

### 3

## Concepção de Homem Violento, Direito Penal e Filosofia Reconstructiva.

A formulação de uma teoria penal pressupõe, dentre outros fatores, determinada concepção de homem em suas relações sociais para a orientação do modo de regulação jurídico-social destas relações, no qual se refletem as concepções dominantes em determinado momento histórico. “As realidades jurídicas sobre as quais se constrói o direito penal, e mais que tudo a pena, suscitam problemas em relação com determinadas concepções do homem e da sociedade”.<sup>1</sup>

Para fins de análise da orientação do direito penal em sua estrutura vigente, marcada pela racionalidade penal moderna, e questionamentos sobre a extensão de possibilidades de reformulação no caminho de uma justiça restaurativa, interessa especialmente a análise de duas concepções dominantes acerca do homem e suas interações sociais: concepção de indivíduo *naturalmente* agressivo (violento); concepção da *constituição social* do indivíduo agressivo.

Com vistas à contraposição entre tais concepções, pretende-se esboçar idéias nucleares de correntes filosóficas e psicológicas acerca da natureza do homem e de suas relações sociais, que embasam e estimulam o desenvolvimento de um ou outro sentido do direito penal. Como parâmetros para a análise da concepção determinista da natureza humana, são desenvolvidas as idéias de Thomas Hobbes acerca da agressividade humana e de Sigmund Freud estritamente no âmbito de sua segunda teoria pulsional – a pulsão de morte. Em sentido contraposto, busca-se demonstrar a influência do contexto sócio-político e cultural e a importância dos fatores emocionais no desenvolvimento da singularidade humana, a partir do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, e as relações entre ambiente e constituição da subjetividade em Donald W. Winnicott. De um lado, a confrontação entre as perspectivas filosóficas sobre o tema em Hobbes e Rousseau; de outro, as perspectivas psicológicas desenvolvidas por D. W. Winnicott e Sigmund Freud, nos limites ora assinalados.

---

<sup>1</sup> BRUNO, A. *Direito Penal. Tomo III*. São Paulo: Forense, 1967.

### 3.1

#### Entre Hobbes e Rousseau.

Contrapor Hobbes a Rousseau em torno da questão do homem violento significa a pretensão de demonstrar duas perspectivas filosóficas diferenciadas: a concepção determinista hobbesiana da agressividade humana (homem violento) e a concepção rousseauiana da relevância da historicidade e dos fatores emocionais no desenvolvimento do indivíduo.

Thomas Hobbes (1588-1679) foi um dos primeiros filósofos a teorizar sobre o estado de natureza, a partir da idéia do homem como indivíduo que antecede à sociedade, imaginando a existência humana sem qualquer lei positiva ou determinação social. O estado de natureza é artificial, é a condição em que estariam os homens caso não existisse algum poder comum capaz de se fazer temer por todos.<sup>2</sup>

O homem no estado de natureza a que se refere Hobbes não é o selvagem ou primitivo, mas o indivíduo em sua originalidade, que não é altruísta, mas egoísta, vaidoso, naturalmente voraz em seu desejo de glória, bens e poder. Há igualdade entre os homens em faculdades (força física, experiência, razão e paixão)<sup>3</sup>, dentre elas o desejo perpétuo e incessante de poder, na esperança de alcançar seus objetivos e na busca da autopreservação. Como indivíduos iguais e livres, os homens dispõem de todos os meios para a sua proteção, de modo ilimitado, e se deparam com a impossibilidade de fruição de todos os bens desejados. A igualdade de fato (com o decorrente direito sobre tudo) e a escassez de bens são duas condições objetivas que se apresentam ao homem em estado de

---

<sup>2</sup> MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes à Locke*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

<sup>3</sup> HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006, p.29. Título original: *De Cive* (1640). Assinala Hobbes que “a natureza fez os homens tão iguais, no que se refere às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem visivelmente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com razão reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar tal como ele.(...). A natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios. Pois vêm sua própria sabedoria bem de perto e a dos outros homens à distância. Isso prova que os homens são iguais quanto a esse ponto e não que sejam desiguais”. Id. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006, p.96.

natureza, as quais, associadas, levam a um estado de infelicidade, gerado pela concorrência e passível de conversão contínua em luta violenta.<sup>4</sup>

Igualdade e liberdade ilimitadas conduzem à guerra de todos contra todos, na medida em que "o homem lobo do homem" é dominado pelo medo, em especial o medo da morte violenta<sup>5</sup>, e está assim predisposto ao ataque para a autopreservação, governado somente por sua razão, que atua como lei natural.<sup>6</sup> Daí que a primeira lei natural é fazer tudo o que estiver a seu alcance em busca da paz, mas se não conseguir, pode usar todos os meios de guerra para cuidar da própria defesa. No estado de guerra, o uso da violência tem, portanto, caráter instrumental, "como um meio a serviço dos fins, em uma perspectiva utilitarista, utilizada de modo racional por aqueles que a calculam".<sup>7</sup> Em decorrência da igualdade de todos em faculdades e da escassez de bens, "todos os homens no estado de natureza têm o desejo e a vontade de ferir"<sup>8</sup> e são nutridos pelo medo mútuo.

A possibilidade de escapar deste estado da natureza reside no próprio instinto de conservação da vida, na razão humana. As paixões, principalmente o medo da morte violenta, o desejo de uma vida confortável e a esperança de alcançá-la, ao lado da razão capaz de sugerir normas de paz, levam o indivíduo a abrir mão de sua liberdade ilimitada em prol de um soberano, através do contrato. Hobbes defende a idéia de que a coexistência social exige a repressão à agressividade natural e às paixões individuais, o que só se torna possível através do pacto social, com a instituição do Estado, enquanto poder comum, soberano, absoluto, atribuído a uma pessoa artificialmente constituída, que assegure a paz e a defesa de todos, e a quem todos têm o dever de obediência irrestrita. O pacto implica a sujeição a um terceiro ou *Leviatã*, soberano com poder ilimitado, que

<sup>4</sup> BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

<sup>5</sup> HOBBS, T. *Do Cidadão*, p.32. As três principais causas da discórdia, na concepção hobbesiana, são: 1ª) a competição; 2ª) a desconfiança; 3ª) a glória. A competição leva ao ataque alheio em busca do lucro; a desconfiança, em busca da segurança; a glória, em busca da reputação. E dentre as causas da violência, a principal delas é a vanglória almejada pelo indivíduo, que se apresenta como um ser de vaidade, ambição, orientado pelo desejo de poder e dominado pelo constante temor e perigo de morte violenta. Id. *Leviatã* ..., p. 98.

<sup>6</sup> É "preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida, privá-lo dos meios necessários para preservá-la ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la". Id. *Leviatã*..., p.102.

<sup>7</sup> WIEVIORKA, M. *La Violence*. Paris: Hachette Littératures, 2005, p.162.

<sup>8</sup> "(...) o medo mútuo, em parte consiste na igualdade dos homens por natureza, em parte pela mútua vontade de se ferirem, decorrendo assim que não podemos esperar dos outros, e nem garantir a nós mesmos o mínimo de segurança". HOBBS, T. *Do Cidadão*, p.32.

abrange a promulgação e aplicação de leis, a definição e garantia da propriedade privada, a exigência de obediência incondicional dos governados.<sup>9</sup>

No estado civil, a reverência ao soberano pelos homens decorre do temor à repressão em todas as suas conseqüências. Nesse passo, Hobbes discorre sobre os crimes e suas causas, as penas e recompensas, destacando que a finalidade última da pena é a prevenção geral negativa: “Uma pena é um castigo imposto pela autoridade pública, a quem praticou ou omitiu o que essa autoridade considera transgressão da lei, para que assim a vontade dos homens fique orientada à obediência”.<sup>10</sup> E prossegue, deixando claro seu entendimento quanto ao fundamento do direito de punir, respondendo à pergunta que lança sobre qual a porta de entrada do direito ou da autoridade de punir:

(...) Presume-se que o direito de punir que pertence ao Estado – ou seja, àquele ou àqueles que o representam – não tem seu fundamento em qualquer concessão ou dádiva dos súditos. Já mostrei que, antes da instituição do Estado, cada um tinha direito a todas as coisas e a fazer o que considerasse necessário à sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. Este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Não foram os súditos que deram ao soberano esse direito. Ao renunciarem ao seu direito, apenas reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. Esse direito lhe foi deixado, e apenas a ele, e não lhe foi dado. Com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural, foi-lhe deixado tão completo como na condição de simples natureza ou de disputa de um com outro.<sup>11</sup>

Partindo desta concepção hobbesiana da natureza humana, a repressão é constitutiva da vida em sociedade, o modelo punitivo de Estado é inevitável para a contenção da violência inata e a paz social. O homem é um ser racional e naturalmente agressivo, movido pelo medo da morte e instinto de autopreservação, que põe em risco a coesão social e a integridade dos demais na ausência do poder estatal de contenção da violência. Ao homem criminoso só o

<sup>9</sup> Da primeira lei da natureza (procura pela paz) deriva a segunda: “*Que um homem concorde, conjuntamente com outros, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Pois enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira, a condição de guerra será constante para todos. Porém se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa – coisa a que ninguém é obrigado – , e não a se dispor para a paz*”. HOBBS, T. *Leviatã...*, p.102.

<sup>10</sup> *Id. Leviatã...*, p.228.

<sup>11</sup> *Ibid.*

castigo imposto pelo Estado é a resposta penal adequada à necessidade de prevenção geral da prática de outros crimes, como defesa da lei.

Em Hobbes, a condição natural do homem, se não houver nenhuma sanção que o interdite, é a de lutar incessantemente contra os demais homens. Na ausência de uma autoridade que os reprima, os seres humanos acabam por matar-se. A tendência primeira do homem é a da ambição do poder, do lucro e da glória (...). É por isso que a constatação de uma natureza naturalmente apetitiva dos homens leva Hobbes a postular a necessidade de um soberano, um *Leviatã* que imponha a ordem e impeça a destruição. Só a submissão a um poder soberano absoluto pode deter a natureza destruidora e violenta do homem.<sup>12</sup>

Em contraposição, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) destaca a importância da historicidade e dos fatores emocionais no desenvolvimento humano ao reconhecer que o homem não é originalmente mau, já que sua essência e sua forma são maleáveis, influenciadas pela vida em comunidade. O homem é um ser dotado de razão alimentado pela sensibilidade. Ao contrário do determinismo na visão de homem violento e da primazia da racionalidade em Hobbes, Rousseau<sup>13</sup> afirma a existência de uma natureza humana essencial que vem associada à idéia de um dever, de uma historicidade na constituição do homem violento pela vida em sociedade.

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (Segundo Discurso)*<sup>14</sup>, Rousseau distingue o homem em estado de natureza e o homem social, buscando a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Na primeira parte, procura analisar o estado primitivo ou natural, descrever o que considera como disposições e capacidades originais, aquilo que é natural no homem e o seu ambiente natural. Na segunda parte, cuida basicamente do momento da instituição da desigualdade entre os homens, do surgimento do mal, da transição do estado da natureza para o estado civil. A idéia central do

<sup>12</sup> FORTES, I. O sofrimento na cultura atual: Hedonismo *versus* alteridade. In: PEIXOTO JUNIOR, C.A.(Org.). *Formas de Subjetivação*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p.78.

