

UNIVERSIDADE, EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA E EXPERIÊNCIA

Organização do Trabalho

Denizart Busto de Fazio - ITCP-USP, FFLCH-USP - denizart.fazio@gmail.com

Resumo

Este artigo parte de algumas considerações a respeito do processo de tecnocratização da universidade pública contemporânea e declínio do seu sentido de formação, apresentando um tipo de extensão universitária que opera como contradição a esse processo. Como exemplo, teceremos algumas considerações a respeito da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da USP, buscando entendê-la como um espaço potencial de experiência. Para este conceito desenvolveremos alguns tópicos a partir das ideias de Walter Benjamin, na perspectiva de que ele oferece um amplo conjunto de reflexões que iluminam a experiência da Incubadora, ao mesmo tempo em que evidencia as contradições que coexistem nos diferentes projetos de universidade.

Palavras-Chave: Experiência, Formação, Universidade, Tecnocracia

1. Introdução

“Já abundam os homens cegamente convictos, muito "práticos", "úteis" para os serviços do Estado, da Igreja, dos partidos e das empresas comerciais. Pode ser que todas essas instituições lamentem, em breve, a abundância de homens convictos e a falta de homens livres. Então, acusar-se-á amargamente o utilitarismo das universidades modernas”.

CARPEAUX, 2006

Este texto parte de algumas considerações a respeito do processo de tecnocratização da universidade pública contemporânea, apresentando um tipo de extensão universitária que opera como contradição a esse processo. Como exemplo, teceremos algumas considerações a respeito da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da USP, buscando entendê-la como um espaço potencial de experiência. Para este conceito desenvolveremos alguns tópicos a partir das ideias de Walter Benjamin.

2. Algumas considerações sobre a universidade contemporânea

A universidade pública brasileira vive um acelerado processo de privatização de sua forma de organização e a perda de um dos seus mais centrais sentidos: a formação. A tensão da universidade entre se adaptar ao presente histórico ou permanecer descolada dele não é exclusividade de nosso tempo, ela acompanha a história da própria universidade, como sugerem Silva (2001) e Chauí (1998). Para o primeiro, adequar-se exclusivamente ao presente histórico significa responder irrefletidamente aos interesses hegemônicos da sociedade, adaptando-se a eles. Daí a importância desse descolamento, dando tempo e condições de reflexão necessários para o questionamento daqueles interesses. Se essa situação não é

novidade na história da universidade, a especificidade contemporânea está na diminuição constante dessa tensão, fazendo-nos conhecer uma universidade que se adapta plenamente ao seu presente histórico, ou seja, torna-se instrumental tecnocrático da sociedade burocratizada.

No caso brasileiro, o contexto mais recente que tornou isso possível foi formado na ditadura militar mediante o esvaziamento da esfera pública (SILVA, 2006). A reconstrução de instituições democráticas após esse período é gradual, pois a democracia não é natural, necessita de um ato de fundação e de processos constantes de aprofundamento. No esvaziamento da esfera pública, lugar da política, o econômico toma grandes proporções e subordina o público ao privado. Não é sem razão que as decisões que envolvem a universidade contemporânea têm como pedra de toque os critérios técnico-operacionais.

A universidade se privatiza ao subordinar-se ao econômico. Torna os interesses particulares, portanto privados, de setores da sociedade que detém grande capital, em objetivos da própria universidade. Trata-se de um sentido diverso daquele chamado da “ideia de universidade”, formulada por seus fundadores modernos, preconizando uma instituição onde a autonomia em relação à Igreja e ao Estado possibilitasse a produção de conhecimento pela convivência, integração e debate de diversas áreas do conhecimento. É claro que há diferenças e contradições entre as ideias fundantes e a prática histórica de construção e consolidação das universidades. Habermas (1993) problematiza, por exemplo, no caso das universidades alemãs, sobre os perigos de um saudosismo pouco histórico que poderia surgir dessa “volta” à ideia de universidade. Porém, é fundamental, e sem qualquer sentimento saudosista, olhar historicamente para a ideia fundante de universidade, bem como para as suas formas ao longo dos séculos, não em um esforço de retomar um passado perdido, mas sobretudo, em um esforço de compreensão das condições objetivas do presente. Esse gesto de se debruçar sobre as concretizações passadas pode alargar as possibilidades futuras.

A universidade contemporânea passou a ser de um lado o laboratório da maximização dos lucros, a partir da produção de tecnologia apropriada aos grandes interesses econômicos e de outro uma fábrica de mão-de-obra qualificada para ocupar os lugares de gerência da exploração capitalista. Chauí (1998), analisando este mesmo movimento, caracteriza duas tendências não-antagônicas: a da universidade funcional (com o objetivo de preparar mão-de-obra para o mercado) e a da universidade operacional (aquela da eficácia organizacional).

