



doi: 10.20396/rfe.v13i2.8666227

A dialética subjetividade-objetividade: elementos marxianos na leitura filosófica de Paulo Freire
The subjectivity-objectivity dialectics: marxian elements in paulo freire's philosophical reading

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon¹
Guilherme Oliveira e Silva²
Ana Luiza Fontoura Pinheiro³

Resumo

O presente artigo intenciona realizar uma breve investigação da relação dialética subjetividade-objetividade numa perspectiva emancipatória da classe oprimida. Com efeito, nosso objeto de estudo, a pedagogia do(a) oprimido(a) em Paulo Freire, será analisado numa perspectiva dialógica com o pensamento marxiano, com vistas a encontrar algumas marcas fundamentais da contribuição do filósofo alemão na constituição do ideário crítico freiriano. Destacamos aqui que o problema central da pesquisa, qual seja: a relação mundo e consciência, institui-se como problema indeclinável para o processo de luta histórica e social.

Palavras-chave: Karl Marx, Paulo Freire, dialética, subjetividade, objetividade.

Abstract

This article aims to perform a brief investigation of the subjectivity-objectivity dialectic relationship from an emancipatory perspective of the oppressed class. In fact, our object of study, the pedagogy of the oppressed in Paulo Freire, will be analyzed in a dialogical perspective with the Marxian thought, seeking to find some fundamental marks of this German philosopher's contribution for the constitution of the Freire's critical thought as a whole. In this occasion, we highlight that the central problem of research, namely the relationship between world and conscience, is given as an indeclinable problem for the process of historical and social struggle.

Keywords: Karl Marx, Paulo Freire, dialectic, subjectivity, objectivity

Introdução

¹ Professor efetivo e pesquisador da Universidade do Estado de Minas Gerais

² Doutorando em Filosofia pela UFMG.

³ Estudante do curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais

A presente pesquisa objetiva realizar uma aproximação da perspectiva filosófica freiriana com os postulados marxianos sob um determinado problema, a saber: a relação mundo e consciência no horizonte da luta histórica de classes. Muito embora Freire seja um devedor dos postulados filosóficos marxianos, destacamos *a priori* a existência de diversas dissonâncias entre os autores. Contudo, as particularidades de cada um serão apenas aludidas em dado momento, não se constituindo, assim, em nossa preocupação primordial.

Ora, considerando, então, a complexidade filosófica dos postulados de Marx e a especificidade e amplitude do criticismo freiriano, intencionamos, apenas, investigar o modo como a proposta da pedagogia do(a) oprimido(a)⁴ se constitui no trato com conceitos caros ao pensamento marxiano, a saber: objetividade e subjetividade.

2. A filosofia da práxis como resposta histórica

Iniciamos nosso artigo fazendo alusão a um notável texto do filósofo Jürgen Habermas, intitulado *O discurso filosófico da modernidade*. Em sua reflexão, Habermas afirma que em Hegel se efetiva a base da crítica da modernidade (HABERMAS, 2000, p.74). Ora, Hegel percebeu que a sociedade moderna, ao contrário das formas sociais anteriores, é constituída por cisões que se expressam em termos de “oposições filosóficas entre

⁴ A proposta de uma pedagogia do(a) oprimido(a) não se reduz à escrita de determinada obra. A esse respeito, a Dr.^a Ana Maria Araújo Freire declara: “A ‘pedagogia do oprimido’ traduz a leitura de mundo Paulo Freire, carregada da paixão pela vida, dialeticamente relacionando emoção e razão, teoria e prática, explicitadas por meio da indignação e do amor, da denúncia e da esperança, dos limites e da liberdade, da ética e da estética, da palavração e da práxis. É a sua identidade maior, profunda, plena e vibrante. Enfim, a ‘pedagogia do oprimido’ como um todo, e não só a *Pedagogia do oprimido*, é a síntese da vida de Paulo Freire, de seu modo de viver e entender o mundo” (FREIRE, 2017, p. 29-30). Ainda, Leonardo Boff, no prefácio da obra *Pedagogia da Esperança*, afirma: “[A] *Pedagogia do oprimido* é mais que um livro, é antes uma prática pedagógica que, num momento de seu processo de constituição, ganhou corpo numa escritura. Prática pedagógica que parte de uma clara opção ético-humanística prévia: o amor ao ser humano oprimido contra a sua opressão e em favor da vida e da liberdade” (BOFF, 2016, p. 9).

natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e fé” (Ibid., p.32). Para superar tais oposições, Hegel, inicialmente, distancia-se do modelo da pólis grega porque este não conseguiria se justificar frente ao princípio filosófico moderno da subjetividade (Ibid., p.73). Quanto à religião e à razão do iluminismo, Hegel reconhece que ambos não dão conta de reconciliar as cisões porque: “assim como esta [a religião]⁵ insiste na positividade da doutrina, aquele insiste na objetividade dos preceitos da razão; ambos se servem dos mesmos instrumentos da crítica bíblica, ambos firmam o estado da cisão [...]” (Ibid., p.40). Desse modo, acabam por se converter em instrumentos de dominação (REPA, 1996, p.46).

O resultado mais importante que vislumbrou Hegel, de acordo com Habermas, foi a introdução da “autocrítica da modernidade” (HABERMAS, 2000, p.73). Ao compreender que na modernidade a socialização se dá, prioritariamente, pelas relações mercantis (Ibid., p.56), Hegel não pretendeu, por meio de sua filosofia, apenas anunciar a cisão da vida moderna, mas, de modo não-disruptivo, apresentar sua filosofia como capaz de mostrar os caminhos para a reconciliação das contradições desta vida moderna.

Não obstante, ainda seguindo Habermas, o aspecto mais marcante – e em contraste com o mestre – desenvolvido pela geração pós-hegeliana se constitui no que se nomeou de tese do fim da filosofia, isto é, de que a filosofia, enquanto tal, não seria mais capaz de reconciliar e, portanto, justificar o mundo tal qual existe historicamente. No entender de Habermas, “persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral” (Ibid., p.76).

Da dissolução do hegelianismo decorreu a perspectiva de que os problemas teóricos devem ser resolvidos através da prática, ou seja, uma vez que a filosofia encontrou seu esgotamento, seria necessário, então, ocuparmo-

⁵ Inserção dos autores

nos da intervenção na realidade. Aqui se instituiu, pois, um importante ponto de partida para o alvorecer da ideia de uma filosofia da práxis.

Inicialmente presente nos escritos de Cieszkowski (FREDERICO, 2009, p.19-20), a proposição de uma filosofia da práxis teve na figura de Marx seu mais proeminente representante. Com efeito, destacamos aqui que no cenário em que Marx se encontrava digladiavam-se perspectivas convergentes em que a filosofia deveria fazer-se mundo para intervir na realidade. Dentre estas perspectivas, duas exerceram especial influência sobre o pensamento marxiano: I) A perspectiva de Bruno Bauer sobre o papel transformador que a consciência deveria impor à realidade. II) A concepção de Ludwig Feuerbach segundo a qual a consciência deveria se adequar à realidade, dado que a causa dos males humanos seria, justamente, a tentativa de tomar o humano como coisa diferente da realidade, da natureza.

O *insight* genial de Marx foi o de superar a dicotomia mundo-consciência formulando um materialismo *sui generis* que, conjugando objetividade e subjetividade, tornava a filosofia apta a intervir na realidade de maneira efetiva, tendo, pois, por critério o próprio mundo e estabelecendo o papel da teoria como “*reprodução teórica*” (CHASIN, 2009, p.59). As descobertas que Marx fez neste domínio certamente o colocam num papel de destaque dentro da história da filosofia, tanto pelo seu ineditismo como pela ampla repercussão de seus enunciados⁶. A proficuidade destes enunciados sobre a relação objetividade-subjetividade será, agora, nosso tema propriamente.