<sup>13</sup> Um pensador crítico da ordem estabelecida e dos pressupostos de racionalidade impostos na modernidade, foi alvo de interpretações variadas e muitas vezes conflitantes, assim como de severas críticas pela incoerência entre suas formulações teóricas e suas ações. Ao mesmo tempo, sua auto-reflexão e crítica levaram-no à formulação de paradoxos que, aparentes ou não, contribuíram para uma nova dimensão de análise da subjetividade humana no contexto social (relação homem-sociedade). Diferentemente dos demais contratualistas, ROUSSEAU apresenta uma proposta bifronte, de educação e teoria política, estando a primeira na obra *Emílio ou Da Educação*, e a segunda especialmente no *Contrato Social e Discurso sobre Economia Política*.

<sup>14</sup> O *Segundo Discurso* resultou de novo concurso da Academia de Dijon, em 1753, em resposta à seguinte questão: “Qual a origem da desigualdade entre os homens e é ela autorizada pelo direito natural?”. Apesar de não ter sido premiado, o ensaio foi publicado em 1755, firmando a originalidade do pensamento de Rousseau e causando polêmicas por seu conteúdo.

*Segundo Discurso* é a de que a desigualdade moral ou política entre os homens não é natural, mas socialmente construída: a sociedade corrompe, a sociedade degenera as paixões naturais.

Na visão rousseauiana, os pensadores precedentes, como Hobbes, confundiram o homem selvagem com o homem civil, isto é, “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”.<sup>15</sup> Aquilo que atribuíram à natureza, na verdade seria resultado da cultura. Rousseau se reporta a Hobbes, comparativamente, para dele se distanciar. Em Hobbes, o homem é naturalmente mau (por não ter a menor idéia de bondade), é vicioso por não conhecer a virtude, sempre recusa aos semelhantes favores que crê não lhes dever; é naturalmente intrépido e procura atacar e combater.<sup>16</sup>

Para Rousseau, o homem no estado de natureza é o “bom selvagem”, descrito em sua condição natural, em sua inocência, simplicidade, serenidade, sendo a vaidade, a deferência, o desdém, as diferenças “meu” e “teu” ignoradas. O mal tem suas origens nas relações sociais, no plano histórico da cultura. A originalidade deste pensamento se revela na medida em que, para a maioria dos pensadores que antecederam o século XVIII, incluindo Hobbes, a natureza humana não se altera com o curso da história, enquanto no pensamento rousseauiano a história desempenha papel fundamental na origem do mal no universo de relações do homem em sociedade.

No estado da natureza, o homem é motivado por dois princípios anteriores à razão: *amor de si* e *compaixão (Pitié)*. Os deveres do homem para consigo e para com os outros decorrem da incidência desses dois princípios, e não de qualquer máxima lastreada na razão. O amor de si liga-se à conservação do próprio indivíduo, enquanto a *pitié*, ou paixão natural, se refere à conservação de nossos semelhantes, está ligada ao afeto de sofrimento pelo outro – *compaixão* ou  *piedade* –, através do qual somos capazes de nos colocarmos no lugar do outro.<sup>17</sup> O amor de si, nas palavras de Rousseau, “interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação”; a *compaixão* “nos inspira uma repugnância natural por ver padecer ou sofrer qualquer ser sensível ou principalmente nossos

<sup>15</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.161.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 165 e 188.

<sup>17</sup> É o que permite a identificação com o sofrimento do outro. BARRETO, A.V.B. *A Revolução das Paixões. Os fundamentos da psicologia política de Wilhem Reich*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2000.

semelhantes”.<sup>18</sup> Essa a singeleza do estado de natureza: o homem natural é solidário, por uma bondade natural, que decorre da própria conservação que caminha conjugada à *compaixão*. Pela *pitié* somos solidários naturalmente, sem necessidade de reflexão, de modo que a própria conservação do indivíduo está atrelada ao sentimento, e não à razão.<sup>19</sup>

Como bem analisa Barreto, esse desejo de conservação que move o ser humano está presente tanto em Rousseau quanto em Hobbes, sendo que, neste, não se trata da combinação entre *amor de si* e *compaixão*, mas de *amor próprio*, como diferenciador do comportamento humano. O *amor próprio* surge como desejo de conservação, desconsiderando a *pitié* e, deste modo, excluindo o instinto de sociabilidade – o que justifica a visão hobbesiana do homem agressivo e excessivamente individualista, que precisa ser contido pelo *Leviatã*. Contudo, diferentemente da visão de Hobbes e de todos os que sustentam um conflito inato entre natureza e sociabilidade, a combinação entre *amor de si* e *pitié* impede que a autopreservação humana se transforme em *amor próprio*. Assim, no estado da natureza, embora a sociabilidade não lhe seja inerente, do mesmo modo não lhe é incompatível, dependendo das relações estabelecidas entre os homens em sua historicidade, a partir da associação dos dois princípios anteriores à razão, sendo o *sentimento* a base para a sociabilidade em Rousseau.<sup>20</sup>

Afastando-se do pensamento comum do século das luzes, centrado no indivíduo racional, ressalta a importância da afetividade como base da constituição do indivíduo e que a apreensão do real não se limita ao uso da razão, até porque, como ele mesmo revelou, *aprendeu a sentir antes mesmo de aprender a pensar*.<sup>21</sup> Afirma a necessidade de liberdade associada à exigência de se retirar o peso do saber opressivo, do esplendor do conhecimento, em busca do retorno às formas singelas e naturais da existência humana, com a idéia e sentimento fundamental de virtude inerente a cada homem, às disposições do coração, e de

---

<sup>18</sup>“O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando as nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível”. ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 289.

<sup>19</sup> BARRETO, op.cit.

<sup>20</sup> BARRETO, op.cit.

<sup>21</sup> ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social e outros escritos*. Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, p.09. Cf. Id. *Confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz e de José Benedicto Pinto. São Paulo: Edipro, 2008.

supressão de artifícios que dissimulam os verdadeiros sentimentos. No *Primeiro Discurso*<sup>22</sup>, manifestou seu entendimento sobre a construção, ao longo da modernidade, da oposição entre natureza e cultura, virtude e civilização, e sua contrariedade ao pensamento de Voltaire e outros enciclopedistas de que o progresso das ciências e das artes conduz a humanidade à felicidade. Ressaltando o desaparecimento da virtude, da bondade, da amizade, da essência interior, do atuar natural (pelo ser e não pelo parecer), enfatizou que “nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição”, isto “em todos os tempos e em todos os lugares”.<sup>23</sup>

Rousseau procura explicar a desigualdade entre os homens pela ruptura entre o homem natural e o homem social que operou a degeneração das paixões. O homem se desnatura em razão da vida em sociedade enquanto pacto associativo ilegítimo, porque favorece alguns em detrimento de outros, sendo um contrato em favor somente de alguns, que detêm a propriedade e maior prestígio.<sup>24</sup> Com a sedentarização da vida social, os laços sociais começaram a ser estabelecidos, laços matrimoniais e laços comuns decorrentes do comércio. Simultaneamente, desenvolveram-se tendências a comparações e sentimentos de preferência, além do sentimento amoroso (e do ciúme e seus crimes passionais). O aprofundamento dos laços coletivos desencadeou as diferenças artificiais ou convencionais entre os homens, enfraquecendo-se a *pitié* frente à razão, resultando no amor próprio (paixão degenerada e não natural), isto é, no “isolamento do ser humano em relação a seu semelhante”, em um processo de “distanciamento e atomização. O

<sup>22</sup> O *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, também conhecido como *Primeiro Discurso*, foi a obra pioneira de Rousseau, pela qual recebeu o prêmio em 1750, na Academia de Dijon, ao examinar a seguinte questão: *O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para corromper ou apurar os costumes?*

<sup>23</sup> *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p. 15. In: ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos ...*

<sup>24</sup> Rousseau distingue dois tipos de desigualdades: a) natural ou física (idade, saúde, vigor físico, qualidades do espírito ou da alma); b) moral ou política, artificial ou convencional (são os privilégios de que alguns gozam por força da convenção). A desigualdade natural ou física não interessa ao pensamento rousseauiano, já que incapaz de fundar qualquer ordem social, ao passo que a desigualdade moral ou política merece a atenção, uma vez que estabelecida com o consentimento entre os homens. A desigualdade moral ou política é tida no pensamento rousseauiano como originária da propriedade e da busca pela estima pública. “O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “Evitai ouvir esse inspetor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!”. ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos ...*, p.203.

homem, então, só vê a si mesmo. É o nascimento de Narciso e, com ele, da desigualdade cruel entre os Homens”.<sup>25</sup> Na busca da estima pública, ao lado da instituição da propriedade, desenvolveu-se a desigualdade entre os homens pela degeneração das paixões. O homem afastou-se de sua natureza, de sua interioridade, aprofundando cada vez mais o distanciamento entre o ser e o parecer.<sup>26</sup>

A sociedade civil nasce selando a desigualdade social e política, pelo contrato ilegítimo: “O homem nasceu livre e em toda parte se encontra sob ferros. De tal modo acredita-se o senhor dos outros, que não deixa de ser mais escravo do que eles”.<sup>27</sup> O contrato social firmado pelos homens, em busca de segurança, fixou as desigualdades entre os homens, os quais “correram de encontro aos seus grilhões”.<sup>28</sup>

Busca Rousseau, então, a formulação de um verdadeiro pacto social ou contrato legítimo, lastreado na vontade geral como única possibilidade de assegurar aos homens a igualdade e a liberdade, na vida social, através do qual o povo possa exercer diretamente sua soberania e conquistar a liberdade, destacando a imprescindibilidade da legitimidade na sua constituição e permanência.

Nessa perspectiva, enfatiza a impossibilidade de produzir direito pela força, a impossibilidade de estado de guerra por simples relações pessoais (tratando-se de relações entre Estados), a importância do direito de voto, a ilegitimidade do direito de escravizar, a alienação de um homem a outro como ato inconcebível, porque a liberdade é inalienável.<sup>29</sup> Assim, inadmite que seja a

<sup>25</sup> BARRETO, op.cit., p.127.

<sup>26</sup> Cf. STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. “Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloqüente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo; e a fermentação determinada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência. [...] Aí está precisamente o grau a que chegara a maioria dos povos selvagens que nos são conhecidos, e por não terem distinguido suficientemente as idéias e observado quão distantes tais povos já estavam do primeiro estado de natureza é que vários estudiosos se precipitaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e que é necessário a polícia para amansá-lo... (grifos nossos)”. ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos ...*, p. 211.

