

EXPERIÊNCIA, CULTURA E FORMAÇÃO NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO CAPITALISTAS

EXPERIENCE, CULTURE AND FORMATION WITHIN CAPITALIST PRODUCTION RELATIONSHIPS

Maria Terezinha Bellanda Galuch*

Isilda Campaner Palangana**

RESUMO:

As reflexões desenvolvidas neste artigo têm o propósito de apreender os limites que as relações de produção capitalistas põem à experiência e à formação humanas. A cultura, gerada e transformada nesse processo relacional, logo, impregnada desses mesmos limites, exerce uma influência significativa no modo de sentir, pensar e agir dos sujeitos, enfim, no seu modo de viver; faz isso à medida que veicula o conteúdo, por assim dizer, a matéria-prima com base na qual a experiência e a formação se objetivam. Considerando-se esse fato, importa examinar a experiência e a formação humanas nas duas instâncias – do trabalho e da cultura – que, na verdade, são indissolúveis.

PALAVRAS-CHAVE:

produção capitalista; experiência; cultura; formação.

ABSTRACT:

The limits that capitalist production relationships suggest to human experience and formation are provided. Culture, which has its origin and is transformed in the relationship process and pervaded by these very limitations, significantly affects the manner subjects feel, think and act, or rather, in their way of living. This is done when it spreads its contents or prime matter in which experience and formation base their target. In both cases human experience and formation, in other words, labor and culture, must be analyzed.

KEY WORDS:

capitalist production; experience; culture; formation.

* Mestre em Educação – UEM; Doutora em Educação: História, Política, Sociedade – PUC/SP; professora do Departamento de Teoria e Prática da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação – UEM.

** Mestre em Psicologia da Educação – PUC/SP, Doutora em Educação: História e Filosofia da Educação – PUC/SP; profª aposentada do Depto de Teoria e Prática da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação – UEM, Coordenadora de pesquisa e extensão da UNIFAMMA/Maringá.

Um problema não pode ser superado sem antes ser compreendido. O trabalho de análise que se segue busca reunir elementos no sentido de apreender, no processo de transformação sócio-cultural pelo qual passa a ordem capitalista, os limites que estas relações de produção põem à experiência e à formação humanas.

A hipótese, orientada pelos escritos de Karl Marx, é a de que, *pari passu* às mudanças introduzidas no conteúdo e na forma de realização do trabalho, modifica-se a experiência – entendida como atividade teórico-prática, decorrente da relação sujeito/objeto. Sabendo-se que é nessa relação que o indivíduo se constitui como tal e, ainda, que a formação multidimensional da individualidade pressupõe uma relação do sujeito com o objeto, concebida e levada a efeito segundo desígnios próprios, quais as condições para a experiência, quando essa relação – no trabalho e, para além dele, na vida social – é controlada por forças alheias e estranhas ao sujeito?

Essa indagação, que tem no horizonte a formação humana, implica, necessariamente, outra não menos relevante. Para formulá-la, é preciso considerar que das relações sociais de produção emerge uma cultura que, ao mesmo tempo, nutre essas relações; cultura são valores, produções, hábitos, rituais, conceitos, em resumo, conhecimento; são os conhecimentos – veiculados pela linguagem, imagens e objetos – apropriados na e por meio da convivência social que formam as diferentes capacidades do ser humano. Assim, há que se perguntar sobre a formação advinda da cultura administrada pelas mesmas forças que regulam e controlam as relações de produção. Estaria essa cultura contribuindo para a formação multilateral ou para o embrutecimento do sujeito, subjugando-o ao objeto? Na Teoria Crítica encontram-se elementos capazes de subsidiar a reflexão acerca dessas inquietações, no sentido de visualizar meios e espaços para uma atuação que, entendendo os limites (im)postos à formação, possa superá-los ou, quando menos, contra-argumentá-los.

Relações de trabalho, experiência e formação

Nos seus primórdios, a sociedade capitalista propugnava a efetivação de uma vida sem exploração, a concretização de uma sociedade de homens autônomos, iguais, livres para adquirirem propriedade e nela trabalharem conforme inclinações, desejos e interesses de cada um. Contrapondo-se, desse modo, ao caráter único e imutável da nobreza no que tange aos aspectos político, econômico e social. Essa idéia foi vislumbrada quando o sistema feudal, no qual a condição de desigualdade era dada ao nascimento,

toma os trilhos da desintegração. Tinha-se, ainda, como promessa que, na nova sociedade – da igualdade e da liberdade –, todos poderiam usufruir a riqueza produzida com a aplicação dos conhecimentos advindos da ciência moderna.