⁶ Embora o alcance das formulações de Marx sobre este tema tenha, durante muito tempo, permanecido obscurecido por tendências mecanicistas (ELBE, 2013, p.4), durante o século XX, com Lukács, Korsch e Gramsci, houve um primeiro esboço de discussão rigorosa. Esta sofreu um aprofundamento quando da polêmica de Althusser com o humanismo marxista. Contudo, foi deixada de lado. Recentes acontecimentos como a conclusão (em 2012) da publicação da seção II da Marx-Engels-Gesamtausgabe (que diz respeito ao Capital e seus materiais preparatórios), a publicação de uma edição mais fiel ao material legado por Marx e Engels de *A ideologia alemã* (MEGA I.5, 2017), ambas pelo projeto MEGA², e as publicações de Michael Heinrich (*Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*, 2018 e *Die wissenschaft von Wert*, 2006) indicam uma tendência ao ressurgimento de discussões sobre problemas mais propriamente filosóficos na obra de Marx. Destacamos, neste particular, a instigante investigação de Serrano em *A crítica da economia política como crítica do trabalho no pensamento juvenil de Marx*. Belo Horizonte: UFMG, 2015. (Dissertação de mestrado).

3. A relação entre objetividade e subjetividade como fundamento da filosofia da práxis marxiana

Diante do exposto acima, destacamos então que a relação entre subjetividade e objetividade tem um particular destaque quando se analisa a especificidade do materialismo de Marx. Como nosso objetivo é observar os traços da relação objetividade-subjetividade na pedagogia de Paulo Freire, optamos, pois, por apresentar como a referida relação permite a Marx vislumbrar a saída para importantes problemas filosóficos que historicamente estavam postos.

Desde a época de sua tese de doutoramento, é possível notar a profunda preocupação de Marx com as relações entre teoria e mundo (Cf. CHASIN, 2009, p.47), o que, de certo modo, constitui-se como um dos principais aspectos que o diferenciam do grupo de hegelianos ao qual estava ligado (Cf. LUKÁCS, 2009, p.126). Depois de diferentes investidas na direção de tentar resolver filosoficamente as questões candentes do mundo real, Marx se lança numa revisão da filosofia do direito de Hegel para avaliar a natureza de tais questões. Sua conclusão é muito conhecida e aqui reproduzimos:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas de Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. (MARX, 2008, p.47)

Não obstante o dito marxiano, é preciso que se explicita que essa passagem do político ao campo da sociedade civil se deu de maneira errática. No manuscrito publicado sob o nome de *Crítica da filosofia do direito de*

Hegel, Marx parte da constatação hegeliana de uma oposição entre as esferas da família e da sociedade civil, de um lado, e do Estado, de outro (MARX, 2013, p.33).

Karl Marx, a partir do §287 da *Filosofia do Direito*, compreende que Hegel define a sociedade civil como o reino da particularidade, ou “[...] campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, então tem lugar, aqui, o conflito desse interesse com as questões comuns particulares e o conflito destas, juntamente com aquele, contra os mais elevados pontos de vista e disposições do Estado” (Ibid., p.67). O Estado, por seu turno, seria o âmbito da universalidade por excelência, porque “contém em si mesmo os três momentos da totalidade, a *universalidade* da constituição e das leis, a deliberação como relação do *particular* com o universal e o momento da *decisão* última” (HEGEL apud MARX, Ibid., p.73).

Digno de nota é que Hegel também está preocupado com a relação entre objetividade e subjetividade quando define o monarca como subjetividade, ou seja, como indivíduo concreto (Ibid., p.49). Mas este indivíduo, para Hegel, assume as funções universais de modo imediato, natural, quer dizer, “o monarca é, por isso, essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo destinado à dignidade do monarca de modo imediato, natural, por meio do *nascimento* natural” (HEGEL apud MARX, Ibid., p.59)⁷.

Ao definir o procedimento hegeliano como “misticismo lógico, panteísta” (Ibid.,p.35), que se dá no desenvolvimento da soberania, passando da família e da sociedade civil até a figura do monarca, Marx avança argumentando que Hegel falseia a realidade na medida em que compreende as relações entre família e sociedade civil, de um lado, e Estado, de outro, como “relações *externas*, que restringem e se contrapõem à essência autônoma” (Ibid., p.34) enquanto “O monarca é a ‘soberania personificada’, a ‘soberania feita homem’, a consciência corpórea do Estado, por meio da

⁷ Assinala-se que Marx submete este argumento hegeliano a fortes críticas: “A soberania, a dignidade do monarca seria, portanto, de nascença. O *corpo* do monarca determina sua dignidade. No ponto culminante do Estado, então, o que decide em lugar da razão é a mera *physis*” (MARX, 2013, p.59).

qual, portanto, todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência do Estado” (Ibid., p.52).

