
POSSIBILIDADES PARA A FORMAÇÃO HUMANA NA SOCIEDADE DAS MERCADORIAS

Patrick Dutra
Rafael Rodrigo Mueller

Resumo

Este trabalho tem por objetivo ensaiar a relação entre a educação e as possibilidades de formação para a supressão de um “sujeito automático”, abordando a constituição da consciência humana e os limites impostos a essa constituição pelo meio social caracterizado pela moderna sociedade produtora de mercadorias, conforme descritos nos termos da Teoria Crítica do Valor (*Wertkritik*). Esta pesquisa está baseada em um estudo bibliográfico de natureza básica, com ênfase nos escritos de Robert Kurz (2020, 2010, 2006) e Paulo Freire (1997, 1996, 1986), destacando a educação como um processo permanente de busca e considerando o ser humano como inconcluso e inacabado, cuja possibilidade para a tomada de consciência da inconsciência reside na supressão da forma do “sujeito automático”. Como resultados finais ressalta-se a possibilidade de o processo educacional contribuir com conscientização em torno da própria inconsciência da forma social estabelecida na modernidade produtora de mercadorias, a partir de um empenho crítico educativo.

Palavras-chave: formação; consciência; *Wertkritik*.

POSSIBILITIES FOR HUMAN FORMATION IN THE MERCHANDISE SOCIETY

Abstract

This work aims to test the relationship between education and training possibilities for the suppression of an “automatic subject”, addressing the constitution of human consciousness and the limits imposed on this constitution by the social environment characterized by the modern commodity-producing society, as described in terms of Critical Value Theory (*Wertkritik*). The research is based on a bibliographical study of a basic nature, with emphasis on the writings of Robert Kurz (2020, 2010, 2006), and Paulo Freire (1997, 1996, 1986), highlighting education as a permanent process of search and considering the human being as incomplete and unfinished, whose possibility for becoming aware of unconsciousness lies in the suppression of the form of the “automatic subject”. As final results, we highlight the possibility of the educational process contributing to awareness around the unconsciousness of the social form established in commodity-producing modernity, based on a critical educational commitment.

Keywords: formation; conscience; *Wertkritik*.

POSIBILIDADES DE FORMACIÓN HUMANA EN SOCIEDAD DE LAS MERCANCÍAS

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo probar la relación entre la educación y las posibilidades de formación para la supresión de un “sujeto automático”, abordando la constitución de la conciencia humana y los límites

impuestos a esta constitución por el entorno social caracterizado por la sociedad moderna productora de mercancías, como se describe en términos de la Teoría del Valor Crítico (*Wertkritik*). La investigación se basa en un estudio bibliográfico de carácter básico, con énfasis en los escritos de Robert Kurz (2020, 2010, 2006), y Paulo Freire (1997, 1996, 1986), destacando la educación como un proceso permanente de búsqueda. y considerar al ser humano como incompleto e inacabado, cuya posibilidad de tomar conciencia de la inconsciencia reside en la supresión de la forma del “sujeto automático”. Como resultados finales, destacamos la posibilidad de que el proceso educativo contribuya a la toma de conciencia en torno a la inconsciencia de la forma social instaurada en la modernidad mercantilista, a partir de un compromiso educativo crítico.

Palabras clave: formación; conciencia; *Wertkritik*.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

Este ensaio visa a analisar a relação entre a educação formal para a formação do sujeito da valorização do valor nos termos da Teoria Crítica do Valor (*Wertkritik*). Para que se possa empreender esta análise, é desenvolvido um estudo bibliográfico em torno do tema da constituição da consciência dos indivíduos a partir de uma determinada forma social, entendida em sua dimensão histórica. Esta discussão tem por base os escritos de Robert Kurz (2010), em especial o texto *Dominação sem sujeito*, um dos capítulos que compõe a obra *Razão Sangrenta*, analisando a constituição da consciência dos seres humanos e a necessidade de entender esta consciência a partir do pensar histórico sem incorrer a uma ontologização do ser social. Faz-se necessário destacar que, ao mobilizarmos certos conceitos de Kurz, devemos compreendê-los a partir de uma totalidade, ou seja, estes conceitos não podem ser isolados do corpo da *Wertkritik*.

O pensar em torno da educação vai envolver obras de Paulo Freire, com destaques para os livros *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa* (1996), *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam* (1989), além do capítulo *Oitava Carta: Identidade Cultural e Educação*, da obra *Professora sim, tia não: Cartas a quem ousa ensinar* (1997). As obras citadas são de extrema importância para uma discussão em torno do papel da educação na formação humana e na formação do ser social, principalmente no que se refere à leitura de Freire (1996, p. 30) sobre o ser inconcluso, inacabado, em seu permanente movimento de busca, pois “É na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente”.

O pensamento categorial de Kurz (2010, p. 269), ao refletir a ideia de sujeito e de consciência, ressalta que “[...] a consciência é uma mera tomada interna de consciência, situada dentro dos limites de uma constituição fetichista que, no entanto, não tem nada de exterior, constituindo, antes do mais, a forma da própria consciência [...]”. Por mais que no limite de suas teorias os autores referidos constituam abordagens distintas em torno do modo de constituição do ser humano, buscamos a articulação de suas teorias por acreditar no potencial formador da educação e, concomitantemente, entender que esta educação encontra limites dentro da forma social, destacando a forma sujeito da mercadoria e sua constituição social fetichista (Kurz, 2010).

