

Estado da publicação: Não informado pelo autor submissor

OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE EM FREIRE E BAUMAN: AÇÃO TRANSFORMADORA SOBRE A LÓGICA DO MERCADO DE CONSUMO

Percy Fernandes Maciel Junior, Marcelo Lambach, Nancy Rosa Alba Niezwida

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.6580>

Submetido em: 2023-08-08

Postado em: 2023-08-25 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

ARTIGO

OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE EM FREIRE E BAUMAN: AÇÃO TRANSFORMADORA SOBRE A LÓGICA DO MERCADO DE CONSUMO

PERCY FERNANDES MACIEL JR¹

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3679-9275>
<fernandes.junior@ifpr.edu.br>

MARCELO LAMBACH²

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7168-5498>
<marcelolambach@utfpr.edu.br>

NANCY ROSA ALBA NIEZWIDA³

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2838-3440>
<niezwida.nancy@fayd.unam.edu.ar>

¹ Instituto Federal do Paraná (IFPR). Palmas, Paraná (PR), Brasil.

² Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Curitiba, Paraná (PR), Brasil.

³ Universidad Nacional de Misiones (UNaM), Oberá, Misiones, Argentina.

RESUMO: Este artigo busca na análise da relação entre os conceitos de subjetividade e objetividade enquanto dimensões constitutivas das identidades dos indivíduos, compreensão sobre os efeitos da mudança no sistema de controle capitalista em sua forma atual. A argumentação está fundamentada em duas referências: o pensamento do filósofo e educador brasileiro Paulo Freire sobre sua interpretação da relação entre opressor e oprimido como condicionante da dialética entre subjetividade e objetividade, e o pensamento do sociólogo polonês Zygmunt Bauman sobre as formas com as quais o sistema capitalista se apropria dos meios tecnológicos de produção e consumo para atualizar a estrutura social de controle que garante a manutenção de sua contradição essencial, a saber, de que a busca pela maximização do acúmulo de valor diminui cada vez mais sua própria fonte de geração, o trabalho abstrato. Por terem em comum, como uma de suas principais referências teóricas, o materialismo histórico-dialético do filósofo e sociólogo alemão Karl Marx, foi possível identificar na dialética freiriana e na ambivalência baumaniana, elementos de consenso que poderiam sustentar uma proposta de ação pedagógica para o desenvolvimento da reflexão crítica associada à ação transformadora, enquanto possibilidade de resgate da subjetividade cooptada pela lógica do mercado de consumo.

Palavras-chave: subjetividade, objetividade, Paulo Freire, Zygmunt Bauman.

OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY IN FREIRE AND BAUMAN: TRANSFORMATIVE ACTION ON THE LOGIC OF THE CONSUMER MARKET

ABSTRACT: This article seeks, in the analysis of the relationship between the concepts of subjectivity and objectivity as constitutive dimensions of individuals' identities, to understand the effects of the change in the capitalist control system in its current form. The argument is based on two references: the thinking of the Brazilian philosopher and educator Paulo Freire on his interpretation of the relationship between the oppressor and the oppressed as conditioning the dialectic between subjectivity and objectivity, and the thinking of the Polish sociologist Zygmunt Bauman on the ways in which the capitalist system appropriates the technological means of production and consumption to update the social structure of control that guarantees the maintenance of its essential contradiction, namely, that the search for maximizing the accumulation of value increasingly diminishes its own source of

generation, the abstract work. By having in common, as one of their main theoretical references, the dialectical historical materialism of the German philosopher and sociologist Karl Marx, it was possible to identify in the Freirean dialectic and in the Baumanian ambivalence, elements of consensus that could support a proposal of pedagogical action for the development of critical reflection associated with transforming action, as a possibility of rescuing subjectivity co-opted by the logic of the consumer market.

Keywords: subjectivity, objectivity, Paulo Freire, Zygmunt Bauman.

OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD EN FREIRE Y BAUMAN: ACCIÓN TRANSFORMADORA EN LA LÓGICA DEL MERCADO DE CONSUMO

RESUMEN: Este artículo pretende analizar la relación entre los conceptos de subjetividad y objetividad como dimensiones constitutivas de las identidades de los individuos, para comprender los efectos del cambio del sistema de control capitalista en su forma actual. El argumento se basa en dos referencias el pensamiento del filósofo y educador brasileño Paulo Freire sobre su interpretación de la relación entre opresor y oprimido como condicionante de la dialéctica entre subjetividad y objetividad, y el pensamiento del sociólogo polaco Zygmunt Bauman sobre las formas en que el sistema capitalista se apropia de los medios tecnológicos de producción y consumo para actualizar la estructura social de control que garantiza el mantenimiento de su contradicción esencial, a saber, que la búsqueda de la maximización de la acumulación de valor disminuye cada vez más su propia fuente de generación, el trabajo abstracto. Por tener en común, como una de sus principales referencias teóricas, el materialismo histórico-dialéctico del filósofo y sociólogo alemán Karl Marx, fue posible identificar en la dialéctica freiriana y en la ambivalencia baumaniana, elementos de consenso que podrían sustentar una propuesta de acción pedagógica para el desarrollo de la reflexión crítica asociada a la acción transformadora, como posibilidad de rescate de la subjetividad cooptada por la lógica del mercado de consumo..

Palabras clave: subjetividad, objetividad, Paulo Freire, Zygmunt Bauman.

INTRODUÇÃO

Analisar as influências teóricas na obra de um autor não é tarefa fácil, pois não raro na construção de seu discurso, possa utilizar conceitos constituintes de linhas de pensamentos filosóficos distintos, muitas vezes fazendo reinterpretações cujo itinerário evolutivo se encontra intimamente vinculado aos seus próprios contextos de vida.

Seguidas reinterpretações ao longo da história evolutiva de um determinado conceito impõe à sua análise um ponto de partida. Para os conceitos de objetividade e subjetividade buscamos nosso ponto de partida em dois dicionários de filosofia.

Sobre a objetividade:

1. Em sentido objetivo: caráter daquilo que é objeto. Neste sentido, Husserl falava de uma “O. primária” que pertenceria às coisas e as privilegiaria diante dos outros objetos, como propriedade, relações, estados de fato, conjuntos etc. (Ideen, I, § 10) (v. OBJETO). 2. Em sentido subjetivo: caráter da consideração que procura ver o objeto como ele é, não levando em conta as preferências ou os interesses de quem o considera, mas apenas procedimentos intersubjetivos de averiguação e aferição (ABBAGNANO, p. 732).

1. Característica daquilo que existe independentemente do pensamento. Opõe-se a subjetividade. 2. Na filosofia kantiana, característica do conhecimento objetivo, ou seja, aquilo que o entendimento, com base nos dados da sensibilidade, constitui como objeto da experiência. 3. Em um sentido epistemológico, tentativa de constituir uma ciência que se afaste da sensibilidade e da subjetividade, baseando suas conclusões em observações controladas, em verificações, medidas e experimentos, cuja validade seja garantida pela possibilidade de reproduzi-los e testá-los (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2006, p. 146).

Sobre a subjetividade:

Caráter de todos os fenômenos psíquicos, enquanto fenômenos de consciência (v.), que o sujeito relaciona consigo mesmo e chama de “meus”. 2. Caráter do que é subjetivo no sentido de ser aparente, ilusório ou falível. Nesse sentido Hegel situava na esfera da subjetividade o dever/ser em geral, bem como os interesses e as metas do indivíduo. Dizia: “Uma vez que o conteúdo dos interesses e das metas está presente apenas na esfera unilateral do subjetivo, e que a unilateralidade é um limite, essa falta manifesta-se ao mesmo tempo como inquietação, como dor, como algo negativo” (Voiiesungen über die Ästhetik, ed. Glockner, p. 141). Kierkegaard quis inverter o ponto de vista hegeliano, colocando a S. acima da objetividade: “O erro consiste principalmente no fato de o universal, em que - segundo o hegelianismo - consiste na verdade (e o individual torna-se verdade só se nele subsumido), é uma abstração: o Estado, etc. Ele não chega a dizer que é a S. em sentido absoluto, e não chega a verdade, ou seja, ao princípio de que realmente, em última instância, o individual está acima do universal” (Diário, X2 A 426) (ABBAGNANO, 2018, p. 922).