Dessas reflexões, segue-se o que Marx chama de alienação política. Ora, Hegel destaca os atributos do Estado de seus momentos constitutivos, atribuindo, assim, um papel inferior à sociedade civil e à família, mantendo uma separação entre objetividade e subjetividade.

Eis o cerne, neste momento, da alienação política no texto hegeliano. Para Hegel, um povo sem um monarca não passa de “massa informe”. Por detrás dos volteios hegelianos se esconde a afirmação de que o povo não é Estado e que essa característica não só não seja sua, mas que lhe seja contraposta. Para Hegel, o Estado é o “*concretum*” e o povo o “*abstractum*”. (SILVA, 2019, p.26)

A solução marxiana para o problema colocado por Hegel é a reunificação dos polos da subjetividade (que aqui é compreendida como autodeterminação) e da objetividade a partir de uma reforma social. Em um tom fortemente influenciado por Rousseau, Marx afirma que somente pela instituição de uma democracia radical é que pode-se unir os polos separados pela sociedade moderna, a que Hegel dera expressão em sua filosofia. Destarte, ele afirma que “na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo” (MARX, 2013, p.56). Nesse sentido, Marx também postulou que “a democracia é a verdade da monarquia [...] Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo” (Ibid., p.55).

Apesar da força dos argumentos de Marx, ele mesmo toma consciência da fragilidade do polo da objetividade de suas propostas, dado que o povo não pode ser considerado como uma abstração. Estando o povo

dividido em diferentes ramos, Marx percebe que é preciso encontrar uma fração sua que seja capaz de resolver a alienação política. Nesse ponto, Marx abandona a linguagem da reforma política e, mesmo pensando problemas específicos da Alemanha, passa a falar sobre a necessidade de uma “revolução radical” (MARX, 2013, p.159) que tem como amparo as “necessidades reais” (Id.).

Consciente da debilidade da burguesia alemã, Marx indaga que classe social poderia provocar uma emancipação radical na Alemanha. Ora, Marx reconhece que “não bastam energia revolucionária e autossentimento espiritual” (Ibid.,p.161) para que se faça a revolução, concluindo que somente o proletariado poderia ocupar este lugar, visto que reuniria em si os sofrimentos dessa sociedade e, ademais, carregaria em si a possibilidade de uma libertação universal:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete mais uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa posição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas as esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*. (MARX, 2013, p.162)

Além da estreia do proletariado na obra de Marx, deve-se reter dessas reflexões a importância da relação entre os polos da subjetividade e da objetividade na perspectiva da superação da alienação. Esse aspecto torna-se

ainda mais evidente quando Marx expressa-se em termos teóricos e assevera que: “a *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a supressão [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se supressumir sem a efetivação da filosofia” (Ibid., p.163). Portanto, a superação da alienação política só pode ser resolvida pela conjunção dos polos da objetividade e da subjetividade.

É importante salientar que, nesse momento de sua trajetória intelectual – fins de 1843 e meados de 1844 –, Marx fez uma importante descoberta: o fim da espoliação dos trabalhadores poderia se realizar apenas pela superação das condições que tornam estes mesmos trabalhadores espoliados. Por conseguinte, o proletariado “não pode libertar-se a si mesmo sem supressumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supressumir suas próprias condições de vida sem supressumir todas as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação” (MARX; ENGELS, 2011, p.49).

Registra-se, nestas linhas, o nascimento de um tipo de materialismo que busca superar as debilidades de seus predecessores. Não mais considerando a realidade apenas “sob a forma do *objeto* [*Objekt*]”, conforme a 1ª tese *Ad Feuerbach*, segundo a qual ela só pode ser objeto de conhecimento pela intuição, esse materialismo toma a realidade como “*atividade sensível, como prática*” (MARX, 2007, p.533) e, desse modo, percebe neste âmbito o lugar da resolução dos problemas teóricos. Isto significa que os problemas reais, identificados pelas teorias, não encontram sua resolução em princípios puramente teóricos, mas em princípios teóricos que sirvam de norte para a práxis (MARX, 2015, p.353)⁸.

⁸ Citamos o trecho completo para que não fiquem dúvidas sobre as pretensões do autor: “Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento, apenas no estado social perdem a sua oposição e com isso a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a solução das próprias oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só através da energia prática do homem, e por isso a sua solução não é de modo nenhum apenas uma tarefa do conhecimento, mas é uma tarefa vital *real*, a qual a *filosofia* não pôde resolver precisamente porque a apreendia *apenas* como tarefa *teórica*”.

