

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ROSE ANI JAROSZUK

Violência do conhecimento que fragmenta indivíduo e social: uma reflexão na
perspectiva sartriana

Maringá
2015

ROSE ANI JAROSZUK

Violência do conhecimento que fragmenta indivíduo e social: uma reflexão na
perspectiva sartriana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, para obtenção do título de Mestre em Psicologia.
Área de Concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade

Orientadora: Profa. Dra. Lúcia Cecília da Silva

Maringá
2015

ROSE ANI JAROSZUK

Violência do conhecimento que fragmenta indivíduo e social: uma reflexão na
perspectiva sartriana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rafael Bianchi Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof Dr. Luiz José Veríssimo
Universidade Veiga de Almeida - UVA

Profa. Dra. Regina Perez Christofolli Abeche
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Maringá
2015

“Seguidamente fico tentado pelo desespero: a ideia de que a gente não acabará com isso jamais, de que não existe um fim, de que não existe nada além dos pequenos fins particulares pelos quais a gente se bate.

Fazem-se pequenas revoluções, mas não há uma finalidade humana, alguma coisa que interesse ao homem, não existe nada além de desordens: pode-se pensar nessas coisas, são pensamentos que vem tentar a gente sem cessar, sobretudo quando se é velho. ... Mas justamente eu resisto e eu sei que eu vou morrer na esperança. Mas essa esperança, é preciso construí-la. ...E como eu sinto profundamente ainda a esperança como a minha concepção de futuro” (Sartre, 1980, p. 76-77).

Às minhas queridas filhas,
Catherine e Ludmila.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Profa. Dra. Lúcia Cecília da Silva, pela confiança e encorajamento para alçar voo no processo de transformar em palavras as ideias;

Aos professores, Dr. Luiz José Veríssimo, Dr. Rafael Bianchi Silva e Dra. Regina Perez Christofolli Abeche que aceitaram o convite para compor a banca, contribuindo de modo valioso no processo deste trabalho; à Dra. Daniela Ribeiro Schneider pela contribuição no exame de qualificação;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia pelo envolvimento e comprometimento no labor de ensinar, compartilhando conhecimentos e transformando-nos na/pela relação de ensino-aprendizagem;

À Profa. Ma. Sylvia Mara Pires de Freitas, colega e amiga que inspirou e incentivou desde o princípio esta trajetória, disponibilizando sem medida, escuta e voz enquanto interlocutora na construção deste projeto; Ao Ocimar A. Dacome e Lucas Dacome pelo acolhimento, carinho e momentos de alegria ímpar.

Aos colegas do mestrado, em especial aos queridos amigos: Ana Céli, Fábio, “Giuçu” e Vivi Rafaella;

À Tânia Gasparelo pelo constante, eficiente e carinhoso assessoramento na secretaria;

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo fomento financeiro à presente pesquisa.

Violência do conhecimento que fragmenta indivíduo e social: uma reflexão na perspectiva sartriana

RESUMO

O objetivo desta dissertação é refletir sobre a produção da violência pelo saber-fazer científico a partir da fragmentação do indivíduo e do social, termos esses ambivalentes e constitutivos do humano. Entende-se que a violência, enquanto fenômeno humano está presente ao longo da história da existência dos homens. Revela-se cotidianamente no campo prático de suas atividades, nas relações intersubjetivas e abarca o indivíduo de modo singular. Alicerçado na perspectiva teórico-metodológica existencial sartriana, o estudo intenciona o fenômeno da violência e da produção do conhecimento a partir da condição e práxis humanas, considerando aspectos ontológicos e antropológicos como constitutivos das mesmas. Ontologicamente a violência principia na liberdade originária da condição humana, pois a escolha é o ser da liberdade, e antropológicamente o indivíduo, transcendendo a facticidade, revela sua escolha na *práxis* ao inserir no mundo e em meio a outros homens a sua ação. Expõem-se várias vozes que falam da violência, a concepção existencial sartriana de realidade humana enquanto feita das ações de todos os homens e enfatiza-se e discute-se o indivíduo/coletivo, para então analisar como a violência se manifesta na produção do conhecimento que fragmenta o indivíduo e o social. Por fim, conjectura-se que a dicotomização do indivíduo-social engendra violência por desconsiderar os elementos constitutivos do humano, dificultando o reconhecimento à alteridade, às ações empáticas e solidárias, atrofiando e retirando o valor da ação individual, fomentando, assim, a impotência e a inércia. Toda a ação dicotômica carrega em si a violência que se comete com o outro, consigo e com o mundo e, manter esse conhecimento fragmentado é escolher a manutenção dessa violência desumanizadora.

Palavras-chave: Violência; existencialismo sartriano; ontologia e antropologia; dicotomia indivíduo e social.

Violence of the knowledge that fragments individual and social: a reflection in Sartrean perspective

ABSTRACT

The aim of this work is to reflect on the production of violence by the scientific knowledge from the individual and social fragmentation, these ambivalent terms and constituent of the Human. It is understood that violence, as a human phenomenon is present throughout the history of men's existence. It is revealed daily in the practical field of its activities, in interpersonal relations and embraces the individual in a singular way. Grounded in Sartrean existential theoretical and methodological perspective, the study intends the phenomenon of violence and the production of knowledge from the human condition and praxis, considering ontological and anthropological aspects as constitutive of them. Ontologically the violence begins in the freedom of the original human condition, because the choice is the being of freedom, and anthropologically the individual, transcending the facticity, reveals his choice in the praxis to insert in the world and among others their own action. Exposes up various voices that speak of violence, the Sartrean existential conception of human reality while compound by the actions of all men, emphasizes up, discusses up the individual / collective, and then analyzes up how violence manifests itself in the production of knowledge that fragments the individual and the social. Finally, it is conjectured that the dichotomization of the individual and the social, engenders violence because disconsiders the elements that constitutes the human, hindering the recognition of otherness, the empathetic and solidarity actions, weakening and removing the value of individual action thereby fostering impotence and inertia. All dichotomous action carries with it the violence that it commits to each other, himself and with the world and keep this fragmented knowledge is chooses to maintain this violence dehumanizing.

Keywords: Violence; Sartrean existentialism; ontology and anthropology; dichotomy individual and social.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DA PERSPECTIVA SARTRIANA	25
1.1 A realidade humana	25
1.2 A violência.....	46
2 VIOLÊNCIA: ALGUMAS CONCEPÇÕES	56
3 A FRAGMENTAÇÃO ENQUANTO VIOLÊNCIA NA REALIDADE HUMANA E DESDOBRAMENTOS NA DICOTOMIZAÇÃO INDIVÍDUO E SOCIAL	73
3.1 A violência do saber que fragmenta indivíduo e social.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

As reflexões que faço em relação à violência são inquietações provocadas por um projeto de pesquisa realizado em 2011/2012 com mulheres encarceradas em prisão de segurança máxima no Estado do Paraná, com tempo de pena já cumprida entre cinco a doze anos. As falas das mulheres presas e o encontro com o humano dentro de uma penitenciária feminina precipitaram em mim incômodo tal pela desumanização devido ao aprisionamento que quis seguir pesquisando sobre a temática. No mesmo ano elaborei um projeto de pesquisa para o mestrado intitulada *Saúde mental entre os muros da prisão* com a pretensão de trabalhar em prol das pessoas encarceradas.

A inquietação aos poucos se transformou em indagação. Questionei minha proposta de investigação, assim como a intenção em realizá-la. Percebi que o trabalho poderia contribuir na manutenção da violência se meu fazer incorresse em aspectos da prática higienista, além de não alterar em nada a sociedade punitiva e seguir na desumanização de nossos semelhantes por encarceramento. Queria escolher a não-violência, pois justamente isso me move, pois esta é minha esperança.

Vi-me imersa em muitas contradições. Como poderia eu refletir sobre algo diferente daquilo que me constitui? Sou feito a partir da história de outros homens, de uma materialidade já posta no mundo em que faço e busco um ser para mim. Como então refletir sobre algo que primeiramente tenho que me reconhecer como parte produtora e produzida? Percebi-me como solidária na produção e manutenção da violência, por ações alienadas e distantes da difícil experiência crítica a respeito. Assim, encontrei-me responsável na realidade presente pelo desejo de um futuro diferente.

Queria compreender a violência anterior à prisão, anterior à história secular da sociedade punitiva. Embora minha busca pelo conhecimento se desse por uma atitude reflexiva, não necessariamente principiou por uma experiência crítica. Coloquei-me então como objeto de contemplação e me percebi no processo tendo que destapar vendas.

Ao buscar conhecer o fenômeno da violência, iniciei por uma redução fenomenológica. Necessitava compreender e me reconhecer dentro da pesquisa e simultaneamente aproximar-me do fenômeno distanciando-me das minhas crenças e valores.

Sartre (1960/2002) expõe que o próprio conhecimento é obrigatoriamente prático, haja vista que modifica o conhecido e transforma o seu objeto. Além do mais, todo conhecimento implica autoconhecimento, pois somos partícipes do processo.

A palavra violência principiava em mim uma vivência paradoxal: atração e repulsa ao mesmo tempo. Atração por querer fazer algo diferente afirmando a vida e repulsa por não querer entrar em contato com esse aspecto presente na realidade humana promotora de sofrimento e não de bem-estar menos ainda de felicidade.

Tratamos a violência como algo dado, como se fosse uma entidade, imutável. Aceitamos verdades, criadas pelo homem e as colocamos como algo certo e definitivo, como fato, negando dessa forma, a dialética relacional estabelecida entre os homens e as coisas. Negamos a fluidez da totalização da história e a concebemos como totalidade. Desse modo começamos a analisar a realidade a partir dessa totalidade, ou seja, definitiva e imutável, o que mostra (e reforça) a nossa alienação e nos cega quanto ao nosso poder de criação. Em relação à violência, corriqueiramente ouvimos que sempre foi assim em todas as sociedades e continuará sendo. Contudo, confrontando esse conformismo me aventurei a olhar este fenômeno desde outra perspectiva.

Por ser um fenômeno, dinâmico, social, histórico, é obscuro saber exatamente onde principia a violência e para onde se dirige; mais fácil é constatar suas consequências e ter a vivência da insegurança, do medo generalizado.

Da indignação à percepção de ações que desalentam a não-violência e da minha própria inércia e impotência, resolvi ressignificar o meu modo de agir sobre o mundo. É possível mudar o mundo sozinha? Não. Porém, é possível mudar o modo como significo o mundo, bem como minhas ações sobre ele e projetar a sociedade que gostaria num futuro próximo, baseado no respeito e lugar para todos. Uma andorinha sozinha não faz a primavera, foi a analogia feita por Aristóteles na sua obra *Ética a Nicômano* (1973) para enfatizar que o julgamento de um sujeito não deveria ser feito a partir de um ato isolado. Hoje, primavera tornou-se verão e a analogia transformou-se em adágio, significando a ineficácia da ação individual em relação à ação do bando.

A inconformidade frente à impotência e a falta de valor da ação particular sobre o coletivo levou a questionar as implicações da retirada do valor da ação individual. Há violência nisso?

Como meu cenário de ação no mundo envolve a produção de conhecimento voltei-me para isso indagando em que medida essa produção enquanto discurso científico pode contribuir para agir com violência sobre o ser humano. Segundo Laing e Cooper (1976) “a linguagem é objetivação, é ocasião para o Outro apropriar-se de minha realidade subjetiva” (p. 17). Mesmo na linguagem consigo mesma, a pessoa é quase um outro para si mesma. O conhecimento, uma vez lançado no mundo, é materialidade disponível para que consciências

o visem, outorguem significado e contribuam na formação de singularidades alienadas ou libertadoras. Numa época que é premente dar respostas e explicações sobre os fenômenos, as perguntas parecem incômodas.

Um fato ocorrido em 2013 confrontou a ideia, em parte, de que a ação de um homem não altera ou transforma o sistema no qual vivemos. Edward Joseph Snowden, ex-funcionário da CIA (*Central Intelligence Agency*) delatou os programas de vigilância ou espionagem que o governo estadunidense mantinha em relação a vários países, entre eles o Brasil. Sua denuncia estremeceu as relações entre os Estados Unidos e os países afetados e, como consequência de seu ato, Snowden permanece asilado em território russo. Esse caso veio ao encontro da inconformidade com a desvalorização da ação individual.

Hoje, por requisição das agências de fomento à pesquisa dita científica, como pesquisadores temos a necessidade de produzir para corresponder aos critérios estabelecidos pelas mesmas. Visa-se a quantidade de produções e em curto espaço de tempo sendo essas reconhecidas e expostas em um sistema de *score* chamado *curriculum Lattes* que resulta em avaliação, julgamento e sentença: alta ou baixa produtividade. Devido às exigências, frequentemente produzimos informação e não conhecimento. Esse sistema não incentiva a experiência crítica, pois o gosto por esta não é espontânea nem imediata, tem que ser despertada, intencionada, pois do contrário, somente informaremos. Essa experiência tem origem na dialética e implica questioná-la sobre si mesma. Além de que o surgimento da consciência reflexiva e crítica em cada um se configura como “tentativa individual para apreender através de sua própria vida real. ... o momento da totalização histórica. ... A experiência crítica da totalização é a própria vida do pesquisador na medida em que ela se critica a si mesma reflexivamente” (Sartre, 2002, p. 168). É justamente a forma de se pensar a *práxis* na *práxis*, como uma constante reorganização dos dados em que as ações são iluminadas pelos seus fins. Do contrário, podemos cristalizar tornando os homens meras coisas e, os grupos de homens, sistemas mecânicos. Assim, dialeticamente, o conhecimento é um momento da totalização (Sartre, 2002).

Para contribuir com a ciência é necessário minimizar o abismo entre a história feita, os conceitos sedimentados em relação a uma realidade humana que é fluxo constante, que se transforma no próprio movimento das contradições que se manifestam na pluralidade de ações. Fejtő (1972) assinala que “tem se tomado o costume de ‘teorizar’ sobre a base de um

conhecimento fragmentário, muito insuficiente, da realidade”¹ (p. 163, grifos do autor). É esse costume que devemos posicionar criticamente.

Hoje, por nomenclatura, o homem é concebido como um ser bio-psico-social. Isso quer dizer que somos essa fragmentação? Em quatro séculos de história conseguimos observar que o homem é corpo e mente entre outros homens? Contradizemo-nos constantemente: falamos que o ser humano é um todo, indivisível e singular, mas o dividimos em partes. Seria mais coerente evidenciarmos que o seccionarmos segundo à nossa capacidade de análise e que as outras disciplinas o analisem segundo suas especialidades e critérios, mas sem pretender totalizar o intotalizável. Shakespeare (1564-1616) na cena V, final do Ato I, de Hamlet nos presenteia com uma concepção que serve de parâmetro para pensar a existência coetânea: há mais coisas no céu e na terra do que sonha a nossa vã filosofia. Explicitar que o homem é muito mais do que nossa tentativa de conhecê-lo é um aspecto ético. Devemos conservar um pouco do estrangeiro, de mistério naquilo que se deduz conhecer do humano. Sartre (1943/2011) na ontologia fenomenológica faz isso com a ideia do ser e o nada. Parafrazeando Hamlet de Shakespeare: ser e não ser, eis o que nos compõe.

O entendimento sobre a vida é resultado de construção histórica do conhecimento, construído por todos, congregando pluralidade de vozes. Essas visões de mundo respondem a paradigmas construídos pelo homem, embasando leis, normas, conhecimentos e participam do processo de personalização do indivíduo. Para Sartre (1971/2013) “A personalização nada mais é, no indivíduo, que a superação e a conservação (assunção e negação íntima), no seio de um projeto totalizador, daquilo que o mundo fez – e continua a fazer – dele” (p. 657). Nesse processo, a produção do conhecimento, enquanto ação do homem sobre o mundo, atravessa a atividade humana e retorna agindo sobre o homem que a produziu: a contrafinalidade da matéria como Sartre (1960/2002) a nomeia - o retorno da atividade do homem sobre ele mesmo.

Nielsen Neto (1985), abordando a produção do conhecimento científico, expõe sobre associa a ideia de autoridade à de tradição, haja vista que são as pessoas, as instituições, normas e leis que representam a autoridade. A tradição segundo Nielsen Neto (1985) “significa a transmissão de um conjunto de ideias, usos, costumes e sentimentos de um indivíduo ou de um povo, quer pela palavra escrita quer pela oral” (p. 12). Enquanto que a autoridade tem como função exercer controle social decidindo sobre o que se mantém e o que não. Houve épocas em que a filosofia e toda a ciência se fundamentavam no princípio de

¹ Tradução livre da autora. No original “Se há tomado la costumbre de ‘teorizar’ sobre la base de un conocimiento fragmentario, muy insuficiente, de la realidad” (Fejtő, 1972, p. 163).

autoridade e não podiam ser contestadas. A própria especialização da ciência em áreas de conhecimento, fortalece a ideia do especialista como autoridade. A autoridade pode trazer harmonia no convívio social, porém isso não quer dizer que seja infalível, uma vez que os conhecimentos acompanham o movimento da vida dos homens.

Grosso modo, evidenciamos na história da humanidade grandes paradigmas a serem considerados no entendimento da realidade, embora não exista uma divisão real, pois a história é um *continuum*. Desde a Filosofia da antiga Grécia buscamos a verdade por meio do conhecimento, embora hoje saibamos da sua provisoriedade. Muito se acreditou na verdade como absoluta, universal e ainda hoje respingam resquícios desse entendimento.

Na Antiguidade Clássica de base antropocêntrica a mitologia foi o modelo fantasioso que os homens criaram para interpretar e explicar a realidade humana, tanto os fenômenos naturais quanto humanos. Os deuses mitológicos eram possuidores de características humanas, tanto físicas quanto de personalidade, exercendo função no convívio social, no modo de pensar e também no campo religioso. Posteriormente, pela insuficiência desse modo de explicar a realidade humana, surge a filosofia para responder às questões da época e buscar as raízes, o fundamento de tudo. Passou-se assim, à explicação racional do homem e da natureza.

Desse modo, o homem, possuidor de razão, está apto ao debate, à argumentação, é capaz de generalizar e sintetizar, entender a realidade, abandonar os mistérios e não ficar na opinião, mas provar os fatos, a realidade via razão. Aristóteles (384-322 a. C.) em seu tratado conhecido como *Metafísica*, expôs o indivíduo como agente do conhecimento, embora a ciência não seja do individual. O indivíduo, realidade ontológica primária, enquanto substância primeira pode ser definido e conhecido. A relevância do conhecimento em Platão evidencia-se em sua afirmação de que aos sábios compete governar e, aos outros, o trabalho. Esse pensador afirma a supremacia das ideias concebendo que fazem o mundo.

Em contraposição, Aristóteles concebia que as coisas materiais são o que a conformam. No entanto, ambos têm uma concepção natural do homem. Cada indivíduo pertence a determinada classe, segundo sua natureza. A classe social é definida pelo nascimento: filho de escravo-escravo, filho de nobre-nobre. A Educação não é para todos e serve para moldar as almas sendo necessária para a manutenção do Estado. O escravo tem valor de uso, tem utilidade enquanto os instrumentos não ocuparem o seu lugar. Aristóteles dizia que há corpos que são livres, mas há outros que só tem a alma livre referindo-se aos escravos (Nielsen Neto, 1985). Temos aí uma dicotomia entre corpo e alma. Explicar e evidenciar a realidade da

antiga Grécia por um viés de natureza humana é um limite histórico, porém explicar a realidade hoje por esse mesmo viés é uma explicação ideológica.

No paradigma subsequente, o que prevaleceu na Idade Média, tem como característica o teocentrismo para o entendimento da realidade que evidenciou Deus como centro do universo e do conhecimento. Por sua característica religiosa, o trabalho era entendido como punição, devido à condenação divina pela desobediência do homem. Nesse modelo, razão e fé foram dois aspectos irreconciliáveis. O homem necessário para a Idade Média era o homem pobre, submisso, sem questões, sem dúvidas. Santo Agostinho (354 – 430 d.C.) apresentou o livre arbítrio como dádiva divina a cada homem: o mal causado causado é escolha de quem causou. Tanto o bem quanto o mal é livre arbítrio do homem. É no interior de cada um que se deve buscar as origens do bem e do mal, pois é no seu interior que a verdade habita, logo, é para ele que o homem tem que se voltar (Nielsen Neto, 1985). Com o cristianismo avança o entendimento de que todos os homens são iguais, porém é igualdade perante a Deus. O escravo na terra será como o senhor no céu, não haverá diferenças, todos herdarão o reino dos céus, será um lugar compartilhado. Liberdade e igualdade entre todos no porvir celestial.

No interlúdio entre a Idade Medieval e a Idade Moderna o movimento renascentista concretiza-se por questionamentos à realidade. Dá-se o retorno ao antropocentrismo, enfatizando a razão e o indivíduo. O humanista Pico della Mirandola (1463-1494), no bojo desse movimento, afirmou que o homem faz a si mesmo projetando sua existência. O indivíduo se redescobre e Caravaggio (1571/1610) representa a autoadmiração do homem da época, em sua obra Narciso. Na Modernidade rompe-se com as crenças num Deus que revela e mantém a ordem para a ascensão do homem, o qual se encontra só e por conta própria no mundo. Segue o Deísmo, mas ocorre a caída das instituições religiosas tradicionalistas. O trabalho deixou de ser punição para ser prosperidade e benção com a Reforma Protestante. O homem necessário para esse contexto é curioso, questionador, investigador, explorador. Ele pensa, logo, existe fazendo uso da razão (Nielsen Neto, 1985).

Pensadores modernos como Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650) corroboram que tudo se explica pela razão e pela matemática. Não nos distanciamos muito dessa concepção atualmente, pois ainda não aceitamos ou não (con)vivemos com a pessoa “que perdeu a razão”, a ela oferecemos os manicômios, as prisões, a indústria farmacêutica, etc. Descartes afirmou a necessidade da dúvida no conhecimento e postulou o dualismo: corpo como matéria (*res extensa*) e mente como alma pensante (*res cogitans*). A dificuldade dessa concepção dualista foi evidenciar como estas duas instâncias interagiam. Embora não se possa dizer que Descartes as concebia como naturezas totalmente separadas, essa visão deu

elementos para que o fazer da ciência valorizasse mais o aspecto material em relação ao mental. Bacon, por sua vez estabeleceu a observação e a experimentação como método para abordar a natureza: conhecer e obedecê-la para dominá-la. Ratificou o saber do cientista como poder, logo, capaz de governar (Russel 1959/2013).

A Modernidade engloba vários séculos e o autor contemporâneo Bauman (1999) realiza uma diferenciação entre Modernidade sólida e Modernidade líquida. Expõe que o projeto moderno promotor da Modernidade sólida é de controle da razão e da técnica, com a finalidade de fazer do mundo o melhor possível. Os indivíduos são concebidos como livres e iguais, capazes de exercer direitos e deveres, aptos a desenvolver uma identidade e responsabilizados por suas ações. Querer ser alguém implicava considerar o fracasso e a responsabilidade sobre essa ambição. Nesse modelo a pretensão era conhecer, categorizar para então exercer controle, sem espaço para ambivalências. Para tanto, se constata a racionalidade como instrumental. Segundo o autor citado o escopo da ciência estava na extinção de incertezas, indeterminações e em tudo que não era previsível. Ciência e técnica manipulavam os objetos, inclusive a sociedade que se tornara objeto também. A administração da humanidade respondia aos ideais do projeto moderno.

No paradigma moderno ocorre uma descentralização e fragmentação do indivíduo que deriva em crise de identidade. Bauman (1999) caracteriza-a como líquida, volátil, com relações humanas inconsistentes e instáveis. A determinação do indivíduo não se dá mais pelo nascimento. Abalada pela globalização, na Modernidade líquida, o medo, a insegurança, a exclusão social, bem como a produção do mal, são algumas das decorrências transversais. O Estado, com perda de poder para reagir, é espectador de uma fluidez em que grandes corporações transnacionais têm total liberdade para fazer suas negociações econômicas. O progresso econômico atrelado à diminuição das desigualdades sociais se revelou uma falácia. Ricos e pobres cada vez mais firmados em sua condição. Um mundo de fome e pobreza extrema. Buscando segurança, o homem cada vez mais se enclausura em suas casas com aspectos de cela.

O consumo se configurou como centro e meio de objetivação e instrumentabilidade das relações intersubjetivas, participando da personalização do sujeito. A satisfação e a posse de um objeto de consumo outorga identidade. A sedução dura o tempo do consumo, a obtenção do objeto é sua morte. Portanto, fugacidade é elemento que incita ao consumo constante. Nesse cenário, Bauman (1999) mostra o indivíduo como passageiro, objeto, efêmero, descompromissado com a lógica da continuidade, flutuando na mutabilidade. O dinheiro tem valor pelo consumo que proporciona e está relacionado ao desejo e não à

necessidade. Quanto às relações tanto sociais como privadas, o outro é útil enquanto oferecer satisfação, depois é descarte, evidenciando relações humanas fluidas e fragilizadas como característica da Modernidade líquida. De acordo com Fejtö (1972) a sociedade capitalista coletivista apresenta um modo de viver e pensar uniformizado. A ética da austeridade e do trabalho, fora de moda, foi substituída pela ética do consumo.

Até aqui foram abordados brevemente, pontos específicos de paradigmas referenciais de uma complexa história do pensamento ocidental que tem como base a filosofia grega de acordo com Russel (2013), e não há como desconsiderá-la do modo como entendemos o homem e o mundo, servindo de contraste para questões atuais. Na busca pelo conhecimento e domínio da natureza, no pensamento ocidental encontramos revelados alguns dualismos que servem de base inclusive para discussões contemporâneas. Esses dualismos resultaram do confronto entre diferentes escolas, fruto da crítica que uma tecia à outra e assim sucessivamente.

Na base de todos eles está a distinção entre verdade e falsidade. ... Estes conceitos estão estreitamente vinculados aos dualismos do bem e do mal, e da harmonia e da discórdia. Em seguida vem o dualismo da aparência e da realidade. ... Junto com eles temos as questões da mente e da matéria, da liberdade e da necessidade. Além disso, existem as questões cosmológicas, que se referem a se as coisas são uma ou muitas simples ou complexas, e, finalmente, os dualismos do caos e da ordem, do ilimitado e do limite (Russel, 2013, p. 21).

Russel (2013) sinaliza que “ao observar essa batalha pendular entre doutrinas rivais de filósofos pré-socráticos, Hegel desenvolveu pela primeira vez a sua noção de dialética” (p. 22). A problemática da dicotomização ou dos dualismos é que se tenta explicar o homem e o mundo por um dos opostos, perdendo a relação que a tensão entre eles oferece. Por um lado os dualismos como princípios antagônicos impossibilitam a relação de ambiguidades. Por outro, a fragmentação do objeto de estudo em especialidades na história da ciência inaugura um processo de fragmentação do homem. À parte, cada disciplina operou suas fragmentações internas. Na psicologia não foi diferente. Distintos modos de ver o homem estabeleceram e estabelecem diferentes verdades sobre ele, nem sempre conciliáveis, evidenciando questões de poder e saber.

Para buscar status de ciência, no final do século XIX e início do século XX, a psicologia teve que limitar seu objeto de estudo. Durkheim (1858-1917) fortaleceu a ideia de que a psicologia deveria possuir como objeto de estudo o indivíduo, buscando conhecer o comportamento humano enquanto que o objeto da sociologia seriam os fenômenos sociais. O

atrelamento da psicologia à medicina construiu o homem enquanto objeto de estudo de modo individualizado, separado da história e do social. A psicologia também correspondeu aos ideais do capitalismo, fornecendo por meio de sua área de conhecimento, indivíduos adaptados para a manutenção e fortalecimento do *status quo*. Conhecer para controlar eis a máxima da instrumentalidade da psicologia que integra sua história e exige um constante fazer crítico.

Assim como se manifestaram concepções dicotômicas enfatizando o indivíduo, houve também o oposto, enfatizando o coletivo e ambas foram criticadas por Sartre (1943/2011, 1960/2002). Este autor buscou transcender a compreensão dicotômica da realidade. Para ele o *eu*, o *outro* e o *mundo* se constituem numa relação de interdependência, num entretecer de tal modo que um não existe sem o outro. Os homens são seres dialéticos, históricos e sociais, sendo a consciência a constituinte da realidade humana. Assim, quanto à produção de conhecimento, asseveramos com Sartre (2002/1960) que “nada terá sido compreendido da história humana se não se levar em consideração que tais transformações acontecem em um campo prático e habitado por uma multiplicidade de agentes, na medida em que elas são produzidas por livres ações individuais” (p.435).

Pela filosofia sartriana tudo principia pela subjetividade, mas sempre em relação com o outro e com o mundo. No entendimento da realidade humana não é possível dicotomizar subjetividade e objetividade sem desumanizar, sem engendramos violência. Por essa perspectiva concebemos que toda *práxis* comporta relações humanas compostas por interindividualidades. Quanto ao conhecimento, a sua base está na liberdade como um ato subjetivo possível pelo para-si, ou seja, pela consciência de onde emana a liberdade. O para-si é abertura por sua estrutura de não ser, portanto, possibilidade. A projeção do conhecimento é ato, é manifestação livre, é criação antes mesmo de este ser partilhado. Referente à linguagem Sartre (1996) nos aclara que o “essencial do signo é emprestar seu ser ao projeto que, de outra maneira, seria subjetividade pura” (p. 72)². Assim pela linguagem se insere a objetivação do conhecimento pelo signo. Por intermédio da linguagem as interindividualidades se vinculam.

As palavras vivem da morte dos homens, unem-se através deles; o sentido de cada frase que eu formo me escapa, ele me é roubado; todos os dias, cada falante altera *para todos* as significações, os outros vêm trocá-las inclusive na minha boca. Não há dúvida de que a linguagem é, *em certo sentido*, uma inerte totalidade. Mas essa materialidade é, *ao mesmo tempo*, uma totalização orgânica e perpetuamente em andamento. Sem dúvida, a palavra tanto separa quanto une; ...é evidente que cada

² Tradução livre da autora. No original “esencial del signo es prestar su ser al proyecto que, de otra manera, seria subjetividad pura” (Sartre, 1996, p.72).

palavra falada por cada um dependerá, em sua significação presente, de suas referências ao sistema total da interioridade e que será objeto de uma compreensão incomunicável. ... Na verdade, cada palavra é *única*, exterior a cada um e a todos; no *exterior*, é uma instituição comum; falar não consiste em fazer entrar um vocábulo em um cérebro pelos ouvidos, mas levar o interlocutor por meio de sons a esse vocábulo, como propriedade comum e exterior (Sartre, 2002, p.212, grifos do autor).

O conhecimento, que a princípio é buscado pelo homem por meio da intencionalidade da consciência, após conhecido, transforma-se em algo exterior a ele, portanto objetividade e, assim sendo, disponível no campo prático, podendo agir sobre o seu criador e/ou sobre os outros homens. O conhecimento produzido integra a história e segue agindo infinitamente sobre consciências que o visem. Forma subjetividades, singularidades, pode alienar, pode esclarecer, pode libertar, pode enclausurar dependendo do significado que outorga à consciência que o capta.

A ciência também constitui e mantém a massa quando não desenvolve em seu bojo conhecimento que propicie experiência crítica. Referente ao conhecimento e à violência, ainda paira a ideia organicista lambrosiana de que há indivíduos violentos. Também a remanescente ideia de natureza humana enfatizando que a violência está no interior do homem, tanto quanto o biologicismo, que explica o humano e a realidade humana baseado em características genéticas, pessoais. Nas academias de ciências, discutimos essas pretensas verdades, mas no campo prático dos homens essas verdades seguem o processo de interiorização do exterior e, interiorizadas, fazem parte do vivido, portanto, dentro de uma névoa que não permite definir nem separar, pois é do campo da consciência espontânea, não reflexiva.