<sup>27</sup> ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social...*, p.21.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Nesse passo, destaca que “Aristóteles tinha razão mas ele tomava o efeito pela causa. (...) se há escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força constituiu os primeiros escravos, a covardia os perpetuou”. Ibid, p.23.

legitimidade do poder fundamentada em uma relação natural (mito da autoridade paterna ou do dirigente religioso) e tampouco em uma relação de forças, porque nenhum homem possui autoridade natural.<sup>30</sup> A desigualdade entre os homens é fruto da própria ação humana ao longo da história e o *Contrato Social* é a única forma de exercício de um poder legítimo (alienação total dos indivíduos para o grupo).<sup>31</sup>

A particularidade na teoria contratualista rousseauiana<sup>32</sup> é a de estabelecimento de uma ordem sócio-política capaz de assegurar o equilíbrio entre os interesses individuais e a vontade geral (da comunidade), partindo do pressuposto da primazia da liberdade e da igualdade: os homens nascem livres e iguais.<sup>33</sup> Seu pensamento não pretende o retorno “ao passado”, diante da irretroatividade da natureza, mas encontrar a equação adequada entre individuação e comunidade, entre liberdade e poder, buscando princípios político-sociais contextualizados. A liberdade não está no retorno ao estado da natureza, mas exatamente no Estado construído segundo a vontade geral, através do pacto social legítimo. Cada homem se submete somente à autoridade da lei; não há obediência ao soberano, mas à vontade geral, que viabiliza a liberdade, uma vez que cada um se submete a si mesmo. A legitimidade do contrato social é o único caminho para a liberdade e a igualdade entre os homens de uma comunidade e pressupõe a alienação total de cada associado em prol desta, em torno de uma vontade geral. Através do contrato social legítimo o homem é livre, na medida em que, alienando seus direitos sem reserva, em favor de toda a comunidade, obedece a si mesmo, enquanto criador e destinatário da norma.

No contrato social proposto por Rousseau produz-se um corpo moral e coletivo, “cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como

---

<sup>30</sup> “Uma vez que homem nenhum possui uma autoridade natural sobre seu semelhante, e que a força não produz nenhum direito, restam pois as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens”. Ibid, p. 25.

<sup>31</sup> “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social”. Ibid., p.30.

<sup>32</sup> *O Contrato Social*, ao lado do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade* e do *Discurso sobre Economia Política*, constitui o conjunto principal das idéias sociais e políticas rousseauianas.

<sup>33</sup> Ibid.

parte indivisível do todo”.<sup>34</sup> Estado e sociedade devem encontrar-se em interação recíproca, a fim de se tornarem unidos no crescimento comum. O *Contrato*<sup>35</sup> é o que vai assegurar a sociabilidade e fazer dos homens seres sociáveis, na medida em que se traduz em uma forma legítima de conjugação do *amor de si* e da *compaixão*, na qual a subjetividade do indivíduo é associada ao *sentimento* de pertença a um grupo determinado de pessoas.

O pensamento rousseauiano não afastou, contudo, a necessidade de medidas repressivas, muitas vezes demasiadamente severas, como a exclusão social ou mesmo a morte, sob o fundamento de que aquele que não obedece à vontade geral é inimigo do Estado e da sociedade, violou o direito social, com rebeldia, traição à pátria.<sup>36</sup> Mas tais medidas seriam em caráter excepcional, porque o contrato social legítimo engendra a vontade de todos de observância às normas por todos formuladas e, sendo bem executadas, poucos seriam os crimes, sendo a violência e a transgressão situações de exceção, assim como as conseqüentes punições.

---

<sup>34</sup> Ibid., p.31. A teoria do contrato social (em geral, incluindo a de Rousseau) sofreu críticas que lhe adjetivaram de “atomista-mecanicista”. Isto porque consideraria a vontade geral do Estado como um mero agregado de vontades de todos os indivíduos, em termos quantitativos, de votos individuais. Contudo, tal crítica é inadequada à teoria do contrato social rousseauiana, porque a vontade geral aqui não se reduz à mera soma das vontades individuais. Em Rousseau, a *volonté générale* não se limita à *volonté de tous*. O pacto não implica a sujeição a um terceiro ou *Leviatã*, mas sim a toda a comunidade, ao coletivo, seguindo todos iguais, como no estado de natureza. Cada um obedecendo a todos, não obedece a mais ninguém que a si mesmo. Em benefício da comunidade continuamos tão livres como antes, porque, obedecendo à vontade geral, estamos obedecendo a nós mesmos. Nesse passo, não há espaço para a representação na seara legislativa, ou seja, participação indireta na formação das leis, defendendo Rousseau a participação direta na formulação das normas de convivência social. Diversa é a situação do executivo, segundo ele, que é mera função e inviabiliza o governo direto do povo. O governo é apenas função de Estado e seus membros são como o restante do povo. Rousseau é um defensor da soberania popular e da legislação popular: a tarefa de legislar é do povo, e não de representantes.

<sup>35</sup> A idéia central de *O Contrato Social* é a de que a liberdade, e assim também a igualdade moral e política, na vida em comunidade, somente são possíveis através da constituição de um contrato social legítimo.

<sup>36</sup> “(...) o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade que todos se engajam sob as mesmas condições, devendo usufruir dos mesmos direitos. Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, ou seja, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os Cidadãos, de tal forma que o Soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue nenhum daqueles que a compõem. Então, o que caracteriza propriamente um ato de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima, porque tem por base o contrato social; equitativa, porque é comum a todos; útil, porque não pode ter outro objetivo, a não ser o bem geral; e sólida porque tem por garantia a força pública e o poder supremo. Os súditos, enquanto submetidos apenas às convenções, não obedecem a ninguém, mas apenas a sua vontade própria; e perguntar até onde vão os respectivos direitos do Soberano e dos Cidadãos é o mesmo que perguntar até que ponto podem engajar-se consigo mesmos, cada um em relação a todos e todos em relação a cada um”. ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a Economia Política e Do Contrato Social. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra Petrópolis: Vozes, 1996, pp.93-4.

Por mais paradoxal que possa se apresentar a formulação rousseaniana, este pensador genebrino não se afasta da concepção do homem originalmente bom, degenerado pelos costumes, que se constitui ao longo da história pelos movimentos de interação com os demais em sociedade – e é isto especialmente que nos interessa como base para uma proposta de justiça restaurativa<sup>37</sup>.

Preconizando a relevância dos fatores emocionais nas relações sociais, para a formação da singularidade, traz à reflexão a importância da educação no processo de desenvolvimento humano, voltada para a preservação do amor de si e da compaixão que são naturais no homem, as quais viabilizam uma convivência solidária e pacífica.

Na perspectiva de liberdade e igualdade asseguradas pelo pacto social legítimo, a educação ocupa posição central. Em *Emílio ou Da Educação*, foram reveladas muitas idéias fundamentais sobre a constituição do indivíduo no processo de apreensão do real e de interação social, acreditando Rousseau na possibilidade de desenvolvimento harmonioso, pela emergência da natureza humana no convívio social. Educação, portanto, não se confunde com instrução ou determinação de conhecimentos; é fazer emergir a natureza e o potencial, tornando possível, pela liberdade de desenvolvimento, a felicidade e bondade individual e coletiva, considerando que “o primeiro sentimento de uma criança é amar a si mesma, e o segundo, que deriva do primeiro, é amar os que lhes são próximos...”<sup>38</sup>.

Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião. A partir desse princípio, é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens.<sup>39</sup>

Na mesma linha de afastamento da idéia de maldade inata no ser humano, porém na perspectiva psicológica e adequada a seu tempo, Donald W. Winnicott

<sup>37</sup> Ainda que outra tenha sido a perspectiva rousseuniana diante da desobediência civil – o que não é inesperado face à própria contradição entre sua filosofia (*lato sensu*) e suas práticas de vida. Apesar de toda a sua filosofia dedicada à importância da educação e da afetividade no desenvolvimento do sujeito social, não conviveu com qualquer dos quatro filhos, criados em orfanato.

<sup>38</sup> Id. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 289. Não pretende o desenvolvimento da capacidade reflexiva nos primeiros anos, mas o desenvolvimento dos sentidos na “idade da natureza”.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.290.

desenvolve o pensamento interacionista entre homem e sociedade como elemento-chave na constituição da subjetividade, variável segundo as contingências do ambiente de desenvolvimento de cada indivíduo – perspectiva que será analisada no item seguinte. Winnicott, embora tenha sofrido influência dos estudos psicanalíticos de Freud, dele distanciou-se quanto à segunda teoria pulsional, afirmadora da pulsão de morte ou destrutiva do homem.

### 3.2

#### **Pulsão de Morte, Ambiente e Constituição da Subjetividade: de Freud a Winnicott.**

Sigmund Freud, fundador da psicanálise, afirmou a existência de um psiquismo inconsciente – relacionado à percepção, à apreensão de sentido, à imaginação e ao registro –, bem como a centralidade da afetividade em relação ao funcionamento do psiquismo.<sup>40</sup> Desenvolveu diversos conceitos psicanalíticos que foram apropriados pela psicanálise em geral, dentre eles o da dualidade entre as pulsões sexuais e pulsões de ego ou de conservação do indivíduo. Contudo, na evolução de seus estudos psicanalíticos, avançou desta dualidade para a elaboração de uma segunda teoria pulsional, caracterizada pelo dualismo entre as pulsões de vida (*Eros*) e as pulsões de morte (*Tanatos*). Uma ambivalência de amor e de ódio essencial no indivíduo corresponde à ambivalência entre as pulsões de vida, que abrangem as pulsões sexuais e de conservação, e a pulsão de morte, enquanto pulsão de destruição, de agressão, que conduz à morte. “Quando diz que no ser humano há uma pulsão de destruição que conduz à morte de si e do outro, Freud certamente considera o lado macabro da pulsão humana que Hobbes denunciou”.<sup>41</sup>

Os conceitos de pulsão de morte e de pulsões de vida foram inicialmente desenvolvidos na obra freudiana “*Além do Princípio do `Prazer*” (1920). A sua revisão da teoria pulsional e especificamente a introdução do conceito de pulsão de morte suscitou controvérsias entre os teóricos da psicanálise e o dissenso de

---

<sup>40</sup> PLASTINO, C. A. *A cidadania como pertencimento: uma reflexão a partir da psicanálise*. Revista Trabalho, Educação e Saúde, Fundação Oswaldo Cruz, Fio Cruz, vol. 4, n.2, set. 2006. ISSN 1678-1007.

<sup>41</sup>FORTES, I. O sofrimento na cultura atual: Hedonismo *versus* alteridade. In: PEIXOTO JUNIOR, C.A.(Org.). op.cit., p.83.

muitos seguidores de Freud que, embora adotem outros conceitos psicanalíticos por ele desenvolvidos, não acolheram o conceito de pulsão de morte.<sup>42</sup>

O conceito de pulsão de morte freudiano como uma disposição autônoma e originária do ser humano<sup>43</sup> revela a adoção da perspectiva essencialista e determinista de homem e de suas relações sociais, a partir do impulso destrutivo inato, inerente à natureza original do homem.

(...) os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo, matá-lo – *Homo homini lupus*.<sup>44</sup>

Ao contrário das correntes vitalistas e evolucionistas predominantes no final do século XIX e início do século XX, orientadas para o progresso da humanidade e o aperfeiçoamento do homem, Freud afirmou a pulsão de morte como pulsão destrutiva, associada ao princípio de Nirvana – tendência ao retorno ao inanimado, à descarga total para eliminar totalmente as tensões e, deste modo, é mortífera. Daí, quebra-se o princípio da evolução rumo ao progresso, face à inquietude permanente que decorre dessa pulsão destrutiva, a partir da qual estabelece-se um jogo de forças no circuito pulsional e a concepção de que a vida não se conduz necessariamente pelo sentido de uma evolução. “Por mais que tente, o ser humano não conseguirá eliminar essa força demoníaca que o conduz à destruição”.<sup>45</sup> Nas palavras de Freud,

Para muitos de nós talvez seja difícil renunciar à crença de que no ser humano habita uma pulsão de aperfeiçoamento que o tenha levado até seu nível atual de rendimento espiritual e sublimação ética, e que, é lícito esperá-lo, velará pela transformação do homem em super-homem. Mas eu não creio em uma pulsão

<sup>42</sup> ALMEIDA, Bruno Henrique Prates. Pulsão de Morte: Convergências e Divergências entre Sigmund Freud e Wilhem Reich. Curitiba: Centro Reichiano, Disponível em: <<http://www.centroreichiano.com.br/artigos.htm>>. Acesso em: 18 out. 2007. O próprio Freud teve consciência desta resistência teórica no círculos analíticos e admitiu que ele mesmo teve uma “atitude defensiva quando a idéia de um instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica”, como revelou expressamente. FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997, pp.78-9.