Característica do sujeito; aquilo que é pessoal, individual, que pertence ao sujeito e apenas a ele, sendo em última análise, inacessível a outrem e incomunicável. Interioridade. Vida interior. A filosofia chama de “subjetivas” as qualidades segundas (o quente, o frio, as cores), pois não constituem propriedades dos objetos, mas “afetações” dos sujeitos que as percebem. Nenhum objeto é quente ou frio, mas cada um possui apenas uma certa temperatura. Toda impressão é subjetiva. Por isso. Kant chama de subjetivos o espaço e o tempo, porque não são propriedades dos objetos. não nos são dados pela experiência, mas pertencem ao sujeito cognoscente: são “formas a priori da sensibilidade”. Assim, a subjetividade caracteriza a teoria do conhecimento de Kant (JAPIASSÚ; MARCONDES, p. 183).

A partir deste amálgama filosófico é possível inferir uma separação epistemológica entre os objetos do mundo¹, que existem independente do ser sensível – uma objetividade imanente do objeto –, e a capacidade deste ser criar “outros objetos” que, em contraste com os primeiros, não possuem existência no mundo, e por serem obra do pensamento, sujeitos a manter relações falhas com os objetos do mundo.

Mesmo estando separadas, objetividade e subjetividade se comunicam por meio de uma – objetividade subjetiva –, associada à capacidade do ser em sentir e dar significado às informações que se originam nos objetos do mundo, por meio da natureza classificatória da linguagem.

Como primeiro movimento para se compreender como estes dois conceitos aparecem nos pensamentos de Freire e Bauman, foi realizado um levantamento bibliográfico no repositório de periódicos da CAPES buscando por artigos, dissertações ou teses produzidas nos últimos dez anos. Este levantamento foi dividido em três etapas. Na primeira foram utilizados como termos de busca, subjetividade, objetividade e Paulo Freire, obtendo-se 332 resultados. Na segunda foram utilizados os termos subjetividade, objetividade e Zigmunt Bauman, obtendo-se apenas 15 resultados. Por conta da pequena quantidade de trabalhos obtidos optou-se por excluir o termo objetividade. Assim, na segunda tentativa foram obtidos 84 trabalhos. Na terceira etapa foram utilizados os termos Paulo Freire, Zigmunt Bauman e subjetividade, obtendo-se 7 resultados. Pelo mesmo motivo da segunda etapa, foi retirado o termo subjetividade e realizada uma nova busca, que apresentou 25 resultados. Como critério de escolha dos trabalhos obtidos nestas três etapas, optou-se por uma leitura inspecional, inicialmente dos resumos, e eventualmente do corpo do texto caso o resumo oferecesse indícios que apontassem para a inclusão da dialética entre subjetividade e objetividade e de possíveis relações entre os pensamentos dos dois autores. Cumpre dizer que, a partir da leitura dos trabalhos selecionados, obras de outros intérpretes de Freire, anteriores ao período adotado como critério para o levantamento bibliográfico, além de livros escritos por Freire e Bauman, foram utilizados na construção do presente estudo.

¹ A palavra “mundo” representará tudo aquilo que, podendo ser objetivado pela mente do observador, se encontra fora dela, constituindo a base material da existência. Assim, “mundo social” de Freire - mundo da práxis social, em Bauman, mundo on-line e mundo off-line, descrevem fontes materiais das informações que chegam aos sujeitos, no primeiro caso em suas interações diretas com o mundo, e no segundo, mediadas por algoritmos computacionais.

A partir desta leitura concluiu-se estar na Pedagogia do Oprimido, a possibilidade de compreensão sobre como Freire, se apoiando na dialética entre o senhor e o escravo realizada por Hegel, interpreta a relação entre opressor e oprimido, e como seu pensamento se aproxima da dialética entre subjetividade e objetividade presente no materialismo histórico-dialético de Marx, por perceber a limitação que o idealismo subjetivista de Hegel imporia à sua interpretação.

Com relação à obra de Bauman, o levantamento bibliográfico apontou para as obras, “Ensaio sobre o conceito de cultura, Modernidade e ambivalência, Modernidade Líquida e Vida para o consumo”. A partir do uso que faz da categoria da “ambivalência” em sua análise do conceito de cultura no contexto da transição entre o período histórico “moderno sólido” para o “moderno líquido”, Bauman aponta fatores que concorreram para esta transição e suas principais consequências na configuração das atuais relações sociais sob o domínio da lógica do mercado que tensionam a formação da identidade dos sujeitos.

Estas leituras apontaram para um denominador comum na origem das concepções de Freire e Bauman sobre objetividade e subjetividade - a crítica de Marx à dialética Hegeliana.

OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE EM MARX

Para Marx (2010), embora o ser humano seja um ser “imediatamente natural”, isto é, que sua vida se manifesta a partir das relações que estabelece com os objetos do mundo sensível, ele não se relaciona diretamente com estes objetos naturais, mas com os objetos abstratos construídos no interior. O “ser objetivo” significa ser objetivado conscientemente fora de si mesmo, a partir das relações que estabelece com o mundo.

Quando o homem efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas forças essenciais objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (Entäusserung), este [ato de] assentar não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objeto (Gegenständliche) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, natureza (weil es von Haus aus Natur ist). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um criar do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser objetivo (Marx, 2010, p. 127).

Desta forma, a objetividade assume centralidade na relação que mantém com a subjetividade, negando a esta última a autonomia gnosiológica e a capacidade de se constituir diretamente dos estímulos provenientes dos objetos naturais (PETO, 2015).

Marx se opõe a Hegel ao não admitir a autodeterminação da consciência, tirando da razão a possibilidade de levar, por si só, ao que Hegel denomina por inteligência absoluta ou espírito absoluto, a certeza da verdade alienada do próprio mundo.

Ao criticar a fenomenologia do espírito de Hegel, Marx vê na tensão entre o pensamento abstrato e a realidade sensível, a fonte primeira de toda contradição experimentada pelos seres humanos:

Não que a essência humana se desumanize, se objetive em oposição a si mesma, mas sim que ela se objetive na diferença do, e em oposição ao, pensar abstrato, [é o que] vale como a essência posta e como [a essência] a ser suprassumida (aufzuhebende) do estranhamento (MARX, 2010, p. 122).

Entendemos que Marx também nega o outro extremo, o determinismo do mundo sobre a atividade humana, reconhecendo na dialética entre a experiência sensorial efetiva e o pensamento abstrato (domínio da razão) a fonte inesgotável de estranhamento dos processos de objetivação presentes nas relações entre o ser, enquanto consciência de si mesmo e domínio da subjetividade, e o mundo, enquanto consciência dos objetos exteriores.

A predominância da objetividade sobre a subjetividade não significa para Marx que as condições sociais de produção da existência “determinam” de forma unívoca as “visões de vida” que cada indivíduo é capaz de desenvolver. Esta indissociabilidade entre consciência humana e objeto na obra de Marx nasce justamente daquilo que ele toma para sua síntese da filosofia clássica alemã: a crítica à dialética de Hegel e ao materialismo de Feuerbach. Ao mesmo tempo que refuta o idealismo do primeiro e o mecanicismo e o a-historicismo do segundo, Marx marca claramente em sua obra uma não dicotomização das posições racionalista e empirista (HAGUETTE, 2013).

A dialética entre objetividade e subjetividade assumida por Marx fundamenta sua concepção de “ser humano” que se constrói com o mundo a partir de suas interações no tempo e no espaço, e que ao produzir seus meios de existência, produz indiretamente sua vida material.

A forma como os homens produzem esses meios depende em primeiro lugar da natureza, isto é, dos meios de existência já elaborados e que lhes é necessário reproduzir; mas não deveremos considerar esse modo de produção deste único ponto de vista, isto é, enquanto mera reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, já constitui um modo determinado de atividade de tais indivíduos, uma forma determinada de manifestar a sua vida, um modo de vida determinado. A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que são. O que são coincide, portanto, com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma que produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção. Esta produção só aparece com o aumento da população e pressupõe a existência de relações entre os indivíduos (MARX, 2007).

