

EXPERIÊNCIA E VIDA DANIFICADA: WALTER BENJAMIN, THEODOR W. ADORNO

Franciele Bete Petry¹

Jaison José Bassani²

Alexandre Fernandez Vaz³

RESUMO

Entre os temas que foram comuns a Walter Benjamin e Theodor W. Adorno no diagnóstico do espírito do tempo em que viveram, ganha destaque o conceito de experiência e suas implicações. Mais especificamente, a experiência no quadro de seu declínio que é também o do decaimento da narrativa. Sintoma da modernidade e de uma dialética do esclarecimento, esse movimento é exemplarmente interpretado por Benjamin nos marcos das mudanças qualitativas do contemporâneo, e é retomado por Adorno em sua crítica radical à danificação do sujeito. O presente texto comenta a presença do conceito de experiência em ambos autores, demarcando sua passagem de categoria analítica do moderno em Benjamin para conceito crítico, em seu reverso, na obra de Adorno, em especial em *Minima Moralia*. Com isso, procura contextualizar aspectos da formação no contexto do declínio da subjetividade e das contradições do tédio, do tempo livre e da paixão.

Palavras-chave: Experiência. Formação. Dialética do Esclarecimento. Theodor W. Adorno. Walter Benjamin.

Em sua obra conjunta *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos, publicada em 1947, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer (1985) abordam, como é conhecido, o tema da cultura a partir da crítica à racionalidade instrumental. Fundamental para entender essa crítica é o conceito de experiência que emerge no pensamento de Walter Benjamin. Esta influência se torna ainda mais evidente na obra *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada, de Adorno (1993), em que se delinea, em consonância com o pensamento desenvolvido em *Dialética do esclarecimento*, mas ao mesmo tempo de forma peculiar, um olhar sobre a vida dos indivíduos marcada pela violência de um processo de dominação do qual nada escapa. Adorno mostra como certas particularidades da vida cotidiana revelam

1 Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: franciele.b.petry@ufsc.br

2 Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: jaisonbassani@uol.com.br

3 Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: alexfvaz@uol.com.br

traços de uma totalidade que se transforma em totalitarismo. Nesse contexto, o enfraquecimento da subjetividade que impele cada um à mera adaptação ao existente, no que jogam um papel fundamental os esquemas da indústria cultural, está relacionado com certa incapacidade de se realizar experiências.

O presente texto se ocupa dessa questão, comentando o conceito de experiência em Benjamin e como ele é retomado por Adorno em novo registro, o de uma vida danificada, para então observar algumas das suas consequências para a expressão educacional da indústria cultural, a semiformação.⁴

1. DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA (ERFAHRUNG)

Os ensaios *Experiência e pobreza* (BENJAMIN, 1985a) e *Sobre alguns temas em Baudelaire* (BENJAMIN, 1994), escritos por Benjamin respectivamente em 1933 e 1939, trazem importantes elementos que formarão um conceito de experiência que será retomado por Adorno de maneira muito semelhante. De alguma forma neles se distinguem, especialmente no primeiro, experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*), principalmente pela relação de cada uma delas com a memória e os destinos do sujeito. Para Benjamin, "onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo." (BENJAMIN, 1994, p. 107).

A experiência não é somente a recepção imediata de estímulos externos, mas um processo que envolve a memória e que faz com que os elementos apreendidos se relacionem com o passado individual e se integrem à vida do sujeito. A experiência é aquilo cujo conteúdo se conserva na memória, que é elaborado, mediado, mas não exatamente pela consciência. Esta se relaciona mais com a proteção contra os excessos de excitações provenientes do mundo exterior, barreira a suavizar algo vivenciado intensamente, como um golpe, e que não pode, por isso, ser imediatamente assimilado. Para Benjamin, as transformações vividas na modernidade, tendo como palco privilegiado as grandes cidades, com seus estímulos, desafios e ritmos

4 O artigo desenvolve uma parte da dissertação de Mestrado em Educação de Franciele Bete Petry (2007), intitulada Indústria cultural, subjetividade e formação danificadas na Dialética do Esclarecimento e em Mínima Moralidade, e retoma, secundariamente, aspectos da tese de Doutorado em Educação de Jaison José Bassani (2008), cujo título é Corpo, educação e reificação: Theodor W. Adorno e a crítica da cultura e da técnica. Os autores agradecem à CAPES, à FAPESC, ao DAAD e ao CNPq pelas bolsas recebidas, bem como ao CNPq pelo extenso apoio ao Programa de Pesquisas Teoria Crítica, Racionalidades e Educação (IV), do qual este trabalho é também resultado.

cada vez mais intensos – e que demandam um treinamento específico dos sentidos, sobretudo do olhar (VAZ, 2011) –, resultariam na intensificação do fator de choque (*Chockmoment*) em praticamente todas as esferas da vida. Como consequência do fato do consciente estar continuamente mobilizado contra a profusão de choques a que o indivíduo está submetido, tem-se, em função de uma conjecturada relação dicotômica entre consciência e memória, que Benjamin toma de empréstimo a Freud, um empobrecimento dessa última, que passa a armazenar cada vez menos traços mnemônicos (ROUANET, 1990).