Ademais, a constituição da realidade que circunda os seres humanos não é dada imediatamente pela natureza. Na sociedade moderna, desde a taxa de câmbio até o mundo natural, a realidade como um todo é produto da atividade humana. Em crítica ao naturalismo ingênuo de Feuerbach, Marx ilustra tal questão nos seguintes termos: “como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época” (MARX; ENGELS, 2007, p.31).

De passagem, é preciso dizer que ao analisar a relação entre subjetividade e objetividade, as formulações marxianas também tematizam certas características do ser humano, que são seres objetivos, naturais e, ao mesmo tempo, são seres racionais, que alteram a realidade natural e, nesse processo, alteram suas formas sociais e sua própria natureza⁹ num processo ininterrupto que, de acordo com Marx, tem caráter ontológico. E ontológico porque, já nas formas mais rudes da prática humana, se pode encontrar aqueles traços mais elevados como a inventividade, a cooperação, o conhecimento etc.

Nestas breves linhas, ocupamo-nos do modo como a relação entre objetividade e subjetividade, em Marx, foi o passo decisivo para que ele pudesse formular juízos de grande riqueza teórica e, ao mesmo tempo,

⁹ “O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, a própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio [...] No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui como jogo de suas próprias forças físicas e mentais.” (MARX, 2013a, p.255-256)

vislumbrar soluções práticas e teóricas para os problemas candentes de seu tempo. A implicação mais frutífera que pode ser extraída dos enunciados de Marx é que, ao tomar a realidade numa mescla de objetividade e subjetividade, reconhece-se seu estatuto de constante devir, mediado, pois, pela práxis humana como *locus* da mudança. Vejamos, pois, como Paulo Freire se apropria destas assertivas marxianas.

4. A filosofia da práxis como ponto de ancoragem da pedagogia de Paulo Freire

O projeto pedagógico de Paulo Freire possui profundas raízes no humanismo marxista, objetivando orientar a prática educativa para a construção de um mundo emancipado da exploração, isto é, “superar a opressão através de um processo de conscientização crítica fundamentada na unidade dialética entre teoria e prática transformadoras” (FERNANDES, 2016, p.482). Ora, em face do desafio de constituição primeva de uma pedagogia que vise à autoemancipação das classes exploradas, Freire foi interpelado, portanto, a pensar assim a relação objetividade e subjetividade. A seguir, iremos pontuar brevemente a questão da relação subjetividade e objetividade na obra *Pedagogia do oprimido*, para que possamos identificar certos traços da influência de Karl Marx na constituição do ideário crítico freiriano.

Paulo Freire parte da constatação de que a sociedade hodierna se constitui a partir da contradição opressor(a)-oprimido(a). O ato fundador da divisão é a violência dos opressores que, de acordo com Freire, realiza-se não apenas nos atos de violência física e psicológica, mas, especialmente, na negação da humanidade dos(as) oprimidos(as)¹⁰. Na imposição da cultura do

¹⁰ Quanto à negação da humanidade do(a) oprimido(a), Freire nos adverte: “vocaçãõ negada, mas também afirmada na própria negaçãõ. Vocaçãõ negada na injustiça, na exploraçãõ, na opressãõ, na violênciã dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperaçãõ de sua humanidade roubada. A desumanizaçãõ, que não se verifica, apenas, nos que têm sua humanidade roubada, mas

silêncio; na naturalização dos processos históricos e sociais que objetiva, pois, sua própria reificação; na distorção da vocação ontológica de ser mais, ou seja, da própria gentildade, da humanidade do ser humano, institui-se, portanto, a violência opressora.

A realidade concreta não se constitui, assim, ontologicamente, como vocação humana para a própria desumanização. Ora, o estado de opressão é uma distorção histórica, socialmente instituída na forma de coisificação de outrem. Não uma realidade fatalista, inelutável, mas um movimento marcado por possibilidades diversas, um vir-a-ser constantemente aberto à criativa intervenção humana.

