

A FORMAÇÃO DO LEITOR LITERÁRIO E O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM WALTER BENJAMIN

Priscila Monteiro Chaves

Sheila de Fátima Mangoli Rocha

Resumo: Sob a perspectiva de Walter Benjamin, a pesquisa teórico-bibliográfica apresentada aponta perspectivas e pressupostos culturais para Ensino de Literatura e problematiza o conceito de *experiência* abordado por este autor, recorrendo a relevantes raízes epistemológicas que esse traz para contribuir com a discussão acerca da formação do leitor contemporâneo. Mediante o contexto em que a Educação se encontra, o referido conceito torna-se relevante na medida que a noção de formação tem sido balizada por finalidades pragmáticas e de aplicabilidade imediata. Considerando que aquilo que é espiritual não pode ser medido dessa forma, nem permanecer circunscrito a métodos e à adaptação em sociedade desigual, torna-se relevante que se compreenda o processo de formação estética por meio do Ensino de Literatura e por meio da imbricação inseparável que há entre essa disciplina e o ato de conhecer o humano, o mundo e as idiossincrasias culturais.

Palavras-chave: Walter Benjamin; experiência; formação; Ensino de Literatura.

Introdução

Alterar maneiras de ver o mundo, de compreender a humanidade, de conhecer as coisas mundanas, não tem sido tomada como tarefa formativa da escola, tanto para o docente quanto para o discente. Em contrapartida, constata-se uma tentativa de constituição de uma identidade local ou cultural por meio da literatura. Nesse sentido, Antonio Candido lembra que a Literatura é coletiva na medida que requer uma certa comunhão de signos, meios expressivos, sentidos, e tende a mobilizar afinidades profundas que congregam homens de um lugar e de um tempo, de modo que não há Literatura enquanto não houver tal congregação espiritual e formal que se manifesta por intermédio dos homens que pertencem a um mesmo grupo (2014). Entretanto, é o encontro de consciências, também oportunizado pela disciplina em questão, que permite o embate entre as especificidades das compreensões de tais aspectos, pois ele não tem a intenção de produzir corpos de maneira coletiva e sim, na contramão disso, busca inserir nesses corpos coletivos imaginários fronteiras e crateras que possibilitem *desmassificação* por intermédio do questionamento e da dúvida.

A partir desse pressuposto, o presente artigo valer-se-á mais enfocadamente da perspectiva do Walter Benjamin, por meio de uma pesquisa teórico-bibliográfica (GIL, 1999,

2010), de cunho filosófico (SEVERINO, 2002), apontando perspectivas e pressupostos culturais no Ensino de Literatura e problematizando os mais correntes impasses, no que concerne ao conceito de experiência, que permeiam a referida disciplina, na formação do leitor contemporâneo. Para tanto, é necessário notar que o texto que se enceta não analisará métodos de Ensino de Literatura, uma vez que transcende a compreensão da área por vias de seu aspecto instrumental. Para além disso, valendo-se de pressupostos da Filosofia da Educação, o presente artigo objetiva compreender quais são os aspectos impeditivos a uma formação cultural do leitor que são provocados pelo esfacelamento da experiência estética do leitor contemporâneo.

Das raízes epistemológicas do conceito de experiência

Tanto no nicho filosófico quanto no nicho dos assuntos educacionais, a relação do homem com o conhecimento é considerada temática ainda e sempre em curso. Não somente pela existência de diversas chaves para o entendimento de suas questões adjacentes, mas, inclusive, pelas diferentes implicações que ocorrem no processamento cognitivo. Pela preponderância dessa temática, por vezes, para que seja garantido um estudo mais qualificado, é demandada a recorrência ao conhecimento prévio de outros textos, que foram divisores de águas na teoria do conhecimento, os quais chamamos de *clássicos*. Neste aspecto, alguns conceitos impulsionados por consideráveis nomes, que deixaram suas contribuições na história da problemática questão *Como as coisas são conhecidas*, tornam-se imperativos em determinados momentos, visto que ainda provocam incessantemente uma nuvem de *discursos críticos sobre si*, mas continuamente a *repelem para longe* (CALVINO, 2007).

A referida méxima torna-se mais legítima quando, segundo Calvino, “um clássico é um livro que vem antes de outros clássicos; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele, reconhece logo o seu lugar na genealogia”. Ao estabelecer um contato com essas obras, em geral surge o decisivo impasse de como conectar a leitura dos clássicos com todas as outras que não são consideradas clássicas. Este *nó* se articula a questões como: “Por que ler os clássicos em vez de concentrar-nos em leituras que nos façam entender mais a fundo o nosso tempo?” e “Onde encontrar o tempo e a comodidade da mente para ler clássicos, esmagados que somos pela avalanche de papel impresso da atualidade?” (2007, p.14).