Podemos extrair desta última fala que a subjetividade para Marx está vinculada à capacidade transformadora do mundo que o ser humano demonstra ao tomar para si aquilo que já foi produzido por outros seres humanos, alterando e conferindo significados próprios, o que podemos denominar por intersubjetividade. A produção criativa – enquanto contribuição da subjetividade - e não a mera reprodução, auxilia os indivíduos a construir sua identidade e a se colocarem como atores de sua própria história. Repousa aqui a importância da práxis para Marx como mediadora da relação entre ser humano e realidade, fundamentada na indissociabilidade entre subjetividade e objetividade, que a coloca como locus da mudança (CHACON et al., 2022) e que viria a influenciar mais tarde o pensamento de Paulo Freire.

A questão central que se levanta, é que a forma como o ambiente social filtra e disponibiliza os meios de existência, embora não determine univocamente a visão de vida dos indivíduos, certamente a direciona, servindo desta forma como ferramenta de opressão, tanto no nível macrossocial das relações entre diferentes classes, como no microssocial das pequenas comunidades, grupos identitários e indivíduos. Buscaremos em Freire e Bauman fundamentos para uma leitura da sociedade contemporânea que nos permita identificar possibilidades de emancipação da formação das identidades em relação à lógica do mercado de consumo.

PAULO FREIRE: RUMO À EDUCAÇÃO LIBERTADORA

Em sua Tese de Concurso para a Cadeira de História e Educação – Escola de Belas Artes de Pernambuco em 1959, Freire se levanta contra a educação narrativa, mais tarde por ele renomeada como “educação bancária” no livro *Pedagogia do Oprimido*, como um obstáculo à superação daquilo que denominava de “antinomia fundamental” da nação brasileira: o descompasso entre “a emergência do povo na vida pública” e a “disposição mental” necessária para tanto, o que se explica pela “inexperiência democrática” do povo brasileiro (DULLO, 2014).

Dullo (2014) aponta que Freire compreende como principais causas da alienação do povo, os governos autoritários recentes e principalmente o regime escravocrata sobre o qual se fundamentou o desenvolvimento da nação brasileira durante mais de trezentos anos e que deixou profundas marcas nas estruturas sociais, culturais e econômicas do país.

Já a “educação bancária” seria uma herança da pedagogia jesuíta na educação brasileira. Uma pedagogia que retira do educando a possibilidade de participação direta no processo de construção de seu conhecimento, impedindo a emergência das condições necessárias para a

constituição de sua capacidade de “autogoverno”. A passividade do educando também contribuiria para sua “coisificação”, uma vez que as relações de ensino/aprendizagem estabelecidas entre educador e educando durante seu período de maturação intelectual na escola tenderiam a ser, por ele reproduzidas, nos demais níveis de sua vida social.

Diante disto, Freire se apoia no conceito de dialética utilizado pelo Filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel sobre a relação entre escravo e senhor, como forma de superação do comportamento dirigista da “educação bancária” enquanto movimento de opressão:

Se o que caracteriza os oprimidos, como ‘consciência servil’ em relação à consciência do senhor, é fazer-se quase ‘coisa’ e transformar-se, como salienta Hegel [...], em ‘consciência para outro’, a solidariedade verdadeira com eles está em com eles lutar para a transformação da realidade objetiva que os faz ser este ‘ser para outro’ (FREIRE, 1987, p. 20).

Embora compartilhe da premissa do “ser para o outro” de Hegel, segundo Torres (1993) o que se distingue em Freire, é que na Pedagogia do Oprimido ele procura superar a positividade da “negação determinada” hegeliana, incorporando elementos teóricos de outras linhas filosóficas (existencialismo, fenomenologia, marxismo) para criar horizontes de compreensão sobre a constituição dos processos de opressão na sociedade de sua época.

Aqui, em consonância com o objetivo do presente trabalho, mesmo que de forma limitada, se faz necessária uma apresentação do conceito de “negação determinada” em Hegel, fundamental para a compreensão de como Freire busca na concepção dialética marxiana uma superação da dialética hegeliana das relações entre opressor e oprimido para o contexto histórico-social atual.

Em Fenomenologia do Espírito, Hegel argumenta sobre a possibilidade da consciência chegar à verdade, enquanto totalidade do saber sobre os objetos a partir da experiência direta do espírito com o mundo. Para ele seria impossível atingir tal verdade ao se conceber o conhecer, seja como meio através do qual o absoluto é contemplado, seja como um instrumento com o qual se domina o absoluto, pois nestes dois casos alega que o conhecimento alcançado seria limitado, ou à sua contingência ao meio ou à arbitrariedade dos instrumentos previamente fixados pelas regras objetivadas do conhecer pela própria linguagem, estabelecendo uma barreira divisória entre o saber natural finito que pode ser alcançado por tais meios e ferramentas, e o saber puro, infinito, incondicional e livre (SAFATLE, 2017).

Hegel vê então a negação determinada, como superação da condição limitada da filosofia natural na busca pela totalidade do conhecimento absoluto, caracterizando-a como “modo de estruturar relações entre objetos a partir da dinâmica do conceito” (SAFATLE, 2017).

Pois, em Hegel, a negação determinada seria, ao menos segundo esta perspectiva, o movimento de constituição de relações entre os conteúdos da experiência tendo em vista a produção de uma totalidade acessível ao saber da consciência. Ao passar de um conteúdo da experiência a outro através de negações determinadas, compreendendo com isto que o resultado das negações não é a anulação do conteúdo anterior, mas a revelação de como ambos os conteúdos estavam em profunda relação de interdependência, a consciência teria as condições de fazer a experiência de como a determinação de um conteúdo só é completamente possível através da atualização da rede de negações que o define (SAFATLE, 2017, p. 227).

A negação determinada é apenas um dos três tipos de negação da dialética hegeliana e possui relação direta com a contribuição que Hegel dá para a construção de uma teoria da linguagem. A negação determinada é aquela que se apresenta em uma relação direta de identidade, onde a negação do termo presente no predicado nos fornece imediatamente o termo ao qual o verbo se refere (SAFLATE, 2017).

Para ilustrar tal pensamento, podemos imaginar que um conceito se constitui pela totalidade de relações, suficientes e necessárias, para caracterizar o objeto ao qual se liga. Ao redor desta totalidade há uma infinidade de relações singulares que podem ser estabelecidas entre o espírito e o objeto a partir da experiência sensível. Ao nos livrarmos das relações que não afirmam o que o objeto é - sua verdade - estamos nos aproximando cada vez mais dessa totalidade. Este percurso, embora se

apoie na experiência com o mundo, admite a existência de um conceito pertencente ao domínio do espírito anterior mesmo ao processo de conscientização das negações determinadas que o estabelecem. Assim, todo o processo consiste na submissão do objeto efetivo aos produtos da consciência, implicando uma concepção idealista subjetivista do ato de conhecer.

E é justamente aqui que Freire, sem se livrar da base interpretativa que Hegel dá para a dialética do senhor e do escravo, buscando superar este posicionamento idealista subjetivista, defende:

Parece-nos muito claro, não apenas neste, mas noutros momentos do ensaio que, ao apresentarmos esta radical exigência – a da transformação objetiva da situação opressora – combatendo um imobilismo subjetivista que transformasse o ter consciência da opressão numa espécie de espera paciente de que um dia a opressão desapareceria por si mesma, não estamos negando o papel da subjetividade na luta pela modificação das estruturas. Não se pode pensar em objetividade sem subjetividade. Não há uma sem a outra, que não podem ser dicotomizadas. A objetividade dicotomizada da subjetividade, a negação desta na análise da realidade ou na ação sobre ela, é objetivismo. Da mesma forma, a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga em posições solipsistas, nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência. Nem objetivismo, nem subjetivismo ou psicologismo, mas subjetividade e objetividade em permanente dialeticidade (FREIRE, 2017, p.50-51).