É nesse acelerado processo que a universidade pública se descaracteriza, deixa de ser um espaço de generalidades, para se transformar, sobretudo, em um espaço de especialidades. Aquele sentido de formação de uma cultura geral da universidade humanista torna-se

inexistente. Os cursos de humanidades, mais próximos a esse ideal, também se inserem progressivamente em uma concepção produtivista e utilitarista. Utilitarista por que funda seu discurso na pretensão de que todo conhecimento pode ser reduzido a um conjunto de técnicas. A noção de cultura geral e de um conjunto de conhecimentos que não podem ser definidos, mas que fazem parte de uma apreciação do espírito, não tem valor de mercado, não podem se reduzir às técnicas e são para uma sociedade dominada pelo capital financeiro, inúteis. A alcunha é exata, pois justamente, não são conhecimentos utilitários, não possuem valor de mercado.

Nas palavras de Lefort (1999, p. 219), “[...] a inspiração da educação humanista, era para dar a entender que o conhecimento como tal não pode se isolar da formação do Sujeito, e que o próprio conhecimento, como acesso à cultura, possui dimensão ética, dimensão política, dimensão estética”.

Os efeitos desse processo não estão apenas na transformação da universidade de um espaço da cultura geral em um ambiente de formação de especialistas. Um dos efeitos mais importantes para nossa reflexão é o que Silva (2001) chama de “perda da experiência de formação” da universidade, a perda da “[...] possibilidade de o sujeito articular-se historicamente, ou seja, equilibrar a sua inserção no presente a partir de uma articulação entre o presente e o passado históricos” (2001, p. 34).

Apesar de comumente os organismos universitários quererem fazer crer que não há uma disputa política por esses sentidos, apontando ajustes técnico-operacionais para a solução das tensões políticas instauradas na universidade, é justo apontar que esse processo não acontece de forma planejada, homogênea. Há resistência de diversos grupos dentro da universidade, sejam docentes, funcionários ou estudantes. Eventos recentes como a ocupação da reitoria da USP e as reações de parcela da comunidade universitária à entrada da polícia no campus, mostram que há grande tensão na disputa política pelos sentidos da universidade.

Podemos ainda localizar grupos universitários que a partir da sua prática se configuram como resistência a esse modelo de universidade tecnocrática: alguns grupos de extensão universitária. Aqui, vale nos determos um pouco sobre as posições práticas que encontram abrigo nessa expressão e, ainda que não façamos uma definição precisa, possamos identificar aqueles grupos extensionistas que traduzem esse sentido geral de resistência.

3. A extensão universitária como resistência

A extensão universitária como a conhecemos hoje tem suas raízes nas universidades europeias, que no século XIX, passaram a sofrer uma pressão da burguesia para ampliar sua formação aos novos setores da sociedade. Dessa forma, inicialmente (e em algum sentido, até os dias de hoje), a extensão universitária era entendida como uma ampliação dos conhecimentos universitários para aqueles que não tinham acesso a ele. No caso das universidades brasileiras, essas tiveram grande influência do movimento de reforma universitária da Universidade de Córdoba no início do século XX. O conhecido Manifesto Liminar de 1918 preconizava uma universidade comprometida com os interesses sociais e que via na extensão universitária um modo de fazer a relação entre produção de conhecimento e os interesses sociais. Essas ideias terão grande influência na fundação da União Nacional dos Estudantes e nos seus trabalhos de extensão na década de 60: os Centros de Cultura Popular, a UNE-Itinerante. Em alguma medida, ainda que não generalizada, uma constante nessas experiências era a ideia de que essa transformação social viria do esclarecimento das massas. Essa visão, ainda que bastante contestável, era resposta da época a como essa relação universidade e interesses sociais poderiam se configurar. Esse caminho iniciado na década de 60 é interrompido com o Golpe de 64, que retira das iniciativas extensionistas seu cunho contestatório. A visão de que a universidade deveria estender generosamente seu conhecimento produzido à população ganha força e em alguma medida vigora na chamada extensão oficial. Exemplo disso, no sítio da internet da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP, no ano de 2009, exibia um texto que diz ser a extensão universitária a face mais generosa da universidade moderna (FAZIO, 2010).

Uma gama de atividades são entendidas atualmente como extensão universitária: museus, teatros, corridas, música, cursos pagos de curta duração etc. Normalmente são atividades que contam com apoio financeiro institucional ou são pagas. Ao largo delas há grupos extensionistas dentro da universidade que por serem semelhantes na sua concepção e nos seus trabalhos acabaram se juntando em um fórum de extensão. Os grupos que compõem esse fórum, normalmente, não são institucionalizados, são compostos majoritariamente por estudantes, atuam com questões sociais ligadas ao mundo do trabalho, moradia, educação, saúde, com financiamento inexistente ou precário, que prezam por uma modo de funcionamento horizontal e são bastante influenciados pelas ideias da educação popular. São grupos que estão à margem da oficialidade, forjando concepções de extensão universitária, atuando com movimento sociais, descobrindo os limites e as potencialidades da universidade nessas questões. A estrutura precária de grande parte dos grupos evidencia como a instituição

universitária não entende como importante experiências desse gênero. A nosso ver, isso se deve ao fato de serem experiências que, ainda que não tenham força política para enfrentar a estrutura tecnocrática da universidade na qual estão inseridas, resistem a essa estrutura e em alguns casos, propõem questões fundamentais sobre o sentido da universidade.