O que se identifica, portanto, não são contradições, mas confrontações em suas potencialidades, entendendo que, se articuladas as duas correntes de pensamento, podem possibilitar um olhar para a educação formal que nos leve a entender seus limites, para, então, refletirmos suas possibilidades. Torna-se importante salientar que um diálogo entre duas matrizes de pensamento tão distintas requer um atento tratamento de respeito ao que se refere às suas distintas tradições teóricas, deixando bem-estabelecidos os limites para estas aproximações.

Para os fins de nossa proposta, entendemos que a educação, assim como nas obras articuladas, não terá um recorte espacial delimitado, entendendo que o processo de globalização, conforme estabelecido por Milton Santos (2001), não mais respeita fronteiras ou aspectos regionais e culturais, na medida em que a necessidade de fluidez dos capitais requer uma constante homogeneização cultural, econômica e social, inclusive em suas características institucionais.

A ideia de cultura que sustenta este estudo constitui-se a partir do conceito de Eagleton (2000, p. 63-64), no qual o termo constitui-se considerando um grande campo de disputas na medida em que a religião começa a perder o seu papel de controle social e a cultura aparece como “lamentável substituta” pelo seu alcance, mas também pelos seus próprios limites. Faz-se necessário destacar que se entende “a cultura” e “as culturas” a partir de “suas raízes que estão na história material – num mundo por sua vez também dividido entre um universalismo vazio e um estreito particularismo, entre a anarquia das forças do mercado global e os cultos da diferença local [...]”. Não é possível, portanto, negar o papel da cultura, quando a dimensão da produção material tensiona a dimensão cultural, entendendo, como escreveu Benjamin (2013), o capitalismo como uma espécie de religião, que abrange tudo e todos.

“SEM SONHO E SEM PIEDADE”: O VALOR ENQUANTO TOTALIDADE SOCIAL CAPITALISTA

Conforme Benjamin (2013, p. 15), o capitalismo deve ser visto como uma religião, como um fenômeno essencialmente religioso na medida em que substituiu a própria religião na resolução das mesmas preocupações. Os principais traços da estrutura capitalista remetem a uma “religião puramente cultural”, ou seja, a partir dela “as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto”, enquanto descreve práticas religiosas e cerimônias de adoração a uma divindade ou objeto de veneração, sendo, por sua vez, intensificado e direcionado a si mesmo dentro da estrutura capitalista. Em sua reflexão, Benjamin (2013, p. 15-16) aponta para a ideia de consciência e seus limites em uma estrutura culpabilizadora, quando uma “[...] monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa”. Não há expiação e não existe espaço neste sistema para reflexão; “[...] o capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci* [sem sonho e sem piedade]”.

É neste sentido que Benjamin (2013) ajuda-nos a entender a totalidade capitalista não apenas como um sistema isolado, mas constituído e imposto aos sujeitos por eles próprios, em um sistema social no qual estes não conseguem compreender e, por conta disso, alienam-se. Ao destacar a ideia de um sistema religioso voltado a uma culpa universal, o autor deixa claro não apenas a instabilidade interna e externa da nova religião dos homens e a sua imposição da incapacidade de “esperançar”, mas também a incapacidade da recusa de aderir a ela.

Talvez um dos melhores exemplos do capitalismo enquanto culto, enquanto veneração, pode ser pensado a partir da obra *O casaco de Marx: Roupas, memória, dor* de Stallybrass (2012), que proporciona uma análise da existência do valor e da sua totalidade expansionista. Segundo o autor, a mercadoria aparece na definição de Marx como a forma celular da economia, em que os objetos perdem seu valor de uso em detrimento de seu valor de troca, orientando-se, essencialmente, por sua dimensão abstrata, mas que para se materializar socialmente se constitui a partir do trabalho humano. De acordo com Stallybrass (2012, p. 21), “[...] Fetichizar a mercadoria significa fetichizar

um valor de troca abstrato – isto é, adorá-la no altar do Financial Times ou do The Wall Street Journal”.

Robert Kurz (2010), ao tratar do tema do fetichismo da mercadoria, afirma que existe no processo de produção capitalista uma vontade de produção de mercadorias que se constitui de maneira irracional, quando grande parte dos produtos excedentes ao consumo, convertidos em dinheiro no processo de produção (mais-valor), acaba reinvestido no processo de produção capitalista, em uma escala ampliada, de maneira irracional, constituindo um fim em si mesmo. Independente da tradição metodológica e da forma utilizada para abordar o sistema capitalista, sejam seus apologetas neoliberais ou os diversos pensadores da tradição marxista, a pretensão de produção e, principalmente, de reprodução ampliada, dificilmente aparece como um objeto de análise. Critica-se o uso do excedente produzido ou a classe detentora dos meios de produção sem criticar o moderno sistema produtor de mercadorias.

