



A large, stylized white silhouette of a woman's head and shoulders is positioned on the right side of the cover. She has long, flowing hair. In the upper left area, there are several white silhouettes of birds in flight against a blue background with subtle swirling patterns.

Cultura de Paz: processo em construção

Suzana Damiani
Cláudia Maria Hansel
Maria Suelena Pereira de Quadros
Organizadoras



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade



Cultura de Paz: processo em construção

Suzana Damiani
Cláudia Maria Hansel
Maria Suelena Pereira de Quadros

organizadoras

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:
Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:
Nelson Fábio Sbabo

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:
Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e
Desenvolvimento Tecnológico:*
Odacir Deonisio Graciolli

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:
Nilda Stecanelha

Pró-Reitor Acadêmico:
Marcelo Rossato

Diretor Administrativo:
Cesar Augusto Bernardi

Chefe de Gabinete:
Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:
Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldo Rech (UCS)
Asdrubal Falavigna (UCS)
Cesar Augusto Bernardi (UCS)
Guilherme Holsbach Costa (UCS)
Jayme Paviani (UCS)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Nilda Stecanelha (UCS)
Paulo César Nodari (UCS) – presidente
Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Cultura de Paz: processo em construção

Suzana Damiani
Cláudia Maria Hansel
Maria Suelena Pereira de Quadros

Organizadoras



© dos organizadores

Apoio Técnico

Geórgia Tomasi

Capa:

Projetado pelo Freepik

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade de Caxias do Sul

UCS – BICE – Processamento Técnico

C968 Cultura de paz [recurso eletrônico] : processo em construção / org. Suzana Damiani, Cláudia Maria Hansel, Maria Suelena Pereira de Quadros. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2017.

Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-892-4

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Paz. 2. Direitos humanos. 3. Justiça restaurativa. I. Damiani, Suzana. II. Hansel, Cláudia Maria. III. Quadros, Maria Suelena Pereira de.

CDU 2.ed.: 172.4

Índice para o catálogo sistemático:

1. Paz	172.4
2. Direitos humanos	342.7
3. Justiça restaurativa	343.24

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291.

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Agradecimentos

- Universidade de Caxias do Sul (UCS)
- NID Observatório de Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente
- Poder Público Municipal de Caxias do Sul – Secretaria Municipal de Segurança Pública
- Poder Judiciário Estadual – Caxias do Sul
- CNPq – Pesquisa Observatório de Justiça Restaurativa do Município de Caxias do Sul
- Cátedra UNESCO de juventude, educação e sociedade
- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
- Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
- Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
- Professores e Colegas participantes da publicação

Sumário

Prefácio	8
Paulo César Nodari	
Apresentação.....	16
Introdução.....	17
Suzana Damiani	
Claudia M. Hansel	
Contribuições humanístico-existenciais acerca da paz	21
Marinilson Barbosa da Silva	
Sandra Souza	
Thiago Antonio Avellar de Aquino	
Direitos Humanos e bondade: um sobre a possibilidade da paz a partir de Emmanuel Levinas	37
Sandro Cozza Sayão	
Reconhecimento e identidade no pensamento político de Charles Taylor.....	59
Odair Camati	
Honneth e a teoria do reconhecimento: um estudo introdutório.....	78
Mateus Salvador	
César Augusto Cichelero	
Visão sistêmica como base dos processos circulares e da restauração.....	101
Marcelo L. Pelizzoli	
Juventudes: caracterizações da categoria em estudos sociológicos e antropológicos de Brasil e Portugal.....	117
Marlon Xavier	
Programa Caxias da paz: parceria público-privada em ação.....	136
Cláudia Maria Hansel	
Suzana Damiani	
Sete lições essenciais sobre Justiça Restaurativa e Cultura de Paz	155
Geórgia Ramos Tomasi	
Cultura e comportamento organizacional: espaço para círculos de Construção de Paz?.....	172
Jaqueline Andreazza	
Maria Suelena Pereira de Quadros	

A eficácia da Justiça Restaurativa na comunidade	192
Francielle Teixeira Domingues	
Bioética e sustentabilidade: novas perspectivas e desafios.....	208
Luis Fernando Biasoli	
A pessoa jurídica como sujeito ativo de crime ambiental no Brasil: enfoque doutrinário e jurisprudencial acerca dos conflitos ambientais.....	224
Sérgio Francisco Carlos Graziano Sobrinho	
Gerusa Colombo	
Biodatas e fotos	255

Prefácio

Educação à ética do cuidado e à cultura da paz

Dr. Paulo César Nodari

A educação tem como uma das principais, senão a principal missão, humanizar e personalizar o ser humano, trabalhando e desenvolvendo quanto mais e melhor possível para compreender seu pensar, sua capacidade de relacionar-se, seu modo de agir e sua imprescindível exigência de deliberação e escolha. Quando a educação consegue trabalhar e entronizar no ser humano hábitos de compreensão e comunhão com a totalidade do seu ser, ela consegue motivar e impulsionar a pessoa, para que ela, como ser de relações, entre no processo de humanização do seu mundo; transforme a sociedade em que vive, e, por conseguinte, possa agir sempre a partir de valores, como justiça, responsabilidade e bem comum, capazes de configurar o convívio social, político, cultural e espiritual, em uma sociedade cada vez mais formadora de uma convivência capaz de promover em cada pessoa o senso de verdadeira e digna cidadania mundial cosmopolita. O *Documento de Aparecida* diz com muita propriedade:

A educação humaniza e personaliza o ser humano quando consegue que este desenvolva plenamente seu pensamento e sua liberdade, fazendo-o frutificar em hábitos de compreensão e em iniciativas de comunhão com a totalidade da ordem real. Dessa maneira, o ser humano humaniza seu mundo, produz cultura, transforma a sociedade e constrói a história. (2007, nº 330).

O processo educativo não se resume, pois, no acúmulo de informações, embora estas também sejam importantes. Constitui-se, muito mais, segundo Libanio (2011, p. 19), em aprender a conhecer e a pensar, já que “o segredo de aprender a conhecer é saber relacionar e contextualizar”, ou seja, saber tecer os elos das diversas relações e formar um pensamento sistêmico. Constitui-se em aprender a fazer, que não é senão a capacidade de “captar o espírito da estratégia e da reflexividade que permitem um refazimento contínuo do agir, à medida que os dados oferecidos pelo ambiente o pedem e exigem”. (p. 55). Constitui-se em aprender a viver juntos com os outros, pois

se torna a descoberta do valor radical de si e dos outros, de modo que “o caminho da autêntica formação para viver juntos passa por uma dupla descoberta: a do valor próprio e a do valor dos outros.” (p. 66). A educação precisa, pois, auxiliar no processo de sociabilidade, isto é, ajudar na formação de uma sociedade justa, pluralista e democrática. Constitui-se em aprender a ser, o que, em última análise, significa compreender de modo amplo quem é o ser humano, pois “aprender a ser é despojar-se das coisas para revelar o próprio ser”. (LIBANIO, 2001, p. 84). Aprender a ser é procurar o desenvolvimento integral do ser humano, sempre pensado como ser-no-mundo, isto é, numa situação determinada, na qual sua tarefa principal é produzir-se. É o fazer-se do ser humano. “O processo, através do qual, nas situações históricas específicas, o homem conquista uma forma própria de ser homem é aquilo que, no espaço de nosso processo civilizatório, se chama educação.” (OLIVEIRA, 1997, p. 203). A educação aparece, por conseguinte, como o próprio existir histórico do ser humano.