A experiência, ao contrário, exige tempo, não se origina de choques ou de eventos efêmeros, mas vai se constituindo, se formando, se acumulando nesse processo de conservação, mas também de esquecimento, de momentos significativos aos quais, então, ela se integra. Ela se apresenta como algo muito distinto de uma vivência, pois esta não chega a ser guardada, ela é do imediato, do instante mesmo em que o sujeito se relaciona com o real e que exige de sua estrutura psíquica um modo de organizar os estímulos que são recebidos. Já a experiência é o que resta, o que se situa para além do tempo presente em que se vivenciou algo; o que desse momento ficou na memória. E é nesse sentido que a experiência é essencialmente histórica, pois acontece não só com o passar do tempo, mas no fluxo qualitativo do tempo, em continuidades e rupturas em que se agregam novas experiências que vão marcando o sujeito. A experiência, entretanto, não pertence apenas a ele, pois ao mesmo tempo em que nele está sediada, é também coletiva: pode ser transmitida, narrada e integrada à vida de outras pessoas que narram as suas e escutam as experiências dos outros. Não se refere ao que um indivíduo tomado isoladamente foi capaz de vivenciar, mas a um passado que é individual e coletivo e retomado pelo exercício mesmo da memória:

... em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. (BENJAMIN, 1985a, p. 114).

A passagem mostra que a experiência não surge de uma relação imediata com a realidade, mas se forma com o tempo, com a memória, com a sua integração na própria vida. Entender que o tesouro era o trabalho e não o ouro significa tomar parte na experiência daquele pai, naquilo que nele ficou marcado. Para participar daquela "sabedoria" seria necessário perceber-se como parte de uma tradição, de uma história, e se localizar nela a fim de compreender a dimensão da experiência alcançada no final do processo.

Tais considerações indicam outra característica da experiência: a possibilidade de comunicá-la a alguém. Como diz Benjamin, "sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens." (BENJAMIN, 1985a, p.114). Dar um conselho, por exemplo, faria sentido na medida em que ele resulta de uma experiência, em que ficou retido na vida de alguém e que ainda pode ser transmitido a outra pessoa, pois se insere em um tempo comum e que lhe dá autoridade. O pai que dá um conselho ao filho o faz, provavelmente, porque ao longo de sua vida passou por momentos que não foram efêmeros, que continuaram presentes em sua memória, formando uma base sólida sobre a qual ele próprio se constitui. Por isso é que ela não pode ser uma vivência, entendida como uma simples sensação, efêmera e que pode ser rapidamente esquecida.

2. EXPERIÊNCIA E NARRATIVA

É principalmente no texto *O narrador*: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, escrito em 1936, que Benjamin desenvolve sua reflexão sobre a narrativa, em especial, sobre sua extinção na sociedade moderna capitalista. Observar a decadência da arte de narrar é compreender o declínio da experiência, pois ao se deixar de narrar uma história "é como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências." (BENJAMIN, 1985b, p.198). Benjamin apontará o surgimento do romance no início do período moderno e do jornal – que traz notícias de lugares distantes, como outrora o viajante, que agora se vê "dispensado" – como parte das causas objetivas do encolhimento da narrativa. Tal consideração é também recorrente no texto *Sobre alguns temas em Baudelaire*:

... na substituição da antiga forma narrativa pela informação, e da informação pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência. Todas essas formas, por sua vez, se distinguem da narração, que é uma das mais antigas formas de comunicação. Esta não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência. Nela ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila. (BENJAMIN, 1994, p. 107).

Essa relação entre experiência, narrativa e o ritmo do trabalho manual – típico, portanto, de modos pré-capitalistas de produção –, é igualmente enfatizada no texto *O narrador*, inclusive com a mesma alusão às marcas que as mãos do oleiro deixam gravadas em seu artesanato (BENJAMIN, 1985b, p. 205).

Como mostra Benjamin, a experiência não é comunicável em um sentido trivial. Ela exige mais: precisa ser comunicada, mas não imediatamente, constituindo-se como tal na medida em que puder ser apreendida e integrada à própria vida. Gagnebin (1985) indica três condições objetivas que, segundo o filósofo, seriam necessárias para a transmissão de uma experiência: a experiência transmitida pelo relato tem que ser comum tanto ao narrador quanto ao ouvinte, a comunidade entre vida e palavra que existe, por exemplo, na atividade artesanal, e, finalmente, a comunidade da experiência que funda a dimensão prática da narrativa tradicional. Essas condições desapareceram na sociedade capitalista, marcando o declínio da narrativa assim como da experiência. A primeira significa que deveria haver uma forma de vida na qual seria possível compartilhar a experiência, ou seja, que houvesse, por exemplo, a autoridade a dar conselhos e alguém que os pudesse receber, porque tal fato pressupõe que a forma sob a qual tanto o narrador quanto o ouvinte existem seja a mesma. Na sociedade capitalista, há um abismo entre gerações que impede essa transmissão. É por isso que Benjamin (1985a, p. 114) questiona: “que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” As indagações são pertinentes: em uma sociedade em que há uma

aceleração do ritmo da vida e na qual a técnica avança cada vez mais causando mudanças no comportamento e nas concepções sobre o mundo, torna-se difícil assimilar as alterações e manter uma proximidade com as pessoas nascidas em uma geração anterior ou posterior. Como diz Gagnebin, “enquanto no passado o ancião que se aproximava da morte era o depositário privilegiado de uma experiência que transmitia aos mais jovens, hoje ele não passa de um velho cujo discurso é inútil.” (GAGNEBIN, 1985, p. 10.)