Pela nossa história de culpar e punir como fim, poderíamos simplesmente pensar na probabilidade de que a violência existe porque alguém a pratica. Essa não pode jamais ser a única explicação em um pensamento dialético. Para uma abordagem dicotômica talvez sirva, mas para esta pesquisa buscamos uma compreensão dialética.

A escolha pela teoria filosófica de Sartre como alicerce não se deu separadamente de uma escolha por uma prática ético-política. Esse é um engajamento com a filosofia da existência sartriana: uma escolha existencial comprometida com o humano. Quanto à ação, à dialética e à compreensão adotamos o esclarecimento de Sartre (1960):

Em suma, é necessário uma teoria filosófica que mostre que a realidade do homem é a ação, e que a ação sobre o universo se confunde com a compreensão desse universo

tal como é: para dizer de outro modo, que a ação é descoberta da realidade *ao mesmo tempo* que modificação de tal realidade³ (p.118, grifos do autor).

Os caminhos metodológicos percorridos para as reflexões realizadas neste estudo têm como norte a abordagem fenomenológico-existencial. A trajetória sartriana teve como base metodológica a fenomenologia, a psicanálise existencial (resultante da ontologia fenomenológica) e, posteriormente, o método progressivo-regressivo, mas sem romper com a fenomenologia, os quais serão apoio para este estudo. Na sua trajetória, progressivamente, Sartre (2002) buscou concretizar seu projeto de uma inteligibilidade dialética da história, visando uma antropologia autêntica como uma dimensão da superação da ontologia fenomenológica e do materialismo dialético que foram base para seus questionamentos e mediação entre a existência como conduta subjetiva e a experiência e *práxis* do indivíduo/coletivo. Embora não o tenha finalizado, sua pretensão ofereceu um novo entendimento sobre o homem e a história: concepção da história “não como totalidade resultada, mas como totalização resultante de todos os projetos singulares de vida histórica, isto é, de totalizações individuais. É nessa intersecção viva entre o universal e o singular que temos de encontrar a compreensão da realização histórica do universal concreto” (Silva, 2003, p. 60). Assim como a vida do indivíduo, a história é um constante vir a ser, sendo. Totalização enquanto abertura e possibilidade em busca de uma totalidade por se fazer.

A presente pesquisa bibliográfica, realizada exclusivamente em livros e artigos científicos com temática afim e, como fonte principal, as obras de Sartre, teve como objetivo geral refletir sobre a violência e compreender sua manifestação na produção do conhecimento científico ao fragmentar termos ambivalentes como indivíduo e social. Sartre (2002) manifesta que “o pensamento concreto deve nascer da *práxis* e voltar-se sobre ela para iluminá-la: não ao acaso e sem regras, mas – como em todas as ciências e técnicas – em conformidade com princípios” (p. 31). Esta é a nossa empresa com base no método eleito.

O pensamento fenomenológico de acordo com Amatuzzi (2009) propicia o caminho para se chegar ao desvelamento da realidade, para além do empírico, de verificação imediata, oportunizando o acesso ao sentido dado ao mundo pelo homem, o que construirá a realidade humana. Nesta perspectiva, Husserl (1907/2000) concebe a redução fenomenológica como meio de acesso à essência da experiência, ou seja, para se chegar aos fenômenos deve-se

³ Tradução livre da autora. No original “En suma, es menester una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es la acción, y que la acción sobre el universo se confunde con la comprensión de ese universo tal como es: para decirlo de otro modo, que la acción es descubrimiento de la realidad *al mismo tiempo* que modificación de tal realidad”³ [grifos do autor] (Sartre, 1960, p.118).

permitir o seu livre desenvolvimento frente a nós, tomando-os tal como se apresentam. O método fenomenológico propõe colocar em suspenso às informações para compreendê-las, haja vista que o mundo já está posto antes da reflexão sobre ele. O objetivo é descrever a experiência tal como ela se dá, sem explicações a respeito do fenômeno constatado, pois a descrição viabiliza a atitude fenomenológica de voltar-se às coisas mesmas (Husserl, 2000). De tal modo, a redução fenomenológica caracteriza uma aproximação existencial que implica um distanciamento reflexivo (Forghieri, 1993).

Entretanto, para não adotar uma postura idealista, Sartre (2002) esclarece que uma teoria do conhecimento válida é aquela que comporta o investigador como parte do sistema investigativo. Esse realismo implica reflexão, haja vista que, “o desvelamento de uma situação faz-se na e pela práxis que a modifica” (p. 37). O conhecimento, na visão sartriana, não é das ideias, mas do “conhecimento prático das coisas” (p. 37) e isso implica a intencionalidade da consciência (Husserl, 2000; Sartre, 2011).

Assim, o ser humano, enquanto corpo e consciência intencional e transcendental, em relação dialética constante com a materialidade, a alteridade, o corpo e a temporalidade, é projeto rumo ao devir. Desse modo, tanto o subjetivo quanto o objetivo e a dialética estabelecida entre estes, são considerados na pesquisa fenomenológico-existencial, pois é um fazer dialético investigativo que ultrapassa a relação sujeito-objeto (Sartre, 2002; Schneider, 2011).

Por outro lado, para conhecermos melhor, não as causas, mas o mundo comum vivido pelos sujeitos este trabalho apoia-se no método progressivo-regressivo sartriano, que é compreensivo e explicativo considerando, “de uma só vez, a circularidade das condições materiais e o condicionamento mútuo das relações humanas estabelecidos nessa base” (Sartre 2002, p. 66). Este método como forma de investigar a realidade auxilia a compreender a história humana de maneira dialética e entende que o futuro pode ser criado por demandas produzidas no passado ou superando a história (Sartre, 2011).

Seria então a elaboração de um projeto de sociedade futura, mais humanizada, que poderia instaurar novas ações no presente, rumo à superação de séculos de sistemas punitivos e supressores de características da condição humana? Respondemos, em parte, como Sartre (2002): “Tudo muda se se considera que a sociedade apresenta-se para cada um como uma *perspectiva de futuro* e que esse futuro penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas” (p. 80). De acordo com o referido autor “O homem define-se pelo seu projeto” (p.113) sendo o indivíduo protagonista na superação por meio do trabalho e da ação

sobre a natureza, sobre as condições de partida e nas relações dos indivíduos entre si, resultando em uma realidade significativa e nova.

Estamos em um momento da Psicologia em que a moda é o psicossocial, mas não podemos perder de vista que o indivíduo é “universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade” (Sartre, 1971/2013, p. 7). Assim, é preciso considerar o indivíduo em sua particularidade e não perdê-lo na multiplicidade de individualidades, afinal, é a diferença entre os comuns que caracteriza a singularidade, ou seja, na atitude real, no desenvolvimento e desvios do indivíduo investigado (Sartre, 2002).

Quanto ao referido método, por um lado o movimento progressivo ultrapassa o presente explicando-o pelo futuro, conhecimento propiciado pelo movimento dialético em que, partindo do presente, explica-se o ato pela sua significação terminal. Por outro, o movimento regressivo se realiza por meio da biografia que busca aprofundar-se tanto quanto possível na singularidade, da história do objeto. Para se chegar à singularidade e compreender a vivência, a interrogação se faz sobre a escolha, pois “o sentido de uma conduta e seu valor só podem ser apreendidos em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis, desvelando o dado” (Sartre, 2002, p. 115).

Esse método tem sua relevância pela consonância no entendimento do ser humano como projeto, pois no presente vive a presença futura, ou seja, os fins das ações humanas no presente são sua objetivação futura, sendo projeto, a pessoa se constrói enquanto totalização inacabada.

A inquietação para pesquisar sobre a violência me colocou na situação que Sartre (2002) nomeou de “qualquer um” (p.168), ou seja, em determinado momento, sendo parte da totalização histórica, vivo a contradição no próprio mal-estar que vivencio como ser humano da/na atual conjuntura histórica, social, política, econômica, e, com os instrumentos intelectuais que disponho me aventuro na experiência crítica desde a interioridade da *práxis* individual, universal da qual faço parte. Interioridade enquanto característica do conjunto total que integro, sendo por ele definido e também transformado.

É a partir dessa vivência, portanto individual na vida real, que realizo questionamentos referentes à violência. Minha *práxis* se realiza como um momento da aventura humana no mundo com o fim de apreender o atual contexto histórico enquanto totalização em curso, uma vez que a minha própria vida é parte da atitude reflexiva no interior da própria crítica que estabeleço. Segundo Sartre (2002) eu, enquanto parte da totalização histórica tenho comigo e por meu intermédio pelo processo de interiorização do exterior, e exteriorização do interior,

isto é, na experiência dialética que me constitui e a qual constituo também, a manifestação direta e indireta do todo e de todos, na medida em que sou oposição a tudo e a todos. Estou unido por vínculos de interioridade ao movimento totalizante. A própria “origem da experiência crítica é em si mesma dialética” (Sartre, 2002, p.168) e, o próprio obscurecimento desse processo possibilita a vivência de mal estar. Situar-nos, enquanto pesquisadores, como partícipes relacionais dos conjuntos considerados, revela o princípio epistemológico que é a consciência como intencionalidade, ou seja, consciência *de* certo objeto bem como a “certeza apodíctica (de) si” (Sartre, 2002, p.168, grifos do autor).

Assim, o método heurístico, de acordo com a pretensão sartriana, possibilita a descoberta da singularidade do projeto e a compreensão do movimento dialético entre o subjetivo e o objetivo. Esse método possui características relevantes para a presente pesquisa, pois como Sartre (2002) esclarece, o rigor ao estudar o homem está em reconhecer-lhe qualidades humanas. A proposta é de transcender o maniqueísmo dicotomizante com apoio no método que compreende a realidade tal como ela se dá: dialeticamente.

Coaduno com a afirmação de Sartre (2002) que o próprio conhecimento é obrigatoriamente prático, haja vista que modifica o conhecido e transforma o seu objeto. Além do mais, implica autoconhecimento, pois somos partícipes do processo. O conhecimento, qualquer forma que admita, é um relacionamento correlato do homem com o mundo. Se o homem deixa de existir, o relacionamento desaparece. Em seu fundamento a dialética é atividade, e trabalhar em pesquisa é uma ação política que pode conduzir à transformação social.

Este estudo evidencia e justifica-se pelo engajamento político e compromisso com a humanidade ao refletir sobre o conhecimento na expectativa de favorecer uma ampliação da consciência sobre a nossa prática enquanto formadores e produtores do conhecimento bem como de sua contrafinalidade.

Consciência e conhecimento se diferenciam. O conhecimento se transforma em objeto de saber porque é visado pela consciência, sendo assim, é produção do próprio homem. O objetivo deste estudo é refletir sobre a dicotomia indivíduo/social, buscando desvelá-la como um dos perfis do fenômeno da violência. A primeira hipótese desta pesquisa é que a produção de conhecimento dicotomizado, que não agrega o indivíduo como singular e coletivo, é um conhecimento fragmentado, portanto, um ato violento. Se o homem não se sabe indivíduo-coletivo, uma consequência é ele desconhecer ou não considerar a alteridade, logo, a dificuldade de ações solidárias. A segunda hipótese considera que sem a experiência crítica podemos produzir e manter a violência pelo conhecimento. A manutenção dessa violência é a

escolha por manter esse conhecimento dicotomizado. Como desvelar a unidade violência/produção de conhecimento? Esta é a motivação na presente pesquisa.

O conhecimento produzido não permanece no plano metafísico, mas embasa questões antropológicas, as relações do homem no mundo, as suas ações, haja vista que todas as ações práticas embutem uma teoria e uma epistemologia: Se ajo no mundo o faço a partir da compreensão que dele tenho. A terceira hipótese considera que toda vez que eu agir dicotomicamente estarei sendo violento com o mundo, com o outro e comigo mesmo.

A função social desta pesquisa está em proporcionar reflexão sobre o modo de agir dicotômico, na tentativa de resgatar o indivíduo, sujeito da ação, da massa do social, reconhecendo-lhe valor em sua ação. Do quê e para quê resgatá-lo? Estamos na era do consumo e o que tem valor está fora de nós, logo a reflexão está obsoleta. O indivíduo no coletivo age na espontaneidade, numa consciência emocionada, portanto, não crítica e sim, alienada. Para a conjuntura atual, a junção de indivíduos que aceitam a impotência de sua ação, conforma uma grande massa amorfa, fácil de atender por ações que atinjam ao todo, como as políticas públicas que objetivam um pseudo empoderamento do indivíduo, atingindo com suas estratégias maior quantidade de indivíduos emocionados, acrílicos. O resgate do indivíduo da ação e para a ação implica o resgate do indivíduo enquanto projeto, ou seja, possibilidade de superar-se a si mesmo. Através da percepção de si e reconhecido pelo valor de sua ação é que o indivíduo será percebido e concebido em sua inteireza no social. Não como um fragmento derivado de concepções dicotômicas por teorias que nós, enquanto especialistas, recortamos da realidade para estudo e não voltamos a integrar mais nos resultados de nossas pesquisas. Resgatá-lo para a ação é evidenciar sua responsabilidade na realidade humana. Deixar o indivíduo incapacitado por uma ação que é desvalorizada, engendra a impotência, a inércia e a manutenção do *status quo*, bem como da violência.

Então, a produção dicotomizada da realidade humana seria um modo de violência pelo fazer científico? O conhecimento posto no mundo é fonte disponível para o indivíduo interiorizá-lo, objetivando a subjetividade, ao mesmo tempo a exteriorização do interior, ou seja, a subjetivação do objetivo pelo indivíduo o faz solidário na manutenção da violência. A partir do conhecimento, o qual é base para pautar ações da esfera pública, as relações se concretizam. Pelo saber científico muda-se a forma de explicar o mundo, conseqüentemente, institui-se novas ações. Contudo, o saber/fazer científico, pela produção do conhecimento, paradoxalmente, pode iluminar, contribuindo para fazer transparecer as contradições, permitindo a escolha de ações que levem à concretização de projetos humanizadores.

1. DA PERSPECTIVA SARTRIANA

1.1 A realidade humana

“Cada uma das condutas humanas, sendo
conduta do homem no mundo, pode nos
revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e
a relação que os une, desde que as encaremos
como realidades apreensíveis objetivamente,
não como inclinações subjetivas que só podem
ser compreendidas pela reflexão”
(Sartre, 1943/2011, p. 44).

A compreensão do fenômeno da violência requer falar da realidade humana, do homem, de sua existência e *práxis* no mundo com outros homens. Nesse sentido, a filosofia sartriana pode contribuir para abordar tanto aspectos ontológicos como antropológicos da condição humana, considerando antagonismos e superando dicotomias.

Por meio da fenomenologia, Sartre (2011) encontrou um método para sua filosofia. Assim, a investigação da realidade humana principia no cotidiano do homem, tendo como princípio ir às coisas mesmas, ou seja, à essência, e descrever a concretude da existência. “O concreto ... é o homem no mundo” (p.43). Com essa afirmativa rompe-se com o dualismo, idealista e o materialista, que separava a consciência do sujeito (ser interior, pensante, subjetividade) do mundo (coisa exterior, ser material, realidade objetiva). Assim, o ser humano passa a ser considerado enquanto corpo-consciência em relação com o mundo, o qual congrega as coisas, bem como com os outros homens.

Por um lado, influenciado pelo pensamento Husserliano e Heideggeriano, Sartre (2011) encontrou na fenomenologia a base metodológica para esclarecer que o fenômeno é a via para acessar o Ser, pois o fenômeno é o que aparece e aparenta, ou seja, o que se dá a conhecer, nada mais que isso. O Ser, revelado no fenômeno, é mais do que a sua aparição, está para além do mesmo, é transfenomenal, pois simultaneamente remete-se a ele próprio (fenômeno) e ao Ser, à aparência e à essência e, dessa maneira, o conhecimento se resume à descrição das aparições, sendo cada uma transcendente e remissiva às demais, evidenciando o Ser. “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. ... Nem indica algo atrás dela: designa a si mesma e a série total” (Sartre, 2011, p.15).

Ressalta-se também que “para o fenomenólogo, todo fato humano é por essência significativo. Se lhe retiramos a significação, lhe retiramos sua natureza de fato humano ... significar é indicar outra coisa” (Sartre, 1939/2012a, p. 25-26). Essa indicação é feita de tal modo que ao desenvolver a significação, elucida-se o significado. O investigador fará uso da redução fenomenológica ou *epoché*, que é a suspensão de juízo de valor, a atitude de colocar o mundo entre parênteses, para que a investigação se atenha às operações efetuadas pela consciência.

Por outro lado, em sua obra *Questão de Método*, Sartre (2002) elucida que para a apreensão das aparições, que não são separadas, no seu conjunto e contexto, é necessário sintetizá-las e expõe que para entender a personalidade do homem é necessária uma compreensão do tipo progressivo-regressivo, uma vez que o homem está inserido em um mundo objetivo, material que é o seu contexto histórico, cultural, social que o constitui enquanto ser concreto, porém, simultaneamente ele é subjetivo, ou seja, a subjetividade se configura no processo dialético com a objetividade, ao interiorizar o exterior, pois a subjetividade não é uma estrutura do psíquico, é um momento do processo concreto, objetivo. Ressalte-se que essa subjetividade se objetiva por meio das condutas, práticas, pensamentos e emoções. Dessa forma, o movimento progressivo-regressivo é a circulação constante entre o objetivo e o subjetivo, entre o singular e o universal pelo qual o ser humano faz a particular apropriação da dialética estabelecida entre fazer e ser feito pela/na história.

No que concerne à fenomenologia, sabemos que ela não se atém a elucidar fatos, mas àquilo que denuncia a si mesmo, ou seja, aquilo que aparece e que, em sua aparição, não oculta coisa alguma. O Ser do existente é aparente, absoluto. Os fatos não se organizam por si mesmos nem atribuem significação, segundo o autor. Assim, a investigação que principia pelos fatos nunca recuperará as essências, pois essas somente viabilizam classificar e examinar os fatos.

Assim, abordar a realidade humana, que é feita das ações de todos os homens, é aproximar-nos da realidade que evidencia a díade relacional indivíduo/coletivo. Homens que com outros homens fazem e são feitos na realidade que compartilham. Essas relações se constituem e se manifestam por uma pluralidade de homens, sendo o conflito uma de suas características. Diferentes indivíduos com diferentes projetos confrontam suas liberdades num mesmo campo prático. Por fazer parte da realidade humana sou investigador, investigado e investigação. Sou, assim, sujeito e objeto de interrogação. “Posso então me interrogar e, sobre as bases dessa interrogação levar a cabo uma análise da realidade humana, que poderá servir de fundamento a uma antropologia” (Sartre, 2012a, p. 23).

A realidade humana é *nós mesmos*: O existente do qual devemos fazer a análise ... é nós mesmos. O ser desse existente é meu. ... A realidade humana é por essência sua própria possibilidade, esse existente pode escolher-se ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, perder-se (Sartre, 2012a, p. 22, grifos do autor).

A compreensão da realidade humana tem que ser realizada por ela mesma, haja vista que essa compreensão não vem de fora, mas é seu modo mesmo de existir. Assim, ao compreender a realidade humana assumo meu próprio ser, “o que significa que me faço homem ao compreender-me como tal” (Sartre, 2012a, p.23). Posso dizer que ao me conhecer dirijo minhas ações e, ao dirigir minhas ações me conheço. Em cada atitude do homem reencontra-se a totalidade da realidade humana, pois ela é esta realidade e se dirige para o mundo. Homem e mundo coexistem, ou seja, nunca se apartam.

Ontologia e historicidade fazem parte da condição humana na perspectiva sartriana: pelo viés ontológico, Sartre (2011) remontou, pela redução fenomenológica, “até a origem do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva” (Sartre, 2012a, p.21) constituindo fundamentos para uma Psicologia; e pelo viés antropológico, influenciado pelo marxismo, Sartre (2002) concebeu o homem como produto e produtor da historicidade - individual e coletiva - em que história singular e universal torna-se materialidade ou prático inerte, isto é, resultado do que foi instituído por ações de outros homens e que faz parte do passado. Porém, o homem por ser dialético, histórico e social pode tornar inteligível a história humana, não como algo fechado, mas como um processo, como uma incessante totalização rumo ao devir. De acordo com Sartre (1966) toda e qualquer ação que o homem empreende é dialética e possui inteligibilidade da mesma, haja vista que ontologicamente o homem é dialético.

A partir da existência do homem é que a essência humana pode ser encontrada no mundo, precisamente pela precedência da existência sobre a essência. Primeiramente o homem existe, gratuitamente, uma vez que ninguém o concebeu aprioristicamente, pois é um ser anterior a qualquer definição conceitual; e contingente, pois não possui compulsoriedade, poderia ou não existir (Sartre, 2011). Cada escolha que o indivíduo realiza baseia-se em seu projeto fundamental, no seu desejo de ser. Devemos desvendar “em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda. ... Que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo. ... Naturalmente, há uma infinidade de projetos possíveis, assim como há uma infinidade de homens possíveis” (Sartre, 2011, p. 690). O ponto de partida sempre será o homem concreto no mundo, considerando a sua situação. Nessa

perspectiva sartriana é com base na compreensão da escolha originária, na busca do si do Ser, que se deve buscar o princípio da violência pelo método da psicanálise existencial.

Desprovido de natureza humana e de um sentido predeterminado, o homem se encontra só para construir a sua essência e atribuir valor à sua existência. “precisamente para a realidade humana, existir é sempre *assumir* seu ser, isto é, ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra” (Sartre, 2012a p.22). Pela indefinição original, o homem é, a princípio, um projeto de ser. O nada que o caracteriza é abertura para se fazer e nisso está a subjetividade: “o homem nada é além do que ele se faz ... é, antes de tudo, aquilo que projeta vir a ser, e aquilo que tem consciência de projetar vir a ser ... é um projeto que se vive enquanto sujeito” (Sartre,1946/2012b, p.19). Assim, a subjetividade tem papel preponderante e é base da realidade humana para Sartre (2011,2002).

Longe de um solipsismo, para este autor o indivíduo é ação na temporalização de sua existência, constituindo-se a partir das determinações da materialidade histórica que servem de base e o guiam. Simultaneamente, singularizando a apropriação da objetividade e exteriorizando-a, o indivíduo se faz de modo único, engajando com o seu feito toda a humanidade, ressignificando e transcendendo o que estava posto. “A matéria trabalhada, como exteriorização da interioridade, produz o homem que a produz ou a utiliza na medida em que, no movimento totalizante da multiplicidade que o totaliza, ele é obrigado a reinteriorizar a exterioridade de seu produto” (Sartre, 2002, p.186-187). Nessa dinâmica, indivíduo e história não podem ser separados da ação. Cada um de nós, bem como aqueles que nos antecederam e os que ainda virão, é agente histórico individual e a história é ininterruptamente o campo da ação. “O homem não é nada mais do que os seus feitos” (Sartre, 1983, p. 590). Essa dinâmica implica em que o homem ao agir no mundo, estabelece e insere critérios que servirá de modelo para outros indivíduos: sua subjetividade objetivada.

A busca de um modelo se dá sobre a pluralidade de indivíduos, não num social amorfo, e nessa dinâmica se encontra a participação do universal no individual. A singularidade de cada um dispõe algo inovador no mundo e possibilita identificação entre os sujeitos, assim como novas objetivações e subjetivações. Sartre (2011) coloca que a consciência é subjetividade absoluta. Mudanças são realizadas pela dialética estabelecida entre homem e mundo e nisso temos a relevância da subjetividade.

Isso é possível porque a característica primordial do homem é a liberdade: o homem está condenado a ela. Porém, esta liberdade implica a facticidade, ou seja, o homem existe e principia sua história a partir de algumas condições iniciais dadas, tais como, a época em que nasce, a nacionalidade, família, condição social etc., elementos que o homem não escolhe,

mas fazem parte de sua história constitutiva. A situação limita os possíveis, mas não extingue a liberdade. A liberdade será sempre situada.

A ontofenomenologia sartriana da existência descreve o projeto existencial como o lançar do para-si rumo ao seu ser, haja vista que o projeto é antecipação no trajeto de temporalização do para-si e não algo vivenciado antes de possibilidades subjetivas. Essa antecipação se dá de forma objetiva, concreta pela interiorização do exterior e exteriorização da interioridade fazendo da história individual uma objetivação singular da história vivida em relações de reciprocidade com o que está posto no mundo. Assim temos um processo de subjetivação da objetividade, ou seja, humanização das coisas pela intencionalidade da consciência e não substancialidade. (Sartre, 2011).

A projeção concreta da consciência, constitui o existir como processo histórico, a descrição ontofenomenológica atinge o âmbito da História, e se transfigura em análise das determinações histórico-materiais. É nesse sentido que se deve entender em Sartre a busca de um método em que a ontologia fenomenológica do para-si na sua relação com o em-si seja superada e conservada na abordagem materialista histórica do regime de reciprocidade de determinações a partir do qual tornem-se compreensíveis as relações entre a liberdade originária do para-si e o exercício histórico dessa liberdade pelo indivíduo concretamente inserido num tempo histórico, isto é, num complexo de condições sob as quais ocorre a sua *ação*. Em suma, a fenomenologia e o materialismo histórico constituem o modo peculiar da interrogação sartreana porque essa associação metodológica aparece como adequada para dar conta da articulação entre conduta existencial da subjetividade, experiência histórica da liberdade e práxis individual/coletiva (Franklin, 2003, p. 46-47, grifos do autor).

É transformando escolhas em ações que a essência do homem se configura. Nisso reside o engajamento: cada homem ao escolher para si escolhe para toda humanidade, haja vista que cada escolha que realizamos implica um valor, um sentido dado ao mundo. Assim, pela ação realizada exterioriza o valor atribuído no mundo. A partir da exteriorização, estará disponível um critério que servirá como base de escolha para outros indivíduos. O homem existe ao mesmo tempo em que constrói sua essência e sua imagem e estas são válidas para todos e para a sua vida inteira. Logo, a responsabilidade não se limita sobre o que se faz com a sua existência.

O homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade (Sartre, 2012b, p. 21).

Na busca da manifestação do Ser, Sartre (2011), por meio da ontologia fenomenológica, se ateve à aparição qualificada do Ser alicerçado no mundo concreto e na cotidianidade do homem. Nesse proceder, evidenciou duas regiões ontológicas constituintes da concretude do homem: O Em-si e o Para-si que estabelecem uma relação ontológica fundamental. Relação considerada “como esboço perpetuamente móvel de uma quase-totalidade que podemos chamar de ser” (p.284). A palavra ser é de uso no cotidiano o que a torna usual e não motivo de reflexão. Por outro lado, existe uma banalização referente ao ser por parte dos materialistas dizendo que é uma atitude de investigação idealista e que o conceito é abstrato. A aparente obviedade da palavra gera distorções, afirmando que o Ser é uma coisa, porém “Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo” (Sartre, 1947/2005, p.56-57). O Ser é movimento, possibilidade de vir a ser recorrente e incessantemente.

Mas, que características exibem as regiões ontológicas citadas acima? Primeiramente abordaremos o Em-si. Diz Sartre (2011, p. 40) que: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é”. Isso quer dizer que o Em-si é plena positividade e se esgota nele mesmo, não conhece a alteridade. Não é relação a si, pois desconhece o sentido da expressão relação. O Em-si é compacto, fechado em si mesmo, sem segredo algum. Não possui inteligibilidade por si mesmo. É materialidade, mundo dos objetos e o organismo humano. É tudo aquilo que não é o Para-si, pois pertence “ao reino das coisas defini-se como totalmente outro que não o reino humano” (Bornheim, 2011, p.37). Tanto um objeto mesa, quanto violência, enquanto resultado de um ato, é um Em-si e frente a ele, de acordo com Bornheim (2011, p. 38) “a inteligência fica entregue a uma espécie de impotência”. Se tudo que existe, enquanto coisa é o ser Em-si, o que configura o Para-si?

Se por um lado o Em-si como Ser é o que é, por outro, e por oposição, a condição do Para-si é ser o que não é e não ser o que é; Logo, o fundamento do Para-si, na perspectiva sartriana, é o nada. A consciência não está somente voltada a si própria, mas em relação com o mundo das coisas. Sendo o Para-si a consciência, logo “a coisa é o que está presente à consciência como não sendo a consciência” (Sartre, 2011, p. 235).

Aqui encontramos a radicalidade de Sartre (2011) a partir da noção da negatividade da consciência. Ela é absolutamente intencionalidade, ou seja, consciência *de* alguma coisa, do mesmo modo que o objeto sempre é objeto *para* um sujeito, inclusive toda experiência é possível pelo surgir anterior do objeto para o sujeito. A consciência sendo um nada é totalmente vazia de conteúdo e, ao não armazenar nada, é translúcida, um deslizamento incessante para o mundo. Precisamente, essa é a fuga de si para o mundo que caracteriza a

transcendência da consciência. Sendo o objeto externo a ela, não há coincidência possível entre os dois.

Se, por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência. (Sartre, 2005, p. 56).

Consciência e mundo são co-originários e interdependentes: a consciência precisa do mundo para se preencher e o mundo precisa da consciência para ser nomeado, significado, conhecido. Assim, o homem, unicidade corpo/consciência no mundo, agirá sobre o mundo segundo a significação dada pela consciência ao que por ela foi captado. Ressalvando que esse preencher da consciência se dá a cada ato intencional da mesma, não sendo acumulativo, pois ela é um constante escoamento do objeto captado ao posicionar outro objeto, ou seja, a cada percepção, seja essa real ou imaginária. A consciência não absorve o mundo, mas se relaciona com ele (Sartre, 2011).

A consciência só existe na medida em que aparece, “é pura aparência” (Sartre 2011, p.28). Despojada de substância e não tendo interior, é exclusivamente relação, evidenciando-se como a dimensão subjetiva do ser humano, não possuindo objetividade, haja vista que o vazio a caracteriza. Por esta concepção, a noção de consciência engloba todo e qualquer fenômeno da psique humana. A intencionalidade da consciência é ato de projeção para fora de si, transcendente para as coisas e consciência das coisas.

Essa característica relacional da consciência intencional servirá de base para a compreensão das manifestações das emoções como o medo, cólera, vergonha, tristeza, alegria etc. A confirmação de uma consciência vazia evidenciará a impossibilidade de uma estrutura afetiva habitar o interior da consciência.

Quanto à emoção, comumente é vista como “uma desordem sem lei” (Sartre, 2012a, p. 91). Porém, uma emoção é precisamente uma consciência. A emoção tem caráter humano e é significativa por essência. Embora haja possibilidade constante de captar “consciência da emoção como estrutura afetiva da consciência, dizer: estou com raiva, tenho medo etc. Mas, o medo não é originalmente consciência de ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência de *perceber o livro*” (Sartre, 2012a, p. 55, grifos do autor). Primeiramente, a consciência emocional é irrefletida, ou seja, não se posiciona a si, mas sim ao mundo. É

certo que se pode refletir sobre uma ação, mas na maioria das vezes isso é feito de modo irrefletido.

O homem ao agir não discrimina se é um agir emocionado ou não. Ele vive a emoção em sua inteireza e age de modo tal. Numa pesquisa realizada por Jaroszuk e Vieira, (2012) em uma penitenciária de segurança máxima feminina, se constatou que a decisão de cometer o crime por parte das presas foi realizada no momento da própria execução da ação violenta. Não houve qualquer reflexão ou previsão das consequências ou dos prejuízos tanto corporais como materiais, quanto das punições implicados. Ações parecidas são evidenciadas por Euclides da Cunha (1866-1909) em sua obra *Os Sertões*:

Homens de todas as cores, amálgamas de diversas raças, parece que no sobrevir dos lances perigosos e no abalo de emoções fortíssimas, lhes preponderam, exclusivas, no ânimo, por uma lei qualquer de psicologia coletiva, os instintos guerreiros, a imprevidência dos selvagens, a inconsciência do perigo, o desapego à vida e o arremesso fatalista para a morte (Cunha, 1902/2002, p. 157).