4. A ITCP-USP

Queremos nos deter em uma dessas experiências extensionistas: a Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da USP (ITCP-USP), programa que existe desde 1998 e é vinculado à Pró-reitoria de Cultura e Extensão da Universidade de São Paulo que, por meio da execução de projetos, tem por objetivo a geração de renda a partir do trabalho coletivo, autogestionado, cooperativo. As suas atividades estão situadas nas periferias da cidade de São Paulo, mais especificamente na zona sul, região do Campo Limpo e zona oeste, região do Jardim Jaqueline. Atualmente, há projetos ligados a bancos comunitários, incubação de empreendimento econômicos solidários e atuação em escolas de educação de jovens e adultos. Trata-se de um trabalho bastante diverso e que tem a economia solidária como seu eixo norteador.

A economia solidária foi definida pelos seus diversos atores (empreendimentos econômicos solidários, gestores públicos e entidades de fomento – segmento onde está inserido a incubadora) durante a I conferência nacional de economia solidária como uma prática de produção, comercialização, finanças e consumo que privilegia a autogestão, caracterizando-se pelas “[...] relações de colaboração solidária, inspiradas por valores culturais que colocam o ser humano na sua integralidade ética e lúdica e como sujeito e finalidade da atividade econômica, ambientalmente sustentável e socialmente justa, ao invés da acumulação privada do capital” (BRASIL, 2006, p. 57)

Na prática, o funcionamento da incubadora se dá a partir das diretrizes que saem do espaço coletivo de tomada de decisões que é chamado de conselho, instância que reúne todos os trabalhadores da incubadora. Há projetos ocorrendo simultaneamente, sendo divididos por equipes de trabalhos que compõe outros espaços de decisão subordinados ao conselho. Tanto a escrita dos projetos quanto a sua execução é feita em parceria entre os estudantes, funcionários e professores. Daí nasce a autogestão da incubadora.

5. A experiência

O termo ‘experiência’, na história da filosofia, tem largo passado e uma polissêmia que não cabe nestas reflexões. Lalande (1999, p. 365) separa o termo experiência em dois

grandes grupos: a experiência em sentido abstrato e geral e a experiência em sentido concreto e técnico. Do primeiro grupo há outros três subgrupos que concernem sentidos diversos para o termo; o primeiro tem a experiência como um evento não transitório que enriquece o pensamento; o segundo, um conjunto de modificações vantajosas trazidos pelo exercício das faculdades; o terceiro, um exercício das faculdades mentais que traz ao espírito conhecimentos válidos, não implicados na natureza do espírito. O segundo grupo compreende as definições que entendem a experiência como experimentação. Nessa compreensão, a experiência é “o fato de provocar, a partir de certas condições bem determinadas, uma observação, tal que o seu resultado, que não pode ser assinalado de antemão, seja capaz de fazer conhecer a natureza ou lei do fenômeno estudado”(LALANDE, 1999, p. 367). Cabe apenas assinalar que a aceção de experiência que nos interessa, a de Walter Benjamin, poderia ser inserir, não sem alguns problemas, no primeiro grande grupo apontado por Lalande. Passemos à essa aceção.

A compreensão da experiência em Walter Benjamin pode ser encontrada, principalmente, em dois pequenos textos: “Experiência e pobreza” e “O narrador”. Com alguns anos de diferença entre suas publicações, eles chegam a conclusões diversas. No primeiro, Benjamin ainda confia em uma certa criação bárbara como resposta ao declínio da experiência. No segundo, o caminho traçado pelo autor é profundamente mais cético (GAGNEBIN, 2004, p. 56-57).

Benjamin inicia sua argumentação com a assertiva que estamos cada vez mais privados da faculdade de intercambiar experiências, a perda do canal de comunicação entre os sujeitos: a arte de narrar. O fim da arte de narrar é sintoma do declínio da experiência. Esse declínio pode ser percebido pela atitude típica do narrador: o conselho. Nas palavras de Benjamin, “[...] Aconselhar é menos responder uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada” (1994, p. 201). O diagnóstico do autor é que atualmente e progressivamente, os conselhos são estéreis, não encontram substância de comunicação. A sabedoria como conhecimento das atividades humanas e da melhor maneira de dirigi-las perde sua função quando ela não é passível de ser comunicada (ABAGNANO, 2007).