Segundo Benjamin (1985b, p. 204), “esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro”, ou seja, para que uma história realmente tenha efeito sobre a vida do ouvinte não basta que ele a escute, mas é preciso que ela seja associada às suas ações, à sua história, seja absorvida e lembrada e contada novamente, mantendo, dessa maneira, a tradição em que está inserida.

A última condição para a possibilidade da narrativa é que a experiência transmita, também, uma sabedoria útil aos que a ela têm acesso. A natureza da narrativa, de acordo com Benjamin (1985b, p. 200), é que “ela tem sempre em si, às vezes na forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos”.

3. BENJAMIN EM ADORNO, SOBRE EXPERIÊNCIA

Em texto do final da década de 1950, intitulado *Posição do narrador no romance contemporâneo*, Adorno (2003) “subscreve” as considerações acima expostas defendidas por Benjamin. A influência que este teve sobre o primeiro é explícita, pois o texto faz a mesma contestação em relação à situação de perda da forma narrativa. Adorno também aceita o fato de que assim como a forma narrativa perde espaço para a forma do romance, também a experiência, que só pela primeira era possível de ser comunicada, vai se perdendo e no seu lugar apenas vivências fragmentárias e isoladas passam a fazer parte da vida do indivíduo. Em referência à posição do narrador, Adorno diz: “ela se caracteriza, hoje, por um paradoxo: não se pode mais narrar, embora a forma do romance exija a narração” (ADORNO, 2003, p. 55) e, também em acordo com Benjamin, defende que “o

romance foi a forma literária específica da era burguesa.” (ADORNO, 2003, p. 55).

Outra concordância com Benjamin se expressa na perda da experiência. Para este, a guerra, por exemplo, é o caso de uma experiência tão radical que sequer pode ser narrada. Tal impossibilidade diz respeito ao fato de a guerra ser constituída sob uma sequência atemporal de choques que solapam o tempo de elaboração, impedem o trabalho da memória e, portanto, também da experiência, afinal,

... quanto maior é a participação do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência. (BENJAMIN, 1994, p. 111).

Prossegue Benjamin no mesmo registro, mas em outro texto:

... no final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizantes que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. (BENJAMIN, 1985b, p. 198).

Também Adorno atribuiu à guerra esse momento em que não há espaço para uma experiência efetiva. Como Benjamin, a guerra seria um momento particular em que se perde a capacidade de narrar os acontecimentos, dada a incompatibilidade entre a dimensão em que os estímulos são recebidos e a capacidade do indivíduo em assimilá-los. Tal desproporção torna impossível reproduzir aquilo pelo qual o indivíduo passou. Como afirma Adorno:

... o que se desintegrou foi a identidade da experiência, a vida articulada e em si mesma contínua, que só a postura do narrador permite. Basta perceber o quanto é impossível para alguém que tenha participado da guerra, narrar essa experiência como antes uma pessoa costumava contar suas aventuras. A narrativa que se apresentasse como se o narrador fosse capaz de dominar esse tipo de experiência seria recebida, justamente, com impaciência e ceticismo. (ADORNO, 2003, p. 56).

A explicação sobre por que a guerra é um obstáculo para a realização de uma experiência propriamente dita fica mais clara em *Minima Moralia*. No aforismo 33, Adorno observa que aquela situação seria capaz de destruir uma barreira que serviria como proteção aos estímulos, como se cada choque, cada violência sofrida, destruísse uma parte da sensibilidade e agisse tão profundamente sobre o indivíduo que ele não teria condições sequer para a lembrança do terror experimentado, portanto, tampouco poderia comunicar o que passara aos demais. Há uma distância entre a experiência de cada um e a capacidade de assimilação, pois a guerra, do mesmo modo que o trabalho mecânico presente na sociedade capitalista, cria uma situação na qual somente é possível aos sentidos uma resposta automática, não a elaboração do que foi vivido. Segundo Adorno (1993, p. 45), "o mecanismo de reprodução da vida, de sua dominação e aniquilação, é imediatamente o mesmo", ou seja, a estrutura do trabalho alienado se faz presente também nas estratégias de guerra. Na sociedade ele provoca o tédio e a frustração no indivíduo por reprimir suas pulsões; na guerra, um impulso à agressão, por exemplo, perde sua significação diante de um tanque ou de uma bomba. O choque sofrido ultrapassa qualquer possibilidade de elaboração por parte do sujeito, ele escapa ao seu controle e é incorporado sem mediação.

Outra relação entre o empobrecimento da experiência e a guerra é encontrada na seguinte passagem, em que Adorno destaca como seu o funcionamento mecânico se relaciona com o indivíduo:

Como a Guerra dos Trinta Anos, a atual [Segunda Guerra Mundial] – da qual, uma vez terminada, ninguém recordará mais o começo – está dividida em campanhas