Segundo Marx (2013), os sujeitos que, em sua essência, estão empenhados no processo de valorização do valor a partir de sua lógica fetichista capitalista, tornam-se um mecanismo, um verdadeiro cerne da paradoxal relação social denominado de “sujeito automático”. Como destaca Kurz:

Em vez disso, de repente tem-se a impressão de que, no capitalismo, todas as classes e categorias sociais em geral são iguais e comumente meras categorias funcionais desse sujeito automático a que estão subordinadas, o qual, portanto, deve ser o verdadeiro objecto da crítica do capitalismo. Os proprietários e gerentes capitalistas, tal como os trabalhadores no fundo da hierarquia funcional capitalista, não são de modo nenhum sujeitos autocráticos da organização capitalista, mas sim meros funcionários da acumulação de capital como fim em si mesmo. Para cúmulo do paradoxo, o verdadeiro sujeito da dominação é um objecto morto, o dinheiro, que, reacoplado a si mesmo, se torna o motor fantasmagórico da reprodução social. O resultado é um absurdo sem precedentes: as pessoas tornaram-se meros apêndices de uma economia autonomizada [...]. A sua actividade social confronta-os como o poder alienado e externo de um contexto sistêmico cego; a sua própria sociabilidade está enfiada em produtos mortos e no dinheiro que os representa, enquanto eles próprios se comportam como seres não sociais, na forma da concorrência anónima (Kurz, 2010, p. 26).

Enquanto receptáculos do valor, constituídos sob uma forma social alienada, os sujeitos não questionam a forma e o conteúdo social, limitando-se a combater em torno dos objetos materiais sem nunca questionar a forma social como estes se constituem. Totalitário, o sistema produtor de mercadorias, em sua máxima expressão de dominação, tem no dinheiro, objeto morto, o verdadeiro sujeito da dominação, sendo, ainda, o motor fantasmagórico da reprodução social.

Em sua análise do fenômeno do fetichismo da mercadoria, Stallybrass (2012) evidencia o caráter totalitário da mercadoria e da forma sujeito, na medida em que a ausência dos meios materiais levou Marx a penhorar seu casaco de inverno, item que era requisito de acesso ao Museu Britânico e para a realização de suas pesquisas na escrita de *O Capital*, mas que, penhorado, proporciona um prolongamento da subsistência de sua família. Neste sentido,

Pode-se dizer que, na medida em que os Marx sobreviveram graças à generosidade de Engels, eles viveram dos lucros da indústria algodoeira. [...] Nós estamos frente, aqui, a um curioso paradoxo na vida de Marx. Isto é, embora ele tivesse realizado, de uma forma que nunca tinha sido feita antes, uma análise do funcionamento sistemático do

capitalismo, ele próprio dependia, principalmente, de práticas pré-capitalistas ou marginalmente capitalistas: pequenas heranças; doações; a escrita de livros que frequentemente tinham que ser subsidiados. Mas embora ele trabalhasse principalmente fora do mercado capitalista, ele, ainda assim, viveu, durante o período sobre o qual escrevo, aquilo que só pode ser chamada de uma vida proletária e, às vezes, subproletária (Stallybrass, 2012, p. 29-30).

O condicionamento das relações materiais é evidente na trajetória de Marx e no processo de escrita de seu *opus magnum*, deixando explícito o aspecto de coação exercido sob os sujeitos. Em *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* – ensaio de Benjamin escrito originalmente em 1912 sobre a ideia de religiosidade –, o autor proporciona-nos uma leitura do capitalismo enquanto uma totalidade. No entendimento de Benjamin:

O que eu quero é que o ser humano culto apreenda a sua relação com a sociedade, que rompa com a mentira indigna, como se o ser humano se realizasse completamente no serviço à sociedade, como se o social em que sem dúvida vivemos fosse o que, no fim das contas, determina também a personalidade. Que se leve a sério a máxima socialista, que se admita que o indivíduo é coagido, que ele é coagido e obscurecido na sua vida interior; e que, a partir dessa necessidade, se recupere uma consciência da riqueza e da existência natural da personalidade. Aos poucos, uma nova geração terá a ousadia de voltar a examinar a si própria, e não só por meio de seus artistas. Ela reconhecerá a pressão e a inverdade que agora nos coagem (Benjamin, 2013, p. 26).

Nesta resposta Benjamin (2013) reconhece um ser humano submetido socialmente a uma forma de dominação e que, em sua sociabilidade, o aspecto de subjugação acaba obscurecido e, nesses termos, retomando o que o autor destacou, o capitalismo tornou-se uma religião que se expressa sob o manto de um culto voltado a si mesmo e culpabilizador dos indivíduos. Em especial, ele compreende que a dominação se reflete na vida interior dos sujeitos, o que reforça a tese de que os seres humanos, em sua dimensão formativa, são coagidos a se vincular a uma forma social. Essa forma social que ocupa a totalidade dos indivíduos está, hoje, moldada pela forma do capital em seu movimento máximo de valorização do valor. Se é esta a forma que molda os sujeitos internamente, na medida em que constituem a formação social da mente, ou seja, a sua consciência, quais são os reflexos de uma formação social que tem a relação entre valor, trabalho e dinheiro como o motor da reprodução social?