O problema da comunicação também é o problema do encontro. A transmissão da experiência necessita de um espaço e de linguagem. Precisa necessariamente do encontro entre homens e precisa de autoridade, aquela do narrador de histórias, do mais velho, experienciado nas coisas da vida. O mundo contemporâneo se constrói a partir da lógica da

técnica, que sobrepõe e subjuga o homem. Suas mudanças vertiginosas fazem com que ninguém mais tenha segurança em fazer juízos de experiência aos mais jovens, pois aquilo que nos serviria seguramente para a os caminhos da experiência já não nos servem mais. Os conselhos são ultrapassados a cada dia. Nesse contexto a relativização dos princípios encontra abrigo e a experiência encontra nesse mesmo bojo sua miséria.

Acabamos por tocar em um ponto fundamental: a falta do encontro. Quando nossos problemas se configuram como uma falta de encontro entre os homens, estamos fundamentalmente no campo da política. Se a experiência necessita de espaço e linguagem e se entendemos que a ITCP-USP é um espaço propícia à experiência, estamos falando que a incubadora pode ser entendida como um lugar de encontro, um espaço político, resistência dentro de uma universidade administrada, para utilizar a expressão de Chauí (2001).

Dando um passo atrás, a questão fica ainda mais clara quando passamos a entender o declínio da experiência também a partir do desenvolvimento da ciência moderna, da compreensão da passagem histórica a partir da qual o homem passou a considerar a experiência como modo inadequado de compreensão do mundo. Foster, em seu texto “Os tecidos da experiência”, onde traz comentários da obra de Benjamin e Agamben, aponta como ponto de crucial a ruptura entre o que antes era entendido como modo de conhecimento do mundo e a ciência moderna. “A outra forma de experiência que dominou o conhecimento do mundo até o século XVII foi a experiência ligada aos sentidos. Eu tenho a experiência dessa mesa tocando-a ou vendo-a. O corpo como portador de um saber que através dos sentidos descreve a ordem do mundo” (FOSTER, 2009, p. 124). A experiência dos sentidos não é mais confiável para conhecermos o mundo. Houve um deslocamento do lugar adequado desse conhecimento para fora do próprio homem (Idem, p. 121) . Arendt discute essa questão em *A condição humana* no capítulo "A descoberta do ponto de vista arquimediano". A autora situa o evento da descoberta do telescópio por Galileu como central para a localização do lugar de onde se farão os juízos sobre a natureza. Ao mesmo tempo, para Arendt, como se o temor de que os sentidos humanos poderiam o trair e o desejo arquimediano de ter uma visão ampliada, fora da Terra, onde dali o homem pudesse erguer o mundo “[...] só pudesse ser satisfeito contanto que perdêssemos a realidade, e o temor só se consumasse se compensado pela aquisição de poderes supra-mundanos” (ARENDR, 2010, p. 326-327)

Este ponto arquimediano, de onde são formuladas as leis da ciência moderna, e que historicamente já foi o próprio homem, a Terra, o Sol, agora torna-se qualquer lugar no universo. Nas palavras de Arendt, “[...] movemos o ponto arquimediano [...] para um ponto do

universo onde nem a Terra nem o Sol são o centro de um sistema universal. Significa que já não nos sentimos nem mesmo presos ao Sol, que nos movemos livremente no universo, escolhendo o nosso ponto de referência onde quer que seja conveniente para um fim específico” (Idem, p. 328)

Esse movimento foi acompanhado, e possibilitado, pelo *reductio scientiae mathematicam*, ou seja, pela compreensão de que os eventos sensoriais só teriam valor a medida que pudessem ser reduzidos a símbolos da linguagem matemática (Idem, p. 330). Para Arendt é um duplo sentimento de desespero que afeta o homem: a descoberta do ponto arquimediano e a admissão de que os sentidos o traíram (Idem, p. 334)

O homem foi expropriado da possibilidade de fazer juízos sobre o mundo a partir de sua experiência, de seus sentidos. É o exato lugar onde o experimento sobrepõe a experiência. Benjamin fará uma bonita imagem sobre esse processo: a galvanização, o processo de revestimento de metais por outros menos nobres. Em geral esse procedimento acontece para fins estéticos ou para evitar a corrosão dos metais. Para Benjamin, é o que estamos fazendo com a experiência, inserindo nela camadas menos nobres, substituíveis, estéticas, superficiais: a nova roupagem do mundo. “Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do "atual" (BENJAMIN, 1987, p. 119)

A atualidade, condição na sociedade da técnica, imprime um movimento vertiginoso de mudanças, sobreposições e novidades. Nada é duradouro, pois tudo deve ser sempre novo e atual. Essa é a moeda miúda a que Benjamin se refere. O desenvolvimento da técnica e a sua sobreposição aos homens fez com que a técnica virasse modo principal na resolução de todos os problemas humanos. O que não está dando certo necessita de um “ajuste técnico”, de um especialista, de alguém que indique a melhor maneira de condução de um processo. Benjamin entende a Ioga, a Quiromancia, o vegetarianismo, como técnicas de ‘galvanização’, de ajustes, reformas, não mudanças de fato. Uma e outra vão se substituindo numa constante busca do melhor modo de operação. Pouco importa se de fato conferem resultados, o fundamental é que sejam novidades. Este é o mundo em que tudo passa a ser passível de tecnização. A esse respeito, Franklin Leopoldo e Silva tece comentários fundamentais em seu texto *O mundo vazio: sobre a ausência da política no mundo contemporâneo* (2001).

