciam Adorno e Benjamin provocam diferentes interpretações do seu discurso e esse é um dos riscos que adotam aqueles que, em que pese a radicalidade discursiva dos mesmos, não abrem mão de apresentar suas concepções nos debates. Adorno e Benjamin são tomados como clássicos e suas reflexões já carregam a responsabilidade de ser uma potente forma de compreensão do mundo.

O que não foi apontado na introdução mas que precisa ser notado neste momento é que o que de fato interessa a uma pesquisa não é meramente aderir a seus diagnósticos ou divergir de suas interpretações, mas lê-los com a ciência de que seus posicionamentos sempre trarão consigo riscos, principalmente quando se dialoga com o contexto educacional atual. Dessa forma, é imprescindível compreendê-los como clássicos com as características e maneiras de lê-los que Calvino sugere. Pois, contemplar e aderir ao discurso adorniano e benjaminiano sem a ponderação e compreensão necessária de seus tempos e espaços constitui abrir mão de uma magnitude fundamental de seus escritos, a dialética. Repeti-los constitui fazer uso de seus escritos da maneira mais rechaçada por eles, a dogmática.

Com a evolução e o refinamento do tema proposto, é necessário por a dialogar o referencial teórico com a reconhecida teoria do campo literário que foi sinteticamente apresentada no capítulo 1. Para bem compreender as causas que compõem o fenômeno que será abordado como *pseudoformação* no trabalho com a leitura literária, no capítulo 3, ainda que Jauss tenha estabelecido uma leitura dos preceitos adornianos com marcadas divergências àquelas aqui realizadas, conceitos e aspectos observados pela Estética da Recepção serão novamente evocados.

De acordo com Hans Robert Jauss, a experiência primária de uma obra de arte ocorre em sintonia com seu efeito estético, na compreensão fruidora e na fruição compreensiva. Uma interpretação que desconhecesse essa experiência estética primeira seria própria da vaidade do “filólogo que cultivasse o engano de supor que o texto fora feito não para o leitor, mas sim, especialmente, para ser interpretado” (1979, p.45). Ele ainda advoga que o ato de fruição estética ocorre por intermédio de um conflito entre o horizonte de expectativa constituído pelo autor e o horizonte de expectativa constituído pelo leitor. Conflito causado pela diferença entre o período histórico-estético e aquele a que a recepção depende.

A fruição de um texto literário significa a apropriação que dele faz o leitor, simultaneamente à participação do mesmo leitor na constituição dos sentidos desse texto. Ocorre assim que, para o autor, quanto mais densamente e intimamente o receptor se apropriar do texto e a ele se entregar, mais qualificada será sua experiência estética. Em Jauss, esse conceito advém da caracterização distintiva agostiniana entre uso e prazer, *utie frui*. Esse configuraria contributo poderoso para a formação e auto-formação da experiência estética. Segundo ele, a teoria agostiniana reserva a *fruitio* do outro ao amor a Deus, relacionando com um reconhecimento do outro como pessoa física e moral e eliminando a distinção entre prazer e uso (1979).

Ao considerar-se que o universo de leitura de um texto conversa profundamente com o horizonte de leitura que o leitor assume, cogita, e que toda aproximação do leitor com qualquer obra não ocorre desprovida de interesses – isto é, há intencionalidade, há a tentativa de suprir uma expectativa – o horizonte de expectativas pode ser satisfeito ou quebrado. A partir dessa integração de ruptura da satisfação no que concerne aos horizontes, Jauss defende que é possível identificar essa distância entre a expectativa do leitor e sua realização, *distância estética*, que auxiliará o apontamento da posição artística da obra.

Ainda que com marcadas distinções de interpretação – principalmente no que concerne à relação entre *plaisir jouissance*, entre o prazer artístico e o deleite estético negativo – as reflexões tanto dos frankfurtianos quanto de Jauss sobre experiência estética, quando compostas hermeneuticamente sem ignorar suas distinções, são de grande valia⁶³. Não será utilizado este espaço para uma abordagem mais exaustiva desta distinção. Entretanto, importa notar que Jauss e Adorno não dividem o mesmo conceito de *prazer estético*. Isto ocorre pois, ainda que a proposta da Estética da Recepção tenha avançado no sentido de contribuir para a leitura da relação *autor-texto-leitor*, Jauss apresenta uma concepção positiva a respeito da arte e do prazer que dela decorrem, o que acaba por ainda (apesar de todo avanço) influir a perspectiva de um leitor ideal, de um leitor o mais “perfeito” possível, com intenções que se manifestam no processamento semelhantes às aquelas esperadas. Fator este que coloca em fragilidade os demais aspectos, uma vez que alguns pressupostos se alteram para que tudo permaneça como era, seguem imperando os protótipos de leitores que preferencialmente estão dentro de alguns limites, possuem determinadas competências e partilham de um conjunto de experiências prévias para realizar uma leitura literária.

Desta forma, opta-se aqui por uma perspectiva que converge mais para a proposta adorniana neste aspecto, haja vista sua crítica imanente, sua tentativa de implodir conceitos e de possui a negatividade como fundamentação. Isto é, com a perspectiva de formação de um leitor *sensível*, das possibilidades de constituição de um sujeito-leitor consciente de sua historicidade, com suas contradições e aceitando

⁶³ Para melhor compreensão da interpretação que Jauss faz da teoria estética adorniana, alguns extratos de seus escritos são bastante proveitosos. Mais amparado pela apreciação que Adorno faz do Jazz, Jauss alega que “a crítica mais aguda a toda a experiência de prazer da arte encontra-se [...] em Adorno. Quem procura e encontra prazer ante as obras de arte não passa de um idiota (*Banause*): ‘Expressões como delicioso de ouvir falam por si’. [...] Em suma, o prazer da arte não passa de uma reação burguesa à espiritualização da arte, sendo desta forma o pressuposto para a indústria cultural da atualidade, que, no circuito fechado das necessidades dirigidas e do *ersatz* estético, servem aos interesses camuflados do poder. Em poucas palavras: ‘O burguês deseja a arte opulenta e a vida ascética; o inverso seria melhor’. Essa ponderação se torna ainda mais exposta quando, com a finalidade de delinear-se uma estética moderna, que examinasse a função do “prazer do consumidor”, Jauss referencia Roland Barthes, que oferece a dicotomia entre *plaisir* e *jouissance*, entre o prazer formativo e o deleite estético negativo, o que, para Jauss, pode ser visto como a contraproposta francesa à teoria estética de Adorno. Deixa-se a critério do leitor participar do “profundo hedonismo de toda cultura” ou de contraditá-lo: “ele *frui* da consciência de seu eu (é seu prazer) e busca sua perda (é seu deleite). E um sujeito duas vezes dividido, duas vezes perverso”. Este contraste ainda se apresenta em outras dicotomias como “disível-indisível”, “sedução-violência”, “o familiar - o inusitado”, que cada vez mais levam a caracterizar a “atopia” do deleite (*jouissance*) em face da “ubiquidade” do prazer (*plaisir*), como a verdadeira conduta estética em face da inadequada (JAUSS, 1979, p.92-94).

a dor da lucidez, por assim dizer. Ao denunciar que a perspectiva de um *leitor ideal* está presente na Estética da Recepção, acusa-se que a sua relação de experiência leitora encontra-se aportada mais no conceito de dialética hegeliano⁶⁴ – que valoriza a experiência, o momento dialético da negação, mas com o fim último da afirmação, que não se perfaz como prática inintencional. Diferentemente do que se propõe aqui, uma vez que, pela perspectiva imanente da *Dialética Negativa*, essa experiência estética leitora abre mão dessa concepção de leitor ideal, pois seu processo dialético se motiva por conjunturas antagônicas, não evita a inadequação e não forja uma tentativa de reconciliação⁶⁵. Por tomar aquele espaço como imanência⁶⁶, não busca ser disposta por uma espécie de força harmônica. A busca por esse leitor ideal, a sua antecipação, é análoga ao pensamento identificador posto em dúvida por Adorno, por ser uma tentativa abstrata de reconciliação, uma afirmação, que, por isso, enfraquece a formação cultural dos indivíduos.

Além de reconsiderar aqui o que foi referenciado no capítulo 1 dos pressupostos teóricos propostos por Leda Tenório da Motta (2002), a proposição agora apresentada encontra-se em diálogo mais estreito com o que Iser chamou de *jogo do texto* (1979). Trata-se de conceber a alteridade ausente que, ao mesmo

⁶⁴ Para Adorno, “Hegel viola, por assim dizer, a sua própria concepção dialética de estética, com consequências imprevisíveis para ele; favoreceu a transição trivial da arte para a ideologia dominante” (1970, p.18).

⁶⁵ Ainda que haja divergências entre as perspectivas apresentadas por Iser e por Jauss, algumas características permanecem. Falando do *leitor implícito*, enfocando a virtualidade da reação que o leitor tem mediante o texto, o *efeito*, Iser nega a abstração de um leitor real, mas tanto para um quanto para outro a leitura ainda se realiza mediante *convergência* entre leitor e texto, o leitor deixa de ser idealizado, mas segue sendo *implícito*. Isto é, o caráter *a priori* ainda se faz presente pela tentativa de antever a recepção do texto pelo leitor empírico, pelo *condicionamento* de tensões. Iser está mais preocupado com o efeito enquanto sucessão do leitor e enfoca menos o processo da leitura literária enquanto imanência dessa relação, todavia em ambos é aparente o caráter conciliador da *Estética da Recepção*. Segundo Compagnon (2006), essa área “tem uma primeira vertente, ligada à fenomenologia, interessada no leitor individual, e representada por Iser, mas também uma segunda vertente, onde a tônica recai sobretudo na dimensão coletiva da leitura. Seu fundador e porta-voz mais eminente foi Hans Robert Jauss, que pretendia renovar, graças ao estudo da leitura, a história literária tradicional, condenada por sua preocupação excessiva, senão exclusiva, com os autores” (p.156). Vincent Jouve complementa essa perspectiva afirmando que em 1976, enquanto Iser fala do “leitor implícito”, voltando-se para os efeitos do texto sobre o leitor, “Jauss se interessa pela dimensão histórica da recepção [...]. O princípio de Iser é que o leitor é o pressuposto do texto. Portanto, trata-se de mostrar, por um lado, como uma obra organiza e dirige a leitura, e, por outro, o modo como o indivíduo reage no plano cognitivo aos percursos impostos pelo texto” (2002, p. 14). É bem verdade que, como disse Umberto Eco há uma intencionalidade intrínseca à obra, mas não é possível afirmar que não há nada na experiência estética da leitura literária que possa transcender essa intencionalidade.

⁶⁶ Quando se fala em imanência há que se ter clarificado que está se referindo à imanência das relações e tensionamentos da experiência estética da leitura literária, pela perspectiva de Adorno, e nada tem a ver com a *crítica imanentista* ocidental, como já confrontara os próprios críticos dessa corrente.

tempo que seguiria um movimento de remover as diferenças na resistência do texto na leitura literária, se contrapõe a essa abscisão da diferença. O movimento é considerado descentrante, conservando a diferença que naturalmente se busca eliminar, isto é, produz diferença pela tentativa de rescindir aquilo que objetiva realizar.

É sensato pressupor que o autor, o texto e o leitor são intimamente interconectados em uma relação a ser concebida como um processo em andamento que produz algo que antes inexistia. Esta concepção do texto está em conflito direto com a noção tradicional de representação, à medida que a mimesis envolve a referência a uma “realidade” pré-dada, que se pretende estar representada. No sentido aristotélico, a função da representação é dupla: tornar perceptíveis as formas constitutivas da natureza; completar o que a natureza deixara incompleto. Em nenhum dos casos, a mimesis, embora de importância fundamental, não se pode restringir à mera imitação do que é, pois os processos de elucidação e de complementação exigem uma atividade performativa se as ausências aparentes não de se transformar em presença. Desde o advento do mundo moderno há uma tendência clara em privilegiar-se o aspecto performativo da relação autor-texto-leitor, pelo qual o pré-dado não é mais visto como um objeto de representação, mas sim como o material a partir do qual algo novo é modelado. O novo produto, entretanto, não é predeterminado pelos traços, funções e estruturas do material referido e contido no texto (ISER, 1979, p.105).

Ainda que Adorno rechace veementemente o riso da *Indústria Cultural*, a partir de sua *dialética negativa* e perspectiva que evidenciam a rejeição, a dor, como elementos a serem construídos em um processo dialético – e não sufocados em nome de um consenso arbitrário a partir de uma noção de arte somente positiva – compreende-se que o conceito de prazer estético em Adorno é bem mais extenso que a leitura que Jauss o faz, pois quebra uma espécie de natureza projetiva da relação das pessoas com aquilo que se deseja conhecer. Nesse sentido, o processo aponta para o particular, não para o universal, as determinações possíveis das diferenças desse particular entram em foco. Conceber a experiência estética literária nessa perspectiva é “quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão”, por meio de uma consciência na qual não se repousa (2009, p.136), que acolhe uma concepção de estética cuja função não é universalizar e por isso se afasta em parte da fenomenologia. A perspectiva do leitor ideal esmaece aqueles olhares que, como na *flânerie*, se perdem sobre um objeto, seja lá qual for, do mundo imediato, do mundo vivido.

Na leitura de Jauss, para Adorno, quando há a satisfação, a obra assinala-se como “arte culinária” ou simples diversão (1979). Nas palavras do autor, nesses

casos, ela não exige nenhuma mudança de horizonte e atende a expectativas que desenham uma tendência de dominação do gosto, por

[...] satisfazer a demanda pela reprodução do belo usual, confirma sentimentos familiares, sanciona as fantasias do desejo, torna palatáveis – na condição de “sensação” – as expectativas não corriqueiras ou mesmo lança problemas morais, mas apenas para “solucioná-los” no sentido edificante, qual questões já previamente decididas (JAUSS, 1979, p.32).

Se for retomada uma anunciação já exposta de que a função eminentemente social da arte reside em sua capacidade de interrogar, inquietar, ou até mesmo acenar a outras medidas de ação e a outros códigos de entendimento, é imprescindível acolher que os leitores não recebem as obras em um vácuo temporal, e que estas não são ideologicamente esterilizadas. A teoria jaussiana aponta que a experiência estética cumpre seu papel de intervenção na *práxis* vital. Por esta razão também é que deve ser enfocada a capacidade de a arte pré-formar experiências e influenciar nas estruturas de ação de um mundo histórico, sua função social se manifesta, em grande medida, “na plenitude de suas possibilidades quando a expectativa literária do leitor adentra o horizonte de expectativa de sua vida prática, pré-formando seu entendimento do mundo e, assim, retroagindo sobre seu comportamento social” (1979, p.50).

Jauss aponta para a existência de elementos de estabilização do sistema, que incluem critérios literários, ideológicos, morais e sociais, que fomentam a máxima de que o principal critério para o valor estético de uma obra é a quebra ou a ruptura de expectativas, isto é, neste aspecto, em consonância com a negatividade defendida por Adorno, o valor artístico do trabalho é diretamente proporcional ao que aponta de negativo, ponderando as expectativas de seus leitores.

Em sua conferência intitulada *Educação para quê?* Adorno corrobora tal perspectiva ao advogar que essa

[...] seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisto, produzindo nada além do *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior. Nestes termos, desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambiguidade. Talvez não seja possível superá-la no existente, mas certamente não podemos nos desviar dela (ADORNO, 1995a, p.143-144).

As contribuições de ambos sobre fruição e experiência estética (e consequentemente sobre literatura, arte e filosofia) interessam ainda hoje porque transcendem o momento histórico em que surgiram. Não há dúvidas de que elas acompanham as inquietações contemporâneas a respeito do papel ambíguo das disciplinas ministradas em relação aos objetivos de formação humana e cultural dessas áreas. Aproximando as duas concepções abordadas nesta subseção, é possível inferir que essa instrumentalização compromete a partilha e a participação do indivíduos pelas diferentes relações ordeiras de seu meio, abstendo-se assim o organismo dos movimentos de desestabilidade essenciais à vida. Pois, quando essa participação ocorre dialogando as fases de perturbação, conflito e reestabilização, ela traz em si os germes de uma consumação estética.

Ainda que haja uma mínima experiência estética atingida, a fruição alheia instrumentalizada e a experiência do outro transmutada em conceitos vazios (para esse que os “recebe”) estariam calcadas no questionamento dos valores daquele que o vivenciou, que procurou coerência simbólica entre a obra em questão e a sua maneira de perceber o mundo. O que quer dizer que os mecanismos de interpretação da *dor* e do *prazer* se converteram em um plano de interpretação dos *seus* valores, do *seu* contexto. Dessa forma, o que era formativo a partir daquela gama prévia de saberes, naqueles aspectos culturais, pode não o ser para outrem.

Da mesma maneira que a mera ênfase do acervo prévio de conhecimento do sujeito, disfarçada de *jargão*, apontaria para o engodo de definir toda experiência enquanto estética, a tentativa de instrumentalização da experiência de outrem não configura mais que uma atividade “de reconhecimento, de reduplicação, de corroboração de valores” (LIMA, 1979, p.47), entretanto de outras leituras. Esses são fatores que fariam com que a experiência estética deixasse de ser uma forma de prazer e de conhecimento *sui generis*, em virtude da hipotética tentativa de controle conceitual vazio que sua instrumentalização difundiria, apontando para uma distorcida intenção, dificultando a projeção de semelhanças a serem constituídas e o questionamento de suas prenoções e expectativas, que ocorrem, sobretudo, porque conceitualmente não são controladas (LIMA, 1979).

Enriquecendo algumas concepções com a contribuição da teoria jaussiana, o autor ressalta:

Enquanto integrado na experiência estética, este questionamento não se transformará em uma rede conceitual – pois esta conversão supõe um ato

de distanciamento teórico e não estético – mas tenderá a se congelar em novas prenoções ou, se quisermos empregar terminologia comum nos autores aqui traduzidos, em novos esquemas de ação. Por conseguinte, o conhecimento engendrado durante a experiência estética sempre terá um caráter misto. Ou seja, ainda que por ela o leitor se abra a um horizonte de expectativas antes imprevisível, este não se alça à condição de uma articulação conceitual, mas tenderá sim a retornar à condição de hábito mental (1979, p.48).

Ireneo Funes, o memorioso de Borges (2007c), alegoricamente coloca ao leitor o confronto entre o que pode a memória e as generalizações. O conto narra a história de um indivíduo que, após sofrer um acidente, contrai uma particular mazela: nada mais lhe escapa à memória. “Não o havia escrito, porque o que pensasse uma única vez já não se apagava de sua memória” (2007c, p.106). Não somente lembrava-se “de cada folha cada árvore de cada morro, mas ainda de cada uma das vezes que a tinha percebido ou imaginado. Resolveu reduzir cada uma das jornadas pretéritas a umas setenta mil lembranças, que logo definiria por cifras” (2007c, p.107). A personagem resta presa à intensa vivência de cada instante, de cada percepção. “Foi dissuadido por duas considerações: a consciência de que a tarefa era interminável, a consciência de que era inútil. Pensou que na hora da morte ainda não teria acabado de classificar todas as lembranças da infância” (2007c, p.107).

Qual é a desvantagem de possuir capacidades mnemônicas extremamente apuradas? Ao final do conto, depois de apontar que no mundo de Funes não havia esquecimento, o narrador complementa: “tinha aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, contudo, que não fosse muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo entulhado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos” (2007c, p.108). Pensamento não é uma sequência de sensações, todavia não o há se elas forem abandonadas.⁶⁷

Se, como denunciava Proust (1987) « on ne profite d’aucune leçon [...] parce qu’on ne sait pas descendre jusqu’au général »⁶⁸ (p.713), com mera instrumentalização dessa almejada universalidade ainda menos significativas serão as experiências estéticas do sujeito. Essa interação entre o universal e o particular, que é constantemente produzida inconscientemente no movimento da fruição, é que a estética leva à consciência, é o verdadeiro imperativo de uma concepção dialética da arte (ADORNO, 1970). Processo esse que carece muito mais ser compreendido

⁶⁷ Reconsiderar aqui a nota número 57 acerca da dupla concepção de reificação e esquecimento abordada pela correspondência de Adorno a Benjamin datada de 29 de fevereiro de 1940.

⁶⁸ Tradução nossa: “Não se aproveita lição alguma (...) porque não se sabe descer até o geral”.

e lhe depositado tempo em vez de dissipar esforços com estéreis embates entre a proeminência do particular ou do universal.

Um dos mais notórios equívocos da instrumentalização da fruição alheia consiste em se estruturar nos moldes de uma perspectiva bastante individualista, que pensa a leitura literária enquanto interesse do educando em se adequar ao seu meio social, adquirindo respostas úteis a serem aplicadas quando dos desafios a que são submetidos no ambiente, obtendo o conhecimento, como mero aparelho que lhe possibilitará deliberar mediante os impasses designados para si, pelas mais diferentes situações que haverá de enfrentar. Mais temerário ainda, e por isso merece ser observado, é o fato de que essa é uma concepção que parte do pressuposto de que a sociedade é naturalmente hostil ao sujeito e que esse terá de se preparar, equipar-se com ferramentas, para se defender, o que faz por meio da educação calcada na competência desenfreada.

2.4. A ideia cristalizada de cultura segundo Theodor W. Adorno

Imerso nas discussões a respeito de perturbadores conceitos filosóficos que repensam o homem enquanto sujeito histórico, Adorno adverte quanto à imperativa demanda de desconfiança dos louvores aos bens culturais, desconfiança da dissociação desses bens às coisas humanas, e demanda um olhar duvidoso a respeito da finalidade de uma formação que esquece dessa relação e descansa em si mesma (ADORNO, 1996).

De acordo com o marco teórico adotado, uma das interpretações mais verossímeis sobre o conceito de cultura que pode ser cunhado hoje é aquela que confronta a ideia de que o que foi produzido até então seja compreendido com louvor, como se os bens culturais fossem criações divinas, sentenças contra as quais seja irrealizável os diferentes juízos humanos. Uma concepção que não possui uma tranquila aceitação, pois “o que se dá nos dias de hoje é não apenas que esse sentido de cultura esteja envolvido numa feroz disputa com a cultura como identidade. Sempre houve uma querela entre as versões liberal e comunista de cultura” (EAGLETON, 2011, p.96). No entanto, com as mudanças que os aspectos culturais foram causando nos espaços de discussão acerca da economia, “essa

disputa faz agora parte de alguns dos principais conflitos políticos de nosso tempo” (2011, p.96).

Em consonância com a concepção adorniana de cultura, essa deve assumir um caráter problemático. Diferentemente do que ocorre no contexto social atual em que “a cultura se converteu, satisfeita em si mesma, em um valor” (ADORNO, 1996, p.389), ela deve ser um traço distintivo das realizações humanas e da maneira como o homem se posicionará no mundo, sejam elas corretas ou equivocadas, contudo, mortais e revogáveis. Seria de se apontar para uma situação em que a cultura nem fosse sacralizada, conservada em seus restos, nem eliminada, porém que se colocasse além da oposição entre cultura e não cultura, entre cultura e natureza” (ADORNO, 1996, p.409). Quando se pensa na função que a formação cultural ocupa nessa concepção bem como nas metamorfoses que a experiência estética podem provocar, a oposição deixa de ser entre cultura e natureza das coisas. Todavia, isso demanda que não apenas “se rejeite uma concepção de cultura tomada como absoluta, como também que não se dogmatize, que não se enrijeça sua interpretação em tese não dialética como algo dependente, como mera função da práxis e mero voltar-se a ela” (1996, p.409).

Adorno credits parte desse vício aos resquícios da “grandiosa metafísica especulativa e à música, que a ela se uniu intimamente em seu desenvolvimento”. Todavia, o filósofo considera que nesta “espiritualização da cultura está já, ao mesmo tempo, virtualmente confirmada sua *impotência* e entregue a vida real dos homens às relações *cegamente* existentes e *cegamente* mutantes” (1996, p.389) (grifos nossos). Inculcado pelos escritos de Max Frisch a respeito do holocausto, pensador que “observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e que, no entanto, puderam se encarregar tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo”, Adorno defende que isso não somente simboliza uma “consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais [...] enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas” (1996, p.389-390). Para ele, uma das consequências é que esse louvor se reflete em toda humanidade e tudo que lhe for inerente.