Esta leitura compreende a noção de ser humano como um ser socialmente condicionado, mas que é incapaz de perceber seu condicionamento e que reproduz esta estrutura em sua prática orientada pela abstração real fetichista do mercado e da sua estrutura celular, ou seja, as mercadorias. Ainda, ao trabalhar em seus escritos a noção de culpa, Benjamin (2013) expressa uma forma desenvolvida onde busca-se negar a responsabilidade coletiva por problemas sociais e injustiças, na medida em que se culpabiliza as vítimas pelas suas próprias condições, enquanto as verdadeiras causas estruturais dos problemas são ignoradas. Essa relação pode ser tencionada, segundo Benjamin (2013), a partir da compreensão do ser humano condicionado que possa vir a desenvolver uma autoanálise, possibilitando uma leitura do seu meio e das pressões que levam à sua coação.

Se, portanto, entendermos o sistema capitalista enquanto uma estrutura totalitária e abrangente a partir da qual os sujeitos são condicionados em sua forma pelas determinações estruturais e são determinados pela busca da valorização do valor a partir do trabalho humano,

podemos levantar os seguintes questionamentos: Qual a contribuição da educação formal para a formação do ser social? Qual o limite de superação que a escola pode proporcionar aos sujeitos? Existem tensões entre a forma sujeito e a forma valor? Quais as contribuições da educação formal para a formação da consciência e quais seus limites dentro do moderno sistema patriarcal produtor de mercadorias?

“ELES NÃO SABEM DISSO, MAS O FAZEM”: O LIMITE DA CONSCIÊNCIA SOCIAL NA MODERNA SOCIEDADE PRODUTORA DE MERCADORIAS

No fundo, mulheres e homens nos tornamos seres especiais e singulares. Conseguimos, ao longo de uma longa história, deslocar da espécie o ponto de decisão de muito do que somos e do que fazemos para nós mesmos individualmente mas, na engrenagem social sem a qual não seríamos também o que estamos sendo. No fundo, nem somos só o que herdamos nem apenas o que adquirimos, mas a relação dinâmica, processual do que herdamos e do que adquirimos (Freire, 1997, p. 63).

A leitura que Freire realiza da ideia de identidade cultural provoca reflexões. Enquanto pessoas nos tornamos únicos. Diz a célebre frase de Marx (2013, p. 327): “[...] o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”. Nossa capacidade de raciocinar, de conscientemente transformar a realidade que nos cerca, nos difere. Consciente, o ser humano constrói a sua própria realidade, supre as suas necessidades, molda o mundo, desenvolve as mais modernas técnicas de modificação e de destruição.

Para Freire (1997, p. 63), como sujeitos conscientes, conseguimos, “ao longo de uma longa história”, uma capacidade de “deslocar da espécie o ponto de decisão”, uma capacidade de tomada de decisão de nossas ações individuais, dentro de uma estrutura social que nos condiciona. Esse deslocamento da espécie, essa tomada de consciência, aconteceu em relação à natureza imediata, a nossa “primeira natureza”. Tornamo-nos, neste sentido, sujeitos em detrimento da realidade natural, não social, que tendemos a objetificar. Todo esse processo acontece, segundo Freire (1997), em uma relação dinâmica entre aquilo que herdamos, ou seja, nossa natureza imediata e biológica, e aquilo que adquirimos, nossa estrutura social, condicionada pelos sujeitos e sua formulação do meio social.

Percebemos, assim, que a formação de um ser socialmente consciente é possível por meio de um processo cultural que age sobre a primeira natureza dos sujeitos. De acordo com Kurz (2001), “Se a ‘primeira natureza’ da pessoa biológica foi desde sempre plasmada e refundida pela cultura, nascendo assim uma ‘segunda natureza’ social, essa ‘segunda natureza’, na modernidade, interveio com violência ímpar na ‘primeira natureza’ e a modelou à sua imagem”. Neste entendimento, o processo de formação social do ser humano acontece mediante a objetificação da natureza e de tudo o que lhe é externo, em um processo que desencadeia sua violência com as demais formas em um sentido de modelar o que não se encontra à sua imagem.

A formação da consciência humana, ou seja, a formação social dos sujeitos, deve ser entendida historicamente, pois nenhum sujeito nasce e constitui-se um ser social *a priori*, posto que a história dos seres humanos em seu substrato biológico evolucionista é, segundo Kurz (2010), a história das constituições fetichistas, sendo a forma sujeito moderna aquela sob a qual se assentam estratos de constituições fetichistas do passado. Neste sentido, o ser humano social é o resultado

de diversas formas fetichistas sob regimento da constituição mais recente, isto é, o fetiche da mercadoria, que estabelece a sociabilidade humana, tendo sua valorização como motor de sua sociabilidade, de modo a serem dominados e determinados na forma da concorrência anônima.

Dentro de sua forma social fetichista mais desenvolvida, o ser humano busca a capacidade e o desejo pelo esclarecimento, porém esse só é acessado dentro da forma geral da mercadoria. Por consequência, o ser humano moderno, esclarecido dentro dos moldes do desenvolvimento tecnológico e científico capitalista, representa a forma mais elevada da falta formal de consciência. Kurz, então, explica:

Com isso, a determinação geral dá-se a conhecer: um sujeito é um ator consciente, mas que não está consciente de sua própria forma. No entanto, é precisamente essa falta de consciência da forma que inflige às ações conscientes face à primeira natureza e aos demais sujeitos um caráter opressor obscuro e objetivo; a objetivação que se dá mediante a cadeia de ações é, de antemão, cegamente pressuposta pelo sujeito. Assim, a tomada de consciência limita-se a uma ação individual que, à diferença do animal, não é dirigida às cegas, senão que ‘precisa passar pela cabeça’: Em contrapartida, a consciência não apreende o escopo geral e social do agir, que ‘nasce’ historicamente e é pressuposto às cegas (Kurz, 2010, p. 269).