A compreensão da *práxis* intencional abrange também a afetividade, não se restringindo à ação ou trabalho, haja vista que essa compreensão não vem de fora, mas é seu modo mesmo de existir. Assim, ao compreender a realidade humana assumo meu próprio ser, “o que significa que me faço homem ao compreender-me como tal” (Sartre, 2012a, p.23). Em cada atitude do homem, na emoção, por exemplo, reencontra-se a totalidade da realidade humana, pois ela é esta realidade e se dirige para o mundo.

Sartre (2012a) cita uma característica dos psicólogos relacionada à emoção. Disse que em seu fazer, esses concebem que a emoção se distancia em seguida do objeto para se submergir nela mesma. Nesse entendimento, a fuga no medo seria fuga *diante de* um objeto, como se esse desaparecesse na fuga e não constituísse sua própria razão. E, como conceber a cólera, onde se fere, insulta, ameaça sem considerar aquele que representa a unidade objetiva desses insultos, ameaças e golpes?

No entanto, quem tem medo o tem *de* alguma coisa. Mesmo frente a algo indefinido, por exemplo, angustia imprecisa sentida na escuridão, num beco, etc., certamente é *de* determinados aspectos da noite, do beco, do mundo que se sente medo. A emoção, concebe Sartre (2012a), desencadeia-se a partir de uma percepção, de um certo modo de apreender o mundo. Alimenta-se do objeto ao qual retorna constantemente. Tanto o sujeito emocionado quanto o objeto emocionante apresentam uma união sintética inseparável.

Mas, o que é uma emoção afinal? “É uma transformação do mundo” afirma Sartre (2012a, p.62). Porém que tipo de transformação é essa e como se opera? Ocorre na dificuldade ou urgência de realizar trajetos por mim estipulados ou ainda quando não tenho uma direção a seguir. Embora sejam essas limitações no caminho, sou requisitado a agir. Tentarei, então, transformar o mundo, desconsiderando os processos deterministas das relações das coisas com suas potencialidades, assumindo uma conduta mágica.

Assim, é uma transformação do mundo de maneira mágica porque, incapaz de resolver o problema, pela consciência eu encontro a solução para a situação, suprimindo do olhar imediato, o objeto. A consciência “transforma-se justamente para transformar o objeto” (Sartre, 2012, p. 62). É de se supor que não é a solução apropriada, mas essa é a própria essência da conduta mágica. Não é efetiva, pois não almeja efetuar alguma ação/mudança sobre o objeto, mas sim conferir-lhe outra qualidade: uma menor/maior existência ou presença. Resumindo, “na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades. Se a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos” (Sartre, 2012a, p. 64).

Há de se considerar nos processos emocionais alicerçados na consciência o aspecto duplo do corpo: por um lado é objeto no mundo, mas por outro, a vivência imediata da consciência. Ressaltamos também que além da consciência significar afetivamente o mundo circundante ela vive a criação do mundo que constituiu. Vive-a como uma perturbação que simplesmente é uma obnubilação da perspectiva da consciência para com as coisas, enquanto a consciência realiza e vive espontaneamente essa obnubilação. “Assim a origem da emoção é uma degradação espontânea e vivida da consciência diante do mundo. O que ela não pode suportar de uma certa maneira procura captar de outra, adormecendo, aproximando-se das consciências do sono, do sonho, da histeria” (Sartre, 2012a, p.77).

Por conseguinte, o corpo é perturbado pela crença vivida que a consciência tem de ser vista de fora. Nesse ponto duas ressalvas devem ser feitas: a primeira no sentido de que a consciência não se posiciona enquanto degradando-se como fuga da pressão mundana, somente consciência irrefletida da degradação do mundo e da passagem ao plano mágico. Enquanto a segunda se configura na forma como a consciência vive o mundo mágico, pois ela exagera, emocionando-se em sua própria emoção. “quanto mais se foge, mais se tem medo” (Sartre, 2012a, p.77). Os aspectos cativantes dos objetos enredam e apoderam-se da consciência. Seu livramento é possível pela reflexão purificante ou pelo fenecer da situação emocionante.

Entretanto, é possível que a consciência não seja tão absorvida pela emoção? Há possibilidade, mas desde que ela apreendesse no objeto somente aquilo que é o significado da experiência: “*a esta hora, sob esta luz, em tais circunstâncias, esse homem é terrificante*” (Sartre, 2012a, p.77). Certamente, a emoção apresenta um mundo em que aquilo que ela capta a excede infinitamente. É o universo constitutivo da emoção em que a aparição do mundo, comum a todas as emoções, é cruel, sombrio, alegre, etc., onde coisas e consciência se relacionam magicamente.

Importante é perceber que ao nomear um objeto com uma qualidade (violento, horrível, alegre, etc.) ele passa a fazer parte de sua substância e, dessa forma, passa para o infinito, pois faz parte dele, é o seu tecido afetivo, é seu constitutivo. Precisamente essa qualidade emerge na emoção e a mantém. A qualidade (violento) não é apenas a sua apresentação atual, mas se instaura no porvir, no futuro e o obnubila. Tem aspecto revelado quanto ao sentido do mundo. “Vivemos emotivamente uma qualidade que nos penetra, que sofremos e nos ultrapassa de parte a parte. Num instante, a emoção é arrancada de si mesma, transcende-se, não é um episódio banal de nossa vida cotidiana, é intuição do absoluto” (Sartre, 2012a, p. 80).

A consciência quando absorta no mundo mágico da emoção, leva consigo o corpo uma vez que este é crença. A consciência crê. Assim, os comportamentos que outorgam sentido à emoção deixam de ser nossas para ser os gestos e movimentos do corpo do outro, a expressão da face, que forma uma totalidade sintética com a perturbação de nosso organismo. Logo, a magia e o significado da emoção advêm do mundo e não de nós.

Enfim, emoção é o precipitar da consciência no mundo mágico. Ela não é perturbação externa à vida psíquica. A emoção não é um acidente, é uma maneira existencial da consciência, um dos modos dela compreender seu ser-no-mundo.

Sartre (2011) concebeu os distintos modos que a consciência se manifesta: seu primeiro modo é ser não posicional de si (irrefletido), isto é, o eu não aparece, pois o indivíduo não se posiciona como objeto, não tem noção de si como fazendo uma determinada ação. Por conseguinte, a consciência está absorta no objeto posicionado, podendo se confundir com ele, embora isso não ocorra. A espontaneidade é o que marca a vivência das relações do sujeito nesse modo de consciência, apreendendo-o como libertador ou cerceador de seus possíveis, haja vista que pode estar tanto no campo do afetivo, quanto no da alienação. Um exemplo dado pelo autor corresponde à ação de escrever: eu escrevo, mas no momento que o faço não tenho consciência de escrever, não posiciono a consciência como consciência de

escrever. O mesmo acontece com um motorista ao dirigir ou com o músico ao tocar um instrumento.

A espontaneidade evidencia três modos de consciência: a perceptiva, a imaginativa e a reflexiva espontânea. Na perceptiva, o objeto percebido é real, presente, tomado na sua concretude, situado no tempo e no espaço. Na imaginativa, a consciência posiciona um objeto irreal (criação), estando esse ausente, existente em outro lugar ou inexistente num dado momento para o indivíduo que o imagina. Enquanto que na reflexão espontânea ou cúmplice me absorvo por completo no objeto posicionado, seja esse existente, inexistente, presente ou ausente. O objeto é captado abstratamente e sem criticidade. Postura comumente realizada na cotidianidade e é suporte para as ações criativas, imaginativas, emocionadas, realizando certa maneira de compreensão do cotidiano. Neste tipo de reflexão é possível produzirmos tanto emoções libertadoras relacionadas aos outros ou a nós mesmos, e também de criação, quanto o seu inverso, ou seja, emoções limitadoras da existência humana quando, sem criticidade, absorvemos a ideologia dominante (Sartre, 2011).

O segundo modo de consciência é a reflexão crítica. Esta é posicional de um objeto captado em abstrato, presente, ausente, existente ou inexistente. Tem como característica um distanciamento do objeto ou da situação, voltando-se para si, ou seja, a consciência se toma a si própria como objeto. Neste caso, usando o exemplo anterior da atividade da escrita, eu escrevo e tenho consciência de escrever, pois posiciono a consciência como consciência de escrever. Consciência irrefletida não quer dizer inconsciente, mas tão somente que não é posicional de si. Por outro lado, ela serve também para a conduta reflexiva, pois antes da reflexão, a consciência posiciona o mundo, portanto, é base para a conduta reflexiva.

Para completar a dinâmica da consciência, falta ainda um terceiro modo denominado cogito pré-reflexivo que caracteriza a consciência de ser consciência, mas não posicional, porém sendo precedente e possibilidade do ato de conhecimento, tanto da consciência irreflexiva quanto da reflexiva, pois “toda existência consciente existe como consciência de existir” (Sartre, 2011, p. 25).

Consciência não é sinônimo de conhecimento; o conhecimento não surge *a priori*, é sempre secundário à consciência. Sartre (2011) nos expõe que “Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto” (p.12). Portanto, existir para Sartre não é somente pensar, ao encontro da indubitável afirmação cartesiana. Isso porque a consciência pode ser tanto de conhecimento, quanto de percepção, imaginação, emoção, sendo que cada uma delas têm suas especificidades. O autor aponta, quanto à consciência e conhecimento, uma questão

ontológica e outra epistemológica: na primeira a consciência é a região que constitui a realidade e, na segunda, é a produção do conhecimento como resultado da relação sujeito/objeto.

Conhecimento não pode ser comparado à posse. A consciência não é nada além de movimento fugitivo de si, um fluxo para fora de si (Sartre, 2005).

De acordo com Bornheim (2011) o ato de conhecer não agrega nada à materialidade (Em-si) em nenhum sentido, pois “o ato de conhecer não é criador” (p.36). No entanto, a consciência (Para-si) por ser presença *a* e negatividade, permite ela ser o que não é, ou seja, conhecer àquilo que ela não é, como, por exemplo, conhecer o fenômeno violência não é a existência de minha consciência como violência. Consciência *de* alguma coisa elucida o que é exterior a ela. Mas o conhecimento não capta o mundo em sua totalidade, apreende somente uma manifestação da coisa, do objeto. O todo permanece como fundo, revelando somente uma apresentação enquanto forma, pois fundo e forma mantêm relação de interdependência. A consciência não poderia captar o todo sem contradizer a sua própria incompletude e vazio constitutivos.

O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o *nada* que realiza esta presença. ... O Para-si não existe primeiro para conhecer depois, e tampouco pode se dizer que somente existe enquanto conhece ou é conhecido, pois isso o faria desvanecer em uma infinidade determinada de conhecimentos particulares. Mas é o surgimento absoluto e primeiro do Para-si em meio do ser e para-além do ser ... que constitui o conhecimento (Sartre, 2011, p. 284, grifos do autor).

A consciência como negação do Em-si marca um afastamento inserido no conhecimento. Assim, a verdade enquanto noção, não será nem objetiva ou subjetiva exclusivamente, pois não é nem o Em-si nem o Para-si, mas esse distanciamento entre ambos. Franklin (2003) pondera que essa concepção aproxima o homem da verdade, aproxima o sujeito da verdade do objeto. “Temos que abandonar essa concepção de sujeito e objeto como coisas ou substâncias que se contrapõem com densidade de ser equivalentes, e que têm de se comunicar ou se corresponder para que disso resulte a verdade. ... a verdade é originalmente *haver* alguma coisa” (p.47, grifos do autor) ou seja, para a consciência intencional, enquanto transcendência para fora de si em direção ao mundo, às coisas, a verdade inclui todas as coisas que aparecem em seu ser.

“Há” ser porque sou negação do ser, e a mundanidade (*mondanité*), a espacialidade, a quantidade, a utilidade, a temporalidade, só vêm ao ser porque sou negação do ser; nada acrescentam ao ser, são puras condições nadificadas do “há”, nada fazem senão realizar o “há”. ... O para-si é presença imediata ao ser e, ao mesmo tempo, desliza com distância infinita entre ele mesmo e o ser. Pois conhecer tem por ideal o ser-o-que-se-conhece, e, por estrutura originária, o não-ser-o-conhecido. ... Assim, encontro-me por toda parte entre mim mesmo e o ser, como um nada que *não* é o ser. O mundo é humano (Sartre, 2011, p. 285, grifos do autor).

Por um lado, consciência e conhecimento precedem necessariamente a experiência e, por outro, a experiência mune o indivíduo com o saber. Assim, quando se pesquisa o mundo já se tem alguma ideia sobre o fenômeno investigado e, a partir desse saber prévio, que se aprofunda, defini e identifica o fenômeno pesquisado. Segundo Perdigão (1995) a aptidão inata de conhecer é a origem dessa experiência. Conhecer o mundo é somente possível pela consciência. A ação de descobrir o mundo é o próprio ser da realidade humana. A verdade é uma descoberta já de antemão afirmada pela consciência.

O que faz acreditar que a verdade se identifica com o Ser é que, em efeito, tudo o que é para a realidade humana o é em forma de verdade (essas árvores, essas mesas, essas janelas, esses livros que me rodeiam são verdades) porque tudo o que é para o homem já surgiu em forma de “há”. O mundo é verdadeiro. Vivo no verdadeiro e o falso. Os seres que se manifestam frente a mim se oferecem como verdadeiros, às vezes, depois, se revelam como falsos. O para-si vive na verdade como o peixe na água⁴ (Sartre, 1996, p. 52).

O surgimento e o desaparecimento de uma verdade são dados pelo homem, em meio a outros homens. Por exemplo, a teoria heliocêntrica constatada por Copérnico tornou-se verdade quando este anunciou a constatação do fenômeno. Conhecemos o mundo com a consciência e somos parte desse mundo, da realidade humana, logo não podemos aceitar a dualidade sujeito-conhecedor/objeto-conhecido. Reduzir consciência ao conhecimento confunde o entendimento da realidade e introduz o dualismo sujeito-objeto na consciência, e essa é uma típica atitude do conhecimento (Sartre, 2011). A verdade é a totalidade do Ser em processo.

⁴ Tradução livre da autora. No original “Lo que hace creer que la verdad se identifica con el Ser es que, en efecto, todo lo que es para la realidad humana lo es en forma de verdad (esos árboles, esas mesas, esas ventanas, esos libros que me rodean son verdades) porque todo lo que es para el hombre ya surgido es en forma del “hay”. El mundo es verdadero. Vivo en lo verdadero y lo falso. Los seres que se manifiestan ante mí se ofrecen como verdaderos, a veces, después, se revelan como falsos. El para-si vive en la verdad como el pez en el agua” (Sartre, 1996, p. 52).

Assim como água para o peixe, a verdade é elemento do Ser, desvelamento pela distância entre o Em-si e o Para-si, portanto, parte do processo da historialização da realidade humana. Como tal, o desvelamento da verdade, ao ser lançado para o mundo direciona-se a outros, implicando a intersubjetividade como necessária para a objetivação da verdade. Nisto consiste a objetivação do subjetivo: o que é desvelado por um pode ser interiorizado por outro e, de modo semelhante, se interioriza o que o outro coloca no mundo, um processo sempre realizado de modo singular do que está disposto universalmente. Por esta reciprocidade se constrói um mundo comum, base das relações de uns com os outros. (Sartre, 1996).

A verdade solicita disposição ao questionamento e de acordo com Franklin (2003) “supõe a conduta que a interroga interrogando o Ser” (p. 50). O alicerce da verdade é a liberdade, um ato subjetivo que emana do Para-si que é origem da liberdade do sujeito. “O ato se inscreve num projeto pelo qual o sujeito antecipa a si mesmo na sua condição de ser-para, a verdade relaciona-se com a liberdade através do projeto” (50). A liberdade manifesta-se ao projetar o conhecimento da verdade e, antes mesmo de ser partilhado ele é um ato de manifestação de liberdade. Sendo atividade, não é mera contemplação. Por sermos, ontologicamente, liberdade, encerrarmo-nos em uma verdade ou na não verdade, além de contraditório, é ilusão.

O conhecimento é uma possibilidade, haja vista que “todo o Ser está presente à minha liberdade” (Franklin, 2003, p. 50) como possibilidade de superação da ignorância. Não querer conhecer é contraditório, pois o Para-si é abertura, é devir, implica ação como criação. Porém, assim como a busca pelo conhecimento é um ato livre, permanecer na dúvida ou não querer conhecer, também o é. Partindo da ignorância tendo tudo por conhecer, a verdade evidencia-se como uma possibilidade e não uma obrigatoriedade, pois inclui o risco, o erro e o malogro em sua verificação rumo a um ser finito e contingente. A não verdade como possibilidade evidencia uma escolha pelo não saber.

Sendo o Para-si fundamento da liberdade originária e essa liberdade fundamento da verdade e abertura para projetar o conhecimento, não querer conhecer é um proceder qualificado como má-fé. Essa é uma possível conduta que o indivíduo adota diante do mundo e do conhecimento. Caracteriza-se por uma escolha alienada justificada por algum tipo de determinação externa da imagem de si. Um modo de inserir, livremente, uma não verdade, que não é uma mera mentira. Nessa conduta o indivíduo objetiva negar a liberdade que o constitui, com o fim de anulá-la. Assim, de modo livre, decide determinar-se como um outro ou uma situação o fizesse, concordando enganador e enganado em si mesmo. Embora haja

extero-determinação, o sujeito pode, por decisão livre, revogá-la (Sartre, 1996). Outro aspecto da má-fé diz respeito à justificativa de uma determinação externa, social e histórica no processo de auto-identificação.

É precisamente esse jogo, no caso perverso, entre interioridade e exterioridade, que liga a dimensão subjetiva da conduta de má-fé às condições sociais e históricas que objetivamente a sustentam, e até mesmo a exigem. Isso significa que se trata de uma conduta indissolivelmente subjetiva e histórica, na medida inclusive em que a má-fé é uma maneira de o sujeito objetivar-se diante de si e diante dos outros. A má-fé, como toda conduta, é *significante* porque opera, age, na construção de uma significação do sujeito. O modo como me conduzo constitui o meu processo de ser para mim e para os outros, e a parte "íntima" desse processo é apenas o reverso do seu lado histórico (Franklin, 2003, p. 51, grifos do autor).

A partir dessa problemática, a verdade como processo histórico conduz a pensar nas relações intersubjetivas estabelecidas entre os diversos sujeitos. A característica que nos iguala é a liberdade, porém a liberdade individual produz o conflito intersubjetivo de liberdades. É no campo prático comum, enquanto meio de totalização singular que cada sujeito realiza projetando sua liberdade, que se dá o confronto das liberdades. Nesse campo prático, os projetos intersubjetivos são limites recíprocos, assim, dificultam uma empresa em comum, ou se desmantela no próprio processo do empreendimento comum ou tende a ocorrer imposição temporária de um controle das individualidades por uma hegemonia. Cada indivíduo significa de maneira particular a sua história e a história que constrói conjuntamente com outros homens. (Sartre, 2002).

A ética e o conhecimento de acordo com Franklin (2003) estão vinculados: rejeitar o conhecimento é abster-se da responsabilidade pela verdade. Decisão de seguir ignorando o que se há para saber, o cognoscível. Por implicar uma decisão, esse ato difere da simples ignorância e não se pode eximir da responsabilidade. Sartre (1996) abordando o tema da verdade concebeu que a ignorância desconhece a si mesma, pois não se pode ignorar a ignorância, uma vez que conhecida revela a livre decisão de assim o fazê-lo, não podendo fugir à responsabilidade sobre a mesma. Mas não somente isso, pode-se pela má-fé desejar não saber. Contudo, permanecer no querer não conhecer desvela o medo da verdade que nada mais é que o medo da liberdade, ou melhor, da responsabilidade inexorável que esta congrega. Conduta similar tem, por exemplo, a mulher que é agredida pelo seu parceiro recorrentemente. Não ignora a probabilidade de que volte a ocorrer, mas escolhe restringir-se à probabilidade, pois desse modo, não precisa decidir como agir frente à violência que sofre.

Outro exemplo quanto à má-fé consta no informe realizado pela Organização Mundial da Saúde – OMS (2003) que aborda sobre violência e saúde, estabelecendo o vínculo entre pobreza (falta de recursos econômicos) e violência. O referido informe evidencia que a pobreza fundamenta todo tipo de violência. Relação que implica opressor e oprimido como agentes de violência, embora a punição recaia sobre o indivíduo que atuou infringindo alguma lei. As estratégias que se estabelecem frente ao fenômeno evidenciado, não são de ações que visem solucionar o problema (a pobreza), mas, de assistencialismo (aos pobres). Assim, num ato de má-fé, busca-se desviar da responsabilidade sobre o que se sabe. Já não se trata de ignorância, pois o fenômeno está constatado e desvelada está a possibilidade de mudança, a possibilidade de instaurar algo novo. No entanto, buscam-se ações para combater a violência, não por meio de ações radicais que possibilitariam estancar a sua fonte, mas simplesmente almejando diminuir sua vazão e não o seu extermínio. O conhecimento é uma ação, mas nesse caso evidencia-se conduta de má-fé e mentira, pois seu objetivo está também em ludibriar o outro, trabalhando com os seus pensamentos para manutenção do *status quo*. Mantém-se a pobreza, logo, a fonte dos diversos tipos de violência como afirmado no referido informe da OMS. A conservação da pobreza é a violência maior e perpetradora das diferenças. “Assim, a vontade de ignorar a verdade se converte necessariamente em negação de que exista uma verdade”⁵ (Sartre, 1996, p.112). Exibe-se nisso um conflito ético: a liberdade do conhecimento e a responsabilidade sobre o conhecido.

A recusa em conhecer a verdade é a recusa de reconhecer a responsabilidade sobre o que se conhece. Por ser a verdade inseparável de uma atitude interrogadora, tanto em relação às coisas como comigo mesmo, o conhecimento se faz no tempo da ação: sou aquilo que faço e faço aquilo que sou. Liberdade e ação caminham juntas. Verdade e liberdade, conhecimento e responsabilidade, são relações que apresentam dificuldade para o sujeito, por quê? Porque a existência do ser humano principia em um mundo posto, anterior à existência humana, feito por outros sujeitos. Esse mundo independe do desejo e criação do sujeito. Eis uma das dificuldades de se responsabilizar por esse mundo. Essa materialidade, no entanto, está disponível. É nela que o sujeito se faz e revela em si mesmo algo do mundo que o antecedeu.

... A liberdade é assumir *sempre a posteriori* as próprias responsabilidades daquilo que não se criou nem se quis (este carro me atropela; eu não podia fazer nada; tenho um

⁵ Tradução livre da autora. No original “Así, la voluntad de ignorar la verdad se convierte necesariamente en negación de que exista una verdad” (Sartre, 1996, p.112).

braço a menos, minha liberdade começa aí: por assumir esta invalidez que não criei), mas não posso escapar a sua condição⁶ (Sartre, 1996, p. 119, grifos do autor).

A omissão de minha parte se evidencia na pretensão de me colocar como alheio ao mundo, ao prático inerte. Franklin (2003) sinaliza para uma ética da intencionalidade, pois o mundo para mim existe pela consciência que dele tenho e minha subjetividade, enquanto modo de ser da consciência transcende em direção às coisas, ao mundo. Nesse movimento, intencional e transcendental, interiorizando o exterior e exteriorizando o interior, é que me faço no/pelo mundo. Logo, como justificar meu desconhecimento do mundo e das coisas?

Desse modo, na violência, uma conduta ignorante tem como fim o descompromisso com a responsabilidade, evitando o posicionamento frente ao que o saber desvela. Busco então desviar minha consciência das injustiças, atrocidades, guerras, repressão, opressão, presentes como fenômenos no mundo, pois aquilo que a consciência não visa, inexistente para mim. Pensando em moral, essa conduta estabelece um critério de relacionamento com o mundo e, como tal, serve de modelo para outros homens. Nisso se evidencia o engajamento das ações individuais com o coletivo e universal. Somos singular universal (Sartre, 1971/2013), inseridos na verdade histórica a qual vivemos, tal como o peixe na água que não pode ignorar a água como elemento de sua realidade. A negação da realidade, como elemento constitutivo da existência humana é conduta de má-fé.

Ontologicamente o homem é liberdade, enquanto processo ele é possibilidade e antropologicamente por meio da liberdade situada na facticidade, numa dimensão histórica, realiza sua singularização concreta. É a busca pela transcendência da relação tensional entre facticidade e liberdade que alicerça a construção da existência e história humana. Esse processo é vivido como apropriação singular na/pela *práxis*. (Sartre, 2002, 2011). Assim, o indivíduo caracterizado como liberdade, possibilidade, encontra outros iguais na *práxis* concreta de suas atividades, deparando-se e contrastando-se com diferentes projetos. A alteridade como conflito se constitui e se define nas atividades humanas, que é vivido justamente nas relações concretas, na *práxis*.

Desse modo, é na atividade humana que se evidencia o conflito da alteridade devido à pluralidade de indivíduos livres que a compõem inseridos no interior do campo prático. Esse campo compreende determinada situação que conjuga o particular e o universal, enquanto

⁶Tradução livre da autora. No original “... La libertad es asumir *siempre a posteriori* las propias responsabilidades de aquello que no se ha creado ni querido (este coche me atropella; yo no podía hacer nada; tengo un brazo menos, mi libertad comienza ahí: por asumir esta invalidez que no he creado), pero no puede escapar a su condición” [grifos do autor] (Sartre, 1996, p. 119).

agentes históricos, haja vista que toda ação é histórica e processual. E nessa dinâmica o indivíduo se faz na temporalização da história. Sendo o conhecimento ato que se produz na atividade humana, haja vista que não é contemplação, ele evidencia o Outro, o mundo, portanto é intersubjetivo e objetivo. Para Sartre (1996) “A verdade é a objetividade do subjetivo... Se Pierre me mostra a mesa, a vejo *através* da consciência de Pierre”⁷ (p. 57, grifos do autor). E nisso vemos a relação entre o subjetivo, o objetivo e o intersubjetivo com a verdade.

Na descrição realizada por Sartre (2011) a intersubjetividade manifesta-se como conflito, como luta: “O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (p.454). Para mim mesmo sou pura liberdade, mas ao encontrar-me com o Outro, sou atingido e transformado pela sua presença. Duas consciências livres num mundo compartilhado constata-se pelo encontro e se alteram, pois um objetiva o outro e vice-versa. Essa é a dinâmica relacional “entre o Para-si e o Em-si *em presença do outro*” (Sartre, 2011, p.451, grifos do autor).

Tudo que vale para mim vale para o Outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do Outro, o Outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o Outro, o Outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com o objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes (Sartre, 2011, p.454).

A violência se manifesta no centro das relações interpessoais, pois a experiência de ambos é de negação recíproca, portanto, de difícil conciliação e possibilidade de encontro pacífico. A alteridade aparece como rivalidade e ameaça. O indivíduo nunca poderá ser reduzido a outro devido à liberdade originária que os fundamenta. Na relação com o outro, o olhar recíproco é condição ontológica. Por meio do olhar, o indivíduo capta a consciência do outro à sua maneira e lhe outorga de fora um ser fixo naquele momento, qualificando-a. A analogia adequada deste ato é a petrificação pelo olhar da medusa, evidenciando que além de ser Para-si é Para-outro. Vivencia-se a violência pela experiência de ser objeto possuído pelo outro:

E eu, no reconhecimento de minha objetividade, tenho a experiência de que ele detém esta consciência. A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que ‘haja’ um ser, que é o meu. Assim, tenho a compreensão desta estrutura ontológica; sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento; meu ser-Para-outro me aparece, portanto, em forma de algo dado e contingente, pelo qual, todavia, sou responsável, e o Outro fundamenta

⁷Tradução livre da autora. No original “La verdad es la objetividad de lo subjetivo. ... Si Pierre me muestra la mesa, la veo *a través* de la conciencia de Pierre” [grifos do autor] (Sartre, 1996, p. 57).

meu ser na medida em que este ser é na forma do “há”; mas o Outro não é responsável por ele, embora o fundamente em completa liberdade, na e por sua livre transcendência. (Sartre, 2011, p. 454-455).

Nesse encontro de liberdades confrontadas, o indivíduo se experimenta enquanto objeto ou sujeito dependendo da relação que estabelece como o outro. Sartre (2011) expõe duas condutas possíveis: colocar-se de objeto para o outro, escolhendo ser aquilo que o outro deseja ou, fazendo-se sujeito contra-atacando o olhar do outro, colocando-o como objeto. A simultaneidade em assimilar o outro enquanto sujeito e objeto é inviável. Assim, busca-se retomar a posse de sua autonomia sobre o seu Ser e luta-se contra essa expropriação ameaçadora. Sendo o outro a base do conflito, há alguma compreensão possível para transcender essa tensão?

Em sua trajetória interrogativa sobre a existência humana, a atividade sartriana buscou articular a subjetividade enquanto conduta existencial, a experiência histórica da liberdade e a dialética da *práxis* individual/coletiva (Franklin, 2003). Em sua obra *Crítica da razão dialética* Sartre (2002) aborda sobre os tipos de reciprocidades possíveis enfatizando que não se pode desconsiderar que os indivíduos que fazem parte dessa sociedade estão separados, mas vinculados por relações de reciprocidade. O coletivo social é uma “totalidade destotalizada” (p.68), está sempre por terminar-se sem nunca se concretizar. Sendo assim, a realidade humana é composta pelas atividades concretas dos membros que a configuram por meio da relação indivíduo/grupo ou particular/universal, em um processo interminável e dinâmico de construção histórica, social e dialética, sendo produto e produtor da mesma. “É em seu ‘campo social’ ... que o homem faz a aprendizagem de sua condição” (p. 68-69, grifo do autor). Os indivíduos estão unidos por relações de reciprocidade não tanto como seres abstratos, mas por sua *práxis*, apesar de afastados. Ela não os resguarda da alienação, porém é base nas relações entre os homens e, manifestada a reciprocidade, a própria existência é modificada pela existência do outro.

O fundamento da compreensão é a cumplicidade de princípio com qualquer empreendimento – mesmo se, na sequência, tivermos de combatê-lo ou condená-lo; cada fim novo, desde que é significado, destaca-se a partir da unidade orgânica de todos os fins humanos. (Sartre, 2002, p. 214).

O homem, Ser concreto em um mundo concreto, age sobre ele e o modifica, modificando-se. Nesse processo, ao agir sobre a matéria, decide o outro que ele virá a ser sendo o seu próprio meio do outro que será. Assim, diz Sartre (2002) o homem,

constantemente, “faz-se o instrumento, o meio desse futuro estatuto que realizá-lo-á como Outro; é lhe impossível tomar seu próprio presente como fim ...o homem como futuro do homem é ... sempre um remanejamento da ordem material que tornará o homem possível” (p.225). O fim é produção de algo e nesse processo de criação é que o homem inventa-se a si mesmo, em um transcender ao que está posto, ou seja, as condições concretas, sociais e históricas, em direção ao futuro e de si mesmo em direção ao mundo, sendo o seu próprio instrumento e não alteridade como fim (Sartre, 2002). Vê-se que este é um processo no qual a reciprocidade aparece como fundante.

A reciprocidade implica: 1º que o Outro seja meio na exata medida em que eu próprio sou meio, isto é, que ele seja meio de um fim transcendente e não *meu* meio; 2º que eu reconheça o Outro como práxis, isto é, como totalização em andamento ao mesmo tempo em que eu o integro como objeto no meu projeto totalizador; 3º que eu reconheça seu movimento em direção a seus próprios fins no movimento mesmo pelo qual eu me projeto em direção aos meus; 4º que eu me descubra como objeto e como instrumento de seus fins pelo próprio ato que o constitui para meus fins como instrumento objetivo (Sartre, 2002, p. 225, grifos do autor).

A reciprocidade impõe que por meio da dimensão teleológica de um indivíduo, se apreenda a do outro. Tanto o outro quanto a situação histórica são limites às possibilidades projetadas em direção a uma totalização na historicização⁸. Enfrentadas, realidade e possibilidade, as ações visam superação das contradições, não as desconsiderando, mas incluindo-as como parte da alteração na superação rumo a uma totalização. Os obstáculos evidenciam a liberdade e a ação pela superação dos mesmos. Superação que considera os contrários englobando-os no processo de totalização: superação e conservação.