Nesse sentido, na obra *Extensão ou comunicação* Freire se refere à realidade concreta como “algo mais que fatos ou dados tomados mais ou menos em si mesmos. Ela é todos esses fatos e todos esses dados e mais a percepção que deles esteja tendo a população neles envolvida. Assim, a realidade concreta se dá a mim na relação dialética entre objetividade e subjetividade” (FREIRE, 2001, p. 35). Ainda nesta mesma passagem, Freire exemplifica bem a questão:

A discussão da erosão requer... que a erosão apareça ao camponês, em sua visão de mundo, como um problema real, como um “percebido destacado em si” em relação solidária com outros problemas. A erosão não é apenas um fenômeno natural, uma vez que a resposta a ele, como um desafio, é de ordem cultural. Tanto é assim que o puro encarar o mundo natural pelo homem, de certa forma, já o faz cultural. (Freire, 2001, p. 35-36)

Da concepção da realidade que se constitui numa relação dialética subjetividade-objetividade, Freire postula, então, que o cenário de opressão e aviltamento não é pura realidade objetiva, um conjunto de elementos puramente metafísicos e imutáveis. De outro modo: “é distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que

também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais” (FREIRE, 2017, p. 40).

fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero” (FREIRE, 2017, p. 40).

Dessarte, Freire nos aponta que a partir da situação de opressão é possível a irrupção da generosidade. Contudo, nosso autor distingue a generosidade verdadeira da falsa. Ora, a verdadeira generosidade diz do engajamento com as(os) oprimidas(os) na superação da situação opressora (Id.), posto que o projeto freiriano é um convite à ação pela autoemancipação, e não uma cessão de liberdade. Com efeito, a autoemancipação será resultado da luta com e dos(as) oprimidos(as) (Id.).

O argumento freiriano das condições objetivas da opressão considera, pois, a experiência da consciência na relação com a objetividade mundano-social. Os opressores, imersos num contexto de exploração, tomam o diferente como uma violência porque “tudo o que não seja o seu direito antigo de oprimir significa opressão [...]” (Ibid., p. 61). Essa consciência possessiva das condições objetivas, segundo Paulo Freire, explica-se devido ao fato de que a constância temporal normaliza determinadas relações na consciência imersa (Id.). Daí surgem mais dois aspectos da consciência opressora em sua relação com a objetividade: a mercantilização e o sadismo. Freire afirma que o opressor, por ser proprietário, cria a firme convicção de que pode colocar tudo o que considera seu à venda – o lucro é seu objetivo último e “o dinheiro é a medida de todas as coisas” (Ibid., p. 63). Em acréscimo, o apego da consciência opressora às condições objetivas se configura como um apego “às avessas – um amor à morte e não à vida” (Id.), e, portanto, um sadismo objetivo, dado que, conscientemente ou não, o indivíduo alimenta uma “visão necrófila do mundo” (Id.).

Numa primeira aproximação, Freire aponta para as peculiaridades dos aspectos subjetivos da situação de opressão. O pedagogo começa por identificar que a estrutura do pensar dos(as) oprimidos(as) “se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial” (Ibid., p. 44) e, por este ângulo, sua representação da superação da opressão é ser a imagem e semelhança do opressor.

Destarte, nosso autor propõe que a pedagogia seja, então, um “partejamento” (Id.), isto é, um reconhecimento de que os oprimidos, em sua interioridade, são seres duplos. Hospedam a brutalidade do sofrimento de serem oprimidos e a meta de libertação como perspectiva de se tornarem opressores. Aqui se encontra uma razão a mais para que o processo de libertação não seja uma cessão de liberdade, mas uma luta que exige o trabalho do negativo.

A esse processo de enraizamento das representações subjetivas, do pensar, no contexto dos indivíduos, que historicamente se coloca de forma contraditória, Freire designa como “imersão”. Nas palavras do autor, “o seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela ‘imersão’ em que se acham na realidade opressora” (Id.). Aprofundando esta temática, Freire acrescenta a ideia da prescrição como “a imposição da opção de uma consciência a outra” (Ibid., p. 46).

A prescrição ocorre subjetivamente, devido ao seu processo de gênese, quer dizer, a consciência se forma aqui num processo de imersão. O resultado dessa reflexão reafirma o caráter radical deste notável pensador brasileiro, e concretiza-se como uma profunda interpelação da consciência oprimida à necessidade de assumir o risco da liberdade, compreendida sempre como uma árdua conquista. No dizer freiriano: “os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, ‘imersos’ na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la” (Ibid., p. 47)¹¹.