É importante salientar o papel fundamental da educação para a formação cidadã. Em outras palavras, chama-se a atenção para a responsabilidade e para o compromisso inadiável de cada um com o esclarecimento, a formação e a prática da cidadania. Esta nós a entendemos como o conjunto de direitos e obrigações que cada cidadão tem, como presença no mundo, presença com os outros e presença para si, com a sociedade na qual vive e com o Estado, e com a sobrevivência e com a continuidade da vida de todo o Planeta. Nesse sentido, devemos assumir com responsabilidade o compromisso de uma educação para a cidadania, que não seja só local, mas universal, capaz de vencer as barreiras do “localismo provinciano”. (CORTIINA, 2005, p. 193). É imprescindível aprender que nada do que acontece pode nos ser alheio e indiferente. (CORTINA, 2005, p. 193). Assim sendo, enquanto livres, somos capazes de responsabilidade. O ser humano é um ser de responsabilidade, porque é capaz de decisões livres. (OLIVEIRA, 2001, p. 287).

Tal tarefa é responsabilidade de cada um e de cada uma e, portanto, de todos, porque ninguém pode realizar essa tarefa no lugar de outrem, tendo, por conseguinte, a Família, a Escola, as Igrejas, as Instituições, as Faculdades, as Universidades, por sua vez, nessa perspectiva, uma função imprescindível.

Cabe-lhes, entre outras funções, ser formadoras da inteligência, dispensadoras da cultura; sensibilizar e dar a cada pessoa os saberes e os conceitos que lhe permitam chegar a uma palavra responsável, a um discurso coerente, e a uma reflexão livre e aberta (ROBINET, 2004, p. 297), capaz de criar a consciência de que todos precisam cuidar da vida, precisam assumir a responsabilidade pelo futuro da humanidade. (JONAS, 2006, p. 353). Numa palavra, todos precisam assumir o princípio inspirador de um novo paradigma de convivência, a saber, o paradigma do cuidado, no sentido de não ser apenas um ato, mas uma atitude. Representa, por conseguinte, uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e envolvimento afetivo comigo mesmo, com o outro, com o mundo, com a totalidade da existência. (BOFF, 1999, p. 33). O cuidado significa um novo modo de ser. “Um modo-de-ser não é um novo ser. É uma maneira do próprio ser de estruturarse e dar-se a conhecer. O cuidado entra na natureza e na constituição do ser humano. O modo-de-ser cuidado revela de maneira concreta como é o ser humano.” (BOFF, 1999, p. 34).

Mais do que nunca se faz sentir a urgência do compromisso do ser humano em assumir a vida do mundo no qual está imerso em situação vital e em diálogo permanente, através de suas formas de viver no mundo. O mundo, na sua realidade física, é em si mesmo um bem. O mundo não é apenas bom em si mesmo é, também, bom para o ser humano. Assim sendo, ainda que o mundo não seja o bem supremo do ser humano, constitui-se a mundaneidade em condição concreta e irrecusável, na qual e com a qual cada pessoa busca sua perfeição e realização pessoal. É necessário articular uma nova maneira para sentir, pensar e agir para o ser humano no mundo. Clama-se, pois, por uma nova espiritualidade que articule um encontro novo do ser humano com a vida, com a história, com o mistério do mundo, com a razão da evolução e do progresso. Para Nussbaum, em nossas sociedades democráticas, é urgente educar para a reflexão crítica. Ela assevera:

Devo dizer que a capacidade refinada de raciocinar e refletir criticamente é crucial para manter democracias vivas e bem vigilantes. Para permitir que as democracias lidem de modo responsável com os problemas que enfrentamos atualmente como membros de um mundo interdependente é crucial ter a capacidade de refletir de maneira adequada sobre um amplo conjunto de culturas, grupos e nações no

contexto de uma compreensão da economia global e da história de inúmeras interações nacionais e grupais. E a capacidade de imaginar a experiência do outro – uma capacidade que quase todos os seres humanos possuem de alguma forma – precisa ser bastante aumentada e aperfeiçoada, se quisermos ter esperança de sustentar instituições decentes que fiquem acima das inúmeras divisões que qualquer sociedade moderna contém. (NUSSBAUM, 2015, p. 11).

Nessa nova perspectiva, o ser humano deve ser compreendido como um nó de relações, voltado para todas as direções, sobretudo, para a consciência planetária de que somos cidadãos e cidadãs do mundo e não apenas desta ou daquela comunidade, deste ou daquele país; de que vivemos numa comunidade de destino. Ou seja, o destino da espécie humana está associado, indissoluvelmente, ao destino do planeta e do cosmos. Nós, criaturas e expressão da parte consciente do planeta Terra, precisamos aprender a conviver, democraticamente, com outros seres e repartir com eles os meios de vida. Trata-se, por conseguinte, de perceber que o universo inteiro repercute em cada um e cada uma de nós. Formamos uma aldeia global. Somos uma teia de relações. Tudo isso nos mostra que o destino do ser humano e do mundo caminha indissoluvelmente unido.

Nos últimos tempos, o clamor pela vida e pela sua preservação tem recebido uma ênfase muito forte e especial, em todas as áreas da ciência e de muitas instituições. Nesse sentido, urge estar vigilantes e atentos ao uso da ciência e da técnica. Estas são, por sua vez, um bem e um patrimônio não só dos cientistas, mas de toda a humanidade. Consequentemente, elas devem estar sempre a favor da vida e não serem usadas como meio de manipulação da vida para benefícios esdrúxulos de quem tem dinheiro e poder. Segundo o *Documento de Aparecida*: “A ciência e a técnica quando colocadas exclusivamente a serviço do mercado, com os critérios únicos da eficácia, da e do funcional, criam uma nova visão da realidade.” (2007, nº 45). A vida não pode estar como “uma coisa” a ser manipulada e dominada, violando a liberdade e o processo de humanização. Nesse sentido, todos podem e devem prestar seu auxílio e sua valiosa contribuição acerca do cuidado que deve prevalecer, desde o início até o fim da vida humana. Pode-se, então, falar de uma ética do cuidado e da vida. Admoesta-nos o Papa Francisco na *Laudato Si'*:

É necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo, que vale a pena ser bons e honestos. Vivemos já muito tempo na degradação moral, furtando-nos à ética, à bondade, à fé, à honestidade; chegou o momento de reconhecer que essa alegre superficialidade de pouco nos serviu. Uma tal destruição de todo o fundamento da vida social acaba por colocar-nos uns contra os outros na defesa dos próprios interesses, provoca o despertar de novas formas de violência e crueldade e impede o desenvolvimento de uma verdadeira cultura do cuidado e do meio ambiente. (2015, n. 229).