Conforme destacado, o ser humano da forma sujeito do valor – sua forma fetichista atual – não opera a partir da falta de consciência. Pelo contrário, o fetichismo que molda os sujeitos é a consequência de um sujeito consciente, que age conscientemente, mas que é inconsciente em relação à sua própria forma social. Como afirmou Benjamin (2013, p. 15), ao tratar do capitalismo como uma religião, “Não temos como puxar a rede dentro da qual nos encontramos”. Nessa direção, a ideia de tomada de consciência aparece como uma “ação individual”, na medida em que a consciência “não apreende o escopo geral e social do agir”. Individual, a tomada de consciência acaba limitada à sua própria forma.

Os limites desta tomada de consciência, segundo Kurz (2010), estão na forma sujeito como um todo. Os indivíduos, inconscientes de sua forma, agem sobre a primeira natureza no sentido de objetificá-la. É justamente dentro deste processo que se estabelece a forma de um sujeito automático, que tem suas ações tomadas em uma esfera inconsciente, não no modelo freudiano de estratos de consciência, mas tendo o inconsciente enquanto parte que se funda a partir da forma sujeito, que não é aprendida no processo de tomada de consciência. O inconsciente objetiva-se a partir de categorias sociais constituídas dentro da forma fetichista, ou seja, mercadoria, dinheiro, mais-valia.

Neste sentido, podemos pensar a frase de Marx (2013, p. 208), “Eles não sabem disso, mas o fazem”, pois estas categorias abrangem a totalidade dos sujeitos, moldando as suas ações que não são diretamente captadas pelo pensar consciente, mas estabelecidas a partir da própria falta de consciência da forma, consequência da formação de um sujeito que adquiriu sua formação social mediante a constituição fetichista da segunda natureza. De acordo com a leitura de Kurz (2010), a formação de um sujeito automático regido pela dinâmica de valorização do valor passa justamente pela compreensão da inconsciência enquanto parte constituinte da forma consciente do sujeito. É nestes termos que a formação de sujeitos conscientes conduz justamente a formação de sujeitos da dominação, pois esses são produzidos dentro de uma formação objetivada na forma de categorias sociais do sistema produtor de mercadorias, uma vez que o processo irracional do sistema se forma com a constituição da noção de consciência moderna. Existe, portanto, um limite colocado à

formação social humana; este limite é a forma social que molda a constituição social do indivíduo que se torna assujeitado pela dinâmica do sujeito automático, qual seja, o processo de valorização do valor. A dominação opera, todavia, a partir dos sujeitos conscientes, definidos por Marx como objetos do sujeito automático.

O termo sujeito automático foi desenvolvido por Marx (2013) para se referir a um paradoxo existente dentro da Teoria do Valor, e que está para além da dicotomia de classes e da exploração entre trabalhadores e exploradores. Assim, as classes e categorias sociais estão associadas no processo social ininterrupto de acumulação de capital como um fim em si mesmo para a geração de um abstrato real, o valor, que acaba por determinar o *ethos* social a partir das esferas da produção e reprodução, cujos objetivos tornam-se a autopropriedade sem fim da valorização do valor. Conforme resumido por Kurz (2006), “Para cúmulo do paradoxo, o verdadeiro sujeito da dominação é um objecto morto, o dinheiro [...] as pessoas tornaram-se meros apêndices de uma economia autonomizada [*sic*]”.

Podemos, a partir desta reflexão, retornar a Freire (1997, p. 63) e sua leitura do sujeito, ao definir que “[c]onseguimos, ao longo de uma longa história, deslocar da espécie o ponto de decisão de muito do que somos e do que fazemos para nós mesmos individualmente, mas na engrenagem social sem a qual não seríamos também o que estamos sendo”. Nessa perspectiva, Freire (1997) reforça a atuação de um sujeito e de suas ações individuais, mas que se constituem e se constroem dentro de uma forma social. Para Kurz (2010), o indivíduo, ao se constituir em uma forma social marcada por distintas relações de fetiche sobrepostas e regidas pelo fetichismo da mercadoria, que constitui o substrato do que os estruturalistas denominaram de poder, torna-se um sujeito consciente, que, na busca pelo seu esclarecimento, aprofunda sua constituição, mas não consegue ter uma noção da sua forma social como um todo, não consegue compreender-se como parte integrante e dinâmica do sujeito automático.

“O SEGUNDO SER HUMANO NÃO PODE ‘NASCER’; TEM DE CRIAR-SE A SI MESMO CONSCIENTEMENTE”: AS POSSIBILIDADES DO EDUCAR NA SOCIEDADE DAS MERCADORIAS

Com a definição de sujeito automático constituído socialmente a partir de uma estrutura totalitária a qual requer uma constante identificação e adequação que molda a forma social dos sujeitos, passamos a questionar o processo educacional e a buscar entender quais as suas possibilidades e quais os seus limites dentro da forma social que está colocada socialmente dentro da estrutura da sociedade fetichista produtora de mercadorias.