Ao que o faz, se aproximando então de Marx:

Confundir subjetividade com subjetivismo, com psicologismo, e negar-lhe a importância que tem no processo de transformação do mundo, da história, é cair num simplismo ingênuo. É admitir o impossível: um mundo sem homens, tal qual a outra ingenuidade, a do subjetivismo, que implica homens sem mundo. Não há um sem os outros, mas ambos em permanente integração. Em Marx, como em nenhum pensador crítico, realista, jamais se encontrará esta dicotomia. O que Marx criticou e, cientificamente destruiu, não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo (FREIRE, 2017, p. 51).

Para Torres (1993), Freire se contrapõe às duas principais consequências da positividade da negação determinada. Na primeira, a que o movimento de um corpo de conhecimentos e/ou valores (enquanto produtos culturais) de uma consciência para outra se justifique apenas a partir de suas tensões internas. Na segunda, a que este corpo de conhecimentos e/ou valores se constitua em um conjunto fechado e autossuficiente no sentido de proporcionar o surgimento de novos corpos de conhecimentos e formas de vida cada vez mais eficientes em dar respostas aos problemas que o mundo nos apresenta, sem a influência de fatores externos à subjetividade.

Freire segue caminho similar ao de Marx ao criticar o idealismo na obra de Hegel, e busca fundamentar sua concepção de dialogicidade sobre as duas características indissociáveis da “verdadeira palavra”: a ação e a reflexão.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar (FREIRE, 1987, p.44).

O conceito de “palavra verdadeira” é encarnado pelo trabalho, pela práxis. Em outras palavras, diferentemente da dialética idealista de Hegel, a dialética em Freire se fundamenta na relação entre elementos concretos da interação do ser humano com o mundo objetivados como produtos culturais, e o livre pensar crítico, reflexivo e transformador operado pela subjetividade, sem que um possa prescindir do outro.

Enquanto a “educação bancária” é antidialógica, esvaziando o processo reflexivo da ação transformadora sobre o mundo, por meio do “dirigismo”, impondo o sentimento de desconfiança de sua competência ao educando (mito da ignorância), a educação dialógica o leva ao reconhecimento enquanto sujeito participante do processo de construção do conhecimento, ganhando o controle sobre

o agir. A “educação bancária” é conservadora, uma vez que impõe as relações e a cultura hegemônica ao educando, subjugando sua subjetividade, o desumanizando. Por outro lado, humanizar está ligado à possibilidade de o educando agir e de ser criativo no processo de transformação da cultura e da sociedade.

Freire então se apoia na proposta de relação dialética entre objetividade e subjetividade do materialismo de Marx para sustentar que a origem da opressão não se encontra na realidade objetiva de elementos puramente metafísicos e imutáveis, mas na normalização e naturalização que se constrói pela constância temporal de “visões de vida” na consciência do indivíduo (CHACON et al., 2022).

O aspecto subjetivo que sustenta a manutenção desta naturalização e a cegueira do indivíduo sobre o seu estado de opressão, é que seu pensamento se encontra sob uma contradição fundamental, a de que sua libertação só se efetivará a partir do momento que ele se tornar também opressor. Este estado no qual se encontra capturada a subjetividade do oprimido Freire categoriza por “imersão” (CHACON et al., 2022).

Freire conceitua o processo de conscientização como o momento no qual o oprimido é levado a fazer de sua experiência seu objeto de reflexão, emergindo de sua “visão de vida” naturalizada e de uma realidade exclusivamente objetivada, se torna capaz de desvelar as contradições inerentes ao seu comportamento, que antes aceitava como uma falsa liberdade ou por fatalismo acomodado.

O processo de conscientização para Freire implica a passagem de uma “consciência ingênua” relacionada à percepção primeira do ser humano a partir de sua interação com o mundo, para uma “consciência crítica” por meio da práxis, denominada por ele como “a unidade indissolúvel entre a ação e a reflexão” (FREIRE, 1987).

É com a conscientização que o indivíduo se torna capaz de se libertar do domínio externo sobre sua subjetividade, instaurando a possibilidade de emancipação que se dá em comunhão com os demais seres humanos e não apenas a nível individual. É possível percebermos nesse entendimento de não individualidade do processo emancipatório, a influência da filosofia existencialista no pensamento freiriano:

Na verdade, não há eu que se constitua sem um não eu. Por sua vez, o não eu constituinte do eu se constitui na constituição do eu constituído. Desta forma, o mundo constituinte da consciência se torna mundo da consciência, um percebido objetivo seu, ao qual se intenciona. Daí, a afirmação de Sartre, anteriormente citada: ‘consciência e mundo se dão ao mesmo tempo’ (FREIRE, 1987, p. 99).

A partir da construção teórica que Freire faz do processo de conscientização também é possível inferir a influência da epistemologia marxiana:

A conscientização é, neste sentido, um teste de realidade. Quanto mais conscientização, mais se “desvela” a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo. Por esta mesma razão, a conscientização não consiste em “estar frente à realidade” assumindo uma posição falsamente intelectual. A conscientização não pode existir fora da “práxis”, ou melhor, sem o ato ação – reflexão. Esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo que caracteriza os homens (FREIRE, 2016, p. 56).

Fica claro que, para Freire, o ser humano se constitui nas relações que estabelece com o mundo, independentemente de sua capacidade de observá-lo, mas que, ao se constituir ser social, não o faz “no mundo” e sim “com o mundo”. Este já não é mais apenas um mundo, e sim um mundo social cuja objetivação ocorre por meio de um processo contínuo de “tomada de consciência” tensionado pela disputa entre “visões de vida” pela formação da subjetividade dos sujeitos. Se há a possibilidade de construção do processo de conscientização das contradições imanentes dessa disputa, ela se encontra na inserção da reflexão crítica sobre a práxis enquanto dialética entre objetividade e subjetividade.

Seguindo o pensamento freiriano exposto até o momento, diante da crescente desigualdade social, que sempre houve na história, mas que hoje se torna mais evidente, se faz necessário questionar sobre como está estruturado o sistema de dominação que opera a manutenção das condições de

produção da vida social que geram tal desigualdade. Caso contrário, como seríamos capazes ensinar e aprender com nossos educandos a partir da análise de suas realidades objetivas em um processo emancipatório e humanizador? Emancipatório de quê?

Procurando responder, mesmo que parcialmente, a esta questão, recorreremos a análise da obra do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, nos interessando nela compreender, tanto as heranças deixadas pelas estruturas sociais tipificadas pela modernidade sólida, como as novas configurações das dinâmicas sociais apresentadas pela modernidade líquida.

ZYGMUNT BAUMAN: A CULTURA DO CONSUMO COMO INSTRUMENTO DE OPRESSÃO

Nascido em 1925 na Posnânia, cidade Polonesa, Zygmunt Bauman era filho de pais judeus, foi obrigado a fugir com sua família para a antiga União Soviética em 1939 devido a invasão nazista em 1939. Em 1943 se alista no exército polaco formado na URSS para combater os nazistas. Até 1953, sobe rapidamente as patentes no exército polaco e, em paralelo, inicia seus estudos acadêmicos em sociologia na universidade de Varsóvia, até ser expulso do exército com 28 anos como resultado de políticas antissemitas empregadas pelo governo de caráter stalinista que subiu ao poder na Polônia em 1948 (ALMEIDA et al., 2016).

A partir de 1954 realiza seu doutoramento na universidade de Varsóvia, um pós-doutorado na Escola de Economia de Londres que tem por tema a classe operária e assume a cátedra de sociologia das Relações Políticas na universidade de Varsóvia, até ser expulso em 1968 por apoiar o movimento estudantil polonês nos protestos pelo governo antissemita e anti-intelectualista da época. Neste período, seus estudos são influenciados pela historiografia e sociologia inglesa (ALMEIDA et al., 2016).

Após se desligar do partido comunista polonês emigra para Israel onde leciona na Universidade de Tel Aviv até 1971, quando, após convites de várias universidades europeias, assume o cargo de chefe do Departamento de Sociologia da Universidade de Leeds, na Inglaterra (ALMEIDA et al., 2016).

A expulsão do exército polaco e da Universidade de Varsóvia pelo governo comunista polonês impôs profundo impacto sobre a leitura que Bauman fez das interpretações que o “socialismo real” fazia da obra de Karl Marx, levando-o a se inspirar nos escritos de Antônio Gramsci e, mais tarde, como interpretam alguns de seus biógrafos, transitar de sua fase marxista (1960-1975) para a fase de crítica à modernidade (1980-1990).