O autor entende que a visão iluminista de que o tempo forte da humanidade é o futuro foi substituída contemporaneamente pelo alargamento do futuro, que tomou o presente. Em suas palavras: “[...] o futuro deixou de estar além do presente, à nossa frente, para estar no

presente e em nós, como se fora uma invasão do presente pelo futuro” (2001, p. 241). Para o autor o futuro usurpou nosso presente. A partir das reflexões de Michel Freitag, *Le Naufrage de L'Université*, Silva aponta como um dos fatores desse fenômeno uma “[...] perda de controle do processo civilizatório, na modernidade entendido sobretudo como o progresso científico e tecnológico” (Idem, p. 241). A ideia de progresso, de cunho iluminista, entendia a presença da reflexão constante sobre as produções dos homens. O homem, como sujeito absoluto desse processo, deveria controlar e sujeitar a técnica. Para o autor, ocorreu que o homem subordinou sua reflexão à ação. “Se nos tornamos prisioneiros de um futuro "presentificado", é porque nos apropriamos de nosso futuro de maneira "irreflexiva e irrefletida", deixando fazer o nosso fazer, submetendo-nos a ele na medida em que seu poder se acumulava de forma exterior a nós, técnica, tecnológica, tecnocraticamente (FREITAG, 1995, p.12)” (Idem, p. 242).

Para o autor, quando há a separação entre conhecimento, ação e reflexão, torna-se inviável a tarefa iluminista de que o conhecimento deveria ser um projeto de progresso individual e social (Idem, p. 243). O homem se subordina ao seu próprio fazer. Entramos então no campo da tecnocracia: “a autonomia da técnica e o controle técnico sobre todas as dimensões da vida” (Idem, p. 244). É nesse momento que a técnica se transforma no próprio poder, havendo um processo de autonomização da técnica, a partir da ação irrefletida.

É nesse sentido que a medida que a reflexão é presente, o poder e a técnica se diferenciam pelo fato de que o poder está associado ao discernimento. Na sua ausência, o uso da técnica tem como sua medida a própria técnica. Silva cita Freitag (1995, p. 15) ao dizer que “O futuro é a autonomização do funcionamento e da operatividade dos meios em relação aos fins, os meios deixam de estar sujeitos aos fins”. É justamente na autonomização dos meios sobre seus fins que o futuro é presentificado.

A mecânica do raciocínio que ocorre aqui não é difícil de discernir: como o progresso é considerado apenas da perspectiva de aprimoramento e acúmulo instrumental, podemos não apenas usufruir do progresso, mas também acelerar o tempo do progresso. E devemos fazê-lo porque a maneira técnico-instrumental de viver o tempo é acelerar seu ritmo, já que a duração é medida pelo acúmulo e melhoria do aparato instrumental. Isso ocorre em todos os setores de atividade: economia, comunicações, organização social, lazer, ensino etc. É o que Freitag chama de "promoção sistemática do futuro” (SILVA, 2001, p. 244)

Na promoção sistemática do futuro, a balança entre meios e fins é descompensada. “A esfera dos fins esvaziou-se e foi ocupada pelos meios, o que é simétrico ao esvaziamento do presente, pois seria na dimensão do presente que deveria ocorrer a reflexão acerca do equilíbrio entre os meios e os fins” (SILVA, 2001, p. 245)

Nesse contexto, a experiência como acontecimento que transpassa o sujeito e o modifica não é mais possível. É desejável por essa cultura, que os homens não mudem, não passem por transformações, incômodos. Isso só se torna possível a partir do desterramento da tradição. Quando nos detemos nas narrações proporcionadas pelo trabalho da ITCP-USP, podemos perceber um traço fundamental: aqueles sujeitos se transformaram, a narração então se constitui como enunciado de um evento de transformação do próprio sujeito. Mostra-se como momento crucial da formação.

Podemos nos aproximar um pouco mais dos sentidos de experiência da obra de Benjamin, a partir dos dois textos já citados e de alguns de seus comentadores: Larrosa Bondía, Foster e Gagnebin.