Ao analisar a relação da consciência dos(as) oprimidos(as) com a objetividade do mundo, Freire aponta certo isomorfismo entre o comportamento das(os) oprimidas(os) e a realidade contraditória ou “estrutura de dominação” (Ibid., p. 67). Nesse sentido, ao fazer de sua experiência objeto de reflexão, a (o) oprimida(o) se dá conta de que seu

¹¹ Aqui parece-nos possível identificar, claramente, um tema hegeliano da maior importância, o trato com a morte como aspecto formativo da subjetividade. No §32 da *Fenomenologia do espírito* lê-se: “Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito”.

comportamento não é produto de uma completa liberdade ou espontaneidade absoluta, mas o espelhamento de demandas socialmente engendradas e necessárias ao sistema de dominação.

Ainda nesse cenário, Freire problematiza o fatalismo como característica conferida à realidade, conforme aludimos anteriormente. Ora, o fatalismo é a atribuição de inexorabilidade à forma como o indivíduo faz a experiência da realidade. O fatalismo pode ser justificado a partir de uma causa maior, por exemplo, a ideia de uma divindade. Ainda que *en passant*, é necessário pontuar que, para a *Pedagogia do oprimido*, a imersão da consciência em construções teológicas desenvolvidas pelos opressores conduz a “uma distorcida visão de Deus” (Id.)¹².

Retornando, pois, ao tema da(o) oprimida(o) que hospeda o(a) opressor(a) dentro de si, Freire disserta sobre uma peculiar consequência deste aspecto subjetivo no mundo social. Ele afirma que este processo tem como resultado a “autodesvalia”, a convicção dos oprimidos(as) de que são incapazes e, por isso, inferiores aos(às) opressores(as). Ainda de acordo com Freire:

A autodesvalia é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores [...] De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua “incapacidade”. Falam de si como os que não sabem e do “doutor” como o que sabe e a quem devem escutar. (FREIRE, 2017, p. 69)

A partir dessa argumentação, Paulo Freire retoma um ponto importante: o reconhecimento dos aspectos subjetivos e objetivos serve, tal

¹² Muito embora se aproxime intensamente de diversos postulados marxianos, Freire foi um autor original que não se permitiu o aprisionar das ideias, desenvolvendo, assim, nunca de modo eclético, mas com o máximo rigor filosófico, diversas fronteiras dialógicas. Aqui, pontuamos, portanto, seu distanciamento de Marx no que se refere à abertura à transcendência, e, particularmente, à ideia de Deus. Com efeito, Freire reconheceu o problema da construção de uma imagem religiosa distorcida, como legitimação do estado de opressão, mas jamais considerou como problemática a ideia de Deus em si.

como servira em Marx, para fornecer o ponto disruptivo com uma situação espoliadora. Ora, enfatizamos aqui, portanto, que essa superação tem como *conditio sine qua non* a ruptura com os aspectos tanto subjetivos quanto objetivos da realidade opressora e, desse modo, não sem razão, Freire designa esse processo como um parto doloroso (Ibid., p. 48).

A ênfase que o autor brasileiro atribui à experiência da consciência com a realidade objetiva não diz de qualquer tipo de subjetivismo ou psicologismo. Retomando Marx é que Freire insiste na distinção entre subjetividade e subjetivismo, e afirma o estatuto ontológico da realidade como relação dialética entre objetividade e subjetividade: “a realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso” (Ibid., p. 51).

Considerações finais

Na pesquisa que ora apresentamos, identificamos um ponto de contato entre as obras de Paulo Freire e de Karl Marx. Tal intersecção é uma evidência da radicalidade do projeto do pedagogo brasileiro e mostra que, muito mais que a elaboração de um método para uma atividade profissional, sua obra apresenta uma visão de mundo e um convite à práxis revolucionária.

Não obstante, a estreita relação entre os autores não deve encobrir os muitos pontos divergentes entre eles. Poderíamos apontar a dimensão da transcendência, valorizada no pensamento de Freire e, relativamente, desvalorizada por Marx. Contudo, cabe aqui indicar, como mera hipótese, um importante ponto que parece dissonante entre eles: a perspectiva humanista.