A *práxis*, de acordo com Sartre (2002) “é o projeto organizador que supera condições materiais em direção a um fim, além de inscrever-se pelo trabalho na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação dos meios em vista de alcançar o fim” (p.806). É na *práxis* que a ação realiza a superação dos obstáculos, realiza uma alteração sem destruição, mas transcendência da materialidade rumo a um fim que participa como um momento na espiral da história. Sendo totalização, é movimento e está infinitamente por se realizar. “... É a práxis entendida na acepção geral de... modos de objetivação da

⁸ Sartre (1996) faz distinção entre historicização e historialização. Chamou de historialização “al proyecto que el para-si hace respecto a si mismo en la historia: al decidir dar el golpe de Estado del 18 Brumário, Bonaparte se historializa” (p.159). E chamou de historização “al paso de la historialización a la objetividad. Tiene por resultado la historicidad o pertenencia objetiva a una época” (p.160).

subjetividade, em que interagem dialeticamente os momentos constituinte e constituído – o *fazer* a história e o *ser* determinado por ela” (Silva, 2003, p. 61).

Na perspectiva sartriana, o indivíduo por meio de sua *práxis* se agrega ao coletivo das práticas humanas, incorporando-a de modo singular pela interiorização e incorpora-se ao coletivo pela exteriorização da sua singularidade. A incorporação individual é particular e compõe a totalização singular. Nela o conflito se evidencia ao inseri-la no conjunto das práticas coletivas. As diferentes singularidades no coletivo fazem parte do processo de totalização porque faz a inserção da diversidade de modo dialético.

Quiçá pela inserção do outro e a impossibilidade do império absoluto do Para-si compreendamos a afirmação de Sartre (2011) de que “o homem é uma paixão inútil” (p. 750). Não importa o quanto lutemos, o conflito não se extinguirá e não reempossaremos o nosso ser-para-Outro. Assim, a violência na alteridade se configura pela negação da liberdade do outro. Essa violência é originária da existência humana e servirá de base para outras formas de violência.

A violência não é um fenômeno natural e/ou abstrata, é humana. Quanto a esse fenômeno, Sartre (1983) evidencia “um dos princípios essenciais da violência: ela sempre se dá como não tendo começado” (p.192) e quando se evidencia justifica-se que o outro a começou. Por um lado a violência principia na liberdade, pois a escolha é o ser da liberdade (ontologia). O indivíduo, transcendendo a facticidade, revela sua escolha ao inserir no mundo e em meio a outros homens a sua ação (antropologia) que pode ser de modo violento. Esses termos, ontologia e antropologia estabelecem uma relação de tensão e, ainda que ambíguos, são interdependentes e constitutivos do homem. Ressaltamos que estes aspectos não existem ou são vividos separadamente, mas compõem o humano.

Por outro lado, há desconsideração da alteridade no ato violento. O indivíduo ao escolher agir em liberdade absoluta, negando a humanidade do outro, ou seja, desconsiderando a liberdade alheia, pode incidir em violência. Na liberdade absoluta o indivíduo age buscando seu objetivo. Àquilo que se interpõe a sua liberdade ele os anula, pois são simples excedentes, barreiras, coisas supérfluas a serem superadas. Alcançar a meta é buscar o seu valor absoluto, menosprezando o sacrifício alheio. A ação do violento é de destruição, não de criação, pois ele desconsidera o mundo, a alteridade. Negligencia o Outro na realização de seu projeto e não reconhece projetos distintos ao seu. Enfim, o outro enquanto liberdade inexistente para ele. (Sartre, 1983).

Alienação e opressão se configuram como motivos da violência e, ao se desconsiderar a alteridade como liberdade, nega-se a condição humana. Não há mediação possível para o

indivíduo que escolhe a violência enquanto ação, pois essa não é a sua finalidade. Foca-se unicamente em alcançar o fim pretendido. Isto é, o indivíduo se recusa à reciprocidade, não aceita ser fim para o outro, não se colocando enquanto instrumento a favor do projeto do outro. Essa ação baseia-se numa reciprocidade negativa, de acordo com Sartre (2002). Porém não é algo abstrato, pois essa luta tem como condição material a escassez, ademais, “o objetivo real é uma conquista objetiva ou, até mesmo, uma criação da qual o desaparecimento do adversário não é senão o meio” (p. 226). Nesse modo de ação não há conciliação entre oposições. A destruição praticada pelo violento representa a destruição do outro, que é mero obstáculo no seu caminho.

Refletir sobre a violência possibilita compreender Sartre (1980) quando, tentado pelo desespero, expressa a sua ideia de esperança sobre a finalidade humana, pois a princípio parece “que a gente não acabará com isso jamais, de que não existe um fim, de que não existe nada além dos pequenos fins particulares pelos quais a gente se bate” (p. 76). No entanto, ele mesmo ressalta que é preciso construir a esperança de algo diferente. Assim, o escopo na presente pesquisa encontra na perspectiva filosófica sartriana a viabilidade de uma compreensão dialética da condição e práxis humana, considerando aspectos ontológicos e antropológicos como constitutivos das mesmas, para então, a partir disso, constatar a violência que cometemos ao produzir conhecimentos que fragmentam as ambivalências constitutivas do homem e da realidade humana.

1.2 A violência

A violência foi parte do contexto em que Sartre viveu: duas Guerras Mundiais, revoluções, seja de derrubada e/ou de instauração de ditaduras, etc. Foram anos de transformações políticas, sociais e econômicas importantes. Mas a empresa sartriana estava em compreender e evidenciar um mundo possível compromissado com o ser humano. Mostrou uma perspectiva audaz e de esperança num tempo de desesperança e austeridade, projetando um mundo em que a liberdade, própria da condição humana, pudesse permanecer no encontro com a história, com os obstáculos do mundo, do cotidiano, da alteridade, considerando as contradições e ambiguidades presentes e formadoras da existência humana. Concebia a liberdade não como um ideal moral, mas como próprio do ser do homem.

Sartre foi criticado pelo prefácio escrito à Fanon no livro *Os condenados da terra* por estimular a violência. Arendt (1985) realizou a crítica buscando confirmar a “glorificação da violência” (p.9) por parte de Sartre citando trecho do dito prefácio: “só a violência vale a

pena” (p. 9). Porém, o mesmo autor em outras obras mostra o seu engajamento com o humano e não na destruição ou no sofrimento do homem. Nessa crítica, a autora considerou somente um prisma dentro de uma situação específica, desconsiderando a obra geral de Sartre, petrificando-o com o olhar de Medusa uma das manifestações do autor. Críticas como essa realizada por Arendt conduzem a uma leitura desviante daquilo que foi a obra de Sartre.

É preciso olhar a obra do autor se pretendemos estabelecer uma prática dialética do conhecimento. De um Sartre que em *Os condenados da terra*, afirmava a violência como combate à violência anterior, a um Sartre que afirmou que na violência todos perdem.

No referido prefácio escrito a Franz Fanon, Sartre (1961/1968a) primeiramente coloca os colonizados como despojados de sua humanidade por um trabalho abstrato por parte do colonizador. Esse homem desumanizado busca recuperar sua humanidade. Usa a arma como se fosse sua humanidade: “abater um europeu é matar dois coelhos de uma só cajadada, suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: ficam um homem morto e um homem livre” (p.149). Um colonizador europeu morto e um homem livre recobrando sua humanidade sequestrada. Por outro lado, lutar com violência se deve a que o oprimido perdeu tantas coisas entre elas sua mulher e seus filhos: “viu tantas agonias que prefere vencer a sobreviver; outros aproveitarão a vitória, não ele: está muito cansado” (p.151). Mostra que a fadiga é sua fonte de coragem. Sartre então se coloca como colonizador e escreve: “Temos sido os semeadores do vento, a tempestade é ele. Filho da violência, ele coloca nela em cada instante sua humanidade; somos homens às suas custas? Ele se faz homem às nossas” (p.151).

Descontextualizar as palavras de Sartre e a posição que assume ao fazê-lo, abre margens a dúvidas sobre sua concepção, sempre, a favor do homem. Sua filosofia é coerente, mesmo em momentos de violência, ele defende a humanidade, ainda que admita pelo engajamento que ele sempre teve com a história, o lugar de opressor por ser europeu na França do século XX.

Compreendam finalmente isto: se a violência tivesse começado esta tarde, se a exploração ou a opressão jamais tivessem existido sobre a terra, talvez a não – violência apregoada pudesse apaziguar a contenda. Mas se todo o regime e até mesmo os pensamentos não violentos de todos vocês são condições nascidas por uma opressão milenar, a passividade de vocês só serve para colocá-los ao lado dos opressores. ... A Europa, empanturrada de bens, *deu direito* de humanidade a todos os seus habitantes: um homem, entre nós, quer dizer um cúmplice, visto que todos aproveitamos da exploração colonial” (Sartre, 1968a, p. 152).

Assumir a solidariedade histórica ou cumplicidade histórica reflete a coerência filosófica sartriana. Todos os europeus até hoje seguem desfrutando dos benefícios econômicos e da subjugação de “seus povos” colonizados. Há de se entender a profundidade, a radicalidade de sua ação na liberdade, na ênfase do humano e não a subjugação de um por outros. “Todo homem é o homem todo” (Sartre, 1964/1984, p.51). Somos homens feitos de todos os homens, e valem tanto quanto qualquer um à medida que somos um outro qualquer, essa é a clara posição sartriana.

Meu ser era esta realidade subjetiva, profunda, para além de tudo o que se pudesse dizer a respeito, e que não era *classificável*. Na verdade, foi então que comecei a dizer que não se pode classificar. Uma subjetividade é algo que não se pode ver como primeira ou segunda, é uma realidade total e profunda, infinita de certo modo, que está presente, em si, diante de si, é o ser, é o ser da pessoa. Isso não se pode classificar com relação a outro ser, que é talvez menos vivível, menos afirmado, mas que é igualmente verdadeiro em profundidade. Não se trata de classificar estes indivíduos, trata-se de deixá-los como totalidades que representam o homem (Beauvoir, 1982, p. 324, grifo da autora).

Assim, na perspectiva sartriana, uma hierarquia não outorga real ou verdadeira perspectiva do nosso Ser. Não se pode pensar em um Ser superior ou inferior. A diferença entre os seres humanos está representada em talentos e especialidades, nas profissões, atividades, pelos objetos que nos cercam, sujeitos à hierarquização, porém na profundidade do Ser não há hierarquia possível. Esta classificação é realizada por qualidades específicas (Beauvoir, 1982).

No prefácio a Fanon, Sartre (1968a) denuncia um trabalho abstrato realizado *a priori* para alterar critérios morais, fornecendo base para ações alienadas, no caso dos colonizadores, como meio de justificar atos injustificáveis diante de uma perspectiva crítica e humana. Desse modo, despojavam inicialmente o colonizado de características humanas pela instauração de crença de que ele não era um semelhante. Logo, escravizavam, matavam os colonizados, condenados por serem decretados não semelhantes ao homem. Exibe-se um controle tendo como base a desumanização. O despojo da humanidade, segundo o referido autor, se concretiza pela retirada das tradições, dos costumes, sem oferecer outra para substituir, retirada da língua falada oferecendo troca pela língua do colonizador, transformando-os em brutos pelo cansaço.

Se ele resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se ele cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fissurar o seu caráter, desintegrar a sua

pessoa. O caso é tratado com energia, por peritos: não é de hoje que datam os “serviços psicológicos”. Nem a lavagem de cérebro. ... E não penso que seja impossível transformar um homem em animal: digo que não se consegue sem enfraquecê-lo consideravelmente; as pancadas nunca bastam, é preciso insistir na desnutrição (Sartre, 1968a, p. 144).

Como diz o poeta Andrade (1990, p.21): “Caim já não mata Abel: coloniza-o. Embora o prefácio sartriano é datado do século passado, é uma realidade que ecoa nos modos de subjetivação. Somos feitos e nos relacionamos com o mundo a partir de nossa história de colonização, condição da qual não se faz a reflexão devida. Podemos considerar de modo similar o processo de globalização que influencia nesse sentimento de esvaziamento e não lugar, de não pátria e não semelhantes, uma situação parecida à torre de Babel.

Sartre (1968a) ao abordar sobre como se faz para desumanizar um homem, cita os “serviços psicológicos” como uma arma usada por especialistas para manutenção do *status quo*. Chauí (2000) expõe que a partir do século XIX com o encantamento pela revolução industrial e confiança no saber científico, nas técnicas e tecnologias como meio de domínio dos indivíduos, da sociedade e da natureza, passou a se acreditar na instrumentalidade da Psicologia. Ciência esta que deveria possuir algumas características e objetivos:

Ensinar definitivamente como é e como funciona a psique humana, quais as causas dos comportamentos e os meios de controlá-los, quais as causas das emoções e os meios de controlá-las, de tal modo que seria possível livrar-nos das angústias, do medo, da loucura, assim como seria possível uma pedagogia baseada nos conhecimentos científicos e que permitiria não só adaptar perfeitamente as crianças às exigências da sociedade, como também educá-las segundo suas vocações e potencialidades psicológicas. (Chauí, 2000, p.60).

Porém, no século XX, devido às guerras mundiais, à bomba atômica, aos campos de concentração, às ditaduras na América Latina, aos perigos da indústria alimentícia e farmacêutica entre tantos outros acontecimentos, a Filosofia questionou-se sobre seu otimismo em relação à ciência e à tecnologia. Surge em Frankfurt na Alemanha uma escola de Filosofia a Teoria Crítica que faz distinção entre dois modos de raciocínio: a razão instrumental e a razão crítica. A primeira, de acordo com Chauí (2000) também caracterizada como razão técnico-científica, “faz das ciências e das técnicas não um meio de liberação dos seres humanos, mas um meio de intimidação, medo, terror e desespero” (p. 60); enquanto que a segunda, em oposição à primeira, tece uma análise das limitações e riscos da razão instrumental e “afirma que as mudanças sociais, políticas e culturais só se realizarão

verdadeiramente se tiverem como finalidade a emancipação do gênero humano e não as ideias de controle e domínio técnico-científico sobre a Natureza, a sociedade e a cultura” (p.60).

A ciência pode tanto libertar quanto subjugar. Assim, em relação ao conhecimento, bem como aos fenômenos e acontecimentos humanos, podemos afirmar como Sartre (2011) que “Tudo está em ato” (p.16), sendo que “a liberdade é uma estrutura do ato humano e somente se revela na ação do indivíduo, enquanto que o determinismo é uma lei do mundo”⁹ (Sartre, 1960, p. 132). O fato de manter a consciência como ato individual e soberano na perspectiva sartriana, não deixa de ser um resgate da humanidade de cada um, mas essa consciência evidenciando liberdade, ou resquícios dela, implica conjuntamente em responsabilidade. De modo que não posso me eximir da responsabilidade, nem tampouco fugir da liberdade uma vez que estamos condenados a ela. Sou responsável pelo modo como escolho agir no/sobre o mundo.

Retornando à crítica recebida quanto à incitação à violência e mostrando uma faceta contrária, Sartre (1964/1968b), participando dos e analisando os problemas políticos, econômicos e sociais da França de sua época, mostra um modo de agir criticando a violência e incentivando à mediação de conflitos. “... a grandeza de uma nação não se mede pela quantidade de sangue que faz correr, mas pelo número de problemas humanos que resolve” (p. 104). Ao contrário do uso da violência e imposição da força, sugeriu aos franceses naquele contexto um programa baseado na mediação dos antagonismos, incentivando à cooperação “terminar com as hostilidades, imediatamente, negociar, reconsiderar... aproximar todos os homens de esquerda e reconciliá-los com um programa estabelecido em comum e trabalhar... pela paz” (p.104).

Em seu fazer filosófico Sartre (2002) buscou a origem da violência. Encontrou no fenômeno da escassez, resposta às suas questões. Distante de um abstrato, conceber a violência a partir da escassez é reduzir fenomenologicamente e chegando à origem, esclarecer a manutenção do fenômeno já vivido nos primórdios. Aron (1975, p.49) considera que pensar desta maneira é “pensar na esperança que temos de que ultrapassada a escassez, a violência desapareça” (p.49).

A escassez se evidencia quando algum produto existe em determinado campo social, mas “*não existe o suficiente para todo o mundo*” (Sartre 2002, p. 240, grifos do autor). No interior da escassez, “mesmo se os indivíduos se ignorassem, mesmo se as estratificações sociais, estruturas de classe rompessem claramente a reciprocidade, cada um no interior do

⁹ Tradução livre da autora. No original “la libertad es una estructura del acto humano y sólo se revela en la acción del individuo, al paso que el determinismo es una ley del mundo” (Sartre, 1960, p. 132).

campo social definido existe e age em presença de todos e de cada um” (Sartre, 2002, p.240). Ainda que o homem desconheça a quantidade de indivíduos que compõe a sociedade, ou a relação do homem com substâncias naturais, objetos e instrumentos de sua própria produção os quais evidenciam a escassez, mesmo assim essa pessoa “talvez explique a penúria presente com razões absurdas e destituídas de verdade” (p.240).

Para Sartre (2002) “A escassez fundamenta a possibilidade da história humana e não a sua realidade” (p.238). A escassez não é suficiente para o desenvolvimento da História ou para transformá-la em repetição. Ela é meio, pois “é relação individual e meio social” (p.239) como relação de uma multiplicidade de indivíduos. Isto é, a escassez de modo perpétuo e real, é tensão “entre o homem e o meio ambiente, entre os homens – que, *de qualquer maneira*, dá conta das estruturas fundamentais (técnicas e instituições): não enquanto as teria produzido como uma força real, mas enquanto foram feitas *no meio da escassez* por homens cuja *práxis* interioriza tal escassez, mesmo pretendendo superá-la” (p.239, grifos do autor).

Expõe Sartre (1960) que o objetivo do revolucionário é buscar o bem comum, mas aquele que não partilha desse fim, buscará se igualar ao dominador. Este pensa somente em si mesmo e o que conquista, seja da forma que for, considerará mérito e propriedade sua. Não há cultura da solidariedade, menos ainda que o indivíduo seja comparado aos fracassados, ao pobre, ou seja, aquele que não domina. O objetivo da classe dominada é alcançar o bem (riqueza de vassalos) e não o Mal (pobreza proletária). Como não se logra ascender à classe burguesa, muitas vezes usa-se de artifícios como uma representação simbólica de pertencimento ao que não se tem. Na sociedade capitalista contemporânea, pautado no consumo, a marca pode ser esse artifício. Orwel (2005) coloca a marca como o desejo da massa de diferenciar-se dos demais, sendo que a marca faz a massa que jaz sob o domínio da mídia. Sem dar-se conta que a marca é justamente a fonte de riqueza de quem a escraviza.

Encontramos assim um aspecto contraditório na manifestação dos indivíduos: buscam diferenciar-se dos dominados, almejando ser parecidos aos dominadores. A semelhança almejada está carregada de valor simbólico que repousa na riqueza. O escopo do homem atual não está em tornar-se semelhante aos outros indivíduos reconhecendo-se como feitura de todos os homens, mas sim naquilo que o pode diferenciar dos demais que não compõe o objeto do seu desejo. Esta característica dificulta as relações baseadas no respeito e solidariedade, exacerbando as da competição.

Quanto ao pobre, podem-se encontrar atos de misericórdia, mas não de identificação, pois a pobreza não é objeto de desejo, de consumo, embora grande parte da humanidade vive nela. Chesnais (1999) pesquisou a violência no Brasil e suas possíveis causas e constatou que

um dos fatores da violência é o socioeconômico e asseverou que a sobrevivência é precária para a classe pobre onde a fome é presente. “Grande número de crimes são cometidos sob o império da necessidade. ... A miséria conduz ao roubo e à prostituição ... o desemprego à tentação da ilegalidade” (p.55). Um campo de luta e conflito deriva da escassez. De acordo com Sartre (1960) “A morte, a desocupação, a repressão de greves, a miséria e a fome não são ideias. São realidade de todos os dias, vividas no horror. Possuem sem dúvida uma significação, mas conservam acima de tudo um fundo de opacidade irracional”¹⁰ (p. 133).

A concepção dialética sartriana “exclui toda determinação antecipada, toda coação, toda limitação, e tem como último meio a *práxis* individual, anterior e superior a toda lei e a toda verdade”¹¹ (Aron, 1975, p. 203). Destarte, a existência de cada qual se define pela escassez simultaneamente em que cada um é ameaça para existência de outro e de todos. Assim, há um aspecto de inumanidade em cada homem, contudo, essa inumanidade de modo algum vem de uma natureza do homem, mas pelo “reino da escassez” (Sartre, 2002, p.243) que mantém certa estrutura inerte de inumanidade. É do âmbito das relações dos homens entre si num campo prático, anteriormente constituído na escassez e pela negação material incorporada que a inumanidade se conforma. A escassez é para Sartre (2002):

Uma unidade negativa da multiplicidade dos homens. ... Essa unidade é negativa em relação aos homens, uma vez que vem ao homem pela matéria *enquanto* esta é inumana (isto é, enquanto sua presença de homem *não é possível* sem luta sobre esta terra); portanto, isso significa que a primeira totalização pela materialidade manifesta-se (no interior de determinada sociedade e entre grupos sociais autônomos) como possibilidade de uma destruição comum de todos e como possibilidade permanente de cada um de que essa destruição pela matéria lhe aconteça através da *práxis* dos outros homens (p.240, grifos do autor).

A produção do homem, além de ser sua negação, ou seja, está alheada dele, se volta contra ele de modo inerte, mas ativo enquanto materialidade, história. É uma inércia ativa: não pode transformá-la uma vez que já é matéria, pois passado é; assim pode transformar no presente por ações que visam o futuro. Isto devido a que a própria atividade é originalmente dialética. Laing e Cooper (1976) afirmam como “a totalização do homem pelo seu extermínio” (p.78), o próprio vir a ser incessante. Pode-se dizer também que a totalização é

¹⁰ Tradução livre da autora. No original “La muerte, la desocupación, la represión de una huelga, la miseria y el hambre no son ideas. Son realidad de todos los días, vividas en el horror. Poseen sin duda una significación, pero conservan sobre todo un fondo de opacidad irracional” (Sartre, 1960, p. 133).

¹¹ Tradução livre da autora. No original “excluye toda determinación anticipada, toda coacción, toda limitación, y tiene como último resorte la *praxis* individual, anterior y superior a toda ley y a toda verdad” (Aron, 1975, p. 203).

superação sem destruição, é transcendência sem extermínio, um passo à frente ou um giro na espiral.

A mediação que ocorre entre materialidade e homem é recíproca. No campo da *práxis*, os indivíduos em sua pluralidade relacionam-se com o campo coletivo e individualmente, bem como reciprocamente entre si. É no campo material que acontece a alienação primeira. Nele, por algumas ações passivas, a materialidade, anterior *práxis* do homem, retorna a ele como contrafinalidade, contradizendo a finalidade de suas ações anteriores. Essa *práxis* que se volta contra o homem, configura o que Sartre chama de *antipráxis*. Essa alienação pode se manifestar tanto em e por meio de outros modos de alienação, ser tanto base ou condição de outras, como afirmam Laing e Cooper (1976).

Sendo a história dialética, é preciso examiná-la dialeticamente. A nossa relação com a materialidade, segundo Sartre (2002) está baseada na mutualidade da necessidade-escassez, que por sua vez é constituidora da materialidade, da história. O mundo todo, incluindo o homem, é objeto de consumo para cada um pela determinação da escassez. Isso porque a escassez evidencia o humano como excesso, dispensável e como ameaça. Por ela o homem é quantificável e intercambiável. Por ser também coisa, o ser humano apresenta-se também como inumano, como outro-que-não-eu. Sou uma ameaça para o outro como ele também é para mim. A escassez, sendo interiorizada pelo indivíduo, pode alterar a reciprocidade pela sombra ameaçadora do outro sobre cada qual.

Necessidade e escassez determinam as bases maniqueístas da ação e da moral. A violência e a contraviolência serão, talvez, contingências, mas são também necessidades contingentes e a consequência imperativa de qualquer tentativa para destruir esta desumanidade é que ao destruí-la no contra-homem só posso nele aniquilar a humanidade e assim realizar em mim a sua desumanidade. Matando, torturando, ou simplesmente mistificando, meu objetivo é suprimir sua liberdade - esta é uma força, algo de trop¹². Enquanto o nosso destino for a escassez, o mal é irremediável e isto deve ser o fundamento de nossa ética. A unidade negativa da escassez interiorizada na desumanização da reciprocidade é reinteriorizada para todos nós na unidade do mundo como campo comum de nossas oposições, como a unidade contraditória de múltiplas totalizações contraditórias e esta unidade, nós, por nossa vez, a reinteriorizamos numa nova unidade negativa. (Laing e Cooper, 1976, p. 79-80).

A escassez de que Laing e Cooper (1976) falam, inclui diferentes contextos e reforça que seria preciso um estudo para abordá-la como condição de possibilidade histórica.

¹² “Trop” palavra que significa em excesso, demais.

Ressaltam que o tempo é um tipo de escassez desconsiderada por autores que a abordaram, como Engels, por exemplo.

Pela inteligibilidade dialética, a escassez evidencia que o homem tem a sua ação roubada e deformada no mundo no qual se insere. A alienação primeira se dá quando o homem altera e se objetiva, que também é uma necessidade primária. A matéria é subjetivada pelo homem ao mesmo tempo em que é a objetivação do homem pela matéria. Além disso, a matéria, que é inerte, contém o trabalho do outro que retorna a cada um. A escassez principia a violência em que o outro é aquele que pode me exterminar.

O homem, a cada instante, vê sua ação roubada e totalmente deformada pelo meio em que ele se inscreve. É, *antes de tudo*, essa tensão que, pelo risco profundo que faz correr a qualquer homem em sociedade, pela violência difusa que cria em cada um e em todos, pela possibilidade que fornece a cada um de ver chegar junto de si o amigo mais próximo como um animal estranho e feroz, confere a toda práxis, no nível mais elementar, um estatuto perpétuo de extrema urgência e faz de cada uma, seja qual for seu objetivo real, um ato de hostilidade contra outros indivíduos ou outros grupos (Sartre, 2002, p. 262, grifos do autor).

Um aspecto relevante da escassez é que ela altera o caráter do encontro entre as *práxis*, isto é, da reciprocidade. Essa é *práxis* que pode ser positiva ou negativa, dependendo das circunstâncias anteriores e da materialidade que define o campo prático. O antagonismo das reciprocidades se fundamenta “na relação da multiplicidade dos homens com o campo da ação, ou seja, na escassez... A escassez como ameaça de morte produzia cada indivíduo de uma multiplicidade como um risco de vida para o outro... O outro é um excedente e como tal me ameaça” (Sartre 2002, p. 807-808).

A escassez condiciona a violência, também a inumanidade sem uma intervenção visível no sucessivo. “Presente em toda parte, em nenhuma parte aparece”¹³ (Aron, 1975, p. 50). No entanto, a matéria sobre a qual a *práxis* estampa sua marca e a evidencia como matéria trabalhada, e a pluralidade de consciências através da qual a *práxis* aparece perdida e isolada simultaneamente, são causas e manifestações constantes da alienação da consciência, da materialidade, ou seja, do prático inerte onde a liberdade é constrangida e restringida.

Sartre (2002) afirma que “é o produto que designa os homens como Outros e que se constitui a si mesmo como Outra Espécie, como contra-homem; é no produto que cada um produz sua própria objetividade que volta a ele como inimiga e o constitui a si mesmo como um outro” (p.263).

¹³ Tradução livre da autora. No original “Presente por doquiera, en ninguna parte aparece” (Aron, 1975, p. 50).

A história, como aventura humana singular, é feita de materialidade e escassez. Na luta contra a escassez, “parece que os homens estão unidos por essa negação inerte e demoníaca que lhes toma sua substância (isto é, seu trabalho) para retorná-la contra todos sob a forma de *inércia ativa* e de totalização por extermínio”. (Sartre, 2002, p. 235). É possível um mundo sem escassez, porque ela é um fato contingente, mas o fato é que a “escassez é uma relação humana fundamental (com a natureza e com os homens). Nesse sentido, deve-se dizer que é ela que faz de nós *os* indivíduos que produzem *esta* História e que *se* definem como homens” (Sartre, 2002, p. 236, grifos do autor). A escassez se faz presente em nosso mundo e oprime escravizando o homem à humanidade.

O fato de Sartre enfatizar a contingência da escassez na História remete à não-necessidade da mesma, pois a possibilidade de ser ou não ser, desta ou outra maneira, remete à liberdade original e irreduzível do homem embora em situações extremas existe margem de possibilidade de fazer diferente, de liberdade.

Ao falar sobre a atividade exercida sobre a materialidade como objetivação alienada da *práxis* individual e coletiva, Sartre (2002) assevera que quando entre grupos houve trocas, embora contratuais, um deles obteve benefícios e concentração de todos os bens enquanto o outro foi expropriado: “isso não impede que tudo se faça *na* violência – e não *pela* violência: essa maneira de viver a troca como um duelo caracteriza o homem da escassez” (Sartre, 2002, p.264, grifos do autor). Esta afirmação do autor citado explica como e porque uma sociedade designa e mantém dominadores e dominados historicamente.

É preciso estudar o tipo de ação passiva que a materialidade, como tal, exerce sobre os homens e sobre sua História, retornando-lhes uma *práxis* roubada sob a forma de uma contrafinalidade. ... A História é mais complexa do que julga um certo marxismo simplista e o homem não tem de lutar somente contra a Natureza, contra o meio social que o engendrou, contra outros homens, mas também contra sua própria ação na medida em que ela se torna *outra* (Sartre, 2002, p. 264, grifos do autor).

É por essa alienação primitiva que se descobre a antipraxis como necessário e novo andamento da *práxis*. Somente pela experiência crítica é possível se dar conta do fluxo que vai da *praxis* individual à História, sendo esse um movimento de transcendência.

Temos algo a aprender com a violência? Domenach (1981) salienta que nem a filosofia ou a moral dão respostas às questões que emergem da violência, pois seu aspecto ontológico diz respeito à condição humana.

2. VIOLÊNCIA: ALGUMAS CONCEPÇÕES

Cada período da trajetória humana necessitou um tipo de homem, que não somente garantisse, por meio da atividade, a subsistência individual, mas também a coletiva. Nos diferentes períodos o homem realizou grandes avanços e conquistas para melhoramento das condições de vida, mas contraditoriamente, na medida em que avançava no tempo da história, não conquistou um mundo humanizado nem uma base material que possibilitasse relações de respeito e solidariedade. Os benefícios das conquistas fazem parte do campo prático, material, mas não são distribuídos equitativamente numa sociedade de classes e permanecem inacessíveis à maioria da população.

Faz parte de nossa história sacrificar alguns em benefício de outros. A “sociedade designa seus produtores subalimentados e escolhe seus mortos” (Sartre 2002, p. 264). Vivemos numa sociedade em que não há lugar para todos, realidade que é vivenciada pelos excluídos ou por aqueles que lutam para manter um espaço na vida coletiva. Negar este fato é mais tentador, não se reconhecer nele é alienação e reconhecê-lo passivamente evidencia nossa cumplicidade e solidariedade com a violência. O fenômeno escancara-se frente aos nossos olhos. Negar a realidade não nos isenta da responsabilidade.

Falamos em sociedade violenta, como se dela não fizessemos parte. Falamos da violência como externa a nós. Violento é o outro, seja esse uma pessoa, grupo, instituição, etc., como se estivesse incólume de ações ou manifestações violentas. Percebemos a violência pelas ações ou manifestações do outro: “A primeira violência é sempre a outra pessoa que comete e nunca há guerra ofensiva, mas apenas guerras defensivas” (Sartre, 1983, p.192).

A violência manifesta-se de distintos modos, sendo que cada modo recebe nome para caracterizá-la e evidenciá-la. Poderíamos até falar de violência(s) em vez de violência. A conceituação de violência apresenta controvérsias e dissentimentos. Mas o que é violência?