<sup>43</sup> *O Mal-Estar na Civilização...*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>45</sup> FORTES, I., *op.cit.*, , p.85.

dessa índole, e não vejo qualquer caminho que permitiria conservar esta desoladora ilusão.<sup>46</sup>

Pulsões de vida e pulsão de morte formam um bloco imodificável na natureza humana. A pulsão de morte é um impulso agressivo natural do homem. Enquanto bloco imodificável, está presente em todos os indivíduos e somente é controlável pelo *superego*, que traduz as limitações introjetadas pelo indivíduo a partir da repressão operada pela cultura. Com a formação do superego e a repressão operada pela cultura, o indivíduo desenvolve o sentimento de culpa (no sentido de voltar a agressão para si, ao ego, em seu conteúdo originário), que se expressa como uma necessidade de punição, e o mal-estar na civilização. Neste sentido, a pulsão de morte é bifronte: autodestrutiva e destrutiva. De um lado, tem-se o sentimento de culpa, de outro, a repressão característica da cultura.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud reafirma a plena autonomia da pulsão de morte, entendida como pulsão de destruição, isto é, destrutividade autônoma, independente das pulsões sexuais. Reconhecê-la assim “era reconhecer a maldade fundamental e irreduzível do ser humano”.<sup>47</sup> Afirma a natureza original do homem, contrariando expressamente a posição que defende a bondade natural corrompida pela propriedade privada, como o fazem os comunistas (cf. exemplo fornecido pelo próprio autor). Isto porque “a agressividade não foi criada pela propriedade” e com a sua supressão somente se pode suprimir a agressão de seus instrumentos, mas de maneira alguma “alteramos as diferenças em poder e influência que são mal empregadas pela agressividade, nem tampouco alteramos nada em sua natureza”.<sup>48</sup> Nesse caso, “essa característica indestrutível da natureza humana seguirá a civilização”.<sup>49</sup>

A dificuldade do homem encontrar a felicidade nessa civilização, afirma Freud, decorre dos sacrifícios por ela impingidos à sexualidade e à agressividade humanas – ambivalência afetiva originária caracterizadora do “primado da

---

<sup>46</sup> Freud assim escreveu em *Más allá del principio de placer*. Citado por GARCIA-ROZA, L.A. *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, 5ªed..

<sup>47</sup> GARCIA-ROZA, L.A. *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, 5ªed., p.134.

<sup>48</sup> FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*, p. 69-70.

<sup>49</sup> Ibid, p.71. Esta obra freudiana representa, para a maioria de seus estudiosos, uma visão pessimista acerca do homem e da sociedade. Cf. PLASTINO, C.A. *O Déficit Erótico na Contemporaneidade*. Cadernos de Psicanálise. Sociedade Psicanalítica da Cidade do Rio de Janeiro, vol. 18, n.21, 2002.

afetividade”<sup>50</sup> –, na medida em que “o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra cada um, se opõe a esse programa de civilização”.<sup>51</sup> A inclinação para a agressão é, portanto, o maior impedimento à civilização. E, segundo Green, a racionalidade não é suficiente para nos conduzir à renúncia da agressividade presente desde que a humanidade existe.<sup>52</sup>

A partir de sua visão determinista da natureza, da adoção da “concepção hobbesiana do indivíduo e suas relações sociais”, bem como de “sua tese sobre o caráter inevitável do sentimento de culpa e do mal-estar na vida cultural (seu pessimismo)”, Freud se submete à perspectiva moderna de oposição entre natureza e cultura, razão e afeto, em que a cultura deve dominar a natureza, a razão deve dominar o afeto, e é atribuída “à repressão exercida pela sociedade o caráter de necessidade, tendo em vista a exigência de sua própria sobrevivência”.<sup>53</sup>

Diversamente de Freud, embora apropriando-se de diversos conceitos por ele desenvolvidos, em Donald W. Winnicott “a constituição do sujeito e a sua inserção na cultura constituem um único e mesmo processo”.<sup>54</sup> Não acredita na pulsão de morte enquanto pulsão de agressão indominável que faz do indivíduo um ser autodestrutivo e destrutivo dos demais, do sentimento de culpa uma “fatalidade determinada por forças naturais situadas fora da história”.<sup>55</sup>

Winnicott desenvolve uma perspectiva vitalista, no sentido da existência de uma “força vital” no desenvolvimento do indivíduo, partindo de um estado de não-integração que caminha para a integração egóica, através de sua atualização por um ambiente favorável, que dinamiza o processo associado entre erotismo e motilidade<sup>56</sup>, que consistem em duas tendências do sujeito: a primeira, erotismo, de impulso de cada sujeito procurar os demais e com eles unir-se; a segunda, motilidade, de movimento com o mundo e as coisas, isto é, semelhante ao que

<sup>50</sup> PLASTINO, C. A. *O Déficit Erótico na Contemporaneidade*.

<sup>51</sup> FREUD, S. op.cit., p.81.

<sup>52</sup> GREEN, A. *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?* Paris: Panama, 2007.

<sup>53</sup> PLASTINO, C. A. *A cidadania como pertencimento...*

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Id. *Winnicott: a fidelidade da heterodoxia*. Disponível em: <[www.dwinnicott.com/artigos/23.html](http://www.dwinnicott.com/artigos/23.html)>. Acesso em: 10 dez. 2007.

<sup>56</sup> Ibid. As experiências de Winnicott, abrangendo desde bebês a adultos psicóticos, permitiram-lhe estudar a *formação (constituição)* do psiquismo, e não só o seu *funcionamento (desenvolvimento)*, enquanto Freud concentrou seus estudos no *funcionamento* do psiquismo.

determina o movimento do feto na vida intra-uterina (como exemplificou Winnicott). Nesse processo, evidencia-se uma “agressividade” que deve ser entendida como um “dirigir-se para”, e não como uma agressão. A agressão está vinculada ao processo de constituição subjetiva no curso da história, segundo a qualidade do ambiente que propicia ou não a atualização de suas tendências.<sup>57</sup>

A partir da experiência clínica, Winnicott desenvolveu seus estudos sobre a significação do ambiente para a constituição do sujeito, fundamentado em uma concepção da relação entre cultura e natureza como complementar e integradora, e não disjuntiva ou reducionista. Reflexões atreladas a experiências variadas – com bebês, crianças, adultos e psicóticos – permitiram-lhe discorrer sobre os primórdios da vida emocional e seus reflexos na constituição do ser humano, observando especialmente a relação mãe/bebê, a partir da qual analisou a importância da “mãe suficientemente boa” e, em sentido inverso, as circunstâncias de emergência da tendência anti-social e da delinquência.<sup>58</sup> Winnicott afirma a indissociabilidade entre ambiente e constituição da subjetividade. E para demonstrar a importância da qualidade do ambiente à atualização das tendências na constituição do sujeito – numa perspectiva integradora, não disjuntiva e de não oposição entre indivíduo e sociedade –, desenvolve a idéia de “mãe *suficientemente* boa” como “ambiente *suficientemente* bom”.

A importância do ambiente primeiro (familiar) na constituição individual, para o gozo da capacidade de liberdade e expressão de si, se revela pelas potenciais desintegrações e conflito que permeiam os estágios iniciais do desenvolvimento emocional.<sup>59</sup> Em uma perspectiva vitalista não-determinista (o que o afasta da concepção freudiana<sup>60</sup>), Winnicott assinala a tendência virtual ao desenvolvimento humano, marcada por um estado inicial de não-integração, dependente de um ambiente favorável para a integração egóica, caracterizada por

<sup>57</sup> PLASTINO, C. A. *O Déficit Erótico na Contemporaneidade*.

<sup>58</sup> “No contexto de um ambiente favorecedor – isto é, quando a mãe *suficientemente* boa não retalia nem muda sua atitude face às expressões da agressividade contidas no amor primitivo – a tendência natural à fusão entre o erotismo e a motilidade se afirma, sustentando para o bebê uma experiência criativa na qual a motilidade dinamiza o movimento erótico. No caso contrário, quando o ambiente não sobrevive à agressividade contida no amor primitivo, isto é, quando não acolhe o movimento do bebê e muda sua atitude (o que inclui os sentimentos), o processo de fusão da motilidade e do erotismo fica prejudicado. O movimento erótico se enfraquece e a motilidade, isolada do erotismo, se transforma em agressão”. Ibid.

<sup>59</sup> WINNICOTT, D.W. Alguns Aspectos Psicológicos da Delinquência Juvenil. In: *Privação e Delinquência*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.129.

<sup>60</sup> Distanciou-se da elaboração metapsicológica e das concepções determinista e essencialista do paradigma moderno que influenciaram o desenvolvimento da teoria da pulsão de morte em Freud.

um processo de fusão entre motilidade (movimento para) e erotismo (impulso no sentido do outro).<sup>61</sup>

A “mãe suficientemente boa” exerce função primordial no desenvolvimento emocional primitivo. Ela é aquela que eventualmente “falha”, porque é apenas “suficientemente” boa (mas não é perfeita) e tem um saber natural – relação “umbilical” com a natureza – , com capacidade inigualável de perceber a criança e suas necessidades de satisfação; é aquela que durante certo período dedica-se totalmente à criança, despida de características narcisistas e capaz de diferenciar o(a) filho(a) como ser autônomo e nominado (e não simplesmente “seu filho”). Com o tempo, de modo adequado às capacidades infantis que precisam ser desenvolvidas no processo de maturação, ela começa a não responder tão prontamente às exigências do bebê, o que favorece a passagem da dependência absoluta à relativa<sup>62</sup>, do objeto subjetivo ao objeto ou fenômeno transicional e, finalmente, para o objeto objetivo. Nesse processo, o objeto transicional tem alguma materialidade que impõe ao bebê respeitar esta realidade objetiva, ao mesmo tempo em que é uma representação.

Num primeiro momento, a figura materna é um objeto subjetivo (seio materno), o que significa que o objeto é para o bebê conforme a sua fantasia, com a ilusão de que o criou, vivenciando uma capacidade criadora do mundo, com a experiência de onipotência necessária nesta etapa primeira. A alucinação com o seio materno é típica e necessária para o processo de maturação: o bebê, por exemplo, suga algo acreditando ser o seio e, não obtendo a satisfação pretendida, chora para pedir o seio (uma das primeiras tentativas de mudança da realidade). Quando a mãe começa a não responder prontamente ao bebê, sua capacidade de compreensão começa a ser desenvolvida como, por exemplo, através atos preparatórios (barulho de mamadeira sendo preparada) que passa a perceber, fato

<sup>61</sup>Cf. PLASTINO, C.A. *Winnicott: a fidelidade da heterodoxia*. Disponível em: <<http://www.dwinnicott.com/artigos/23.html>>. Acesso em: 10 dez. 2007.