descontínuas, separadas por pausas vazias: a campanha da Polônia, a da Noruega, a da Rússia, a da Tunísia, a invasão. Seu ritmo, a alternância entre a ação intermitente e a completa calma por falta de inimigos geograficamente alcançáveis, possui um pouco da qualidade mecânica que caracteriza singularmente os instrumentos bélicos e que também ressuscitou a forma pré-liberal da campanha militar. Este ritmo mecânico determina, porém, completamente a relação do homem com a guerra, não somente na desproporção entre a força física dos indivíduos e a energia dos motores, mas até nas células mais escondidas das vivências individuais. Já na guerra anterior, a inadequação do corpo humano às batalhas entre máquinas tornava impossível a experiência propriamente dita. Ninguém seria capaz de narrá-las, tal como ainda era possível fazê-lo a propósito das batalhas do general de artilharia Bonaparte. [...] A Segunda Guerra, porém, está tão distante da experiência quanto o funcionamento de uma máquina dos movimentos do corpo humano, o qual só em estados patológicos se assemelha àquele. Assim como a guerra não contém continuidade, história, nem um elemento “épico”, mas, de certa maneira, recomeça em cada fase do início, assim tampouco ela deixará atrás de si uma imagem permanente e inconscientemente conservada na memória. Por toda parte, em cada explosão, ela rompeu a barreira de proteção contra os estímulos, sob a qual se forma a experiência, o intervalo de tempo entre o esquecimento salutar e a salutar recordação. A vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques, entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados. Contudo, talvez nada seja mais funesto para o futuro do que o fato de que breve, literalmente, ninguém mais será capaz de pensar nisso, pois cada trauma, cada choque não superado daqueles que retornam da guerra, é o fermento da futura destruição. (ADORNO, 1993, p. 46).

É interessante observar como Adorno desenvolve a analogia entre o corpo e a máquina, citada logo no início da passagem acima. Como bem lembra Tiburi (2004, p. 173), “para Adorno, o corpo só

se assemelharia à máquina na doença”, o que ocorre no estado de guerra, quando um novo ritmo acaba sendo incorporado, invadindo o espaço em que a experiência residiria, em que o tempo e uma relação com a realidade seria possível ser tocada e cuja apropriação seria a própria experiência. Mas com a guerra essa relação desaparece. Como escreve Tiburi,

... o corpo-máquina substituiria o corpo-orgânico: o próprio conceito de máquina já define a questão: ele implica a ausência de autoconsciência, posta a inexistência de subjetividade autônoma e considerada sua heteronomia como constitutiva desde o fato de que a máquina não pode ser o primeiro motivo de seu funcionamento. Assim é que o corpo sempre precisou ser comandado por um suposto “espírito”. A eliminação da experiência é a eliminação do corpo, não no sentido de sua destruição absoluta, mas de sua transformação em mera matéria através do que se poderia chamar uma despotencialização da sua sensibilidade. (TIBURI, 2004, p. 172).

Contudo, prossegue Tiburi, não é apenas esse definhamento da sensibilidade que “adoece” o corpo, mas a impossibilidade daquilo que é por ele vivenciado ser trazido à expressão, ou seja, ser comunicado. A relação entre o corpo e a máquina se mostra, então, em diferentes dimensões que se complementam: primeiro, a intensidade dos choques e a ausência de um modo adequado pelo qual eles seriam recebidos significa o rompimento de uma barreira que protegeria o indivíduo de tal violência; segundo, essa desproporção sequer pode ser expressa linguisticamente, resultando, assim, na impossibilidade da narração: “a experiência do corpo não é tocada pela máquina na qual ele mesmo se torna: com a transformação do corpo em máquina, perde-se algo do corpo e constitui-se uma interdição do falar sobre o corpo que em última instância é uma interdição ao falar em geral.” (TIBURI, 2004, p.183).

É nesse sentido que veremos Adorno e Horkheimer (1985) afirmar, em *Interesse pelo corpo*, presente nas Notas e esboços da *Dialética do esclarecimento*, que o corpo permanecerá um cadáver, ainda que seja muito exercitado, na medida em que o corpo físico

(*Körper*) não pode mais ser reconvertido em corpo vivo (*Leib*), como prega de modo regressivo certa tradição vitalista e romântica, cuja representação contemporânea pode ser encontrada nos campos de nudismo e na sedução de várias terapias alternativas. Sua reconversão seria impossível, porque a reificação do corpo, sua transformação em algo de morto, foi parte do processo perene que transformou a natureza em matéria bruta, em material. A própria linguagem estaria entronizada com a cadaverização do corpo: “ela [a linguagem] transformou o passeio em movimento e os alimentos em calorias, de maneira análoga à designação da floresta viva [*lebendige Wald*] na língua inglesa e francesa pelo mesmo nome que significa também ‘madeira’ [*Holz*].” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 219).

Assim, a impossibilidade da experiência acaba por ser também uma ausência de expressão, do acesso ao corpo por meio da linguagem e da própria história, pois tampouco a memória e a narração são conservadas nesse processo de danificação da subjetividade. É nesse sentido que se pode compreender o conceito de “experiência” que aparece em *Teoria da Semiformação*, de Adorno:

... continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo – fica substituída por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que se sabe ficará borrado no próximo instante por outras informações. (ADORNO, 1996, p. 405).

Percebe-se, com ela, que a guerra interrompe o desenvolvimento de um processo em que a consciência do indivíduo pode elaborar as impressões sensíveis no decorrer de um tempo e inseri-las em um determinado contexto a fim de adquirirem um significado para ele. Realizar experiências requer a realização de um trabalho sobre as lembranças, que aquilo que fora vivido e que é recordado possa ser expresso, comunicado, que tenha valor diante de uma vida concebida continuamente. No entanto, a guerra, dado o seu próprio funcionamento, restringe o indivíduo a uma situação de momentos isolados uns dos outros e, por isso, não passíveis de uma unidade.