O dicionário Michaelis (1998) define “violência” como “qualidade do que atua com força ou grande impulso; ação violenta; opressão, tirania, irascibilidade; qualquer força empregada contra a vontade, liberdade ou resistência de pessoa ou coisa”. Quanto ao aspecto jurídico, o termo é conceituado como “constrangimento, físico ou moral, exercido sobre alguma pessoa para obrigá-la a submeter-se à vontade de outrem; coação”.

Outhwaite e Bottomore (1996) no dicionário do pensamento social do Século XX. expõem que o senso comum entende violência como agressão física intencional contra pessoas causando-lhes dor, sofrimento e dano. Nessa perspectiva se considera violência

também os atos infringidos a outros seres vivos além de citar aqueles cometidos contra certas coisas e à propriedade privada. Os autores ressaltam que a intenção é um critério para definir um ato como violento ou não, acorde com sua finalidade, por exemplo: como não violento citam o bem quando visa benefícios à vítima (cirurgia odontológica) ou como violento o mal, em detrimento à vítima (tortura). Contudo a intenção não determina a definição do termo, tampouco a agressão física direta às vítimas. Um exemplo são os lançadores de bombas que justificam seu ato afirmando que a finalidade é só destruir coisas ou alvos militares. Apertar um botão para lançar um míssil não é agredir diretamente às vítimas. Todavia pessoas inevitavelmente morrem. É a industrialização e mecanização da violência. Assim, os autores supracitados consideram que a intenção e as consequências dos atos intencionados não podem ser separadas da responsabilidade sobre os mesmos.

Essa concepção pode parecer inadequada à definição feita por outros autores que descrevem atos de violência como as agressões contra as pessoas, cometidas de modo ilegal ou sem autorização. Atos de guerra ou condutas policiais na realização do seu dever são “apropriadamente descritas como atos de força, não de violência. Assim, o *Oxford English Dictionary* define violência como o ‘uso ilegítimo da força’ (Outhwaite e Bottomore, 1996, p. 803, grifos dos autores). A legalidade ou legitimidade se fazem necessárias para definir a violência contra a propriedade privada. Caso eu destrua algum objeto/bem de minha propriedade não se constitui um ato de violência, diferentemente de alguém que o faz contrário à minha vontade e desautorizadamente.

Mas a questão da legitimidade, moral ou legal, de uma ação é algo diferente da natureza do próprio ato. A violência justificada – e todos, exceto os pacifistas totais, aceitam que a violência pode, por vezes, ser o menor de dois males – ainda é violência. Em todo caso, não existe concordância no tocante a que estados ou outras organizações gozem da legitimidade que se presume converter a violência em uma força de ressonâncias menos ásperas. (Outhwaite e Bottomore, 1996, p. 803).

De acordo com Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998) entende-se por violência a intervenção física voluntária de uma pessoa/grupo contra outra pessoa/grupo a fim de ferir, destruir, ofender, coagir, torturar, matar. Essa concepção diferencia-se pelo fim das ações: Por exemplo, no trânsito, um acidente em que o motorista ocasiona ferimentos em outros fortuitamente é diferente do motorista que intencionalmente atropela a outro com a finalidade de ferir. É violência a mutilação realizada por um torturador, mas não a intervenção que um médico realiza com a finalidade de salvar a vida de outrem. A violência é exercida geralmente contra a vontade daquele que a sofre, imobilizando-o, manipulando-o, impedindo-o de

cumprir determinada ação. Violência difere de poder segundo Arendt (1970/1985) e o domínio absoluto de um exibe a ausência do outro. De acordo com a autora (1958/2007) “A violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo” (p.214) nem recuperá-lo, antes o paralisa e o extermina. Quanto à violência, alterações são causadas no estado da vítima, seja no corpo, seja nas possibilidades instrumentais e ambientais. O poder intervém na vontade do indivíduo alterando sua conduta, interior ou exterior, na omissão ou ação e com resquícios de vontade própria. Na diferenciação entre violência e poder está o poder coercitivo. Este pode ser distinguido entre violência em ato e ameaça de violência. O ato de violência no poder coercitivo aparece via punições quando a ameaça não obteve os resultados esperados.

Por vezes confunde-se poder coercitivo e manipulação com violência. Isso se deve às diversas significações que a palavra na linguagem comum adquire, pois tanto a coerção quanto a manipulação são relações usadas por quem exerce o poder para coagir o outro, seja de modo velado, sutil ou abertamente, obrigando-o a uma conduta contrária à sua vontade e que no final incorre violência. (Bobbio *et al.*, 1998).

O termo Violência, usado indiscriminadamente, causa confusão em vez de esclarecimento. Colocar num mesmo bojo relações de poder como a coerção e a manipulação que se distinguem entre si seja estruturalmente, por suas funções e conseqüências, ainda que expressem opressão, desvia do conceito de violência a definição restrita exposta acima que é a prevalente nos escritos políticos e sociológicos. A violência tem como uma de suas funções minar a coesão, a resistência de um grupo para impor alguma modificação a seu favor. Ela não somente atinge as pessoas ou grupos envolvidos, mas também o ambiente externo. (Bobbio *et al.*, 1998).

Há também outra face da violência que é a legitimada. Nesse tipo de violência, de acordo com Bobbio *et al.* (1998) representantes legais fazem uso de seu poder legítimo com o objetivo de defender supostas causas do povo a que representam. Um exemplo histórico e ainda atual é a implementação da democracia em países com outro sistema de governo. Livrar outro povo da opressão, fazendo uso da violência. Essa contradição é aceita e convalidada por quem mantém os dirigentes no poder. Invade-se um país alheio no qual se tem algum interesse e justifica-se a matança pela ideia de que os que morrem são contrários à liberdade, à democracia. Mata-se com a justificativa de que é para defender-se do inimigo e, ao mesmo tempo, para tirá-los da barbárie, levando um novo tipo de governo que é (dito) humanitário. Mata-se por um motivo “nobre”. E a experiência de cada povo serve de exemplo para todos que ousarem ser contrários ao imperialismo e supremacia de uma ideologia. Desvirtua-se a realidade visando legitimar o que é ilegítimo. É uma das formas de coerção das vontades.

A ameaça e o uso da violência fazem parte do arsenal de armamentos com os quais os diversos grupos procuram provocar uma mudança política ou salvaguardar o *status quo*, com a diferença de que a ação de repressão, quando permanece relativamente estável, o equilíbrio das forças que sustentam o poder político, é delegada diretamente à violência considerada “legítima” do Governo, enquanto que a violência contrária é exercida diretamente pelo grupo rebelde ou revolucionário. (Bobbio *et al.*, 1998, p.1295).

Em contexto marcado por duas guerras mundiais, outras locais e também revoluções, após meados século XX, Arendt (1985) considera os avanços tecnológicos como instrumentalização da violência e a diferencia de poder.

Uma vez que a violência – distinta do poder, força ou vigor – necessita sempre de instrumentos ... a revolução da tecnologia, uma revolução nos processos de fabricação, manifestou-se de forma especial no conflito armado. A própria substância da violência é regida pela categoria meio/objetivo cuja mais importante característica, se aplicada às atividades humanas, foi sempre a de que os fins correm o perigo de serem dominados pelos meios, que justificam e que são necessários para alcançá-los (Arendt, 1985, p. 3).

Por um lado a função e propósito dos instrumentos criados pelo homem diferem dele próprio, haja vista que os objetos têm sua essência e função definidas já em sua concepção, ou seja, anterior a sua existência tal como Sartre (2012b) expõe na analogia do corta papel, não podendo ser outra coisa além para qual foi criada. Por outro lado, a atividade do homem, projetada no devir, é imprevisível. Arendt (1985) salienta a relevância dos meios usados para alcançar objetivos políticos no presente, pois sua ingerência tem maior importância para o futuro do que para cumprir o objetivo de sua pretensão. De modo similar podemos tomar como exemplo a produção científica, que não se esgota nos conhecimentos produzidos e nos seus objetivos, mas transcende o tempo e as perspectivas para os quais esses conhecimentos foram elaborados. Além do mais, o conhecimento é instrumento objetivo, é palavra, discurso, é ato, mas significado singularmente, portanto, a relação que se estabelece com ele é dialética, configurando uma fonte inesgotável de significações. Assim, sua utilização no futuro é imprevisível e inesgotável.

Ainda que a violência seja intermediada por instrumentos, o que realmente a concretiza é a relação que o homem estabelece com esses instrumentos. Os instrumentos são simples meios e desconhecem sua própria existência. O homem, por ser consciência, estabelece relação consigo e com o que está fora de si: o mundo, os outros homens, os

objetos. Por sua característica de ser um Ser Em-si para-si, concreto, pode significar e agir no mundo inserindo algo seja como novidade ou como manutenção do que está posto. (Sartre, 2011).

O homem não tem controle sobre o resultado de suas ações. Assim, a mesma ciência técnica que possibilita vida possibilita morte. Porém, o imprevisível não é um simples acontecimento fortuito, mas um artifício que apresenta como perigo o anestesiamiento a capacidade de percepção, compreensão e ação com a realidade e com os acontecimentos.

Mas, a violência é produtiva ou somente gera violência? De acordo com a perspectiva filosófica e política de Arendt (1985) “a violência não promove causas, nem a história nem a revolução, nem o progresso, nem a reação, mas pode servir para dramatizar reclamações trazendo-as à atenção do público” (p.44). Como instrumento, a violência pode ser até reformista, mas não revolucionária e, sua racionalidade, somente em curto prazo, equivale à eficácia em obter a finalidade que a justificará. Esse limite no tempo tem a ver com a imprevisibilidade das consequências em um prazo dilatado e seu alcance no todo do organismo político.

Na perspectiva marxiana a violência é parte da história, pois o seu motor é a luta de classes. No entanto, a violência não protagonizou o surgimento de uma nova sociedade, mas foram as contradições inerentes da sociedade anterior que a engendrou. Nessa concepção o Estado é instrumento de violência nas mãos das classes dominantes, sendo que o poder dessas classes está definido pela funcionalidade no processo de produção. Quanto à função desempenhada pela violência, Marx (nd) com uma leitura econômica sobre a temática, em seu artigo Benefícios secundários do crime¹⁴ escreveu sobre a utilidade da criminalidade. O crime não só é normal, como apresenta produtividade. O criminoso não pode ser considerado fora da divisão do trabalho, ele faz parte e deriva do mesmo. O crime ocupa seu lugar na produção social. Sua capacidade produtiva não somente gera a criminalidade, mas todos os aparatos e instituições em seu combate, inclusive um melhoramento dos equipamentos devido ao ataque que realiza à propriedade. Na superação dos limites de segurança, a criminalidade força um melhoramento da técnica constantemente, e a necessidade de instrumentos para combatê-la são ofertados pela classe que domina a técnica.

Para esclarecer os benefícios secundários do crime, a concepção marxiana busca desmistificar o criminoso em sua atividade: “Um filósofo produz ideias, um poeta versos, um

¹⁴ Tradução livre da autora. No original “Bénéfices secondaires du crime” (Marx, n/d, p. 84).

pastor sermões, um professor livros, etc. Um criminoso produz a criminalidade”¹⁵ (Marx, n/d, p. 84). Sendo uma atividade presente na produção social cotidiana, a criminalidade gera outras atividades e mercadorias como a lei criminal, os materiais e professores de direito na educação. O criminoso engendra lucro, além de que no seu combate sustenta-se todo um aparato policial, judicial, político, as prisões, empresas de vigilância privada e com todas as profissões que neles se fazem necessárias. Inclusive a tortura precisa de instrumentos e produz a técnica e os equipamentos para satisfazer suas necessidades. Essa produção será realizada por homens que vendem sua força de trabalho e o realizam com honestidade e sem questionamento, pois sua sobrevivência advém de sua atividade. (Marx, n/d, p. 84).

Contemporaneamente podemos colocar a mídia como um dos ramos que faz uso intensivo da violência, tem nela, oculto pelo “compromisso informativo”, um grande mercado e lucratividade. O papel da mídia é obnubilar as consciências, pois no seu afã de informar reproduz violências e manipula as massas, astuta e sutilmente. Pelo ponto de vista marxiano, a criminalidade atravessa os espaços de produção da moral e da tragédia, nutre a arte e a literatura, rompendo com padrões burgueses exercendo tensão entre os opostos: essa tensão proporciona um tipo de equilíbrio e produz utilidade. (Marx, n/d, p. 84). Seria essa, por um julgamento moral, produção boa da maldade?

Segundo Domenach (1981) a violência é temida pelas consequências que dissemina, não em si mesma. Ela foi se conformando de modo progressivo em três aspectos principais: psicológico, moral e político. No primeiro, comumente mortífero, é uma explosão de força que possui componente de insensatez; o segundo, caracterizado por violação dos bens ou liberdade alheia; o terceiro, que predomina desde o século XX, a força como elemento para atingir o poder ou para alcançar fins ilícitos. A violência hoje é um fenômeno relacionado à liberdade e, como tal, pode ser combatido e superado. Na antiguidade ter escravos era da ordem natural e a liberdade era da aristocracia. A partir do momento que a liberdade se tornou um valor político, qualquer afronta a essa se torna intolerável (Domenach, 1981).

Diferentemente dos animais e da natureza, que apresentam como característica primeira a autorregulação, o humano, e somente ele, por meio de instrumentos ou pela força, tem a capacidade de autodestruição, de acordo com Domenach (1981), porque perdeu a capacidade de se autorregular. Quiçá, seja possível conjecturar que a falta da referida capacidade se desenvolveu obedecendo a determinados interesses impostos e garantidos por ideologias. Segundo o referido autor, a violência obtém pela força, aberta ou oculta, aquilo

¹⁵ Tradução livre da autora. No original “Un philosophe produit des idées, un poète des vers, un curé des sermons, un professeur des bouquins, etc. Un criminel produit la criminalité” (Marx, n/d, p. 84).

que não consegue livremente, seja de um ou vários indivíduos em conjunto. “O terrível e o fascinante da violência é que oferece a possibilidade de instituir, em benefício do mais forte, relações vantajosas economizando trabalho e palavras”¹⁶ (p.36). Embora essa sociedade seja uma caricatura monstruosa daquela baseada em razão e amor, Sartre (2002) assevera que a violência faz sociedade. Esse coletivo consegue por meios rápidos aquilo que pelo diálogo, embora objetivo de alguns, demoraria em ser alcançado. Porém, ainda que os fins sejam atingidos mais rapidamente, seus resultados são fugazes e precários.

Desde Platão a Nietzsche a hostilidade com o indivíduo, foi atribuída à inveja ou ressentimento dos débeis pelos mais vigorosos, mas Arendt (1985) critica essa visão psicológica dizendo ser insuficiente: “Está na natureza de um grupo de seu poder voltar-se contra a independência, a qualidade do vigor individual” (p.24). As palavras poder, força, autoridade e violência na reflexão de Arendt (1985) apresentam uma diferenciação entre si, não somente no aspecto gramatical, mas também histórico. A indiferenciação entre esses fenômenos oculta aspectos políticos relacionados: “quem governa quem? Poder, força, autoridade, violência – nada mais são do que palavras a indicar os meios pelos quais o homem governa o homem; são elas consideradas sinônimos por terem a mesma função” (p.23).

No entanto Arendt (1985) os diferencia e expõe que o “poder” tem como característica a ação acorde e conjunta. O poder não é exercido de modo individual, pertence ao grupo enquanto este se mantiver unido. Algum indivíduo só estará no poder quando investido de poder por um grupo para representá-lo. Assim, o poder desaparece quando o grupo que sustenta o poder desaparece. O poder difere-se de vigor que é uma qualidade de algo particular, objeto ou indivíduo, integrando o seu caráter e existe independentemente de outros objetos ou indivíduos. Frequentemente outros se unem para exterminar o indivíduo mais forte, que possui vigor, por causa de sua pertinente independência.

A “força” cotidianamente é usada como similar à violência. Porém, melhor seria usá-la para “movimentos físicos ou sociais” segundo Arendt (1985, p. 24) como forças da natureza ou das circunstâncias. Enquanto que a “autoridade” tem como característica o reconhecimento sem questionamento por parte de quem obedece. São exemplos de autoridade: as relações entre pessoas como pais e filhos, professores e alunos e emanados de cargos como na hierarquia da igreja. Sua eficácia prescinde de coerção e persuasão. A autoridade emana devido ao respeito pela pessoa ou cargo: “o maior inimigo da autoridade é, portanto, o

¹⁶Tradução livre da autora. No original “Lo terrible y lo fascinante de la violencia es que ofrece la posibilidad de instituir, en beneficio del más fuerte, relaciones ventajosas economizando trabajo y palabras” (Domenach, 1981, p. 36).

desprezo, e a maneira mais segura de solapá-la é a chacota” (p. 25). A “violência” se distingue do poder por ser instrumental e aproxima-se do vigor, pois os instrumentos da violência objetivam potencializar o vigor. Embora esses conceitos sejam vividos na vida cotidiana sem muita distinção, não se pode dizer que são iguais.

Podemos dizer que a violência esteve e é fenômeno presente nas diferentes sociedades. Tempos de guerra e tempos de paz, ambos apresentam o fenômeno da violência. Uma de preparação técnica e outra de cumprimento da função designada pela técnica. “A paz é a continuação da guerra por outros meios” (Arendt 1985, p.6). Na análise de Foucault (1999, p.22) “a política é a guerra continuada por outros meios”. Primeiramente porque as relações de poder na sociedade, em dados momentos precisos da história, baseiam-se no uso da força na guerra e pela guerra. Se o poder político faz parar a guerra e reinar a paz civil não tem como função anular os efeitos da guerra, mas “reinsere perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros” (p.23); em segundo lugar, num sistema político a suposta paz da sociedade civil congrega em seu interior os seguintes aspectos de acordo com Foucault (1999, p. 23):

As lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações de um lado, reviravoltas, etc. -, tudo isso ... deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições.

E em terceiro lugar, para Foucault (1999), as armas como validação da força evidenciam a guerra como decisão terminal. Assim, “o fim do político seria a derradeira batalha” (p.23) que enfim colocaria em suspensão a prática do poder como continuidade da guerra. Qual a possibilidade de se pensar a relação entre política e ética? Arendt (2007) evidencia que a ação do homem exercida entre homens dá base e o coloca como um ser político. É a própria condição humana que está relacionada com a vida política. Bobbio (1992) apresenta uma relação entre o dualismo ética e política enfatizando os diferentes modos, históricos, sobre seu entendimento. Expõe que na Era Moderna esse dualismo configura a “razão de Estado” (p.132), além do mais a relação entre ética e política está entre a moral cristã e a atividade dos que exercem a ação política.

Uma ação moralmente boa é aquela realizada de acordo com certos princípios universais, ou assim supostos por quem os cumpre. Uma ação politicamente boa é uma ação que teve sucesso, que atingiu a finalidade que os agentes se propunham. Quem age segundo princípios não se preocupa com o resultado de suas ações: faz aquilo que deve e que disso advenha o que for possível. Quem se preocupa exclusivamente com o resultado não se move tanto pelo sutil respeito à conformidade aos princípios, mas faz aquilo que é necessário para que ocorra o que deseja. O juiz que pergunta ao terrorista "arrependido" se havia cogitado do problema do "não matarás" representa a ética dos princípios. O terrorista que responde que o grupo só havia cogitado do problema de ser ou não bem sucedido representa a ética do resultado. Se se arrepende não é porque sinta remorso por haver violado a lei moral, mas por considerar que afinal a ação política praticada havia falhado em relação ao escopo proposto. Nesse sentido não pode dizer-se propriamente "arrependido", mas antes alguém que se convenceu de ter errado. Não reconheceu tanto a culpa quanto o erro (Bobbio, 1992, p.139, grifos do autor).

Numa perspectiva analítica, Bobbio (1992) diz que a doutrina real estabelece uma relação entre dois sistemas de juízos contrastantes entre bem e mal, mas de modo insolúvel. Assim, diferente de uma justiça divina, baseada em obediência às leis morais, que pune injustos e premia os justos com a salvação eterna, a ética mundana considera que não estão garantidos aos justos o triunfo e nem aos injustos a sua condenação. Algumas contradições são perceptíveis:

O justo deve fazer-se injusto para fazer justiça, o pacífico deve fazer-se violento para estabelecer a paz, o amante da verdade deve mentir para não se deixar enganar pela mentira de outros, o honesto deve violar os pactos impostos pela força, o bom deve manchar-se das mesmas culpas do malvado para fazer triunfar o bem. ... O herói da vida moral é o santo que vai ao encontro do martírio para salvar o princípio do bem, o herói político é o homem da história universal de Hegel, o líder carismático ou somente o governante responsável, que salva ou crê salvar o próprio povo, mesmo que ao preço de inaudita crueldade (Bobbio, 1992, p.139).

A história da vida moral e da ética política são paralelas e até hoje não convergiram de acordo com Bobbio (1992). “Não só a história dos justos e a história dos poderosos são paralelas que não se encontram, mas até agora a história que se celebrou e cujos triunfos continuam se celebrando não é a primeira, mas a segunda” (p.140).

Outhwaite e Bottomore (1996) afirmam que a ética nesse campo opõe-se à imparcialidade, ficando nas mãos de uma classe investida de poder e autoridade que detém os meios e instrumentos, confirmando questões de legitimidade e ilegitimidade da violência. A intencionalidade das ações violentas restringe-se a prática do ato, porém, se a violência é mediada por instrumentos, a intencionalidade, um dos quesitos para caracterização da

violência já não estaria no conceito do instrumento, no processo da técnica? Fabricar um objeto não pode estar separado da sua função, pois o objeto é o que é e não pode ser outra coisa além daquela função para a qual foi concebida. Promover a paz pela violência, só se caracteriza como objetivo “nobre” para o lado do opressor, do mais forte.

A realidade humana sobrepassa qualquer possibilidade de conceituação sobre os seus fenômenos. A violência não nomeada fica à margem da existência, embora real. Por outro lado, a violência quando definida como agressão física por confrontação direta, obscurece outras formas de violência que danificam e infligem dor e morte. Hoje a violência é avaliada como um dos piores males, mas como entender a dor, morte e sofrimento por meios que não se encaixam na definição de violência? Seria por uma “lei de destruição”, que aparece como fundamento para a síntese das contradições?

De acordo com Outhwaite e Bottomore (1996) as convenções sobre a distinção do que é violento ou não violento em incidir dor, sofrimento, morte não são tão simples de serem discernidas: “Uma política que deliberada ou conscientemente conduza à morte de pessoas pela fome ou doenças pode ser qualificada de violenta” (p.804). Os autores afirmam que conceber a pobreza e a exploração como violência não seria dimensionar de modo exagerado.

De acordo com o informe realizado pela OMS (2003) sobre violência e saúde, reafirmando o que se havia declarado na 49ª Assembleia Mundial de Saúde em 1996, “a violência é um problema de saúde pública fundamental e crescente em todo o mundo”¹⁷ (p. 21). Salientou-se que suas conseqüências são a curto e longo prazo, prejudicando os serviços de atenção à saúde, atingindo a sociedade como um todo, particular e coletivamente. O informe destaca que “determinados fatores biológicos e outros elementos individuais explicam parte da predisposição à agressão” (p.3) que estão frequentemente relacionados com família, comunidade, cultura e outros fatores externos que propiciam o surgimento da violência.

A OMS (2003) define violência, considerando sua relação com a saúde ou o bem estar das pessoas, como o “uso intencional da força ou o poder físico, de fato ou como ameaça, contra si mesmo, outra pessoa, grupo ou comunidade, que cause ou tenha muitas probabilidades de causar lesões, morte, danos psicológicos, transtornos de desenvolvimento ou privações” (p.5). A inclusão da palavra poder tem a pretensão de englobar, não somente

¹⁷ Tradução livre da autora. No original “La violencia es un problema de salud pública fundamental y creciente en todo el mundo” (OMS, 2003, p.21). “Determinados factores biológicos y otros elementos individuales explican parte de la predisposición a la agresión” (p.3). “Uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona, grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones” (p.5)

atos de violência evidentes, como a ameaça, a intimidação, além de atos por omissão ou descuido. Essa ampliação tem por objetivo abranger consequências da violência que não sejam somente derivadas de lesões físicas e morte. Essa compreensão da violência e seus efeitos abrangem problemas psíquicos, físicos, sociais, que não sejam evidenciados por lesões, mas causam dor, sofrimento, alterando o desenvolvimento da pessoa. Os efeitos da violência são considerados na sua imediatividade como também na prolongação temporal.

Devido à violência ser um fenômeno de amplitude global, a OMS (2003) elaborou uma classificação de seus diferentes tipos, buscando compreender as causas e estabelecer um plano estratégico visando à prevenção. Quanto ao cometimento de atos violentos, a tipologia estabeleceu três categorias: a violência auto-infringida, isto é, cometida contra si mesmo; a violência interpessoal e a violência coletiva.

A primeira compreende condutas suicidas como pensamentos, tentativas de suicídio e o suicídio consumado, e também o auto-maltrato como lesões e mutilações contra si mesmo. A segunda categoria subdivide-se em violência familiar ou conjugal suscetível a que ocorra no lar ou fora dele, caracterizado por maltrato contra as crianças, a mulher/homem e contra os idosos e, violência comunitária manifestada por conhecidos ou estranhos sem grau de parentesco no ambiente social em geral. Engloba a violência juvenil, ataques sexuais ou estupro, violência não premeditada, abarcando também estabelecimentos como local de trabalho, asilos, prisões, escolas. A terceira e última categoria refere-se a atos violentos cometidos por um número maior de indivíduos ou pelo Estado que ocorrem no ambiente social, político e econômico e suas motivações podem ser múltiplas. No âmbito social a violência infligida em benefício de alguns setores incluindo manifestações de ódio realizadas por grupos organizados, atos terroristas e delitos contra a massa. No campo político manifesta-se pela guerra, pela violência do Estado e a realizada por grupos maiores. No âmbito econômico, a violência manifesta-se pela dominação dos mais poderosos, grupos hegemônicos ou nações, visando lucro. Evidencia-se na ingerência das atividades econômicas, impossibilitando o acesso a serviços primordiais ou buscando a fragmentação econômica.

Dependendo da natureza do ato violento, seja natureza física, sexual, psíquica e/ou também de privações ou negligência, a tipologia descrita acima interagirá. Conjuntamente, a tipologia e a natureza das ações violentas evidenciam quem são as vítimas e de que modo são afetadas.

A categorização realizada pela OMS (2003) destaca os fatores macroeconômicos, sociais e políticos, ou seja, fatores estruturais da sociedade como mantenedores, produtores e reprodutores da pobreza, da fome, de desigualdades perpetradas e inamovíveis. São fatores

que produzem os seus correlatos naquilo que Sartre chama de escassez. O entretido desses fatores com a violência é fato, mas difícil de quantificar e, como realidade humana, faz parte do cotidiano, do vivido. Tais fatores evidenciam uma contradição: embora resultado de ações humanas, a obra aparece de modo impessoal, isto é, obra sem indivíduo. A compreensão da *práxis* intencional é possível ainda que obscuras para seus agentes. Porém, como Sartre (2002) expõe, somente “a experiência crítica conduzir-nos-á a descobrir ações sem agente, produções sem produtor, totalizações sem totalizador, contrafinalidades, circularidades infernais” (p.190).

Quanto à relação pobreza e violência o informe da OMS (2003) afirma que a pobreza “está vinculada com todas as formas de violência” (p.266). Porém, logo o informe deixa transparecer uma base burguesa na elaboração de conhecimento e práticas:

Não é novo que se descuide aos pobres: na maioria das sociedades, os mais pobres são os piores atendidos pelos diversos serviços estatais de proteção e assistência. No entanto, o fato de que a violência está vinculada com a pobreza pode ser uma razão adicional de que os que formulam as políticas e as autoridades tenham descuidado a perspectiva de saúde pública da violência – que consistiria em oferecer às famílias e às comunidades pobres maior proporção de serviços e recursos -, privilegiando a intervenção policial e a habilitação de prisões. Para prevenir a violência há que corrigir este estado de coisas¹⁸ (OMS, 2003, p. 267)

As ações cogitadas e perceptivas a quem quer ver, é de assistência aos pobres e não de ações radicais de igualdade de condições. Desse modo, à pobreza se assiste não se extermina, pois não convém ao sistema capitalista que a pobreza aumente. Assim, mantém-se o *status quo*; mantém-se a violência, se consideramos a afirmação de que a pobreza está presente nas violências. É uma ação que busca ignorar a raiz do problema, oferecendo paliativos que não deixam de ser violentos para os oprimidos, não para o opressor.

Todos nós somos alienados originariamente de acordo com Sartre (2002), ou seja, o homem está em contraposição à natureza e aos outros homens, assim como sua própria *práxis* se lhe contrapõe enquanto contrafinalidade ou antipraxis. Somos produto e produtores da realidade objetiva e subjetiva. Irreflexivamente percebemos os fenômenos, porém, os mesmos

¹⁸ Tradução livre da autora. No original “No es nuevo que se descuide a los pobres: en la mayoría de las sociedades, los más pobres son los peor atendidos por los diversos servicios estatales de protección y asistencia. Sin embargo, el hecho de que la violencia está vinculada con la pobreza puede ser una razón adicional de que los que formulan las políticas y las autoridades hayan descuidado la perspectiva de salud pública de la violencia – que consistiría en ofrecer a las familias y las comunidades pobres mayor proporción de servicios y recursos -, privilegiando la intervención policial y la habilitación de cárceles. Para prevenir la violencia hay que corregir este estado de cosas”¹⁸ (OMS, 2003, p. 267)

enquanto contradições somente os percebemos por meio da reflexão. É pela experiência crítica sobre o objeto visado irreflexivamente que se propicia a reflexão. Por um lado os fatores macroeconômicos causadores da desigualdade social petrificam a violência estrutural, mantendo a própria desigualdade sócio-econômica que evidencia, mas que simultaneamente é produtora. O homem, que pela consciência visa o conhecimento do mundo, constata o fenômeno tal qual ele lhe aparece, mas elabora suas ações buscando transformar ou não a realidade que propicia a aparição do fenômeno. Porém, na maioria das vezes o homem estabelece práticas e se distancia da própria constatação. Assim, podemos perceber ações mantenedoras do *status quo* e não transformadoras, mas sempre ações. O conflito reside na incoerência entre o saber e o fazer, por outro lado, saber é poder, portanto, ter domínio. Inclusive ter o poder de não alterar nada, negando a instrumentalidade da constatação do fenômeno.

Segundo a OMS (2003) à pobreza é necessário assisti-la, e a violência a ela relacionada combater com policiamento e prisões. Aos pobres é preciso cuidá-los e controlá-los e, ainda mais, algo contemporâneo, medicá-los. Por que muita pobreza não convém ao nosso modo de produção?

Quanto à manutenção da violência, uma atitude é destacada no informe (OMS, 2003): a autocomplacência, que é um modo de agir que condescende com a violência. A pessoa mostra-se tolerante à violência, por vezes por interesse próprio, outras por aceitação de que sempre foi assim e continuará sendo. Essa atitude é um dos suportes para a cultura da violência. Um exemplo desse tipo de atitude é a aceitação da violência divulgada pela mídia. No entanto, para que haja diminuição nas violências coletivas e interpessoais, será necessária mudança de atitude. Contudo, para que isso ocorra é preciso que suceda a consciência crítica prévia frente ao fenômeno.

O mundo está caótico ou o medo produzido pela insegurança é um meio para um fim: governabilidade? Tolstoi (1894/1994) ao abordar a moral, disse que a governabilidade é um meio para fazer o homem agir de modo contrário aos próprios desejos.

O homem submisso ao poder age não como quer, mas como é obrigado; e é somente através da violência física, isto é, da prisão, da tortura, da mutilação, ou da ameaça destes castigos, que se pode forçar o homem a fazer aquilo que não quer. Nisto consiste e sempre consistiu o poder (Tolstoi, 1994, p.84).