É necessário articular um sentido novo de vida para o ser humano, uma vez que o potencial de perigo contido, sobremaneira, nas agressões e na violação dos direitos humanos, nas injustiças sociais cada vez mais gritantes, e na ameaça de destruição da Terra, clama por uma resposta engajada e consciente do homem. É urgente uma orientação ética. O ser humano constitui na criação um ser ético capaz de apreender a realidade, refletir, decidir. Faz-se responsável. Pode dar uma resposta à proposta que vem da criação, pois o ser humano e a criação encontram-se frente a frente. Ele é responsável pela criação, pela natureza. O ser humano, dentro dessa nova perspectiva, é guarda da criação e não seu dominador. Ele vive, eticamente, quando renuncia dominar os outros para estar junto com os outros, quando é capaz de entender as exigências do equilíbrio ecológico, dos seres humanos com a natureza e dos seres humanos entre si, sendo, inclusive, capaz de impor limites a seus próprios desejos, pois a ética ecológica faz lembrar que o ser humano não é apenas desejo, mas, antes de tudo, ser de responsabilidade e de solidariedade. É ser de comunhão, de relação integradora e vivificante. É com essa visão aberta que precisamos escutar o que o momento atual tem a nos dizer e ensinar. Dessa forma, o compromisso de todos pela libertação integral da pessoa humana inclui, necessariamente, o mundo e a sociedade na qual cada ser humano vive e se realiza.

O ser humano é compreendido como um nó de relações, voltado para todas as direções. É pessoa. É um ser aberto à participação, à solidariedade e à comunhão. E isso porque, quanto mais o ser humano se comunica, sai de si, doa-se e recebe o dom do outro, tanto mais ele se realiza enquanto pessoa que é. Afirma o Papa Francisco na *Laudato Si'*:

Sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro. Sem essa capacidade não se reconhece às outras criaturas o seu valor, não se sente interesse em cuidar de algo para os outros, não se consegue impor limites para evitar o sofrimento ou a degradação do que nos rodeia. A atitude basilar de se autotranscender, rompendo com a consciência isolada e autorreferencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros e do meio ambiente; faz brotar a reação moral de ter em conta o impacto que possa provocar cada ação e decisão pessoal fora de si mesmo. Quando somos capazes de superar o individualismo, pode-se realmente desenvolver um estilo alternativo e torna-se possível uma mudança relevante na sociedade. (2015, n. 208).

Nessa perspectiva, precisamos sustentar o projeto capaz de andar na contramão da ideologia consumista, pois, segundo o Papa Francisco, na *Evangeli Gaudium*: “O grande risco do mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é a tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada.” (2013, n. 2). Dentre outros aspectos importantes, muito provavelmente, segundo nos parece, quatro pontos referenciais são imprescindíveis para a vida em sociedades democráticas: a) *participação* – o ser humano é inteligente e livre, ele não quer ser apenas beneficiário, mas participante do projeto coletivo e, somente enquanto tal, ele se faz e se sente sujeito da História; b) *igualdade* – a igualdade resulta da participação de todos. Cada pessoa é singular, única e diferente e, tão somente a participação ativa impede que a diferença se transforme em desigualdade e, por conseguinte, em injustiça. Tratar-se-ia de uma igualdade na dignidade e no direito, que sustentam a justiça social; c) *diferença* – a diferença precisa ser respeitada e acolhida como manifestação das potencialidades das pessoas e das culturas e como riqueza nas formas de participação. Em sociedades democráticas, as pessoas se diferenciam bastante segundo um grande número de parâmetros, tais como religião, etnia, riqueza, classe, gêneros, sexualidade, etc. (NUSSBAUM, 2015, p. 11). São as diferenças que revelam a riqueza da humanidade e a missão imprescindível da educação; d) *comunhão* – o ser humano possui subjetividade, capacidade de comunicação com sua interioridade, com a subjetividade dos outros semelhantes, constituindo-se relação intersubjetiva. O ser humano é capaz de relação com todos os seres vivos, precisando, para

tanto, ser educado para a convivência e para a relação com todos os outros seres vivos. Além do mais, o ser humano é capaz de valores, de compaixão e de solidariedade com os mais fracos e de diálogo com a natureza e com Deus.

Para concluir, quer-se tomar as palavras de Nussbaum, para finalizar estas breves palavras proferidas neste prefácio, justamente, por expressarem a riqueza deste processo educativo em curso.

Se o verdadeiro choque de civilizações é, como acredito, um choque no interior do indivíduo, à medida que a ganância e o narcisismo lutam contra o respeito e o amor, todas as sociedades modernas perdem rapidamente a batalha, já que elas alimentam as forças que conduzem à violência e à desumanização e deixam de alimentar as forças que conduzem a culturas de igualdade e de respeito. Se não insistirmos na importância crucial das humanidades e das artes, elas vão desaparecer gradativamente porque não dão lucro. (NUSSBAUM, 2015, p. 143-144).

Referências

- ASSMANN, Hugo. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FORTE, Bruno. *Teologia da história: ensaio sobre a Revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- JUNGES, José Roque. *Ecologia e criação*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIBANIO, João Batista. *A arte de formar-se*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: a alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*. Louvado sejas. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

ROBINET, Jean-François. *O tempo do pensamento*. São Paulo: Paulus, 2004.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. São Paulo; Brasília: CNBB; Paulinas; Paulus, 2007.

Apresentação

O Núcleo de Inovação e Desenvolvimento (NID) – **Observatório de Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente** – desenvolve ações em prol da pesquisa, do ensino e da extensão, sempre de forma multidisciplinar, oportunizando o diálogo entre as diversas áreas do conhecimento e os investigadores preocupados com as temáticas centrais em tela.

Em reconhecimento e apoio ao trabalho desenvolvido, as publicações do NID contemplam os selos da **Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura** e da **Cátedra Unesco de Juventude, Educação e Sociedade**.

Cultura de Paz: processo em construção conta com trabalhos reunidos em torno dos fundamentos da Cultura de Paz, a partir dos estudos iniciais do projeto de pesquisa **Observatório de Justiça Restaurativa do Município de Caxias do Sul**, envolvendo: Justiça Restaurativa, Teoria do Reconhecimento, Fundamentos da Alteridade, Juventudes, Círculos de Construção de Paz, Educação para a Paz. O projeto de pesquisa está vinculado ao NID – **Observatório de Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente** e conta com apoios do CNPq (CNPq e Universal).

O Município de Caxias do Sul, pioneiro em instituir legislação específica para a difusão da Cultura de Paz, vem realizando atividades denominadas **Círculos de Construção de Paz**, em distintos ambientes e com propósitos diversos, conforme a amplitude de aplicação da metodologia. Este volume está dedicado às informações de base e aos fundamentos estudados por outros pesquisadores em nível nacional, em instituições também envolvidas com projetos com fins próprios para a consolidação de ações, visando à Cultura de Paz. Em breve, será lançado trabalho com relatos de práticas em **Círculos de Construção de Paz**, no Município de Caxias do Sul.

Em todas as ações que envolvem as propostas de efetivação da Cultura de Paz, a Universidade de Caxias do Sul (UCS) tem manifestado seu apoio e contribuído de forma efetiva para o sucesso da construção de nova cultura de resolução de divergências, para uma nova abordagem e novo olhar para os conflitos e suas transformações, nos ambientes e no tempo.