Mas a perda da experiência e da capacidade de comunicá-las, por meio da narração, não se radica apenas no contexto de uma situação limítrofe. Se outrora a impossibilidade da experiência estava vinculada, sobretudo, a eventos que rompiam com a regularidade e o ritmo da vida cotidiana, como o caso de uma guerra, na modernidade – e essa é a grande diferença – em função do enorme desenvolvimento da técnica essa situação não constitui mais uma exceção. Tomando como fonte a expressão que a vida nas grandes cidades, tais como Londres, Berlim e especialmente Paris, com seus ritmos, desafios, antagonismos, infortúnios e, de maneira notável, com sua personagem principal, a *multidão*, ganha nos movimentos artísticos do final do século XIX e início do XX, especialmente na literatura, com Baudelaire, Victor Hugo, Edgar Allan Poe, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann – mas também em intelectuais como Friedrich Engels e Karl Marx –, Benjamin busca entender as ambiguidades dos processos de transformação que se tornavam, a cada dia, mais intensos. Exemplar é a interpretação do clássico de Poe, *O homem da multidão*, associando-a a apontamentos do capítulo XIII de *O Capital* (MARX, 1985) sobre o desenvolvimento da maquinaria na sociedade capitalista. Marx destaca o adiestramento do operário industrial, especialmente na figura do trabalhador não especializado, o automatismo e os gestos abruptos com que Poe descreve os passantes na multidão – expressões, portanto, da vida ordinária nas grandes cidades. Para Benjamin, no livro de Poe a multidão é caracterizada com a mesma uniformidade dos movimentos automatizados do trabalho na esteira de produção: “à vivência do choque [Chokerlebnis] sentida pelo transeunte na multidão, corresponde a ‘vivência’ [Erlebnis] do operário com a máquina.” (BENJAMIN, 1994, p. 209).

As correlações que Benjamin estabelece sobre o emprego da técnica e sua vinculação com o estreitamento da experiência, tanto em uma situação fronteiriça, como na guerra, quanto com o embrutecimento dos gestos na vida cotidiana e com o desenvolvimento das forças produtivas, tem íntima conexão também com outro importante mote da obra de Adorno: a *indústria cultural*. No já referido aforismo 33 da *Minima Moralia*, vemos como esses elementos se entrecruzam na crítica de Adorno ao processo de *estetização da guerra* – em mais um tributo a Benjamin – promovida pelos modernos meios de comunicação. Embora

Adorno estivesse se referindo naquele texto à Segunda Guerra Mundial, podemos relacionar suas análises aos “espetáculos” televisivos da Guerra do Golfo em 1991, e da Guerra do Iraque, em 2003, com hora e local marcados para acontecer, como um programa de “entretenimento”, como os esportivos e de auditório (BASSANI; VAZ, 2008):

... o completo encobrimento da guerra através da informação, da propaganda e dos comentários, a presença de operadores filmando nas primeiras linhas dos tanques e a morte heróica dos repórteres de guerra, a mistura confusa de esclarecimento manipulador da opinião pública e ação inconsciente, tudo isso é uma outra expressão para o definhamento da experiência, o vácuo entre os homens e sua fatalidade, no qual consiste propriamente a fatalidade. A cópia calcificada e reificada dos acontecimentos acaba, por assim dizer, por substituir estes mesmos. Os homens são rebaixados a atores de um monstruoso documentário, para o qual [não] há mais espectadores, pois todos, até o último, tomam parte na ação que se passa na tela. (ADORNO, 1993, p. 46).

A referida unidade, que se perde não apenas na guerra, mas também na vida cotidiana, era o requisito para a narrativa que dá forma à experiência e que se perdeu com o avanço desmesurado da posição da técnica na sociedade contemporânea. Para Adorno, tal situação é constitutiva da sociedade capitalista, especialmente da indústria cultural, incentivadora da repetição do mesmo pela ilusão da novidade, provocando necessidades nos consumidores que são as suas próprias, encenando uma realidade que se converte em verdade e transformando a sensibilidade do indivíduo em função das suas demandas econômicas e de dominação. A forma narrativa desaparece ao mesmo tempo em que o conteúdo que a ela era inerente se extingue. Como ele mesmo diz,

... noções como “sentar-se e ler um bom livro” são arcaicas. Isso não se deve meramente à falta de concentração dos leitores, mas sim à matéria comunicada e à sua forma. Pois contar algo significa

ter algo especial a dizer, e justamente isso é impedido pelo mundo administrado, pela estandardização e pela mesmice. (ADORNO, 2003, p. 56).