Nos séculos XVII e XVIII a burguesia definitivamente firma-se como poder econômico, político e cultural, superando as relações feudais. A formação cultural de que dispunha, aliada ao avanço das novas relações na organização social da produção de mercadorias, propiciava aos sujeitos o desenvolvimento de capacidades necessárias ao exercício de atividades desconhecidas no período feudal, como aquelas ligadas ao mundo dos negócios, envolvendo empresários e administradores.

Naquela época, a burguesia tinha consciência de sua condição e acreditava na força revolucionária da razão. Colocadas, porém, em marcha as novas relações sociais de produção, os proletários¹ passam a trabalhar sob condições que não lhes permite desfrutar da formação cultural nem partilhar do poder econômico (ENGELS; MARX, 1993). As longas jornadas de trabalho, a exploração dos trabalhos infantil e feminino e os salários irrisórios, diante dos esforços despendidos, fizeram a massa de trabalhadores, pouco a pouco, experimentar uma condição de vida cada vez mais desumana, uma condição de vida em que a experiência capaz de formar com vistas à maioria da razão, como a expressa Kant (1980), vai sendo intensamente modificada.

Marx, em sua obra *O capital*, analisa as modificações que ocorrem no processo produtivo e, nessa medida, traz elementos que permitem compreender como essas transformações interferem no espaço, no tempo e na própria natureza da experiência. O início da cooperação, baseada na divisão do trabalho, explica o pensador, é marcado pela perda que o trabalhador sofre em relação ao controle do seu próprio fazer, tempo e ritmo. Nas manufaturas, o conhecimento do produto em todos os aspectos que caracteriza o trabalho artesanal, vai sendo, gradativamente, substituído por seqüências de ações pensadas por outrem, reguladas heteronomamente e executadas de maneira repetitiva e mecânica.

A manufatura cria a hierarquia entre os trabalhadores, apodera-se da força individual de trabalho, tornando o indivíduo um trabalhador que repete ações e movimentos, sem que tenha domínio do processo produtivo em toda sua extensão e posse do que resulta do seu trabalho, ou como diz Marx: “Deforma o trabalhador

¹ No *Manifesto do partido comunista*, de Friedrich Engels e Karl Marx, Friedrich Engels, em nota à edição inglesa de 1888, explica que por proletariado, entende-se “a classe dos trabalhadores assalariados modernos, que, não tendo meios de produção próprios, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver” (ENGELS; MARX, 1993, p. 66).

monstruosamente, levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial, à custa da repressão de um mundo de instintos e capacidades produtivas” (MARX, 1989, p. 412). Vê-se que nas entranhas da manufatura estão dados os mecanismos da especialização do trabalho, o que significa alterações na experiência.

Da análise realizada por Marx sobre a especialização dos instrumentos e do próprio trabalho depreende-se que, gradativamente, o sujeito, além de perder o espaço para criar o produto, deixa, também, de criar as ferramentas que utiliza. O artesão planejava os produtos e as ações que poderiam ser realizadas com uma mesma ferramenta no fabrico de diferentes produtos; o instrumento de trabalho é que se adaptava aos movimentos e planos de ação do trabalhador. Com o desenvolvimento da manufatura, as ferramentas vão sendo simplificadas e adaptadas a funções específicas, independentemente de quem as maneja. Percebe-se, pois, que a experiência – enquanto conhecimento – advinda da atividade do sujeito com e sobre o objeto vai sendo modificada de maneira a abrir distância entre os dois pólos, minando o domínio do primeiro sobre o segundo.

A divisão manufatureira retira do trabalhador as “[...] forças intelectuais do processo material de produção”, às quais ele deve se submeter, explica Marx. Expõe continuamente o trabalhador a condições que deformam seu físico e intelecto. A dependência entre as tarefas e os sujeitos que as realizam vão imprimindo o ritmo às atividades que cada um executa. O tempo e a intensidade de trabalho vão sendo padronizados. Esse processo de uniformização do tempo e, por conseguinte, da redução da experiência é acompanhado pela produção do excedente, pelo lucro e pela standardização dos sujeitos.

Ao deixar de realizar todas as etapas da produção de uma mercadoria, o trabalhador perde, com o fracionamento do trabalho, inclusive, a capacidade de avaliar o preço da mercadoria que resulta de suas próprias ações; perde a capacidade de refletir sobre o que produz, sobre as transações comerciais que envolvem o produto e sobre si próprio como sujeito.