A concepção de cultura proposta por Theodor Adorno prevê que é empreitada de cada sujeito melhor compreender as coisas mundanas, uma vez que

esses não podem ser tomados como algo dado ou incorruptível. Ele julga profícuo o comportamento do homem quando seu posicionamento perante a sua cultura é de constante crítica. “O crítico da cultura não está satisfeito com a cultura mas deve exclusivamente a ela esse seu mal estar” (ADORNO, 2001, p.07). O filósofo reforça em seus escritos a necessidade da insatisfação das pessoas com as informações tais como se apresentam na contemporaneidade. A crítica cultural nos escritos adornianos é oponente da mera informação a respeito daquilo que ele denomina *mercado dos frutos espirituais*, como se estes estivessem ali dispostos para serem adquiridos, ou trocados, no mesmo sentido em que Benjamin denunciou a comunicabilidade da experiência. A crítica cultural precisa ser elevada ao setor privilegiado da crítica da razão. Isto significa que os fenômenos da cultura, por mais específicos, fixados e restringidos que possam parecer, precisam ser repensados, ponderados e avaliados como demandas gerais de uma positiva racionalização social, de um inquérito aos padrões de racionalidade estabelecidos e aos critérios dados como normativos.

Para Adorno, “o ininterrupto palavrório da cultura soa como algo alheio ao mundo e ideológico em face da tendência à sua liquidação, que se manifesta objetivamente e extrapola as fronteiras dos sistemas políticos” (1996, p.408). Complementando esta censura com um conceito de cultura espiritual com fim em si mesma, em uma de suas mais emblemáticas sentenças, utilizando as palavras de maneira lúdica, ele alega que “a crítica não é injusta quando destrói – esta seria sua melhor qualidade – mas quando, ao desobedecer, obedece” (2001, p.11). Caso contrário, é só mais uma ferramenta das revoluções históricas que aperfeiçoam a máquina, ao invés de destruí-la (MARX, 1978). Pois, naquelas circunstâncias nas quais a “cultura foi entendida como conformar-se à vida real, ela destacou unilateralmente o momento da adaptação [que é de forma imediata a caricatura de dominação progressiva], e impediu assim que os homens se educassem uns aos outros” (ADORNO, 1996, p.390).

Assim, o referido conceito necessita ser revisitado uma vez que, ao analisar as principais críticas ao ensino de literatura que também servem como motivadoras a esta pesquisa e, ao analisar as respostas contidas em *Retratos*, já é percebido que o conceito de cultura que circunda as aulas dessa disciplina cultiva balizar e colocar em foco um aspecto crescente da condição humana destinada a ser determinada em algumas veredas. Diz-se em algumas veredas, pois não pode ser inteiramente

resolvido ou decidido sem a mediação de escolhas humanas. No entanto, estas escolhas, por vezes, apresentam ser intencionais, direcionadas, orientadas pela fronteira do *certo* ou *errado*. O conceito de cultura que circunda as aulas de Literatura parece agir a partir de um mecanismo que consente o emprego de uma limitada liberdade do sujeito, por confinar o escopo, cercar escolhas potencialmente infinitas num padrão finito, já lido, já empregado, já apontado como compreensível por outros e administrável pelo mediador. Um conceito de cultura que tangencia o que expõe Bauman, conhecido teórico do nicho dos estudos culturais, ao denunciar uma forma oblíqua de compreensão do mundo da alta cultura, “na qual os membros da maioria não criativa podem se tornar, não obstante, ‘pessoas melhores’ – passando por um processo de elevação, intensificação e enobrecimento espirituais” (2012, p.23). Isto é, uma noção de cultura formada e aplicada na antropologia ortodoxa. Na qual cultura quer dizer legitimidade, arquétipo e exemplo – “chegando, por vezes, ao extremo de a liberdade ser classificada sob a rubrica de ‘desvio’ e ‘rompimento da norma’ [...] um sistema coerente de pressões apoiadas por sanções, valores e normas” (2012, p.23).

Esta noção de cultura assegura uma certa repetitividade no processo de leitura, uma previsibilidade nos discursos e uma esperada conduta no plano individual, que traz como consequência uma monotonia da reprodução, que garante a almejada *manutenção da cultura*, da continuidade no decorrer do tempo, da *preservação da tradição*; e o afastamento das contingências. O que de mais perverso é constatado com esse duvidoso posicionamento é que, sem que seja percebido, algumas vezes, grupos economicamente privilegiados são sustentados pelo *status quo*, protegendo as vantagens de outrem. Aqui, pode-se dizer que as dinâmicas desses esforços também merecem ser abordadas a fim de coadjuvar e transformar o foco central da pesquisa, haja vista sua imperativa perspectiva crítica.

No que concerne a uma histórica herança, segundo Zygmunt Bauman, na segunda metade do século XVIII, a noção de cultura foi evidenciada pelas comunidades científicas que abordavam o conceito para discernir as relações humanas daquelas outras ocorrências “duras” da natureza. Uma fronteira foi delimitada expondo que *cultura* expressava aquilo que os seres humanos podiam inventar e *natureza* aquelas outras ocorrências a que deveriam somente acompanhar, respeitar, obedecer. O que o autor aponta é que a propensão da

concepção social que foi cunhada no século seguinte, culminando com Durkheim e seu conceito de “fatos sociais” acabou por “naturalizar” a cultura.

A partir de então percebe-se um mais generalizado consenso de que os fatos culturais podem ser produtos do trabalho humano, todavia, uma vez engendrados, eles

[...] passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa demonstrar que isso é assim e de explicar como e porque são assim. Só na segunda metade do século XX, de modo gradual, porém contínuo, essa tendência começou a se inverter: havia chegado a era da “culturalização” da natureza (BAUMAN,2012,p.12).

Para Adorno, politizado judeu que presenciou a tentativa de limpeza étnica, cultura está longe de significar um desejo de pertencimento a algo ou a um grupo⁶⁹. “A palavra que designa a forma mais complexa de refinamento humano também se liga, no período nazista, com a mais execrável degradação humana” (EAGLETON, 2011, p.69). O autor referencia o paradoxo que há neste conceito por significar ao mesmo tempo crítica a impérios e a construção deles.

Como observou Theodor Adorno, o ideal de Cultura como integração absoluta encontra sua expressão lógica no genocídio. As duas formas de cultura são também semelhantes em suas pretensões de serem apolíticas: a alta cultura, porque transcende os assuntos cotidianos; a cultura como identidade coletiva, porque (em algumas, senão em todas as formulações) coloca-se abaixo da política em vez de cima dela, nas texturas de um modo de vida instintivo. [...] De um lado, há muito na Cultura que presta testemunho contra o genocídio. De outro, cultura significa não apenas uma identidade exclusivista, mas refere-se também àqueles que protestam coletivamente contra uma tal identidade. Se houve uma cultura do genocídio nazista, também houve uma cultura da resistência judia. Uma vez que

69 Talvez uma das mais didáticas explicações acerca das influências da psicanálise freudiana na Teoria Crítica tenham sido propostas por Max Horkheimer. Uma delas encontra-se em *Eclipse da Razão* (2002) e contribui a compreensão dessa crítica e se estende ao conceito de *Indústria Cultural*. “Todo ser humano experimenta o aspecto opressor da civilização desde o nascimento. Para a criança, o poder dos pais parece avassalador, sobrenatural, no sentido literal da palavra. O comando dos pais é a razão desobrigada da natureza, uma força espiritual inexorável. A criança sofre ao submeter-se a esta força. É quase impossível para um adulto lembrar-se de todos os tormentos que experimentou quando criança para atender às inumeráveis admoestações paternas de não estender a língua, não imitar os outros, não se sujar nem esquecer de limpar as orelhas. Através dessas exigências, a criança é confrontada com os postulados fundamentais da civilização. Ela é forçada a resistir à pressão imediata dos seus impulsos, a diferenciar entre si mesma e o ambiente, a ser eficiente — em suma, para tomar de empréstimo a terminologia de Freud, a adotar um superego que encarna todos os chamados princípios que o pai e outras figuras paternas lhe impõem. A criança não enxerga o motivo de todas essas exigências. Obedece temendo ser repreendida ou castigada, temendo perder o amor dos pais pelo qual anseia profundamente. Mas o desprazer ligado à submissão permanece, e ela desenvolve uma profunda hostilidade para com o pai, que é posteriormente transformada num ressentimento para com a própria civilização” (HORKHEIMER, 2002, p.114).

ambos os sentidos da palavra são ambivalentes, nenhum deles pode ser simplesmente mobilizado contra o outro. A brecha entre Cultura e cultura não é uma brecha cultural [...]. Ela tem suas raízes numa história material – em um mundo que está, ele próprio, dividido entre o universalismo vazio e o particularismo estreito, entre a anarquia das forças globais do mercado e aqueles cultos de diferença local que lutam para resistir a elas (EAGLETON, 2011, p.69).

Para Eagleton, a atualidade presencia três frentes de embates culturais, cultura como *civilidade*, como *identidade* e como *algo comercial* e sugere suas definições como excelência, *ethos* e economia.

Como Adorno poderia ter dito, caso tivesse vivido para vê-las, elas são os três fragmentos de uma liberdade que fracassam em constituir. Essa é uma distinção instável, já que o pós-modernismo e as formas mais esclarecidas de política de identidade são, de muitas maneiras, aliados. Mas o que importa aqui é a diferença entre, digamos, a Milícia Branca Cristã de Montana e Michael Jackson. Essa não é uma diferença em graus de sanidade, mas entre cultura como identidade e a cultura pós-moderna, no sentido da cultura consumista do capitalismo avançado. (Chamá-lo capitalismo “tardio” é um tanto presunçoso, já que não temos nenhuma ideia de quão tardio ele seja.) Esses dois sentidos de cultura são ambos desafiados pela cultura como civilidade. A cultura como civilidade não é apenas um assunto estético: ela sustenta, ao contrário, que o valor de um modo de vida total é incorporado em certos artefatos concluídos (EAGLETON, 2011, p.96).

Assim, por meio de tal lacuna é que se propõe abordar a ideia sagrada de cultura na Literatura, que se apresenta majoritariamente pela defesa de um cânone⁷⁰, que leva em consideração as preocupações governamentais de trazer parte dos clássicos da literatura para os livros didáticos de língua portuguesa e – ainda que defendendo a necessidade da experiência literária – apresentar uma leitura pré-estabelecida, visando a uma instrumentalização que não é o caminho para a formação, e sim o seu inverso. O cânone não tem sido compreendido enquanto “resultado de um jogo de diferenças na cadeia significativa e da

⁷⁰ Segundo Reis, “o termo (do grego, ‘kanon’, espécie de vara de medir) entrou para as línguas românticas com o sentido de ‘norma’ ou ‘lei’. Durante os primórdios da cristandade, teólogos o utilizaram para selecionar aqueles autores e textos que mereciam ser preservados e, em consequência, banir da Bíblia os que não se prestavam para disseminar as ‘verdades’ que deveriam ser incorporadas ao livro sagrado empregadas ao seguidores da fé cristã. O que interessa reter, mais do que uma diacronia, é que o conceito de cânon implica um princípio de seleção (e exclusão) e, assim, não pode se desvincular da questão do poder: obviamente, os que selecionam (e excluem) estão investidos da autoridade para fazê-lo e o farão de acordo com os seus interesses (isto é: de sua classe, de sua cultura, etc.)”. Reis também aponta que “o exercício desta autoridade se faz num determinado espaço institucional [...]. Nas artes em geral e na literatura, que nos interessa mais de perto, cânon significa um perene e exemplar conjunto de obras - os clássicos, as obras-primas dos grandes mestres -, um patrimônio da humanidade (e, hoje percebemos com mais clareza, está ‘humanidade’ é muito fechada e restrita) a ser preservado para as futuras gerações, cujo valor é indisputável” (1970, p.70).

interferência do intérprete neste jogo” (REIS, 1992, p.68). Seu preceito primeiro de que este é *um* dado interpretativo e que “interpretar implica em construir a partir de signos físicos, enquadrando o que deve ser interpretado num conjunto de referências culturais [...] [e que por isso] é um ato dialogal por excelência” (REIS, 1992, p.68), tem sido perdido. Nesse sentido também se constata a necessidade de articular outras formas de leitura que estejam dispostas a por em dúvida valores instituídos⁷¹, levar condições de existência a contestes e conjunturas aos seus limites, originando embates dos quais possam resultar novas possibilidades interpretativas, o que demanda uma ativa função do leitor.

É também fundamental lançar mão de outros paradigmas de leitura, estabelecendo o contexto histórico como solo da interpretação. Ou seja, está em jogo uma *maneira de ler*, uma estratégia de leitura que seja capaz de fazer emergir as *diferenças*, em particular aquelas que conflitem com os sentidos que foram difundidos pela leitura canônica, responsável em última análise pela consagração e perenidade dos monumentos literários e via de regra reforçadora da ideologia dominante, subvertendo, desse modo, a hierarquia embutida em todo o processo (p.77).

Na mesma vereda da análise de Reis quanto à proeminência do cânone, Eagleton estabelece provocações a respeito do local que ele ocupa na sociedade, complementando que

[...] se o cânone importa, é porque ele é a pedra de toque da civilidade em geral, não apenas por causa de seu mérito inerente. [...] é uma questão da arte [...] indicando um refinamento de vida ao qual a sociedade ela mesma deveria aspirar. A arte define para quem vivemos, mas não é para a arte que vivemos. A questão, assim, está ao mesmo tempo aberta e fechada: quão generoso é ver a arte a serviço da vida, e quão paroquial imaginar que a arte sozinha define para quem vale a pena viver (2011, p.52)!

Antes de concluir esta subseção, outro contraponto é necessário. Citando John Dewey, – ainda que com uma ideia equivocada sobre o sucesso do

⁷¹ O aspecto valorativo das obras é também questionado com acuidade por Flávio Aguiar que, ao desconstituir alguns aspectos assentados da crítica literária, provoca: “Vivemos um momento caracterizado por uma imensidão de códigos, referenciais, modos, modalidades, de diferentes culturas e épocas que se entrecruzam com uma velocidade espantosa, nunca vista antes. Encontramos lado a lado, e em pé de igualdade numa tábua valorativa das culturas e das modalidades culturais, a epopéia grega e o *haikai* oriental; *Os lusíadas* e o canto guarani; o cantar d’amigo medieval e o *harawi* andino (canto em memória do amor ausente); o conto afro da origem do mundo e o sermão do Padre Vieira; e a Bíblia, o Corão, o Talmud, *O capital* e todos os outros livros que são ou foram sagrados. Ou seja: numa sociedade cujo ideal (proclamado com sinceridade ou hipocrisia) é se afastar dos fanatismos e dos dogmas totalitários e construir-se democrática (sem muito sucesso, é verdade), e onde todos os cânones estão em discussão, como se coloca, afinal, a questão do valor?” (2000, p.20).

instrumentalismo, mas já demandando uma democratização da arte – “quando, por sua imensa distância, os objetos reconhecidos pelas pessoas cultas como obras de belas-artes parecem anêmicos para a massa popular, a fome estética tende a buscar o vulgar e o barato” (2010, p.64). Para Eagleton, no âmbito da teoria da literatura, ao contrário do que indicam as aparências, ela precisaria ser atividade genuinamente democrática – e no ensino de literatura essa necessidade se torna ainda maior – de forma que ela procurasse suprir uma espécie de apreciação que define: “Olha, para ser inteligente, você tem que ter um certo tipo de intuição, que é criado em você por um certo tipo de cultura” (2010, p.222). Como se fosse uma questão de ser ou não ser, que está no sangue ou vem da criação⁷². Segundo o autor, as concepções teóricas precisariam virar-se contra isso e dizer “Qualquer um pode participar desta atividade se estiver preparado para aprender certas linguagens” (EAGLETON, 2010, p.222).

Entretanto, essa facilitação e aproximação excessivas também aparecem compreendidas de forma equivocada no âmbito da leitura literária e suas implicações para o ensino de literatura. Isso ocorre quando, em nome de uma espécie de democratização da Literatura, há a negação do valor educativo do esforço e do empenho que a ascensão de um posicionamento crítico a respeito da desigualdade pode incitar, como foi apontado na primeira seção.

Em contraponto a muito do que foi discutido até aqui, há que se ponderar que, se no curso de uma tentativa de experiência estética, o educando somente reforça e confirma seu prévio horizonte cognoscente, constatar-se-á um insucesso, uma vez que as singularidades serão suprimidas em nome de uma universalidade, pouco dialogando com aquilo que nele seria adverso a seu prévio acervo de *sentir-saber*, como sugere Cézane, e “a informação cultural, mascarada de gosto artístico, se desnuda como destruição” (ADORNO, 1996, p.404).

Não é necessária uma análise muito rigorosa para perceber a tendência à *semiformação cultural* que orbita grande parte das instituições escolares. Sua maneira mais trivial de se legitimar nesse contexto é por meio de um discurso de acesso democrático à cultura. Esse é seu melhor formato pois funciona bem,

⁷² Importa notar que o conceito de *capital cultural* de Pierre Bourdieu não está sendo desprezado neste momento. Antes o contrário, se a cultura fosse compreendida conforme sua crítica, enquanto instrumento de construção do mundo e que sua equivocada aceção somente reforça os efeitos da dominação simbólica o citado discurso possuiria importância contribuinte como elemento de luta entre os sujeitos nas posições sociais distintas (BOURDIEU; PASSERON, 1985),(BOURDIEU, 1989).

atendendo aos preceitos dos indivíduos que objetivam tanto a formação quanto aos interesses econômicos e políticos. Por isso Adorno delata sua caricatura extremamente contraditória, que ao *oferecer a cultura*, a nega. Nesse âmbito, não há extração da violência ou da dominação pelo homem. Através de princípios de organização, o que há é mera reelaboração de seu formato, por meio da produção de destinos eficazes e individualizantes.

Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer creditam à *Indústria Cultural* parte da responsabilidade por esta *semiformação*, pois, a fim de amputar-lhes tal fantasia e preencher o tempo livre, tomado pela angústia do ócio, essa espécie de produto traz geralmente a mesma estrutura, ancorados em uma repetitiva fórmula constituída por: a introdução de uma tese, geralmente algum tema pertencente ao senso comum, que seja passível de reconhecimento geral; seguida de uma antítese, responsável por prender a atenção do leitor, na maioria das vezes com exposições abusivas; e por fim uma síntese, conclusiva e de fácil assimilação, que não deixe dúvidas ao indivíduo. O que faz com que o leitor se conforte, passe o resto do dia o mais satisfeito possível e não questione o mundo que o circunda. Ao final, pouco deixou espaço de reflexão ao leitor e sustentou seu interesse até o final do texto. Os padrões que essa espécie de leitura fácil traz como formato teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores, seu *valor de troca* é mais proeminente que seu *valor de uso*⁷³, e por isso são aceitos e prestigiados sem resistência alguma do público.

Para Adorno, uma das necessidades do homem é a de pertencimento a um grupo, necessidade de sentir-se em coabitação com seus pares, de não estar sozinho. E por isso ele aponta essa face da *semiformação* como *narcísica*, uma vez que reflete problemáticas já inerentes da vida do sujeito, com fácil transposição e diretas relações como seu cotidiano. Fazendo com que ele se “sinta bem”. Engendrada por essas circunstâncias, a *Indústria* tem todo empenho em instigar a participação das massas por meio de concepções quiméricas e especulações contraditórias. A partir dessa finalidade, ela mobiliza os mais poderosos meios de comunicação e publicidade, apoderando-se também da carreira brilhante e da badalada vida das estrelas que ela mesma criou, o que é transposto para outros

⁷³ Essa apropriação que Adorno faz de tais termos será melhor abordada em 3.2.

setores da indústria do consumo.⁷⁴ Conjuntura que deprava e falsifica o interesse da sociedade pela arte, pela narrativa, na medida em que o proletariado não se aproxima dela para fantasiar, na dimensão em que se compreende necessária pelo reproche apresentado pelos preceitos de Adorno e Benjamin, e sim por um interesse nas relações mais aparentes, no seu interesse de não pertencimento de sua classe (FREIRE, 2005). De forma que acaba por existir entre eles uma ligação quase que apenas local, em que a similitude de seus interesses não cria entre eles organização política alguma, sendo quase “incapazes de fazer valer seu interesse de classe em seu próprio nome, [...] não podem representar-se, têm que ser *representados*” (MARX, 1978, p.116) (grifo nosso). Assim, a literatura, enquanto arte,

[...] só perpetua a promessa ao preço de iludi-la, de nela inscrever a ferida perene, a contradição irresolvida de toda transfiguração da realidade em bela aparência estética. É esta radicalizada que confere sua força de cólera à denúncia da banalidade cultural. O problema não é que esta banalidade rebaixe a arte ao nível das "massas". O problema é que ela é uma máquina para satisfazer todas as necessidades, inclusive as necessidades "elevadas" - máquina esta que retira da arte a sua força de ilusão, e, portanto, o seu potencial de emancipação (RANCIÈRE, 1997, p.05).

Essa conjuntura sugere a referência a outra relevante categoria adorniana, exposta pelo autor no texto *La Ideología como Lenguaje, La jerga de La autenticidad*, escrito entre 1962 e 1964⁷⁵. O *jargão*, para Adorno,

⁷⁴ Pensando na cultura popular, importa saber que Adorno faz distinção entre cultura de massa e massificação da cultura. Ainda que não exista uma fronteira que delimite exatamente onde começa uma e termina outra, uma vez que a cultura é dinâmica e uma se faz também pelo contato com e pelo exercício da outra, a cultura de massa seria as manifestações mais genuínas possíveis que advêm das manifestações dos grupos que se organizam e expressam formas de compreensão do mundo. Na contramão disso, a massificação da cultura é o movimento que nesta seção vem sendo abordado, de planejamento e comercialização daquilo que pode ser mais facilmente aceito pelo maior número de pessoas.

⁷⁵ Obra que nasce da apreciação de Theodor W. Adorno da falsa consciência que se mascara nas filosofias existenciais, da crença no ser, que para ele é o obscuro derivado ideológico de um pressentimento crítico e que realmente terminaria degenerando na definição que dela deu imprudentemente Heidegger, a servidão do ser (Jaspers também é um dos exemplos de autores cujos textos são criticados por Adorno). Diante do contexto que não triunfou já esboçado no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, o colapso de possibilidades de um pensamento auto-suficiente, de acordo com a utopia do coração do pensamento moderno, isto é, que se auto-esclarece, consiste em uma possibilidade ante o grau de concreção da almejada abstração, que já é em sua gênese massificada, como aponta Adorno, pelas suas características formais amorfas e pelo seu conteúdo que não prevê diferenciação. O pensamento se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento. Dentro deste quadro, o afinco de Heidegger em fazer a distinção ontológica de um “pensar mais rigoroso”, que antecedente a todo insuficiente pensamento conceitual o racionalizaria, tornou ainda mais polêmica a questão referente à metafísica do ser. Mas, para Adorno, pensar como abstração real do conteúdo no mundo atual é uma mentira, “aquilo que a nega defende também a verdade, se se denomina realidade material o mundo do valor de troca, cultura, porém, aquilo que se recusa a aceitar a dominação do valor de troca, então semelhante recusa é decerto ilusória enquanto subsistir subsistente. Como, no entanto, a própria troca livre e justa é uma mentira, aquilo que a nega

[...] conduce a la positiva actitud vital del burgués de los anuncios matrimoniales; alarga con exigencias cada vez mayores los innumerables festejos que hacen al hombre agradable una vida que, de otra forma, resultaría repugnante y a la que no se sienten con fuerzas para enfrentarse. El que la religión se haya resbalado hacia el sujeto, se haya transformado en religiosidad, estriba en lo histórico. Ahora bien, las células religiosas muertas que se mantienen en medio de lo secular, se convierten en veneno. En lugar de entrar sin reservas en lo profano, la vieja energía, de la que, según Nietzsche, todo se alimenta, se conserva sin reflexión y eleva a virtud la limitación, que tiene miedo a la reflexión (ADORNO, 1987, p.22-23).

O jargão da autenticidade é ideologia enquanto linguagem, é a abstração feita do conteúdo. A analogia aqui proposta é pela sua tentativa de se legitimar por meio de um discurso de acesso democrático à cultura, que competentemente acalenta grande parte dos campos de tensão que pudesse existir em sala de aula. A negação da dita *alta cultura* é o ambiente em que floresce o jargão e a mentalidade que ele alimenta é de uma necessária cultura de oposição em nome da liberdade. Entretanto, de forma bastante precária, uma vez que a mera socialização de artefatos culturais que as massas têm acesso sem questionar sua ideologia torna-se mera demagogia. E “para fines demagógicos, [...] resulta muy favorable. Quien domine la jerga no necesita decir lo que piensa” (ADORNO, 1987, p.13). O jargão se exonera dessa responsabilidade, propõe o emprego e mera celebração de uma outra proposta cultural, dentro de uma disseminada tendência social, e, ao mesmo tempo, desvaloriza o exercício do pensar.