Os organizadores

Introdução

Suzana Damiani
Cláudia Maria Hansel

A paz vem ganhando um espaço no mundo acadêmico enquanto objeto de estudo. Por muito tempo, os estudos teológicos ou filosóficos pareciam mais afetos ao tema, mas o que se vê é que a paz ou sua ausência interferem de forma altamente significativa e profunda na vida dos seres humanos.

Os sentimentos, as emoções, as formas de significar os fatos, os lugares, as relações, os relacionamentos estão estritamente atrelados aos momentos, aos espaços, às experiências em que a paz reina ou, em oposição, em que o conflito impera.

Os estudos da *Psicologia Humanista Existencial* tem se dedicado a tratar do tema da paz de modo a inserir, no panorama acadêmico, reflexões e práticas voltadas à mediação de conflitos transculturais, políticos e sociais. Os agentes ou os interlocutores, em análise de situações de conflito ou de cessação, de sua influência no cotidiano, estão presentes no texto “Contribuições humanístico-existenciais acerca da paz”.

E, ao se pensar em paz, a natureza humana emerge em seus direitos fundamentais. Entre os caminhos e descaminhos dos seres humanos em conflito, distantes da paz, por vezes há entendimentos também conflitantes do que sejam os Direitos Humanos. Em “Direitos Humanos e bondade a partir de Emmanuel Levinas”, é possível acompanhar a reflexão sobre como “Levinas trata das tramas paradigmáticas e dos valores que consolidam nossa cultura como uma cultura, da imanência e, por isso, uma cultura propensa à barbárie”.

Mas, ao se levar à tona o que sejam Direitos Humanos, os humanos por certo, ou talvez, assim se vejam. Sem dúvida, muitos se veem, se identificam como humanos, assim se reconhecem. Há que se ter em mente que a teoria da evolução ainda sobrecarrega muitos humanos com as características de animais. Nem todos são reconhecidos como humanos, ou pior, são vistos como uma, ainda em processo, evolução dos primatas.

“Reconhecimento e identidade no pensamento político de Charles Taylor” é o título do capítulo em que os conceitos *reconhecimento* e

identidade são abordados sob o enfoque da filosofia política. É salutar a atenção à reflexão sobre o reconhecimento como uma necessidade vital, bem como a possibilidade do reconhecimento em âmbito coletivo e suas consequências. Assim, identidade e reconhecimento parecem ter implicações sobre o indivíduo.

O preconceito também é tema na busca pelo estudo das relações harmoniosas ou conflitivas, segundo a perspectiva de análise de A. Honneth. A visão de sociedade polarizada, sem nada a mediar os polos, levou o filósofo a dedicar-se ao estudo do “déficit sociológicos da Teoria Crítica”. É no capítulo “Honneth e a teoria do reconhecimento: um estudo introdutório”, que se pode encontrar uma aproximação com o que propõe na obra “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”.

Além das propostas e análises filosóficas sobre o reconhecimento, há situações, momentos, em que se processam eventos em que opera um reconhecimento, ou seja, um conhecer o outro de outra forma; um conhecer um outro que era imaginado de modo distinto. Para que haja harmonia, paz, é relevante saber quem é o outro (e quem é o eu). O processo de construção identitária é objeto do texto “Visão sistêmica como base dos processos circulares e restauração.” A interação entre os participantes dos processos circulares em atividades que promovem a efetivação da Justiça Restaurativa se dá de forma sistêmica, convidando os leitores a participar de um processo de ressignificação dos espaços e das relações.

Em tempos em que, além de se ouvir falar sobre conflitos, se tem presente os envolvidos de forma direta, seja como agressor ou como vítimas, são alarmantes os índices apontando os jovens para o centro de um problema que só tem se agravado. “Juventudes: características da categoria em estudos sociológicos e antropológicos de Brasil e Portugal” é o título do texto em que o jovem é o centro das atenções não apenas pelos números já mencionados, mas, especialmente, pelo potencial que significa em termos e perspectivas de promoção e difusão da paz. Se há como pensar em ações em prol da paz, o papel dos jovens é preponderante.

E se se pode pensar que os jovens significam um potencial exponencial quando se pensa em promoção da paz, o que se pode imaginar de uma cidade em que, atualmente, há lei para a promoção da paz. O “Programa Caxias da

Paz: parceria público-privada” mostra um pouco do que vem sendo feito em Caxias do Sul, primeiro município a ter legislação específica em prol da Cultura da Paz. Conhecer a experiência caxiense tem sido o primeiro passo para que outros municípios também conheçam as entidades que se aliaram ao poder público em busca da efetivação do projeto “Caxias da Paz”.

Em “Sete lições essenciais sobre justiça restaurativa e cultura de paz” é possível que se conheça parte do percurso das ações de implementação da justiça restaurativa e do Programa Caxias da Paz. A organização, o desenvolvimento e, em especial, a participação de Kay Pranis, que concede uma entrevista à autora do capítulo, elucidam o que já foi feito e o que ainda precisa continuar para que uma Caxias da Paz seja muito mais que um projeto e seus instrumentos legais.

E ao se olhar para a paz como um processo, sistêmico, organizacional, o capítulo “Cultura e comportamento organizacional: espaço para círculos de construção de paz?” apresenta a conexão entre os conceitos de cultura e comportamento organizacional. As influências decorrentes se espalham com a amplitude de interconexões entre processos, estratégias, decisões, que resultam em mudanças nas instituições, em especial, nos relacionamentos. Em sendo natural como ambiente de conflitos, como a paz pode ser objetivo, a fim de contribuir para processos mais eficazes, flexíveis e transformadores no cotidiano do trabalho.

Conflito não necessariamente é sinônimo de ausência de paz. A cultura de paz busca um entendimento de formas distintas de olhar para o conflito, para os participantes, para as motivações que deram origem ou que contribuem para que haja uma busca de solução, por vezes, de transformação. Após o conflito, o antes não volta a ser como era, mas pode haver um entendimento, novamente, entre as partes, entre os envolvidos, entre os atingidos. O conflito é transformador. A paz é restauradora.

Uma forma menos próxima da busca pela indicação de ganhadores ou perdedores, de certo ou errado, é a Justiça Restaurativa, que vem valendo-se de diferentes metodologias para buscar a construção de uma cultura de paz. “A eficácia da Justiça Restaurativa na comunidade” aborda o tema relacionado à prática pelo Poder Judiciário, como uma possibilidade de

tornar os conflitos parte da responsabilidade dos participantes, sem que terceiros decidam sobre os eventos.

E estão envolvidos nos diversos espaços de convívio. Todos são parte do mesmo *oíkos* (casa em grego), para os indígenas brasileiros, da mesma oca [‘Oka], da mesma tribo, do mesmo grupo; todos são da mesma *casa*. Pertencendo todos ao mesmo sistema, o cuidado é de todos com todos. A alteridade, a noção de que o bem-estar é inconcebível se de um só ou de poucos, exige que o pensar sobre os novos desafios que se acercam dos seres humanos venham a ser responsabilidade de muitos. “Bioética e sustentabilidade: novas perspectivas e desafios” oportuniza a reflexão sobre os questionamentos existenciais que estão ultrapassando fronteiras outrora inimagináveis como ações corriqueiras.