<sup>62</sup> “O período da dependência relativa abarca dois estágios: o do ‘incompadecimento’ (ruthlessness), ou incapacidade para sentir compaixão, em que o desejo do indivíduo só encontra barreiras na impossibilidade física, e o do ‘concernimento’ (concern), em que o bem-estar do outro passa a funcionar como uma nova barreira para esse desejo. A partir do estágio do concernimento o indivíduo passa a levar em conta as conseqüências de seus atos para os que estão à sua volta. O processo de integração leva o bebê a perceber que as duas ‘mães’ são uma só, e que os dois bebês são ele mesmo em dois momentos diferentes, e é essa integração que permite que o concernimento aconteça”. BOGOMOLETZ, D. *Do desenvolvimento emocional primitivo à tendência anti-social: para uma teoria winnicottiana da delinquência*. Disponível em: <<http://www.dwinnicott.com/artigos/23.html>>. Acesso em: 10 dez. 2007.

que o possibilita desenvolver alguma capacidade de espera. Contudo, se a mãe “falha” em demasia, pode haver grande desenvolvimento mental infantil, mas com sérias conseqüências emocionais.

Num segundo momento, a criança passa pelo fenômeno transicional, transição entre um mundo totalmente subjetivo (da fantasia da onipotência e da unicidade em relação à mãe) para o mundo objetivo. Exemplo clássico é o do “ursinho de brinquedo” (ou qualquer outro bem), que para a criança é e não é a mãe, oscilando nesta transição da fantasia para o real. O importante é que seja respeitado este momento infantil, assim como o objeto escolhido pela criança, para que a fase possa naturalmente ser ultrapassada. Nos momentos de ausência física materna, o objeto transicional<sup>63</sup> fará as vezes da mãe, até que a criança avance para o momento da percepção do mundo como objetivo, com espaço para criação.

O fenômeno transicional<sup>64</sup> é a primeira experiência de criação e de uso de símbolos, exatamente porque viabiliza a passagem da ilusão de onipotência para a realidade dos limites, do controle onipotente para o controle realista. É fundamental a aceitação da criança de que não pode controlar tudo para o desenvolvimento de um sujeito capaz de *compaixão* e de *sensibilidade* para com o outro. Esse processo que se inicia com o *objeto subjetivo* (ilusão de onipotência), passa pela experiência transicional e chega ao *objeto objetivo*, com a percepção do mundo como realidade objetiva, permite a experiência criativa, de construção da singularidade do sujeito, com o desenvolvimento da *alteridade*, das noções do “eu” e do “outro” (o “não-eu”).

Quando o bebê alcança a integração egóica, constitui o sentimento do ego, passa a sentir-se como diferente do *não-eu* e integra a mãe como figura identificada. Neste mesmo momento, é capaz de perceber que teve movimento voraz para com a figura que ama e desenvolve o sentimento de culpa e de reparação. O processo de maturação até a integração egóica passa, em síntese, pelo *objeto subjetivo* (ilusão de onipotência e unicidade com a mãe), *fenômeno transicional* (objeto transicional), que tem alguma materialidade para representar

<sup>63</sup> “O ‘objeto transicional’, ou primeira possessão, é um objeto que o bebê criou ainda que, ao mesmo tempo em que nós assim dizemos, na realidade sabemos que se trata da ponta de um cobertor ou da franja de um chalé ou de um brinquedo”. WINNICOTT, D.W. *A Natureza Humana*. Tradução de Davy Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p.126.

<sup>64</sup> O fenômeno transicional, que ocorre inicialmente com a representação da mãe no objeto transicional, é o que permite a incorporação do mundo simbólico.

a mãe e operar a transição da onipotência e unicidade com a mãe para, finalmente, o *objeto objetivo* (integração da mãe como figura identificada e percepção do mundo como objetivo). A integração egóica é uma tendência natural que irá se atualizar (realizar) em um ambiente favorável.<sup>65</sup>

Desse modo, através desse processo, a singularidade emerge da interação entre a natureza e a cultura, entre o psicossoma (psiquismo e corpo) e a cultura. E “a inserção social do sujeito humano supõe a aceitação, obviamente mais afetiva que racional, da alteridade, vale dizer, a compreensão da existência de um outro diferente que constitui um limite para a onipotência narcisista do sujeito”.<sup>66</sup>

No processo de maturação, a atualização das tendências ou virtualidades do ser humano se relaciona direta e intimamente às condições favoráveis do meio ambiente, de modo a propiciar, como observa Plastino<sup>67</sup>: a fusão entre motilidade e erotismo; a espontaneidade do sujeito (na construção do verdadeiro *self*); a integração e o sentido da responsabilidade por suas idéias e sentimentos; o desenvolvimento do sentimento de culpa e da capacidade de reparação.

Quando o ambiente é suficientemente bom, o movimento erótico é evidenciado, de modo que se dirige ao outro, com atualização da tendência de formação de vínculos sociais. Em sentido contrário, havendo *déficit* de erotismo, haverá propensão ao enfraquecimento da capacidade de relacionamento saudável e caminho aberto à violência e agressão.

<sup>65</sup> Na síntese de Davy Bogomeletz (op.cit.), o desenvolvimento emocional primitivo é um “processo pelo qual um recém nascido passa pelo estado de narcisismo primário / dependência absoluta, onde não há consciência da dependência nem de um mundo externo. Durante esse período o bebê alucina ‘algo que alimenta’, e depois ‘algo que possui a coisa que alimenta’. Com o tempo surge o estado de dependência relativa, onde dependência e mundo externo começam a ser percebidos. Três movimentos paralelos entram em ação: 1 – Integração (núcleos de ego formam um todo crescentemente organizado); 2 – Personalização (ligação cada vez mais estreita entre a psique e o soma, com a pele funcionando como membrana limitadora entre o ‘dentro’ e o ‘fora’); 3 – Realização (processo de tomada de consciência da existência de um espaço cada vez maior fora do indivíduo, e da localização e movimentação dos objetos nesse espaço, e da dimensão ‘tempo’ que situa os acontecimentos no contínuo entre o ‘antes’ e o ‘depois’). Nesse meio tempo existem duas ‘mães’: a ‘mãe objeto’, que alimenta, limpa e arruma, e a ‘mãe ambiente’, que embala, brinca, beija e protege. E existem dois ‘bebês’: o bebê excitado, que se relaciona com a mãe objeto, e o bebê tranqüilo, que se relaciona com a mãe ambiente”.

<sup>66</sup> PLASTINO, C.A. Dependência, Subjetividade e Narcisismo na Sociedade Contemporânea. In: PLASTINO, C.A. (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

<sup>67</sup> Id. *A Dimensão Constitutiva do Cuidar*. Coordenação de Marisa Maia. Rio de Janeiro: Garamont Universitária. No prelo. A motilidade é a capacidade de movimento, que se manifesta desde a vida intra-uterina, através de gestos com pernas (“chutes”) ou braços (“empurrões”) e outros movimentos de impulsão do feto, sentidos pela mãe. Como forma de motilidade, esclarece Plastino que se identifica no pensamento winnicottiano a agressividade no sentido de um movimento para algo, que não contém “ódio nem desejo de fazer dano”, que não se confunde com a agressão, na medida em que esta consiste na capacidade de utilizar a agressividade para opor-se ao que for indesejável, como resposta à frustração ou reação decorrente de medo ou raiva.

As formas primeiras de relacionamento do bebê serão determinantes na sua constituição como sujeito e nos vínculos sociais futuros. As bases elementares à convivência social são estabelecidas na primeira infância, através do desenvolvimento maior ou menor do sentimento de integração, de ser amado, da capacidade de espera e da percepção da existência do outro, em um movimento de limitação recíproca pelos interesses e necessidades de cada um, processo que será fundamental para o desenvolvimento do sentimento de culpa e da capacidade de reparação a ele vinculada.

Ao contrário da visão fatalista freudiana do sentimento de culpa, a sua presença pode significar exatamente o reconhecimento do outro e viabilizar um movimento de *compaixão e reparação*.<sup>68</sup> Este sentimento, em Winnicott, decorre da alteridade e enseja o movimento de reparação.<sup>69</sup> O homem não é originariamente “o lobo do homem”, mas tendente à compaixão que poderá ou não atualizar-se conforme o ambiente seja ou não suficientemente favorável.

A tendência anti-social pode surgir em qualquer fase e traduz um apelo por algo de que se foi privado, manifestando-se como um movimento desorganizado ou voraz (como o consumismo desenfreado) ou através de atos de violência e delinquência, que revelam a ausência de sentimento de culpa e de desejo de reparação, relacionado à insuficiência do ambiente de desenvolvimento do indivíduo, em termos de afetividade constitutiva do espaço intersubjetivo (entre o “eu” e o “outro”) e dos limites inerentes à convivência social.<sup>70</sup>

A constituição da subjetividade se insere no plano da interação natureza/cultura e, assim, a formação de vínculos sociais se desenvolve conforme o processo de maturação, na conjugação das tendências ou virtualidades de cada sujeito e o meio ambiente. O ser humano precisa de condições para um desenvolvimento emocional saudável, que lhe permitam a constituição de sua

<sup>68</sup> PLASTINO, C.A. *A Dimensão Constitutiva do Cuidar*. Coordenação de Marisa Maia. Rio de Janeiro: Garamont Universitária. No prelo.

<sup>69</sup> “A compreensão de que o ato anti-social é uma expressão de esperança é vital no tratamento de crianças que apresentam tendência anti-social. Vemos constantemente o momento de esperança ser desperdiçado, ou desaparecer, por causa de má administração ou intolerância. É outro modo de dizer que o tratamento da tendência anti-social não é psicanálise, mas administração, uma conduta no sentido de ir ao encontro do momento de esperança e corresponder a ele”. WINNICOTT, D.W. Alguns Aspectos Psicológicos da Delinquência Juvenil. In: *Privação e Delinquência*, p.139.

<sup>70</sup> Ibid., p.131. É importante perceber que o comportamento anti-social revela a busca de uma referência por segurança e confiança não alcançadas no seio familiar, ou mesmo na escola, no sentido de que lhe seja fornecida “a estabilidade de que necessita a fim de transpor os primeiros e essenciais estágios de seu crescimento emocional”. Ibid., p.130.

subjetividade no universo coletivo, reconhecendo-se através do outro mas como um singular, capaz de desenvolver a percepção de si e do outro como sujeitos dotados de necessidades e de potencialidades que convivem e se limitam reciprocamente no seio social.

De Freud a Winnicott, percebe-se a transmutação do sentido de uma natureza determinista e imutável do homem, marcada pela pulsão de morte enquanto agressão (autodestrutiva e destrutiva, geradora do sentimento de culpa e do mal da civilização), para a perspectiva da “força vital” na constituição do sujeito a partir da atualização das tendências ao erotismo e motilidade, que revelam a possibilidade de reconhecimento da alteridade e de movimentos de compaixão e reparação em um ambiente *suficientemente* favorável.

A partir desta breve análise da concepção de homem violento segundo a perspectiva de uma originalidade do mal (inata e imutável) ou da agressão (agressividade enquanto violência dirigida ao outro) como uma construção intersubjetiva favorecida pelo ambiente social (mas reversível e mutável), maior ou menor espaço podemos buscar para a reformulação da resposta penal à criminalidade, no sentido de uma justiça restaurativa, reconstrutiva dos laços intersubjetivos afetados pelo crime.