Não se pode ignorar que o trabalhador também desenvolve novas habilidades e capacidades, tendo em vista a nova forma de trabalho que caracteriza o período manufatureiro. Mas essas novas capacidades, fundadas na submissão dos movimentos a tempo e ritmo padronizados, não representam ganhos em termos de formação humana, de atividade reflexiva, ou seja, de experiência que amplia o conhecimento. Se por um lado, a divisão do trabalho e a especialização de funções aprimoram determinadas habilidades, por outro, as ações repetitivas e uniformes dispensam a capacidade de compreensão e análise, tanto do produto, de cuja realização o sujeito participa, como das condições a que está submetido. A riqueza social, esta sim, se

expande, enquanto estreitam-se as capacidades individualmente consideradas. Na separação entre trabalho intelectual e trabalho físico, observa-se que ao homem é cada vez mais difícil reconhecer que na atividade física há marcas da atividade espiritual e vice-versa.

Assim, a criatividade, o pensar, a espontaneidade, indispensáveis à experiência que pode ser qualificada com esse termo, são capacidades que vão se aniquilando em meio à divisão manufatureira do trabalho, quando o trabalhador individual passa a exercer uma única tarefa, cuja destreza exigida simplifica sua formação. Ao desenvolver artificialmente uma habilidade parcial, juntamente com o fracionamento do trabalho, o próprio indivíduo se transforma “[...] no aparelho automático de um trabalho parcial”, escreve Marx (1989, p. 412). Para o indivíduo mover, repetidamente, mãos e pés, as atividades racional e imaginativa tornam-se dispensáveis. Em razão disso, diminuem-se as circunstâncias oportunas para o desenvolvimento de capacidades intelectivas mais complexas, cuja construção, tendo em vista o caráter social e histórico da formação, depende das mediações, das atividades e atitudes sociais, pois são capacidades que não são herdadas ao nascer. Valendo-se de um trecho da obra de Adam Smith, a esse propósito Marx escreve:

A compreensão da maior parte das pessoas se forma necessariamente através de suas ocupações ordinárias. Um homem que despense toda a sua vida na execução de algumas operações simples... não tem oportunidade de exercitar sua inteligência [...] Geralmente ele se torna tão estúpido e ignorante quanto se pode tornar uma criatura humana (SMITH, Apud MARX, 1989, p. 414).

No contexto da produção manufatureira vão sendo criadas, ao mesmo tempo, formas de incrementar e baratear a produção. Algumas ferramentas, antes manuseadas pelos trabalhadores, são agrupadas e passam a ser movidas por forças da natureza, como o vento e a água. Assim, no final do século XVIII dá-se início ao processo de produzir mercadorias com a utilização da máquina, uma combinação de vários instrumentos simples. Com a máquina, as ferramentas – agora agrupadas – não mais dependem da força humana para serem colocadas em movimento. Sobrepoem-se as forças naturais, a ciência e o trabalho social: elementos que são incorporados ao sistema de máquinas e que, juntos, constituem o poder do capital.

Os mecanismos que caracterizam o trabalho na fábrica – obediência a horários rígidos, separação entre trabalho intelectual e manual, divisão do conhecimento, repetição de tarefas mecânicas, dominação de uns pelos outros – não combinam com experiências nas quais os sujeitos possam criar conforme desígnios próprios, fazerem o que lhes dá prazer, conhecerem, nem tampouco combinam com

experiências nas quais possa prevalecer a irregularidade do trabalho, ou seja, o ritmo e o gosto individuais – da mente livre. A forma e o próprio conteúdo da fábrica se estendem às demais instâncias do convívio social. Não dispondo de tempo livre, os trabalhadores acabam não realizando experiências formativas, nem no trabalho nem fora dele.

À primeira vista, a máquina sugere ser o meio pelo qual o trabalhador teria a liberdade e a autonomia conquistadas, já que não mais precisaria passar tanto tempo na fábrica, nem despender tanto esforço para mover os instrumentos. A possibilidade de o homem livrar-se da labuta, enfim, encontrou as condições perfeitas para a sua concretização. Todavia, as máquinas não foram criadas com vistas a finalidades humanas; foram ideadas e construídas para incrementar a produção e garantir ao capital uma significativa redução nos gastos, ou seja, produzir o excedente, a mais-valia. Portanto, a liberdade, bandeira de luta da burguesia contra o Antigo Regime, torna-se transgressão à lei.

A passagem a seguir bem ilustra a mudança que a introdução da máquina acarretou para a atividade produtiva e para a experiência do trabalhador:

Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, serve à máquina. Naqueles, procede dele o movimento do instrumental de trabalho; nesta, tem de acompanhar o movimento do instrumental. Na manufatura, os trabalhadores são membros de um mecanismo vivo. Na fábrica, eles se tornam complementos vivos de um mecanismo morto que existe independente deles (MARX, 1989, p. 483).