Se houve desencanto foi com a forma ossificada que se deu à versão vulgata “oficial” do marxismo e, mais que qualquer outra coisa, com a proibição oficial de se aplicar a crítica marxista ao “socialismo real”, com a eliminação ou depreciação do núcleo e da fonte éticos dos ensinamentos marxistas. De forma paradoxal, Gramsci me salvou de me tornar antimarxista, como ocorreu com tantos outros pensadores desencantados, jogando fora no caminho tudo que era e continua sendo precioso e tópico no legado de Marx. Li boas-novas nos Cadernos do cárcere de Gramsci: havia uma forma de salvar o núcleo ético, assim como o potencial analítico que eu não via motivos para descartar da carapaça rígida em que ele fora encerrado e reprimido (BAUMAN, 2011a, p. 27).

É na fase de crítica à modernidade que Bauman constrói sua análise sobre a sociedade contemporânea a partir da constituição do estado-nação moderno, inspirado pelo desejo de compreender como fora possível ao nazismo fazer uso da barbárie e, ainda assim, ser legitimado por grande parcela da sociedade alemã da época. Busca nas raízes racionais do pensamento moderno a origem da contradição entre seu discurso emancipatório e as ações de opressão a partir dele repercutidas, tomando por fundamento a análise do conceito de cultura.

Trinta anos após publicar a primeira edição de *Culture as Praxis*, Bauman reavalia sua concepção sobre o conceito de cultura na introdução que faz da reedição de seu livro.

A ambiguidade que importa, a ambivalência produtora de sentido, o alicerce genuíno sobre o qual se assenta a utilidade cognitiva de se conceber sobre o hábitat humano como o “mundo da cultura”, é entre “criatividade” e “regulação normativa”. As duas ideias não poderiam ser

mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na ideia compósita de “cultura”, que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcendê-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o imprevisível (BAUMAN, 2012, p.18).

Ao conceber o mundo da cultura como “hábitat humano”, Bauman expõe a ambivalência central do conceito de “cultura”: a ambiguidade intrínseca à construção da ordem.

A ordem construída pelo homem é inimaginável sem a liberdade humana de escolher, a capacidade humana de se erguer acima da realidade pela imaginação, de suportar e devolver suas pressões. Inseparável, contudo, da ideia de uma ordem construída pelo homem está o postulado de que essa liberdade deve afinal resultar no estabelecimento de uma realidade a que não se possa resistir – na noção de que a liberdade deverá ser empregada a serviço de sua própria anulação (BAUMAN, 2012, p.18).

Compreendendo “criatividade” e “liberdade” como conceitos constituintes da subjetividade dos indivíduos, e “regulação normativa” e “ordem” como constituintes da objetividade dos produtos culturais resultantes da ação transformadora humana sobre o mundo, é possível concluir que Bauman, na construção da categoria ambivalência, tem seu pensamento alinhado com o de Marx em relação a indissociabilidade entre subjetividade e objetividade. Uma vez que a objetividade constituída pela regulação das normas externas desperta o impulso subjetivo constituído pelo sentimento de liberdade no indivíduo de agir sobre a realidade, tais ações acabam por criar mais objetividade sobre o mundo.

Bauman utiliza o conceito de ambivalência como uma manifestação intrínseca da linguagem enquanto ferramenta de significação da experiência humana, para apontar a falha do projeto ordenador da “modernidade sólida”. O pensamento da “modernidade sólida” é caracterizado pelo sentimento de evolução fundamentado na razão objetivante que, supostamente ao excluir a subjetividade da equação, forneceria condições para a construção de uma sociedade fundada sobre conceitos universalmente aceitos.

A linguagem, enquanto instrumento conferidor de significados e categorizador das informações que recebemos do mundo, que por meio da positividade e da negação, determinadas hegelianas, permitiria à consciência alcançar a verdade com seus próprios esforços, é limitada, pois gera sobredeterminações ou indeterminações. Em outras palavras, um mesmo conceito pode pertencer a mais de uma categoria simultaneamente, originando uma sobredeterminação, é o caso do conceito baumaniano de cultura (ordem e liberdade), ou não pertencer a categoria nenhuma, resultando em uma indeterminação, como é o caso do pensamento baumaniano a respeito da posição social do estrangeiro, que não sendo amigo nem inimigo, produz a dificuldade hermenêutica que dá lugar aos sentimentos de incerteza e insegurança nas relações sociais.

Dito isso, no período moderno sólido coube ao estado-nação tomar para si a missão de “jardineiro” da sociedade, reforçando as subjetividades que se adequavam ao esquema geral da cultura, cujos limites eram definidos pela própria noção de pertencimento àquela nação, e podando ou impondo a adequação das subjetividades que representavam algo de “estranho” àquela cultura.

No auge do projeto da modernidade sólida no século XX as formas de reprodução da “visão de vida” foram orientadas em duas frentes. A primeira, no âmbito das relações de trabalho com o projeto administrativo industrial taylorista-fordista:

É claro que eles não se preocupavam com a “humanidade” e a “espiritualidade” do trabalhador, que não são imediatamente esmagadas. Esta “humanidade e espiritualidade” só podem existir no mundo da produção e do trabalho, na “criação” produtiva; elas eram absolutas no artesão, no “demiurgo”, quando a personalidade do trabalhador se refletia no objeto criado, quando era ainda bastante forte o laço entre arte e trabalho. Mas é exatamente contra este “humanismo” que luta o novo industrialismo. As iniciativas “puritanas” só tem o objetivo de conservar, fora do trabalho, um determinado equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador, premido pelo novo método de produção. Este equilíbrio só pode ser externo e mecânico, mas poderá tornar-se interno se for proposto pelo próprio

trabalhador, e não imposto de fora; se for proposto por uma nova forma de sociedade, com meios apropriados e originais (GRAMISC, 1991, p. 398).

A segunda, com a adoção de uma compreensão sociológica sobre a função da cultura na sociedade, o funcionalismo sociológico de Talcott Parsons, que concebe a cultura com seus sistemas de ideias, crenças, símbolos e orientações de valor, como meio garantidor da perpetuação do equilíbrio entre os sistemas “sociais” e de “personalidade” (BAUMAN, 2012).

Para Parsons, a coesão social só seria obtida quando o indivíduo fosse absorvido pelo coletivo, isto é, que os indivíduos alinhassem seu pensamento com o do grupo maior fazendo com que o processo de coesão fosse mais eficiente. Nesta perspectiva, a cultura é concebida como instrumento de coerção sobre os indivíduos por meio da imposição de normas reguladoras de suas funções, que objetivam garantir a estabilidade do sistema e a integração social (REGATIERI, 2019).

Nestes dois núcleos de pensamento transparece a influência do dualismo positivista entre ação humana e a realidade no qual as subjetividades são supressas pela marcha constante do progresso fundamentado no ordenamento social justificado na razão objetivante.

Este ordenamento se caracteriza pela imposição de normas e pelo constante estado de vigilância para seu cumprimento. Para ilustrar o exercício desse poder de controle, Bauman recorre à interpretação dada pelo filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) para a estrutura arquitetônica carcerária do Panóptico idealizada pelo filósofo utilitarista inglês do século XVIII, Jeremy Bentham (1748-1832), como arquimetáfora do poder moderno:

No panóptico, os internos estavam presos ao lugar e impedidos de qualquer movimento, confinados entre muros grossos, densos e bem-guardados, e fixados a suas camas, celas ou bancadas. Eles não podiam se mover porque estavam sob vigilância; tinham que se ater aos lugares indicados sempre porque não sabiam, e nem tinham como saber, onde estavam no momento seus vigias, livres para mover-se à vontade. As instalações e a facilidade de movimento dos vigias eram a garantia de sua dominação; dos múltiplos laços de sua subordinação, a “fixação” dos internos ao lugar era o mais seguro e difícil de romper. O domínio do tempo era o segredo do poder dos administradores - e imobilizar os subordinados no espaço, negando-lhes o direito ao movimento e rotinizando o ritmo a que deviam obedecer era a principal estratégia em seu exercício de poder” (BAUMAN, 2001, p.18).