A ameaça pode configurar-se como controle. No mundo globalizado, o comando pelo medo, pela insegurança de manter a vida e afastar a violência é uma artimanha usada

globalmente. A iminência da próxima vítima está presente na vivência dos indivíduos na contemporaneidade. Essa pretensa vítima pode ser um indivíduo, grupo, instituições ou países. O medo pode advir tanto frente à violência legitimada quanto pela contraviolência. A polícia é força repressiva e exerce controle, mas por outro lado os contraventores também exercem um contracontrole pelo medo e sua crueldade não conhece limites: não aceitam o controle repressivo do Estado, violência legitimada, e buscam combatê-la aterrorizando a quem a polícia deveria proteger, revelando sua ineficácia (contraviolência). Conforme Arendt (1985) a violência é também uma forma de domínio.

O espetáculo midiático da violência é algo que contribui para a governabilidade? A violência já há algum tempo tornou-se uma mercadoria lucrativa. É um fenômeno coetâneo, mas esboçado por Marx (n.d) ao referir-se nos benefícios secundários da criminalidade. A violência, espantosamente, chama mais a atenção que a divulgação de boas ações. Bauman (2007) ironiza dizendo que o cogito cartesiano na Pós-Modernidade poderia ser “sou noticiado, logo, existo” (p.163) ou também por efeitos práticos “disparo, logo existo” (p.164). A mídia hoje é a grande propulsora, divulgadora e formadora da banalização da violência e não podemos nos isentar de nossa responsabilidade, pois somos solidários ao fazermos parte dos espectadores que a mantêm. Consumimos tanta violência diariamente que parecemos anestesiados frente às barbaridades noticiadas: “um telemassacre cotidiano” (Chesnais, 1999, p.60).

Um episódio de violência é veiculado tantas vezes na televisão, passando a ideia de que a cada repetição é outro episódio que ocorre. Um quesito que há de se levar em conta é que os meios de comunicação de massa têm como característica atingir um número enorme de pessoas no mundo todo. Mais do que a divulgação da notícia, o espetáculo mostra métodos de violência inclusive os que mais chamam a atenção, por exemplo, aqueles que chocam pela sua gratuidade, tal como um atirador que entra numa escola e realiza uma matança. O efeito gerado por essa banalização e espetáculo é a promoção do sentimento de insegurança, crescente e cumulativo causando pânico, medo exacerbado, um retraimento social, gerando também patologias. A emoção tem papel potencializador desses sentimentos. Não importa o lugar, você nunca estará seguro. A violência é fenômeno e, como tal, se concretiza em sua aparição, não avisa previamente e tampouco a quem acometerá. Por não ser localizável, a experienciamos como uma ameaça invisível. Qualquer um é vítima ou algoz em potencial, logo suspeito, tanto na esfera pública como na privada.

A televisão não é um instrumento violento, mas mantém relações com a violência de acordo com Joxe (1981). Apresenta-se como ferramenta que embora separada da violência a

une num todo indiferenciado. Porém, não une aos indivíduos, os separa, facilitando a governabilidade dos mesmos: “conduz diretamente o indivíduo ao isolamento pacífico de sua casa à noite”¹⁹ (p.23). Instrumento operacional mais poderoso que a instituição do serviço militar universal e do sufrágio universal, pois essas duas convocam à comunhão organizando a indiferenciação dos indivíduos para um objetivo comum, seja para perspectivas de guerra ou à campanha eleitoral que precede às eleições. No universo capitalista, a violência, como representação unificada e instrumento da hegemonia política é resultado de criação televisiva. A violência da televisão não considera, como o seu oposto, a não-violência.

Chesnais (1999) ressalta a mídia com um quarto poder ao lado do Executivo, Legislativo e Judiciário. A televisão, principalmente, é formadora de consciência e produtora de modelos de comportamentos, e isso se potencializa quando a educação de um povo é precária, como no caso do Brasil. Além de ser um império, a televisão faz “apologia do dinheiro e da violência: os assassinos são apresentados como heróis dos tempos modernos” (p.59)

O lado ideológico e perverso da mídia é a astúcia e sutileza com que faz o indivíduo acreditar que informar-se é proteger-se. Como tal, se não estamos informados o tempo todo corremos riscos, portanto necessitamos desse show de informação. “Assim como os cães de Pavlov, pretende-se que salivemos em vez de pensar”. (Russel, 1959/2013, p.460).

Aportando outra perspectiva, mas pertinente ao tema, Benjamin (1921/1986) em sua crítica da violência (*gewalt*, palavra de significado ambíguo no alemão - violência e poder) relaciona a violência com o direito: a consequência de uma causa apresentará violência quando interferir em aspectos éticos os quais são concepções designadas pelo direito e justiça. Reforça que toda a base do direito é a de meios e fins, mas “a violência, inicialmente, só pode ser procurada na esfera dos meios, não na dos fins... Tal critério se impõe com a pergunta, se a violência é, em determinados casos, um meio para fins justos ou injustos” (p. 160). O poder fora das mãos do direito ameaça-o, não por finalidade que possa concretizar, mas porque existe e está fora do alcance dele. O autor supõe que por vezes a figura de um grande bandido pode suscitar uma oculta admiração, não pelos seus feitos, mas pelo poder que evidencia neles, e acrescenta: “Nesse caso, portanto, o poder – que o direito atual procura retirar do indivíduo em todas as áreas de atuação – se manifesta realmente como ameaça” (Benjamin, 1986, p.163).

¹⁹ Tradução livre da autora. No original “conduce directamente el individuo al aislamiento pacífico de la velada hogareña” (Joxe, 1981, p. 23).

Ainda com as vidas reguladas pelas leis, a vivência de proteção e ameaça está presente na realidade humana hoje. Na vida cotidiana a violência aparece com função não mediata, de acordo com Benjamim (1986): explosões de violência são manifestadas pelo ser humano quando esse sente ira. Essa violência não é um meio direcionado a um fim, é mera manifestação. Este tipo de violência é a típica manifestação dos deuses, no poder mítico. O autor, citando o mandamento da bíblia “não matarás”, diz que:

... O medo da punição não deve ser o motivo para se respeitar o mandamento ... o mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade atuante, as quais, na sua solidão, têm que se confrontar com ele e assumir, em casos inauditos, a responsabilidade de transgredi-lo (Benjamin,1986, p. 173).

Criamos e mantemos historicamente uma sociedade punitiva e, simultaneamente, a criação se transformou em contrafinalidade. O produto da atividade humana se voltou contra o seu criador e temos hoje uma sociedade que pune e tem medo da punição. Paradoxalmente verdugos e vítimas de si mesmos. Nas manifestações de qualquer tipo de violência, exceto a legitimada, ao tomar conhecimento dos fatos, quantos de nós emitimos uma sentença verbal imediata sobre o mesmo, com uma punição que revela o nosso desejo de punir com violência, expondo-nos como verdugos? Dostoiévski (1821-1881) evidencia uma característica que nos faz pensar sobre esse nosso fazer.

A sociedade tem horror ao verdugo; mas o verdugo-cavalheiro também não anda longe. ... nem todos poderão ainda despojar-se dessa necessidade de domínio. E mais: todo industrial, todo empreiteiro deve infalivelmente experimentar uma certa satisfação comovida pelo fato de um operário e toda a sua família estar inteiramente à sua mercê. Esta é a pura verdade; não é assim tão depressa que o homem se desprende daquilo que herdou; não é assim tão depressa que se alija àquilo que está na massa do sangue, que lhe foi transmitido, como costuma dizer-se, com o leite materno. Não se produzem transformações tão rápidas. Reconhecer a culpa e o pecado original é ainda pouco, pouquíssimo: é preciso desprender-se totalmente deles. Mas isto não é coisa que se faça assim, tão depressa. A natureza de verdugo encontra-se em germe em quase todo o homem contemporâneo (Dostoiévski 1862/1968, p.200).

Essa “transmissão pelo leite materno” a que se refere Dostoiévski (1968) é também aquela que Elias (1993) nomeia como processo civilizatório em que no entretecer das relações sociais originárias na infância, é impresso no processo de formação de personalidade e evidencia como o indivíduo irá conduzindo sua existência. Sempre haverá afetação nas

relações que estabelecerá com outros durante toda a vida. O aprendizado civilizatório não é indolor ou isento de cicatrizes.

... a violência física e a ameaça que dela emana exercem uma influência decisiva sobre os indivíduos, ... Uma pressão contínua, uniforme, se exerce sobre a vida individual pela violência física armazenada por trás das cenas da vida diária, uma pressão muito conhecida e quase despercebida, tendo a conduta e as paixões se ajustado desde tenra mocidade a essa estrutura social (Elias, 1993, p.200).

Para o referido autor, ser livre e feliz advém da sintonia e equilíbrio entre as exigências do social e das necessidades individuais. No entanto, para que o indivíduo tenha sentimento de pertencimento ao grupo, à sociedade, com relações de reciprocidade é necessário que se desenvolvam condutas, sentimentos de autocontrole visando relações mais estáveis. Sua ênfase prioriza a autocoerção baseada na educação, na cortesia, na civilidade e não na coerção imposta e compulsória como a punição, prisões etc. Assim, o convívio civilizado partiria da subjetividade individual nas relações intersubjetivas e objetivas.

Para refletirmos sobre violência, interiorizados no campo prático no qual somos e agimos, necessitamos de um recuo de nossa própria experiência a respeito da violência que nos cerca. Tomar certa distância dessa vivência sem desconsiderá-la, pois do contrário perderíamos o significado singular. Qual a ameaça e como a podemos desvelar? E, o nosso fazer é humanizador ou desumanizador, respeitoso ou violento?

3. A FRAGMENTAÇÃO ENQUANTO VIOLÊNCIA NA REALIDADE HUMANA E DESDOBRAMENTOS NA DICOTOMIZAÇÃO INDIVÍDUO E SOCIAL

A separação de indivíduo e o social se dá pela concepção científica dentro de um determinado contexto específico. Em contraposição à Idade Moderna, na Idade Média o indivíduo não se diferenciava do todo social, mas era visto como parte do coletivo e, a sociedade, como a possibilidade de aperfeiçoamento do indivíduo. No período renascentista ressurgiu o indivíduo como centro, dotado e guiado pela razão e vontade, liberdade e autonomia, afastando-se da orientação transcendente religiosa do paradigma anterior. De acordo com Díaz (2002), as origens do pensamento democrático bem como o contrato social, a rejeição do poder político como herança divina ou de monarquias absolutistas, remontam a Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778) que solidificaram a concepção do indivíduo como unidade, livre e responsável pelas suas ações, portador de deveres e direitos. O liberalismo, enquanto filosofia política baseado nos ideais de liberdade e igualdade, tem no indivíduo a unidade de compreensão, razão e ação social e os direitos e deveres têm nele seu agente. Portanto, o social não possui nem direitos nem deveres, salvo pela coincidência desse com os indivíduos que dele fazem parte.

Na ciência moderna, o mecanicismo foi a concepção adotada para o conhecimento, correspondendo ao entendimento do universo como uma máquina, fundamentando-se na racionalização da realidade. Gradativamente, ampliou-se o entendimento de razão e ciência, identificando a racionalidade e o conhecimento científico com o saber empírico e o técnico. De acordo com Pardo (2002), a ciência baseada na experiência é criação da modernidade. A racionalização total da realidade regeu-se por uma “ordem racional-matemático da natureza, confiança absoluta no poder da razão, ideal de uma ética e de um conhecimento universal e necessário e esperança de progresso social como consequência do desenvolvimento científico”²⁰ (Pardo, 2002, p. 55).

O fundamento filosófico moderno, que dá justamente a base para elevar a razão, a verdade e a objetividade como princípios que dirigem o conhecimento da realidade, da natureza e do homem, se encontra no *a priori* matemático segundo Pardo (2002). Isso quer dizer que esse fundamento outorga significado, “*uma pré-compreensão do sentido da realidade em termos de ‘aquilo que pode ser calculado e medido’*”. ‘O real será o

²⁰ Tradução livre da autora. No original “orden racional-matemático de la naturaleza, confianza absoluta en el poder de la razón, ideal de una ética e de un conocimiento universal y necesario y esperanza de progreso social como consecuencia do desenvolvimiento científico” (Pardo, 2002, p. 55).

calculável’...a necessidade da medida e das matemáticas fundamenta-se ‘no matemático’ da ciência moderna, e não o contrário” [itálicos nossos] (p.56, grifos do autor). Nesse modo de conceber o real se insere o conceito de ordem como organizadora da realidade. O imutável não é a mudança tal como aparece na concepção heraclitiana, pois o real no projeto da modernidade é apreendido como uniforme, linear e estável, haja vista que tudo pode ser preditivo e controlado. Não há lugar para o caos, já que o universo é concebido como um mecanismo estável. Tudo pode ser medido e quantificado. Nos preceitos da ordem o progresso é linear.

Vale ressaltar que essa pré-compreensão se insere no modo como o homem se relaciona tanto com a natureza, como também com uma ideia de razão e de homem, sendo estes somente complementares do fundamento citado. Se por um lado a natureza se transforma em objeto, por outro, se apresenta para um sujeito - o homem - que fará uso da matemática para medi-la e calculá-la. Com o conhecimento então produzido, o homem exerce poder, controle e manipulação sobre o objeto a seu favor, ou seja, transforma a natureza em recursos disponíveis a ele. Eis o domínio da técnica. O homem pelo conhecimento e domínio da técnica se reveste de poder e se reconhece poderoso. Mas essa condição de objeto e sujeito como estrutura do conhecimento moderno evidencia e estabelece o distanciamento entre sujeito e objeto e dá a base para um dos seus fundamentos que é a objetividade. Temos então a dicotomia objeto e sujeito pela ambição da neutralidade necessária como critério para a ciência moderna. A objetividade visou justamente à condição para o estabelecimento de verdades absolutas, ou seja, universais e necessárias (Díaz, 2002). Ao sujeito foi reservado o papel de ser um mero observador, externo ao objeto do conhecimento. Assim, a relação homem-mundo, homem-natureza, passa a ser, pelo distanciamento, a de um sujeito que dispõe de um objeto para sobre ele exercer controle. Por um lado, estava o sujeito que conhecia, mas por outro, ele próprio destituía o humano, logo, a si mesmo, de qualidades como a capacidade de imaginar e sentir em prol da razão.

Pode esta dicotomia principiar um processo de fragmentação do homem, logo, um processo de desumanização? Até que ponto reconhecer-se poderoso dificulta conceber-se impotente? Ou de dominador perceber-se enquanto dominado, de controlador a controlado? A dicotomia prioriza um lado e dificulta a concepção ambivalente do homem e da realidade humana. Reconhecemos a força e lhe outorgamos valor, mas desprezamos a fraqueza e afastamos de mim possibilidades de assemelhar-me a ela. Isso tem consequências na forma como me relaciono com o outro, possibilitando considerar ou não a alteridade, além de colocar um critério no mundo que serve tal qual a jurisprudência.

A razão, como fundamento da Modernidade, também se prolongou para os campos da ética e da moral. Nesse sentido, a ideia de racionalidade pretendeu fundar as condutas que seriam boas eticamente, pois se acreditava em sua capacidade de mostrar os fins e valores que deveriam conduzir a ação do homem. Porém, a tentativa de calcular quais seriam os meios mais adequados para alcançar os determinados fins se evidenciou vazia de conteúdo, simplesmente um procedimento formal, técnico. Nisso se constata que a racionalidade moderna ficou reduzida a uma razão instrumental, ou seja, a um instrumento de cálculo. A predeterminação das condutas e valores pelo dever, regentes da moral e da ética, aspirava à ordem e à universalização. A ordem como determinante era imposta a todos da população, caso não obedecida, o cárcere era o destino. O mesmo destino estava reservado a todos que não cumpriam com seus deveres, entre eles os loucos, as prostitutas e homossexuais, os pobres, os feiticeiros, etc.

A concepção de razão se enfrenta com o seu contraste: a desrazão, a irracionalidade. Essa dualidade, racionalidade e irracionalidade, apresenta julgamento de valor. Por um lado, a razão, instituída pela ciência, era tida como desejável, boa, por outro, a irracionalidade estava delegada aos que não cumpriam seus deveres. Logo, a discriminação se afirmava com o aval de leis científicas, do conhecimento, bem como as leis da moral, da ética e da “boa ordem” burguesa. (Díaz, 2002, p. 34). Deseja-se a razão, despreza-se a loucura.

O conhecimento típico da Modernidade apresenta um modo dual de conceber o entendimento sobre a realidade e os fatos. Desconsidera-se a tensão relacional entre eles. Além da clássica dicotomia racionalidade/irracionalidade, temos também a conhecida dualidade corpo/mente, objetivo/subjetivo, razão/emoção, entre outras. As especificidades de cada aspecto levam a que sejam estudadas e conhecidas, de forma fragmentada pela disciplina que a comporta, de acordo com seu método. A racionalidade reconhecida como modo de conhecimento válido, bem como o método estipulado e aceito como científico, tornaram-se um padrão para a ciência. Logo, o que não cumpria com tal modelo, o que não se enquadrava, não seria reconhecido enquanto ciência (Díaz, 2002).

A adoção de um método único para as ciências evidencia uma situação emaranhada: Por um lado, a unicidade do método busca restringir a complexidade pela razão, haja vista que por ela o homem produz *a priori*, independente da experiência, esquemas conceituais (matemáticos), hipóteses das quais deduz certas verdades para depois experimentá-los. Simplificar o complexo dividindo-o conforma uma medida arbitrária como condição para chegar ao conhecimento da origem causal do fenômeno. Por outro lado, é possível estudar o homem como se estuda os astros, as plantas, os animais, etc.? As características do homem o

diferenciam de outros objetos científicos, entre elas a cultura, a linguagem, a capacidade de raciocínio, a possibilidade de escolha e de tomar decisões, seus valores, sua liberdade, sociabilidade e historicidade, ser político, como também conflitos éticos referentes a procedimentos de experimentação, etc. Como então reduzi-lo a critérios de objetividade e universalidade?

A partir do século XIX, devido à amplitude das questões que compunham o humano principiou um processo de separação nas ciências em diversas disciplinas, inaugurando a fragmentação do saber. A partir dessa divisão, as ciências naturais e as ciências sociais têm cada uma o seu método e seus limites estipulados, dificultando um diálogo entre elas, viabilizando a independência entre as ciências, mas fragmentando o homem, a realidade humana (Díaz, 2002).

A dificuldade que a psicologia teve para se estabelecer como ciência estava relacionada ao método reconhecido na época, que não permitia e nem dava conta de compreender aspectos da existência humana como os sentimentos, experiências pessoais, imaginação, etc., pois não correspondiam ao critério de objetividade pretendida. (Díaz, 2002). Tais características humanas, não podendo ser medidas nem calculadas, carecendo de exatidão, não serviam como objeto de conhecimento. Assim, para estudar o ser humano, o cientista teve que adaptar seu objeto às exigências da ciência nos moldes do leito de Procasto. A busca pelo domínio da natureza e dos fatos sociais por parte da ciência, visava conhecer a previsibilidade e regularidade de apresentação dos fenômenos estudados para então controlá-los e, dessa maneira, chegar ao progresso.

Assim como outras disciplinas, a psicologia surge da fragmentação do conhecimento e, no seu desenvolvimento, no afã de confirmar-se enquanto ciência bem como de afirmar seu objeto de estudo, manteve e reproduziu o processo de fragmentação do qual é filha. Quanto a essa disciplina Gonzalez-Rey (2012) expõe que na história da Psicologia houve dificuldades de conceituação teórica quanto aos termos que engloba e aponta três principais fatores: primeiramente pela separação ocorrida da filosofia e das ciências sociais para cumprir com o critério de objetividade exigida pelas ciências naturais da época; em segundo lugar, a multiplicidade de abordagens psicológicas, como a Psicanálise derivada do discurso médico, as representações sociais com base na antropologia e sociologia, a cultural-histórica com influência filosófica marxista e idealista russa, além do pensamento psicológico europeu, o behaviorismo com fundamento no método positivista e perspectiva naturalizada do comportamento e a sistêmica influenciada pela cibernética; em terceiro e último lugar, a preponderância empirista a-teórica predominante na concepção de pesquisa em psicologia.

Esses fatores propiciaram um processo de dicotomização, dificultando uma posterior reconciliação entre os termos.

A concepção fragmentada do conhecimento intenciona o homem como fragmentado já no ponto de partida. Há violência da produção do conhecimento nisso? Sartre (2002) discorre sobre a contrafinalidade da matéria sobre o próprio homem, onde as ações do homem voltam a si próprio como matéria trabalhada tornando-o produto de sua produção e engajando a todos os homens nisto. Mas como isso se mantém? A Educação enquanto espaço formal de ensino e aprendizagem de conhecimento não foge à sua finalidade. Fomos e somos nela forma(ta)dos e a mantemos pela reprodução, pois a ciência na era da técnica é instrumental.

Neste paradigma, a produção de conhecimento como instrumento para obter domínio em direção ao progresso, dissociou aspectos que simultaneamente se constituem e que guardam entre si interações. Dissociou-os sobremaneira, atingindo a produção de sentidos e significados no modo de compreender a vida humana. A fragmentação também responde à defesa do capital, no âmbito do trabalho, da cultura e se difunde através de práticas educativas, que por sua vez ancoram-se na especialização das disciplinas derivadas da multiplicação das ciências. Fato que propiciou ao capital ter na ciência um aliado, tornando-a mais reducionista, fragmentando a compreensão do todo e criando um abismo entre os diferentes saberes atomizados impossibilitando o diálogo entre elas. (Horen, 2002).

Quanto à psicologia, dentre as distintas dicotomias que fazem parte de sua história, a que interessa ao presente trabalho é a cisão entre o individual e o social que se nutre de um dos vácuos relevantes da referida disciplina, que segundo Gonzalez-Rey (2012) se deu pela “ausência de uma proposta teórica consistente sobre a natureza dos processos e formas de organização que especificam o campo da psicologia nas pessoas e nos fenômenos humanos” (p.169). Devido a essa falta, repete-se a herança Durkheimiana: A psicologia, por um lado, tem como objeto de estudo o indivíduo centrando seu conhecimento no comportamento humano. Por outro, a sociologia teria nas leis dos fenômenos sociais seu objeto de estudo.

Na especialização, as disciplinas têm a seu cargo certo campo que conforma seus objetos de estudo. É uma delimitação para conhecer, ter domínio e o reconhecimento validado disso. Há tempos desconsidera-se que o humano integra o todo. Acostumamo-nos a isso e validamos o discurso na manutenção da ideia de que é preciso separar e classificar para então poder explicar, compreender e obrar sobre o conhecido. Materializou-se a concepção de que a mente humana é incapaz de explicar sua própria e complexa realidade e que é necessário simplificar e restringir o objeto para conhecer. O discurso da restrição do objeto para então

conhecê-lo e da especialização das disciplinas foi posto como verdade universal, reificado, ratificado até hoje.

Dividir o todo para entender uma parte que a compõe é fazer um esarteamento cuja junção é impossível posteriormente. Em que pese o esforço da interdisciplinaridade, a conversa entre as disciplinas sobre o resultado sectário de seu saber é basicamente inexistente, apesar da boa vontade de alguns pesquisadores. Nesse aspecto não se pode desconsiderar que o método usado propicia maior ou menor grau de fragmentação.

Nós nos recusamos a deixar-nos esartear entre a tese e a antítese. Concebemos sem dificuldade que um homem, embora a situação esteja totalmente condicionada, pode ser um centro de indeterminação irreduzível. Esse setor imprevisível que se mostra assim no campo social é o que chamamos de liberdade e a pessoa não é outra coisa que sua liberdade. Essa liberdade não deve ser considerada um poder metafísico da "natureza" humana nem é tampouco a licença para fazer o que se quer; sempre nos resta algum refúgio interior, até acorrentados. Não se faz o que se quer e, todavia, se é responsável daquilo que se é. Assim são as coisas. O homem, que se explica simultaneamente por tantas causas, deve, contudo, levar sobre os seus ombros a carga de si mesmo. Neste sentido, a liberdade poderia passar por uma maldição. E é uma maldição. Mas é também a única fonte de grandeza. ... Nós nos limitaremos a observar que, se a sociedade faz a pessoa, a pessoa, por um retorno semelhante ao que Auguste Comte denominava passagem à subjetividade, faz a sociedade. Sem o seu porvir, uma sociedade nada mais é do que um monte de material, mas seu futuro não é mais que os projetos que fazem de si mesmos, acima do estado atual de coisas, os milhões de homens que a compõem²¹ (Sartre, 1950, p. 20, grifo do autor).

A ordem na Idade Moderna objetivava o controle, o progresso. O conhecimento científico possibilitou o caminho para conduzir a essa finalidade. Não havia espaço para contradições, pois essas ameaçavam a ordem e poderiam gerar desordem, o caos. Assim, se propiciou um terreno fértil para a dicotomização de aspectos que integram a existência humana, entre outros, a fragmentação entre o individual e o social.

²¹ Tradução livre da autora. No original "Nosotros nos negamos a dejarnos descuartizar entre la tesis y la antítesis. Concebimos sin dificultad que un hombre, aunque su situación esté totalmente condicionada, puede ser un centro de indeterminación irreductible. Ese sector imprevisible que se muestra así en el campo social es lo que llamamos libertad y la persona no es otra cosa que su libertad. Esta libertad no debe ser considerada un poder metafísico de la "naturaleza" humana ni es tampoco la licencia de hacer lo que se quiere; siempre nos quedaría algún refugio interior, hasta encadenados. No se hace lo que se quiere y, sin embargo, se es responsable de lo que se es. Así son las cosas. El hombre, que se explica simultáneamente por tantas causas, debe, sin embargo, llevar sobre sus hombros la carga de sí mismo. En este sentido, la libertad podría pasar por una maldición. Y es una maldición. Pero es también la única fuente de grandeza. ... Nosotros nos limitaremos a observar que, si la sociedad hace a la persona, la persona, por una vuelta parecida a la que Augusto Comte denominaba paso a la subjetividad, hace la sociedad. Sin su porvenir, una sociedad no es más que un montón de material, pero su porvenir no es más que los proyectos que hacen de sí mismos, por encima del estado actual de cosas, los millones de hombres que la componen" (Sartre, 1950, p. 20.)

Ao tratar sobre a sociedade e o indivíduo, Elias (1994) mostra aspectos que construíram e mantêm a separação entre os dois termos. O planejamento individual não interfere nas alterações nos modos de vida em sociedade, no entanto, paradoxalmente, a sociedade só existe pela quantidade e ações de indivíduos que a conforma. Dois campos opostos surgem e manifestam sua posição: o primeiro grupo enfatiza que a construção social e histórica é composta de modo concebido, respondendo a um planejamento e criação, tal qual o projeto de uma casa, “tal como agora se apresentam ao observador retrospectivo, por diversos indivíduos ou organismos” (p.13), posição essa que dificulta respostas às questões do próprio processo de construção e formação social. O segundo grupo, em oposição ao primeiro e alicerçado nas ciências naturais (Biologia) desconsidera o papel do indivíduo na sociedade e o afirma como unicidade orgânica, “supra-individual” (p.14), com vida independente, em que as instituições e a cultura têm funções essenciais. O referido autor também sinaliza para explicações psicológicas referentes a essa dicotomia e sinaliza que algumas correntes da psicologia social não conferem lugar para a singularidade do indivíduo:

Às vezes, os membros deste último campo, mais ou menos como seus equivalentes nas ciências sociais e históricas, atribuem a formações sociais inteiras, ou a uma massa de pessoas, uma alma própria que transcende as almas individuais, uma *anima collectiva* ou ‘mentalidade grupal’. ... É comum se contentarem em tratar os fenômenos sócio-psicológicos como a soma ou a média das manifestações psicológicas de muitos indivíduos. A sociedade se afigura, nesse caso, simplesmente como uma acumulação aditiva de muitos indivíduos, e o processamento estatístico dos dados psicológicos aparece não apenas como um auxiliar essencial, mas como a meta e a evidencia mais sólida da pesquisa psicológica. E, como quer que procedam quanto aos detalhes os vários ramos da psicologia individual e social, a relação entre seus objetos de estudo, observada desde este ponto de vista geral, permanece mais ou menos misteriosa. Muitas vezes, é como se as psicologias do indivíduo e da sociedade parecessem duas disciplinas completamente distinguíveis. E as questões levantadas por cada uma delas costumam ser formuladas de maneira a deixar implícito, logo de saída, que existe um abismo intransponível entre o indivíduo e a sociedade (Elias, 1994, p. 15, grifos do autor).

A dicotomização gera uma distancia abismal entre o que são denominados de fenômenos sociais e fenômenos individuais. O relevante não é saber qual dos aspectos é superior, mas que relação é possível e para quê? Pois um aniquila o outro quando enfrentados como num combate, pois, simultaneamente, se um deixa de existir implica o desaparecimento do outro como parte do mesmo.

No cotidiano nós temos certa noção do que é o indivíduo e o que é sociedade, de que os dois se compõem e se relacionam um com o outro, mas quando tentamos remontar o

quebra cabeça, em pensamento, de como o vivenciamos, aparecem certas lacunas que impossibilitam reconstruí-lo em sua inteireza. Por que temos o costume de dicotomizar o que é unidade? O que nos falta para ter uma visão global? Quanto à dicotomia do individual e social, Elias (1994) afirma que o que falta são concepções que sirvam de modelo para a compreensão de como uma enorme quantidade de indivíduos formam algo distinto de uma serialidade, ou seja, uma aglomeração de indivíduos isolados. E, como entender que os indivíduos ao mesmo tempo formam e transformam uma sociedade que os antecede em existência? Como conjugar os projetos individuais com as exigências do trabalho coletivo? Que tipos de relações são as que se manifestam no bojo destas aparentes contradições?

Sartre (2002, 2011), por meio de seu fazer filosófico, nos oferece uma concepção da realidade humana empenhada em considerar as ambiguidades de modo relacional. Para este autor, o indivíduo deveria ser chamado singular-universal, como citado anteriormente. Individual e social, singular e universal preservam interação dialética e se influenciam mutuamente por uma relação em que a *práxis* é mediação e a totalização como processo constante. Quanto à participação do homem nesta interação individual-social o referido autor afirma que a *práxis* comum somente acontece devido às *práxis* individuais que as compõe. “O indivíduo, com a sua *práxis* singular, ostenta papel essencial para dar vida ativa ao grupo. Sem ele, nenhuma *práxis* comum seria possível” (Perdigão, 1995, p.235). Ainda que seja para enfrentar o isolamento, o grupo é uma “construção humana, cujos únicos agentes são os homens individuais, enquanto livres atividade” (Sartre, 2002, p. 443).

Quanto às relações entre os homens, essas não são isentas de oposições, tensões e contradições, mas, como Sartre (2002), sinaliza, são relações de conflito. Diferente de um edifício, os homens não se unem por cimento, mas por projetos em comum, tão logo termina o comum volta-se à serialidade. O dinamismo e a fluidez são características dos indivíduos que se movem segundo seus projetos individuais dentro de uma situação. Embora os projetos sejam individuais, em certa medida, sempre implica o outro. Elias (1994) faz uma analogia para ilustrar o entrelaçamento do indivíduo-social e, diz que, como o entrelaçar de fios em uma rede, assim os indivíduos tecem entrelaçando-se entre si. O fio (indivíduo) guarda sua particularidade, mas a rede (social) é tecida ininterruptamente por todos. O indivíduo se insere em determinado ponto numa rede já feita anteriormente, tecida por outros homens, toma parte do entretecer, fazendo-se artífice da construção da mesma.

Partindo do princípio que toda atividade é dialética (Sartre, 2002), a relação entre indivíduo-social congrega ambos, não destruindo, mas superando e elevando-se um nível ascendente na compreensão tensional entre eles. Isso não quer dizer que seja isenta de

contradições e conflitos. Trazemos em nossa constituição um contexto epocal específico, de nacionalidade, de classe, família, etc., uma materialidade que antecede nossa existência individual, que dá condições e, ao mesmo tempo, condiciona meu existir. Trazemos e somos historicidade na mesma medida em que fazemos a história humana.