O trabalho diário com a máquina, uma operação de servidão e de obediência, prejudica o desenvolvimento de capacidades criativas, de reflexão, de compreensão da realidade naquilo que ela é e pode vir a se tornar. Se a manufatura, ao exigir habilidades distintas, mantinha certa hierarquia entre os trabalhadores especializados, na fábrica automática, aos poucos, os trabalhadores são estandardizados, desde os movimentos até o pensamento. Em razão das péssimas condições sob as quais o trabalho se efetiva, o trabalhador tem simultaneamente o seu espírito e o seu corpo degradados. Sobre essa questão as palavras de Marx, trazidas na seqüência, são elucidativas:

Os órgãos dos sentidos são todos eles igualmente prejudicados pela temperatura artificialmente elevada, pela atmosfera poluída com os resíduos das matérias-primas, pelo barulho ensurdecedor etc., para não falarmos do perigo de vida que advém das máquinas muito próximas umas das outras, as quais produzem sua lista de acidentes da batalha industrial com a regularidade das estações do ano. A diretriz de economizar os meios sociais de produção, diretriz que se concretiza de maneira cabal e forçada no sistema

de fábrica, leva o capital ao roubo sistemático das condições de vida do trabalhador durante o trabalho. O capital usurpa-lhe o espaço, o ar, a luz e os meios de proteção contra condições perigosas ou insalubres do processo de trabalho, para não falarmos nas medidas necessárias para assegurar a comodidade do trabalhador. Estava Fourier errado quando chamava as fábricas de ‘penitenciárias abrandadas?’ (MARX, 1989, p.486-489).

O que mantém os homens em condições inumanas, destaca Marx (1989), não é o instrumental técnico, são, isso sim, as relações sociais de produção; conseqüentemente, essa ordem é que deve ser criticada, e contra a qual a resistência deve ser desenvolvida. Nelas, estão, em última instância, as determinações desfavoráveis à experiência que poderia formar o pensamento capaz de explorar os inventos industriais para-si. Todavia, como evidenciam Horkheimer & Adorno (1985, p. 48), “no trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta”.

Enquanto a máquina produz ininterruptamente com regularidade, independentemente de quem a opera, o seu guardião – o homem – apresenta oscilações. O corpo tem limites, e, por conta deles, o trabalhador é visto como um entrave ao incremento da produtividade. Para esse problema, a racionalização da produção se apresenta como um remédio acertado. Com esse intento, no início do século XX, Henry Ford e Frederick W.Taylor racionalizaram a forma de organizar o trabalho, cujo efeito foi um aumento significativo na produtividade.

Entretanto, a racionalização do processo de produção extrapola o desenvolvimento tecnológico e a aplicação dessa tecnologia no incremento de novas máquinas, manifestando-se, inclusive, na intensificação do controle do trabalhador. Desse modo, concorre para a redução da experiência ao exercício constante da mesma atividade.

Para alcançar o máximo rendimento, o trabalhador precisa realizar suas tarefas seguindo à risca as orientações de quem as planejou, estudando e racionalizando as operações mecânicas envolvidas em cada uma delas. Àqueles que executam o trabalho:

[...] deve-se primeiramente ensinar-lhes o melhor método a ser usado para aplicação de suas energias, do modo mais econômico e, depois, determinar-lhes as tarefas diárias, exatamente calculadas, de tal sorte que possam estar certos de ganhar diariamente alta bonificação, desde que executem toda a tarefa com sucesso (TAYLOR, 1960, p. 63).

Essa exposição fornece as bases para a produção rígida, cujo intento é minimizar os esforços e o tempo gasto com as atividades que se repetem, ou seja, racionalizam-se o trabalho, os instrumentos e os movimentos do trabalhador.

Os estudos de Harvey (2001) mostram que Henry Ford racionalizou tecnologias já existentes e esmiuçou ainda mais a divisão do trabalho, revelando a eficiência da produção em série. Com a divisão metódica do trabalho, a experiência vai sendo cada vez mais controlada e, por isso, fica mais comprometida, pois o distanciamento entre sujeito e objeto vai ao extremo e faz com que o sujeito conheça cada vez menos ou estranhe cada vez mais o resultado de sua atividade laborativa. A obra de Ford não pára na partilha do trabalho em unidades cada vez menores; avança na direção dos mecanismos que enlaçam produção e consumo de massa, incluindo os desdobramentos desses mecanismos na sociedade. Nesse sentido expõe Harvey:

O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era a sua visão, seu reconhecimento explícito de que produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista (HARVEY, 2001, p. 121).

Nesse processo, o controle da experiência se expande para as atividades sociais, ocorrendo o que Gramsci chamou de “[...] o maior esforço coletivo realizado até agora para criar, com rapidez incrível e com uma consciência do fim jamais vista na História, um tipo novo de trabalhador e de homem” (GRAMSCI, 1980, p. 396). E, a formação deste novo trabalhador tem tudo a ver com os objetivos da sociedade. Esses objetivos não coincidem com a ampliação da “humanidade e espiritualidade do trabalhador”, antes as anulam.