Em sua obra intitulada “Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa”, Freire (1996) inicia discutindo a ideia de ética universal do ser humano, defendendo que é o processo ético que fundamenta a convivência humana, sendo este processo ético tão vocacional quanto a sua determinação ontológica ao “ser mais”, dentro de um processo histórico que não se dá aprioristicamente na realidade, mas que se gesta socialmente na História. A esse respeito, Freire (1986) busca destacar que o ser humano não é apenas um sujeito determinado na história, mas um indivíduo atuante, que, no seu processo de atuação, se torna um sujeito presente, parte do mundo e de sua realidade social. As ações dos sujeitos tornam-se o que Freire (1996) define como uma “Presença que, reconhecendo a outra presença como um “não-eu”, se reconhece como “si

própria”. Neste sentido, agindo socialmente na realidade em que está inserido, o sujeito objetiva a sua realidade na medida em que está em um processo de constituição social.

Assim, negar a historicidade da formação social dos sujeitos e a sua consequente “transgressão ética”, ou seja, a compreensão de um sujeito que, estando no mundo não toma consciência de sua posição de sujeito atuante e da consequência de seu posicionamento social, constitui um limite para um vir a ser do sujeito social. Para Freire (1996, p. 11), “Isto não significa negar os condicionamentos genéticos, culturais, sociais a que estamos submetidos. Significa reconhecer que somos seres condicionados, mas não determinados”. Neste reconhecimento enquanto sujeitos que estão no mundo, conscientes de seus condicionamentos, reside a possibilidade de uma emancipação dos sujeitos, na medida em que, conscientes de sua inconclusão, eles insiram-se em um permanente movimento de busca. Este movimento, entretanto, não pode ocorrer restrito à forma do sujeito, uma busca que esteja limitada à forma fetichista que constitui os sujeitos.

Essa concepção também é formulada por Kurz (2010), mas dentro da sua distinta concepção moldada no pensamento da *Wertkritik*, ao defender que é a partir de uma ampliada autorreferência do sujeito, que leve à superação do distanciamento sujeito-objeto, ou seja, da dicotomia entre o sujeito que se constitui um ser social e consciente mediante a objetificação da natureza e dos demais sujeitos, que será possível pensar em pessoas que, agindo socialmente, possam superar a forma mercadoria e a própria autocontrariedade objetiva do sistema fetichista produtor de mercadorias. Ao pensar a possibilidade e a necessidade de superação da forma social estabelecida aos sujeitos, Kurz escreve:

Em contraposição ao primeiro, ‘o segundo ser humano não pode nascer’: senão que tem de criar-se a si mesmo conscientemente. Vê-se obrigado a adquirir consciência em relação à sua própria sociabilidade, tal como, na primeira história da constituição, ele havia adquirido uma crescente consciência em relação à primeira natureza. Trata-se, por certo, de uma consciência de ordem diferente e superior, já que consciência como autoconsciência constitui algo fundamentalmente distinto do mero controle ou da simples ‘dominação’ face às coisas da natureza. [...] São as próprias potências humanas e sociais à disposição (conhecimento da natureza e a sociedade, reflexividade, rede de comunicação), sob o invólucro da derradeira e suprema constituição fetichista do sistema produtor de mercadorias, que tornam possível o passo para além da segunda natureza, motivando-o inclusive (Kurz, 2010, p. 285-286).

Para tanto, a ampliada autoconsciência da incompletude da atual forma do sujeito deve possibilitar um pensar histórico que vise a uma compreensão do processo de desenvolvimento social humano sistematicamente. Compreender a formação humana e as distintas formas de fetiche que moldam a forma do sujeito é a chave para a tomada de consciência da própria inconsciência da atual forma social dos sujeitos e dos limites que esta estabelece.

Esta forma, portanto, de compreensão de uma superação humana da forma social transpassada e constituída pelas relações de fetiche, principalmente pela forma mercadoria, deve ser pensada, segundo Kurz (2010), a partir da ampliada autorreferência do sujeito, ou seja, a partir de uma tomada de consciência em relação à própria forma social do sujeito em sua segunda natureza, processo este imprescindível à sua forma social. Este é, portanto, o movimento de formação dos sujeitos sociais, sua procura pelo ser mais, processo descrito por Freire como Curiosidade Epistemológica;

Na verdade, enquanto aprofundamento da ‘prise de conscience’ do mundo, dos fatos, dos acontecimentos, a conscientização é exigência humana, é um dos caminhos para a posta em prática da curiosidade epistemológica. Em lugar de estranha, a conscientização é natural ao ser que, inacabado, se sabe inacabado (Freire, 1996, p. 29).

Neste sentido, Freire, define o sujeito que, inacabado, procura preencher sua formação social e desenvolve o princípio máximo de sua formação, que é a curiosidade epistemológica, é o que torna os sujeitos seres programados para aprender. A consciência da inconclusão implica necessariamente a inserção do sujeito inacabado num permanente processo social de busca, e justamente neste movimento social, colocado pela necessidade de aprender socialmente, surge e se justifica a possibilidade do processo educacional. Segundo Freire (1996, p. 30), “É na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente. Mulheres e homens se tornaram educáveis na medida em que se reconheceram inacabados”.