Ao denunciar o jargão, mais uma vez Adorno aponta que o fascismo “no sólo fue la conjuración que de hecho era, sino que surgió además dentro de una poderosa tendencia social. El lenguaje le da asilo y en el lenguaje se manifiesta la oculta y creciente catástrofe como si fuera la salvación” (1987, p.10-11). O que Adorno avigora e que é de extrema valia na prática de quem trabalha com a leitura literária é que, sem criar condições objetivas, o culto à liberdade não passa de mera ideologia, como ocorre com essa hipotética tentativa de democratização da formação cultural. “Una falta de compromiso que, en pleno mundo desencantado, la hace disponible o, como se diría en el nuevo alemán paramilitar, lista para entrar en servicio” (1987, p.14). E então entende-se que o caminho mais urgente a ser trilhado não é lamentar pela ausência do cânone nas respostas dos leitores às pesquisas

fala também em defesa da verdade: em face da mentira que é o mundo da mercadoria, e mentira que o denuncia torna-se um corretivo” (ADORNO, 1993, p.37).

introdutoriamente mencionadas, nem discutir se deve-se priorizar em sala de aula a *alta literatura* ou literatura dita *de massa*, e sim o mais urgente é produzir pensamento acerca dos fundamentos que amparam essas relações, de como o cânone se constitui, e do que se quer com essa disciplina.

Naquele contexto do *jargão* é que sérios e necessários conceitos como *intercultural*, *diversidade*, *multiculturalismo* e *diferença* se desgastam, perdem seu rigor e seu potencial de resistência, homogenizando perspectivas quase antagônicas. Quanto a isso, “no se trata de establecer un *Index verborum prohibitorum* de sustantivos nobles, corrientes en el mercado, sino de investigar su función lingüística en la jerga” (1987, p.11). O problema não está na existência ou no uso daqueles e de outros termos tendencialmente adotados pelo discurso pedagógico. O perigo está em sua utilização precipitada e pouco refletida, que por vezes tenta dividir tanto as práticas quanto as correntes teóricas entre aquelas que querem conservar o mundo e aquelas que buscam transformá-lo, sem a interrogação sobre os limites de tal binarização. As palavras não podem se converter em palavras de jargão “sólo por la constelación que niegan” (1987, p.12), pois dessa inconsideração decorre o contrário. De forma dissimulada e silenciosa, o descomprometimento com aquilo que se produz e a ausência do caráter político da profissão docente se reforçam.

Avigorando a preocupação com esse então *jargão*, é possível referenciar Osakabe, que ressalva que importantes manuais de formação moral alegam que um dos mais graves “estados de espírito do ser humano é a tibeza, aquele estado que se caracteriza pela indiferença e que, por inércia, acomoda, dilui a vontade, induz o indivíduo a uma espécie de relaxamento do espírito em relação aos tempos da história” (2005, p.37). Inércia que fazia parte das inquietações centrais da teoria freiriana, expressa pelo pedagogo também como conformismo das massas populares. Um dos quesitos indispensáveis à tentativa de manipulação do sujeito, que “na teoria da ação antidialógica, tal como a conquista a que serve, tem de anestesiar as massas populares para que não pensem” (FREIRE, 2005, p.169). Para Freire, a manipulação mascarada de democratização desponta como uma indigência “imperiosa das elites dominadoras, com o fim de, através dela, conseguir um tipo inautêntico de ‘organização’, com que evite o seu contrário, que é a verdadeira organização das massas populares emersas e emergindo” (2005, p.168).

Agamben (2013) detectou um processo que provoca a assimilação de um comportamento receptivo perante a obra de arte que talvez tenha tido seu princípio com o surgimento do *homem de gosto* na sociedade europeia, em meados do século XVII. Com a especialização da estética comentada em 2.1., a noção de gosto vai ganhando precisão, “e, com ela, o particular gênero de reação psíquica que levará ao nascimento daquele mistério da sensibilidade moderna que é o juízo estético, começa-se, de fato, a olhar a obra de arte [...] como um assunto de competência exclusiva do artista” (p.39). Esse movimento insere os não artistas em uma posição cada vez mais característica do espectador, a ele “resta apenas *spectare*, isto é, transformar-se em um *partner* sempre menos necessário e sempre mais passivo, ao qual a obra de arte se limita a fornecer a ocasião para um exercício de bom gosto”. O autor credita parte desse comportamento “à nossa moderna educação estética [que] nos acostumou a considerar normal essa atitude e a reprovar qualquer intrusão no trabalho do artista como uma indevida violação da sua liberdade (p.39-40)

Este *jargão* que facilita a acomodação às finalidades do sistema, que coloca empecilhos à consciência histórica do sujeito, tangencia o delato de Osakabe (2005), o qual defende que se vive atualmente em uma vertente do atual estado das coisas caracterizada por um surpreendente novo momento da cultura que hoje se conhece sob o nome muito genérico de *Pós-Modernidade*. Que, na verdade, dissimula tendências de pensamento quase antagônicas, no que compete às condições de existência das pessoas. O autor advoga que, com a disseminação das diferentes manifestações de pluralidade, determinados “equivocos se produziram. Um deles, muito significativo, foi a destituição de um critério estético de valoração dos objetos em benefício de critérios decorrentes da legitimidade ou de representatividade cultural desses mesmos objetos” (p.39). Essa ponderação de Osakabe tem sido muito atual nas discussões acerca das nobres finalidades que teorias ditas mais revolucionárias tem dado à literatura, aos bens culturais e à arte de modo geral, furtando-lhes aquela autonomia da experiência estética da qual se falou em 2.1.

O autor avista nos estudos literários um fenômeno semelhante ao relativismo linguístico, coetâneo, por sua vez, do relativismo cultural. Relativismo que vem autorizando a permanência de ações que pouco dão condições para que a ideologia dominante seja questionada, que propõe ações impotentes no que compete à

formação de consciência sobre si mesmo, por demandarem menor trabalho e somente exaltarem a democracia e um pluralismo cultural de forma pouco comprometida. E “é por isso que o indivíduo, pela natureza da coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço” (HEGEL, 2014, p.42).

Ponderando o turbilhão de novidades quanto aos ditos artefatos culturais e o advento dos famosos *Best-Sellers* americanos, que em parte se configuram como entraves na formação de leitores⁷⁶, citados pelos leitores em *Retratos de Leitura no Brasil*, Osakabe lembra que há um relativismo nas universidades americanas que, segundo ele,

[...] vem sendo responsável pelo prestígio de um sem número de obras e autores que, se têm o mérito de apontar para a novidade cultural, objeto de uma certa curiosidade mórbida, em nada contribuem para a impulsão da história em qualquer sentido que se possa entender esse termo (OSAKABE, 2005,p.41).

Além dessa contestação de uma curiosidade não formativa, talvez a maior contribuição e provocação que as reflexões de Osakabe forneçam à compreensão desse *jargão* e, conseqüentemente, à elaboração de uma proposição mais específica, tenha sido alertar quanto à possível ocorrência de uma relativização de contrários, de um escamoteamento das tensões e desigualdades. O que acaba auxiliando no descerramento de algumas noções já assentadas dentro dessa nova variante do pensamento cultural, político e social, que colocou “em xeque categorias tradicionais da moral (o certo e o errado), da política (a participação e a alienação, a direita e a esquerda), da estética (o objeto de arte e o objeto comum), da hierarquia (o elevado e o rebaixado), da ética” (OSAKABE, 2005, p.42), sem se comprometer com uma necessária atualização do que significa cada uma dessas desconstruções na contemporaneidade que ainda vive a desigualdade social e econômica. É necessário que sejam questionados os padrões de julgamento, entretanto, sem perder de vista as condições em que sobrevivem as pessoas, e, conseqüentemente, sem perder de vista que “um dos princípios básicos do capitalismo contemporâneo (chamemo-lo neoliberal), [é] a afirmação do supérfluo

⁷⁶ A crítica aos textos de leitura fácil nada tem a ver com uma pretensa erudição do leitor, inclusive porque, até mesmo esses textos podem ser carregados de fatos, expressões ou contextos em desuso, pouco conhecidos, etc. O engodo da leitura fácil consiste na pouca incitação à participação no próprio ato da leitura literária ao leitor na constituição dos sentidos e nos espaços de inferência. O contrário do que aqui se contrapõe *leitor ideal* não é a fácil aceitação de tudo que lhe é posto e sim a participação, a ação humana no ato da leitura literária, a práxis, e os deslocamentos das imagens poéticas. Essa é uma notação possível de ser inferida pela leitura deste texto na íntegra, mas que causa confusão em diversas vezes na comunidade científica.

como necessidade de subsistência social”. E então seria necessário adentrar mais a fundo na denúncia que o paradigma crítico mais tradicional faz da “neutralização de uma polaridade curiosa: o essencial e o aparente” (2005,p.42), o que não será feito aqui. Todavia, importa aqui que isso faz inferir que a ordem do simbólico impõe-se de tal modo que as pessoas acabem por se sentirem sempre iguados por características que transitam aparente que, para elas, funciona como essenciais, mesmo com condições materiais de existência tão distintas. E esse processo tem o carisma de atenuar as contradições sociais e econômicas e facilitar a manipulação política das massas ditas oprimidas, tornando-as cada vez mais imaturas, politicamente, fortalecendo a manutenção do seu *status quo* e impedindo que essas massas não percebam claramente esse jogo (FREIRE, 2005, p.166).

Logo, da mesma forma como foi acusado no início desta subseção quanto ao louvor aos bens culturais já consagrados pela crítica, nessa conjuntura recém comentada a ideia de cultura também permanece cristalizada, pois a alternância de postura transita de um pólo a outro quase que sem o crivo da reflexão. Em vez de alternar para um *fazer revolucionário*, no sentido de um fazer pensar, um fazer questionador dessas condições, ele alterna para um *fazer populista*, pois quase nada deixa de ser o que era. Aqueles que deveriam ser agentes sociais permanecem destituídos de liberdade e suas vidas conjuntas permanecem não se articulando como verdadeiras, pois lhes falta o necessário apoio em si mesmos (ADORNO, 1996). Essa é uma ideologia tão comercial e *pseudodemocrática* quanto dizer que o contato com o cânone com fim em si mesmo resulta diretamente no bem da formação cultural.

Evitando qualquer interpretação equivocada quanto ao seu último extrato citado, Eagleton pondera, rechaçando uma espécie de *consumismo intelectual*, sopesando-o em confronto com um louvor a uma ciência que se justifica como tal pelo seu modo quantificável e que amortiza o valor formativo do esforço:

Em uma era de consumismo, e que inclui e encoraja os hábitos do consumismo intelectual, há uma atitude por parte de alguns estudantes que pode ser resumida como “Se eu não entender a ideia nos dois primeiros parágrafos, deve haver alguma coisa errada com o texto, não comigo”. De certo modo, essa é uma reação compreensível para os estudantes de literatura, já que supostamente há algo na própria literatura que a torna de forma geral acessível. Então se espera que textos *sobre* a literatura também sejam imediatamente acessíveis. Mas devemos nos lembrar que aqueles que reagem desse modo consumista – “se não descer direto, é indigerível” – nunca diriam a mesma coisa sobre, por exemplo, um livro-texto de engenharia. E assim como na engenharia, há um conjunto específico de

habilidade e linguagens que deve ser aprendido para que a teoria da literatura seja entendida. O que estou dizendo é que o *populismo* não precisa ser a única alternativa ao *elitismo* (EAGLETON, 2010, p.222) (grifos nossos).

Na verdade, se considerados forem os debates epistolares de Adorno e Benjamin nas Correspondências, bem como as considerações recém versadas, é possível dizer que o populismo deixa de ser alternativa ao combate ao elitismo e passa a ser um de seus mais fortes aliados. “E quanto menos as relações sociais, em especial as diferenças econômicas, cumprem esta promessa, tanto mais energicamente se estará proibido de pensar no sentido e na finalidade da formação cultural” (ADORNO, 1996, p.392).

3. Semiformação e leitura literária

Intui-se que a notação a respeito da ideia sagrada de cultura no ensino de literatura, por exemplo, por si já reforça um quadro pouco dialógico, tornando-se um dos principais impasses da formação do indivíduo enquanto leitor, já que pode gerar dependência do educando daquele que o instaurou tais valores, suscitando a dúvida: que leituras fará ele a partir do momento que deixar o contexto escolar?

Para Adorno (1995a), o educador possui vantagens frente a seus alunos com relação ao saber que possui previamente, o que o leva a extrair uma autoridade da qual é difícil abrir mão. Consequentemente, de partida, configura-se um contato desigual e parcial. A posição de professor é validada perante o aluno em função desse conhecimento que utiliza para poder fazer valer sua autoridade em sala de aula (ARENDR, 1997). Nessa relação com o dito “saber mais”, torna-se relevante, para validade, a posição de professor calcada no conhecimento e na postura, destacando-se dos demais. Além disso, na maioria dos espaços institucionais, há uma quase generalização da ideia de que o ensino só se justifica por tratar-se de algo positivo, cumulativo e útil. Ou seja, o que se pretende ensinar são coisas que exercem influência positiva sobre os educandos. E o professor se vê comprometido com a legitimidade dessa influência.

Esta visão positiva do conhecimento está, segundo a teoria adorniana, atrelada ao fenômeno da *semiformação*, crescentemente ampliado entre os sujeitos que se sentem questionadores da sua sociedade, que se iludem ao participar de iniciativas, movimentos e tarefas em seu espaço. Conforme o pensador, esse fenômeno advém de uma demanda de mudança nas relações fossilizadas, é uma espontaneidade mal-orientada, bem influenciada pela menoridade kantiana, uma vez que as “pessoas pressentem surdamente quão difícil seria para elas mudar o que pesa sobre seus ombros. Preferem deixar-se desviar para atividades aparentes, ilusórias, para satisfações compensatórias institucionalizadas” (1995b, p.78).

É possível apontá-las como pseudo-atividades pois somente existem na mera realização, ao serem percebidas, escutadas e confirmadas pelos seus pares. Essas seriam as necessidades primeiras do leitor semiformado, que busca

constantemente uma efetivação do ser também pela sua leitura, persuadido pela desacertada crença de que as coisas que ele é capaz de fabricar e reproduzir podem se tornar superiores à própria experiência (*Erfahrung*) como sujeito (BENJAMIN, 2009). Essa então negação da atividade do homem nasceria talvez da mesma ingênua luta contra a subjetividade dos homens, que como defesa busca erguer a objetividade do mundo, realizada pelo próprio homem, que no decorrer da sua evolução se volta contra ele próprio, como propusera a reflexão central kantiana. São pseudo-atividades que necessitam de uma ordenação institucionalizada para seu aval.

Traduzido da expressão *halbbildung*⁷⁷, o vocábulo traz morfológicamente o prefixo alemão *halb*, que tende a ser compreendido como parte, pedaço, algo inacabado. O que faz com que facilmente se suponha que esta é uma formação que ainda não teve seu fim. Contrariamente ao que alega Adorno, a formação cultural “se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede” (1996, p.391). Isto é, uma insidiosa explosão de barbárie, pois nada daquilo que é apreendido sem pressupostos empíricos por parte do sujeito poderia ser apontado como formação.

Para que melhor se compreenda tal concepção, nesta seção foram eleitos três grandes marcos teóricos que influenciaram Adorno na constituição dessa crítica em virtude de conceitos centrais por eles abordados. São eles: Hegel, Marx e Nietzsche. É necessário apontar que não se está dizendo aqui essas são as três únicas ou de maior relevância para o estudo geral de tal conceito, uma vez que há outros autores, até mesmo referenciados pelo próprio texto de Adorno, que neste momento não serão discutidos. O que se quer dizer é que, para a perspectiva que este trabalho adota, para os impasses que se quer elucidar e para a produção de sentido que se quer dar à concepção de leitura literária aqui proposta, esses autores satisfazem, em grande medida, a qualificação da interpretação do referido termo.

⁷⁷ Diferentemente de *educação*, de maneira genérica, o vocábulo alemão *Bildung* (origem morfológica de *halbbildung*) tem sentido de *cultura*, um tanto quanto diverso daquele já mencionado de origem do latim, pois *Bildung* é compreendido como formação mais subjetiva do sujeito, uma formação ampliada, e não objetiva. Um aspecto de sua subjetividade é a tradução mais corrente usada por seus comentadores e tradutores: *formação cultural*. Que seria uma formação calcada no estranhamento, na atividade do *ser mais* do sujeito. Que é capaz de questionar a maneira como as *coisas* são concebidas, estranhadas e questionadas. Estes aspectos que fazem do homem sujeito de sua cultura, e por isso formação humana ou formação cultural.

3.1. *Halbbildung* e a falsa consciência

“O conceito de falsa consciência, a meu ver, requer o mais cauteloso dos usos e certamente não deve ser mais utilizado sem referência à sua origem hegeliana”, assinala Adorno, em uma das mais extensas cartas enviadas a Benjamin (2012, p.189). Esse conceito é considerado chave na compreensão da concepção de *halbbildung*, problematizado pelo autor, pois parte-se do pressuposto de que, para Hegel, formação cultural, na perspectiva da *Bildung*, é consciência de si, oposta à falsa consciência.

É a formação intencional de uma realidade, em contato com os outros e com o mundo, que faz com que o homem tome consciência de si mesmo e da própria realidade. A empreitada hegeliana foi “estabelecer os modos de realização de um saber e de um agir que não sejam justificados apenas por uma forma racional, mas também pelos conteúdos que envolvem [...] a intersubjetividade” (PERTILLE, 2014, p.266), sem incorrer em conjecturas individualistas. Apresentando os percursos da ciência da experiência da consciência, Hegel adotou a tarefa de propor um sistema acerca da semelhante questão que impulsionou a *crítica da razão* kantiana (1787) sobre a possibilidade do conhecimento absoluto. Para Hegel, a consciência forma o universo das coisas a serem conhecidas assim como por ele é formada. Diferentemente da resposta elaborada por Immanuel Kant – para quem o absoluto ultrapassa os alcances da experiência – a razão, considerados os caminhos por que passa o espírito, consegue atingir o absoluto. A sua *Fenomenologia do Espírito* (2014) se destina a apresentar esse desenvolvimento (certeza sensível, percepção, força e entendimento, consciência-de-si e razão).

Em uma breve consulta à teoria adorniana não é difícil perceber a latência e a constância da filosofia de Hegel quando da sua elaboração. A *Dialética Negativa* é, demarcadamente, “o resultado de um conjunto de operações de deslocamento⁷⁸ no sistema de posições e proposições da dialética hegeliana” (SAFATLE, 2013, p.22), que levou esse processo ao seu mais extremo grau. Subvertendo a tradição

74 Segundo Vladimir Safatle, “em suas leituras de Hegel, Adorno critica principalmente três figuras da posição dos momentos conciliadores da ideia, a saber: o *Estado*, o *Espírito do mundo* como vetor da racionalidade do processo histórico, e a *identidade entre sujeito e objeto* no interior do absoluto” (2013, p.24). Das referidas críticas, esta última é a que mais fortemente importa para o que será abordado nesta seção. Essas três figuras, depois da leitura do que propôs Karl Marx, para Adorno, não conseguiram atingir a reconciliação que o idealismo absoluto buscou sustentar entre conhecimento lógico e histórico-político (ADORNO, 2009).

platônica que culmina em Hegel, que buscava o estabelecimento de algo positivo por meio da negação. Como foi dissertado em 2.2, a *dialética negativa*, o antissistema adorniano, liberta esse processo de tal natureza que se preocupa com a afirmação, mantendo os movimentos de determinação. Isto é, o movimento afirmativo deixa de ser o alvo e a razão de ser da negação; e a prática do processo logra proeminência. A submissão à disciplina dialética em nome da reconciliação é veemente questionada, aquilo que o conceito não alcança toma o lugar da compulsão lógica. Com a *dialética negativa*, “o âmbito do não-conceitual, do individual e do particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colocou a etiqueta de existência pueril” (2009, p.15) torna-se interesse da filosofia. A afirmação não é ignorada, mas a sua realização por excelência, o conceito, passa a ser “um momento como outro qualquer” (ADORNO, 2009, p.19).

A presente subseção não tem o propósito de contrapor a dialética negativa à dialética hegeliana, por considerar que importantes autores já o fizeram com maestria⁷⁹. O objetivo aqui é estabelecer as principais influências dos preceitos hegelianos para a constituição do conceito de *halbbildung* proposto por Adorno. Para tanto, é enfocada majoritariamente a obra *Fenomenologia do Espírito*, agregando-a às considerações acerca de categorias já abordadas nos capítulos anteriores e que se fazem presentes no artigo base – *Teoria da Semicultura* –, na *Dialética Negativa* e em outras obras do autor.

Adorno, considera que há um caráter de irreconciliação no processo de formação que o faz singular. O autor compreende a natureza dos conceitos como “momentos da realidade que impele à sua formação” (2009, p.18), por isso são sempre uma tentativa de responder e explicar a natureza das coisas mundanas. Em *Dialética do Esclarecimento*, parte da obra é destinada a manifestar a tentativa de dominação dessa natureza pelo homem por meio da ciência e da técnica. “O que não se diz é o que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.114). Nesse sentido, o texto base aqui abordado é também melhor compreendido quando cotejado a essa obra e ao conceito de *racionalidade instrumental*, já tratado. “A racionalidade técnica hoje é a

79 Sugere-se aqui consulta às pesquisas de Vladimir Safatle (2013) – em âmbito nacional – e Jay Bernstein (2004) – publicado em Cambridge – como exemplificações de tal empreitada.

racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada em si mesma (1985, p.114).

Conforme exposto na introdução deste capítulo, a crítica central de *Teoria da Semicultura* consiste em denunciar a conversão da formação cultural em uma semiformação socializada, que não ocorre antes da formação cultural, mas a substitui como fato completo e acabado. Isto é, um dos objetivos de Adorno é delatar uma traiçoeira realização que vem sendo tomada como formação, em virtude de uma tentativa de apreensão sem conjeturas que favoreçam a empiria por parte do sujeito, e que, por isso, não poderia ser apontado como formação. “O entendido e experimentado medianamente – semi-entendido e semi-experimentado – não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal” (ADORNO, 1996, p.403), uma vez que desonera a experiência do espírito. Com efeito, tornam-se “elementos que penetram na consciência sem fundir-se em sua continuidade, se transformam em substâncias tóxicas e, tendencialmente, em superstições, até mesmo quando as criticam” (1996, p.403).

A crítica que Adorno estabelece à não-mediação daquilo que se quer conhecer é bastante abordada por Hegel na obra suprarreferenciada, ao apontar a fragilidade de uma tentativa de formação que visa a fins imediatos, que “pretende ser mais que o início do conhecimento, e valer por conhecimento efetivo” (HEGEL, 2014, p.24). Para Hegel, nesse caso, essa tentativa “deve ser contada entre as invenções que servem para dar voltas ao redor da coisa mesma combinando a aparência de seriedade e de esforço com a carência efetiva de ambos” (2014, p.24). Se o *vir-a-ser* compõe a sua efetividade, “a coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua *atualização*⁸⁰” (2014, p.24), que ocorre pelo longo percurso trilhado pela consciência. Entretanto,

[...] a impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção dos fins sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação (HEGEL, 2014, p.39).

80 Adorno mantém a necessidade de atualização advinda de Hegel como pressuposto para afirmar que esse movimento de tornar atual ocorre pela constante oposição à existência, como experiência possível do homem. Compete à adaptação e ao questionamento às novas necessidades. Em Adorno, é possível dizer que a atualização sugerida por Hegel deixa de ser afirmativa e passa a ser crítica imanente.

Se a cultura antiga era carente da ideia de movimento, a conservação do que é negado – enquanto componente dos momentos anteriores – é um dos pressupostos da experiência da consciência, segundo Hegel, como busca do aprimoramento da força antecedente por meio do movimento. Ainda que as formas se diferenciem e se repilam pela manifestação de sua incompatibilidade, “o botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor”. (HEGEL, 2014, p.33). O que o filósofo defende é que a passagem por esses momentos estão permeadas por um “*tornar-se outro* que deve ser retomado e é uma mediação” (2014, p.33). Em tal processo, a “natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são *igualmente necessários*” (HEGEL, 2014, p.24) (grifos nossos).