Gramsci (1980, p. 392) mostra como “[...] o novo tipo de homem solicitado pela racionalização da produção e do trabalho [...]” demanda, também, dos sujeitos a racionalização e sujeição dos instintos a determinadas regras e hábitos padronizados condizentes com o industrialismo. Como ele próprio disse: “[...] os novos métodos de trabalho estão indissolúvelmente ligados a um determinado modo de viver, de pensar e de sentir a vida; não é possível obter êxito num campo sem obter resultados tangíveis no outro” (GRAMSCI, 1980, p. 393). A nova indústria fordista exige mudanças de hábitos, costumes e atitudes individuais, que não devem ser desenvolvidas apenas pela coerção, mas pela combinação da autodisciplina e da persuasão. Na verdade, essas mudanças na organização do trabalho e dos instrumentos significam a difusão de uma nova racionalidade e padrão de individualidade que prescindem da atividade reflexiva, da experiência fundada na compreensão.

Nos anos 70 e 80 do século XX, novas mudanças são levadas a termo na

organização industrial com extensão direta na vida social e política. Um novo sistema de regulamentação, diferente da rigidez do modelo fordista, começa a se impor: o sistema de acumulação flexível. Sobre esse sistema Harvey esclarece:

A acumulação flexível [...] é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apóia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. A acumulação flexível envolve rápidas mudanças dos padrões de desenvolvimento desigual, tanto entre setores como entre regiões geográficas, criando, por exemplo, um vasto movimento no emprego no chamado 'setor de serviços', bem como conjuntos industriais completamente novos em regiões até então subdesenvolvidas (HARVEY, 2001, p. 140).

Com a flexibilidade e mobilidade nos processos de trabalho, o poder de controle e de pressão dos empregadores aumenta, mediante uma força de trabalho abatida pelos altos índices de desemprego que assolaram os países capitalistas desenvolvidos. No Contexto da acumulação flexível observam-se: o desemprego estrutural; o aumento da competição; a exigência de novas habilidades, ao mesmo tempo em que outras desaparecem ou ficam obsoletas; a estagnação dos salários; e, no campo político, enorme perda do poder sindical, diante da, também, flexibilidade nos regimes e contratos de trabalhos nos quais o emprego regular, cada vez mais, cede lugar para os contratos temporários, os subcontratos, a terceirização e os trabalhadores autônomos. Essas transformações são traduzidas por uma nova forma de organização industrial, sobretudo pelo surgimento de pequenos negócios, permitindo, inclusive, o reaparecimento de sistemas de trabalho em desuso, tais como: o trabalho artesanal e o familiar. Todavia, há que se observar que esses sistemas de trabalho estão, agora, submetidos às grandes empresas.

A reedição desses antigos sistemas de "processo de trabalho e de produção pequeno-capitalista", aliada ao exército de desempregados, advindo da informatização dos processos de produção, controle e consumo, significou para a classe trabalhadora a perda do poder de organização e fez com que "a base objetiva da luta de classe" fosse atingida por cruciais transformações, diz Harvey (2001, p.145). A nova forma pode até representar ganhos para alguns trabalhadores em particular, mas para o conjunto deles acarreta redução, tanto de benefícios como da segurança no emprego.

A efemeridade é outra marca da acumulação flexível que atinge em cheio a experiência, contribuindo para torná-la deformativa. Mediante o emprego de novas tecnologias, a produção e, paralelamente, o consumo têm o tempo de giro

drasticamente diminuído. Com a mesma velocidade com que as informações, modas, produtos e as capacidades exigidas pelo mercado de trabalho, dentre outros, surgem, proliferam-se e se tornam padrões de consumo são, também, substituídas e esquecidas. Essa espécie de relação, que se orienta pelo presente, que apaga vínculos elucidativos, que prima pela transitoriedade não requer, logo, não faculta a experiência.

Os elementos apresentados permitem avaliar as mudanças pelas quais passa o processo de trabalho da divisão manufatureira até a atualidade. Essas transformações, pouco a pouco, foram impondo um ritmo e uma forma de produzir, criando e disseminando valores e comportamentos que se expandem às instituições sociais, participando diretamente na constituição subjetiva dos sujeitos. Mantidas as relações sociais, a cada nova estruturação da produção a experiência permanece restrita, porque permanecem restritos os espaços para a formação de habilidades e características individuais; em outras palavras, as possibilidades sociais mais reais de individuação – os processos de trabalho – estão minguadas na sociedade administrada, já que as propriedades eminentemente individuais, sobretudo a reflexão, deixaram de ser requeridas (ADORNO, 1995a, p. 152). Nesse contexto, cabe discutir a cultura, porque mais intensamente a partir da organização científica da produção, a tecnologia, inicialmente criada para ser empregada na produção de mercadorias, é transferida e utilizada em setores de grande impacto na formação. Na esfera produtiva, como fora dela, a atividade reflexiva, base da experiência que vai além do real imediato, tem sido preterida em prol de atividades somente práticas.