E a preservação do ambiente em que se vive pode ser objeto de conflitos locais, nacionais, internacionais, mundiais. A *casa*, o ecossistema, é uma, uma só. As consequências são imediatas e de longo prazo. A legislação maior, a Constituição Federal de 1988, em seu art. 225, prevê o compromisso de todos em preservar para todos “presentes e futuras gerações”. Os conflitos, no entanto, estão mais próximos do cotidiano, pela ausência do cuidado pelo que é de todos estar mais presente do que se poderia supor. “A pessoa jurídica como sujeito ativo de crime ambiental no Brasil: enfoque doutrinário e jurisprudencial acerca dos conflitos ambientais” é um capítulo que aproxima o leitor da reflexão de como os conflitos e os envolvidos nas situações, do que é tipificado como crime ambiental, vêm recebendo tratamento na esfera jurídico-nacional.

O percurso de leituras permite refletir sobre questões fundamentais, de ordem filosófica, psicológica, de gestão organizacional, jurídica, envolvidos na “luta” pela construção e consolidação de uma cultura de paz.

“A luta pela cultura de paz não é ingênua, nem simples; é altamente complexa e exigente.”
(Leoberto N. Brancher – adaptado)

Contribuições humanístico-existenciais acerca da paz

Marinilson Barbosa da Silva

Sandra Souza

Thiago Antonio Avellar de Aquino

Introdução

O objetivo geral deste estudo consiste em refletir sobre o conceito e possíveis implicações humanístico-existenciais acerca da paz, a partir das ideias de Carl Rogers (1902-1987) e Viktor Frankl (1905-1997). A Psicologia Humanista Existencial tem se dedicado a tratar do tema da paz de modo a inserir, no panorama acadêmico, reflexões e práticas voltadas à mediação de conflitos transculturais, políticos e sociais. Em 1984, Carl Rogers estabeleceu, coma Gay Swenson, um Projeto de Paz, no Centro de Estudos da Pessoa, em La Jolla. A influência de Rogers se faz notar em várias tentativas de resolução de conflitos, como exemplo, na Irlanda do Norte e na África do Sul. Desse modo, a Abordagem Centrada na Pessoa passa a se destacar enquanto uma abordagem humanista e existencial, que se propõe a facilitar a comunicação e compreensão não defensivas. Viktor Frankl, por sua vez, foi um psiquiatra judeu sobrevivente dos campos de concentração nazistas, durante a Segunda Guerra Mundial, e fundador da terceira escola de Psicoterapia de Viena, denominada de Logoterapia e Análise Existencial. Descreveu a sua vivência e também as reações psicológicas dos prisioneiros comuns em seu livro: *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Em sua compreensão, a descoberta de um sentido pessoal tem um valor de sobrevivência para o indivíduo, assim como é uma condição necessária para a sobrevivência da espécie humana o encontro de um sentido comum para toda a humanidade.

A psicologia humanista de Carl Rogers e a perspectiva da paz

A psicologia humanista tem se dedicado a tratar do tema da paz de modo a inserir, no panorama acadêmico, reflexões e práticas voltadas à mediação de conflitos transculturais, políticos e sociais, como é o caso da

grande contribuição do psicólogo Carl Rogers, criador da Abordagem Centrada na Pessoa, na década de 1940. Ao longo do tempo, Rogers foi desenvolvendo seu pensamento e sua prática e vivenciando algumas fases que foram delineando sua atuação, bem como dos profissionais que se interessavam pela visada humanista na psicologia.

Pela ampla atuação da abordagem, é possível assinalar que a perspectiva rogeriana é revolucionária em suas bases de atuação psicoterapêutica; contudo, seu caráter revolucionário ultrapassa essa atuação (HOLANDA, 1994), o que pode ser observado pelas diversas fases pelas quais passou.

Como ressalta Moreira (2010), o desenvolvimento de sua proposta teórica foi se modificando desde uma perspectiva nomeada, inicialmente, de Psicoterapia Não Diretiva ou Aconselhamento Não Diretivo, passando pela denominação de Terapia Centrada no Cliente, Ensino Centrado no Aluno, Liderança Centrada no Grupo e, por fim, Abordagem Centrada na Pessoa como atualmente é conhecida.

Ao revisitá-las fases, Moreira (2010) considera que o primeiro Rogers, numa postura prioritariamente psicoterapeuta, envolvido com mudanças de personalidade, foi ampliando suas atividades como professor; depois como facilitador de grupos até chegar no Rogers focado em questões mais amplas, como, processos sociais, relações humanas coletivas e preocupação com a paz mundial. Na mesma direção, Bowen e Villas-Boas (1987) assinalam que Rogers tinha aberto à psicoterapia para a Abordagem Centrada na Pessoa e depois expandiu para a políticas internacionais. Para Holanda (1994), foi no período de 1970 a 1987 que Rogers deixa seu foco nos processos individuais da psicoterapia, para se dedicar aos grupos.

No seu livro *Grupos de encontro*, escrito em 1970, Rogers já sinaliza a ênfase no processo de mudança, no contexto de experiências intensivas de grupo, como pode ser visto em sua afirmação:

[...] todo o movimento da experiência intensiva de grupo, em todas as suas formas, tem um profundo significado, não só hoje mas também para o futuro. Os que imaginam o grupo de encontro como um capricho ou um fenômeno temporário, que apenas afeta algumas pessoas, será melhor reconsiderarem. No futuro perturbado que esta à nossa frente, o movimento da experiência intensiva de grupo está ligado a problemas

profundos e significativos que têm a ver com mudança. Mudanças que acontecem nas pessoas, nas instituições, na nossa alienação urbana e cultura, nas tensões raciais, nos conflitos internacionais, nas nossas filosofias e valores, na nossa própria imagem do homem, e um movimento profundamente significativo, e o seu caminho futuro terá, para melhor ou para pior, uma profunda influência em todos nós. (1974, p. 176).

No início da década de 1980, Rogers (1982) já deu voz à sua profunda preocupação com a possibilidade de uma guerra nuclear. Refere-se às ideias do físico Fritjof Capra em seu livro *O ponto de mutação*, ao lembrar que num confronto indireto entre Estados Unidos e Rússia, a partir de forças militares que patrocinam, resultaria em meio milhão de mortos em apenas trinta a sessenta minutos de guerra nuclear.

A preocupação do autor, esposada nos sombrios anos 80, parece ecoar-nos, igualmente sombrios, em tempos atuais. O “caldeirão borbulhante” do jogo de poder entre as Nações desafia projetos de paz e a hecatombe decorrente de uma guerra nuclear se afigura plausível, como noticiado pela internet pela BBC, no dia 1º de agosto de 2017:

A única certeza é de que o arsenal de mísseis norte-coreano avançou nas últimas décadas, de foguetes de artilharia criados a partir de modelos da 2ª Guerra Mundial para mísseis de médio alcance capazes de atingir alvos no Oceano Pacífico. Agora, a Coreia do Norte parece focada em construir mísseis de longa distância, que teriam o potencial de atingir a parte continental dos Estados Unidos. (BBC, 2017).¹

Nessa direção, àquela época, Rogers apontava a necessidade de parar o acúmulo de armas nucleares e iniciar um processo de paz, já que, na percepção do autor, em grande parte da população parece existir uma vontade de paz. (ROGERS, 1982).