O autor supracitado advoga que, para poder ler os clássicos, é necessário demarcar “de onde” eles estão sendo lidos, uma vez que, se essa radicalidade epistemológica não fizer

parte da leitura, “tanto o livro quanto o leitor se perdem numa nuvem atemporal”. Se dessa forma ocorre, o ponto culminante da leitura dos clássicos “advém para aquele que sabe alterná-la com a leitura de atualidades numa sábia dosagem” (2007, p.14). Avançando na temática, se a compreensão desses aspectos aparentam uma certa serenidade necessária da parte de quem os lê, Calvino desfaz o equívoco, poeticamente alegando que

[...] isso não presume necessariamente uma equilibrada calma interior: pode ser também o fruto de um nervosismo impaciente, de uma insatisfação trepidante. Talvez o ideal fosse captar a atualidade como o rumor do lado de fora da janela, que nos adverte dos engarrafamentos do trânsito e das mudanças do tempo, enquanto acompanhamos o discurso dos clássicos, que soa claro e articulado no interior da casa. [...] Mas já é suficiente que a maioria perceba a presença dos clássicos como um reboar distante, fora do espaço invadido pelas atualidades como pela televisão a todo volume. [...] Resta o fato de que ler os clássicos parece estar em contradição com nosso ritmo de vida, que não conhece os tempos longos, o respiro do *otium* humanista; e também em contradição com o ecletismo da nossa cultura (2007, p. 15).

Caracterizando-se como uma obra filosófica clássica, em *Crítica da Razão Pura* (1994), Immanuel Kant 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 alvos de sua filosofia e explicita uma introdução às possibilidades do conhecimento científico, fazendo uma análise das *categorias* do conhecimento filosófico.

Para tanto, o 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 a referida 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 a ciência se apresenta de maneira acabada e perfeita.

Para exemplificar melhor, 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 áreas do conhecimento trabalham somente com aquilo que já é denominado verdades *a priori*, sem trazer novidade alguma. 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 dessa área estariam fazendo ciência somente com demonstrações, equivalências e deduções.

Prosseguindo com o questionamento acerca 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 “tactear especulativo”, (sem apelo algum à experiência). Posteriormente, 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” (KANT, 1994, p.20), alcançando assim uma maneira mais simples de sair do embaraço. 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 este método de conhecer as coisas procura os elementos da *razão pura* naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma *experimentação*. Dessa forma, só é 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 *noumenon*).¹

Para finalizar, Immanuel Kant advoga que realizou 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 delas, 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”(1994, p.30).

Esta seção foi introduzida desta forma uma vez que são notórias as influências kantianas em Benjamin no que concerne ao conceito de *experiência*, incessantemente abordado em seus ensaios. O filósofo da melancolia pensa e relaciona-se com tal clássico com audácia e ao mesmo tempo com a cautela necessária, uma vez que 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 retrabalhados, e outros ainda hão de ser desprezados.

¹A respeito desta distinção, o filósofo alemão 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 fenômeno, precisa-se da coisa em si, o homem deve sempre acreditar na existência dessa, porém sem entrar em contradição consigo mesmo.

Se, como foi apontado inicialmente, 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, esta não é razão suficiente para que ele deixasse de refletir acerca de suas limitações epistemológicas e avançar na questão.

Para Benjamin, Immanuel Kant era 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, é 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 entorno da metafísica, uma época em que a experiência primitiva e desnuda era exclusivamente cogitável.

Além dos aspectos que se pretende discutir neste artigo, com tais estudos é possível dizer que Walter Benjamin, de uma maneira menos didática e mais implícita, também preleciona acerca da maneira como devem ser lidos os clássicos, 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. Isso porque pretendia tornar legítimo, epistemologicamente falando, uma ilimitada diversidade de experiências, considerando-as da mesma forma válidas. Concepção esta que os clássicos estudos de Kant e Hegel, quando analisados cerradamente, não o permitiam.

Assim, Benjamin reconhece uma experiência diversa. Segundo ele, esta pode ser contrária ao espírito e assoladora de sonhos primaveris. Para Benjamin, essa seria, todavia, a mais bela, intocável, espontânea, uma vez que é a experiência do espírito. E com suas influências de Hegel e Nietzsche, alega que o homem só é capaz de experienciar a si mesmo ao enfrentar suas errâncias. Compreende-se, portanto, que, de maneira mais sintética, este 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 (BENJAMIN, 2009). Este conceito circunda inclusive os escritos propostos pela teoria adorniana, para quem

[...] a relação com a experiência [...] é uma relação com toda a história; 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 ideia, em *Experiência e pobreza* (1994), 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 meios 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*², 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 (1994). A noção do tempo tinha outro valor, por estar atrelada à ideia de eternidade, e a formação do sujeito por meio da experiência era mais relevante que a mera comunicabilidade desta.