Ainda na mesma obra, Hegel aposta na organicidade do *vir-a-ser*, que nada tem de diverso da *verdadeira* forma, que se apresenta “como simples no resultado – ou melhor, que é justamente esse *Ser* retornado à simplicidade” (2014, p.34). O *dever* faz parte daquilo que efetivamente já o é. “Se o embrião é de fato homem em si, contudo não é para si. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se fez a si mesma o que é em si – é homem para si; só essa é sua efetividade” (HEGEL, 2014, p.34) e está atrelada com o movimento de reconciliação da própria consciência. “O objeto conhecido em geral, pelo fato mesmo de ser conhecido, não é reconhecido” (HEGEL, 2014, p.19). Para Hegel esta seria a forma mais comum de “iludir-se a si mesmo e de iludir os outros, consiste em supor no conhecer algo como já conhecido e deixá-lo como tal. Semelhante saber, como todo o ir e vir do discurso, e sem perceber como isto lhe aconteça, não sai do lugar” (2014, p.19).

A coisa não se afeiçoa “no seu fim mas em sua atuação, e o todo efetivo não é o resultado, a não ser juntamente como seu *dever*. O fim para si é o universal sem vida, assim como a tendência é o puro impulso que ainda carece de sua realidade efetiva” (HEGEL, 2014, p.6).

Para tornar-se propriamente saber ou para produzir o elemento da ciência que é seu elemento puro o saber deve saber percorrer trabalhosamente um longo caminho. Esse *dever*, tal qual se mostrará no seu conteúdo e nas figuras que nele se apresentam não será que neles se representa primeiramente como sendo introdução da ciência não científica a ciência. Será outrossim algo diferente da fundamentação da ciência.

Acima de tudo será diferente do entusiasmo que começa com o saber absoluto já imediatamente, como que se desferindo um tiro de pistola, e se considera desobrigado com respeito a outros pontos de vista, declarando nada querer saber acerca deles (HEGEL, 2014, p.17).

Quanto a esse longo caminho, “a substância do indivíduo [...] teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial” (p.39), e a esse trajeto se deve a consciência de si mesmo. Diferentemente do semiculto se dispõe à conservação de si mesmo sem o exercício de si mesmo (ADORNO, 1996).

A compreensão do que é o saber consiste no objetivo final da formação cultural, segundo Hegel. Ainda que ancorado na ideia de universalidade⁸¹ – isto é, a busca por uma síntese de um sujeito universal – a consciência de si, a que se refere, é pressuposto para uma apropriação subjetiva da cultura. “A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito” (2014, p.39). É de Hegel que Adorno toma de empréstimo a crítica à carência de movimento dos pensamentos determinados, muito útil para a constituição do que Adorno chamou de “sociedade formalmente vazia” (1996, p.391), na qual aquilo que é socializado tem o valor de próprio conhecimento, de modo avulso, isolado. Tal formalidade é dissimulada em progresso da consciência e da liberdade dos indivíduos, entretanto, colabora para que persevere a ausência de liberdade.

Hegel apresenta a fragilidade de uma “preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, [que] é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça” (2014, p.25). Consiste em um julgamento antecipado que dispensa o trabalho de esforço⁸² “com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo [...] prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa a abandonar-se a ela” (2014, p.25). Esse é o caminho mais curto que o espírito utiliza para dominar a realidade e com isso tranquilizar-se e compelir uma desleal reconciliação. A trivialidade do julgar toma o espaço do trabalho, do esforço da percepção e do discernimento. “Nada mais fácil

81 A universalidade em Hegel não deve ser compreendida como uma norma ou ação imposta, todavia, historicamente constituída.

82 O esforço, segundo o idealismo alemão, compõe o aspecto que realiza a mediação entre aquilo que é particular e o que é universal.

do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos” (HEGEL, 2014, p.25).

Com tais pressupostos Adorno motiva a denúncia de que aquele que abre mão da “continuidade do juízo e da experiência se vê provido, por tais sistemas, apenas com esquemas para subjugar a realidade. De fato não alcançam a realidade, mas contentam-se em compensar o medo diante do incompreendido” (1996, p.406). A tentativa de avançar a partir da vida substancial imediata é um movimento natural do espírito, ao qual Hegel chamou de *começo da cultura*. O esforço e a mediação seriam os percursos para se alcançar a *profundeza na experiência da Coisa mesma*, necessários para o processo de autoconstituição do sujeito da história. De modo que sem eles “o que se apresenta ao sujeito como inalterável se fetichiza, se torna impenetrável e incompreendido” (ADORNO, 1996, p.407).

Como apontado na introdução desta seção, Adorno conserva alguns alicerces da formação do espírito, proposta por Hegel, e, provavelmente, o elemento produtivo, o elemento responsável pelo ato de criar da participação do homem no mundo seja o mais fundamental. Entretanto, Adorno não se restringe ao conceito de formação nos âmbitos crítico, educativo e cultural. O avanço de Adorno ocorre também quanto ao conceito de sujeito histórico por ele adotado, que não se limita à mera adequação do homem à cultura, é o âmbito político e social que também fará parte da formação.

Mesmo que em um breve cotejamento dos pressupostos hegelianos na teoria de Adorno, balizados aqui para trabalhar os movimentos da consciência, é possível constatar que os conceitos relacionados até mesmo ao momento positivo-racional da dialética hegeliana, os quais Adorno incisivamente critica, não são esquecidos pela filosofia do frankfurtiano. Como bem manifestou Safatle (2013) eles permanecem em pressuposição.

Para além de um rechaço à ideia de cultura tomada como absoluta, as contribuições das influências de Hegel no pensamento adorniano demandam, inclusive, um processo de deslocamento do espírito no contato com os bens culturais, “que não se dogmatize, que não se enrijeça sua interpretação em tese não dialética como algo dependente, como [...] mero voltar-se a ela” (ADORNO, 1996, p.409). A experiência da consciência não mais permite que o espírito seja equiparado à universalidade pré-estabelecida nem “a sua origem — não pode se tornar equivalente àquilo de onde procedeu — [...] [ainda] que tão facilmente se

[deixe] induzir a arrogar-se a qualidade da origem” (ADORNO,1996, p.409). Por compreender a proeminência dos movimentos da consciência é que essa não se limita à subordinação de mero meio, nem à antecipação da reconciliação, “então torna-se preciso reafirmar o contrário. Impõe-se, nesta atual hora histórica, a reflexão sobre a formação cultural” (ADORNO,1996, p.409), que demanda um distanciamento das relações meramente materiais ou puramente ideais, como será melhor especificado na próxima subseção. “A irrevogável autonomia do espírito frente à sociedade — a promessa de liberdade — é ela mesma algo tão social como a unidade de ambos” (1996, p.410). Se essa promessa de liberdade é então renunciada não há conciliação com o real, tudo que permanece passa a ser tomado como ideologia e materialidade, como foi criticado posteriormente por Marx.

3.2. *Halbbildung* e a escassez de movimento *praxiológico*

*E então, nesse nível decisivo, creio que podemos nos valer tanto mais da teoria marxista quanto menos formos forçados a apropriá-la externamente, de maneira submissa: aqui o “estético” pode intervir na realidade muito mais a fundo, de modo revolucionário, do que a teoria de classes como *deus ex machina* (ADORNO, 2012).*

A expressão latina usada e grifada por Adorno em carta a Walter Benjamin, enviada de Oxford, em novembro de 1934, ratifica que a apropriação que os autores fazem da teoria marxiana não trai a perspectiva histórica, temporal e eminentemente crítica, necessária mediante utilização dos clássicos, de modo que a divisão da sociedade em classes não é perdida de vista, mas os aspectos psicológicos, sociológicos e – sobretudo para este trabalho – estéticos ganham primazia e redefinem as categorias centrais propostas por Marx. Essa postura, que inicialmente é mais evidente na teoria benjaminiana⁸³, será mantida por Adorno nos textos mais finais por ele escritos sozinho bem como nos longos anos de escrita de *Dialética do Esclarecimento* (1985) a quatro mãos com Horkheimer, que tem sua primeira versão publicada em 1944.

⁸³ Em carta datada de 17 de julho de 1931, depois que Benjamin retornara do sul da França, o autor já manifestava essa impossibilidade de seguir à risca o materialismo de Marx. “Acho que Bloch está certo ao afirmar que a correlação entre o materialismo e as ideias em questão soa às vezes forçada, mas é plenamente justificada pela atmosfera intelectual e provavelmente pode ser defendida sempre que se trate não apenas de ‘aplicar’ à risca o marxismo, mas antes de trabalhar com ele, e isso significa, para todos nós pelear com ele” (BENJAMIN, 2012, p.57).

O âmbito estético⁸⁴ não se encontra afastado das muitas contribuições que os desdobramentos da a teoria marxiana trouxeram para as discussões no contexto filosófico educacional, e uma delas advém da estreita imbricação que há – ou precisaria haver – entre a maneira de compreender a realidade e as diferentes práticas humanas que provêm e orientam essa percepção. Isso ocorre a partir da proposição de um movimento teórico-prático, com o qual o homem consegue superar o raciocínio predominantemente abstrato e agir no âmbito dos planos conscientes. Para Marx, a filosofia passa a ter sentido quando passa a fazer parte da ação dos homens, orientando o processo de compreensão da realidade. Isto é, a *matéria* passa a ser objeto essencial para a *razão*, de modo que se ela fosse inexistente, a *razão* não teria estímulos que a fizessem propor preceitos e conceitos possíveis, a partir do real existente.

Essa maneira de pensar o mundo implicou na constituição de uma teoria que superasse o raciocínio especulativo da época, por dialogar com os fenômenos e com os diferentes contextos e períodos históricos. O seu teor crítico advém, mormente, da possibilidade processual de superação do *senso comum*, uma vez que permite um novo enunciado que muito mais diz sobre a participação dos homens na vida e no mundo dos próprios homens e que não se contenta com mera descrição da realidade. Isso faz com que tanto a concepção tradicional de teoria quanto a de prática sejam densamente desacomodadas. De modo que a teoria deixa de ser a tentativa de constatar pura e simplesmente como as coisas são. E a prática deixa de ser restringida, por um lado, à mera aplicação da teoria e, por outro, ao agir embrionário do empírico, da ordem meramente do cotidiano, como era compreendida quando da concepção tradicional de teoria. A prática dos homens passa a ser sua produção material de existência, logo, da mesma forma, de seu pensamento, e compreende o homem como sujeito histórico. “Ao receber este

⁸⁴ Ainda que para Adorno e Benjamin, cujas preocupações com a teoria social nascem em meio à estética, a teoria marxiana necessitaria ser deslocada para esse âmbito para que pudesse resolver os impasses postos ao seu tempo, como replicava Adorno em setembro de 1936: “Para nós [...] a abordagem dos fenômenos sociais procede com muito mais razão de nossas próprias categorias do que da adoção de categorias tomadas de antemão — pois de fato, nas questões que nos dizem respeito, nas mais básicas, os conceitos marxistas muitas vezes se revelam excessivamente abstratos e isolados [...] e redundam em má estética. Isso pelo menos é o que descobri em minha própria experiência, e estou bastante propenso a crer que mais rente estamos ao real quanto mais plena e coerentemente permanecemos fiéis às origens estéticas, e que nos tornamos meramente estéticos quando as negamos” (ADORNO, 2012, p.151-152).

presente, o que a teoria perde em autonomia ela volta a ganhar em dignidade e eficácia” (LABICA, 1990, p.143).

Nesses preceitos consiste o entendimento da *práxis*, que se apresenta como síntese entre ser, pensar e estar no mundo. Conceito que se encontra difundido pela obra de Karl Marx e avigora a necessidade de participação do homem no ato de reconhecer a própria história nas suas dinâmicas, criações e contradições. Considerações que compõem uma forma de pensar que se opõe aos preceitos hegelianos por partir do vivido, do existente, que, de algum modo, não deixa de ser do sensível, tornando evidente que, diferentemente de uma atividade especulativa, a crítica é antes disso uma atividade já existente no mundo dos homens, eminentemente humana, ao dizer respeito do caráter terreno do pensamento. Marx expõe essa oposição da seguinte maneira: Na proposta hegeliana de dialética, o processo por que passa o “pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim [...] o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano”. Para Marx o ideal é a interpretação humana da materialidade. “Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (2002, p.28-29). Segundo Vázquez, essa revolução não insinua atenuação alguma da função da teoria, tampouco sua supressão. Descarta-se “a teoria que, isolada da práxis, como simples interpretação, está a serviço da aceitação do mundo. Reconhece e eleva até o mais alto nível aquela que, vinculada à práxis, está a serviço de sua transformação” (2011, p.154), pois compreende que o possível também faz parte da realidade existente. Desse modo, a práxis marxiana não propõe que os homens inventem uma outra conjuntura e sim que identifiquem naquilo que vivem os empecilhos de realização dos preceitos sobre os quais se estruturou o capital: liberdade e igualdade.

Em uma vaga definição, a *práxis* foi empregada para indicar uma espécie de ação autocriadora, que se diferenciava do comportamento que era motivado por fatores externos e causado por forças que não pertenciam ao controle do ser humano. Martin Jay (2008) observa que, ao ser pioneiramente empregada na *Metafísica* de Aristóteles, ela foi, em sua origem, compreendida como contrária à *theoria* contemplativa. Todavia, a proposta marxiana “justifica com o mesmo valor tanto o teorismo que pretende assegurar a conformidade da situação a seu

conceito quanto o pragmatismo que se alinha sobre os efeitos conjunturais” (LABICA, 1990, p.79), pois, quando concebe a atividade humana como práxis, ela pretende dar proeminência à principal dimensão do sujeito concreto como produtor da realidade social tanto quanto por ela é produzido. Nesse sentido, segundo leitura de Ernst Bloch ao resgatar em Marx a questão do humanismo, o pensamento concreto foi vivificado pela proposta marxiana, iluminando a ação e fazendo dela uma teoria.

O privilégio concedido à prática é um dos temas mais evocados nas *Teses sobre Feuerbach*, uma vez que, a partir da noção de materialismo *intuitivo/contemplativo*⁸⁵ apresentada por ele, convivia-se com o reducionismo de “captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de objeto ou de intuição, e não como atividade humana sensível, práxis; só de um ponto de vista subjetivo” (1974, p.57). Isto é, o referencial materialista criticado por Marx e Engels (1974) tinha feito avançar bastante na diferenciação entre os objetos sensíveis e objetos do pensamento, mas deixou de apreender a atividade humana como atividade objetiva.

A doutrina materialista de que os seres humanos são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens (MARX, 2009, p.124).

À título de ilustração, Feuerbach percebeu que não era a mesma coisa pensar dentro de um palacete burguês ou em uma cabana, mas deixou de problematizar as práticas que os fizeram surgir em um estado social determinado (LABICA, 1990).

A convergência entre o que é material e aquilo que advém da reflexão colabora com a fundamentação da crítica que Adorno estabelece à filosofia da

⁸⁵ Além do que será abordado nesta subseção, a passagem marxiana da crítica ao materialismo de Feuerbach à proposta praxiológica oferta ferramentas para que Adorno compreenda a ausência de garantias de antemão para o pensamento e, juntamente com essa, a necessária desmontagem dos sistemas e das estruturas, não a fim de descartá-los, mas com o propósito de buscar nos aspectos que a identidade fez rejeitar porque não alcançou a potência para questioná-los e ressignificá-los. “A desmontagem dos sistemas e do sistema não é nenhum ato epistemológico formal. O que o sistema quis outrora alcançar para os detalhes só pode ser buscado neles. Nem se ele está lá, nem o que ele é estão garantidos de antemão para o pensamento. É só assim que o discurso completamente abusivo sobre a verdade enquanto o concreto conquistaria seu sentido. Ele obriga o pensamento a permanecer diante do mais ínfimo. Não se deve filosofar sobre o concreto, e sim muito mais a partir dele (ADORNO, 2009, p.36).

identidade, que é desmentida até mesmo pelo “mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado” (ADORNO, 2009, p.173). A referência adorniana à práxis reafirma que a verdade e a atenuação do sofrimento humano não é encontrada nem no universal nem no particular. Para Adorno, enquanto pensamento, a filosofia da identidade é mitologia pois “enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito’. [...] O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (2009, p.173). Nesse sentido que Adorno se apropria do cerne da concepção marxiana aqui abordada para mais uma vez anunciar que “o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora” (2009, p.173).

É possível dizer que o âmago do interesse de Adorno, ao propor *Teoria da Semicultura*, foi a problematização de que, ainda que muitas das ações ditas educativas em meados do século XIX se destinassem às camadas menos favorecidas da população, essas não tiveram oportunidade de uma formação cultural nos termos da *Bildung*, pois serviram como engrenagem a uma ideologia tecnologicamente intercedida pelos meios de comunicação em massa, em especial, segundo ele, a televisão e o rádio daquela época. A exemplo disso, Adorno faz referência à conquista espiritual do camponês pela indústria cultural, denunciando a carência de autonomia: “a contradição entre formação cultural e sociedade não apresenta como resultado apenas uma incultura do antigo estilo, a camponesa. Hoje as zonas rurais são sobretudo focos de semicultura” (ADORNO, 1996, p.393).

O que se queria como consciência não se concretiza sob os fundamentos da almejada autonomia e, na contramão disso, passa-se de uma tutela a outra. “No lugar da autoridade da Bíblia, se instaura a do domínio dos esportes, da televisão e das ‘histórias reais’, que se apóiam na pretensão de literalidade e de facticidade aquém da imaginação produtiva” (ADORNO, 1996, p.390). Desse modo, a crítica marxiana, conduzida para o nicho da cultura, permite que Adorno decifre que a instrução técnica da época foi dedicada a uma grande fatia do proletariado considerada desprovida de uma formação cultural. Estimou-se a aquisição de saberes técnicos que possibilitassem a dominação da natureza pelo homem e se reduziu o valor dos saberes culturais, que levam a uma atividade política e de reconhecimento de si enquanto sujeito histórico na sociedade.

Essa indiferença perante uma espécie característica de trabalho diz muito a respeito de uma forma de organização social na qual é possível que as pessoas

passem prontamente de um trabalho a outro, como se essa fosse uma atividade incidental. O que provoca apatia perante a atividade que se desempenha – tanto no que concerne ao labor quanto no que compete à participação política – nessa mesma sociedade. Adorno tipifica essa relação ao falar de quão inculto é considerado um “profissional que conserta rádios ou é mecânico de automóveis [...] e, no entanto, precisa, no cotidiano de sua profissão, dominar muitos conhecimentos e destrezas” (ADORNO, 1996, p.393). Esses conhecimentos e destrezas não garantem, segundo a perspectiva adorniana, um movimento crítico acerca das configurações históricas e sociais assentadas, que se consolidam quando abordam a matéria histórica, viva e percebida. Fatores esses que fazem com que a práxis – pela perspectiva marxiana – tenha preeminência em face à teoria dita tradicional, haja vista a tentativa de superação das contradições que a vida na sociedade e as diferentes formas de reprodução se antepõem ao homem.

Essa não diferenciação do trabalho humano recém comentada, conforme proposição marxiana, advém das maneiras como se configuram as relações no modo de produção capitalista, que nutre uma constatada incoerência: “As variadas, determinadas, concretas e úteis espécies de trabalho, contidas nos corpos das diferentes mercadorias, consideram-se, agora, formas particulares de efetivação ou de manifestação do trabalho humano em geral” (MARX, 2002, p.86). Dessa forma, as especificidades do trabalho humano passam por uma apreciação e são dispostas a um valor que corresponde, nas relações de troca, àquela atividade. De modo que isso faz aumentar tanto a especialização da fabricação dessas mercadorias quanto a possibilidade de serem dadas umas pelas outras, isto é, o *valor de troca*. Por outro lado, “a capacidade que têm todos os produtos, sejam naturais sejam industriais, de servirem para subsistência do homem denomina-se particularmente *valor de utilidade*” (MARX, s/d, p.26), comum a todas as coisas e independente do *valor de troca*. Entretanto, nessas circunstâncias, a atividade humana se torna antítese dela própria, pois deixa de ser especificidade e passa a ser indistinção e obliteração, perdendo, para aqueles que os realizam, aspectos de manifestação de si mesmos. Essa é a fonte e o fundamento das divisões e, conseqüentemente, da alienação⁸⁶,

⁸⁶ Para Marx, a alienação consistia no princípio explicativo da situação da classe operária, uma vez que o trabalho, ao se transformar no objeto resultante, ganhava uma existência independente das atividades daquele que o produziu, isto é, estranho ao homem. Remete à antítese já exposta aqui de que a atividade que o trabalhador dispensa à materialidade torna-se uma força que não é por ele compreendida como extensão de seu trabalho, mas contrária a ele.

que reduz todas as coisas, nas quais “os economistas não viram nem conheceram, nem oposição nem a contradição” (MARX, s/d, p.29) entre um e outro valor.

Sem estender muito a exposição acerca das distinções⁸⁷ entre o *valor de uso*⁸⁸ e do *valor de troca*, é relevante sintetizar aqui a maneira como isso é transposto para a teoria adorniana no que compete ao aspecto cultural da experiência humana. O *valor de uso* é, para Theodor Adorno, uma das categorias que o autor apanha da teoria marxiana para estabelecer a crítica à dialética hegeliana. Segundo ele, significa “aquilo que não pode ser subsumido à identidade”, que faz parte do não-conceitual do conceito, necessário “para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o inefável da utopia” (2009, p.18). Adorno se apropria da ideia de que, à medida que o *valor de uso* vai morrendo nas coisas, o *valor de troca* passa a compor uma cifra a ser socializada com fim em si mesma. Em estreito diálogo com ele, Walter Benjamin também lembra que, no século XIX, o número das coisas esvaziadas aumenta em um volume maior do que em tempos mais antigos, pois o progresso tecnológico foi retirando de circulação os objetos de uso que estavam por vir (BENJAMIN, 2012). Segundo Adorno, em *Teoria da Semicultura*, quando a consciência em processo se converte em posse, ela se distancia da formação cultural. Aquilo que dela emerge, como categoria de algo novo, possui potencial menor do que aquilo que imerge e a isso diz respeito o princípio de sua degradação, “deste modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização” (ADORNO, 1996, p.389), no campo das trocas.

⁸⁷ Em obras outras, Marx não expõe de modo sistemático tais distinções, entretanto, em *O Capital*, o autor demonstrou necessidade de focar a aquilo que faz com que algumas coisas possam ser trocadas por outras sob a justificativa da justiça: o *valor*, distinguindo de modo mais explícito “a substância (trabalho abstrato cristalizado), a forma que se manifesta na relação entre mercadorias (valor de troca) e a grandeza (tempo de trabalho abstrato)” (2002 p.30).

⁸⁸ O valor de uso é a primeira análise que Marx faz ao começar sua exposição acerca da mercadoria, que, segundo ele, consistia na célula germinativa do modo de produção capitalista. “Mas, sob o aspecto apenas do valor de uso, a relação da mercadoria com o homem ganha caráter individual e natural supra-histórico. O valor de uso, por si só, não nos informa acerca das relações sociais subjacentes à relação individual do homem com a coisa. O sabor do trigo não muda pelo fato de ser produzido por um escravo, por um servo feudal ou por um operário assalariado. Contudo, são impropriedades as críticas de que na obra marxiana se negligencia a significação do valor de uso enquanto categoria econômica” (2002, p.29-30). O autor ainda apresenta a interdependência entre um e outro conceito, atestando que, se o valor de uso é o suporte físico do valor concernente à mercadoria, não há valor aquilo que não possui de valor de uso. “Que a mercadoria possua o caráter duplice de valor de uso e valor resulta do caráter também duplice do próprio trabalho que a produz: trabalho concreto, que responde pelas qualidades físicas do objeto, e trabalho abstrato, enquanto gasto indiferenciado de energia humana. O trabalho abstrato, pelo fato de estabelecer uma relação de equivalência entre os variadíssimos trabalhos concretos, vem a ser a substância do valor” (2002 p.30).