Para Larrosa, a experiência é o que nos acontece, um evento que afeta o sujeito, que passa por ele. Gagnebin lembra que a “[...] a palavra *Erfahrung* [experiência] vem do radical *fahr* – usado ainda no antigo alemão no seu sentido literal de percorrer, de atravessar uma região durante uma viagem” (2004, p. 58). A experiência, portanto, guarda um sentido de travessia, de viagem.

A lógica da experiência se opõe à lógica do experimento, pois a primeira “[...] configura uma personalidade, um caráter, uma sensibilidade ou, em definitivo, uma forma humana singular de estar no mundo” (LAROSSA, 2002, p. 27), a segunda se configura a partir da experimentação de um evento, sua produção é o consenso e a reprodução um atributo fundamental, inclusive na sua validação como ciência.

Ainda podemos contrapor a lógica da experiência a uma lógica da informação. Benjamin entende a informação como uma nova forma de comunicação que se sobrepõe à narração. Larrosa (Idem, p. 202-203), vê uma importância especial nesse aspecto da contemporaneidade assinalada por Benjamin, pois a informação deve bastar em si mesma, não compreende espaços de criação, modo que narração, por ser porosa, permite e que lhe é fundamental. A informação está para a experiência assim como o dicionário está para a gramática de uma língua. Enquanto o primeiro trata de definições precisas de vocábulos e é estático (o número de vocábulos aumenta exponencialmente, mas suas definições não sofrem alteração) o segundo trata da articulação complexa entre os inúmeros elementos de uma frase (há a liberdade criação de articulação entre os elementos de uma frase podendo gerar resultados únicos a cada nova combinação).

Dessas contraposições, podemos enunciar um sentido de experiência. Ela é contingente, frágil e particular (FOSTER, 2009, p.122-123), e “[...] não está assegurada, mas

faz da narração o veículo indispensável para que de geração em geração possam ir recuperando e escutando as palavras que guardam no tesouro da experiência [...] A experiência [...] é essencialmente a narração da fragilidade humana” (Idem).

A experiência pressupõe uma temporalidade de gerações, ou seja, uma tradição compartilhada na linguagem em uma comunidade, transmitida entre as gerações. Não são simplesmente transmitidas, ouvidas, mas seguidas, formando os indivíduos dessa comunidade (GAGNEBIN, 2004, p. 57). O conselho, momento fundamental da experiência, pode acontecer apenas quando uma história consegue ser dita, quando a experiência se transforma em linguagem.

Portanto, além de entender o evento da experiência, entender quem é o seu sujeito e o saber gerado por esse encontro, torna-se fundamental. Larrosa, a partir das considerações de Benjamin, caracteriza a experiência, buscando relações que apontem para quem é o seu sujeito e qual o saber que é gerado pela experiência. Este autor considera que o [...] sujeito da experiência é também um sujeito sofredor, padecente, receptivo, aceitante, interpelado, submetido” (LARROSA, 2002, p. 25)

O sujeito da experiência explicita um sentido duplo do vocábulo ‘sujeito’: “[...] o eu, o espírito ou a consciência, como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo” (ABAGNANO, 2007) e também a designação daquele que é sujeitado, que sofre a ação de sujeição, que aceita passivamente uma dominação. Cabem bem essas duas acepções para o sujeito da experiência, fazendo uma ressalva à segunda acepção: não se trata da passividade pela dominação de um ser humano sobre outro e sim da passividade do sujeito em relação ao evento da experiência. Ela é então aquele acontecimento que nos passa e nos transforma. É um evento que afeta o sujeito. Larrosa se fundamenta no próprio Benjamin para explicitar a passividade do sujeito da experiência:

Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. (BENJAMIN, 1994, p. 205)

Benjamin vê ligações entre a experiência e o trabalho artesanal. Ele se pergunta se a relação que um narrador tem com a vida humana não é análoga a uma relação artesanal. “Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência - a sua e a dos outros - transformando-a num produto sólido, útil e único?” (Idem, p. 220) Como se ele aos moldes de um marceneiro, ele escolhesse as experiências, atribuindo-lhes forma e significado, transformando esse material bruto em sínteses da experiência humana. O trabalho é artesanal

por que não há como produzir em série, reprodutivamente, a experiência humana e tampouco sua comunicação. Ao se industrializar a experiência perde que há em si de singular, torna-se produto, vira informação.

Aqui temos outro elemento que aproxima a ideia de experiência dos trabalhos da ITCP-USP. Ao propor um modo de produção, comercialização e consumo, que seja autogestionado, que rompa com a lógica do patrão-empregado de alienação e expropriação para produção de mais-valia, inevitavelmente a Incubadora (e extensivamente a Economia Solidária) acaba se aproximando de uma certa ‘lógica artesanal’ do trabalho. Não queremos dizer que há uma proposta de transformar o trabalho industrial em artesanal, mas que há uma certa lógica artesanal, quando parâmetros como lucro, produtividade, exploração são deslocados. Essa lógica advém da lugar onde o sujeito está colocado. Ele não é peça do processo de produção industrial e sim o centro da produção econômica. A produção está a serviço daquele sujeito e não o contrário. Trata-se de um sujeito.