Portanto, chegamos à tese de Freire (1996, p. 18), em que, “Educar é substantivamente formar”. Esta afirmativa pode conter, para esta análise, mais que apenas um sentido. Educar pode ser formar, um processo que constitui os sujeitos dentro da forma estabelecida socialmente, que venha a conformar ou mesmo reproduzir toda a estrutura social colocada. Entretanto, se pensarmos a discussão e relacionarmos aos termos de Kurz (2010), o processo de educar pode formar um outro sujeito, consciente de sua inconsciência e dos limites que a forma social mercadológica estabelece aos sujeitos, já que o processo de formação vinculado dinâmica do sujeito automático do valor ocorre em parte pelo substrato biológico do sujeito e em parte pela sua formação em um meio social. A questão a que chegamos é a forma da educação e, principalmente, a forma social que vai condicionar este processo de formação.

Esta reflexão encontra subsídio teórico e se fundamenta a partir das ideias de Freire e de Shor (1986, p. 82), que em um diálogo sobre o papel do professor educador e dos limites que estes enfrentam, levaram Freire a formular a seguinte reflexão sobre a forma da educação:

O que devemos fazer, creio eu, desde o início da nossa experiência como professores, é estar criticamente conscientes dos limites da educação. Isto é, saber que a educação não é a alavanca, não esperar que ela vá realizar a grande transformação social. Devemos saber que é possível conseguir algumas coisas importantes no espaço institucional de uma escola, ou faculdade, para ajudar a transformação da sociedade. Se compreendermos a natureza limitada e vinculada da educação, se compreendermos como a educação formal se relaciona com a sociedade global, sem ser, apenas, a reprodutora da ideologia dominante, e sem ser, também, a principal alavanca da transformação; [...] Mas, o que poderemos ter, ao fim do seminário, é um aumento da curiosidade das pessoas. Talvez os tenhamos estimulado a se tornarem mais conscientes das contradições da sociedade. Alguns deles talvez comecem a se perguntar com quem estão, politicamente, e contra quem estão. Talvez, uns poucos fiquem mais firmemente engajados no processo de transformação. Isto é o que eu posso fazer, enquanto professor, porque isto é o que a educação pode fazer, no nível de nossa ação nas escolas e nas faculdades (Freire; Shor, 1986, p. 82).

Ao assumir a posição de que o processo educacional pode potencializar a formação de um sujeito que venha a se superar, segundo Kurz (2010), a partir das suas próprias potências sob a realidade fetichista mercadológica que se encontra, é necessário que se tenha estabelecido que a

educação possui limites e que é a partir da compreensão destes limites que devemos iniciar nossa prática formativa.

Neste sentido, a prática educacional como possibilidade dentro do invólucro fetichista do moderno sistema produtor de mercadoria, que entenda as potências humanas como possibilidade, deve compreender, de acordo com Freire (1997), que o espaço de ação dos sujeitos é mínimo e que a partir dele é que devemos lutar pela sua ampliação, entendendo a necessidade de articulação entre a transformação do mundo material a um esforço crítico-educativo para a superação da forma social em que estamos inseridos enquanto sujeitos sociais. Nesta perspectiva, o processo educacional precisa adotar uma postura que proporcione ao sujeito o “criar-se a si mesmo conscientemente”. Sobre tal processo educacional, Freire, em diálogo com Shor, na obra *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*, destaca,

[...] o educador libertador nunca pode manipular os alunos e tampouco abandoná-los à própria sorte. O oposto de manipulação não é *laissez-faire*, nem a negação da responsabilidade que o professor tem na direção da educação. O professor libertador nem manipula, nem lava as mãos da responsabilidade que tem com os alunos. Assume um papel diretivo necessário para educar. Essa diretividade não é uma posição de comando, de ‘faça isso’ ou ‘faça aquilo’, mas uma postura para dirigir um estudo sério sobre algum objeto, pelo qual os alunos reflitam sobre a intimidade de existência do objeto. Chamo essa posição de radical democrática, porque ela almeja a diretividade e a liberdade ao mesmo tempo, sem nenhum autoritarismo do professor e sem licenciosidade dos alunos. Isto não é dominação. Dominação é se eu dissesse que se deve acreditar nisto porque estou dizendo. Manipulação é dominar os alunos. A manipulação, por exemplo, também cria mitos sobre a realidade. Ela nega a realidade, falsifica a realidade. [...] A aula libertadora, pelo contrário, ilumina a realidade. Ela desvenda a *raison d’être* de qualquer objeto de estudo. A aula libertadora não aceita o status quo e os mitos de liberdade. Ela estimula o aluno a desvendar a manipulação real e os mitos da sociedade. Nesse desvendamento, mudamos nossa compreensão da realidade, nossa percepção (Freire; Shor, 1986, p. 104).

É a partir da reflexão dirigida em torno dos objetos que o estudante, em um processo educacional, pode desenvolver a sua própria reflexão em relação ao objeto estudado e não apenas se limitar ao treino técnico ou a uma formação consciente dentro de uma forma da qual venha a estar inconsciente. Este processo não pode ser dirigido externamente ao indivíduo, sob o risco de lhe inculcar uma abstração ou mesmo uma manipulação. Daí a necessidade de um processo que envolva o estudante na busca pelo conhecimento de modo a criar-se a si mesmo, na medida em que o educador também faz parte deste processo, mudando socialmente a compreensão da realidade e da percepção.