Amparado pelas concepções marxistas, Theodor Adorno percebeu que o estado da técnica e o interesse econômico convergiam para a produção massiva e que essa tendência seria um impasse para a formação cultural, de modo que existe uma repressão tanto na equivocada ideia de democratização da cultura por meio de uma socialização de suas impressões, quanto na ideia de progresso, que acumula valores de troca. “Isso não significa [...] que se deva ficar cego, por medo do inevitável, diante de suas implicações, nem, sobretudo, diante do fato de que entra em contradição com as pretensões imanentes de democratizar a formação” (ADORNO, 1996, p.402). A cultura passa a se apresentar no mundo das trocas mercadológicas como atividade humana que não se enquadra nessa relação, por não ter essa faculdade. E é dessa subtração que nasce o valor de troca dos bens culturais, confundindo ainda mais relações mediatas com imediatas.

Os sistemas delirantes coletivos da semiformação cultural conciliam o incompatível; pronunciam a alienação e a sancionam como se fosse um obscuro mistério e compõem um substitutivo da experiência, falso e aparentemente próximo, em lugar da experiência destruída. O semiculto transforma, como que por encanto, tudo que é mediato em imediato, o que inclui até o que mais distante é (ADORNO, 1996, p.407).

Esses substitutivos da experiência encontram-se agregados e coesos no mundo das mercadorias⁸⁹, são produzidos pela lógica mercadológica e se orientam por ela. A relação de imediatidade favorece a coação do valor de troca e ao dar-lhes o aval, a sociedade harmoniza essa lacuna, tornando essa carência de mediação bem acomodada.

⁸⁹ Em carta de julho de 1935 a Walter Benjamin, Adorno atualiza alguns conceitos marxistas em confronto com o conceito de imagem dialética, a fim de polarizar as armadilhas, já postas à época, que há em se defender a constituição de uma consciência coletiva. Para tanto ele volta à concepção menos usual do termo *mercadoria*, reforçando seu aspecto de promessa de eternidade, quando o arcaico sobrevive no novo. “Mercadoria, de um lado, é o alienado em contato com a qual o valor de uso perece, mas, do outro, é o sobrevivente, o alheio que subsiste a seu caráter imediato. Em face das mercadorias, não imediatas para os homens, temos a promessa da imortalidade, e o fetiche é – para desenvolver a relação que você foi feliz em estabelecer com seu livro sobre o barroco – uma infiel imagem derradeira para o século XIX, tal qual sua mera caveira. [...] Dentro da sociedade, porém, isso significa que o simples conceito de valor de uso está longe de ser suficiente para uma crítica do caráter-mercadoria; antes apenas nos leva de volta a um estágio anterior à divisão do trabalho” (ADORNO, 2012, p.180-181). Com isso, Adorno defende que a ausência de valor de uso não é a conversão imediata dos artefatos em valor de troca. Quando os aspectos estéticos e culturais entram em jogo, por vias do conceito de imagem dialética, o *esquecimento*, inerente à alienação, deve ser levado em conta como produtores de sentidos outros. “Na medida em que o valor de uso das coisas perece, as coisas alienadas são tornadas ocas e passam a adquirir sentidos cifrados. A subjetividade apropria-se deles infundindo-lhes intenções de desejo e ansiedade. Pelo fato de fazerem as vezes de intenções subjetivas, as coisas defuntas se apresentam como imperecíveis e eternas” (ADORNO, 2012, p.191).

Desse modo, a socialização das opiniões acerca dos bens culturais denunciada na *Teoria da Semicultura* é análoga ao *valor de troca* teorizado por Marx. “Uma concepção linear e inquebrantável do progresso espiritual planeja com negligência sobre o conteúdo qualitativo da formação que se socializa como semiformação” (ADORNO, 1996, p.404). Em contraponto, acaba prevalecendo seu conteúdo quantitativo, que possibilita que os bens culturais sejam calculados reciprocamente e substituídos uns pelos outros. Como *valor de troca*, eles se tornam equivalentes. Equivalentes, os seus atributos mais orgânicos são desvanecidos. Logo, como defende Adorno, os bens culturais não se encontram, como as demais mercadorias, em uma relação qualitativa quanto aos seus conteúdos. De modo oposto, eles passam a ser tanto medida universal quanto representantes de uma pretensa universalidade. Tem-se então a transposição do estudo dos fenômenos econômicos proposto por Marx – que ao denunciar a relação *mercantil* entre capital e força de trabalho avoca o caráter de troca de equivalentes – para os impasses da cultura.

Segundo Duarte (2003), o valor não demonstra declaradamente o que ele é. Ele tem a faculdade de modificar qual seja o produto resultante do trabalho humano em algo a ser decifrado socialmente, em um hieróglifo social, nas palavras de Marx. Esse produto social pode ser decifrado ou não, dependendo da relação que se estabelece com o mesmo. Em *Teoria da Semicultura*, Adorno propõe uma outra apresentação do fetichismo, o que se ancora na mercadoria formativa e cultural. De acordo com a perspectiva marxiana, na mercadoria mais corrente, a fetichização condiz com o caráter de valor-trabalho encoberto, que resulta do louvor a sua faceta de coisa em si, camuflando as relações de opressão que a subjazem, ao falar da cultura, a ausência do valor de uso é reificada, de modo que ela própria se transforma em valor de uso, o que facilita uma simplificação do conhecimento, sendo esse alienado da experiência formativa.

Entretanto, há que se ponderar que, justamente por se referir aos aspectos culturais e não à mercadoria, como propusera Marx, Adorno aborda o critério da utilidade como sendo lesivo à formação cultural do sujeito – diferentemente da *utilidade* apresentada como critério do *valor de uso* pela teoria marxiana. O uso pejorativo se explica uma vez que a utilidade opera na facilitação e na conformação às relações já estabelecidas. Tal critério, para Adorno, diz menos sobre a participação humana e muito mais sobre a renúncia de si mesmo no que compete à

relação com a cultura. Segundo o propositor da *Teoria da Semicultura*, a finalidade do termo é mesquinha, pois encontra-se cada vez mais perto do *valor de troca*, uma vez que faz com que o sujeito sinta-se participante de sua cultura, ativo na sociedade, ainda que esta participação não ocorra no plano espiritual e sim, em grande parte, no plano das mercadorias. A cultura é tomada como mercadoria quando passa a ser guiada por uma finalidade que é exterior a si mesma e se torna uma medida quantificada e eficaz de socialização. Por isso, Adorno transpõe o debate acerca da utilidade mais para a natureza das trocas do que para a atividade humana, pela banalização do próprio pensar enquanto prática que faz com que o *valor de uso* se desprenda das experiências sensíveis. Isso faz compreender melhor, inclusive, os motivos pelos quais ele enaltece os escritos de Benjamin ainda na mesma carta recém referida: “Outra vez gostaria de acentuar com a maior ênfase o trecho sobre a ‘libertação das coisas do grilhão da utilidade’ como um ponto crítico genial para o resgate dialético da mercadoria (ADORNO, 2012, p.188).

Outra cautela a ser notada é que não se está afirmando aqui que Marx não se deteve aos impasses culturais. Inclusive, justamente pela maneira *alargada* que se deve compreender o conceito de cultura, isso não caberia. O que se está afirmando é que, de maneira semelhante àquela pela qual a teoria benjaminiana operou a partir do marxismo, o fez Adorno. É possível dizer que Marx, olhando para os fenômenos, mostrou a relação causal que há entre a economia e a cultura.

Enquanto, para Adorno, o que importa compreender é a relação expressiva. A teoria adorniana não tratou de investigar o poder do capitalismo, os limites desse poder e o caráter desses limites, constituindo um desenho genético econômico da cultura, e sim buscou compreender a fisionomia dos aspectos econômicos na cultura. Isto é, tanto Adorno quanto Benjamin apreenderam a gênese do processo econômico e a tomaram como fenômeno primevo perceptível para falar dos impasses culturais (BENJAMIN, 2009). O que não significa que tenham conservado suas estruturas quanto ao modo de pensar e quanto às tentativas de universalização próprias da teoria marxiana. Antes o contrário, como bem apontou a epígrafe desta subseção, os autores compreendiam que, se queriam de fato contribuir para a liberdade do proletariado, necessitavam pensar por vias da estética, ainda que *a partir* de Marx.

Analisando o fenômeno da semiformação – e a partir da proposição do conceito de *dialética negativa* –, é possível perceber que, análogo à maneira como Marx operou com a teoria hegeliana, o fez Adorno no uso dos preceitos teóricos de

Marx e Hegel, uma vez que, ao mesmo tempo que se apropria, estabelece a crítica, e, ainda assim, não se exonera daquilo que há de mais potente no cerne de cada um desses aparatos teóricos. Adorno defende que a desconstrução dos sistemas não é um ato epistemológico formal, indicando a necessidade de olhar para as singularidades das práticas, sem abrir mão do raciocínio filosófico. “O que o sistema quis outrora alcançar para os detalhes só pode ser buscado neles. Nem se ele está lá, nem o que ele é estão garantidos de antemão para o pensamento” (ADORNO, 2009, p.36). O frankfurtiano retoma a apreciação já apresentada por Marx da teoria hegeliana, de modo que a experiência acarreta uma transformação que não possui um postulado *a priori*. Do mesmo modo que o raciocínio especulativo não conteria a verdade, o concreto não a alcança por si só. É somente desse modo “que o discurso completamente abusivo sobre a verdade enquanto o concreto conquistaria seu sentido. Ele obriga o pensamento a permanecer diante do mais ínfimo. Não se deve filosofar sobre o concreto, e sim muito mais a partir dele” (ADORNO, 2009, p.36). Marx está presente na análise adorniana. Entretanto, Adorno não se restringe a sua estrutura econômico-filosófica para explicar a realidade a partir de *um* princípio, apostando que todo sistema, ainda que muito explique, já nasce falho e incompleto, por tentar abarcar uma verdade *a priori* que reside em cada singularidade. Esse é, para Adorno, uma das razões pelas quais “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, [...] perdeu o instante de sua realização” (2009, p.11). Ainda no mesmo extrato o autor complementa: “O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa” (ADORNO, 2009, p.11). Em uma análise global de seu legado e compreendendo o valor estético que Adorno confere ao conceito de *práxis*, é possível dizer que o postulado difundido pela célebre *Tese 11* a que Adorno faz referência é por ele compreendido como transformação por meio da cultura. Transformação essa que não possui *uma* direção a ser seguida e encontra-se situada “como ação sobre as circunstâncias que é inseparável de uma ação sobre as consciências” (VÁZQUEZ, 2011, p.152). Isso, de certo modo, define “a conexão histórica entre a filosofia e a ação, e, por sua vez, a relação que o marxismo mantém com a prática, rompendo com toda a filosofia tradicional” (2011, p.152). Diz-se dessa forma uma vez que, para Adorno, o crítico cultural da sociedade traz para si a tarefa

de romper com a aceitação do mundo, o que vai na contramão daquilo que é resultante de uma relação superficial e com fins de socialização da cultura.

3.3. *Halbbildung* e a *vontade de verdade*

Já na escrita de *Dialética do Esclarecimento*, em coautoria com Max Horkheimer, Adorno já considerara Friedrich Nietzsche como um dos inegáveis realizadores do esclarecimento e, desde então, aponta que, por meio dele, juntamente com Kant e Sade, é compreendido “como a submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exatamente no domínio de uma natureza e objetividade cegas” (1985, p.35).

Para Nietzsche, o conceito de *vontade de verdade*⁹⁰ condiz com o anseio que incita os indivíduos a descobrir uma verdade invariável que se encontraria por trás da realidade, escamoteando as dificuldades, não aceitando a inexistência de fundamento último para o conhecimento das coisas mundanas e desprezando que todo conhecimento traz consigo o germe da criação. De modo que, o que confere completude a um conceito ou à interpretação de algo é a utilização de nossos olhos, linguagem, afetos etc., e isso se refere à parcialidade que há em todas as formas do conhecer, assumindo sua incompletude enquanto natureza (1998). Se não fosse a incidência daquele anseio, não seria nítida uma constante procura pelo maior número de perspectivas comuns na história da humanidade.

O filósofo manifesta que a *vontade de verdade* tem um propósito bastante prático e político de equiparar os homens, para cada vez mais normatizar a vida. Isso, conseqüentemente, restringiria o pensamento e diminuiria a potência dos movimentos humanos impelidos pelas vontades e pelos desejos que, historicamente, conduziram a humanidade. Na mesma vereda do que anunciou Schiller, acerca do fator *utilidade* ser o grande ídolo do tempo (2002), para Nietzsche, o princípio organizacional dos homens, ainda que de modo falsificado, consiste na utilidade, que, ao fim, serve para domesticá-lo e fazê-lo funcionar dentro

90 Diferentemente da abordagem usada aqui, de modo menos corrente, em alguns escritos de Nietzsche – Prólogo de *Para Além do Bem e do Mal*, por exemplo – o conceito de *vontade de verdade* é usado sob uma perspectiva positiva, como uma força fundamental que move os filósofos na busca do conhecimento, como verdade que se assume perspectivista e que motiva os espíritos livres a criarem suas próprias interpretações do mundo.

de alguns trâmites. Todavia, “é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de finalidade” (NIETZSCHE, 2006, p.46). Para Nietzsche, essa domesticação é o retrocesso da humanidade, pois se

[...] o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representem eles mesmo a cultura. [...] Esses “instrumentos da cultura” são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à “cultura” (1998, p.30-31).

Dissertando acerca da educação, Nietzsche denuncia que, aquela que visa à obtenção de uma finalidade específica não é uma educação para a cultura no sentido do termo que ele a compreendia, e sim uma indicação de caminho que garantiria a luta pela existência e não considerava tais estabelecimentos sérios. Ao analisar a conjuntura, o filósofo atesta que a carência era de uma espécie de estabelecimento de ensino, de fato, isto é, um estabelecimento de cultura. Nietzsche dizia conhecer apenas uma única verdadeira oposição, aquela que existe entre os “estabelecimentos para a cultura e os estabelecimentos para as necessidades da vida: à segunda categoria pertencem todos os estabelecimentos que existem, mas, ao contrário, é da primeira que falo” (NIETZSCHE, 2003, p.107).

Adorno recompõe as denúncias a tais estabelecimentos de modo menos cético no que concerne ao aspecto da finalidade. Segundo ele, “se na idéia de formação ressoam momentos de finalidade, esses deveriam, em consequência, tornar os indivíduos aptos a se firmarem como racionais numa sociedade racional, como livres numa sociedade livre” (ADORNO, 1996, p.392). A finalidade, para Adorno, confere à ideologia da troca, que não resulta diretamente no bem da formação cultural e sim em uma *pseudodemocracia* (1996).

Em *Assim falou Zaratustra* (2007), Nietzsche afirma que, em todos os lugares onde encontrou vida, encontrou também obediência, concluindo que todo vivente é também um indivíduo obediente. Na vontade do servo, Nietzsche diz ter encontrado a vontade de ser senhor, de modo que é possível mandar naquele que, até então, não pode obedecer a si próprio. Essa fragilidade justifica, em parte, a necessidade que os juízos não repousem sobre as verdades pré-estabelecidas. De acordo com as concepções de Nietzsche, a *vontade de verdade* pode ser

interpretada, na filosofia pós-socrática, como um desdém pelas coisas mundanas, de modo que o homem estaria mais preocupado com um hipotético *além-mundo*, designando uma valorização que desataria o homem da realidade sensível, o que o deixaria, conseqüentemente, mais frágil e de fácil manejo. Os fenômenos, assim, não se explicam por meio daquilo que tem ocorrido “ultimamente, nem, certamente, como expressão tópica da sociedade de massas, que, aliás, nada consegue explicar mesmo, apenas assinala um ponto cego ao qual deveria se aplicar o trabalho do conhecimento” (ADORNO, 1996, p.389), o trabalho de compreensão do homem acerca daquilo que acontece.

“Todos esses homens desconhecidos de si próprios, acreditam na exangue abstração ‘homem’” (NIETZSCHE, 2004, p.76), que para Nietzsche, seria mero resultado de suas opiniões pessoais, longas e envolventes. “Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve” (2004, p.76). Segundo o filósofo, que se conservou fiel ao seu propósito de uma *transvaloração de todos os valores*, os homens na modernidade estão submergidos em uma *vontade de verdade* que põe em dúvida a própria vida. Desse modo, aquilo que é propagado pelas sociedades ocidentais não passa de valores calcados em concepções apressadas que corrompem o humano. “Vivem todos em uma névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, [...] um estranho mundo de fantasmas que sabe mostrar uma aparência tão sóbria” (NIETZSCHE, 2004, p.76).

A essa névoa, denunciada por Nietzsche, se adapta o homem, quando não demanda e nem sente necessidade de mediação, pois, conforme avança a crítica de Adorno, “a adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva. O sujeito só se torna capaz de submeter o existente por algo que se acomode à natureza, que demonstre uma autolimitação frente ao existente” (1996, p.390). Assim, a consciência de si cartesiana seria compreendida como falsa e sua evidência seria uma ilusão. O movimento que objetivaria uma valorização espiritual resulta em um enfraquecimento do próprio espírito, pois a “grande maioria dos homens, não importa o que pensam ou digam seu ‘egoísmo’, nada fazem durante a vida por seu ego, mas apenas pelo fantasma de seu ego que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado” (NIETZSCHE, 2004, p.76).

Dessa forma, o suposto *sujeito pensante* cartesiano, que – por medo do poderoso reino da grande estupidez cósmica – encontra subterfúgios para ancorar

suas certezas, estaria fundamentado não por uma força pensante livre, que pondera o que está ao seu redor, mas por forças de caráter quase irracional. Por esse motivo que uma das principais contribuições de Nietzsche foi embargar o famoso sonho narcisista do homem, apresentando o que há de mais enganoso na sua boa consciência. E é em análogo sentido que Adorno tolhe o sonho do ideal de formação à sua época, no qual “se destila a sua problemática” (1996, p.392), pois consiste em uma tentativa constante de libertação das mediações.

Confiar nessa espécie de razão e nas categorias que dela derivam, é confiar meramente na utilidade delas para a vida. Assemelha-se a uma espécie de crença na medida em que se configura enquanto um *tomar por verdadeiro* aquilo que não advém de sua consciência, de seu trabalho cognitivo e espiritual. “Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade” de tudo aquilo que no mundo está. E isso ocorre mormente por meio da *força dos braços do homem*. Por isso, enquanto o movimento for de “introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente” (2005, §21).

Considerando que pensamento é processo e não fim, as atividades instintivas, até mesmo do pensar filosófico, não podem ser excluídas. Para Nietzsche, pensar não é o oposto daquilo que é sensorial e instintivo, até porque, em inúmeras vezes, são os instintos que fazem caminhar o pensamento consciente, de acordo com suas reflexões em *Além do bem e do mal*. Assim, a lógica e sua aparente soberania não se abstêm de valorações, ou, inserindo as razões propostas pelo autor, reivindicações fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida (2005, § 3).

Por trazer à cena a ação dos instintos, percepções e sentimentos do indivíduo na constituição e na valoração do conhecimento é que Nietzsche duvida do caráter democrático da universalização da cultura, uma vez que a singularidade humana é enfraquecida em nome de uma maior adesão à determinada perspectiva. Assim, a cultura “tão universal quanto possível enfraquece a tal ponto a cultura, que ela não pode mais admitir qualquer privilégio ou garantir qualquer respeito. A cultura mais universal é exatamente a barbárie (NIETZSCHE, 2003, p.62).

Em um de seus aforismos, Nietzsche alega: “de tudo quanto se escreve, agrada-me apenas o que alguém escreve com o *próprio sangue*” (2007, p.60). A

metafórica expressão grifada traz uma carga semântica próxima à ideia de *esforço tenso do conceito*, proposta por Hegel apresentada na *Fenomenologia do Espírito*. Refere-se a elas, do mesmo modo, o *envolvimento com aquilo que se quer conhecer*, que Adorno reivindica ainda em *Teoria da Semicultura* – também assinalado como *experiência*, considerando suas influências da teoria benjaminiana. Isto é, pensar por intermitências, ser constantemente perturbado por aquilo que é diferente ao pensamento de agora, atingindo o ideal de incessante renovação. De modo que a recepção não deixe de obedecer a critérios imanentes para se acomodar ao que o cliente crê obter deles (ADORNO, 1996). A força do pensamento de não nadar a favor da própria corrente, segundo Adorno, faz parte da tarefa de ser um revolucionário. “Hoje, toda tentativa de reter o pensamento, sobretudo a favor de sua aplicabilidade, sob a alegação de seu exagero e gratuidade narcisistas, é reacionária” (2009, p.37). Escrever, conforme disse Nietzsche, *com o próprio sangue* é resistir contra o que foi previamente pensado (1995), resistir ao *palavrório dos vendedores* e a uma “formação cultural controlável, que se transformou a si mesma em norma e em qualificações” (ADORNO, 1996, p.399).

Resistência essa que apresenta outra face da falsa *democratização*, sob a qual repousa a justificativa da ausência do esforço, do pensamento, do trabalho que faz com que o indivíduo se liberte intelectualmente. Democratizam-se os direitos de socialização e reprodução daquilo que foi produzido pelo pensamento livre de um, “para suavizar o trabalho que exige uma formação, para arrefecer a carência pessoal de cultura” (NIETZSCHE, 2003, p.60), reforçando o estabelecimento de ordem. “Todos preferem se instalar, tanto quanto possível, à sombra da árvore que o gênio⁹¹ plantou. E desejariam se subtrair à dura necessidade de trabalhar para o gênio, para tornar possível o seu surgimento” (NIETZSCHE, 2003, p.60). O estabelecimento da ordem é a razão de ser da referenciada democratização. “O

91 Apesar das influências do pensamento de Nietzsche no legado teórico de Adorno, há uma crítica contundente desse último ao culto ao gênio, uma vez que Adorno trabalha com o conceito de *bildung*, enquanto formação cultural, social e estética. Isso não impede a aproximação entre os autores, haja vista a relevância que Nietzsche fornece ao esforço necessário para o seu surgimento, conforme referenciado neste texto. Adorno rechaça uma *semiformação socializada*, mas a sua proposta de formação também não é a de uma consideração exclusiva da intuição, uma vez que faz parte dos *pressupostos* por ele julgados como necessários as relações éticas e estéticas dos sujeitos com o meio e com o outro. Assim, o que Adorno julga contraditória é “a intenção de uma filosofia que, com ou sem justiça, somente reconhecia como fonte última do conhecimento o imediatamente intuitivo. Algo semelhante acontece com todos os filósofos e com o conjunto da arte. A idéia de que as pessoas dotadas de gênio e talento façam suas obras por si mesmas e que estas sejam facilmente compreensíveis não passa de entulho de uma estética baseada no culto do gênio. É uma concepção enganosa” (ADORNO, 1996, p.403).

sonho da formação – a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade – é falsificado em apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição” (ADORNO, 1996, p.392).

Adorno propõe uma leitura desses preceitos nietzschianos – da moral do ressentido – por meio da crítica ao poder superior da sugestão, como uma espécie de socialização de uma síntese proposta por outrem que muito pouco ou quase nada gera resistência. Esse movimento Nietzsche indicou como o necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si, próprio do movimento *anestésico*⁹² do ressentimento ao compará-lo com as necessidades do homem nobre.

Para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [...] tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*. Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, [...] o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo [...] ele ama os caminhos ocultos (NIETZSCHE, 1998, p.27).

Para Adorno (1996), essa superioridade da sugestão seria o contrário da formação, pois nada do que, de fato, se considere formação poderá ser alcançado sem pressupostos. “A ordem existente não compele os homens unicamente pela força física e pelos interesses materiais, mas pelo poder superior da sugestão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.227). Nesse sentido, pensar – amparando-se em princípios filosóficos – “não é síntese, ciência básica ou ciência-cúpula, mas o esforço de resistir à sugestão, a decisão resoluta pela liberdade intelectual e real” (1985, p.227).