As teorias da pena, considerando as matrizes nucleares da racionalidade penal moderna examinadas no capítulo anterior, centradas fundamentalmente na idéia de infligir um “*mal necessário*” – caráter aflitivo a título de retribuição ou prevenção – e da pena privativa de liberdade como medida-padrão para a contenção do impulso agressivo do homem, encaixam-se na concepção determinista de indivíduo e da relação indivíduo-sociedade. Nesta perspectiva, o Estado assume a feição eminentemente opressora do homem naturalmente agressivo (como em Hobbes), dotado de uma pulsão de morte inata (como em Freud), que representa um risco à ordem social.

O direito penal moderno, marcado pela racionalidade instrumental, orientou-se pelo caminho da suficiência de uma relação vertical e dualista entre Estado X criminoso e – o em síntese, lembrando a análise desenvolvida por Pires –, da perda do poder de transação e decisão da vítima (com papel secundário), do afastamento de qualquer forma de negociação entre os sujeitos em conflito ou de desjudicialização de soluções em matéria penal, bem como da concepção de insuficiência e incompletude de resposta penal alternativa à prisão (como perdão,

indenização, advertência, etc.), que resultou na punição (pena afliativa) como regra geral e inexorável, e não medida excepcional.<sup>71</sup>

Concepções não deterministas do homem, por outro lado, fundamentam-se na idéia de sujeitos não naturalmente agressivos (no sentido de violentos ou originalmente maus), mas constituídos pela intersubjetividade, da primária dependência absoluta à dependência relativa, a partir da evolução do sentido da totalidade unitária “eu-outro” para a separação “eu” e “outro”, em um movimento de reconhecimento do outro e de si como sujeitos livres e iguais, *capazes* de solidariedade, respeito e responsabilidade – tendências estas que se atualizam historicamente em conformidade com o ambiente favorecedor da alteridade e do reconhecimento de cada indivíduo.

A partir de tais premissas, o crime assume um caráter polissêmico, de violação da norma estatal e de afetação dos laços sociais, da vida de cada sujeito envolvido (autor e vítima) e da comunidade/sociedade afetada por sua prática. A resposta ao mal perpetrado (crime) não deve ser prioritariamente buscada na segregação do indivíduo, em sua exclusão social pela imposição de um mal equivalente, seja como meio ou fim em si mesmo. Nessa abordagem, caminhos outros se tornam possíveis ao fenômeno da criminalidade e, neste cenário, insere-se a filosofia reconstrutiva.

### 3.3

#### **(Re)orientação do Direito Penal. Por uma Filosofia Reconstrutiva<sup>72</sup>.**

A (re)orientação do direito penal segundo uma filosofia reconstrutiva aponta para três “diretivas sócio-éticas”: o *respeito*, a *solidariedade* e a *responsabilidade*. Respeito não contemplado pelo sistema de justiça penal tradicional à vítima, com espaço marginal no processo penal, e tampouco ao autor, que é tratado como um “objeto passivo sobre o qual o processo será

<sup>71</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.1 supra. PIRES, A. *Beccaria, l'utilitarisme et la rationalité pénale moderne*, p.63.

<sup>72</sup> Nomenclatura utilizada por Antoine Garapon. GARAPON, A. A Justiça Reconstrutiva. In: GARAPON, A.; GROS, F.; PECH, T. *Punir em Democracia. E Justiça Será*. Tradução de Jorge Pinheiro Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.73.

aplicado”.<sup>73</sup> Solidariedade ausente na reação penal tradicional, distanciada da restauração dos prejuízos individuais e sociais ao preconizar a segregação como resposta estatal primeira. Responsabilidade de modo diferenciado daquela “reduzida, retrospectiva e passiva” característica do sistema de justiça penal tradicional. A responsabilidade sob a ótica restaurativa “contém um aspecto ativo e prospectivo, uma autonomia orientada para a solidariedade e o respeito”<sup>74</sup>, que atribui ao autor a contribuição para a reparação (em sentido amplo, tanto da vítima quanto da comunidade e dos caminhos para a sua reinserção social), à vítima a participação (voluntária) na busca de uma solução construtiva das conseqüências produzidas pelo crime, e às esferas sociais ou comunitárias “(formais e informais) que, apoiadas por um sistema judiciário adaptado, devem continuar a tentar estabelecer relações socialmente construtivas”.<sup>75</sup>

Trata-se de uma filosofia fundada nos ideais de não-reificação e de reconhecimento dos sujeitos, os quais podem ser melhor compreendidos através da análise da *teoria dos padrões de reconhecimento intersubjetivo* e do *conceito de reificação* de Axel Honneth. A partir da interpretação de seu conceito de “reificação” – ao qual atribuímos sentido negativo (de “não-reificação”) –, de primado do reconhecimento e dos três padrões ou esferas de reconhecimento (desenvolvidas em três obras<sup>76</sup>), utilizamos o aporte teórico de Honneth como fundamentação filosófica à justiça restaurativa, enquanto reorientação do direito penal que se coaduna à concepção de homem como um constructo intersubjetivo.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Apesar dos direitos reconhecidos no processo e na execução da pena (em tese), sua autonomia moral não é considerada na busca de uma solução ao problema causado pelo delito, como na justiça restaurativa. WALGRAVE, L. La justice restaurative et la perspective des victimes concrètes. In: JACCOUD, M. (dir.). *Justice réparatrice et médiation pénale: convergences et divergences?* Paris: L’Harmattan. Coll. Sciences Criminelles, 2003, pp.174-175.

<sup>74</sup> Segundo J. Braithwaite e D. Roche, citados por WALGRAVE, L. La justice restaurative..., p.175.

<sup>75</sup> WALGRAVE, L., op.cit., p.175.

<sup>76</sup> Sobre a teoria do reconhecimento, recomenda-se a seguinte obra de Honneth: *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003. Sobre o conceito de reificação reconstruído por Honneth: *La Réification. Petit traité de Théorie critique*. Paris: Éditions Gallimard, 2007. Ambos os conceitos são desenvolvidos ao longo de outra obra do autor: *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

<sup>77</sup> Apesar de adotarmos a expressão “Filosofia Reconstrutiva”, usada por Antoine Garapon, este autor não utiliza o conceito de “reificação” e *tampouco* desenvolve a teoria dos padrões de reconhecimento ou se apropria da idéia de primado de reconhecimento de Honneth. Ao longo da Terceira Parte (“*Justiça Reconstrutiva*”) da obra “*Punir em Democracia. E a Justiça Será*”, Garapon se reporta a Honneth somente por duas vezes. Na primeira, ao tratar da especificidade do reconhecimento jurídico, distingue-o do amor e da estima social e cita o seguinte trecho de

Embora Honneth não desenvolva a idéia de sistema penal e tampouco trate expressamente de justiça restaurativa ou reconstrutiva, seus estudos, de caráter filosófico-social crítico, contribuem para a formulação de uma filosofia reconstrutiva em matéria penal, que pressupõe esclarecimentos conceituais de reconhecimento e reificação.

### a) Reconhecimento.

Honneth reconstruiu a idéia de três esferas de interação social, desenvolvida por diferentes teóricos ao longo da história<sup>78</sup>, esferas essas que conduzem a diferentes padrões de *reconhecimento*, conforme a “via das ligações emotivas, da adjudicação de direitos ou da orientação comum por valores”.<sup>79</sup> Tal reconstrução partiu de uma “análise fenomenológica da injúria moral”, de uma perspectiva negativista, centrada nas experiências de desrespeito ou injustiça vivenciadas intersubjetivamente, subjacentes aos conflitos sociais, como caminho inicial para a explicação da conexão interna entre moralidade e reconhecimento.<sup>80</sup>

---

Honneth: “A experiência do reconhecimento jurídico permite ao sujeito considerar-se uma pessoa que partilha com todos os outros membros da comunidade as características que a tornam capaz de participar na formação de uma vontade discursiva. A esta capacidade de se relacionar positivamente consigo mesmo, podemos chamar o ‘respeito de si’”. Na segunda vez, reporta o leitor, em nota de rodapé, ao Cap. VIII (Desrespeito e Resistência: a lógica moral dos conflitos sociais) da obra *Luta por Reconhecimento*, de Axel Honneth. Ainda em “*Punir em Democracia. E a Justiça Será*”, porém na Primeira Parte (“*Os Quatro Centros de Sentido da Pena*”), Frédéric Gros trata da idéia de uma justiça relacional e cita as categorias de reconhecimento de Axel Honneth, sem, contudo, aprofundá-las, mencionando a mesma obra do autor (“*Luta por Reconhecimento*”) em nota de rodapé. In: GARAPON, A.; GROS, F.; PECH, T. op.cit., pp.133, 310 e 319.

<sup>78</sup> Como pontos de partida para a sua formulação filosófica, Honneth recorre às formas de reconhecimento intersubjetivo desenvolvidas pela filosofia de Hegel e pela psicologia social de George Mead. Em Hegel, aponta a diferenciação de três formas de reconhecimento: “na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo é reconhecido como ser carente concreto; na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito abstrata; e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade”. Em Mead, igualmente se reporta à distinção entre três formas de reconhecimento recíproco: “da dedicação emotiva” (como as relações de amizade e amorosas), do “reconhecimento jurídico” e do “assentimento solidário”. Considera, ainda, as idéias de Max Scheler e de Helmuth Plessner: do primeiro, sobre as “três formas de essenciais da unidade social” (“comunidade de vida, sociedade e comunidade de pessoas fundada na solidariedade”); do segundo, a distinção entre os “graus de desconfiança intersubjetiva em três esferas de ligações primárias, de relacionamento social e de comunidade objetiva [Sachgemeinschaft]”. HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento*...

<sup>79</sup> Ibid, p. 158.

<sup>80</sup> HONNETH, A. Reconhecimento ou Distribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: MATTOS, P. e SOUZA, J. (org.). *Teoria Crítica do Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p.85.

O primeiro padrão de reconhecimento é o *amor* ou *cuidado emocional*, que tem fundamento psicológico na teoria winnicotiana. Consiste no reconhecimento afetivo, como aceitação e encorajamento emocional, que conduz à *autoconfiança* do sujeito, como atitude positiva para a expressão de suas necessidades e sentimentos e pré-condição psicológica para o desenvolvimento das demais formas de auto-respeito. É um tipo de reconhecimento recíproco que se apresenta nas relações sociais primárias, de aparentes ligações afetivas (relações familiares, de amizade e de amor), e afirma a autonomia do indivíduo pela estrutura comunicativa contida na dedicação afetiva (e não ainda pelo respeito cognitivo), capaz de desenvolver a autoconfiança individual – base imprescindível à participação autônoma na vida pública.<sup>81</sup> A este padrão de reconhecimento correspondem as formas de desrespeito definidas como *maus-tratos* e *violação*, que atingem a personalidade do indivíduo em sua *integridade física*.