Ampliando cada vez mais o trabalho de facilitação de processos intensos de grupo, Rogers e sua equipe foram convidados a facilitarem o diálogo em um difícil confronto, numa conferência do Conselho Nacional de Saúde, uma associação formada pela Associação Médica Americana, associações dentárias, seguradoras de saúde, etc. Na ocasião, o conselho decidiu convidar “consumidores de saúde”, que foram selecionados por

¹ Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-39596923>>. Acesso em: set. 2017.

grupos locais. Estariam presentes negros e pobres e, segundo Rogers, na abertura da conferência estava visível a formação de dois grupos. De um lado, os “prestadores de saúde” e, de outro, os “consumidores de saúde”. Expressões de raiva, ódio, pela falta de voz, pela falta de serviços de saúde foram vivenciadas causando medo e mais raiva em resposta. Com o caminhar das sessões em grupos, começou a haver um significativo crescimento na comunicação entre os grupos, possibilitando a formulação de resoluções, cuja maioria foi aprovada, e algumas implementadas pelo Conselho Nacional. (ROGERS, 1982).

Rogers também esteve em situações de facilitação de conflitos em Belfast, na Irlanda do Norte com grupos de religiosos (nove pessoas): protestantes e católicos. As questões de desespero da vida em Belfast foram expressas: explosões, famílias atingidas na própria casa, a violência do Exército britânico, tudo isso comunicado enquanto ódio e desespero, mas que, no processo de facilitação nos grupos, foi possível vivenciar mudanças em torno de dezesseis horas de trabalho na direção de suavizar os sentimentos. (ROGERS, 1982).

Na mesma direção, em 1984, Rogers estabeleceu, com Gay Swenson, um Projeto de Paz, no Centro de Estudos da Pessoa, em La Jolla. Este projeto copatrocínio a conferência intitulada: “O desafio da América Central”, tendo outros patrocinadores. O tema foi proposto pela Universidade da Paz. A conferência aconteceu em novembro de 1985 na Áustria e foi fruto de diversas tentativas que Rogers tinha empreendido para tratar da resolução de conflitos semelhantes na Irlanda do Norte e África do Sul. (SOLOMON, 1987).

Participaram desse evento 51 convidados de 17 países (Costa Rica, Honduras, El Salvador, Nicarágua, Colômbia, Venezuela, México, Chile, Áustria, Estados Unidos, Alemanha Ocidental, Suécia, Índia, Polônia, Hungria, As Filipinas, Suíça e dois palestinos que moram em Jerusalém) e o objetivo foi ter a participação de pessoas que tivessem influência política ou mesmo condições de trabalhar no processo de formação de opinião pública. Nesse sentido, estiveram presentes funcionários de alto nível do governo tanto da América Central quanto líderes políticos dos 17 países (ROGERS, 1986), sendo três ex-presidentes e um vice-presidente de países da América Central;

embaixadores, deputados, três representantes de minas para assuntos estrangeiros, consultores para governos, escritores, professores, artistas, profissionais de comunicação e agentes de mudança. Ao mesmo tempo em que foram convidados, alguns também tinham certo incômodo e urgência para entender a posição de seus países. (BOWEN; VILLAS-BOAS, 1987).

Para Rogers (1986), foi um evento histórico. Segundo o autor, apesar de se tratar de um encontro com figuras representando papéis importantes no governo, não foi um evento de mídia, foi um encontro de pessoa a pessoa, em ambiente propício, reservado no modelo de retiro privado, em que as pessoas pudesse interagir livremente, construindo fortes laços pessoais em um contexto, em que antes havia suspeita e desconfiança. Teve a duração de 4 dias, cujo único foco era o desafio da América Central. Rogers evidencia a importância da equipe de facilitadores que trabalhou com ele, a qual já tinha larga experiência em lidar com diversas atitudes e sentimentos antagônicos, o que teve extrema importância para o processo de grupo.

No que se refere à equipe de trabalho, estiveram presentes 11 facilitadores com experiência em trabalhar numa perspectiva centrada na pessoa, contando com Rogers e Gay Swenson. O processo de trabalho se deu em pequenos e grandes grupos com facilitadores em todo o momento. Estavam presentes três tradutores (da América Latina) e seis funcionários da parte administrativa, que ficaram responsáveis pelo andamento do evento, conseguindo materiais tanto em inglês quanto em espanhol. Rogers assinala que trabalhavam desinteressadamente para o evento acontecer. (ROGERS, 1986). Bowen (1987), uma das facilitadoras dos processos grupais presentes no evento, entendeu o grupo em quatro pontos importantes, características bem peculiares a essa atividade: (1) foco ficou no tema e não no processo; (2) as questões sociais tiveram prioridade frente às pessoais; (3) as pessoas vieram porque foram convidadas ao invés de haver um processo de autoseleção e, (4) havia um sentido de urgência.

A autora evidencia essa peculiaridade do grupo porque diferiu, sob alguns aspectos, de outros *workshops* facilitados pela equipe. Quanto ao primeiro ponto – foco no tema – Bowen coloca que, de um lado, as pessoas que estavam associadas ao projeto de paz de Rogers estavam ansiosas para ver se a proposta rogeriana, aplicada a diversos contextos até então, poderia

também ser aplicada a políticas internacionais. Elas desejaram criar uma atmosfera de consideração, respeito e aceitação das diferenças, de modo que todos pudessem sentir-se livres para expressar o que desejasse. O objetivo era que todos fossem capazes de ouvir o outro e compreendê-lo a partir do referencial dele; acreditavam que essa postura possibilitasse o rompimento de posições polarizadas, em afirmações que fomentam o conflito, como: eu estou certo e você errado.

Por outro lado, o grupo da Universidade da Paz queria um ambiente para que os políticos preocupados com a América Central pudessem estar dialogando de modo informal e pessoal sobre questões de interesse deles. Assim, a autora percebeu que a equipe de Rogers estava voltada para o processo e a Universidade da Paz tinha o foco no resultado do encontro.

Quanto à priorização às questões sociais, Bowen aponta para o fato de que havia uma real preocupação com a paz nessa parte do mundo, em que todos os participantes estavam buscando formas de contribuir para a resolução de conflitos.

No que se refere ao processo seletivo, em que os participantes foram convidados, destaca-se o fato de que o que motivou o convite foram os papéis que desempenhavam na sociedade, com o poder de influenciar as políticas públicas.

Por fim, o sentido de urgência estava na direção de alguns participantes poderem fornecer soluções para os conflitos; outros também desejavam compreender a posição de seu país e abrir possibilidades de negociação, além de despertar o interesse para o momento que estavam vivendo.