As concepções de Adorno conduzem ao concreto do mundo, ao *factum*, ao esforço do pensamento, como condição verdadeiramente possível de

92 Termo usado pelos frankfurtianos para fazer referência ao contrário do que é estético, à crise na percepção, em um sistema que entorpece o organismo e insensibiliza os sentidos. Movimento análogo ao que faz a *Indústria Cultural*, ao não deixar espaços de inferência, criação e atividade ao sujeito, ao *convidá-lo* para as consumações passivas em que ele nada mais precisa fazer além de consumir o que já vem pronto, isto é, pensado, sentido e interpretado por outrem. “Não somente os tipos das canções de sucesso, os astros, as novelas ressurgem ciclicamente como invariantes fixos, mas o conteúdo específico do espetáculo é ele próprio derivado deles e só varia na aparência. [...] A breve seqüência de intervalos, fácil de memorizar, como mostrou a canção de sucesso; o fracasso temporário do herói, que ele sabe suportar como *good sport* que é; a boa palmada que a namorada recebe da mão forte do astro; sua rude reserva em face da herdeira mimada são, como todos os detalhes, clichês prontos para serem empregados arbitrariamente aqui e ali completamente definidos pela finalidade que lhes cabe no esquema. Confirmá-lo, contrapondo-o, eis aí sua razão de ser (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.117).

transcendência das concepções filosóficas que almejam a socialização e a onipotência do conceito. Essa inversão entre conceito e trabalho do pensamento humano perante o mundo “nasce do antagonismo social não-conciliado que a cultura quer resolver mas que, como simples cultura, não dispõe desse poder. Esse desejado equilíbrio é momentâneo, transitório” (ADORNO, 1996, p.390). Entretanto, “a adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva” (ADORNO, 1996, p.391), que labora em prol do *apequenamento do homem*.

Segundo as contribuições de Adorno, não houve interesse desinteressado pelo saber, de forma que o medo que acomete o frágil homem frente às forças naturais e à violência social é que empurraram seu desencadeamento. Entretanto, o saber que libera o homem de tais medos por Nietzsche é definido como um poder, um domínio. A razão passa a não tolerar o que lhe escapa e por isso denega a existência de forças externas que afirmam aquilo que não esta em seu controle – a exemplo desse domínio, vide o conceito de *infinito*, muito discutido pela filosofia antiga. Em vez de se fortalecer, a razão se esfacela ainda mais, uma vez que resta entregue às suas próprias interdições. Conforme sugere Gagnebin, a razão só triunfa ao preço de uma interdição ditatorial sobre si mesma (1994). Inspirado em Nietzsche, Adorno também reduz genealogicamente a racionalidade, nos moldes iluministas nos quais se apoia a *semiformação*, a uma dinâmica do poder, afirmando que os conceitos não têm outro valor de verdade senão o de ser. Isto é, consistem em instrumentos *arbitrários*⁹³ que permitem ao indivíduo que se apodere da realidade percebida, ignorando que, “no entanto, [...] formação cultural e diferenciação se equivalem” (ADORNO, 1996, p.400).

Amparando-se naquilo que sugeriria Nietzsche, é possível inferir que a *semiformação* labora primeiramente em prol da falsificação de princípios múltiplos do acontecer e, posteriormente, em prol do implemento do ponto de vista adotado/defendido, sugerindo uma sujeição a um mundo quantificado que torna possível a existência, a confirmação e a partilha no mundo. Diferentemente de Karl Marx e Michel Foucault que pensaram esse processo de dominação da natureza de modo mais positivo, para Theodor Adorno, essa tomada de poder sobre a realidade é apreendida enquanto processo violento.

93 A expressão grifada apresenta uma carga semântica de origem nietzschiana ao referir-se ao fato de que servem relativamente bem, atendendo aos interesses imediatos daqueles que os utilizam.

Por fim, cotejar os conceitos apresentados nesta subsecção faz aparar uma aresta bastante cara à teoria adorniana no que compete ao uso do conceito de *reificação*, correntemente adotado pela sua vereda marxista-lukacsiana pelos leitores contemporâneos. Segundo Martin Jay, “embora às vezes surja, no seu próprio trabalho, um uso aparentemente lukacsiano⁹⁴, a reificação, para Adorno, não era equivalente à objetificação alienada da subjetividade, à redução de um processo fluido em coisa morta” (1988, p.63). Considerando as influências das obras de Nietzsche no legado de Adorno, inclusive no que concerne à origem dessa alteração conceitual, “reificação quando usada por Adorno em seu sentido pejorativo, significa supressão da heterogeneidade em nome da identidade” (JAY, 1988, p.63), significa a repreensão do antagonismo e do não-idêntico em nome da identidade. “O duplo caráter da cultura nasce do antagonismo social não-conciliado que a cultura quer resolver, mas que demanda um poder, que, como simples cultura, não possui” (ADORNO, 1996, p.390).

Conserva-se o sentido marxista de proveniência lukacsiana de apagamento das particularidades, mas amplia-se a natureza conceitual que, em outrora, era mais ancorada no aspecto material. Ainda detendo-se nessa mesma propriedade, é possível dizer que a crítica ao cerceamento da heterogeneidade e o tema da descontinuidade, que Adorno toma posse de Nietzsche, foram categorias centrais para que o autor realizasse os deslocamentos que efetuou da dialética hegeliana, a fim de torná-la *dialética negativa*,⁹⁵ para tratar da irreducibilidade da experiência, do

94 O conceito de reificação proposto por Lukács, de base marxiana, versa acerca do estabelecimento de relações rigorosas e aparentemente racionais entre homens amparadas em características das coisas (coisificação ou consciência reificada), inteiramente fechadas. “Essas formas do capital se transformam necessariamente nos verdadeiros representantes da sua vida social, justamente porque nelas se esfumam, a ponto de se tornarem completamente imperceptíveis e irreconhecíveis, as relações dos homens entre si e com os objetos reais, destinados à satisfação real de suas necessidades. Tais relações são ocultas na relação mercantil imediata” (LUKÁCS, 2003, p.211).

95 Pensar essa relação é também pensar naquilo o que defendia Nietzsche, ao polemizar o grande erro da metafísica, dissertou em *Crepúsculo dos ídolos*. Segundo ele os signos distintivos que tentaram dizer da verdadeira essência das coisas eram os signos distintivos do seu não ser. Assim, a cada vez que se tentava determinar o que as coisas eram, se tinha nas mãos a sua negação, a sua sombra, de modo que como o seu verdadeiro se manifestava pela sua negação (AGAMBEN, 2013). Agamben levou essas relações de ausência e negação para o juízo estético. Em consonância com que Adorno chamou de *não-conceitual* do conceito e com a ideia benjaminiana de *rastro*, o autor sugere: “Por pouco que observemos funcionar em nós o seu mecanismo, devemos convir [...] que tudo o que o nosso juízo crítico nos sugere diante de uma obra de arte pertence propriamente a essa sombra, e que, separando a arte da não arte, no ato do juízo nós fazemos da não arte o conteúdo da arte, e é apenas nesse molde negativo que conseguimos reencontrar sua realidade. Quando negamos que uma obra tenha o caráter da artisticidade, queremos dizer que nela estão todos os elementos materiais da obra de arte salvo algo de essencial de que depende a sua vida, exatamente como dizemos que um cadáver estão todos os elementos do corpo vivo, menos aquele

seu fechamento em um círculo na abstração de si mesma, da pressão do irreconciliável como possibilidade de outra e provisória reconciliação, e das distintas maneiras que o conceito se move no processo dialético. “O pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação, porque a resistência do pensamento ao meramente ente [...] procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio de sua transformação em objeto” (2009, p.25). De tal movimento faz parte a autorreflexão do pensar, “que implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo”. Fazendo inferência à *Auschwitz*, o autor complementa: “Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa do conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas” (2009, p.302).

Desse modo, fundamentando-se em Nietzsche, em contraponto à *eficiência* do que até aqui foi apontado como *semiformação* – considerando que essa tem sido tomada como conhecimento verdadeiro na contemporaneidade – precisa-se, tal como advoga em *Aurora*, aprender a desaprender, para, mais tarde, aprender a pensar *também* por meio do sentir (NIETZSCHE, 2004). Se “[...] o homem científico é a continuação do homem artístico” (NIETZSCHE, 2005, p.141), os conceitos devem por ele ser compreendidos como incompletos, contraditórios, fragmentários e valorados, para que sejam possíveis as necessárias desconfiança e criação.

Considerando Nietzsche como uma das potenciais raízes epistemológicas do conceito cunhado por Theodor Adorno, é possível, conjugadas às suas reflexões no texto *Teoria da Semicultura*, qualificar a leitura desta categoria aqui apresentada e mais rigorosamente compreender o caráter de falsificação, de engodo e de fetiche que há nessa forma de controle e esfacelamento da formação cultural do homem.

inapreensível *quid* que faz dele precisamente um ser vivente, Mas, quando nos encontramos em seguida frente à obra de arte, nos comportamos inconscientemente como um estudante de medicina que aprendeu a anatomia apenas em cadáveres e, diante dos órgãos pulsantes do paciente, deve, para poder se orientar, fazer mentalmente recurso ao seu exemplar anatômico morto. [...] Aquilo que foi negado é resumido no juízo como seu único conteúdo real, e aquilo que foi afirmado é recoberto por essa sombra: e a nossa avaliação da arte começa necessariamente com o esquecimento da arte” (AGAMBEN, 2013, p.78-80).

4. Leitura literária e formação cultural

Agregado ao que foi dito a partir dos três autores eleitos e fazendo uma retomada do que foi dissertado acerca dos impasses que permeiam o conceito de cultura e a relação do homem com esse, algumas outras considerações concluem este capítulo. Hannah Arendt questiona o papel da arte na sociedade burguesa, e mesmo que não a conceitue, é possível encontrar nos seus escritos a restrição que refina com o arte somente aquilo que incita e não tem utilidade. A partir do filisteísmo e da ascensão da burguesia, a arte passou a ser vista como *escada* àqueles que detinham o poder aquisitivo e, no entanto, não faziam parte da cultura⁹⁶ prestigiada. O que partilha das críticas de Adorno quando a expressão *Indústria Cultural* é interpretada também como uma forma reduzida de falar que essas afirmações, por meio da arte, fracassam. Bem como Arendt, Adorno pondera esse aspecto de sua crítica e, influenciado pelo materialismo marxista, infere que o trabalho diário do homem não deixa espaço para que ele tenha vontade de realizar outra atividade que não aquelas ligadas ao ócio, que não demande esforço algum, nem mesmo intelectual, depois de um árduo dia de penosas atividades, o que segundo ele, no ideal de projeto comunista de Marx, não aconteceria por uma simples razão: «dans

96 Uma fração dos problemas de interpretação do legado adorniano tem sua origem na ambiguidade do vocábulo *cultura*, que segundo Eagleton é a 4ª palavra mais difícil de ser conceituada (2011). Na língua alemã há duas palavras para destiná-lo: *kultur* e *bildung*, o que não é esclarecedor. Mas há dois sentidos em que se pode compreender e conflitar o termo. Um deles é derivado da utilização original a partir da noção de desenvolvimento e cultivo, como morfológicamente compõe *agricultura*. Se utilizado nesse sentido, significaria educação, desenvolvimento, diretamente relacionados à arte e à filosofia, fazendo com que surgisse uma ideia de algo melhor que entretenimento. O segundo sentido é a interpretação mais corrente em dias atuais e notoriamente é emerso de um protesto contra o primeiro uso. Esse seria a soma total de crenças, costumes, práticas e comportamentos comuns a uma comunidade específica, sem distinção hierárquica entre as atividades. Se no primeiro caso cultura é oposto a não-cultura, neste uma cultura é oposta a outra cultura. (THOMSON, 2010, p.96). Ainda segundo o comentador, o que se entende pela palavra *Bildung* é o primeiro sentido, o que demanda uma leitura mais minuciosa a fim de compreender se o que Adorno insiste em chamar de *declínio da cultura* é referente ao declínio de um conjunto de comportamentos e costumes ou se a sua intenção é que o leitor infira que não é mais possível chamar a sociedade de progressista. Sabendo que o foco desta seção é o fenômeno da pseudoformação cultural, é bem provável que não seja possível eleger um dentre ambos, uma vez que ela trabalha em prol do esfacelamento de *ambos os sentidos de cultura*. Vale lembrar que se torna mais difícil eleger um e outro conceito, pois, ainda que a teoria benjaminiana adote demarcadamente o segundo, Adorno parece oscilar entre ambos, bem como a posicionamentos diferentes quando contrapostos seus escritos iniciais aos finais.

la société communiste, le travail sera organisé de telle façon que les individus ne seront plus assez fatigués ni assez abêtis pour avoir besoin de distraction»⁹⁷.

Semelhante à maneira como o filisteu não se emancipava através da arte e essa não era requisitada por ele em virtude de seu caráter estético, comovente, e por isso formador, Adorno acreditava que o mesmo se dava com o proletariado, no momento de acesso aos portadores de textos fílmicos. O que era extremamente preocupante para ele, pois, em suas cartas a Benjamin, o filósofo já atestara que somente a experiência estética poderia salvar o proletariado da sua situação, diferentemente dos portadores de texto que a massa tinha acesso, os planejados pela *Indústria*. Essa limitação acontecia pois, segundo o crítico frankfurtiano esta espécie de *arte* procuraria trazer uma falsa felicidade ao leitor, a fim de manipulá-lo sem que percebesse seus artifícios, deixando-o inativo no ato de leitura, como mero objeto de tal processo. Para ele, o fruto da *Indústria* procuraria acalmar e cegar os homens da sociedade moderna, tomando e preenchendo o tempo vazio destinado para o lazer, a fim de que a injustiça do sistema capitalista seja menos perceptível, o que faz com que o leitor esqueça a exploração sofrida nas relações de produção. Por isso, a diversão lhes é necessária, para forjar no horário de trabalho aquela tensão que o ordenamento da sociedade, elogiado pelo conservadorismo cultural, exige delas (ADORNO, 1995b).

Perverso, pois a engrenagem não propiciaria uma participação política dessa massa, se *semiformada*, já não há nexos entre seus interesses e a participação pública, e por isso recuam mediante qualquer atividade política, que somente reforça o sentimento de impotência do sujeito, deformando a constituição social global. Para Adorno, isso ocorre mormente pela castração da fantasia do sujeito (1995b).

A mais importante, sem dúvida, é a detração da fantasia e seu atrofiamento. [...] Quem quiser adaptar-se, deve renunciar cada vez mais à fantasia.[...] A falta de fantasia, implantada e insistentemente recomendada pela sociedade, deixa as pessoas desamparadas em seu tempo livre. A pergunta descarada sobre o que o povo fará como tempo livre de que hoje dispõe – como se este fosse uma esmola e não um direito humano – baseia-se nisso. Que efetivamente as pessoas só consigam fazer tão pouco do seu tempo livre se deve a que, de antemão, já lhes foi amputado o que poderia tornar prazeroso o tempo livre (p.77).

Este configura um dos focos principais de seus debates teóricos com Benjamin, uma vez que, para Adorno “le but de la révolution est la suppression de

97 Tradução nossa: Na sociedade comunista, o trabalho será organizado de tal maneira que os indivíduos não estarão tão cansados nem tão chateados pra haver necessidade de distração.

l'angoisse"⁹⁸ (2006, p.151). Ele deixa claro em suas cartas a relação de comprometimento dos intelectuais com o proletariado, o que é de extrema valia para as leituras contemporâneas da teoria adorniana, pois, como bem afirma Alex Thomson (2010), Adorno ainda é entendido por algumas leituras descompromissadas como um sujeito extremamente elitista. Leituras essas que não se mostram tão compatíveis às preocupações primeiras de Adorno, como segue na mesma epístola:

Ce n'est en rien de l'idéalisme bourgeois que de maintenir avec lucidité et sans interdit de pensée la solidarité avec le prolétariat au lieu de faire, comme nous en sommes toujours tentés, de notre propre nécessité une vertu du prolétariat, qui lui-même subit la même nécessité et a autant besoin de nous en termes de connaissance que nous de lui pour que la révolution se fasse. De cette mise au claire sur la relation des intellectuels au prolétariat dépend essentiellement, selon moi, la formulation ultérieure du débat esthétique, pour lequel vous avez fourni un exposé inaugural superbe⁹⁹ (ADORNO, 2006, p.151).

Estes textos apresentam relevantes motivos para que o conceito de formação cultural em Adorno seja retomado nas pesquisas que trabalham em prol da educação pública. Essa postura considerada elitista por alguns pode ser justificada e reforçada pela sua oscilação entre ambos os conceitos de cultura, como foi abordado. No entanto, um importante aspecto que ele deixa claro em seus escritos (mais explícito nos últimos e que já foi exposto em 2.4.) é que a *cultura* não pode ser sagrada, pois a formação nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva. O que faz com que na leitura dos textos que mais circulam no contexto educacional se opte pelo conceito de caráter mais *revolucionário de cultura*.

Outra marca grafada em seus escritos a ser utilizada é a ponderação entre a desconfiança do tradicional e a crença em uma atitude progressista da educação. O que também deixa transparecer seu posicionamento perante o proletariado, dizendo que “*no entanto, é ainda a formação cultural tradicional, mesmo que questionável, o*

98 Tradução nossa: “o objetivo da subversão é a supressão da angústia”.

99 Tradução nossa: “Isto não é, em nada, um idealismo burguês, mas manter, com lucidez e sem a proibição do pensamento solidário com o proletariado ao invés de fazer, como somos sempre tentados a fazer, [isto é,] de nossa própria necessidade uma virtude do proletariado, [e crer] que ele mesmo sente a mesma necessidade [que nós] e que tenha tanta carência como nós, em termos de conhecimento sobre eles, para que a revolução ocorra. Com este esclarecimento sobre a relação dos intelectuais com o proletariado depende essencialmente, na minha opinião, a formulação posterior de debate estético, para o qual você forneceu uma declaração inaugural resplandecente.

único conceito que serve de antítese à semiformação socializada” (ADORNO, 1996, p.407) (grifos nossos). Para o autor, por meio dessa conjuntura se anuncia a “gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois descuidou-se de suas possibilidades” (1996, p.407).

Segundo o que pode ser inferido em *Teoria Estética*, esse desinteresse pelo que é estético teve a pretensão de ampliar o interesse para além das particularidade literárias. Uma vez que o interesse por uma espécie de totalidade estética buscou objetivar-se e constituir-se em interesse por uma organização adequada de uma pretensa totalidade da obra. Tais reflexões tornam perceptiva uma tendência totalitária de que os indivíduos possuem gostos idênticos, um mecanismo psicológico e característico das práticas nazistas estaria também presente no cotidiano de consumo das denominadas sociedades democráticas. Essas afinidades foram implantadas pela *Indústria*, mas não configuram sua razão de ser, uma vez que, quando uma espécie de texto segue o mesmo receituário utilizado por outro quanto aos recursos e conteúdos, quando os conflitos dramáticos desses portadores de textos acabam tornando-se emblemas sociais, tendo serventia como exemplo pedagógico para a resolução de problemas semelhantes aos da vida do sujeito e sua leitura é uma prática intencional, “o recurso aos desejos *espontâneos* do público torna-se uma desculpa esfarrapada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.101), ou um jargão, como foi aludido em 2.4.

Um “conceito filosófico nunca é homogêneo, mas move-se de maneira distinta em situações sócio-históricas específicas. Pois a situação sócio-histórica pressiona de outra forma o arranjo das tendências internas ao conceito” (SAFATLE, 2013, p.20), eis a maneira como os conceitos hegelianos eram lidos por Adorno. Seu conceito de *halbbildung* já traz consigo a explicitação de tendências contrárias em seu interior. Pensando nisso e considerados os aspectos conceituais (*falsa consciência, práxis e vontade de verdade*) e conjecturais abordados neste capítulo, opta-se aqui pelo deslocamento do termo *semiformação*, quando trabalhado no âmbito da leitura literária e suas implicações para o ensino de literatura, para *pseudoformação do leitor*. Essa opção não objetiva refutar a tradução corrente e canônica de *halbbildung* para a Língua Portuguesa (1996) – que de modo acertado fez respeitar o sentido global dado por Adorno quando da escrita do artigo na versão alemã – mas opera como maneira de compreender essa concepção de forma a manifestar seu falseamento no trabalho com a leitura literária.

A maneira de apresentar um princípio, de justificá-lo com argumentos, de contrapor também argumentativamente princípios contrários não é o modo pelo qual a *verdade* se manifesta, dizia Hegel (2014). Fazer aqui este deslocamento faz parte de uma distensão temporal, de uma outra maneira de ler um conceito filosófico, que não se esgota em uma definição ou nomenclatura, digna de verbetes de dicionários. Trata-se de uma outra forma de abordar a mesma concepção, de modo a tornar mais explícitas suas limitações, apontando “a necessidade de seu movimento no interior de situações sócio-históricas por vezes contraditórias entre si. [...] Na verdade, o movimento é interno ao próprio conceito” (SAFATLE, 2013, p.19-20). Com isso, insurge a inferência de que há uma espécie de *verdadeira* formação, em confronto antagônico dos termos. Se, pensando nas oposições estruturalistas paradigmáticas saussurianas, o prefixo *semi* contraporá uma formação *completa*, o prefixo *pseudo* declara a noção de falsa, em oposição a uma ideia de *verdade* subentendida.

Um dos movimentos do paradigma pós-moderno, no âmbito da linguagem, é solucionar velhos impasses com a criação de novos conceitos. Esforço filosófico e criativo que é louvável, mas, por vezes, acaba por não solucionar aquilo que inicialmente buscou, o que não significa que não gerem boas e necessárias discussões. A concepção de verdade¹⁰⁰ é deveras cara à filosofia contemporânea, quiçá a mais problemática, e este não é um trabalho que se propunha a rediscutir ou conceituar esse termo. Entretanto, em consonância com tudo que vem sendo exposto até então, com a opção de deslocamento do termo adorniano, a atualização de uma *formação verdadeira* fica aqui compreendida, em síntese, como uma formação que, por considerar-se uma prática, um processo, não ignora a atividade humana como centro desse processo, que se compromete com o não-idêntico e que traz a irreconciliação como um dos princípios dessa prática. Para tanto, verdade não é adequação, antes o contrário, entende-se daquela expressão uma formação que não traz preceitos pré-estabelecidos que dispensem verificações empíricas, por

100 Essa questão, sempre tão discutida pelos mais diferentes paradigmas filosóficos e mais recentemente por estruturalistas e pós-estruturalistas, também o era, em seu núcleo, em seu princípio, por Walter Benjamin e Max Horkheimer, ao se depararem com o embate acerca da concepção de história adotada pelos ensaios que seriam publicados pelo Instituto. Enquanto para Benjamin história era questão de memória, como apresentado em 2.2., Horkheimer o demandava mais justiça ao sofrimento dos judeus e requeria concepções mais factuais.

rejeitar uma tentativa de atemporalidade¹⁰¹; que não traz sua substância de experiência no princípio, pois encalça as inadequações, pondo o idêntico imanentemente sob suspeita; que põe o não-conceitual, não-intencional e o não-sentido em causa; que não reduz a existência àquilo que é conhecido ou comunicável¹⁰²; que entende a universalidade como fruto de *um* interesse; que assume a ideia de fracasso.

Ainda que, segundo Maar, comentador e tradutor da teoria adorniana, a concepção de *halbbildung* seja “prejudicada na opção por 'pseudo-formação', como a tradução castelhana, [...] [pois a] semi-formação ocorre realmente, mas travada” (1992),¹⁰³ por levar em consideração a concepção de formação cultural que este trabalho adota, o termo aqui deslocado busca dar ao seu uso, no âmbito do ensino de literatura, a ideia de que a carência de experiência estética e de relação mimética com o não-conceitual bem como a tentativa de dar finalidade à obra literária prejudicam exatamente aquilo que faz com que esse processo seja cunhado como parte da formação humana, trabalhando a serviço dela. Vale lembrar que, ainda que a tradução por *semiformação* manifeste por si só a armadilha do conceito, não se tem aqui a pretensão de reproduzir aquilo que exprime Adorno, mas de falar sobre a

101 Essa relação entre temporalidade, a concepção de uma formação *verdadeira* e a literatura tangencia o que propôs Adorno em *Teoria Estética*. Pois se essa “se desembaraçasse da ilusão, se integrasse a sua efemeridade por simpatia para com o vivo efêmero, isso aconteceria segundo uma concepção da verdade que não a supõe tenazmente como abstracta, mas se torna consciente do seu núcleo temporal. Se toda a arte é secularização da transcendência, toma parte na dialéctica da *Aufklärung*. A arte entregou-se a esta dialéctica com a concepção estética da anti-arte; mais nenhuma é pensável sem este momento. Isto apenas diz que a arte deve ir além do seu próprio conceito para lhe permanecer fiel. A ideia da sua morte honra-a, na medida em que presta homenagem à sua exigência de verdade. No entanto, a sobrevivência da arte deslocada não exprime apenas o *cultural lag*, o abalo demasiado lento da superstrutura. A arte tem a sua força de resistência no facto de que o materialismo realizado seria igualmente a sua própria destruição, a do domínio dos interesses materiais. Na sua fraqueza, a arte antecipa um espírito que só então poderia surgir. A isso corresponde uma necessidade objectiva, a indigência do mundo, contrária à necessidade subjectiva da arte, necessidade que é hoje apenas a necessidade ideológica dos homens; a arte com mais nada pode contar senão com esta necessidade objectiva” (ADORNO, 1970, p.42).