O segundo padrão de reconhecimento é o *direito* ou *reconhecimento jurídico*. Consiste no reconhecimento normativo de iguais direitos aos indivíduos, a partir da perspectiva do “outro generalizado”<sup>82</sup>, que conduz ao *auto-respeito* e ao *respeito*. É uma relação de reconhecimento “investida de um caráter cognitivo ausente na forma anterior, pois através dela os sujeitos apreendem a lei em seus dois sentidos, como conjunto de normas específicas da sociedade à qual pertencem e como princípios universalizantes de regulação das relações humanas”.<sup>83</sup> Corresponde, na perspectiva negativista, às formas de desrespeito definidas como *privação de direitos* e *exclusão social*, que atingem o indivíduo em sua *integridade social*.<sup>84</sup>

Segundo Honneth, enquanto membro de uma sociedade, a pessoa se entende possuidora de uma série de direitos que espera ver respeitados pelos outros

<sup>81</sup> HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento...*, p. 178. Seus estudos sobre este primeiro padrão de reconhecimento fundamentaram-se na teoria psicológica de Winnicott sobre as relações entre a mãe e o bebê, examinadas em tópico anterior, da qual Axel Honneth apropriou-se expressamente.

<sup>82</sup> Desenvolvida pelo psicólogo social George Mead.

<sup>83</sup> FERES JR., J. Contribuição a uma Tipologia das Formas de Desrespeito: Para além do modelo Hegeliano-Republicano. In: *Dados. Revista de Ciências Sociais*. Vol.45, nº4, RJ:IUPERJ, 2002, p.558.

<sup>84</sup> “(...) a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na *privação de direitos* ou na *exclusão social*, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também a sua associação com o sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a *denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes* significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência de *privação de direitos* uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos”. HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento...*, p.216.

membros. Uma vez que qualquer desses direitos lhe é repetidamente negado, a pessoa sente-se rebaixada a uma posição de inferioridade moral, pois o que pressupõe a igualdade de direitos é a capacidade que cada um tem de formular julgamentos morais.<sup>85</sup>

O terceiro padrão de reconhecimento é a *solidariedade (comunidade de valores)*, na medida em que, "para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os sujeitos humanos precisam, (...) além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas"<sup>86</sup>. Consiste no reconhecimento do valor social do indivíduo, a partir da estima simétrica entre sujeitos individualizados (autônomos), que se consideram reciprocamente como valiosos para a sociedade, a partir de suas capacidades e realizações<sup>87</sup>. Conduz à *auto-estima* e à *estima social*. Corresponde, na perspectiva negativista, às formas de desrespeito definidas como *degradação moral* e *ofensa*, que atingem a pessoa em sua *dignidade*, "na medida em que não consegue identificar seus projetos de auto-realização como algo de valor para a comunidade onde está inserida".<sup>88</sup>

Amor, direito e solidariedade são, portanto, três padrões de reconhecimento relacionados às três etapas de auto-realização pela intersubjetividade: autoconfiança; auto-respeito/respeito; auto-estima/estima social. Tais padrões "contêm em si o potencial para novos desenvolvimentos normativos", na medida em que o desrespeito a cada um deles impulsiona lutas por reconhecimento<sup>89</sup>. "(...) toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém

<sup>85</sup>FERES JR., J., op.cit., p.557.

<sup>86</sup>HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento...*, p.198.

<sup>87</sup>HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento...*, p.211.

<sup>88</sup>FERES JR., J., op.cit., p. 557.

<sup>89</sup> Os conflitos por distribuição são, em Honneth, formas de lutas por reconhecimento, posição que justifica o autor pela não disjunção entre cultura e economia em sua teoria. Entende que a categoria do reconhecimento é mais abrangente que a da distribuição e que, deste modo, "a qualidade moral das relações sociais não pode ser mensurada exclusivamente em termos de uma distribuição justa ou equitativa de bens materiais". HONNETH, A. *Reconhecimento ou Distribuição?...*, p.81. Por outro lado, "as próprias lutas por distribuição, ao contrário da hipótese de Nancy Fraser, estão travadas em uma luta por reconhecimento", isto é, são também "lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições". Ibid, p.92.

novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política".<sup>90</sup>

O conceito de uma sociedade justa tem como núcleo o reconhecimento da dignidade de indivíduos e grupos, mais especificamente como e de que forma os indivíduos se reconhecem reciprocamente. Nessa perspectiva, o “conteúdo normativo da moralidade tem de ser determinado em referência às formas específicas de reconhecimento recíproco”<sup>91</sup>, as quais fornecem condições formais para a interação, com respeito à dignidade e integridade dos atores sociais.

Honneth desenvolve uma eticidade formal, considerando as variáveis históricas nas condições de auto-realização: “o que pode ser considerado como uma pré-condição intersubjetiva de uma boa vida transforma-se em um fator historicamente variável, determinável pelo nível real de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento”, de modo que “um conceito formal de ética contém as condições qualitativas para a auto-realização”, relacionadas ao contexto de sua emergência e passível de mudança histórica.<sup>92</sup>

Para que os atores sociais possam desenvolver um *auto-relacionamento* (*Selbstbeziehung*) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem sofrerem os sintomas das patologias oriundas das experiências de *desrespeito* (*MiBaschtung*). Porque à experiência do reconhecimento corresponde sempre uma forma positiva de *auto-relacionamento* (*Selbsterfahrung*), Honneth precisa partir do princípio de que o conteúdo do que seja desrespeito deve estar implicitamente vinculado nas reivindicações individuais por reconhecimento: se e quando o sujeito social faz uma experiência de reconhecimento, ele adquire um entendimento positivo sobre si mesmo; se e quando, ao contrário, um ator social experimenta uma situação de desrespeito, conseqüentemente a sua auto-relação positiva, adquirida intersubjetivamente, adoce.<sup>93</sup>

Partindo da análise dos padrões de reconhecimento, Honneth desenvolve a idéia do primado do reconhecimento, afirmando que o reconhecimento é precedente ao conhecimento (enquanto entendimento racional), estruturalmente:

o mundo vivido primário do ser humano seria então um mundo de reconhecimento e não um mundo de entendimento racional. Não é o entendimento que é primeiro, mas o reconhecimento. E isso não só de maneira genética – o que não é difícil de demonstrar porque o reconhecimento afetivo

<sup>90</sup> Id. A. *Luta por Reconhecimento...*, p.224.

<sup>91</sup> Id. *Reconhecimento ou Distribuição?...*, p.81.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp.88-9.

<sup>93</sup> SAAVEDRA, G.A. A Teoria Crítica de Axel Honneth. In: MATTOS, P. e SOUZA, J. (org.). *Teoria Crítica do Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 107.

precede sempre geneticamente a aquisição da linguagem – mas também de maneira estrutural.<sup>94</sup>

O primado do reconhecimento implica a afirmação de que “a atitude participante e engajada precede o alcance neutro da realidade”<sup>95</sup>, na medida em que a identificação emocional com o outro, necessária à percepção da perspectiva do outro, é o que precede o desenvolvimento do pensamento simbólico<sup>96</sup>. Essa primazia de reconhecimento ou de participação engajada *se dá em relação a todas as outras formas de relação com o mundo* e se caracteriza nas relações primárias:

uma espécie de simpatia existencial e mesmo afetiva com respeito às outras pessoas que faz com que a criança possa, pela primeira vez, sentir as perspectivas sobre o mundo como alguma coisa de importante. O fato de se colocar na perspectiva da segunda pessoa exige uma forma precedente de reconhecimento que não pode ser inteiramente alcançada com a ajuda de conceitos cognitivos ou epistêmicos (...).<sup>97</sup>

Daí porque se pode afirmar, ao contrário do admitido pela maioria das correntes filosóficas, que não são os atos de conhecimento que determinam “o tecido de interação social”, mas “o material fornecido pelas posturas de reconhecimento”.<sup>98</sup>

### **b) Reificação<sup>99</sup>.**

A reificação é uma “forma de “esquecimento do reconhecimento” (“*oubli de la reconnaissance*”), um “processo pelo qual, em nosso saber sobre os outros homens e o conhecimento que temos deles, a consciência se perde de tudo o que resulta da participação engajada e do reconhecimento”. Honneth faz dessa concepção de “esquecimento, de amnésia”, a chave de sua redefinição do conceito de reificação.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> HONNETH, A. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Paris: Éditions La Découverte, 2006, p.174.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>99</sup> Honneth reconstrói o conceito de reificação desenvolvido por Georg Lukács em seu livro *História e Consciência de Classe* (1923), ampliando-o para além das patologias da sociedade industrial das décadas de 20 e 30, para alcançar experiências de “esquecimento de reconhecimento” não diretamente relacionadas às relações de produção.

<sup>100</sup> HONNETH, A. *La Réification. Petit traité de Théorie critique*. Paris: Éditions Gallimard, 2007, p.78.

Na mesma medida onde, em nossas operações de conhecimento, se perde o traço daquilo que elas devem a uma postura de reconhecimento, nós tendemos a perceber os outros homens apenas como objetos desprovidos de sensibilidade. Falando de simples objetos ou de “coisas”, dizemos que com a amnésia em questão, perdemos a aptidão para compreender diretamente as expressões comportamentais das outras pessoas assim como as incitações para reagir de modo apropriado.<sup>101</sup>

O pensamento objetivante resulta da neutralização da perspectiva originariamente participante, que se opera pelo processo de reificação perceptiva do mundo, que tem como núcleo a falta de “sentimento de estar ligado” às expressões do outro, atuando como meros observadores, desinteressados, não afetados emocionalmente pelo “outro”.<sup>102</sup>

A reificação, enquanto perda de vista ou negação do reconhecimento que necessariamente a precede, pode ser derivada tanto da autonomização de uma prática ligada à postura de conhecimento ou por um sistema de idéias que influencia nossas convicções (ideologia, preconceitos ou estereótipos), e se traduz numa atitude de “fria racionalidade e manipulação”.<sup>103</sup>

A partir desses esclarecimentos conceituais pretendemos compreender a centralidade dos ideais de reconhecimento e de não-reificação da filosofia reconstrutiva que embasa a proposta de justiça restaurativa, na perspectiva associativa que desenvolvemos entre a teoria do reconhecimento de Honneth (e seu conceito de reificação) e a filosofia reconstrutiva.

A noção de “primado do reconhecimento” em Honneth, desenvolvida no âmbito deste estudo, fundamenta – como procuramos demonstrar – uma filosofia de reconstrução dos laços sociais afetados pelo conflito e, por conseguinte, conduz à necessária visão de uma forma de regulação de conflitos que considere e afirme os padrões de reconhecimento intersubjetivo e a não-reificação dos sujeitos. Nesta perspectiva, podemos apreender autor e vítima como sujeitos que interagem em busca de reconhecimento mútuo e, por outro lado, que vivenciam o desrespeito que envolve ou decorre de um conflito em matéria penal, de diversas formas.

Em busca de uma justiça não violenta, correntes de pensamento contemporâneo se orientam para uma *filosofia reconstrutiva* ou restaurativa dos

---

<sup>101</sup> Ibid., p.80.

<sup>102</sup> Ibid., p.80.

<sup>103</sup> Ibid., p.16.

laços sociais afetados pelo crime através do redimensionamento das referências do direito penal a uma tríplice reconciliação ou satisfação: da lei, da vítima (aqui inserida a sociedade civil ou comunidade<sup>104</sup>), do ofensor. Reconstrução e restauração convergem para a reincorporação, com o ideal de reduzir e mesmo suprimir o sofrimento que a pena impõe<sup>105</sup>, em contraposição ao sistema dominante da racionalidade penal moderna que procuramos caracterizar no capítulo 2 (item 2.1) deste estudo.