Bauman utiliza essa metáfora para ilustrar o papel das estruturas sociais administradas e mantidas pelo estado-nação moderno, e como ele buscava estabilizar, tornar sólida, em composição e consonância com as forças de controle do sistema econômico produtivo, a cultura compartilhada pelos indivíduos sob sua tutela.

Todavia, a segunda metade do século XX vem acompanhada pela libertação do fluxo de capitais pelo globo. Na perspectiva baumaniana, se as ideias iluministas do século XVII fundamentaram a separação entre estado e igreja, liberando o capital produtivo das amarras morais de uma economia influenciada por ascetismos religiosos, o conjunto de condições que se apresentaram ao final do século XX representou a eliminação dos limites, espacial e temporal, para o fluxo de capital, liberando-o de qualquer compromisso com a “localidade”. O capital, e as elites que o possuem, alcançaram a liberdade de movimento global (BAUMAN, 2021).

Sob os ares dessa nova liberdade, o capital transcende da exploração do trabalho por meio do controle da produção, modalidade na qual ainda necessita cumprir com custos associados aos compromissos firmados com empregados, fornecedores e com a localidade representada pela comunidade e pelo ambiente, para outra modalidade, na qual passa a negociar melhores condições de investimento que proporcionam a garantia de maiores retornos com menores custos, custos estes normalmente assumidos pelos governos locais.

No interior do sistema de capital financeiro aberto, os acionistas dos grandes conglomerados multinacionais, em substituição à figura do dono da empresa no período de predominância do capital produtivo sobre o financeiro, passam a exercer maior influência nas tomadas de decisão sobre os rumos da economia, o que Bauman aponta como a transferência do poder das mãos do estado para as grandes corporações multinacionais, a separação entre política e poder.

Se a transição da sociedade pré-moderna para a moderna “levou à progressiva libertação da economia de seus tradicionais embaraços políticos, éticos e culturais” (BAUMAN, 2001, p.11), a passagem da “modernidade sólida” para a “líquida” vem acompanhada da libertação do capital em relação ao espaço. “O fim do Panóptico é o arauto do fim da era do engajamento mútuo: entre supervisores e supervisados, capital e trabalho, líderes e seguidores, exércitos em guerra” (BAUMAN, 2001, p. 19).

Bauman segue o pensamento de Marx em relação a formação da sociedade não ser dada por uma “natureza humana ou divina”, mas pela forma com a qual são constituídas as relações entre a base ou infraestrutura (correspondente à organização das forças produtivas) e a superestrutura (formas de consciência social).

É a reconfiguração do capitalismo da “modernidade sólida” para a “modernidade líquida” que dispara a mudança da constituição das relações sociais na formação das subjetividades:

Mas a desintegração social é tanto uma condição quanto um resultado da nova técnica do poder, que tem como ferramentas principais o desengajamento e a arte da fuga (BAUMAN, 2001, p.23).

Por “desintegração social” Bauman se refere à mudança na forma como os sujeitos constroem sua identidade na sociedade. No período “sólido”, os indivíduos eram engajados na cultura defendida pelo estado nação, onde o compromisso que o indivíduo assumia com ordenamento social trazia a segurança do sentimento de pertencimento ao coletivo, mas isso em troca da liberdade de construção de sua identidade. Já no período “líquido”, a promessa de “libertação da sociedade” vem acompanhada da desvinculação entre capital e trabalho. Não é mais a partir do controle das relações de produção que as subjetividades são cooptadas. O que aliena o indivíduo de sua subjetividade na contemporaneidade é o controle sobre a forma de consumo.

O exercício de poder para Bauman na “modernidade líquida” consiste em jogar sobre os ombros dos indivíduos a tarefa, antes da cultura panóptica, de construção de sua identidade a partir de suas experiências, cada vez menos com o mundo off-line, concreto e analógico, e mais com o mundo on-line das redes sociais. A quantidade quase que infinita de informações, a velocidade com a qual elas podem fluir pela rede mundial de computadores, a facilidade de criar conexões e delas se desfazer, mas principalmente a existência de softwares que proporcionam o controle, não mais coletivo como aquele denunciado por Adorno na cultura de massas empreendida pelos jornais, rádio e televisão do período sólido-moderno, mas individualizado das informações que chegam aos consumidores pelas telas, possibilita a modelagem de suas subjetividades.

Num mundo em que coisas deliberadamente instáveis são a matéria prima das identidades, que são necessariamente instáveis, é preciso estar constantemente em alerta; mas acima de tudo é preciso manter a própria flexibilidade e a velocidade de reajuste em relação aos padrões cambiantes do mundo “lá fora”. Como observou recentemente Thomas Mathiesen, a poderosa metáfora do Panóptico de Bentham e de Foucault não dá conta dos modos em que o poder opera. Mudamo-nos agora, sugere Mathiesen, de uma sociedade do estilo Panóptico para uma sociedade do estilo sinóptico: as mesas foram viradas e agora são muitos que observam poucos. Os espetáculos tomam o lugar da supervisão sem perder o poder disciplinador do antecessor. A obediência aos padrões (uma maleável e estranhamente ajustável obediência a padrões eminentemente flexíveis, acrescento) tende a ser alcançada hoje em dia pela tentação e pela sedução e não mais pela coerção — e aparece sob o disfarce do livre-arbítrio, em vez de revelar-se como força externa (BAUMAN, 2001, p.110).

A cultura do consumo se vale do *modus operandi* da moda. Ela se autoalimenta pelo estado permanente de “devir”. É um fato social que se alicerça no confronto de dois desejos e aspirações humanos igualmente poderosos e abrangentes, que embora inseparáveis vivem em constante conflito e com olhares apontados em sentidos opostos:

[...] o anseio de um sentido de pertencimento a um grupo ou aglomeração e o desejo de se distinguir das massas, de possuir um senso de individualidade e originalidade; o sonho de pertencimento e o sonho de independência; a necessidade de apoio social e a demanda de

autonomia; o desejo de ser como todos os outros e a busca de singularidade (BAUMAN, 2013, p.24).

A subjugação da cultura pela lógica da moda, é a ferramenta utilizada pelo sistema capitalista contemporâneo para impor aos indivíduos um estado permanente de “devir” à tarefa de construção de sua identidade. Por tomar conta de quase todo o tempo e energia dos indivíduos, tal tarefa adia uma outra, que relutamos firmemente em realizar - o pensar sobre nossa “condição infeliz” (BAUMAN, 2013). É esta relutância que caracteriza o que Bauman descreve por “arte da fuga”.

Desta forma o “consumir”, alçado à condição de ação fundamentadora da produção de sentidos, assume papel preponderante na constituição, não só da subjetividade, como também a objetividade do indivíduo enquanto dimensões constitutivas de sua identidade, sob a lógica do binômio desejo-satisfação.

Os conhecimentos e valores culturalmente compartilhados agora não são mais um núcleo imutável e permanente de ideias, cuja lealdade individual necessita ser constantemente vigiada. Na contemporaneidade tais conhecimentos e valores são expostos como em uma prateleira de mercado (redes sociais e seus algoritmos) em toda sua diversidade e efemeridade, sendo que os indivíduos orientam seu consumo conforme procuram equilibrar os impulsos de pertencimento e distinção, em uma busca eterna pela satisfação de seus desejos. Uma situação de equilíbrio psíquico instável que obriga os indivíduos a direcionar toda sua energia para tal tarefa.

Fazendo uso do conceito de “fetichização da mercadoria” em Marx, Bauman defende que a entrega dos indivíduos ao mercado de consumo promove a “fetichização da subjetividade”: “Se foi o destino do fetichismo da mercadoria ocultar das vistas a substância demasiado humana da sociedade de produtores, é papel do fetichismo da subjetividade ocultar a realidade demasiado comodificada da sociedade de consumidores” (BAUMAN, 2008, p. 23).