Em suma, é notório o trabalho de Rogers no avanço de sua carreira como psicólogo, em diversos movimentos sociais, inter-raciais, interculturais e internacionais, em prol de uma cultura de paz. Foi a partir de posicionamentos, reflexões e da prática com grandes grupos, que Rogers ampliou seu trabalho na facilitação de resolução de conflitos, o que o levou à indicação ao Prêmio Nobel da Paz em 1987. Sua preocupação com a paz mundial o coloca como um dos principais representantes do humanismo, em suas contribuições psicológicas na resolução de conflitos.

Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) na resolução de conflitos

A partir do momento em que Rogers passa a se voltar para a atuação em grupo e, especialmente, em grandes grupos como na experiência supracitada, a Abordagem Centrada na Pessoa passa a se destacar como uma abordagem humanista que se propõe a facilitar a comunicação e compreensão não defensivas, assim como a congruência. Este enfoque teórico se baseia na crença de que este modelo de comunicação pode aproximar as pessoas, minimizando a energia hostil em contextos nos quais as diferenças são percebidas, como uma forma de ativar o conflito entre elas. Nesse sentido, comprehende-se que, se há uma aceitação das diferenças, torna-se viável o movimento em direção à resolução de conflitos. (SOLOMON, 1987).

Rogers aplicou princípios terapêuticos a situações de conflito, a partir de uma interface política. (ROGERS, 1986). O autor estabeleceu algumas atitudes do facilitador como essenciais ao processo psicoterapêutico, como: compreensão empática, aceitação incondicional e autenticidade. Sobre a primeira, Rogers e Kinget (1977) postulam que o facilitador deve se colocar no lugar do outro, esforçando-se para apreender o que o cliente está falando a partir do seu referencial. Esse modo de compreender retira o referencial do facilitador para focar no do cliente. A aceitação incondicional diz respeito ao facilitador aceitar a totalidade da vivência do outro sem julgamentos. Já a autenticidade se refere ao estado de acordo interno do facilitador, entre sua experiência e a representação dela em dado momento. Todas essas atitudes favorecem uma atmosfera de segurança nas relações, sejam elas em caráter individual, como no caso de atendimento de um cliente ou grupal, seja em pequenos, seja em grandes grupos. No que diz respeito ainda ao conceito de “compreensão empática”, de acordo com Sampaio, Camino e Roazzi (2009), este assumiu importância fundamental na teoria rogeriana, quando esse autor afirmou ser necessário que o terapeuta desenvolvesse uma compreensão empática pelo cliente. Assim, a empatia era vista por Rogers não apenas como uma resposta reflexa ao comportamento do outro, mas também como uma habilidade aprendida/desenvolvida que envolve o estabelecimento de vínculos cognitivo-afetivos entre duas ou mais pessoas, durante os quais alguém se permite, deliberadamente, sensibilizar-se e envolver-se com a vida privada de outros. Para os autores, podia-se falar de

uma compreensão empática quando se vai além de um entendimento “exterior” sobre os pensamentos e sentimentos da outra pessoa, chegando a compreendê-la “de dentro”. Isso implica a sensibilização do terapeuta pelo relato do cliente, a apreensão e a compreensão de seus estados internos, sem fazer nenhum julgamento de valor sobre a subjetividade do outro. A insistência de Rogers, em estudar empiricamente a empatia, levou-o a pesquisar profundamente o processo clínico através do qual as respostas afetivas vicárias são produzidas e a trabalhar na elaboração de técnicas de mensuração, que poderiam ser utilizadas para avaliar o nível de empatia das pessoas. Foi justamente enquanto Rogers desenvolvia sua abordagem centrada na pessoa (ACP) que as mais importantes investigações sobre a empatia foram realizadas no âmbito da Psicologia da Personalidade.

Outro aspecto importante a ser ressaltado aqui é o resgate do conceito de *vida boa* proposto por ele mesmo, no livro *Tornar-se pessoa*. Rogers inicia seu artigo procurando situar o que ele entende ser o significado de *vida boa*. Para o autor, é importante afirmar inicialmente que esse conceito baseia-se na sua experiência em trabalhar com indivíduos, a partir de processos psicoterapêuticos, portanto suas ideias estão intimamente interligadas a questões existenciais, como parte desses processos, do que propriamente questões de ordem filosófica. Rogers (1997, p. 210) afirma: “Aprendi o que a ‘vida boa’ era através da observação e da participação na luta de pessoas perturbadas e inquietas para atingir essa vida”. Nesse sentido, o autor afirma que o terapeuta considera seu cliente uma pessoa incondicionalmente válida: válida, sejam quais forem os seus comportamentos, os seus sentimentos ou a sua condição. Isso significa que o terapeuta é autêntico, que não se esconde atrás de uma fachada defensiva, mas que vai ao encontro do cliente com os sentimentos que está experimentando organicamente.

Para o autor, é necessário também afirmar o que não é a perspectiva da vida boa, pois a mesma carrega também um sentido “negativo”. Portanto, ele diz que: “A vida boa não é um estado fixo, não é um estado de virtude, de contentamento, de nirvana ou de felicidade. Não é uma condição em que o indivíduo esteja adaptado, realizado ou preenchido”. (ROGERS, 1997, p. 212).

Rogers (p. 213) afirma que *vida boa* significa positivamente *um processo*, não é um estado. Vida boa é uma direção, não é um destino. O autor

diz que “a direção representada pela ‘vida boa’ é aquela que é escolhida pelo organismo total, quando existe liberdade psicológica para se mover em *qualquer* direção”. Nesse sentido, Rogers aprofunda a perspectiva de *vida boa* afirmando que a mesma deve apresentar-se ao cliente como sendo “uma abertura crescente à experiência”, ou seja, uma grande parte do processo terapêutico é a descoberta constante por parte do indivíduo de que está experimentando sentimentos e atitudes que antes não conseguia tornar conscientes, que não tinha sido capaz de tornar *próprios*, como fazendo parte de si mesmo”. (p. 214).

Uma segunda característica para o autor sobre o que representa *vida boa* é que a mesma implica sempre uma tendência crescente para viver plenamente cada momento, com abertura a viver-se experiências novas, completamente desprovidas de atitudes defensivas, vivendo, sempre, cada momento de sua vida, como sendo algo novo. Nesse âmbito, é necessário desenvolver uma atitude de confiança crescente no seu organismo, como meio de alcançar um comportamento cada vez mais satisfatório em cada situação existencial.

Rogers finaliza seu capítulo sobre a perspectiva de *vida boa* e seu pleno funcionamento, argumentando que o cliente é livre para tornar-se o que é; ou para progredir ou retroceder. No entanto, é necessário afirmar, segundo o autor, que a visão de *vida boa* sempre busca a expansão e a maturação de todas as potencialidades de uma pessoa, implicando a coragem de ser e de transformar-se continuamente.

Logoterapia e a busca de paz

Outra perspectiva importante para pensar acerca da paz é a terceira escola de Psicoterapia de Viena, constituída por Viktor Frankl (1905-1997). O seu fundador passou por duas guerras mundiais e, como judeu, tornou-se um prisioneiro em campos de concentração nazistas sob o número 119104. Assim como Rogers, chegou a ser cotado para o prêmio Nobel da Paz. Segundo a sua perspectiva, o ser humano é compreendido como um ente que busca sentido na vida e que um mundo saudável depende da sua realização e

plena de valores e significados. Ademais, o sentido teria um valor de sobrevivência, tanto para o ser humano, quanto para a humanidade.