Nas relações sociais de produção, a cultura afirmativa

Segundo Marcuse, cultura é “[...] o complexo de objetivos (*Ziele*) (ou valores) morais, intelectuais e estéticos, considerados por uma sociedade como meta (*Zweck*) da organização, da divisão e da direção de seu trabalho – ‘o Bem’ (*‘das Gut’*), que deve ser alcançado mediante o modo de vida por ela instituído” (MARCUSE, 1998, p. 153). Desse ponto de vista, cultura e civilização são consonantes, porque cultura não diz respeito apenas aos aspectos do espírito, do belo, da fruição, como na Antiguidade fora concebido; é o envolvimento do espírito com o próprio desenvolvimento social. “Refere-se ao todo da vida social, na medida em que tanto os planos da reprodução ideal (cultura no sentido estrito, o ‘mundo espiritual’) quanto também da reprodução material (da ‘civilização’) formam uma unidade historicamente distinguível e apreensível” (MARCUSE, 1997, p. 95).

Essa unidade entre cultura e civilização não é explicada quando a esfera do

espírito é desvinculada “do todo social”, diz Marcuse. Ao fazer tal distinção, acaba-se contrapondo os mundos material e espiritual, posto que se “[...] contrapõe a cultura enquanto reino dos valores e dos fins autênticos ao mundo social da utilidade e dos meios” (MARCUSE, 1997, p. 95). É esse conceito de cultura, pertencente à época burguesa, que Marcuse denomina de cultura afirmativa. Afirmativa, porque define as condições atuais de existência como superiores, não havendo, por isso, motivo para que se tenha dúvida sobre elas. Não havendo dúvida, não há possibilidade de serem criticadas. Assim escreve o autor:

Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si ‘a partir do interior’, sem transformar aquela realidade de fato. Somente nessa cultura as atividades e os objetos culturais adquirem sua solenidade elevada tanto acima do cotidiano: sua recepção se converte em ato de celebração e exaltação (MARCUSE, 1997, p. 96).

Conceituando-se a cultura como uma instância superior e independente das condições materiais objetivas, diminui-se o espaço que, nos primórdios da sociedade burguesa, a “cultura superior” ocupava no campo da resistência à realidade social; ou seja, antes, era possível visualizar elementos transcendentais à realidade, agora não mais. A própria cultura ganhou *status* de a “[...] outra dimensão da cultura”, diz Marcuse (1967, p. 70), deixando de se constituir em elemento de oposição. Na gênese da sociedade moderna, mesmo não se conseguindo mudar a realidade, havia a ânsia por uma ordem social menos desigual, cuja manifestação ocorria por meio de severas críticas dirigidas a muitos tipos de injustiças e privilégios. Um clima de esperança se desenvolvia, enquanto a nova classe dominante se legitimava. Tão logo a nova ordem se efetiva, os trabalhadores são privados do resultado do seu próprio trabalho (ADORNO, 1986; MARX, 1989). O desejo de uma sociedade justa, na qual os homens não mais dependeriam da labuta para garantirem sua sobrevivência, não se concretiza.

À discussão da experiência interessa o fato de esferas que fomentavam a resistência passarem a se guiar pela racionalização da sociedade industrial desenvolvida, isto é, de a cultura ter sido racionalizada. Não houve, todavia, a destruição da cultura superior e em seu lugar a instalação de outra cultura menos valorizada, como, também, não aconteceu a rejeição intencional de valores culturais. Observa-se, isto sim, que a “[...] liquidação da cultura bidimensional não ocorre por meio da negação e rejeição dos ‘valores culturais’, mas por sua incorporação total na ordem estabelecida, pela sua reprodução e exibição em escala maciça” (MARCUSE, 1967, p. 70).

Como a cultura se torna a outra dimensão da realidade, a formação cultural, que era uma esperança para se efetivar a liberdade – entendida como liberação da labuta – e autonomia dos homens, porque mostrava a falsidade da experiência cotidiana, no capitalismo, serve, cada vez mais, à adaptação.