4. EXPERIÊNCIA, TEMPO LIVRE, APATIA

O que era necessário para a própria narrativa, nos marcos de uma forma artesanal de trabalho, desaparece com o surgimento da indústria. O trabalho mecânico que sujeita o indivíduo à repetição faz do tempo livre uma busca por diversão e relaxamento. O tédio tem um duplo caráter: por um lado, surge em decorrência dessa forma de trabalho que frustra o indivíduo e deve ser amenizada pelas atividades e produtos de diversão, dentre eles, aqueles oferecidos pela indústria cultural. Nesse sentido, ele é algo ruim, que deveria ser superado pela satisfação concreta. Por outro lado, o tédio é negado também como ideologia, pois ele é uma das condições para se realizar experiências. Mas na medida em que um tempo ocioso não é livre para a maioria dos indivíduos, estimular o tédio aparece como ofensa e revelação das desigualdades que existem na sociedade. Para Adorno, "todas as pessoas têm necessariamente algum projeto. O tempo de lazer exige que se o esgote. Ele é planejado, utilizado para que se empreenda alguma coisa, preenchido com visitas a toda espécie de espetáculo, ou ainda apenas como locomoções tão rápidas quanto possível" (ADORNO, 1993, p. 121), ou seja, disseminou-se a ideia de que não deve haver ninguém com falta de ocupação, tampouco um estado de quietude para que atividades intelectuais ou estéticas, por exemplo, pudessem ser realizadas, já que tal estado é exigido por elas para sua verdadeira concretização. Isso mostra que "o tédio de que as pessoas fogem é um mero reflexo do processo de fuga da qual elas há muito tempo estão envolvidas. É por essa razão, somente, que o monstruoso aparato de diversão mantém-se vivo e se expande cada vez mais, sem que um único indivíduo extraia dele divertimento." (ADORNO, 1993, p. 91). Nesse sentido, Adorno sugere que o conceito de tédio em questão não escapa da ordem burguesa, pois para aquele que não precisa trabalhar, a falta de ocupação tem outro sentido. Entretanto, isto não pode ser dito, pois, "sua própria isenção de trabalho impede o elogio da preguiça: esta seria tediosa." (ADORNO, 1993, p. 113). Assim, impede-se àqueles submetidos ao trabalho o tédio mesmo, que fosse ele oportuno para

a realização de atividades essenciais à própria constituição do sujeito, isto é, à apropriação subjetiva da cultura, que envolvem diretamente a capacidade de realizar experiências.

Em uma importante passagem de Benjamin, há um elogio ao tédio, pois é ele que permite aquela assimilação profunda da experiência, a qual, por sua vez, requer um momento de distensão:

... se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. (BENJAMIN, 1985b, p. 205).

Adorno compartilha dessa ideia a despeito das críticas que remete ao conceito de tédio como parte da sociedade capitalista, para a qual tal estado se torna essencial. A possibilidade de se fazer experiências, pelo contrário, não exige o tédio nesse sentido, mas entendido como um tempo de ociosidade, diferentemente daquele “tempo livre” que na sociedade do trabalho alienado é apenas fuga. Não se trata, portanto, da busca desesperada por diversão ou qualquer outro passatempo que livrasse o indivíduo da sensação de estar todo o tempo realizando uma atividade mecânica, mesmo nas horas em que não está no seu trabalho, mas de um estado isento dessas preocupações, em que se pudesse permanecer em uma atividade sem reproduzir os mecanismos da indústria cultural e, principalmente, no qual fosse possível uma atitude de resistência. Como assevera Adorno no ensaio *Tempo livre*, no qual o tema reaparece, “o tédio existe em função da vida sob a coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho. Não teria que existir. Sempre que a conduta no tempo livre é verdadeiramente autônoma, determinada pelas próprias pessoas enquanto seres livres, é difícil que se instale o tédio. [...] Tédio é o reflexo do cinza objetivo.” (ADORNO, 1995, p. 76).

Tanto em *Minima Moralia* quanto *Tempo livre*, a crítica de Adorno ao conceito de tédio dirige-se, especialmente, a Schopenhauer. A ética schopenhauriana repousa sobre a constatação de que a vontade, sendo a essência da vida e, portanto, um constante *querer viver*, faz de qualquer existência um completo sofrimento, já

que nunca é possível satisfazer todos os desejos, o que tampouco proporcionaria realização, pois, segundo Schopenhauer, "nenhuma satisfação dura, ela é apenas o ponto de partida de um novo desejo. [...] Vemos o desejo em toda parte travado, em toda parte em luta, portanto, sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto, não existe medida, termo para o sofrimento." (SCHOPENHAUER, 2003, p. 325). Este é a essência da vida que surge como consequência da afirmação da vontade e da qual os indivíduos não conseguem se libertar. Ainda assim, eles tentam se livrar do aborrecimento decorrente dessa impotência e buscam algo com o qual possam se distrair, pois,

... uma vez assegurada a existência, não sabemos o que fazer dela, nem em que a empregar! Então intervém a segunda mola que nos põe em movimento, o desejo de nos livrarmos do fardo da existência, de o tornar insensível, "de matar o tempo", o que quer dizer fugir do aborrecimento. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 328).

É justamente a passagem acima que Adorno menciona e critica, uma vez que a própria satisfação que o indivíduo encontra não é absoluta e o tédio aparece, assim, como resultado dessa situação. Essa concepção, para Adorno, seria especificamente burguesa, pois "o tédio pertence ao trabalho alienado como um complemento, como experiência do antitético 'tempo livre', seja porque este deve meramente reproduzir a força despendida, seja porque pesa sobre ele como uma hipoteca a apropriação do trabalho alheio. (ADORNO, 1993, p. 154). Desse modo, o tédio se mostra indispensável para a manutenção da estrutura da sociedade, já que ele é consequência necessária da forma de trabalho, ao mesmo tempo em que a possibilidade de um tempo destinado às atividades que escapem ao modelo do próprio trabalho é impedida por uma demanda de bens culturais que não proporcionam divertimento, mas que aparecem ao indivíduo como uma oportunidade de livrar-se do aborrecimento. Essa dimensão funcional do tédio para a manutenção de uma sociedade desigual é retomada por Adorno em suas análises no referido ensaio sobre o tempo livre, no qual estabelece íntima relação entre o tédio e a apatia política, a qual, segundo o autor, teria origem no

... sentimento, de nenhum modo injustificado das massas, de que, com a margem de participação na política que lhes é reservada pela sociedade, pouco podem mudar em sua existência [...]. O nexó entre a política e seus próprios interesses lhes é opaco, por isso recuam diante da atividade política. Em íntima relação com o tédio está o sentimento, justificado ou neurótico, de impotência: tédio é o desespero objetivo. (ADORNO, 1995, p. 76).