102 Em estreita relação com o texto *Teoria da Semicultura* (1996), ao escrever *Dialética Negativa* (2009), Adorno lembra que “o critério do verdadeiro não é a sua comunicabilidade imediata a qualquer um. É preciso resistir à compulsão quase universal a confundir a comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido, e mesmo colocá-la se possível em uma posição mais elevada, uma vez que atualmente cada passo em direção à comunicação líquida e falsifica a verdade” (2009, p.43).

103 Zuin faz referência à importância da distinção “na opção de tradução de *Halbbildung* por *semiformação* e não por *pseudo-formação*”, e para tanto cita o texto de Wolfgang Maar recém manifestado, mas concorda que “compreende-se o conceito *semiformação* justamente pela tentativa de oferecimento de uma formação educacional que se faz passar pela verdadeira condição de emancipação dos indivíduos quando, na realidade, contribui decisivamente tanto para a reprodução da miséria espiritual como para a manutenção da barbárie social. E o contexto social no qual a barbárie é continuamente reiterada é o da indústria cultural hegemônica” (ZUIN, 2001).

dimensão estética da concepção de leitura literária *a partir* dele, daí a inevitabilidade da apropriação e do deslocamento conceituais, quando necessários forem esses movimentos.

Desde Protágoras, já se tem a preocupação de, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, está se priorizando a relação do mundo com o homem que utiliza e fabrica artefatos, coisas, ferramentas. E não com o homem-orador, pensador, com o homem político. E, como é natural do homem-coisa, do homem do trabalho, visar em tudo que há ao seu redor um meio para um fim, isto conseqüentemente significaria não somente transformar o homem em meio de todas as coisas materialmente necessárias, como também corrobora a constituição de uma sociedade cada vez menos política, em que o discurso e a ação são tomados equivocadamente como ociosidade, como vã e carente de função significativa social.

Il faut insister là-dessus et ne pas négliger ce point de vue subjectif: pour l'individu, l'expérience est forcément singulière, et, du reste, la plus intense de toutes. Il y a une arrogance de la raison, insupportable à l'individu, qui se voit dépossédée de son expérience et du sens qu'il lui accordait au nom de considérations qui lui sont étrangères¹⁰⁴ (TODOROV, 2004, p.35).¹⁰⁵

A carência de experiência singular elucidada por Tzvetan Todorov é responsável por um dos pontos falhos que Adorno delata, que é também atinente à *pseudoformação*: a franqueza do *eu*. Ela se encontra muito presente na educação contemporânea, que tenta considerar tudo o que existe e foi extraído de sua formação como simples meios à sua disposição, meios de ser reconhecido socialmente, de adquirir uma técnica e ter uma utilidade social, a partir das mais diferentes ferramentas. Uma vez que, a partir da aquisição dessa em suas mais diversas apresentações, ele se servirá de um conhecimento tomado como legítimo e com fim em si mesmo, que será extremamente útil para a obtenção de outras coisas.

Torna-se então manifesto, com a utilização do referencial teórico escolhido, o prévio entendimento de que, além dos impasses relativos ao conceito de cultura

104 Tradução nossa: "É preciso insistir nisso e não negligenciar este ponto de vista subjetivo: para o indivíduo, a experiência é sempre única, e, de fato, a mais intensa de todas. Há uma arrogância da razão, insuportável para o indivíduo, que se percebe desapropriado de sua experiência e do significado que ela lhe deu em nome de considerações que lhe são estranhas.

105 Texto de Tzvetan Todorov apresentado primeiramente no congresso organizado pela Fundação Auschwitz, « Histoire et mémoire des crimes et génocides nazis », na década de 90, em Bruxelas, no qual o conceito de experiência aparece atrelado ao conceito de memória, como « qualité singulière » (2004, p.39).

que se adota e à finalidade da prática da leitura literária, outro entrave da formação de leitores ocorre pelo esfacelamento da experiência estética do sujeito. Estado esse que, como foi abordado em 2.1, segundo Benjamin, consiste em uma miséria que se abateu sobre o homem com esse desenvolvimento prodigioso da técnica. A delatada pobreza de experiência é uma fração da grande pobreza que ganhou novamente um rosto, tão nítido e exato como o do mendigo medieval, fazendo o autor questionar qual o valor de todo o patrimônio cultural que se tem. Não seria esse de fácil comparação a uma riqueza sufocante de ideias, quando a carência de experiência já não mais possibilita um vínculo de tais ideias com a conjuntura cultural das pessoas? Para a teoria benjaminiana, a citada pobreza de experiência não é uma pobreza particular, mas uma pobreza de toda humanidade (BENJAMIN, 1994a). Conceito que demonstra a carência de uma experiência que não tem princípio em nenhuma atitude moral, nem em algum conceito – uma vez que ele não pode ser nem seu fim, nem sua origem – nem na busca por um espírito elevado. O seu único fim é ela própria, como prática inintencional, negando autoridades, postulados e valorações que limitam o seu possível (BATAILLE, 2016). Essa prática inintencional da qual diz respeito a experiência “só é autônoma quando se desembaraça do gosto da fruição. A via que aí conduz passa pelo desinteresse; [...]. Mas, não se fixa no desinteresse. O desinteresse reproduz de modo imanente, modificado, o interesse” (ADORNO, 1970, p.24).

Uma das mais estimadas ferramentas para compreender a teoria adorniana é sua postura dialética de constante negação. E essa é uma chave de leitura para o entendimento de um dos fortes impasses da concepção de leitura literária e suas implicações na formação do leitor no ensino de literatura. Há que se ter clareza e comprometimento com o saber sensível para que, na prática pedagógica de quem ministra essa disciplina, não se realize uma tentativa de adequação entre a *coisa* e o seu *conceito*, o que iria na contramão da mimese-aconceitual oriunda dos debates entre Adorno e Benjamin sobre *dialética negativa*, *imagem dialética* e *pensamento constelatório*, uma vez que tais categorias possuem como fundamentação a produção subjetiva de semelhanças enquanto princípio de envolvimento entre conceito e objeto. Essa tentativa de adequação não privilegiaria a fruição, impediria, em grande medida, a mediação da experiência estética do educando quando da leitura literária e pouco estimularia um questionamento constante dos artefatos culturais e impasses sociais que o circundam. Uma tentativa de efetivação de um

conceito, que não passa pela sua negação e sim pela sua adequação, age como um princípio redutor, que não labora na reinvenção das imagens de uma pretensa unidade perdida. Assim, as leituras realizadas não podem limitar-se a tentativas de exemplos ou aplicações dos conceitos já consagrados, pois, dessa forma, torna-se bastante remota a possibilidade de a consciência perceber o conceito transitando em sua diferença e propor um outra leitura. Se levadas em conta as palavra de Safatle, esta seria mera relação tautológica entre a particularidade de um caso, e a generalidade do conceito. E da experiência nada mais haveria a apreender que já não estivesse exposto pelo conceito (2009).

A vida, modelada até suas últimas ramificações pelo princípio da equivalência, se esgota na reprodução de si mesma, na reiteração do sistema, e suas exigências se descarregam sobre os indivíduos tão dura e despoticamente, que cada um deles não pode se manter firme contra elas como condutor de sua própria vida, nem incorporá-las como algo específico da condição humana (ADORNO, 1996, p.399).

Logo, se em *Teoria da Semicultura* (1996) Adorno alerta que a *pseudoparticipação* política do sujeito o tranquiliza por fornecer a impressão de um falso engajamento, somente pela socialização de uma formação fragmentada, pela identificação ou apropriação de conceitos, carentes, contudo, de uma consciência ao mesmo tempo mimética e revolucionária; com mero pertencimento a um grupo ou mera socialização e apropriação de uma fruição instrumentalizada, quase se torna inviável a possibilidade de uma formação cultural.

Entretanto, a leitura literária será de fato uma necessidade por parte do sujeito a partir do momento em que ela for compreendida não mais como trajeto lógico-formal, nem como mero entretenimento, meio de socialização ou união de pistas para que se decifre o mistério ali escondido. O que não quer dizer que esses movimentos não façam parte do processo. Entretanto, é necessário que ela se constitua como parte integrante da faculdade de realizar experiências sensíveis, de envolver-se com o não-nominado, com o não-coisal e com o não-conceitual, de ir ao extremo do seu possível na construção de novos sentidos, além do *horizonte* dado como conhecido, e andar de mãos dadas com sua própria indefinição. Ela precisaria ser, para quem a realiza, um momento de experiência, subordinada às mais diversas e inconstantes verdades do leitor que, *a priori*, não podem ser substituídas por nenhuma redução. Isso quer dizer que, no lúdico da interpretação, local no qual o leitor deveria perder-se ao experimentá-lo, a potencialidade do *eu*, o poder da

avidez, e os acordos e desacordos das ideologias teriam funções categóricas, terminantes. Como defende Coleridge, citado por Dewey, "o leitor deve ser levado adiante não meramente ou sobretudo pelo impulso mecânico da curiosidade, não pelo desejo irrequieto de chegar à solução final, mas pela atividade prazerosa do percurso em si" (2010, p.62). Por outro lado, de nada adianta erguer-se uma redoma de cristal e lhe por como lei o *tudo vale*, "que, por se desconhecer, julga-se liberdade" (ADORNO, 1996, p.391). Se de um lado não se quer um caminho lógico formal de descobertas de hipotéticos mistérios inseridos *a priori* no texto fundamentando e orientando a leitura literária; por outro lado uma liberdade dada por si mesma que não funciona como prática torna-se igualmente falsa e soberba quanto àquela atividade superior e transcendente do espírito (1996).

Todavia, infelizmente, no que apontam as pesquisas da área, o leitor hodierno tem encontrado bastante afinidade com aquela *pseudo-atividade* já mencionada, com uma experiência tomada como artefato elementar, com a socialização de uma crítica pré-estabelecida, com categorias prévias, como ocorre com grande parte das práticas de professores no ensino de literatura, ou, mais correntemente, com o aval social, como acontece com os textos de leitura fácil, que permitem uma identificação coletiva e a ressurreição ilusória da subjetividade sob o *jargão da* democratização da cultura. "Segundo as palavras de Schönberg, pinta-se um quadro, e não o que ele representa" (ADORNO, 1970, p.15). Assim, para que o texto tenha seu valor para o homem da ação (ARENDETT, 1997), esse deve lhe ofertar a possibilidade de envolvimento com o que lhe é recusado pelo mundo que o circunda e ao mesmo tempo de negação desse mesmo mundo. Possuindo um valor de prática inintencional "que não se reduz simplesmente ao seu destino exterior" (ADORNO, 1970, p.15), almeja-se um processo leitor que faz surgir constantemente outros discursos sobre si e outras maneiras de compreensão das coisas mundanas, pois é recriado pela produção de semelhanças resultantes da experiência estética e não da identificação aos conceitos.

Portanto, sua razão de ser é a emersão da dúvida, o surgimento da negação, e não da conformidade nem da instrumentalização. Ao mesmo tempo que extraem seu conteúdo da empiria, o renegam. Essa é a formação estética que a educação pública carece. Consiste em fugir das amarras da experiência externa não mediada e por isso *coisificante*. Os textos literários, *qua* arte, podem ser

considerados vivos “enquanto falam de uma maneira que é recusada aos objetos naturais e aos sujeitos que [o] produzem” (BENJAMIN,2011, p.15).

Se a relação com os textos literários é formadora, então o ato de ler deverá ser em si prática inintencional, ser confusão entre sujeito e objeto – se se quer esses termos – ser produção dialógica de sentidos, e por isso ser justificado como tal. De nenhum modo o objetivo de qualquer narrativa pode ser “o de arrastar o ouvinte e de o entusiasmar. Ela só está segura de si quando obriga o leitor a deter-se em ‘estações’ para refletir” (BENJAMIN, 2011, p.17). Caso contrário, ele permanece fazendo parte do mercado de troca, seja ela de conceitos ou não, que já toma conta do contexto educacional, no qual quem detém suas informações e características não tão relevantes pode exibir esse conjunto de dados como produtos a seu dispor e receber a estima que merece. Essa é uma postura que não permite uma capacitação política das pessoas, para que reconheçam suas necessidades mais básicas, suas condições de existência e para que compreendam por si mesmas as contradições que as cercam.

O leitor pseudoformado, a partir dos fenômenos apontados nos capítulos anteriores, cotejados às críticas retomadas neste, seria o leitor que convive em um mundo bastante utilitário, em que as finalidades das leituras possuem a tendência da curta duração e tendem a transformarem-se em medidas para outros fins que não a humanização das pessoas nem a formação de um sujeito histórico-político. Essas medidas para uma instrumentalização funcionam como anestésico, distanciando as massas populares quanto às causas verdadeiras de seus problemas, bem como quanto a suas soluções concretas. Esses engodos bem funcionam como ferramenta da *Invasão Cultural*, em que os invadidos veem a realidade sob a ótica dos invasores e não sob a sua (FREIRE, 2005). Sem contradições substanciais, poucas são as possibilidades de mudanças estruturais tornarem-se viáveis. Assim, por mais que o espírito pretenda ir mais além, como princípio autenticamente dinâmico e natural do homem, fácil lhe é, contudo, prever que sua tentativa será frustrada; e isso não agradará menos a ideologia (ADORNO, 1995b).

Se houvesse uma medida ou uma norma a ser seguida, a leitura literária seria regida pela “lei do seu movimento, não por invariantes. Determina-se na relação com o que ela não é” (1970, p.13), pelo princípio de alteridade. Para Adorno, isso seria suficiente para “uma estética materialista dialéctica. [...] A sua lei de movimento constitui a sua própria lei formal. Ela unicamente existe na relação ao

seu Outro e é o processo que a acompanha”. Nesse sentido, a concepção de verdade só perduraria “como o que esteve em devir”, bem como a perspectiva nietzschiana, para quem, “contra a filosofia tradicional, segundo a qual também pode ser verdadeiro mesmo o que foi sujeito de devir” (ADORNO, 1970, p.13).

Retomando as reflexões de Adorno amparadas na perspectiva hegeliana, as quais apontavam a força da produção de (outros) objetos a partir da experiência, talvez não seja o caso de apontar uma impossibilidade normativa, o que seria oportuno ao conceito que Adorno propõe de *esclarecimento*, mas que demanda ponderação nos tempos contemporâneos, haja vista seu tempo e seu espaço. Entretanto, é necessário repensar como a utilização da norma, – que tem sido proposta como aplicação ao caso, como prescrição que se desempenha subsumindo uma situação limitada – que não é benévola quando não precedida de uma experiência, tem sido acolhida em nome de uma formação que não tem a *práxis estética* como âmago.

Ao se falar em *práxis estética* se está falando de práticas humanas que não desconsideram percepções e afetos em nome de outras faculdades do conhecer, de modo que a experiência coadjuva no processo de compreensão da realidade que se dá, em grande medida, por meio da mimese. A experiência estética labora na percepção de possibilidades a partir do convívio com o existente, ela ajuda a perceber a contingência transitando no existente. A experiência estética da *práxis* reforça sua crítica que era, antes disso, uma atividade eminentemente humana, ao dizer respeito ao caráter terreno do pensamento, mas que agora coloca as faculdades desse humano em mesma dimensão, isto é, o pensamento conceitual não se sobrepõe ao mimético. A *práxis estética* labora no questionamento às teorias que, isoladas do movimento praxiológico, estavam muito mais a serviço da aceitação do mundo. A *práxis estética* torna ainda mais compreensível que o possível também faz parte da realidade existente, pois labora no âmbito da contingência.

Importa salientar que ponderar a necessidade de uma *práxis estética*, a partir do que se falou do conceito de *práxis* na teoria marxiana em 3.2, não é redundância. Refere-se antes à constatação de que há aspectos do conceito de *práxis* que foram enfraquecidos em nome de uma prática que tanto se interessou pelas condições atinentes à materialidade da vida dos homens que tornou quase obsoleta sua formação do sensível.

É necessário repensar uma tentativa de participação do sujeito que se propusesse a por em movimento o não-conceitual do conceito. Uma tentativa que objetivasse esclarecimento pela perspectiva do processo, que fizesse com que o leitor não o buscasse de forma instrumentalizada, mas que, a partir de *sua* fruição, reconhecesse a racionalidade, que propusesse a *sua* lógica imanentemente, como prática, não se submetendo globalmente à maneira do preceito já canonizado. “A denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar” (HORKHEIMER, 2002, p.192).

Contrapondo o que propõe Hegel, acerca da possibilidade de internalizar o sentido da experiência, para quem isso significava estruturar afinidades conceituais por meio das contraversões que a efetividade confere ao conceito, não deveria ser função do conceito dizer como a experiência deve ou não se realizar, tomando a si mesmo como fim, e sim a experiência que deveria provocar o processo de voltar imanentemente ao desconhecido, e, se assim o entendimento sentir necessário, ao estabelecer uma recomposição de semelhanças, contrapontos e outras probabilidades de efetivação.

Que a leitura literária diga respeito àquilo que ela própria não é, pois “só se pode compreender pelo facto de que a sua dinâmica própria, a sua historicidade imanente enquanto dialéctica da natureza e do domínio da natureza não é da mesma essência que a dialéctica exterior, mas se lhe assemelha em si, sem a imitar” (ADORNO, 1970, p.16). As intermináveis discussões acerca da finalidade da literatura estão também relacionadas ao “carácter ambíguo da arte enquanto autónoma e como *fait social* faz-se sentir sem cessar na esfera da sua autonomia” (ADORNO, 1970, p.16). Nesse duplo jogo, as obras literárias “não mentem: não simulam a literalidade do que elas exprimem. Mas não são reais enquanto respostas à forma interrogativa do que lhes vem ao encontro a partir do exterior. A sua própria tensão é significativa na relação com a tensão externa” (ADORNO, 1970, p.16). Sua relação com a sociedade não é definida por objetividades, e sim suas relações de tensão imanente. “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanes da sua forma” (ADORNO, 1970, p.16).

Nesse sentido, talvez a analogia poética à leitura de Borges para tratar do processo de leitura literária mais conveniente não seja alegoricamente o labirinto (CUNHA; BASEIO, 2014), com suas saídas e mistérios que aguardam ser decodificados. Ainda que os mistérios existam, faz parte da *flânerie* se deixar cair

em *armadilhas*. Todavia, justamente por ser um processo errante, “também é verdade que suas portas (cujo número é infinito) estão abertas dia e noite” (BORGES, 2008, p.60) e que por se tratar de uma mimese-aconceitual, nem todos partilham do mesmo fito de chegar no *Minotauro*. E isso não quer dizer ausência de sínteses, mas que sejam elas irreconciliáveis, provisórias e irredutíveis. Que a sua unidade, constituída pelo leitor, tenha a heterogeneidade, a ruptura e a inadequação como seus princípios. Pensando a *Casa de Astérion* (2008) – em vez de *O jardim de veredas que se bifurcam* (2007d) –, talvez seja oportuno considerar que “todas as partes da casa se repetem muitas vezes; todo lugar é outro lugar. Não há uma cisterna, um pátio, um bebedouro, uma manjedoura; são catorze [são infinitos]¹⁰⁶ as manjedouras, bebedouros, pátios, cisternas” (BORGES, 2008, p.62). Talvez seja necessário pensar que, como a alegórica casa, a experiência estética da leitura literária faz com que essa atividade seja “do tamanho do mundo; ou melhor, é o mundo” (2008, p.62).

106 Intervenção originalmente feita pelo próprio autor do conto.

Considerações finais

“Estou convencido de que nossos melhores pensamentos são sempre aqueles que não podemos pensar plenamente”, disse Theodor Adorno a Walter Benjamin, em carta datada de 29 de fevereiro de 1940 (2012, p.451). E assim ocorre com a pesquisa, sobretudo, no campo educacional-filosófico, em que as contribuições já nascem cientes de sua insuficiência ao mesmo tempo que sua necessidade é estridulosa.

Não é objetivo desta tese propor uma forma de fazer ou orientar a prática daqueles que trabalham com a leitura literária na instituição escolar. Entretanto, o ensino foi aqui o ponto de partida e, da mesma forma, compete às implicações da dimensão estética do conceito de leitura literária pela abordagem por ora apresentada, sendo assim também um ponto de chegada. Desse modo, a partir das próprias práticas de leitura contadas e teorizadas pelos ensaios de Benjamin e Adorno, bem como dos fundamentos estéticos extraídos de ambos os legados, alguns vestígios, possibilidades e traços podem ser capturados para também se pensar algumas bases do *como ser* dessa leitura literária, ao se discuti-la também no âmbito de seu ensino.

Um aspecto capturado na teoria benjaminiana foi apresentado em 2.1, conforme sua *Imagem de Criança Lendo*, em *Rua de mão única*. Benjamin fala da potencialidade de leitura daqueles que são plenamente seduzidos e entregues ao empuxo do texto. Com a respiração no ar dos acontecimentos, a essas crianças as imagens lhes sopram, lhes fazem misturarem-se aos personagens das tramas literárias (BENJAMIN, 2000a), condiz com a potência sensível inerente a cada momento.

Outro traço surge ao tratar da condição demonstrada pelo teatro épico, da dialética em suspensão. Walter Benjamin aponta para a riqueza que há na ideia de matriz da dialética. Para além das figuras de linguagens ou algo do tipo, ela não é o encadeamento conflitante e paradoxo de palavras ou de ações, e sim a própria noção de gesto, que é capaz de represar o fluxo da vida, ou o fluxo da leitura literária, para o conceito que aqui mais interessa. A esse refluxo Benjamin chamou

de dialética em suspensão, noção que converge com a ideia de *estações de reflexão* apresentada no 4º capítulo. Isto é, trata-se de agregar à leitura literária exercícios de interrupção, de debruçar-se sobre o gesto, por vias da ruptura de fluxos e processos. Como o *anjo*, que quer interromper a *história empurrada pelo progresso*.

Essa perspectiva vai na contramão de uma leitura que possui a intenção de informar algo ou de fazer conhecer um ou outro conceito por meio dela. Não compete em cristalizar o gesto, mas fazer dele espaços de reflexão. Concerne em pensar a experiência estética no gesto literário, em que a potencialidade da leitura surge pela desmontagem – e remontagem, ou recomposição, se assim se optar – bem como propunham as imagens dialéticas, abordadas em 2.2. A sua legibilidade constitui um ponto crítico que, diferentemente de ser dado *a priori*, é atinente ao movimento em seu interior. Faz parte do presente a leitura advinda das imagens que são sincrônicas, em que cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade que não se denota apenas em âmbito social.

A dialética em suspensão, em diálogo com a concepção de imagem dialética, potencializa os espaços de inferência por tratar-se do eixo das semelhanças agindo no eixo das contiguidades, como foi aqui afirmado. E, por isso, ela aponta um limite bastante ofuscado, que faz com que a literatura não se transforme nem em compêndio, nem em teoria, ou discurso ideológico de revolução, ela é a fronteira da exposição e por isso modifica o produto resultante da ação humana e avigora a ideia de *hieróglifo social*, que se encontra vinculada à relação imediata estabelecida com a leitura literária.

Na mesma esteira dessa crítica, o ponto de vista de Adorno acerca da dialética entre o universal e o particular se mostra igualmente oportuno. Ainda que, a seu tempo, o que era individual, local ou particular era equiparado à formação e ao modo de vida e burgueses, em vez de equacionar e relativizar tal visão reduzida em contraponto à objetividade social muito corrente no discurso revolucionário à época, Adorno provoca e reforça de modo mais intenso a perspectiva *monadológica* lírica. Para Adorno, quanto menor for a afinidade que as pessoas possuam com a objetividade social; quanto mais elas se perdem momentaneamente de si e submergem na própria estrutura literária, mais elas serão suscetíveis a propor uma outra maneira de compreensão das conjunturas sociais ou de si mesmas. Essa idiossincrasia de que fala o autor age contra a violência avassaladora que torna amorfas as coisas ao seu redor. Em síntese, para Adorno, a melhor maneira de

tentar abordar uma pretensa e provisória universalidade é pelas vias da particularização do eu, no sentido que interessa aqui, pela singularidade das capturas e rupturas realizadas na prática da leitura literária.