Se no sistema de controle da “modernidade sólida” eram cooptados corpos e comportamentos pela alienação do trabalho, na “modernidade líquida” ocorre a cooptação das identidades pela alienação da subjetividade. O sistema de controle passou do coletivo para o individual, graças aos algoritmos que analisam as “confissões” disponibilizadas espontaneamente pelos usuários nas redes sociais virtuais e a facilidade de direcionamento das mensagens individualizadas que busca, com a falsa promessa de construção da identidade, manter o impulso de consumo nos indivíduos (BAUMAN, 2008).

ENTRELAÇANDO IDEIAS

A limitação espacial e temporal em relação à infinidade de informações geradas pelo mundo, impõe ao processo contínuo de construção das subjetividades, “filtros” determinados pelos conhecimentos e valores pertencentes aos emissores das informações intersubjetivamente compartilhadas entre os sujeitos no interior da cultura.

A passagem da comunicação oral para a escrita, possibilitou a materialização dos meios que conduzem a informação. Esta cristalização no tempo e no espaço, do meio condutor, contribuiu para a constituição da compreensão epistemológica de que o conhecimento reside no próprio objeto real, alvo do processo de objetivação. Este “pensamento objetivista” marcou o desenvolvimento na modernidade sólida, do controle social pela dicotomização entre objetividade e subjetividade.

Ao transcender de suas limitações espaço-temporais do mundo off-line para o mundo on-line, no qual a formação de significados dos processos objetivantes não obedece mais apenas às relações limitadas pelas leis naturais e à mídia impressa, o mercado desenvolveu novas táticas de “domesticação” das subjetividades.

Em vez de submeter a massa de subjetividades à um padrão cultural exterior idealizado, pela imposição coletiva de normas universais em uma visão objetivista e positivista da verdade, os novos filtros possuem endereço certo. Ao transferir o custo do controle ao próprio controlado, o mercado impõe a prática do consumo como norteadora da construção das identidades. Esta condição, segundo Bauman, enfraquece o conceito de comunidade e fortalece na “modernidade líquida” o individualismo (BAUMAN, 2008).

Como percebido por Marx na sociedade de produtores a partir da alienação do trabalho, os conhecimentos e valores que sustentam as relações de consumo também são transpostos para as demais dimensões da existência humana. Mas agora, o lócus do qual emanam tais conhecimentos e valores não se resume espacial e temporalmente ao interior da planta fabril, tampouco às demais instituições que caracterizam a superestrutura. A fonte de informações que podem ser controladas na modernidade líquida encontra-se no mundo on-line ou virtual.

Por virtual compreende-se aquilo que ainda “não é”, que possui a potência de “vir a ser” e, portanto, susceptível a sofrer influências durante este processo de se tornar algo. No mundo das redes de computadores, a informação está armazenada na forma de “estados de memória” digitais nos circuitos que integram os computadores ligados à rede. Estes estados são convertidos em sinais que passam a circular, sob demanda do usuário ou de algoritmos de controle, na rede de cabos elétricos ou ópticos, ou por ondas eletromagnéticas entre antenas, que só se concretizam em informação compreensível aos usuários por meio dos programas, presentes em seus aparelhos, que transformam estes sinais em informações visuais ou sonoras apresentadas por suas telas e alto-falantes. A informação, inicialmente ilegível, pode se tornar legível ao usuário, mas tal legibilidade não está sob total controle do usuário ou sob o domínio exclusivo das leis da natureza, e sim, daqueles que controlam os algoritmos e programas que as apresentam aos usuários.

Embora esta virtualidade esteja presente em todos os processos de transformação de informação em conhecimento, a substituição de nossas interações com o mundo off-line pelo mundo on-line, personaliza o sequestro da subjetividade, tornando-o um processo de “dentro para fora”. Se na modernidade sólida o controle se dava pelo convencimento do sujeito da existência de um mundo real independente de sua capacidade de observá-lo, ao qual era uma obrigação se ajustar às normas deste mundo, não havendo escolha possível para se sentir seguro sem o forte comprometimento com a cultura hegemônica, na modernidade líquida o convencimento se dá pela possibilidade ilusória da liberdade de escolha frente a infinidade de informações vinculadas a conhecimentos e valores a serem introjetados. Para lidar com esta tarefa, apresentam-se padrões de consumo em um mundo sinóptico de celebridades, influencers, coachs e demais referências da internet, que visam modelar as subjetividades segundo o ideário que caracteriza e reforça a cultura do consumo.

No pensamento marxiano a construção do ser humano pelas condições materiais de reprodução da existência é inegável, porém relacionada a ela está a potência transformadora de se opor a realidade percebida. Freire defende a indissociabilidade dialética desta relação como forma do ser humano se construir com o mundo, enquanto Bauman vê na ambivalência desta relação a potência que confere significado a um mundo no qual o único conceito universal aceitável é a diferença. Todavia, o desvio do exercício de nossa objetividade sobre o mundo off-line para o mundo on-line, pode levar ao confinamento desta potência transformadora, em uma “realidade” que, antes mesmo de se tornar alvo de nossa ação transformadora, se adequa ao desejo inicial de transformação, impedindo-a de tomar corpo no mundo social.

Vemos aqui duas frentes de combate à lógica do mercado de consumo. A primeira, mais atual, que é como Bauman denuncia, a exclusão dos consumidores falhos:

Na sociedade de consumidores, os “inválidos” marcados para a exclusão (uma exclusão final, irrevogável, sem apelação) são “consumidores falhos”. De maneira distinta dos considerados inadequados à sociedade de produtores (desempregados e rejeitados pelo serviço militar), não podem ser concebidos como pessoas necessitadas de cuidados e assistência, uma vez que seguir e cumprir os preceitos da cultura de consumo é algo considerado (de modo gritantemente contrafactual) permanente e universalmente possível. Por poder ser adotado e aplicado por qualquer um que o queira (as pessoas podem ser rejeitadas em empregos apesar de terem todos os requisitos necessários, mas, a menos que estejamos falando de uma “ditadura das necessidades” de tipo comunista, não podem ser rejeitadas como consumidoras de uma mercadoria se tiverem dinheiro para pagar o seu preço), acredita-se (mais uma vez contrafactualmente) que obedecer aos preceitos dependa apenas da disposição e do desempenho individuais. Em função desse pressuposto, toda “invalidez social” seguida de exclusão só pode resultar, na sociedade de consumidores, de faltas individuais. Qualquer suspeita da existência de causas “extrínsecas” de fracasso, supraindividuais e arraigadas na

sociedade é eliminada logo de início, ou pelo menos posta em dúvida e qualificada como uma defesa inválida (BAUMAN, 2008, p.75).

O mesmo sistema capitalista que busca a eficiência de produzir em maior quantidade e com menor custo, esconde sua contradição essencial (do acúmulo) por trás do argumento do desenvolvimento, gerando destrabalho pela inserção de tecnologias que substituem as forças, braçal e intelectual, na produção. Além dos postos de trabalho que surgem como alternativa não darem conta de suprir, em quantidade, as vagas eliminadas por este destrabalho, elas são cada vez mais precarizadas, uma tendência neoliberal atualmente denominada por uberização. Assim, como poderia a população se tornar “consumidora de primeira classe” para os produtos gerados por este mesmo sistema?

Na segunda frente, tem-se o avanço das capacidades tecnológicas de constituição do mundo on-line. A facilidade de controle individualizado torna este mundo capaz de gerar a demanda da vontade, sequestrando as subjetividades e, simultaneamente, supri-la a um baixo custo, orientando os olhares objetivantes dos sujeitos dentro da dinâmica consumista das novas relações entre o mundo on-line e o mundo off-line.

Para manter a condição de dependência, o opressor adota a conhecida estratégia de subserviência pela adoção de políticas públicas de renda mínima universal, para o sustento das necessidades fisiológicas mais básicas dos indivíduos, e pela virtualização dos objetos de desejo mais sofisticados, o acesso das camadas populares economicamente fragilizadas a possibilidade de sustentar o conflito permanentemente alimentado pela cultura do consumo, entre os sentimentos de pertencimento e de distinção.