Além disso, Adorno critica Schopenhauer em relação ao fato de ser o tédio não um estado de felicidade proveniente da satisfação das necessidades, dado que já não é mais requerido o esforço pela sobrevivência, mas, sobretudo, porque o tédio daqueles que se encontram em uma situação privilegiada decorre de que sua felicidade é comprometida pela infelicidade que pertence aos que dessa situação não participam: àqueles que têm que se submeter ao trabalho mecânico. Como afirma Adorno,

... quando alguém de lá em cima realmente se entedia, isso não decorre de um excesso de felicidade, e sim do fato de que esta está marcada pela infelicidade geral; decorre do caráter de mercadoria, que abandona as satisfações à idiotia, da brutalidade do comando, cujo eco ressoa aterrador na alegria debochada dos dominantes, por último, de sua angústia diante de sua própria superfluidade. (ADORNO, 1993, p. 154).

A impossibilidade da experiência também se mostra, como o próprio Benjamin já havia defendido, na incomunicabilidade de algo que tenha ocorrido a uma pessoa. O declínio da forma narrativa em detrimento do romance atesta o fato de que não há mais sentido, por exemplo, aconselhar alguém, dada a ausência de autoridade capaz de apontar uma direção certa a ser seguida, nem uma concepção de vida unitária que permitiria a recepção do conselho. Nas palavras de Benjamin,

... se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos

dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. [...] o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. [...] na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas. (BENJAMIN, 1985b, p. 200).

Adorno faz uma consideração semelhante em *Minima Moralia*. Não nos mesmos termos de Benjamin, mas que ainda revela, da mesma forma, a corrupção de uma concepção de vida não fragmentada. O conselho, identificado na sociedade burguesa como auxílio, teria o caráter de substituir uma verdadeira ajuda, ou seja, por meio de algo que não custa nada àquele que dá, livrava-se de realmente comprometer-se com o outro. Ele era também um modo de dominação, mas que tem um lado positivo, pois, para Adorno (1993, p. 119), "aí ainda se encontrava um apelo à razão, que era concebida como a mesma em quem pedia e em quem não concedia", ou seja, existia uma unidade pela qual era possível, até mesmo, tornar o conselho útil. Seria possível indicar um caminho e, assim, aquele que o recebia teria condições de solucionar seu problema. Mas, para Adorno, na sociedade capitalista tal ajuda se extinguiu e o conselho passou a mascarar o fato de que ninguém mais pode auxiliar outra pessoa. A vida se tornou previsível, no sentido de que cada um sabe o que lhe pode acontecer, e o conselho, então, só serve para intensificar a angústia de quem sabe como deve agir, mas se recusa a fazê-lo. Nesse caso, não se tem ajuda daquele que parece contribuir com uma solução, apenas, como o próprio autor diz, uma "sentença condenatória". Se o indivíduo não tem saída em meio às limitações da sua vida, tem que fazer aquilo mesmo que o repugna, já que "quem não é capaz de ajudar, não deveria também, por isso mesmo, dar conselhos: em uma ordem onde todos os buracos estão tapados, o simples conselho transformou-se

de imediato numa sentença condenatória." (ADORNO, 1993, p. 119). Consequentemente, a própria virtude do altruísmo torna-se suspeita, pois em uma sociedade em que os indivíduos não são capazes de ajudar os outros, a máxima "tens que ajudar" converte-se em um mandamento quase cruel. Essa sugestão aparece também na forma de uma crítica à generosidade, sinônimo de uma consciência larga que permite tudo porque sabe que no mundo não é a virtude que impera, mas as ações que procuram a todo custo ser vantajosas, mesmo que em prejuízo de outra pessoa. Afinal, "na representação abstrata da injustiça universal desaparece toda responsabilidade concreta." (ADORNO, 1993, p. 18).

Tal é o sintoma da sociedade em que imperam as relações de troca, em que tudo se converte em meio para um fim e em que as relações afetuosas são disfarces para o sofrimento ao invés de ser um apoio a ele, o que acaba por incentivá-lo ainda mais. A generosidade e a atenção, por exemplo, travestem-se de justiça, quando dela intensamente participam. Para Adorno (1993, p. 19), "a própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros." Além disso, diz ele, "o princípio mau, que sempre esteve escondido na afabilidade, desenvolve-se, no espírito igualitário, em direção à sua plena bestialidade. Condescendência e falta de presunção são o mesmo." (ADORNO, 1993, p. 19).

5. UMA NOTA FINAL

As duras críticas de *Minima Moralia* indicam como a sociedade está corrompida até em suas aparentes qualidades naquilo que poderíamos dizer serem gestos de solidariedade com o sofrimento que não é nosso. Entretanto, tal atitude mostra que aceitamos essa dor como necessária e sentimos compaixão pelos outros porque sabemos que sofremos do mesmo mal. Partilhamos, ao ignorar isso, a dominação da qual procuramos escapar, sem perceber que uma ajuda ao mais fraco, faz de nós senhores dele, ainda que sejamos senhores de algo somente nesse momento. Daí o desprezo de Adorno pelos gestos condescendentes, que ao invés de fortalecerem o fraco, tornam-no ainda mais submisso e a nós próprios participantes da injustiça universal. Na aparente

boa intenção, esconde-se o princípio da dominação: “quando, na fase mais recente, o gesto de condescendência desaparece e só o ajustamento se torna visível, é então precisamente, nesta completa ofuscação do poder, que a relação de classe disfarçada se impõe de maneira mais implacável.” (ADORNO, 1993, p. 20).