A arte, a música, a literatura são transformadas em veículo de disseminação de normas, padrões de comportamento e valores que legitimam a sociedade vigente, ou seja, a Indústria Cultural concorre para o desaparecimento da experiência particular – expressões e gostos – e a totalidade passa a ser a marca da cultura e dos homens. Ao fixar-se em categorias isoladas, a cultura minimiza as contradições sociais e acaba participando da confirmação do fetiche como verdade e para “uma formação regressiva”, discutida por Adorno (1969), em *Teoría de la pseudocultura*². Seria de fato formação se a finalidade fosse a humanização, que retoma a idéia do embricamento entre cultura e civilização.

Pela compreensão do caráter afirmativo da cultura na sociedade industrial desenvolvida percebe-se que, nesta sociedade, não apenas a produção material, mas também a formação do espírito segue a racionalidade instrumental, cujo conteúdo é determinado pela irracionalidade das condições objetivas. Nesse processo, os sujeitos aderem a esse modo de ser, sem pensarem que ele pode vir a ser diferente do que é; não refletem sobre as possibilidades de continuidade e ruptura, avanços e retrocessos da sociedade, e, por isso, a experiência, uma atividade, na essência, reflexiva, sofre restrições.

Na sociedade industrial desenvolvida a dimensão privada da mente, aquele espaço em que o sujeito não teria sofrido influências externas, podendo, inclusive, opor-se ao *status quo*, foi tomado pela racionalidade tecnológica. Esta, por sua vez, tem uma dimensão política, porque cria um universo totalitário, em que “[...] sociedade e natureza, corpo e mente [...]” se transformam em veículo na luta pela manutenção do universo estabelecido (MARCUSE, 1967, p. 57). Como conclui Adorno: “Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário” (ADORNO, 1995b, p. 186).

² As expressões semiformação e pseudoformação têm sido utilizadas para traduzir o termo alemão *Halbbildung*. A diferença não está tão somente na palavra, implica uma diferença na formação do indivíduo na sociedade capitalista, a que se refere Adorno. Semiformação está para formação incompleta, existindo, entretanto, a possibilidade de o indivíduo ter a outra metade da qual a sociedade burguesa o privou. Já o termo pseudoformação, que também pode significar formação pela metade, indica uma formação totalmente preenchida com a adaptação.

Embora cada indivíduo se considere autônomo em pensamento e ação, a autoria de suas opiniões, idéias e preferências pessoais não lhe pertence por inteiro; as opiniões e preferências são cuidadosamente transmitidas, dentre outros, pelas inserções das propagandas dos mais variados produtos, pelos programas de rádio e televisão, pelas canções tocadas um sem-número de vezes. O modo tecnicamente administrado como essas propagandas, programas e canções são produzidos os torna previsíveis, porque repetitivos. Ou seja, a Indústria Cultural, nos termos a que se referem Horkheimer & Adorno (1985), participa direta e intensamente da formação de características que os sujeitos consideram particularidades suas. Quanto mais a cultura, transformada em produto mercantilizado, como outro qualquer, cujos interesses são eminentemente comerciais, invade o campo das necessidades pessoais, mais comanda a consciência, submetendo-se às condições materiais existentes, quer dizer, mais se presta à restrição à experiência.

A cultura afirmativa, controlada pela Indústria Cultural, é um instrumento de limitação no que diz respeito à possibilidade de o homem enxergar a irracionalidade das relações de produção e suas implicações sociais. Enxergando-se a realidade como verdadeira e fixa, os homens modernos acabam agarrando-se aos fatos, demonstrando o medo de se desviar daquilo que está posto socialmente (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p.35). A cultura afirmativa é, ainda, uma cortina que ofusca a percepção das condições objetivas em seus desdobramentos, prevalecendo, portanto, a dimensão instrumental da razão³. A cultura foi invadida pela racionalidade que permeia as condições materiais de existência, tornando-se constitutiva e expressão dessa realidade, isto é, afirmativa. Como cultura afirmativa, sua afinidade com a experiência se esvai.

A forma como o trabalho se realiza e a cultura mercantil, juntas, representam barreira à crítica, quer dizer, à análise que desvela o potencial libertador contido nas relações que escravizam. A isso se acrescenta que experiência pressupõe a existência de indivíduos livres, coisa que na sociedade administrada é deveras difícil. Nem por isso a formação de caráter emancipatório encontra-se completamente paralisada, nem por isso a crítica está de todo deposta. Se não houvesse espaço para ela, a própria leitura da racionalidade instrumental não

³ A Razão como esclarecimento, como entendimento, não sucumbiu, mas foi profundamente invadida pela positividade. A dimensão instrumental da razão é, na contemporaneidade, significativamente maior do que a dimensão crítica da razão.

poderia acontecer. Se no trabalho e, portanto, também na cultura, a dimensão instrumental da razão invadiu o campo da Razão como esclarecimento, resta buscar em outras instâncias, sobretudo no conhecimento, espaços para a experiência.