Embora a materialidade objetiva seja igual para todos, não há duas pessoas iguais, duas significações de mundo iguais, disso se trata a singularidade: ser único. Essa exclusividade e unicidade se dá pela forma como o indivíduo se constitui, constrói sua essência, fazendo-se na sua existência. Sartre (2002) evidencia que esse processo realiza-se por meio da dialética que o indivíduo estabelece com o mundo, objetivando o subjetivo e subjetivando o objetivo (interiorização do exterior e exteriorização do interior). Esse processo constitui não somente o indivíduo como também transforma o social, pois simultaneamente o homem é produto e produtor em constante atividade.

Nesse ponto, o método usado para compreensão do homem e da realidade exerce papel fundamental. Em oposição a métodos reducionistas, o método dialético é um procedimento que possibilita minorar os efeitos da fragmentação sobre o homem que busca conhecê-lo por especialidades. É um método que não desconsidera as contradições, mas as integra transcendendo-as. Além de um caminho que guia para a superação da tensão entre opostos, é atitude do pesquisador e, como tal, pede passagem pela experiência do mesmo. Para Sartre (2002) Cada ato nosso é dialético. A dialética não está fora de nós, não é algo para ser contemplado, pois constitutivamente somos dialéticos. O para-si que é o que não é e não é o que é, nos evidencia enquanto projeto, somos, ao mesmo tempo, o ser e o não ser, rumo ao futuro, buscando um ser que não o somos no tempo presente. Somos totalização em curso, constante possibilidade de vir a ser o que se projetar ser (Sartre, 2011). Assim, como investigadores fazemos parte da investigação, pois é na interioridade da atividade que a dialética se encontra e por ela se pode acessar a inteligibilidade da história humana. Vamo-nos tornando outros na presença do outro e no mundo humano. Nisto temos, em cada objeto, a reciprocidade como estrutura permanente.

Definidos, *de antemão*, como coisas pela *práxis* coletiva, superamos nosso ser produzindo-nos como homens entre os homens e deixamos-nos integrar por cada um na medida em que cada um deve ser integrado no nosso projeto. Como o conteúdo histórico de meu projeto é condicionado pelo fato de ser já aí entre os homens, reconhecido de antemão por eles como um homem de uma certa espécie, de um certo meio, com uma posição já fixada na sociedade pelas significações gravadas na matéria, a reciprocidade é sempre concreta: não pode tratar-se de um vínculo universal e abstrato – como a ‘caridade’ dos cristãos – ou de uma vontade *a priori* de tratar a pessoa humana em mim mesmo e no Outro como fim absoluto ou de uma intuição

puramente contemplativa que revelaria a cada um ‘a Humanidade’ como a essência de seu próximo. É a *práxis* de cada um enquanto realização do projeto, que determina seus vínculos de reciprocidade com cada um. E o caráter *de homem* não existe como tal: mas *esse* cultivador reconhece *nesse* cantoneiro um projeto concreto que se manifesta por suas condutas e que outros *já reconheceram* pela própria tarefa que lhe prescreveram. Assim, cada um reconhece o Outro a partir de um reconhecimento social, do qual dão testemunho, na passividade, as suas roupas, ferramentas etc. Desse ponto de vista, a simples utilização da palavra, o gesto mais simples, a estrutura elementar da percepção (que desvela os comportamentos do Outro indo do futuro ao presente, da totalidade aos momentos particulares) implicam o reconhecimento mútuo (Sartre, 2002, p. 222-223, grifos do autor).

A concepção sartriana busca a superação do indivíduo-social pela relação que os termos estabelecem na ação recíproca. O indivíduo-social não deveria ser estudado de outra forma que pela relação estabelecida entre os termos simultaneamente à sua constituição. Um não existe sem o outro. Os dois se requisitam constitutivamente. Cada pessoa, singularmente, estabelece, vivencia e incorpora a relação com o social. A relação profusa que cada pessoa estabelece em seu processo de constituição, personalização, com os outros formará esse tecido que chamamos de singularidade. Cada um é único em sua subjetividade, ainda que o contexto em que ocorre o processo seja uma situação similar. É complexo por ser único, porque o significado outorgado individualmente é único. Porém, simultaneamente, a relação que se dá entre indivíduo-social é de ambivalência e não dicotomizada, pois a unificação ocorre pela/na *práxis*: “Cada um, unificador na medida em que determina por seus atos um campo dialético, é unificado no interior desse campo pela unificação do outro, isto é, outras tantas vezes em decorrência da *pluralidade de unificações*” (Sartre, 2002, p. 218, grifos do autor). Somos tudo e todos com que e quem nos relacionamos. Portanto, o conhecimento produzido ultrapassa limites espaço-temporais e me atinge por inteiro fazendo parte dessa unificação.

Pela ontologia sartriana, o homem, enquanto indivíduo é um ser de possibilidades, diferentemente do social. Para Sartre (2002), o coletivo não tem existência ontológica, mas antropológica e epistemologicamente. Estas dimensões no cotidiano se mesclam, mas a ontologia, se comparada às outras duas, parece perder prioridade. Nesse aspecto é fácil perder àquilo que somos, que nos compõe e diferencia do mundo das coisas: o humano. Não considerar as questões ontológicas na busca do conhecimento sobre o homem, como existência humana, e nas relações estabelecidas antropológicamente com a realidade, é mais uma fragmentação que desumaniza, portanto, um ato de violência. Reclamamos da sociedade que prioriza o ter, da sociedade consumista, competitiva como se fora dela e incólumes estivéssemos, mas desconsideramos, na base, a compreensão do ser para a realidade humana, logo a pergunta pelo ser é menosprezada e a reflexão depreciada.

Renegado pelo discurso científico reducionista e fragmentário em que o social toma protagonismo como pretenso e eficaz agente de transformação, o indivíduo, alienadamente, afeta-se ao ter afastado de si o valor de sua ação. Podemos supor que essa experiência pode derivar como uma incapacitação para agir do indivíduo, ao não ser reconhecido como agente capaz de produzir transformações. Retira-se dele o sentido do seu ato. Mas, quem é esse social investido de poder? Onde está a cara do social? Que instrumentalidade esta fragmentação favorece?

Só há homens e relações reais entre homens. Queremos somente dizer que o suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos. Não queremos negar a realidade destes objetos mas julgamo-la *parasitária*. ... Para nós, a realidade do objeto coletivo apoia-se na *recorrência*; ela manifesta que a totalização nunca está terminada e que a totalidade não existe, na melhor das hipóteses, a não ser na qualidade de *totalidade destotalizada*. ... Produto de seu produto, modelado pelo seu trabalho e pelas condições sociais de produção, o homem existe *ao mesmo tempo* no meio de seus produtos e fornece a substância dos ‘coletivos’ que o corroem; a cada nível da vida, um curto-circuito se estabelece, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo sobre a base de suas condições materiais de partida (Sartre, 1966, p.68-69, grifos do autor).

A pretensão sartriana baseia-se no resgate da singularidade de cada existência, assim como de cada época, entendendo a realidade humana como possibilidade, não reduzindo o porvir ao conhecido, afirmando o concreto como ponto de partida e trajeto. O projeto de Sartre (2002) é ir da biografia (história individual) à história universal (pluralidade ilimitada de totalizações singulares), mas conjugadas enquanto totalização e aventura única. De acordo com o autor, é possível a inteligibilidade da história, mas somente fragmentos desta podem ser dados à compreensão, ou seja, evidenciadas pela intencionalidade de quem age. Não se distinguiria *intelecção* de *compreensão*²², se por ventura os homens soubessem a história que produzem.

Sartre (1966) afirma que “O campo social está cheio de atos sem autor, de construções sem construtor” (p. 131). No entanto, pela *intelecção*, é possível encontrar a dialética ainda que na inexistência da *práxis* individual. O referido autor (2002) afirma que “a experiência crítica conduzir-nos-á a descobrir ações sem agente, produções sem produtor, totalizações sem totalizador, contrafinalidades, circularidades infernais” (p. 190). A empresa sartriana é evidenciar o conhecimento compreensivo que, se inserido no quadro do marxismo,

²² Sartre (2002) faz distinção entre *intelecção* e *compreensão*: “Portanto, designo por *intelecção* todas as evidências temporalizantes e dialéticas na medida em que devem poder totalizar *todas* as realidades práticas (...) e *compreensão* para a apreensão totalizante de cada *práxis* na medida em que esta é intencionalmente produzida por seu autor ou seus autores [grifos do autor] (p. 191).

“reencontrará o homem no mundo social e há de acompanhá-lo em sua *práxis* ou, se preferirmos, no projeto que o lança em direção aos possíveis sociais a partir de uma situação definida” (p.134). A compreensão segundo o autor somente ocorre “em uma situação concreta, na medida em que o Saber teórico ilumina e decifra essa situação” (p.133). Ressaltando que este é um fazer do homem por uma consciência que o intenciona enquanto livre *práxis* individual. Ainda que os indivíduos se unam em grupo para combater a serialidade, o isolamento, esta mesma agregação é uma “construção humana, cujos únicos agentes são os homens individuais, enquanto livres atividade” (Sartre, 2002, p. 443).

Assim, podemos pensar que o hábito de dividir unidade em partes, ou seja, fragmentar o todo para buscar o entendimento de uma delas, pode apresentar ingerência no modo de conceber a existência humana e ser transpassado a distintos tipos de experiências em relação a nós mesmos, aos outros, e ao mundo. Podemos produzir conhecimentos reducionistas e gerar anomalias no modo de entender e viver a realidade humana e corroborar na produção de violência ao desumanizar o homem.

3.1 A violência do saber que fragmenta indivíduo e social

“Pois somente lançando-me para frente, intervindo em certas ações, o revolucionário transcende o presente. E posto que é um homem que cumpre uma tarefa de homem, é preciso atribuir a *toda a atividade humana* esse poder de excisão. Qualquer atitude humana se compreende a partir do futuro, e inclusive o reacionário está voltado para o futuro posto que se preocupa por preparar um futuro que seja idêntico ao passado”²³
(Sartre, 1960, p.139, grifos do autor).

Qual a conexão entre violência, produção de conhecimento e fragmentação do individual e o social?

Partimos com base na perspectiva sartriana de que o entendimento sobre o homem, sobre o mundo, conjuga a materialidade que antecede aquele que a pensa no próprio momento da *práxis*. Porém, “nada terá sido compreendido da história humana se não se levar em

²³ Tradução livre da autora. No original “Pues sólo lanzándome hacia adelante, interviniendo en ciertas acciones, el revolucionario trasciende el presente. Y puesto que es un hombre que cumple una tarea de hombre, es preciso atribuir a *toda la actividad humana* ese poder de escisión. Cualquier actitud humana se comprende a partir del futuro, e incluso el reaccionario está vuelto hacia el futuro puesto que se preocupa por preparar un futuro que sea idêntico al pasado” [grifos do autor] (Sartre, 1960, p.139).

consideração que tais transformações acontecem em um campo prático e habitado por uma multiplicidade de agentes, na medida em que são produzidas por livres ações individuais” (Sartre, 2002, p. 435). E, enquanto produção do homem, o conhecimento é manifestado através da palavra. “A palavra é matéria. ... Ela entra em cada um dos interlocutores como veículo de sentido. Transporta em mim os projetos do Outro e no Outro os meus próprios projetos. ... De fato, as ‘relações humanas’ são estruturas interindividuais, cuja a linguagem é o vínculo comum e que existem *em ato* a todo o momento da História” (Sartre, 2002, p.212-213, grifos do autor). É ação manifestada à outros diretamente como a mim mesmo. Por ser externa é dada a todos, portanto, é objetiva, é materialidade. Essa materialidade, que em certo ponto condiciona a situação, também se revela como possibilidade de transcendência e de transformação.

Na verdade, cada palavra é *única*, exterior a cada um e a todos; no *exterior*, é uma instituição comum; falar não consiste em fazer entrar um vocábulo pelo cérebro pelos ouvidos, mas levar o interlocutor por meio de sons a esse vocábulo, como propriedade comum e exterior. Desse ponto de vista, a totalidade da linguagem, como conjunto de relações *internas* dos sentidos objetivos entre si, é dada para todos e a todos; a palavra não passa de uma especificação que se manifesta sobre fundo da linguagem. ... A linguagem é práxis como relação prática de um homem com outro e a práxis é sempre linguagem (quer minta ou diga a verdade) porque não pode se fazer sem se significar. ... Se a práxis do indivíduo é dialética, sua relação com o outro é também dialética, além de ser contemporânea de sua relação original, nele e fora dele, com a materialidade (Sartre, 2002, p. 212-213, grifos do autor).

Assim, o conhecimento posto no mundo, pela materialidade da palavra escrita ou oral, é fonte para interiorização, incorporação de cada um, afetando profundamente a existência individual e coletiva por meio do significado particular a ela atribuída. Logo, a dialética da interiorização do exterior e exteriorização do interior entrelaça a *práxis* humana de um determinado campo. A produção do conhecimento, pela palavra, ultrapassa o tempo e o espaço, revelando um aspecto de manutenção da verdade estabelecida enquanto materialidade, embora a significação seja particular, configurando-se como objetividade-para-o-outro em um campo de percepção, compreensão e subjetivação que escapa dos fins pretendidos.

Sartre (2002) nos evidencia que é “impossível *existir no meio dos homens* sem que eles se tornem objetos para mim e para eles por mim, sem que eu seja objeto para eles, sem que por eles minha subjetividade tome sua realidade objetiva como interiorização de minha objetividade humana” (p. 219, grifos do autor). Nisso está o próprio processo de constituição

dialética da existência e realidade humana, a reciprocidade que se estabelece entre os homens. Mas, é o conhecimento libertador?

Vimos que, por um lado, está a consciência intencional que se dirige para algo, que visa um objeto. Por outro, o conhecimento é visado por uma consciência, logo, uma ação humana. Por que então o conhecimento não diminui a violência? Talvez porque o conhecimento se tornou informação e, como tal, simplesmente consumido? Se o conhecimento é posterior à experiência, que tipo de experiência precisamos ter para instigar a necessidade à experiência crítica e libertadora? Sartre (1996) expõe que há um saber que é anterior à consciência de conhecimento, e esse saber advém da experiência que o indivíduo vive no cotidiano. Assim, quando ele busca conhecer, já parte de algo vivido anteriormente. Eis a importância da experiência crítica no bojo do campo prático. Porém, essa experiência está prejudicada por falta do ato educativo que prepare os homens para tal, que evidencie a importância da reflexão. Somos produtos e produtores da educação instrumental, portanto vivemos a alienação.

Para Domenach (1981), evidenciar as consequências da violência seria um modo de afastar os indivíduos e os povos dela. Mas, acrescentamos que é mister que o indivíduo reconheça a própria ação na produção e manutenção da mesma, embora seja esta de passividade. Relevamos que o incentivo a uma experiência crítica sobre o fenômeno, bem como sobre a condição e ações humanas, propiciaria aos indivíduos percepção das contradições no interior do campo prático do qual somos partícipes e no qual se manifesta a violência que criticamos.

Uma dificuldade que se apresenta para conceber a fragmentação como desumanizadora, portanto violência, é que lidamos de modo naturalizado com as dicotomias. Aprendemos que os opostos se enfrentam, que um revela o outro, mas não que se compõem relacionalmente. A desigualdade entre os homens está naturalizada. Historicamente, é natural que existam senhores e escravos, pobres e ricos, dominadores e dominados, etc., esta concepção presente na antiguidade clássica parece-nos estar superada, mas se refletirmos sobre como concebemos, por exemplo, a pobreza e a riqueza e como a justificamos, veremos que o discurso é pertinente à contemporaneidade inclusive repetida pela classe oprimida, a classe em que a escassez é real. No entanto, a violência é mais perceptível por meio de fatos, diferentemente quando se refere à produção de conhecimento. Porém, é sabido que o conhecimento não é abstrato, se forma dentro de um campo prático, é objetivo, concreto pela palavra e que fundamenta ações.

A percepção da violência ou a possibilidade da mesma no momento de estabelecer o conhecimento fragmentado sobre o homem é dificultada pela falta de consciência crítica. Diferentemente de uma agressão física, por exemplo, que é um fato perceptível e entendido como violência instantaneamente. Eis aí uma sutil armadilha, a imperceptibilidade do conhecimento como materialidade pela ausência reflexiva quando da sua própria produção. A falta de inteligibilidade pode propiciar um processo lento, constante e gradativo de naturalização, de alienação e, desumanização, mantido no tempo pelo desencadeamento da materialidade da palavra sobre os homens, pelas diferentes significações e incorporações do conhecimento estabelecido e reconhecido, que ultrapassarão inclusive o objetivo original de sua produção. Logo, como ação posta no mundo, pode incorrer em violência, pois instaura modos de saber que “formam” modos de ser. Que modos de ser hoje são fomentados? Na realidade atual, a ênfase está no ter e não no ser, portanto, o valor é externo ao homem. Houve um distanciamento do homem em relação a si mesmo, mas também em relação ao outro. Mas que relação tem esse aspecto com a dicotomia indivíduo e social?

Se a fragmentação do homem derivou de ações a partir do modo de conceber e entender o existir humano dicotomicamente e que esta se mantém pela materialidade que a condiciona, é por ações inovadoras que visam um futuro diferente que se insere no presente a possibilidade de alteração desse passado. Nesse mesmo contexto, o indivíduo deixou de ser o centro, ou melhor, foi deslocado do centro priorizando um sistema que evidencia e incentiva a primazia do social.

“O quê podemos nós fazer? Não se trata de escolher nossa época, senão de escolher-nos nela”²⁴ (Sartre, 1950, p. 202). Quiçá, pela vivência da teoria e o método em que nos apoiamos, seja possível elencar alguns pontos para refletir sobre as implicações desta fragmentação e isso, de certo modo, é uma ação de escolha pela humanização da existência humana no futuro pelo presente que me reclama. Então, quais são algumas implicações que podem derivar da fragmentação do indivíduo e o social?

Primeiramente, consideramos que cada um de nós se faz e é feito a partir do outro. Constituímos nosso psiquismo, nosso ser, nossa singularidade, a partir das relações que estabelecemos com os outros indivíduos e com o mundo. Na visão sartriana, a existência é anterior à essência e o nosso eu localiza-se fora de nós, no mundo. É pela consciência, intencional e transcendente, que vamos constituindo nossa essência, atribuindo significado

²⁴ Tradução livre da autora. No original “Qué podemos hacer nosotros? No se trata de elegir nuestra época, sino de elegirnos en ella” (Sartre, 1950, p. 202).

àquilo que do exterior interiorizamos e sendo significantes ao exteriorizar o interior. Um equívoco seria conceber o ser humano como que se ele existisse primeiro como algo interno, uma essência, para somente depois se relacionar externamente com os outros, propiciando ideia inadequada da relação que ocorre entre os homens. Não há separação indivíduo/social na existência humana, fragmentar essa ambivalência é retirar o humano e pela redução resignar-se ao objeto, à coisa, por quê? Porque há retirada da subjetividade. Poderia isso ser considerado violência? Se ao retirar o indivíduo desse coletivo se lhe retira a subjetividade, o que resta é o Ser concreto, fica o desumano, o impotente.

Embora paradoxal, na contemporaneidade vive-se uma conformação e constrangimento em relação a essas duas dimensões que foram resultado de fragmentação. Por um lado existe um individualismo competitivo exacerbado, consentido e avalizado pelo/no sistema de produção capitalista, que logra, pela atomização do indivíduo, o seu isolamento e enfraquecimento, sendo conveniente a sua manutenção. No entanto, por outro lado, a esfera pública está em tudo, como se fosse tutor e cerceador do indivíduo, como se um não compusesse o outro. As políticas públicas atuais têm como um de seus objetivos a humanização e empoderamento do indivíduo. Porém essa ação evidencia uma anterior despotencialização e desumanização. Sartre (2002) afirmou que “só se escraviza o homem se ele é livre” (p.133) e que “para *tratar um homem como um cão*, é necessário tê-lo reconhecido, de início, como um homem” (p.224, grifos do autor), podemos parafraseá-lo dizendo que só se desumaniza o homem porque ele é humano. Logo, ações que têm por escopo a humanização, são ações que visam restabelecer o indivíduo ao terreno do qual foi despojado. Não seria mais coerente estancar a desumanização?

Ainda que se componham dialeticamente, ao indivíduo se lhe dificulta reconhecer em outra esfera que não àquela evidenciada na dicotomização: o social é uma dimensão que o circunda, mas cotidianamente ele o vive como parte afastada de si, ou seja, como alienação. Ao buscarmos ações de controle à violência, por exemplo, nas manifestações coletivas em que há depredação do patrimônio público ou privado por pessoas infiltradas, essas são capturadas como violentas, mas como são capturadas? Nas suas ações individuais. Assim, para punir é necessário identificar o indivíduo de modo particular. As ações que promovem a não violência se realizam a partir do coletivo, da massa, não tomando em conta a singularidade nesse coletivo. Semelhantemente ocorre no campo da saúde, pois o controle à doença se faz a partir do indivíduo, mas a promoção à saúde se faz a partir do coletivo.

Separar indivíduo do social engendra a impessoalidade, ou seja, o indivíduo se dilui no social simultaneamente à sua absorção por uma massa plural e sem forma. “Não é que seja

uma unidade anônima senão que é um homem que se tem despojado de sua individualidade e se tem elevado até a impessoalidade do universal”²⁵ (Sartre, 1960, p.56). Por um lado, o social se constitui de fatos, é constituído por uma multiplicidade de projetos individuais, mas não se significa, pois é fechado em si mesmo, haja vista que é desprovido de consciência. Por outro lado, é somente pelo indivíduo que os fatos são significados. É o homem que outorga sentido e significado à vida e ao mundo, constituindo a realidade humana. Nesse aspecto, priorizar o social sobre o individual, desvalorizando-o, é ideologia instaurada e necessária para formar e manter essa massa amorfa, atomizada, padronizada, mecanizada, pois assim se perpetua o *status quo*.

Perde-se, na impessoalidade, o valor da ação individual e a responsabilidade sobre a ação. Logo, uma vivência propícia à conduta de má-fé. Quem é o responsável pelas situações atuais? É a família vista como caótica e desestruturada, a justiça e sua ineficiência em combater a corrupção e o crime, o Estado, a polícia, a escola, a multiplicidade de instituições sociais? Assim, para os males da existência e vida em sociedade busca-se que a justiça encarcere, que a medicina medique, etc. Mas se não sou a justiça, não sou a medicina, não sou o Estado, e assim por diante, o quê corresponde a cada um de nós?

Arendt (1985) aborda a dificuldade de se responsabilizar alguém em um sistema composto por um emaranhado e entrelaçado de órgãos e evidencia a burocracia como um tipo de governo como sendo “o domínio de Ninguém” (p.21) Se o governo tirânico tem como característica não responder pelos atos que comete, na burocracia não há quem se responsabilize ou a quem responsabilizar sobre o que se está fazendo. Segundo a autora esse é o governo mais tirânico de todos. Assim, na vida pública, quanto mais burocracia maior será atração pela violência. Ocorre também neste sistema a perda da liberdade política, ou seja, da ação, a atomização social, o isolamento, a impotência além de potencializar o terror. Configura-se como um governo tirânico, mas sem a figura do tirano.

Porém, quem é responsável por realizar ações que cessem a violência? Por que resgatar esse indivíduo dessa massa amorfa? Em certa medida, historicamente fomos construindo, por meio de teorias, uma valorização do social, do coletivo, como a força capaz de transformação, de mudança. Mas, uma contradição se evidencia no que se refere à responsabilidade, o mundo de todos simultaneamente é o mundo de ninguém.

O indivíduo foi esquecido no social, nas *práxis* violentas, haja vista que a violência tomou um vulto de responsabilidade social tão grande que nesse social se perdeu o indivíduo.

²⁵ Tradução livre da autora. No original “No es que sea una unidad anónima sino que es un hombre que se ha despojado de su individualidad y se ha elevado hasta la impersonalidad de lo universal” (Sartre, 1960, p.56).

O indivíduo vivencia a necessidade de que alguém faça alguma coisa, mas ele, por ele mesmo, não reconhece sua própria imobilidade, não reconhece que sua ação é o que falta, é incapaz de fazer algo por si, pelo homem, como se estivesse incapacitado à ação, como se algo viscoso restringisse seus movimentos. Mas paradoxalmente ele age ao não agir. A inércia é a sua ação, vive alienadamente à espera que o social aja a seu favor, mostrando a aceitação de sua incapacitação de agir. Revelando assim a função da dicotomia em seu modo de ser. Porém, “estamos convencidos de que não há como lavar-se as mãos. Ainda que nos mantivéramos mudos e quietos como uma pedra, nossa mesma passividade seria uma ação”²⁶ (Sartre, 1950, p.10). Isso deve-se à dimensão política da pessoa, de acordo com Sartre (1980), pois nascemos politizados e “não pode existir vida individual ou familiar que não seja condicionada pelo conjunto social a que pertencemos e, por consequência, todo homem pode e deve – ainda que para defender sua vida privada - agir sobre os grupos que o condicionam” (p.67).

Mas qual a relação da violência com a inércia do indivíduo, com a falta de ação? Arendt (1985) acredita “que grande parte da atual glorificação da violência é causada por uma séria frustração da faculdade de agir no mundo moderno” (p.47). Acrescentamos que essa característica se estende até os dias atuais. A violência não é nem um fenômeno natural nem da natureza humana, mas pertence à esfera política do fazer humano. Para Arendt (2007), as mais relevadas atividades na dimensão política são constituídas pela ação e pelo discurso e, ambas, existem na medida em que se realizam tendo a capacidade de estrear algo novo.

Por um lado, o indivíduo ao não agir justifica sua não responsabilidade em mudar a situação, embora pela má-fé, ratificando a violência como ação do outro. Todavia, é sua própria passividade e inércia que fomenta a manutenção da violência, embora sua intenção não seja esta, mas a realidade não é constituída por intenções e sim ações. Sartre (1950), ao falar sobre o contexto de guerras de sua época realiza a seguinte pergunta: “Que há de se fazer para negar toda participação indireta nas violências? Se vocês não dizem nada, estão necessariamente a favor da continuação da guerra: se é sempre responsável daquilo que não se busca evitar”²⁷ (p. 236). O não posicionamento frente à realidade humana não me exime de responsabilidade.

²⁶ Tradução livre da autora. No original “Estamos convencidos de que no cabe lavarse las manos. Aunque nos mantuviéramos mudos y quietos como una piedra, nuestra misma pasividad sería una acción” (Sartre, 1950, p.10).

²⁷ Tradução livre da autora. No original ¿qué ha de hacerse para negar toda participación indirecta en las violencias? Si ustedes no dicen nada, están necesariamente a favor de la continuación de la guerra: se es siempre responsable de lo que no se trata de evitar” (Sartre, 1950, p. 236).b

Por outro lado, o indivíduo, ontologicamente livre, participa da formação do social enquanto livre *práxis*. Condenado à liberdade, o homem em cada escolha que realiza se escolhe, assim como a humanidade inteira, inserindo significação particular no coletivo, evidenciando que “todo homem é o homem todo” (Sartre, 1984, p. 51). No entanto, a liberdade de escolha não garante escolhas livres da alienação. O homem constitui a si próprio e o mundo por meio de ações. Se minha ação é realizada alienadamente contribuirei para a manutenção da mesma, da obnubilação da realidade e não de sua superação. Eis nesse ponto a importância da experiência crítica sobre a consciência espontânea para escolhas que transcendam o prático inerte rumo ao futuro, inserindo a novidade pela abertura que o futuro possibilita, distanciando e transformando as condições anteriores. A liberdade, na perspectiva sartriana, é condição humana que se exerce em situação, no próprio caminhar, na atividade dialética que estabelecemos com tudo e todos, na temporalização de nossa existência. Este “é o poder do homem de se comprometer na ação presente e de construir um futuro; engendra um porvir que permite compreender e modificar o presente. ... O homem poderá ser tudo no mundo menos uma coisa”²⁸ (Sartre, 1960, p. 131). O homem é distinto das coisas, pois as coisas são determinadas, estão sob as leis necessárias da natureza, ou seja, sistema de causas e efeitos. Porém, exclusivamente humana, a liberdade é contrária ao determinismo e tem como característica a contingência. Na liberdade a ação se dá a partir de escolhas que se realizam visando o fim que almejam. A escolha, independentemente de qual seja, revela o homem enquanto possibilidade e totalização e não como algo fechado e absoluto. Somos novidade, haja vista que somos projeto.

Segundamente, se o homem não se sabe indivíduo-social esse desconhecimento dificulta-lhe o reconhecimento da alteridade e, conseqüentemente, restringe o desenvolvimento de ações solidárias, além de uma conduta alheada ao todo. A falta de saber-se e experienciar-se enquanto ambivalência relacional indivíduo-social, dificulta reconhecer-se humano inclusive a/na humanidade dos demais. Isto é, não somente o não saber, mas o distanciamento da vivência do homem enquanto indivíduo-social priva-o de se experienciar como um ser integral e não como mosaico humano. Essa vivência tem a ver com a constituição da subjetividade. Esse distanciamento vivencial propicia e conduz o indivíduo a concretizar e justificar o isolamento e o ensimesmamento, ainda que por má-fé e ausência de

²⁸ Tradução livre da autora. No original “...Es el poder del hombre de comprometerse en la acción presente y de construir un futuro; engendra un porvenir que permite comprender y modificar el presente. ... el hombre podrá serlo todo en el mundo menos una cosa” (Sartre, 1960, p.131).

experiência crítica. Nesse sentido, não somente a dicotomia indivíduo/social dificulta a alteridade, mas também a dicotomia razão/sentimento, pois para que nossas ações tenham sentido para nós, é necessário que o saber e o sentir a componham, haja vista que somos razão e sentimento, totalmente únicos, distintos de uma máquina.

Referente ao social, espaço objetivo que se move por livres projetos e ações individuais e o que deles extravasa, podemos nos questionar: “que valor pode conservar semelhante organização se uma subjetividade livre e que se supera a si mesma tendendo a novos fins não a sente como tal?”²⁹ (Sartre, 1960, p.132). Segundo o autor, o único resultado possível pela perspectiva da objetividade quanto ao social é uma melhor organização racional do mesmo. Trata-se aqui de duas realidades anunciadas de modo distinto: consciência (subjetividade livre) e mundo (social). Retomando que, tão somente o homem não é uma coisa. Enquanto subjetividade, o homem outorga pela consciência o sentido do mundo, da vida. Exclusivamente, a consciência significa aquilo que ela não é, ou seja, o objetivo, atribuindo valor ao que intencionar, isso porque o homem é significativo. Aquilo que for incorporado constituirá a experiência, fazendo parte do vivido cotidianamente. Sartre (1966) expõe que “as significações vêm do homem e de seu projeto, mas se inscrevem por toda parte nas coisas e na ordem das coisas” (p.125). As significações aparecem somente porque nós somos significantes, mas a significação pode ser tanto para libertação quanto de alienação, pode ser revolucionária ou reacionária.

No entanto, se o valor da ação individual é depreciado a favor do social como pseudoagente, a significação que o indivíduo outorgará a sua ação, ainda que irreflexivamente, será de desvalorização, de impotência, de indiferença, ou seja, tanto faz agir ou não e, ainda, a ideia de que um outro poderá agir em seu lugar, estancando assim a solidariedade. Desse modo, o homem, que não é uma coisa, contraditoriamente poderá experimentar o mundo como se objeto fosse, como uma coisa e não um sujeito. “O homem alienado, mistificado, coisificado, etc. permanece, ainda assim, um homem. Quando Marx fala de coisificação, não pretende demonstrar que fomos transformados em coisas, e sim que somos homens condenados a viver humanamente a condição de coisas materiais” (Laing e Cooper, 1976, p. 40).