Como se sabe, Freire é legatário da tradição denominada humanismo marxista, inclusive cita nominalmente um de seus membros mais notáveis, Eric Fromm. Essa tradição foi responsável por mitigar a interpretação padrão, estabelecida durante muito tempo, de que a obra de Marx é uma ciência dura, uma espécie de física social que não abre espaço para a prática como móvel da mudança social. Ainda que tal concepção assinale um considerável ganho

teórico, esta interpretação coloca uma série de problemas, tais como a ideia da realização de uma “essência humana”. Conquanto a noção compareça na obra do jovem Marx, aparentemente, foi abandonado pelo teórico alemão em sua obra de maturidade, dada sua fraca fundamentação para os fins teóricos de Marx, isto é, a mudança do modo de vida moderno.

Boa parte do humanismo marxista se vale da leitura dos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, de Marx, e, sobretudo, de sua teoria da alienação. Atualmente, o modo como esta teoria foi interpretada e este texto de Marx foi lido está sob rígida revisão. O labor filológico demonstra que estes manuscritos não apresentam uma visão unitária e coerente entre si (Cf. ROJAHN, 2006), mas são excertos redigidos enquanto Marx lia outros autores e, por isso, alguns temas, inclusive a alienação, são tratados em formulações variadas. A partir dessas conquistas filológicas, tem-se discutido também a capacidade explicativa destes manuscritos.

A tradição do humanismo marxista se ancorou no pressuposto de que o fundamento da proposta de Marx, em 1844, era a ideia de realização da essência humana/genérica dos seres humanos. Ao fim, esta ideia parece levar a uma defesa moral de uma sociabilidade alternativa. Uma vez que Marx afirma que “A moral é a ‘*impuissance mise em action*’ (impotência posta em ação)” (MARX; ENGELS, 2011, p.224), parece correta a crítica feita por Saito (2017, p.271) de que a interpretação de que Karl Marx teria realizado uma crítica ética não é apenas uma traição ao intento do autor, como também uma redução de seu potencial crítico e explicativo. Para Saito, o ponto mais importante dos manuscritos, que ora discutimos, é a descoberta que Marx faz da alienação moderna como resultado de um tipo diferente de relação entre os seres humanos e a natureza, e não de uma suposta perda da natureza humana, como sustenta o humanismo marxista.

Esta reavaliação do marxismo humanista, mais que curiosidade acadêmica, pode nos servir como ensejo para reavaliar o potencial crítico e explicativo da teoria de Paulo Freire. O que, em especial, também o reafirma na condição de clássico do pensamento brasileiro, dado que para além da

reprodução de ideias *ipsis litteris*, nos convida ao diálogo com seus textos, a fim de lapidar nossa capacidade crítica e nossa práxis engajada.

Referências

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

ELBE, Ingo. Between Marx, Marxism, and Marxisms – ways of reading Marx’s theory. *Viewpoint Magazine*, out./2013. Disponível em: <<viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxs-theory/>>

FERNANDES, Sabrina. Pedagogia crítica como práxis marxista humanista: perspectivas sobre solidariedade, opressão e revolução. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 37, n°. 135, p.481-496, abr.-jun., 2016

FREDERICO, C. *O jovem Marx: 1843-1844. As origens da ontologia do ser social*. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação*. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 64 ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 52 ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito: Parte I*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

LUKÁCS, Gyorgy. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. (Pensamento crítico; v.9).

MARX, Karl. *Ad Feuerbach*. IN: MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B.*

Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica*. Contra Bruno Bauer e seus consortes. São Paulo: Boitempo, 2011.

REPA, Luiz. Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.1, p. 43-53, 1996.

ROJAHN, Jürgen. The emergence of a theory: the importance of Marx's notebooks exemplified by those from 1844. *Rethinking Marxism*, 14:4, p.29-46, 2006.

SAITO, Kohei. *Karl Marx's Ecosocialism: capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly, 2017.

SILVA, Guilherme O. *O Fetichismo na obra marxiana: a contradição do trabalho na sociedade moderna*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2019. (Dissertação de mestrado).

Submetido em: 30/06/2021

Aceito em: 09/09/2021

Publicado em: 11/10/2021