O encontro desse sujeito com um evento que lhe afeta e que o afetando faz com que ele transforme em narração o sentido que o evento lhe impõe, gera um saber, sendo este “[...] o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece (LARROSA, 2002, p. 27)

É na elaboração de um sentido para a nossa narrativa no mundo que se constrói o saber da experiência. Por isso, em acordo com a lógica da narração, como discutimos acima, ela é particular, contingente, pessoal. Sendo o centro da experiência a relação entre os acontecimentos e o sujeito, o saber da experiência, ou seja, o sentido atribuído ao que acontece ao sujeito, só pode ser pessoal, relativo. Apesar de ser um saber enunciável, que pode ser contado aos outros sujeitos, e até generalizável, no sentido de que ela pode fazer parte da experiência contado pelos mais velhos, é um saber adquirido pelo sujeito na atribuição de sentido daquilo que lhe acontece.

Trata-se de eventos que aconteceram a sujeitos, transformaram-nos e que produziram uma narração de um sentido para o que lhes aconteceu. Produziram um saber à medida que são histórias contadas e recontadas no espaço da incubadora por que contém ensinamentos sobre a própria incubadora, sobre o seu trabalho e a sua resistência. Histórias como essas nos indicam a incubadora como um espaço potencial de experiências. Isso será fundamental para discutirmos a formação na universidade contemporânea. Nas palavras de Larrosa:

Se o chama “princípio de transformação” é porque esse sujeito sensível, vulnerável e ex/posto é um sujeito aberto a sua própria transformação. Ou à transformação de

suas palavras, de suas ideias, de seus sentimentos, de suas representações etc. De fato, na experiência, o sujeito experiência algo, porém, sobretudo, experiência sua própria transformação. Daí que a experiência me forma e me transforma. Daí a relação constitutiva da ideia de experiência e da ideia de formação. (LARROSA, 2009, p. 17)

A experiência enquanto tradição compartilhada entre gerações parece estar perdida, ao menos nos grandes centros urbanos, catalisadores de toda a barbárie apontada por Benjamin. Caracterizar a ITCP-USP como uma iniciativa potencialmente geradora de experiências apenas faz sentido se estamos falando em apreender elementos constitutivos desta e daquela, tecendo considerações sobre como essas características, em um contexto de declínio da experiência, da perda do sentido de formação na universidade, podem ser encaradas como resistência.

Gagnebin (2004, p. 55) nos alerta desse perigo, bastante comum ao se tratar da ideia de experiência em Benjamin. Foster é certo nessa questão quando diz que “A reconciliação não tem nenhuma garantia, a realização utópica carece de toda garantia, a memória pode desvanecer-se de uma vez e para sempre. Mas, sem o esforço da rememoração, sem voltar a escutar as narrações esquecidas, sem auscultar o não pronunciável da linguagem, o destino é a barbárie”. (FOSTER, 2009, p. 128)

6. Algumas considerações

Arendt, ao escrever sobre Benjamin, aponta a atividade de colecionar na tarefa de destruir “[...] o contexto onde seu objeto outrora apenas fez parte de uma entidade viva maior, e como somente o único genuíno interessa a ele, é preciso purificar o objeto escolhido de tudo o que há de típico nele” (ARENDDT, 2008, p. 216). A autora identifica esse como um traço fundamental de Walter Benjamin e, conseqüentemente, de suas ideias. Apoiado nisso, Foster (2009, p. 138), aproxima a prática de colecionador à ideia de experiência. O ato do colecionador justamente é retirar um objeto do seu destino serial, seu destino de mercadoria, e elevá-lo a um contexto de unicidade. Um contexto em que aquele objeto tem importância por ser peculiar, raro. Narrar, em um mundo onde tudo se transforma em mercadoria, pode se assemelhar a contar a história de objetos retirados do mercado e elevado à singularidade. A experiência de singularizar é uma experiência contemporânea que apenas faz sentido em uma convivência humana que se tornou mercado. A experiência de alteridade, tanto para Foster como para Larrosa, é fundamental. É a experiência do encontro entre os singulares.

É dessa maneira que o encontro do outro na contemporaneidade, problema fundamentalmente político, é crucial quando falamos do declínio da experiência. “[...] talvez,

sem garantias, esse sujeito desarmado, perdido de si mesmo, expropriado, fragmentado, pode encontrar no outro – como diria muito depois Levinas – uma oportunidade” (Idem, p. 128).