Uma verdadeira consideração pelo sofrimento do outro se revelaria na tentativa de entender a causa do próprio sofrimento e não em aliviá-lo com distrações que apenas amenizem momentaneamente sua dor, sem tirá-lo do estado de desumanidade ao qual ele se encontra reduzido. Nas palavras de Adorno (1993, p. 19), “é com o sofrimento dos homens que se deve ser solitário: o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento.” É assim que a reflexão sobre uma vida fragmentada deve proceder: revelando que o princípio da dominação pode ser encontrado justamente nos atos que respeitam a circunstância de dor experimentada pelo indivíduo, mas não o próprio sofrimento que é característico de uma situação mais ampla da qual ele é somente uma parte.

A intransigência contra qualquer forma de bálsamo que apaziguaria as contradições da vida contemporânea é uma das marcas da Filosofia de Adorno. É nesse quadro que novamente ele pode encontrar a Obra de Benjamin, retomando a experiência em seu sentido enfático, como uma das condições para que a subjetividade ainda apresente-se em seu conteúdo de verdade. Esta intransigência contra a dor e o sofrimento – mas, especialmente, contra a incapacidade de perlaboração de ambos – aproxima-se da recusa à condescendência e à compaixão que minora o outro, inclusive aquela impressa nas facilitações “pedagógicas” tão comuns entre nós.

Ausência de experiência e menoridade, própria e de outrem, compõem a semiformação. Ambas danificam a vida subjetiva e contra elas a Educação precisa encontrar vestígios de experiências verdadeiras. Uma delas, embora pareça evidente, deve ser lembrada. Trata-se da experiência intelectual pactuada não como razão instrumental e isenta de desejos, de corpo, de reconhecimento das dores e sofrimentos, mas como razão que se impulsiona em direção ao outro não para dominá-lo, mas para reconhecê-lo em sua inteireza e primazia (Vorrang).

EXPERIENCE AND DAMAGED LIFE: WALTER BENJAMIN, THEODOR W. ADORNO

ABSTRACT

Among the common themes by Walter Benjamin and Theodor W. Adorno in the diagnosis of *Zeitgeist* in which they lived, the concept of experience and its implications is one of the most important. More specifically, the experience in the context of its decline and at the same time in the decay of the narrative. Symptom of modernity and of a dialectic of enlightenment, this movement is exemplarily showed by Benjamin in the framework of the qualitative changes in the contemporary, and is taken by Adorno in his radical critique of the damage of subject. This paper discusses the presence of the concept of experience in both authors: analytic category of Modernity by Benjamin and critical concept in its reverse in the work of Adorno, especially in *Minima Moralia*. It intends to contextualize aspects of *Bildung* in the context of the decline of subjectivity and of contradictions of boredom, free time and compassion.

Keywords: Experience. Training. Dialectic of Enlightenment. Theodor W. Adorno. Walter Benjamin.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993..

ADORNO, Theodor W. Teoria da semicultura. Tradução de Newton Ramos de Oliveira, Bruno Pucci, Cláudia B. Moura Abreu. *Educação e sociedade*, Campinas, n. 56, out./dez. 1996.

ADORNO, T. W. Tempo livre. In: ADORNO, T. W. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos* 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 70-82.

ADORNO, T. W. Posição do narrador no romance contemporâneo. In: ADORNO, T. W. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2003.

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BASSANI, J. J. *Corpo, educação e reificação: Theodor W. Adorno e a crítica da cultura e da técnica*. Florianópolis, 2008. 234 f. Tese (Doutorado) - Universidade

Experiência e vida danificada... - Franciele Bete Petry et al.

Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação. Disponível em: <<http://www.tede.ufsc.br/teses/PEED0687-T.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2008.

BASSANI, J. J.; VAZ, A. F. Técnica, corpo e coisificação: notas de trabalho sobre o tema da técnica em Theodor W. Adorno. *Educação & Sociedade*, v. 29, p. 99-118, 2008.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: ROUANET, S. P. *Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985a.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: ROUANET, S. P. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985b. (Tradução de Sergio Paulo Rouanet).

_____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Obras escolhidas III*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Tradução de José Carlos Martins Barbosa).

GAGNEBIN, J-M. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 10. (Prefácio).

MARX, K. *O Capital: o processo de produção do capital*. 2.ed. São Paulo: Nova cultural, 1985, v.1, t. 2.

PETRY, F. B. Indústria cultural, subjetividade e formação danificadas na Dialética do Esclarecimento e nas Minima Moralia. Florianópolis, 2007. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação Disponível em: <<http://www.tede.ufsc.br/teses/PEED0637-D.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2007.

ROUANET, S. P. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1990.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. (Tradução de M. F. Sá Correia).

TIBURI, M. Cinzas. In: TIBURI, M; KEIL, I. (Ed.) *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

VAZ, A. F. Memória e progresso: sobre a presença do corpo na arqueologia da modernidade em Walter Benjamin. In: SOARES, C. L. (Org.). *Corpo e história*. 4. ed. Campinas: Autores Associados, 2011, p. 43-60.

Recebido julho 2014

Publicado novembro 2014