A formação para resistir à organização social, cujas condições objetivas limitam a liberdade, a espontaneidade e a autonomia dos sujeitos, depende das possibilidades – mesmo que diminutas – para o exercício da crítica, da luta pelo pensamento que possibilita a compreensão daquilo que obsta o próprio pensamento. Essa não é uma tarefa fácil. Envolve rigor científico e, sobretudo, um método que em parceria com os conteúdos das diferentes áreas do conhecimento dê conta de mediar a compreensão da densa rede de relações políticas, econômicas e sociais implicadas na realidade objetiva.

À guisa de conclusão

No decorrer deste estudo, pode-se constatar que às transformações que ocorreram no processo de trabalho, seguiram-se profundas modificações na experiência. Acompanhando-se o movimento da sociedade capitalista, percebe-se que na sua gênese, os homens chegaram a pressupor que, guiados pela razão, empreenderiam uma prática que os tornariam livres e autônomos em contraposição à falta de liberdade predominante na ordem social precedente. Entretanto, nessa sociedade, organizada sob relações de dominação, desigualdade e exclusão, os sujeitos não são livres e autônomos para pensarem e agirem segundo desígnios próprios. Tanto no trabalho, como além dele, vem de fora o controle do tempo, do espaço, do modo de viver e de ser de cada um. O fazer, a forma de pensar, os valores, as normas de conduta, os gostos, desejos e sentimentos dos indivíduos são formados de acordo com objetivos da ordem estabelecida, reduzindo a experiência à vivência. Diga-se, uma experiência reduzida à mesmice; rasa, logo, que não alcança a essência histórico-social daquilo com o que lida.

O espaço privado do indivíduo, justamente a dimensão em que residia a possibilidade de resistência ao *status quo*, foi, também ele, invadido e regulado pelo aparato de controle social e semiformação. Nesse contexto, que aliena, a um só tempo, o físico e o psíquico, o corpo e a mente, se estabelece a certeza de que a sociedade não pode ser diferente do que é, tanto no que concerne às relações sociais de produção, como no que diz respeito ao modo de vida decorrente dessas relações. Do ponto de vista da emancipação humana, vive-

se, pois, um tempo de involução, a despeito de todo avanço tecnológico.

Nessa conjuntura, na busca pela formação, recorre-se à Teoria Crítica. Esse referencial, tomado como parâmetro, reforça o que Marx e Engels (1987) já haviam explicitado: é nas e por meio das relações sociais que o homem se constitui como tal. É pela experiência, no trabalho, que ele se individualiza. Ocorre que as relações de trabalho – e, nelas, a relação sujeito/objeto – foram modificadas de modo a se tornarem, sobretudo na sociedade moderna, fonte de deformação humana. Nessas condições, esclarecem os clássicos da Escola de Frankfurt, a reflexão crítica torna-se elemento imprescindível à formação que pode se contrapor à pseudoformação.

Não se trata, evidentemente, de uma reflexão pautada em vivências, em “experiências” particulares, pontuais. Antes, sim, da reflexão guiada pelo conhecimento da sociedade, onde o particular só contribui quando tomado em relação ao universal. É esse conhecimento, considerado em sua transitoriedade – porque histórico – e em seus fundamentos sócio-culturais, que pode facultar ao sujeito uma relação com o objeto dotada de discernimento. Nessa relação, o sujeito, tendo compreendido a regulação que lhe é imposta de fora, pode contestá-la. Em outras palavras, na sociedade atual, é no campo do conhecimento e por intermédio dele que se viabiliza a experiência formativa.

Referências

- ADORNO, Theodor W.. Teoria de la seudocultura. In: ADORNO, T. W. *Filosofía y superstición*. Tradução de Jesús Aguirre, Víctor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus/Alianza, 1969.
- ADORNO, Theodor W.. *Sociologia*. COHN, Gabriel (org.). Tradução de Flávio R. Kothe, Aldo Onesti, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1986.
- ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.
- ADORNO, Theodor W. 1995b. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria
- ENGELS, Friedrich, MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- GRAMSCI, Antonio. Americanismo e Fordismo. In: _____. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 10 Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- HORKHEIMER, Max.. ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1985.
- KANT, I. Crítica da razão pura. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: _____. *Cultura e Sociedade, volume I*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert. Comentários para uma redefinição de cultura. In: _____. *Cultura e Sociedade, volume II*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro Primeiro – o processo de produção do capital. Volume I. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. 13. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1989.

TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios de administração científica*. 4. ed. Tradução de Arlindo Vieira Ramos. São Paulo: Atlas, 1960.

Recebido em Maio de 2008

Aprovado em Julho de 2008