O sofrimento como único fundamento do direito penal condena a prazo o direito penal. (...) Este trágico da pena convida a humildade perante as paixões que são irreduzíveis. Recomenda também a modéstia quanto à capacidade dos discursos em organizar o real e inspira a desconfiança em relação a toda a filosofia da pena que lhe açambarcaria totalmente o sentido. Deve então talvez procurar-se a utopia não nas modalidades mais doces da pena, que é uma contradição nos termos, mais uma maior confiança atribuída à força realizadora da palavra pública que reconhece, que cura, que reconcilia. Num maior crédito também atribuído à palavra da vítima.<sup>106</sup>

A filosofia reconstitutiva tem como idéia central a de que o crime não é apenas uma violação contra o Estado, mas às pessoas e suas relações, com reflexos na paz e harmonia social. O crime é “considerado um encontro ilegítimo gerador de uma tripla dívida de justiça pesando sobre o próprio autor, sobre a instituição da justiça e, o que é mais inesperado, sobre a vítima”.<sup>107</sup> Como tal, entendemos que a reorientação da estrutura crime-pena compreende um percurso que ultrapasse o sentido de regressão da pena, de negatividade (mal infligido) e de verticalidade dual entre Estado e criminoso.

É um olhar para o futuro, buscando o reconhecimento à vítima negado pelo crime – negação esta reforçada pelos referenciais modernos do direito penal e processual penal – e ao mesmo tempo a responsabilidade do ofensor pelos males causados a outrem e a si mesmo, em uma “sinergia dos pólos de referência apontados sob as três rubricas do ofensor, do ofendido e da lei”. O ideal é de um “dinamismo relacional”, onde cada indivíduo seja considerado como cidadão em igualdade de condições de participação na gestão dos males causados pelo

<sup>104</sup> Em países de origem anglo-saxônica, predomina a referência à comunidade.

<sup>105</sup> RICOEUR, Paul. *Le juste, la justice et son échec*. Paris: Éditions de L’Herne, 2005.

<sup>106</sup> GARAPON, A. *A Justiça Reconstitutiva...*, p.268.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.268.

crime<sup>108</sup>, em busca da efetiva solução, percorrida por aqueles envolvidos e afetados pelo crime.

Reconstrução, neste contexto, não equivale à “revanche da lógica da vítima sobre a lógica da retribuição; ela visa a dar poder a cada um dos componentes da justiça penal”.<sup>109</sup> Tampouco se trata de afirmar uma tolerância à infração ou supressão do poder do Estado enquanto garantidor da ordem pública, em especial dos direitos de liberdade e de segurança dos cidadãos – partindo-se da premissa de que cada cidadão é não só uma vítima mas um ofensor em potencial.<sup>110</sup>

É uma filosofia de participação e de inclusão que concebemos partir da idéia do comportamento criminoso como revelador de uma alienação ou desconexão do autor em relação ao meio social – seja pelo sentimento de indiferença para com o outro generalizado<sup>111</sup> –, ou ainda de uma reação do autor ao meio social – seja por um sentimento de injustiça e não-reconhecimento pessoal<sup>112</sup> –, e, como tal, implica a responsabilidade social (ou comunitária) de contribuição para que o indivíduo desviante possa restabelecer a relação harmoniosa consigo mesmo e com os demais membros da comunidade (ou sociedade).<sup>113</sup>

A filosofia reconstrutiva quer separar o fim dos meios. Ela aposta que é responsabilizando o autor de uma infração que se desenvolverá nele o sentido da responsabilidade; não se pode encontrar melhor educador para ele... Por trás da filosofia reconstrutiva, esconde-se assim uma nova concepção da intervenção pública que, ao contrário do movimento de espoliamento das vítimas pelo Estado do seu direito de se vingar, procura restituir ao agressor e ao agredido a sua capacidade ética.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> RICOEUR, P., op.cit., p.66.

<sup>109</sup> Ibid., p.65.

<sup>110</sup> Ofensor em potencial exclusivamente pela possibilidade de inversão de papéis no tempo e no espaço de convivência social, conforme as circunstâncias – o que nada tem a ver com qualquer idéia determinista sobre a agressividade humana.

<sup>111</sup> Aqui estariam abrangidos os autores de quaisquer crimes – inclusive de crimes de colarinho branco, de crimes econômicos que lesam um número indeterminado de pessoas, sem prejuízo do alcance de autores de pequenos crimes.

<sup>112</sup> Mais visível nos crimes praticados por indivíduos de nível sócio-econômico desfavorecido.

<sup>113</sup> ACHTENBERG, M. Comprendre la pratique de la justice réparatrice dans le contexte autochtone. *Fórum - Recherche sur l'actualité correctionnelle*, vol.12, nº1. Ottawa: Service Correctionnel du Canadá, 2000. Disponível em: <<http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection/Statcan/85-562-X/85-562-XIF2003001.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2008.

<sup>114</sup> GARAPON, A., op.cit., p.316.

Nesta ótica, reparação e partes em conflito são elementos nucleares que se associam em torno de um novo lugar ocupado pela vítima e pelo Estado, que “já não encarna unicamente valores: passa a conceber-se como o promotor do encontro, até do confronto dos indivíduos”. Um novo lugar para a vítima pressupõe a superação dos paradigmas da retribuição, relacionada à gravidade do ato e seu autor, e da reabilitação focada exclusivamente no autor.<sup>115</sup>

Autor e vítima são sujeitos em relação, dotados de capacidade de reconhecimento recíproco pela possibilidade de comunicação de experiências e emoções, das conseqüências vivenciadas pelo crime, em busca da restauração do equilíbrio rompido, do reconhecimento esquecido.

Ao Estado, pela filosofia reconstrutiva, na perspectiva que desenvolvemos neste estudo, impõe-se o afastamento de um processo de reificação de autor e vítima, tratados pela racionalidade penal moderna como “objetos desprovidos de sensibilidade” – expressão adotada por Honneth em sua reconstrução do conceito de reificação.

A mudança de paradigma implica a concepção dos sujeitos do processo como sujeitos éticos em encontro: “o sujeito visado por este novo paradigma já não é o cidadão das Luzes, o ator racional do mercado ou o ator processual dos juristas, mas um sujeito ético”<sup>116</sup>.

O que se chama ética aqui é a estrutura fundamentalmente relacional das nossas existências: o bem-viver pressupõe uma justa distância em relação aos outros, uma distância que seria como que a negação da separação e da fusão. Ora, o direito (...) designa precisamente o momento de codificação desta distância. (...) Como sujeitos éticos do direito não somos de um ao outro nem estrangeiros, nem parentes, mas homens livres. Mas que será punir então segundo a justiça relacional? No fundo, seria necessário considerar que o crime, a agressão não são por esta justiça nem a transgressão de uma lei nem o atentado a uma ordem pública, nem um sintoma patológico, mas a fratura desta justa distância entre sujeitos éticos. (...) Punir então será desfazer este nó, organizar um frente a frente destinado a restaurar, restituindo-a publicamente, uma justa distância.<sup>117</sup>

É um ideal de reconstrução da justiça sob a ótica relacional, a qual pressupõe a restauração de uma “justa distância” entre os sujeitos, rompida pela prática do crime gerador da negação do reconhecimento. A “justa distância” –

<sup>115</sup> GARAPON, A., op.cit., p.327.

<sup>116</sup> GARAPON, A., op.cit., p.318.

<sup>117</sup> GROS, F. Os Quatro Centros de Sentido da Pena. In: GARAPON, A., GROS, F. e PECH, T. Tradução de Jorge Pinheiro. *Punir em Democracia. E Justiça Será*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.133. Em lugar da pergunta sobre o que seria “punir”, contida nesta citação, preferimos a formulação da seguinte questão; “Qual seria o papel do Estado e do Direito Penal?”.

expressão utilizada por Frédéric Gros – , enquanto “*constitutiva* da relação com os outros”<sup>118</sup>, é que permite que “eu” me reconheça como sujeito e ao mesmo tempo reconheça no “outro” um sujeito. À concepção de Gros de “justa distância” associamos a idéia de primado do reconhecimento de Honneth e a fundamentação psicológico-social de sua constituição: ela se desenvolve através do processo que avança da dependência absoluta para a dependência relativa nas relações primárias, como preconizado na teoria de Winnicott que examinamos no item supra (3.2). Portanto, o sujeito se constitui pela intersubjetividade, que implica as tramas construtivas de um vínculo social. Nesse processo intersubjetivo de construção do *self*, amor, autoconfiança, respeito e estima são essenciais ao desenvolvimento individual e como bases para uma convivência social saudável. Esse vínculo social primário é determinante do estabelecimento de vínculos sociais no curso da existência de cada sujeito.

*Reconhecimento e não-reificação* dos sujeitos são ideais centrais da filosofia reconstrutiva – conforme as bases de conexão que desenvolvemos neste capítulo – , que pretende o abandono de visões atomistas e que ignoram o primado do reconhecimento. O indivíduo não pode ser considerado de forma isolada de seu contexto e de suas relações intersubjetivas. São as relações intersubjetivas, numa filosofia reconstrutiva, que desenvolvem formas diferenciadas de interação, num percurso evolutivo de etapas de reconhecimento, e estabelecem as bases de um sistema de normas reguladoras da convivência social.

Entendemos que o homem criminoso não é o naturalmente violento, mas um sujeito constituído pela intersubjetividade, assim como o lesado não é apenas aquele que sofreu a violação, por exemplo, de um bem patrimonial<sup>119</sup>: são sujeitos de direitos, livres e iguais, capazes de solidariedade e respeito, com responsabilidade moral – reafirmada pelo direito – para a participação no processo de solução do conflito e, neste sentido, para a delimitação da extensão da negação de reconhecimento e da necessidade de restauração. No lugar da “maldade, da

<sup>118</sup> Ibid., p.133.

<sup>119</sup> Para além da violação material se operam violações no plano simbólico, da desapropriação do controle da própria vida e de seus bens, pelos sentimentos de desrespeito, de impotência e de insegurança que resultam da sujeição a um ato de violência. A vítima de um furto em sua residência, por exemplo, além do prejuízo patrimonial, tem como conseqüências a percepção da vulnerabilidade de sua casa, aberta à ameaça, não importando em que momento do dia, quando deveria constituir seu máximo local de conforto e segurança. ROSS, R. Pour une justice “relationelle”. In: Justice Restaurative et Victimes. *Les Cahiers de la Justice*, Revue de l’ENM. Paris: Dalloz, 2006.

humilhação e do ódio”, a filosofia reconstrutiva orienta a justiça relacional segundo as “lições éticas” que têm como padrões “a confiança em si, a dignidade, a estima de si, todas categorias que são, para um pensador como Axel Honneth, as do reconhecimento”.<sup>120</sup>

Pela filosofia reconstrutiva, desenvolvemos a noção de sujeitos com atitude de participação engajada, estimulados em sua autoconfiança, em busca de auto-respeito/respeito, auto-estima/estima social, pela afirmação de relações jurídicas e solidárias que dêem visibilidade tanto à vítima quanto ao ofensor, entendidos como sujeitos em interação social num movimento de luta pelo reconhecimento negado ou esquecido.

---

<sup>120</sup> GROS, F., op.cit., p.133.