Desse modo, reforça-se aqui a opção por uma perspectiva que converge para a proposta que possui a negatividade como fundamentação. Isto é, converge para a perspectiva de formação de um leitor *sensível*, das possibilidades de constituição de um sujeito-leitor histórico, com suas contradições e aceitando a dor da lucidez, por assim dizer. Ao denunciar que a perspectiva de um *leitor ideal* está presente na Estética da Recepção, acusou-se que a sua relação de experiência leitora encontra-se aportada mais no conceito de dialética hegeliano – que valoriza a experiência, o momento dialético da negação, mas com o fim último da afirmação, que não se perfaz como prática inintencional. Diferentemente do que se propôs aqui, uma vez que, pela perspectiva imanente da *Dialética Negativa*, a experiência estética leitora abre mão dessa concepção de leitor ideal, pois não se está propondo a leitura do cânone, nem abordando o conceito de obras boas ou ruins em si mesmas, tampouco se está lidando com uma espécie de quantidade; se está tratando de um conceito de leitura literária que se ancora em sua prática, em seu processo, como atividade humana. Isto é, seu processo dialético se motiva por conjunturas antagônicas, não evita a inadequação e não forja uma tentativa de reconciliação. Por tomar aquele espaço como imanência, não busca ser disposta por uma espécie de força harmônica. A busca por esse leitor ideal, a sua antecipação, é análoga ao pensamento identificador posto em dúvida por Adorno, por ser uma tentativa abstrata de reconciliação, uma afirmação, que, por isso, enfraquece a formação cultural dos indivíduos.

Na perspectiva que aqui foi apresentada, considerar a dialeticidade da dimensão estética da leitura literária pressupõe abrir os olhos para experimentar o que não é possível ver com toda a evidência, experimentar o que está em suspensão, experimentar as rupturas. De modo que essa experiência nunca é de ganho, de pertencimento, de posse, e sim de perda, “quando ver é perder. Tudo está aí” (DIDI-HUBERMAN, 1998, p.34). O que supõe uma prática que é uma coexistência viva e em movimento, que não possui uma predeterminação de existir. Além disso, abordar a literatura por tal aspecto significa, antes de qualquer metodologia cunhada, compreender o leitor enquanto *autor* de sua própria história e de sua cultura, haja vista os espaços de ruptura e inferência que possibilitam o

questionamento, a criação de possibilidades novas, a apropriação subjetiva do conhecimento que propõem as estruturas e, conseqüentemente, a possibilidade de transformação do mundo que a cerca.

Nesta proposta, a educação de um modo geral, bem como o ensino de literatura, de forma mais específica, possuem intencionalidades, e fazem parte de um projeto de sociedade em permanente discussão e constituição. Entretanto, a prática da leitura literária em si é inintencional, ou seja, a atividade, em sua especificidade, não constitui um meio para um fim institucionalizado. No sentido em que aqui se trabalha, a mimese-aconceitual, entendida como bem humano fundamental inerente ao agir, é cogente para uma educação que se quer libertária e para a prática contra-hegemônica, pois o princípio que nivela e visa a por alguns aspectos a serviço de outros faz com que a heterogeneidade, referida por Adorno e Benjamin, assumam uma forma lógica correntemente interpretada como contradição, quando tudo aquilo que não se submete à unidade do princípio de identificador aparece como violação da lógica. E, nessa lógica, o texto literário permaneceria ocupando somente espaços periféricos do processo educacional (TODOROV, 2012).

Está muito em alta terminar a escrita de uma tese fazendo a *mea-culpa* das lacunas que deixou, mas, ao menos, há uma utilidade dada à confissão dos nossos limites quando elas ajudam a *ciência a caminhar*, seja lá pra onde for. Desse modo, fica como sugestão para outras pesquisas, que se destinem a continuar o que aqui foi proposto, abordar de maneira mais aprofundada o conceito de *práxis estética* – já existente, mas pouco trabalhado no âmbito do ensino – anunciado no último capítulo; relacionar as críticas aqui estabelecidas com as propostas mais atuais possíveis advindas das políticas públicas para a formação de leitores e, quiçá, aos que se dedicam a estudar metodologias de ensino, propor, de modo reflexivo, maneiras de fazer que considerem o que aqui foi proposto como preocupação dessas metodologias.

Ainda que os quatro capítulos apresentados não tenham se estruturado de forma linear, de modo a nomear e organizar progressivamente a apresentação de cada uma das categorias anunciadas no título; ainda que de maneira mais ensaística, o estudo que aqui coloca seu ponto final buscou discutir, por meio da perspectiva da *dialética negativa* e da concepção de formação cultural – pela crítica ao seu falseamento – preceitos da dimensão estética necessários à leitura literária

se, nessa concepção, o ensino de literatura se quer formativo. A mimese-aconceitual e a prática inintencional são o que resta em potência para a experiência estética da leitura literária quando o conceito de *pseudoformação* é deslocado e atualizado também no âmbito do seu ensino. Para tanto, a literatura é tomada como esforço mimético que leva ao extremo do possível, como campo em que as intenções do leitor são desfeitas na resistência da leitura literária, em que a irreduzibilidade dessa experiência é também força motriz. A literatura é concebida como matéria em movimento sem intenção de um fim, acolhendo a inintencionalidade de tal prática como campo de renovação do imediato.

Para tanto, é necessário desaprender uma certa forma de ler que *nos* foi ensinada e dispensar algumas explicações de caráter mais lógico. A leitura literária, como se disse aqui, não conduz a porto algum. Ela não consiste em um trajeto lógico formal de um não-saber ao conhecer alguma coisa, antes o contrário, são cada vez mais numerosas as *portas dessa casa* (BORGES, 2008), e por isso o não-saber é o princípio da experiência literária. Na perspectiva com a qual se trabalha aqui, a leitura literária encontra ressonância em teorias que se destinaram a estudar as relações estéticas do homem, em seu agir e pensar. Dessa forma, buscou-se compreender, de modo mais global, que, hoje em dia, é por meio de uma *dialética negativa* que se estabelece a relação formativa do homem – em seu sentido mais expressivo e integral – com a leitura literária, de maneira que ela se entenda comprometida com a sua experiência e potencial de compreensão da realidade. E, ainda que esta tese tenha versado sobre o ensino de literatura, como seu campo característico, grande parte de suas considerações podem ser conduzidas ao *universal* da formação cultural, ponderando os deslocamentos conceituais necessários que tal conceito demanda.

Considerar a leitura literária com valor de prática inintencional é, entre outras justificativas apresentadas aqui, não reduzi-la a nenhum fim exterior, menos ainda a fins morais. Isso seria ir na contramão da proposta de fazer surgir outros discursos sobre si e outras maneiras de compreensão das conjunturas, uma vez que essa capacidade advém da produção de semelhanças – e produção de diferenças, pela perspectiva da dialética negativa – resultantes da experiência mimética e não da identificação aos conceitos. Nesse sentido, a emersão da dúvida é sempre compreendida como frutífera e o cisco no olho passa a ser a mais benéfica lente de aumento (ADORNO, 1993). A leitura literária é conflito pela sua vivificação, pela sua

relação com aquilo que ela não é enquanto prática inintencional, pela percepção da contingência transitando no existente. “Nos domínios de que tratamos aqui, o conhecimento existe apenas em lampejos. O texto é o trovão que segue soando por muito tempo” (BENJAMIN, 2009, p.499).

O certo é que “falar é incorrer em tautologias”, é dizer o já dito, na contramão da retórica clássica, como a *Biblioteca de Babel*, de Jorge Luis Borges (2007a), já anunciou. Nessa perspectiva, não é descomunal pensar que esta escrita “palavrosa já existe num dos trinta volumes das cinco prateleiras de um dos incontáveis hexágonos [dessa biblioteca que é o universo] — e também sua refutação” (BORGES, 2007a, p.77-78), mas neste *aqui* e *agora* se fez necessária a apresentação *desta* discussão pelo sentido dado, por *esta consignação* tal como ela foi elaborada, visando a uma melhor concepção de leitura literária, por meio de sua dimensão estética, que contribua para a formação cultural do homem.

Referências

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. 3. ed. Trad. Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

_____. A arte é alegre? In: A arte é alegre. Trad. Newton Ramos-de-Oliveira. In: DE OLIVEIRA, Newton Ramos ; ZUIM, Antonio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno (orgs.). **Teoria Crítica, Estética e Educação**.Campinas: Autores Associados; Piracicaba: Unimep, 2001.

_____. **Mínima Moralía**: Reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. Revisão Guido de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática. 1993.

_____. **A Atualidade da Filosofia**. Trad. Bruno Pucci e Newton Ramos de Oliveira. Piracicaba: UNIMEP. 2000.

_____. **Palavras e Sinais**: modelos críticos 2.Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Vozes, 1995b.

_____. **Teoria da Semicultura**. Trad. Newton Ramos-de-Oliveira. In: Educação e Sociedade. Campinas: Papyrus, 1996. Ano XVII, nº.56, p.388-411,Dezembro.

_____. **Teoria Estética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

_____. **La ideología como lenguaje**. Trad. Justo Pérez Corral. Madrid, Taurus, 1987.

_____. **Notas de literatura I**. São Paulo, Editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003.

_____. **Dialética Negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Três estudos sobre Hegel**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ADORNO, T. W.; BENJAMIM, W. **Correspondência: 1928-1940**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____. **Correspondance**. Paris, Gallimard, 2006.

ADORNO, T.W. &HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, G. **O homem sem conteúdo**. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. **Bartleby, ou da contingência**. Trad. Vinícius Honesko. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

AGUIAR, F. As questões da crítica literária. In: MARTINS, M. H. (Org.). **Outras leituras:** literatura, televisão, jornalismo de arte e cultura, linguagem interagente. São Paulo, Editora SENAC, 2000.

AMORIM, G. (Org.). **Retratos da Leitura no Brasil.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2008.

ARENDT, H. **A Condição Humana.** Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.

_____. **Entre o passado e o Futuro.** Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ASSUMÇÃO, J. **A Ilustração Vital:** Ortega y Gasset e o desenvolvimento de uma sociedade leitora. Porto Alegre: Bestiário, 2013.

AU, W., APPLE, M. W. Repensando a reprodução: o neomarxismo na teoria da educação crítica. In: APPLE, M. W., AU, W., GANDIN, L. A., **Educação crítica:** análise internacional. Porto Alegre, Artmed, 2011.

BAKHTIN, M. M. **Estética da criação verbal.** Trad. Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BATAILLE, G. **A experiência interior:** seguida de Método de Meditação e *Postscriptum* 1953: Suma ateológica. vol.1. Trad. Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2012.

_____. **Modernidade e Holocausto.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. **Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: **Obras escolhidas:** Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo, Brasiliense, 1994a.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov In: **Obras escolhidas:** Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo, Brasiliense, 1994b.

_____. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. Primeira Versão. In: **Obras escolhidas:** Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo, Brasiliense, 1994c.

_____. Sobre o conceito de História. In: **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo, Brasiliense, 1994d.

_____. Comentário. In: _____. **Baudelaire e a modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. **Sens unique**. Ed e tradução Jean Lacoste. Paris, Lettres Nouvelles, 1978.

_____. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

_____. Rua de mão única. In: **Obras escolhidas II**. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 2000a.

_____. Infância em Berlim por volta de 1900. In: **Obras escolhidas II**. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 2000b.

_____. Paris do Segundo Império. In: **Obras escolhidas III**. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 1989a.

_____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Obras escolhidas III**. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 1989b.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2002.

_____. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. **Correspondência**. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1993.

BENZER, M. **The Sociology of Theodor Adorno**. New York, Cambridge University Press, 2014.

BERNSTEIN, J. Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel. In: HUHN, T. (ed.). **The Cambridge Companion to Adorno**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BISCHOF, R.; LENK, E. L'intrication surréelle du rêve et de l'histoire dans les *Passages de Benjamin*. In : WISMANN, H. (Org.) **Walter Benjamin et Paris**. Paris: Edition du CERF, 2007.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. (1994). **Investigação Qualitativa em Educação** – uma introdução à teoria e aos métodos. Traduzido por Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telmo Mourinho Baptista. Porto: Porto Editora, 1991.

BOLLE, W. **Fisiognomia da metrópole moderna**. São Paulo: Edusp, 2000.

BOMBASSARO, L. C.; DALBOSCO, C. A.; HERMANN, N. (Orgs.). **Percursos hermenêuticos e políticos: uma homenagem a Hans-Georg Flickinger**. Passo Fundo: Ed.Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Caxias do Sul: Ed. Universidade de Caxias do Sul, 2014.

BORGES, J. L. A Biblioteca de Babel. In: _____. **Ficções**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. A morte e a Bússula. In: _____. **Ficções**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. Funes, o memorioso. In: _____. **Ficções**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007c.

_____. O jardim de veredas que se bifurcam. In: _____. **Ficções**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007d.

_____. Tlön, uqbar, orbis tertius. In: _____. **Ficções**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007e.

_____. A Casa de Astérion. In: _____. **O Aleph**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOURDIEU, P; PASSERON, J. **Les Héritiers- les étudiants et la culture**. Paris: LesÉditions de Minuit, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa, Difel, 1989.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases (LDB) - Lei Darcy Ribeiro - lei nº9394, **Diário Oficial da União** de 23/12/1996.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Médio**. Brasília: MEC/ Semtec, 2002.

CALVINO, Í. **Por que ler os clássicos?** Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CANDAU, V. M. **A Didática em Questão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CEIA, C. Profissão: Professor de Literatura. **EntreLetras**, v.3, n.1, set. 2014. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/937>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

CHARTIER, R. Do livro à leitura. In: (Org.) **Práticas da leitura**. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.

CHAVES, P. M. 2013 **A leitura sob a perspectiva filosófica transcendendo a semiformação do leitor contemporâneo: de Paulo Freire a Theodor Adorno**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas – UFPel, Pelotas/RS.

COMPAGNON, A. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

COSSON, R. **Letramento literário: teoria e prática**. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. O espaço da literatura na sala de aula. In: BRASIL. MEC. **Literatura: Ensino Fundamental**. Brasília: MEC/ Secretaria de Educação Básica, 2009.

CRUZ, V. J. **Da sala de aula à prática docente: o ciclo de formação do professor e o ensino de literatura nas escolas da rede estadual de Rio de Grande, RS**. 2016. 288f. Tese (Doutorado em História da Literatura) – Instituto de Letras e Artes/Programa de Pós-Graduação em Letras – História da Literatura, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, Rio Grande/RS.

CUNHA, M. Z. da; BASEIO, M. A. F. No labirinto dos tempos, a reinvenção do leitor. In: JUNIOR, B. A. **Estudos Comparados: teoria, crítica e metodologia**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

DERRIDA, J. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DESIDERI, F. Le vrai n'a pas fenêtrés : Remarques sur l'optique et la dialectique dans le Passagen-Werk de Benjamin. In : WISMANN, H. (Org.) **Walter Benjamin et Paris**. Paris: Edition du CERF, 2007.

DEWEY, J. **Arte como experiência**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

DIDI-HUBERMAN, G. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

_____. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUARTE, R. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Expressão como fundamentação. In: **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1997.

DUARTE JUNIOR, J. F. **Fundamentos Estéticos da Educação**. 8ª Ed. Campinas, Papirus Editora, 2005.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. 2.ed. São Paulo, Editora UNESP, 2011.

_____. **A tarefa do crítico**. São Paulo, Editora UNESP, 2010.

ECO, U. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Souza –23 ed São Paulo, Perspectiva, 2010.

FISCHER, L. A. **Inteligência com dor** – Nelson Rodrigues ensaísta. Porto Alegre, Arquipélago Editorial, 2009.

FEYERABEND, P. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FRANCO JUNIOR, A. Dimensões de leitura e ensino de literatura. In: OURIQUE, J. L. P. **Literatura e formação do leitor: escola e sociedade, ensino e educação**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015. p.207-234.

FREIRE, P. **Ação cultural para liberdade: e outros escritos**. 13 reimp. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2010a.

_____. **Educação como Prática da Liberdade**. 33areimp. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2010b.

_____. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 39 ed. São Paulo, Paz e Terra, 1996.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005.

FREITAS, M. T. de A.; RAMOS, B. S (Orgs.). **Fazer Pesquisas na Abordagem Histórico-Cultural: metodologias em construção**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

GADAMER, H. G. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. de Enio Paulo Giachini. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; 2008.

GAGNEBIN, J. M. Prefácio - Walter Benjamin ou a história aberta. In: Obras escolhidas: **Magia e técnica, arte e política**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. Apagar os rastros, recolher os restos. In: SEDLMAYER, S.;GINZBURG, J. (Orgs.) **Walter Benjamin: rastro, aura e história**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

GEBAUER, G.; WULF, C. **Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas**. São Paulo: Annablume, 2004.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

_____. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5.ed. São Paulo, Atlas, 2010.

GIARDINELLI, M. **Voltar a ler: propostas para construir uma nação de leitores**. São Paulo: Editora Nacional, 2010.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

ISER, W. O Jogo do texto. In: LIMA, Luiz Costa (Coord. e Trad.). **A literatura e o leitor**: Textos de estética da recepção. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JAUSS, H. R. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1979.

_____. A Estética da Recepção: Colocações Gerais. In: LIMA, Luiz Costa (Coord. e Trad.). **A literatura e o leitor**: Textos de estética da recepção. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JAY, M. **As ideias de Adorno**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

_____. **A Imaginação Dialética, História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JIMENEZ, M. **O que é estética?** Tradução Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 1999.

JOUBE, V. **A Leitura**. Trad. Brigitte Hervor. São Paulo: Edunesp, 2002.

JUNIOR, O. G. Ética, Técnica e Educação. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Orgs.) **Dialética negativa, estética e educação**. Campinas SP, Alínea, 2007.

KAMBAS, C. Actualité politique: Le concept d'histoire chez Benjamin et l'échec du Front populaire. In : WISMANN, H. (Org.) **Walter Benjamin et Paris**. Paris: Edition du CERF, 2007.

KANT, I. **Crítica da Razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KINCHELOE, J. L.; MCLAREN, P. Repensando a Teoria Crítica e a Pesquisa Qualitativa. In: DENZIN, Norman K; LINCOLN; Yvonna S. **O Planejamento da Pesquisa Qualitativa**: teorias e abordagens. Tradução de Sandra Regina Netz. Porto Alegre, Artmed, 2006.

KLEIN, J. T. A resposta Kantiana à Pergunta: Que é Esclarecimento? In: **Ethic@**. Florianópolis. v. 8, n. 2. p. 211-227. Dez 2009.

LABICA, G. **As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LAJOLO, M. Literatura e história da literatura: senhoras muito intrigantes. In: MALLARD, L. et al. **História da Literatura: ensaios**. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

LIMA, L. C. Prefácio à 1ª Edição: O Leitor demanda d(a) Literatura. In: _____.(Coord. e Trad.). **A literatura e o leitor: Textos de estética da recepção**. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LÖWY, M. **Walter Benjamin – Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”**, de Walter Benjamin. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUFT, G. F. C. **Retrato de uma disciplina ameaçada: a literatura nos documentos oficiais e no Exame Nacional do Ensino Médio (Enem)**. 2014. 302f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras/Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre/RS.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

MAAR, W. L. Lukács, Adorno e o problema da formação. **Lua Nova - Revista de Cultura e Política**, n.27, p.171-200, São Paulo, Marco Zero, 1992.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARTINS, M. H. (Org.). **Outras leituras: literatura, televisão, jornalismo de arte e cultura, linguagem interagente**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, Itaú Cultural, 2009.

MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelman**. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. – 4ª Ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **O capital: crítica da economia política (v.1 e v.2)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. Teses sobre Feuerbach (com alterações de Engels, 1888). In: MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MATOS, O. C. F. **Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. Apresentação à edição brasileira. Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século. In: ADORNO, T. W.; BENJAMIM, W.

Correspondência: 1928-1940. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

MEDEIROS, L. R. C. de. A que serve a literatura no ENEM? In: **Anais do Encontro Nacional de Literatura Infanto-Juvenil e Ensino** (Enlije). v. 1, n. 1, 2012. Disponível em <http://editorarealize.com.br/revistas/enlije/trabalhos/f66302745ea14ff35a9fd58c762b419f_861_432_.pdf>. Acesso em: 28 dez 2014.

MOTA, D. T. M. S. **Leitura e estética da recepção**. Disponível em <<http://www.ulbra.br/letras/files/literatura-e-estetica-da-recepcao-enade-2011.pdf>>. Acesso em: 18 mai 2014.

MOTTA, L. T. **Sobre a crítica literária brasileira no último meio século**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

MUSSE, Ricardo. Sujeito Administrado. In: Dossiê Adorno. **Revista Cult**. nº173, ano 15, 2012.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Um livro para todos e para ninguém. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Escritos sobre Educação** (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino; III Consideração Intempestiva – Schopenhauer como Educador). Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. **Humano demasiado humano – um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, N. R. Educação: Pensamento e sensibilidade. . In: _____ ZUIM, Antonio Álvaro Soares; PUCI, Bruno (Orgs.). **Teoria Crítica, Estética e Educação**. Campinas: Autores Associados; Piracicaba: UNIMEP, 2001.

OSAKABE, H. Poesia e indiferença. In: PAIVA, Aparecida; MARTINS, Aracy; PAULINO, G; VERSIANI, Z. (orgs.) **Leituras Literárias: discursos transitivos**. Belo Horizonte: Ceale-Autêntica, 2005.

PAGNI, P. A. **Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PERTILLE, J. P. . O mundo do espírito alienado de si. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. da (Orgs.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. 1 ed. São Paulo, 2014.

PINTO, Á. V. **Sete Lições sobre Educação de Adultos**. 16ª Ed – São Paulo, Cortez, 2010.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1993.

PROUST, M. **A la recherche du temps perdu**. Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, 1987.

PROUST, M. Em busca do tempo perdido: O tempo redescoberto. Trad. Lúcia Miguel Pereira]. v. 7. São Paulo: Globo, 2004.

PUCCI, B., ALMEIDA, J., LASTÓRIA, L. A. C. N. (Org.). **Experiência formativa & emancipação**. São Paulo, Nankin, 2009.

RAJOBAR, R.; BOMBASSARO; L. C.; GOERGEN, P. (Orgs.). **Experiência formativa e reflexão**. Caxias do Sul: Educs, 2016.

RAMOS-DE-OLIVEIRA, N., ZUIN, A. S., PUCCI, B. (Org.). **Teoria crítica, estética e educação**. São Paulo/Piracicaba, Autores Associados/Ed. UNIMEP, 2001.

RANCIÈRE, J. **A ferida perene**. Folha de São Paulo, São Paulo, 24 de agosto de 1997. Caderno Mais!

REIS, R. Cânon. In: JOBIM, J. L.(Org.). **Palavras da crítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ROUANET, S. P. **A razão nômade. Walter Benjamin e outros viajantes**. 1. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

ROUANET, S. P. **Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

SAFATLE, V. **Adorno e a crítica da cultura como estratégia da crítica da razão**. In: Artefilosofia, Ouro Preto, n.7, p. 21-30, out. 2009.

_____. Apresentação à edição brasileira. Os deslocamentos da dialética. In: ADORNO, T. W. **Três estudos sobre Hegel**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SCHEIBE, F. Por trás do universo não há nada. In: BATAILLE, G. **A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica**. vol.1. Trad. Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SCHILLER, F. **A Educação Estética do Homem – numa série de cartas**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

THOMSON, A. **Compreender Adorno**. Tradução de Rogério Bettoni – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

TODOROV, T. **Les abus de la mémoire**. Paris, Arléa, 2004.

_____. **A Literatura em Perigo**. Rio de Janeiro : DIFEL, 2012.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 2. ed. Trad. Maria Encarnación Moya. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2011.

ZILBERMAN, R. **Estética da recepção e história da literatura**. São Paulo: Ática, 1989.

ZUIN, A. Á. S. **Indústria Cultural e Educação: O novo canto das sereias**. Campinas: Autores Associados, 1999.

_____. Sobre a atualidade do conceito de Indústria Cultural. **Cad. CEDES**, Campinas, v.21, n.54, p.9-18, Ago. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32622001000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 abr. 2017.