De tal modo, enfatizar a primazia do social sobre o individual, como se o social fosse agente, é retificar e reificar a coisificação do homem. Essa explicação, ao ser incorporada pelo homem, o constitui, embasando seu pensamento, sentimento e ação, pois o atinge em sua

²⁹Tradução livre da autora. No original “¿Qué valor puede conservar semejante organización si una subjetividad libre y que se supera a sí misma tendiendo a nuevos fines no la siente como tal?” (Sartre, 1960, p. 132).

inteireza, uma vez que a explicação pode ser dicotomizada, mas não ele próprio. Ao menosprezar em favor do social àquele pelo qual a ação aparece e se concretiza, estabelece-se uma inversão que estimula, justamente, a inércia. A desvalorização do indivíduo pela retirada do valor de sua ação no social facilita o desempoderamento e incita a dependência. Nesse caso, a falta de autonomia para agir pode encorajar seres apolíticos contribuindo para o escopo do pensamento reacionário e à manutenção do *status quo*. Vale ressaltar que a autonomia do indivíduo referida aqui não é a mesma concebida pela ideologia Neoliberalista, o da livre iniciativa.

Estamos diante da liberdade alienada, pois enquanto estrutura do ato humano, a liberdade somente se revela na ação individual. Referente à ação, Sartre (1960) expõe que ela exhibe duas exigências que não se opõem entre si: por um lado a liberdade do agente e, por outro, o determinismo das coisas, do mundo no qual o indivíduo atua. Ambas possuem perspectivas e realidades diferentes. Assim, pode-se dizer que “não é certo que um homem livre não possa desejar ser liberado, pois não é sob a mesma relação que é livre e que está aprisionado. Sua liberdade é como a iluminação da situação a qual foi lançado”³⁰ (p. 132). De modo que não se pode “conceber uma subjetividade a margem do mundo nem um mundo que não seja iluminado pelo esforço de uma subjetividade”³¹ (p.135). Pois, a liberdade se evidencia, justamente, ao ser constrangida. É por estar em-situação-no-mundo que o homem define-se, realizando sua aprendizagem do/no real, constatando a adversidade do real por meio de um projeto que busca transcendê-lo rumo ao futuro.

Resgatar o indivíduo para a ação, alicerçados na perspectiva sartriana, é evidenciar a liberdade que o define e sua responsabilidade na realidade humana, pois o existencialismo “é uma filosofia humanista da ação, do esforço, do combate, da solidariedade” (Perdigão, 1995, p.22). Somos livres de consciência, no entanto, somente quando agirmos para modificar a sociedade seremos livres em situação. Porém, simultaneamente, “cada um, para ser livre, tem necessidade da liberdade de todos” (Beauvoir, 1982, p.470), embora os outros constituam meu inferno, uma vez que é limite a minha liberdade. É nessa conjectura e em situação, no campo prático em comum, que se evidenciam os conflitos das liberdades. “Há circunstâncias em que a liberdade está acorrentada. Tais circunstâncias decorrem da liberdade de outrem. ... uma liberdade está acorrentada por uma outra liberdade ou por outras liberdades” (Beauvoir,

³⁰ Tradução livre da autora. No original “no es cierto que un hombre libre no pueda desear ser liberado, pues no es bajo la misma relación que es libre y que está encadenado. Su libertad es como la iluminación de la situación a que ha sido arrojado” (Sartre, 1960, p. 132).

³¹ Tradução livre da autora. No original “concebir una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad” (Sartre, 1960, p. 135).

1982, p. 469). Mas cada um, individualmente, atribui um valor à liberdade que possui ou lhe resta e vive a liberdade que sente. A indignação, a revolta são modos de viver a liberdade quando ações de outros as restringem ou as fazem parecer determinadas. A inconformidade com a fragmentação do indivíduo e do social é o nosso exercício da liberdade.

Quanto à violência, ela aparece ao retirar ou oprimir a liberdade do outro. Posso, inclusive, oprimir a liberdade do outro ao negar-lhe o reconhecimento de sua condição humana enquanto homem livre, tanto para escolher quanto para agir, pois a violência é, também, um método de controle. Referente à liberdade e à produção do conhecimento, o conhecimento será libertador quando potencializar a vida, não aniquilando o indivíduo pelo conhecimento fragmentado, mas quando buscar outras saídas que não sejam pela violência. O conhecimento é instrumento e, como tal, pode ser usado para evidenciar contradições conflitantes, para superar a alienação e voltar-se para o humano, voltar-se para o homem.

Na entrevista a Beauvoir (1982), Sartre assevera que não se pode conceber que um “homem seja livre se os outros não o são. Se a liberdade é recusada aos outros, deixa de ser uma liberdade. Se os homens não respeitam a liberdade de outrem, a liberdade que por um instante surgiu neles é imediatamente destruída” (p. 470). A trajetória sartriana contempla desde uma liberdade individual, ontológica, à ideia de liberdade social, liberdade para todos os homens.

O pleno desenvolvimento de um cidadão não tem necessariamente como prelúdio e pleno desenvolvimento da sociedade; ... a ideia da minha liberdade implica a ideia de liberdade dos outros. Só posso sentir-me livre se os outros o são. Minha liberdade implica a liberdade do outro e não é limitável. Por outro lado, sei que há instituições, um Estado, leis, em suma, um conjunto de coerções que se impõem ao indivíduo, e que absolutamente não o deixam livre para fazer o que quer. É aí que vejo uma contradição, porque é preciso que o mundo social tenha determinadas formas e é preciso que minha liberdade seja inteira (Beauvoir, 1982, p. 475).

A resolução em cada circunstância vivida em relação à contradição constatada foi “necessariamente, apenas de soluções provisórias” (P.475), haja vista que o fim proposto é transcendido. Essa ultrapassagem configura o fim como nada mais que uma etapa, ou como uma volta na espiral, porém um nível acima. Quanto ao convívio entre os homens cotidianamente, as liberdades coexistem intersubjetivamente e se relacionam conforme o compromisso que cada homem tem com a humanidade do outro. Desse modo, o relacionamento poderá ser conflituoso ou solidário. O que os difere é o modo em que as partes, engajados um com outro, se relacionam reciprocamente: ou como opressão restringindo a liberdade do(s) outro(s) ou solidariamente respeitando a liberdade de todos os

homens defendendo-a. Esta última propicia o sentimento de ser livre ao saber e querer a liberdade alheia. O outro é sempre uma liberdade frente a mim que se coloca a favor ou contra mim, da mesma forma eu diante dele. No entanto, a vida em sociedade e a vida individual será menos tensa, perturbada, conflituosa e violenta quando todos simultaneamente forem livres querendo a liberdade do outro. É a vida com base no respeito, na alteridade, na solidariedade.

Porém, como já abordado, na fragmentação indivíduo-social o indivíduo é afastado do valor de sua ação, dificultando o reconhecimento da alteridade, logo, de atitudes de empatia, dando lugar à competição e desestimulando a solidariedade. Parece contraditório, mas também podemos supor que a supervalorização do social como agente engendra indivíduos com dificuldades para agir no/sobre o social. Isso porque a ação é a base do ser político, característica de quem se interessa pela *res-publica*, pelo social. Assim, não evidenciar a constituição ambivalente indivíduo/social dificulta a ação política, o engajamento entre os homens na dimensão da coisa pública. Parece-nos que o exercício da política está reservado ao político eleito por sufrágio e que ficou incumbido como agente e, ao ser representante, justifica minha espera pela ação alheia enquanto representado. Desse modo, o exercício da cidadania é afetado. Logo, ainda que alienadamente, mantenho o *status quo*.

Esperar ação do social, mesmo que por conduta de má-fé, justifica a adoção de ser vítima dele. Cristaliza-se assim, para o indivíduo, uma postura de vítima e não de um ser de possibilidades e ação. No entanto, a um sistema despótico convém que assim os atomizados se mantenham: perdidos de si mesmos, perdidos dos outros; o homem distanciado de si e distanciado do outro. Massa amorfa, cristalizada e naturalizada. Por um lado, o discurso solipsista, ou seja, de um indivíduo que se basta, é a negação da inserção do social no individual; por outro, a glorificação do social é a negação da inserção do indivíduo no social como agente e fonte do sentimento de impotência e da inércia, da justificação e não responsabilização. Nessa dinâmica nauseante, o social reclama o indivíduo e o indivíduo se justifica no social, configurando um círculo vicioso em que o indivíduo é vítima de si mesmo. É vítima e algoz de si, ainda que de modo irreflexivo.

A temática da dicotomização indivíduo/social também concerne à temporalidade da existência humana. A ideia de início e fim da existência é significada e vivida particularmente. Em geral, o tempo da existência individual difere do tempo da existência social. O primeiro sabe de sua finitude, enquanto que o segundo permanecerá na pluralidade de indivíduos que o compõem e pela sua constante renovação. O social, enquanto organização racional, pode ser desconexo e independente de uma existência particular. É pelo conjunto

que se mantém. Este fato interfere em ações que visam o futuro. Se o lema da sociedade capitalista é cada um por si, Deus por todos, dificilmente serão efetuadas ações baseadas em projetos futuros porque os beneficiados serão outras gerações.

Não desfrutar do resultado do seu trabalho pode gerar um sentimento de injustiça no indivíduo e incentivar o descompromisso com a geração futura. Pode-se, de modo ilustrativo, comparar esse descompromisso com o que Paulo escreveu na carta aos Coríntios “comamos e bebamos porque amanhã morreremos” evidenciando um presente efêmero e a satisfação do prazer na imediatividade. Poderíamos supor que o homem consome à medida que é consumido pela sua própria existência. O mesmo tempo que possibilita a vida é o mesmo que a limita. Quanto a ações que visam causas futuras das quais o indivíduo não acederá a benefício algum, Sartre (1960) expõe que é uma ação que implica um valor, pois aquilo que é lançado ao futuro e “... que justifica todos seus atos e do qual, contudo, jamais desfrutará, funciona para ele como valor. Em realidade, que é um valor senão aquilo que ainda não é?”³² (p.123).

Quanto à alteridade e à solidariedade percebemos uma contradição que passa pela vivência individual. Somente quando o homem conceber e provar sua existência como total abandono, desamparo, solidão e contingência no mundo, poderá constatar o outro como humano igual a ele. A partir do conhecimento do que me compõe enquanto ser posso reconhecer-me reconhecendo o outro como semelhante a mim. Reconhecer minha condição humana me permite experimentar a alteridade, a empatia, a solidariedade. O indivíduo propicia ações solidárias ao reconhecer-se como só, buscando superar a solidão por ações relacionais com o outro, sejam essas de produção, afetivas, etc. Consideramos também que a empatia e a solidariedade possibilita eu me colocar no lugar do outro e compreender que se estivesse nas mesmas condições, quicá poderia ter agido de modo semelhante em circunstâncias determinadas.

O reconhecimento pelo homem de sua condição humana implica um ato educativo que o viabilize. Que tipo de conhecimento está sendo colocado no mundo para que o humano se reconheça em sua condição? Nisto encontramos a importância de evidenciar a compreensão do Ser, e a relação que estabelece com os demais através da teoria do conhecimento, proporcionando o desenvolvimento da experiência crítica. A reflexão insere a novidade,

³² Tradução livre da autora. No original“(...) que justifica todos sus actos y del cual, sin embargo, jamás disfrutará, funciona para él como valor. En efecto, ¿qué es un valor sino el llamado de lo que aún no es?” (Sartre, 1960, p.123).

porque não reproduz as condições que a baseia, mas a partir delas realiza descobertas pela interrupção e distanciamento que delas toma. Para quê mantemos o homem fragmentado? Existe algo de relevante em evidenciar a dialética constitutiva do homem? Existe relevância no fato do homem reconhecer-se de modo integral e como possibilidade? Mas, quem é responsável pelo ato educativo?

O ato educativo não pertence a uma instituição social, pois a instituição se perde na impessoalidade. É um ato que pode ser realizado por ações individuais dentro e fora de instituições, no campo da vida. É preciso que seja incorporado e experienciado particularmente para que efetue mudanças em cada Ser em particular, conseqüentemente, alcançando o social. Daí a importância de evidenciar um conhecimento humanizador, um conhecimento que priorize o homem, que priorize a vida, o respeito e a não violência. O revolucionário “é o homem que quer que o homem assuma livre e totalmente seu destino. E assim sua causa é, por essência, a causa do homem”³³ (Sartre, 1960, p. 141). A nossa ação projeta a liberação do homem e, nesse sentido, posso afirmar que sou um simples ser humano, lutando contra o desumano, pelo ser humano.

Incansável em conquistar alvos cada vez maiores, buscando dominar o mundo, superando o outro, lutando contra a escassez, supervalorizando as coisas materiais, o homem esqueceu-se de se projetar como finalidade. O desejo de domínio e manipulação, amalgamado na ideia de progresso, ideal moderno, priorizou objetivos e ações que distanciaram o homem de si mesmo e hoje ele vive esse distanciamento com sofrimento. É a vivência da contrafinalidade da matéria sobre o homem. A falta da dialética entre os opostos fragmentou um ser, que para ser humano, necessita ser reconhecido e compreendido integralmente, em suas ambivalências e como possibilidade. Menosprezou-se que embora o homem seja mediado pelas coisas materiais, delas se difere.

Ao desconsiderar a constituição dialética do indivíduo e o social, dicotomizando-os se retira o objeto de sua produção e desenvolvimento, logo, a excisão produz outra coisa que ele mesmo. Será como um galho arrancado da árvore que após sua excisão, não poderá ser reinserido sem perder sua originalidade e vivacidade. Pode ser analisado como algo que pertencia à árvore, jamais como árvore, pois deixou de sê-la. Era algo que já não é mais. A comparação é simples, pois a árvore é coisa. Diferente é o homem que sendo o Ser e o nada, significa o mundo e vive a significação. Ainda que não tenha conhecimento de seu processo constitutivo, o homem vive em sofrimento sua própria alienação. Quanto ao indivíduo, não há

³³ Tradução livre da autora. No original “es El hombre que quiere que el hombre asuma libre y totalmente su destino. Y así su causa es, por esencia, la causa del hombre” (Sartre, 1960, p. 141).

como universalizar o que é singular sem descaracterizá-lo e incorrer numa espécie de pseudouniversal.

Assim como desconhecer os aspectos ontológicos que compõem o Ser, nos afasta do humano que somos e nos aproxima de máquinas. Inviabilizamos a capacidade de inserir a novidade se desconhecermos a condição constitutiva de nossa humanidade, a liberdade, que nos lança como possibilidade de inventarmo-nos e reinventarmo-nos durante a nossa existência. Do contrário, seríamos simplesmente seres que se comportam, primando pela sobrevivência e preservação. Nisso percebemos a importância da dialética entre a ontologia, epistemologia e antropologia. Viver, saber viver e conviver na existência humana.

De modo similar nas ciências humanas, a Psicologia para obter *status* de ciência sofreu em si mesma o processo de excisão e seguiu fazendo o mesmo com o seu objeto de estudo. Excesso de razão, de conceitos e escassez de sentimentos. O progresso como finalidade da ciência moderna, aliado à técnica e à tecnologia incentivou o homem à produção e até hoje isso não parou. Inclusive no meio científico-acadêmico. A produção é a exigência, a razão instrumental é prioridade. Soluções em vez de reflexão. Uma sociedade que prima por resultados quantificáveis.

Por um lado, a produção que chamamos científica está intimamente ligada ao campo prático que a engendra. Ou não sabemos nós da alta produção de artigos, dissertações e teses em tempo cada vez menor obedecendo às exigências de produção da CAPES, órgão de fomento à pesquisa ligado ao governo federal? Não só isso, mas a produção científica faz parte de um *ranking* de produção de conhecimento em uma comunidade internacional e, de certo modo, situa os países reconhecendo-os segundo o lugar que ocupam na produtividade. Aqui não ampliaremos, mas também há a questão do controle governamental sobre a produção científica.

Por outro lado, os pesquisadores em seu labor sofrem restrição quanto a sua ação se não ocuparem um lugar específico na hierarquia científica. Não se é permitido dar asas à imaginação se a titulação não corresponde. Inclusive, nesse caso, o processo criativo deve estar limitado às considerações finais. Não se pode falar algo sem referenciar alguma autoridade reconhecida do saber. A ação é coibida em prol de uma entidade científica superior e que dita as regras. Critica-se a falta de originalidade e o excesso de reprodução informativa, mas poda-se a criação. Não há nada original, tudo já foi dito, é o que se diz, mas cobra-se novidade, ainda que acostados no leito de Procusto. Pensar a pesquisa científica hoje é relembrar a desilusão no conhecimento científico do Dr. Fausto no poema de Goethe (2004/1806). Em um diálogo Mefistófeles diz a Rapazola: “Também nesta ciência, o mais

seguro é não pensar por si, mas jurar sempre na palavra do mestre. Em suma, os textos boas são que, em se a elas aferrando, nunca um bom nadador se vai ao fundo” (p.148). Rapazola então questiona se as palavras não deveriam ter sentido, ao que Mefistófeles contesta:

Deverão, deverão; mas não é caso para tanto ralas, porque onde falta ideia que se intenda, acode um texto que vem de molde, e calafeta o rombo. O palavrório é tudo. Com palavras se esgrime, contra ou pró, nas magnas teses. Com palavras arranja-se um sistema. As palavras tem fé. De uma palavra não se cerceia um til (Goethe, 2004, p. 148).

Eis a confirmação de modo poético, da palavra enquanto materialidade. A ciência difere-se da arte no quesito criação. Se hoje nos indagamos por que a produção de conhecimento é mais reprodução de informação que novidade, quiçá seja porque o conhecimento é arma política, instrumento de poder que pode tanto libertar, alienar, ou violentar. Nisso refletimos nosso condicionamento enquanto colonizados, pois aceitamos o que o colonizador impõe, mas, simultaneamente, somos verdugos de nós mesmos. Somos educados para reproduzir e, com raras exceções, para a criação, pois esta pode ser desordeira, perigosa, gerar caos, portanto, melhor que seja controlada.

A dicotomização da realidade humana pelo saber/fazer científico, considerando como uno o que é ambivalente, isola, adocece e enlouquece o ser humano. Qual é o contexto que essa reflexão sobre a violência recortou para estudo? Justamente o saber e o fazer científico que, para corresponder ao objetivo da especialização das ciências, fragmentou o indivíduo desumanizando-o.

Então, o escopo da presente reflexão não é resgatar esse homem para realizar uma bricolagem com os pedaços resultantes do processo de fragmentação. Mas evidenciar a contradição que a dicotomização opera e, exercendo o ato educativo, afirmar a condição primordial da existência do homem, sua condição humana. Transcendendo com este projeto ações seculares que no intuito de conhecer o humano o desumanizam ao sectorizá-lo para que seus fragmentos sejam estudados segundo áreas de especialização da ciência a que correspondam para posteriormente encontrar um modo de salvá-lo humanizando-o. É preciso que o humano seja o fim, o objetivo maior. Estancar a violência que distancia o homem de si mesmo e dos outros homens. Não é salvar o homem da violência, mas interromper um fazer que o violenta colocando em suas mãos aquilo que lhe pertence constitutivamente, sua humanidade. É, pela redução fenomenológica, chegar ao ponto em que ocorre a fragmentação e, a partir desse ponto, inserir algo novo. Uma ação que se realiza pelo projeto que a reclama.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O incômodo diante da concepção da violência enquanto algo imutável, a inconformidade com a ideia de que a violência se inicia pela ação do outro, ou ainda, a justificção que violento é o outro, conduziu-nos da inquietação à ação de interrogar o nosso próprio saber-fazer dentro da academia enquanto produtores de conhecimento. Enquanto sujeito e objeto de interrogação, buscamos desvelar em que medida somos produtores e mantenedores de violência em nossa *práxis*.

O questionamento principiou com o objetivo de refletir sobre a dicotomização da realidade humana pela ciência e como ela engendra violência ao realizar excisão entre indivíduo e social e quais os desdobramentos e implicações sobre o homem resultante dessa fragmentação. O que buscamos neste estudo foi ultrapassar a dicotomia do indivíduo e o social realizado pela ciência e não supervalorizar uma em detrimento à outra, além da pretensão de resgatar o valor da ação individual contra o espargimento desta na impessoalidade do social, em discursos, narrativas, saberes que alienam a singularidade no social.

Concebemos que a violência não está dada como se fosse uma metafísica, mas tem sua base originária no para-si, pois a liberdade é o Ser da escolha. Violenta não é a arma, um objeto, um em-si, mas o ato intencionado por uma consciência, portanto, um fenômeno humano. Construída cotidianamente na *práxis*, a violência apresenta mudanças segundo o contexto histórico, compreendendo dialeticamente aspectos objetivos, subjetivos e intersubjetivos abarcando a realidade humana em sua inteireza..

Por um lado, a dicotomia indivíduo e social que a ciência produziu e que nós de alguma maneira mantemos, ainda que didaticamente, é violenta. Conjecturamos que engendra violência por desconsiderar os elementos constitutivos do humano, dificultando o reconhecimento à alteridade, às ações empáticas e solidárias, atrofiando e retirando o valor da ação individual fomentando, assim, a impotência e a inércia. Toda a ação dicotômica carrega em si a violência que se comete com o outro, consigo e com o mundo e, manter esse conhecimento fragmentado, é escolher a manutenção dessa violência desumanizadora.

Mas por outro lado, Sartre nos brinda uma concepção sobre a realidade humana que ultrapassa o maniqueísmo. Essa perspectiva teórico-metodológica nos oferece uma compreensão dialética da condição e *práxis* humana, considerando aspectos ontológicos e antropológicos como seus constitutivos. Uma alternativa para entender o mundo, o homem e as coletividades a partir da humanidade. Seu comprometimento com a existência humana

ênfatiza que o indivíduo não deveria ser chamado como tal, mas sim de singular universal, pois esse entrelaçamento é originário no homem e compõe a condição humana. A própria subjetividade se dá na intersubjetividade, haja vista que o para-si é um para-si-para-outro. O outro é um mediador indispensável na constituição de cada um.

A liberdade, que é individual, implica em responsabilidade e é vivida em situação com outros homens também livres que se limitam ou possibilitam uns aos outros. Nisso está a reciprocidade e o conflito das relações intersubjetivas. O homem escolhe aquele que será e quem será o outro. Assim, estabelecer diálogo entre as diferenças evidencia a escolha de cada um. Existe um discurso fragmentado e fragmentário, mas há possibilidade de buscar o encontro com o outro ainda que na diferença dentro de um espaço comunitário. Isto não significa que todos devem fazer o mesmo, pois os projetos são diferentes, mas respeitar o outro naquilo que ele traz e conciliar por meio do diálogo. Nesse caso, um espaço de reciprocidade positiva. Um exemplo disso foi experienciado no próprio processo desta dissertação. Houve um trabalho conjunto que agregou e enriqueceu a produção individual. Logo, essa produção é intersubjetiva, congrega e transforma seus participantes.

Ainda que por questões filosóficas, Sartre (2012b) ênfatiza que o “ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo” (p.33) e que a esperança unicamente reside na ação do homem. Se o destino do homem está nele mesmo é porque “só existe realidade na ação” como afirma Sartre (2012b, p.33). A esperança surge pela ação e é pela ação que o homem se define como liberdade e lhe é permitido viver. Tal é a importância da ação para a filosofia sartriana. Enquanto projeto, o homem não será nada além do que projetou ser e por engajamento será responsável, particularmente, pela sociedade que congrega. Nossas ações fazem a nossa existência como também integram a história humana. O homem, livre, por meio de uma experiência crítica, inserido no campo prático social situado num contexto histórico tecerá sua existência projetando a integralidade que o faz humano, assim como aos demais. “Todo projeto, mesmo que seja individual, possui um valor universal” (Sartre, 2012b, p.35). Assim, inscrevemos a nossa ação no mundo.

O que abordamos aqui nada mais é que a manifestação do fenômeno para uma consciência que intencionou pesquisar sobre a violência vislumbrando romper com a mesma ao evidenciar a contradição do fazer alienado. Na busca pelo ato educativo e de engajamento com a existência humana, a escolha primou por uma prática ético-política referendada na filosofia existencial sartriana.

E, finalmente, porque “nosso fim é chegar a um verdadeiro corpo constituído, em que cada pessoa seria um homem e em que as coletividades seriam igualmente humanas” (Sartre,

1980, p.28) revelamos a nossa esperança no projeto que vise à vida humana. Portanto, altero minhas ações presentes, rompendo com o que de mim foi feito e reconhecendo-me enquanto produto e produtor da realidade humana e, assim, ser capaz de inserir-me como novidade.

5. REFERÊNCIAS

- Aristóteles. (1973). *Ética a Nicômaco*. (L.Vallandro e G.Bornheim, trads.). Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 26(1), 93-100.
- Andrade, C. D. (1990). *O avesso das coisas: Aforismos*. São Paulo: Ed. Record.
- Arendt, H. (2007). *A condição humana*. (R. Raposo, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1958).
- Arendt, H. (1985). *Da violência*. (M. C. D. Trindade, trad.). Brasília: Ed. Universidade de Brasília. (Trabalho original publicado em 1970).
- Aron, R. (1975). *Historia y dialéctica de la violencia*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Bauman, Z. (2007). *A Vida Fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna*. (M. S. Pereira trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. (M. Penchel, trad.). 1ª ed. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Beauvoir, S. (1982). *A Cerimônia do adeus, seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre, agosto-setembro 1974*. (R. Braga, trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Benjamin, W. (1986). Crítica da violência – Crítica do poder. In *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. (C. H. M. Ribeiro de Souza et al, trad.). São Paulo: Cultrix/USP. (PP 160-175). (Trabalho original publicado em 1921).
- Bobbio, N., Matteucci, N. & Pasquino, G. (1998). *Dicionário de Política*. (C. C. Varriale et al, trads.). Brasília: Universidade de Brasília.
- Bobbio, N. (1992). Ética e política. *Lua Nova* [online]. 1992, n.25, pp. 131-140. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n25/a06n25.pdf>. Acesso em 21 dez 2014.
- Bornheim, G. A. (2011). *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Chauí, M. (2000). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática.
- Chesnais, J. C. (1999) A Violência no Brasil. Causas e recomendações políticas para a sua prevenção. *Ciência & Saúde Coletiva*. 4(1):53-69. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81231999000100005&lng=pt&userID=-2.
- Cunha, E. (2002). Psicologia do soldado brasileiro. In *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Martin Claret. (Trabalho original publicado em 1902).
- Díaz, E. (2002). *La posciencia: el conocimiento en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos.

- Domenach, J. M. (1981). La violencia. In: UNESCO (Org.). *La violencia y sus causas*. Paris: Ed. UNESCO, p. 33-45.
- Dostoiévski, F. M. (1968). *Memórias da Casa dos Mortos*. (N. Nunes, trad.). Rio de Janeiro: Edições de Ouro. (Trabalho original publicado em 1862).
- Elias, N. (1993). *O Processo Civilizador vol. II: Formação do Estado e civilização*. (R. Jungmann, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- Elias, N. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. (M. Schröter, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fejtö, F. (1972). Reflexiones al margen de La actualidad. In Lefebvre et al, *La crisis actual de la política*. (R. Alonso, trad.). Buenos Aires: Rodolfo Alonso Editor.
- Forghieri, Y. C. (1993). *Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisas*. São Paulo: Pioneira.
- Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no collège de France (1975-1976)*. (M. E. Galvão, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Goethe, J. W. V. (2004). *Fausto*. Coleção A obra prima de cada autor – série ouro. (Trad. Agostinho D'Ornellas). São Paulo: Martin Claret. (Trabalho original publicado em 1806).
- Gonzalez-Rey, F. L. (2012). O social como produção subjetiva: superando a dicotomia indivíduo-sociedade numa perspectiva cultural-histórica. *Ecos- Estudos Contemporâneos da Subjetividade* vol 2, n2, pp.167 – 185. Disponível em <http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/ecos/issue/view/188/showToc>. Acesso em 20 dez 2014.
- Horen, B. (2002). El mito de la modernidad: razón y sujeto social In Sameck, P. M. *Cátedra de Sociología*. Buenos Aires: Fuba.
- Husserl, E. (2000). *A Ideia da Fenomenologia*. (A. Morão, trad.). Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1907).
- Jarozuk, R. A. & Vieira, T. R. (2012). *Sentido da temporalidade para mulheres encarceradas: uma análise fenomenológico-existencial*. “Artigo não publicado” (Resultado de pesquisa -PEBIC-CNPq), Universidade Paranaense: Umuarama-PR.
- Joxe, A. (1981). Introducción general. In: UNESCO (org). *La violencia y sus causas*. Paris: Ed. UNESCO, p. 9-25.
- Laing, R. D., & Cooper, D. G. (1976). *Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre*. (A. Weissenberg, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Marx, K. (n.d.). (Bénéfices secondaires du crime in *Déviance et criminalité*. (D. Szabo, org., A. Normandeau, col.). pp. 84-85. Paris: Librairie Armand Colin, Collection U2. Disponível: http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/benefices_secondaires_du_crime/benefices_secondaires_du_crime.html. Acesso em 21 nov 2013.

- Michaelis: moderno dicionário da língua portuguesa. (1998). São Paulo: Companhia Melhoramentos.
- Nielsen Neto, H. (1985). *Curso de filosofia*. São Paulo: Atual.
- Organización Mundial de la Salud/Organización Panamericana de La Salud (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington D.C.: OPS.
- Orwell, G. (2005). *1984*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Outhwaite, W., & Bottomore, T. (1996). Dicionário do pensamento social do Século XX. (E. F. Alves, Á. Cabral, trads). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Pardo, R. (2002). Verdad e historicidad. El conocimiento científico y sus fracturas In Díaz, E. *La posciencia: el conocimiento en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Perdigão, P.(1995). *Existência e liberdade: uma introdução à Filosofia de Sartre*. Porto Alegre: LP&M.
- Russel, B. (2013). *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. (L. Alves, A. Rebello, trads.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1959).
- Sartre, J. P. (1950). *¿Qué es la Literatura?* (Situations II). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1960). *La República del silencio* (Situations III). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1966). *Questão de método*. (Trad. Bento Prado Júnior). São Paulo.
- Sartre, J. P. (1968a). Os malditos da terra In *Colonialismo e Neocolonialismo (Situações V)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1961).
- Sartre, J. P. (1968b). As rãs que pedem um rei. In *Colonialismo e Neocolonialismo (Situações V)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1964).
- Sartre, J. P. (1980). *O testamento de Sartre*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- Sartre, J. P. (1982). *La trascendencia del ego*. Buenos Aires: Ediciones Caldén. (Trabalho original publicado em 1936).
- Sartre, J. P. (1983) *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1984) *As palavras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1964).
- Sartre, J. P. (1996). *Verdad y Existencia*. Barcelona: Paidós. (Obra póstuma).
- Sartre, J. P. (2002). *Critica da razão dialética: precedido por Questões de método* (G. J. F. Teixeira, trad.). Rio de Janeiro: DP&A. (Trabalho original publicado em 1960).

- Sartre, J. P. (2005). *Situações I: críticas literárias*. (C. Prado, trad.). São Paulo:Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1947).
- Sartre, J. P. (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (P. Perdigão, trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1943).
- Sartre, J. P. (2012a). *Esboço para uma teoria das emoções*. (P. Neves, trad.). Porto Alegre: LP&M. (Trabalho original publicado em 1939).
- Sartre, J. P. (2012b). *O existencialismo é um humanismo*. (J. B. Kreuch, trad.). Petrópolis-RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1946).
- Sartre, J. P. (2013). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. (Trad. Julia da Rosa Simões). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1971).
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Silva, F. L. (2003). Conhecimento e História em Sartre. *Trans/Form/Ação*. São Paulo. 26(2), p.43-64. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v26n2/v26n2a02.pdf> Acesso em: 15 mai 2014.
- Tolstoi, L. (1994) *O reino de Deus está em vós*. (C. Portocarrero trad.). Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos. (Trabalho original publicado em 1894).