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. Essa transformação é a mesma que reduziu a comunicabilidade da experiência à medida que a arte de narrar se extinguiu (BENJAMIN, 1994, p.207).

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

² O conceito de *Bildung* aqui proposto é referente a um conjunto de comportamentos e costumes, que atualmente infere-se a expressão da necessidade de não denegar as condições sociais de onde insurgem as diferentes produções de sentido, da mesma maneira que não é permitido compreender a cultura como mero conformismo e adaptação ao *status quo*. Em *Teoria da Semicultura* (1996) Adorno defende que há um duplo caráter da *bildung*, que procede do antagonismo social não harmonizado que a cultura pretende definir mas que exige um domínio que, como cultura, não há. A adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva. Como todas as expressões são potencialmente melhor entendidas quando contrapostas às suas opoentes, tal compreensão poderá ser mais acessível e parcialmente segura a partir da análise do fenômeno *halb-bildung*, traduzido para o português como *semi-formação*, que significa o entendido e experimentado medianamente - semi-entendido e semi-experimentado – que não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal. 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 (ADORNO, 1996).

indivíduo da modernidade não conseguia dar prosseguimento a essa experiência, esfacelando o saber da tradição.

De acordo com as críticas de Benjamin, o sujeito da modernidade precisaria admitir de forma aberta e 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. Talvez este seria o princípio para que se tornasse possível afirmar a existência de uma outra carência, a carência formativa, que há muito tangencia aquela. Com o que se refletiu até então, é possível dizer que a formação do sujeito contemporâneo carece, inclusive, fazer a distinção de valores entre *saber que* e *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 com o *know-how*) e o pensamento das criaturas humanas, fazendo que grande maioria opere, nos tempos contemporâneos, por meio desse *saber como*, dominados por qualquer espécie de técnica que seja capaz de emitir juízos a todos comunicáveis, por todos verificáveis (ou compartilháveis).

Theodor Adorno, considerado o mais notável intérprete da teoria benjaminiana, avigora esta crítica em sua categórica afirmação:

[...] na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao 'véu tecnológico'. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens (1995, p.132).

Essa discussão acerca do uso desmedido da técnica merece uma reflexão mais rigorosa e exaustiva, a fim de que sejam apontadas suas causas, consequências e riscos. Entretanto aqui é necessário que se compreenda em que medida ela contribui para a extinção da experiência humana.

É evidente que há uma raiz também marxiana nesta crítica, pela oposição apresentada por Karl Marx entre o *valor de uso* e o *valor de troca* da mercadoria. Walter Benjamin se apropria da ideia de que, à medida que o valor de uso vai morrendo nas coisas, o valor de troca passa a ser uma cifra a ser socializada com fim em si mesma. O autor lembra que no século XIX o número das coisas esvaziadas aumenta em um volume maior dos que em

tempos mais antigos, pois o progresso tecnológico foi retirando de circulação os objetos de uso que estavam por vir (BENJAMIN, 2009).³

Tangenciando a proposta de Walter Benjamin com as teses de Friedrich Hegel, a fim de qualificar a leitura de tal distanciamento recém anunciado e encetando a reflexão acerca da noção de *semiformação generalizada*, evoca-se o não-reconhecimento do objeto pela apressada constatação de seu reconhecimento. Nas palavras de Hegel, “o objeto conhecido em geral, pelo fato mesmo de ser conhecido, não é reconhecido” (HEGEL, 2005, p.19). Para o filósofo, 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” (2005, p.19).

Consideradas as principais raízes epistemológicas do conceito de experiência em Walter Benjamin, observa-se que é da extinção da experiência humana que decorre o fenômeno da *semiformação socializada*, que vem sendo recorrente na formação de leitores na contemporaneidade. Esta relação entre ambos os fenômenos e a formação do leitor literário é reflexionada na seção que segue.