Este processo não é possível em uma escola socialmente determinada dentro da forma da suprema constituição fetichista do sistema produtor de mercadorias, mas requer criar-se a partir da sua análise e da compreensão de seus irracionais condicionantes. Kurz (2010, p. 297) escreveu como que “[...] a revolução contra a constituição fetichista é idêntica à supressão emancipatória do sujeito”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensar o sentido da formação e a necessidade de um salto para além dos limites da consciência, encontramos em Paulo Freire uma importante contribuição para essa discussão, principalmente a partir do conceito de “curiosidade epistemológica”, ou seja, na definição de que todo ser humano possui em sua essência um impulso ao aprender e ao se formar, processo que só acontece socialmente na realidade histórica e a partir das condições colocadas para essa formação. Trata-se de levar ao próximo aquilo que faz dos seres humanos, humanos, ou seja, sua constituição histórica.

Por mais que essa articulação entre os teóricos seja, por vezes, dificultada ante as suas distintas correntes teóricas, conseguimos ressaltar que as principais contribuições legadas pelos seus pensamentos possibilitaram entender o objeto proposto, levando à compreensão da formação da consciência humana dentro do meio social constituído no moderno sistema produtor de mercadorias. Se, para Freire (1996), os sujeitos são condicionados, mas para aprender, Kurz (2020) leciona que essa construção acaba limitada pelo próprio aspecto social que historicamente se constituiu a partir de relações sociais fetichistas, posto que, na contemporaneidade, todas essas relações se encontram sobrepostas, caracterizadas pela forma fetichista mais profundamente desenvolvida, o fetichismo da mercadoria.

Conforme Kurz (2020), este é o limite da construção da consciência e da própria formação, na medida em que o sujeito se constitui enquanto um ser consciente, ou seja, constitui sua “segunda natureza”, justamente dentro dos limites da forma socialmente instituída por relações fetichistas. Neste sentido, a tomada de consciência dos sujeitos, que se constituem socialmente, está limitada pela própria forma social inconsciente. Daí o mau sonho, o capitalismo enquanto religião, como já descrito por Benjamin (2013), aquele cuja rede recai sobre os indivíduos sem que estes consigam puxá-la, determinado a realidade a que todos estão subsumidos.

Por conseguinte, para entender as possibilidades de um processo educacional dentro da sociedade das mercadorias, precisamos partir da premissa de Kurz (2010), de que o segundo ser humano não nasce, mas deve criar-se conscientemente. Esse processo é possível a partir de uma ampliada autorreferência do sujeito, que direcione à superação da forma mercadoria e da autocontradição objetiva do sistema produtor de mercadorias, levando à conscientização da própria inconsciência da forma social. Em Freire (1986, 1996) encontramos a defesa em torno de uma ética universal do ser humano que não apenas é determinado pela história, mas também é atuante nela, de modo que a consciência da própria posição social é crucial para a emancipação dos sujeitos.

Por mais que Freire aposte nas possibilidades da educação, mesmo reconhecendo seus limites, é necessário entender os limites da educação dentro da sociedade fetichista. Neste processo, a educação pode constituir um caminho para a formação de sujeitos conscientes de sua inconclusão, engajados em um permanente processo de busca, na medida em que assumem uma postura que proporciona aos alunos a oportunidade de criar-se conscientemente. Isso implica uma diretividade que não seja autoritária, mas que estimule a reflexão dos alunos sobre a realidade, permitindo-lhes criar-se conscientemente para além da forma social estabelecida.

Esta supressão emancipatória do sujeito, portanto, tem a possibilidade de encontrar no processo educacional, a partir da curiosidade epistemológica, uma importante esfera da conscientização em torno da própria inconsciência da forma em que estamos inseridos enquanto sujeitos, mas este processo não se faz possível sem a articulação entre a transformação do material

com um empenho crítico educativo que leve à compreensão da forma social que conduz à dominação do ser humano pelo ser humano.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. *Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 1989.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Professora sim, tia não: cartas a quem ousa ensinar*. São Paulo: Editora Olho d'Água, 1997.
- FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- KURZ, Robert. *Marx lesen: Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt. Tradução Boaventura Antunes. 2. ed. Eichborn, ago. 2006.
- KURZ, Robert. *Ler Marx! os textos mais importantes de Karl Marx para o século XXI editados e comentados por Robert Kurz*. Tradução Boaventura Antunes. Arquivo Marxista na Internet, 2020. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/kurz/2000/marx/index.htm>. Acesso em 10 ago. 2023.
- KURZ, Robert. *Razão sangrenta*. São Paulo: Editora Hedra, 2010.
- KURZ, Robert. Tecnologias apocalípticas: o complexo económico-científico e a destrutiva objectivação do mundo. *Exit!: Crise e Crítica da Sociedade das Mercadorias*, São Paulo, jun. 2001. Tradução José Marcos Macedo. Disponível em <http://www.obeco-online.org/rkurz81.htm>. Acesso em 1º ago. 2023.
- MARX, Karl. *O Capital – Livro I – crítica da economia política: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Submetido em julho de 2024
Aprovado em novembro de 2024

Informações dos autores

Patrick Dutra

Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc)

E-mail: patrickdutra.his@unesc.net

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9039-0282>

Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3209513052921624>

Rafael Rodrigo Mueller

Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc)

E-mail: rrmueller@unesc.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6637-2948>

Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6298676679523246>