O encontro, a oportunidade ou o que estamos denominando de potencial para a experiência é o que nos chama atenção para a ITCP-USP. Barbieri (2008), em seu estudo sobre a ITCP-USP, entende que a relevância pública da atuação da incubadora, ao lidar com questões da economia e do mundo do trabalho, agrega estudantes interessados em interferirem em questões públicas, com a utopia da transformação social. Para a autora, a Incubadora é um espaço político na medida em que contempla a dimensão do comum, da pluralidade e da ação (Idem, p. 60). Isso se deve à opção da incubadora em ser autogestionária. Torna-se o espaço um rico ambiente formativo ao unir professores, estudantes e funcionários, para conjuntamente refletirem sobre os mais diversos problemas enfrentados pela sua atuação (seja nas comunidades, seja na universidade) e a partir da igualdade no uso da palavra e na tomada da decisão constroem caminhos coletivos de ação. É dessa maneira que os estudantes entrevistados por Barbieri entendem a ITCP-USP como um espaço de formação política dentro da universidade.

Tanto o ambiente proporcionado por essa opção de organização radicalmente democrática quanto pela tensão gerada entre esse modo de funcionamento e o da vigente estrutura da universidade são profundamente formativos a todos que passam pela incubadora. São formativos na medida em que proporcionam uma experiência política autêntica no encontro de iguais que agem conjuntamente. Não é sem razão que as incubadoras que compartilham desses princípios acabam também por tensionar sua própria existência dentro da universidade ao propor uma prática de política e organização diversa da hegemônica.

A existência da incubadora é sempre crítica, em duas acepções. Crítica na sua proposta de olhar para o mundo, buscar julgamentos radicais e agir, buscando olhar além da superficialidade, naquele processo de separar para melhor compreender. Mas também crítica por que é uma existência permanentemente em crise. Lembrando a assertiva de Arendt sobre a fundamental importância da crise: “[...] uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos” (2000, p. 223).

Por ser um processo de recusa, resistência e criação, as dificuldades encontradas são grandes. A começar pela própria vinculação desse tipo de proposta à extensão universitária, prima pobre do tripé universitário.

Para Silva, que se apoia nas concepções de Adorno, se não é possível reverter a atual adaptação, pode-se ter uma atitude de recusa a ela. É na negação do presente que se possibilita

a compreensão de que “[...] a experiência inclui uma relação transformadora com o objeto, o que vem a ser também uma transformação do próprio sujeito”. (2001, p. 31) Se a experiência pode se degenerar em adaptação, ela também pode se aproximar da formação a partir dessa recusa.

7. Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: Destruição da Experiência e Origem da História**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. **A Condição Humana**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARBIERI, Estela Maria. **Extensão e Formação Política na Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da Universidade De São Paulo** 2008, 84p. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia da Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *O Narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: **Mágia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Experiência e pobreza*. In: Obras escolhidas. Vol. 1. **Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.
- BRASIL. I Conferência Nacional de Economia Solidária. Documento Final. Brasília: 2006. Disponível em: http://www.fbes.org.br/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=332&Itemid=18. Consultado em 09 de Abril de 2011.*
- CARPEAUX, Otto Maria. **Ensaio Reunidos 1942-1978**, V.1. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Ventos do Progresso: a universidade administrada*. In: **Escritos Sobre a Universidade**. São Paulo: Unesp, 2001.
- _____. “A universidade hoje”. **Praga: Revista de Estudos Marxistas**, São Paulo, v. 6, p. 23-32, 1998.
- FAZIO, Denizart Busto de. **ALFA-USP: uma experiência de educação popular no campus**. Iniciação Científica. Orientação de Maria Clara Di Pierro. São Paulo: FEUSP, 2009.
- FOSTER, Ricardo. *Los Tejidos de la Experiencia*. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (orgs). **Experiencia y Alteridad en Educación**. Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2009.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *A ideia de Universidade: processos de aprendizagem*. In: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília. v. 74, n. 176. p. 111-130, jan/abr, 1993.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LARROSA BONDÍA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*. **Revista Brasileira de Educação**. n. 19. Jan/Fev/Mar/Abr, 2002.
- _____. *Experiencia y alteridad en educación*. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (orgs). **Experiencia y Alteridad en Educación**. Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2009.
- LEFORT, Claude. *Formação e autoridade: a educação humanista*. In: LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

VII Encontro Internacional de Economia Solidária

finanças solidárias e desenvolvimento territorial

24, 25 e 26 de novembro de 2011

cidade universitária . são paulo . sp



SILVA, Franklin Leopoldo e. "A perda da experiência da formação na universidade contemporânea". **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(1): 27-37, maio de 2001.

_____. "Universidade: a ideia e a história". **Estudos Avançados** 20 (56), 2006.

_____. *O mundo vazio: sobre a ausência da política no contexto contemporâneo*. In: ACCIOLY E SILVA, Doris; MARRACH, Sonia Alem (Orgs). **Maurício Tragtenberg: uma vida para as Ciências Humanas**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.