Da formação do leitor literário

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 apolítica, em que o discurso e a ação são tomados equivocadamente como ociosidade, como vã e carente de função significativa social. “O sonho da formação — a libertação da imposição dos meios e da

³ Consideradas as influências da teoria marxiana em Walter Benjamin, é possível afirmar que este avançou a discussão no que concenrne na relação entre economia e cultura ao analisar o contexto histórico do seu tempo. À primeira leitura a diferença é deveras sutil, entretanto, enquanto “Marx expõe a relação causal entre economia e cultura. O que conta aqui é a relação expressiva. Não se trata de apresentar a gênese econômica da cultura, e sim a expressão da economia na cultura. Em outras palavras, trata-se da tntativa de apreender um processo econômico como fenômeno primevo perceptível, do qual se originam todas as manifestações de vida [...] do século XIX” (BENJAMIN, 2009, p. 502).

estúpida e mesquinha utilidade — é falsificado em apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição” (ADORNO, 1996, p.410).

Essa é uma das críticas centrais da perspectiva de Walter Benjamin. Expressa ~~especialmente pelo texto~~ *Teoria do Progresso, Teoria do Conhecimento*. De maneira análoga acontece com a educação na contemporaneidade, 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, por meio das mais diferentes ferramentas. A partir da aquisição desta (técnica) em suas mais diferentes 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.

Retornando a Hegel para melhor compreender a radicalidade dessa crítica localiza-se, nas palavras do autor:

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, 2005, p. 18).

Assim, pode-se considerar que este é um plano muito mais maléfico e enganador do que propriamente o reconhecimento de uma pobreza de experiência, pois

(...) esses discursos proféticos pensam exatamente que permanecem no centro e no fundo, olham com desespero para determinidade (o horos) e mantêm-se cuidadosamente longe do conceito e da necessidade, ou seja da reflexão cuja morada seria apenas na finitude. Do mesmo modo porém que existe uma extensão vazia, existe igualmente uma profundidade vazia, e do mesmo modo que existe uma extensão da substância que se derrama numa multiplicidade finita, sem força para uni-la, existe igualmente uma intensidade sem conteúdo que, mantendo-se como força pura sem se difundir é o mesmo que a superficialidade (HEGEL, 2005, p. 09).

Desse modo, compreende-se que um dos mais graves impasses do Ensino de Literatura ocorre pelo esfacelamento da experiência do sujeito. Estado este que, segundo Benjamin, consiste em uma miséria totalmente nova que abateu-se sobre o homem com esse desenvolvimento monstruoso da técnica. Tal 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 este 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 cultura do sujeito? Para a teoria benjaminiana, a citada pobreza de experiência não é uma pobreza particular, mas uma pobreza de toda humanidade. Uma espécie de nova barbárie (BENJAMIN, 1994). “Com efeito, a coisa não se acostuma no seu fim mas em sua atuação, e o todo efetivo não é o resultado, a não ser juntamente com o seu devir. 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, 2005, p.06).

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 devir, tal qual se mostrará no seu conteúdo e nas figuras que nele se apresentam não será o 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, 2005, p.17).

Consideradas esses pleitos, torna-se necessário o constante questionamento à constituição do educando formado por esta *experiência* que se apresenta em tempos contemporâneos, que não medeia a maneira como o sujeito se envolve com objeto (para usar os termos kantianos), que faz com que ele se adapte ao meio e tome como verdade aquilo que extrai de uma distante e artificial relação, conforme uma maneira de se relacionar com o mundo calcado no sociável, envolvendo uma relação ambígua com o contexto social, que visa adaptação. Resta também a lacuna da imperativa demanda de desconfiança dos louvores aos textos literários enquanto bens culturais, desconfiança da dissociação desses bens às coisas humanas. Demanda-se um olhar duvidoso acerca da finalidade de uma formação do leitor que esquece dessa relação e descansa em si mesma e se absolutiza (ADORNO, 1996).

Considerações finais

Criticando uma outra forma de existência que apagou a dúvida e inferindo a pergunta de Tzvetan Todorov (2010): *O que pode a literatura?*, talvez seja possível responder a essa demanda por meio do encontro e do confronto de consciências provocados pelo saber da experiência, que problematizam formas de pensamento, de conhecimento do mundo psíquico e social dos homens. Vale ainda reforçar que não é a questão terminológica que configura aqui o aspecto de maior relevância, desde que se compreenda o processo de formação estética

por meio do Ensino de Literatura e por meio da imbricação inseparável que há entre essa disciplina e o ato de conhecer o humano, o mundo e as idiossincrasias culturais.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

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

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

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa oficial do estado de São Paulo, 2009.

_____. **Obras escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo, brasiliense, 1994.

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

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 7. ed. São Paulo : Nacional, 1985.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5.ed. São Paulo, Atlas, 2010.

HEGEL, GWF. **Fenomenologia do Espírito**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

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

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo**. Trad. Caio Meira. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.