O consumismo é um produto social, e não o veredicto inegociável da evolução biológica. Não basta consumir para continuar vivo se você quer viver e agir de acordo com as regras do consumismo. Ele é mais, muito mais que o mero consumo. Serve a muitos propósitos; é um fenômeno polivalente e multifuncional, uma espécie de chave mestra que abre todas as fechaduras, um dispositivo verdadeiramente universal. Acima de tudo, o consumismo tem o significado de transformar seres humanos em consumidores e rebaixar todos os outros aspectos a um plano inferior, secundário, derivado. Ele também promove a reutilização da necessidade biológica como capital comercial. Às vezes, inclusive, como capital político (BAUMAN, 2011, p. 55).

E o mundo on-line, normalizando os comportamentos da cultura do consumismo, se torna uma prisão cujas paredes são invisíveis para aqueles que estão em seu interior. Ao contrário do mundo off-line, ele encurta distâncias e reduz o tempo para fazermos coisas que demorariam muito ou que dispenderiam uma quantidade indisponível de energia. A passagem da comunidade real, à qual nós pertencemos, exterior a nós, que nos monitora e sobre nós exerce seu poder pela imposição de regras, para a rede de relacionamentos virtual, que nos pertence, na qual temos a facilidade de coletar ou eliminar “amigos”, transfere o poder do coletivo para o indivíduo. Um poder ilusório, pois nos isola em bolhas de “amigos” que compartilham “visões de vida” similares. Isto impede que a diversidade e o contraditório tomem lugar na constituição de nossa identidade por meio da dialética entre nossa subjetividade e objetividade com o mundo off-line. Esta facilidade do mundo on-line passa então a ser desejada pelos sujeitos no mundo off-line, projetando seus valores e práticas para todas as outras instâncias de nossas vidas.

Desta forma Bauman (2015) alerta para o perigo representado pelo mundo on-line na constituição das subjetividades – a perda do poder de agregação que a comunidade possui, e que não se faz presente na fragilidade e transitoriedade das redes virtuais. Dificilmente tais redes se prestam ao debate entre os contraditórios, mas apenas à dicotomização do debate que resulta na guerra por um bem que não existe, uma verdade objetivada positiva sobre o tema, que está fadada a não ter vencedores, quando no máximo, uma vitória pírrica. O preço que pagamos para nos poupar do desconforto dos processos de negociação da existência no mundo off-line, é termos nossa subjetividade subsumida por uma objetividade filtrada pelos algoritmos do mundo on-line.

Como resultado de tudo que foi apresentado até aqui, na perspectiva de Bauman (2015), a educação sob o viés ideológico capitalista apresenta duas missões a serviço do mercado na atualidade. A

formação de mão de obra e consumidores, e a reprodução de privilégios e privações, ou seja, a escola se constitui em um instrumento de manutenção da desigualdade social. Ao se questionar sobre como podemos empregar as tecnologias atuais à favor de uma educação que lute contra a manutenção de tal perspectiva, sugere duas ações educativas como elementos essenciais de resistência ao sequestro das subjetividades: o desenvolvimento da capacidade de concentração e de se aprofundar em um tema, e a troca da memorização pelo desenvolvimento do pensamento crítico (BAUMAN, 2015).

Argumentando que ainda estamos em fase de formação de uma cultura tecnológica, Bauman (2015) afirma que é necessário fixar um objetivo e persegui-lo para treinar a atenção, o foco. Objetivos de curto prazo devem ser empregues em atividades educativas, pois a criação de uma identidade não é tarefa de uma só vez, mas um movimento permanente, pois o contexto sempre muda e as informações não se permitem capturar em sua totalidade. Desta forma, cursos de longa duração devem se transformar durante o processo, se adaptando às mudanças que ocorrem na sociedade, preparando os sujeitos com as ferramentas mais atuais para fazerem sua leitura. A educação gera resultados a longo prazo.

Nesse sentido, a concepção de Bauman sobre os processos educativos se alinha com o pensamento freiriano. As atividades educativas devem colocar o indivíduo em confronto com problemas do mundo off-line, seja em interações com a natureza, com as pessoas ou com os artefatos tecnológicos que mediam tais relações. Atividades que gerem problematizações sobre os conhecimentos espontâneos construídos pelos indivíduos a partir de suas “experiências” no mundo on-line, possibilitam a instauração da conscientização freiriana enquanto teste da realidade capturada pelo indivíduo.

O conhecimento humano é uma produção histórica e contextualizada pela luta constante entre seus autores e a cultura hegemônica. Este conhecimento nos é apresentado por meios que conduzem informações já filtradas segundo os interesses dos indivíduos que as emitiram ou que controlam sua circulação. Todavia, o mundo on-line apresenta desafios que as mídias anteriores, como os livros e outros documentos de mídia estática, não ofereciam por não se adaptarem com tanta facilidade à diversidade de contextos de seus receptores - a alienação da capacidade do ser humano se contrapor à realidade por meio da coordenação entre subjetividade e objetividade. O mundo on-line não permite acesso à todas as possíveis variáveis perceptivas presentes no mundo off-line, podendo até desvirtuar relações entre elas. O poder de seleção e direcionamento individualizado destas variáveis, e de coleta de dados que fornecem a possibilidade de análise comportamental dos usuários, possibilita aos seus controladores introjetar hábitos de consumo e reproduzir seus valores nas demais instâncias da vida em sociedade.

Resgatar nossa relação com o mundo off-line, fundamentando-a na análise crítica das contradições que se apresentam a partir da dialética entre teoria e práxis cultural, mesmo sendo ainda um processo de construção da subjetividade a partir de objetivações compartilhadas com os demais indivíduos em um processo coletivo de construção do conhecimento, garante a possibilidade de construirmos nossos próprios produtos culturais, e não nos tornarmos meros consumidores de algo cujo objetivo é domar nosso espírito, escravizando nossa subjetividade em benefício de interesses alheios à nossa vontade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. Rev. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 6ª ed. WMF Martins Fontes, São Paulo, SP, 2012.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e ambivalência**. Trad. Marcus Penchel. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 1999.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 2001.

BAUMAN, Zigmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Trad. Carlos Alberto de Medeiros. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

BAUMAN, Zigmunt. **44 Cartas do mundo líquido moderno**. Trad. Vera Pereira. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 2013.

BAUMAN, Zigmunt. **Entrevista concedida ao canal Futura**, em 25 de setembro de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TJG8IPcSUBw>. Acesso em 20 de fev. 2022.

CHACON, D. R. de A.; SILVA, G. O. e .; PINHEIRO, A. L. F. . A dialética subjetividade-objetividade: elementos marxianos na leitura filosófica de Paulo Freire. **Filosofia e Educação**, v. 13, n. 2, p. 2338–2356, 2022.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire e a produção de subjetividades democráticas: da recusa do dirigismo à promoção da autonomia. **Revista Pro-Posições**, v. 25, n. 3, p. 23-43, 2014.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Cortez. São Paulo, SP, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Paz e Terra. Rio de Janeiro, RJ, 1987.

HAGUETTE, André. Racionalismo e empirismo na Sociologia. **Revista de Ciências Sociais**, v. 44, n. 1, p. 194-218, 2013.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, RJ, 1991.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4ª ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, RJ, 2006.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. Boi Tempo. São Paulo, SP, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Boi Tempo, São Paulo, SP, 2010.

PETO, Lucas Carvalho. Corporeidade e processo de trabalho na filosofia de Marx. Marx e o Marxismo. **Revista do NIEP-Marx**, v. 3, n. 5, 2015.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso. Teoria da ação e Teoria de sistemas em Talcott Parsons e Jürgen Habermas. **Estudos de Sociologia**, v. 2, n. 25.

SAFATLE, Vladimir P. Materialismo e dialéticas sem Aufhebung: Adorno leitor de Marx; Marx leitor de Hegel. **Veritas**, v. 62, n. 1, 2017, p. 226-256.

TORRES, Carlos Alberto. **Paulo Freire: The last hegelean? Educational Theory**, 1993. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/handle/7891/2411>. Acessado em: 29/01/2022.

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS

Autor 1 – Coleta de dados, análise dos dados e escrita do texto.

Autor 2 – Coordenador do grupo de pesquisa, participação ativa na análise dos dados e revisão da escrita final.

Autor 3 – Análise das articulações e escrita final do texto.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE

Os autores declaram que não há conflito de interesse com o presente artigo.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.