De fato, foi um pensador que refletiu acerca do mundo pós-guerra e também no período da Guerra Fria. Nesse contexto, faz a seguinte advertência: “Desde Auschwitz nós sabemos do que o ser humano é capaz. E, desde Hiroshima, nós sabemos o que está em jogo”. (FRANKL, 2010, p.195). Cabe agora extrair do seu pensamento elementos norteadores para compreender e buscar a paz nos dias atuais. Nessa perspectiva, propõe-se a seguir dez princípios para reencontrar a paz, tendo por base os fundamentos da Logoterapia:

1 – *busque um sentido para fundamentar a paz*. Nessa perspectiva, a busca de sentido pode ser compreendida como a mola propulsora para a paz. Assim sendo, comprehende-se que a realização de sentido é uma condição necessária para a paz, já que a frustração de sentido sempre levaria ao conflito entre pessoas ou entre nações;

2 – *encare a realidade*. Para transmudar o mundo de conflitos em um mundo de paz, é necessário encarar os fatos trágicos da realidade, mesmo que sejam dolorosos. Assim, assevera Frankl: “[...] o mundo está em uma situação ruim. Porém tudo vai piorar ainda mais se cada um de nós não fizer o melhor que puder”. (FRANKL, 2010, p.195). O que é o *melhor*? O melhor é aquilo que é mais valoroso, o que os gregos denominavam de *Summum Bonum*, ou o que Frankl designa como aquilo que possui mais sentido. Dessa forma, ao realizar valores, o ser humano pode dar uma guinada na sua existência. Isto também deveria ser válido para a transformação da própria humanidade, ou seja, se todos realizassem o *melhor*, então o mundo se transforma em algo *bom*, o que, por consequência, resultaria em um estado de paz;

3 – *deixe o mundo melhor do que o encontrou*. Este é um princípio extraído da sabedoria judaica, que poderia ser um imperativo para os dias atuais. Inspirar a ascese do ser humano e, por conseguinte, uma meta para toda a humanidade. Para deixar o mundo melhor, é necessário encontrar e cumprir uma missão na existência, constituindo uma essência digna de ser vivida;

4 – tenha liberdade com responsabilidade. Para ampliar a percepção e compreender a totalidade dos fenômenos, o autor em tela complementa a liberdade com a responsabilidade. O ser humano é o ser que decide, e, se é um ser que responde, também é responsável. Por esse motivo, a Liberdade sem responsabilidade pode ser a causa de conflitos. Dessa forma, Frankl propõe a construção de uma estátua da responsabilidade na costa Oeste dos Estados Unidos, para complementar a estátua da Liberdade, que se encontra na costa Leste. Essa ideia começa a se delinear quando Frankl conhece Stephen R. Covey, que fundou a *Responsibility Fundation*, com o escopo de levar a cabo o ideal de Viktor Frankl. O escultor Gary Lee Price materializou a estátua em forma de duas mãos que se intercruzam em uma atitude de solidariedade humana;²

5 – considere que os meios podem dessacralizar os fins. Seguindo esse princípio, buscar a paz por meio da guerra não tem nenhum sentido. Uma reflexão séria e profunda deve levar em conta os meios pelos quais a humanidade deseja alcançar a paz. Dessa forma, a guerra dessacraliza qualquer finalidade em almejar a paz;

6 – cultive a esperança em um mundo mais belo. Quando Frankl estava em Auschwitz, ele e seus companheiros contemplavam o pôr-do-sol, até que o silêncio foi rompido com uma exclamação de um dos prisioneiros: “O mundo poderia ser tão belo!” A esperança pode ser a centelha para alcançar paz, o que poderia ser considerado um valor comum para a humanidade ou mesmo um dever-ser. O desejo por um mundo mais humano pode gerar a vontade necessária para a humanidade alcançar a paz. Assim, a esperança realimenta constantemente o ideal humanitário. Nessa perspectiva, Frankl citava constantemente o poeta Goethe, quando afirmava que não devíamos considerar o ser humano como ele é, pois o tornaríamos pior ainda, mas sim o que ele deveria ser. Tal aforismo também poderia ser aplicado à totalidade da humanidade;

7 – transforme o mundo por meio de ação amorosa. O amor é um catalisador, pois transforma o ser humano que sofre em um ser que se lança para um tu. Ajudar o ser humano a alcançar o seu poder-ser significa amá-lo,

² Disponível em: <<http://responsibilityfoundation.org>>. Acesso em: ago. 2017.

assim, o princípio da esperança se complementa com o amor pela pessoa humana. Por outro lado, a paz pode ser rompida por meio do ódio. Sobre esse aspecto, Frankl faz a distinção entre odiar algo e odiar uma pessoa: “[...] odiar alguma coisa é mais significativo do que odiar alguém (o criador ou do dono daquilo que eu odeio), porque, se não odeio pessoalmente, posso ajudá-lo a vencer aquilo que nele odeio. Posso amá-lo, apesar daquilo que nele odeio”. (1989, p. 64).

Nessa perspectiva, o mesmo autor discute que aqueles que participaram do movimento de resistência ao nazismo combateram apenas o sistema e nunca as pessoas em si mesmas. Aqui se encontra a superação do maniqueísmo grupal, ou seja, a concepção de que há um grupo representante do bem e outro do mal. Frankl (2010) encontrou pessoas decentes tanto entre os nazistas quanto entre os judeus. Alguns comandantes nazistas compravam remédios para os prisioneiros, enquanto alguns prisioneiros se tornaram verdadeiros carrascos; por esse motivo, se posicionou contra a culpa coletiva, logo após a guerra;

8 – *supere o ódio por meio da autotranscendência.* Frankl (2011) defendeu que a autotranscendência era o fenômeno antropológico mais elevado, pois expressa a verdadeira *humanitas*. Dessa forma, os mecanismos de causa e efeito, ação e reação, são fenômenos subumanos mantenedores de conflitos e guerras. Transcender as respostas de reação, para atitudes mais elevadas, pode reumanizar o mundo e conduzi-lo à paz. Nessa perspectiva, torna-se necessário descobrir novos caminhos que possam conduzir aos valores humanos como a compaixão e o perdão;

9 – *diga sim à vida, apesar dos conflitos.* A vida não é apenas constituída por sofrimento e conflitos, mas também por nossa atitude interior perante eles. As posturas diante aquilo que não se pode mudar já se constituem por si só, uma transformação interior do humano;

10 – *deixe o seu monumento para a paz.* As palavras possuem mais força quando são pareadas com exemplo. Nessa perspectiva, o que o ser humano pode oferecer para ampliar a cultura de paz é a sua própria vivência, que pode se tornar, por consequência (e não por intenção), um paradigma existencial para o mundo. Nessa perspectiva, encontramos Martin Luther King Júnior, Madre Tereza de Calcutá, Mahatma Gandhi, dentre outros, que

descobriram novos caminhos para a superação de conflitos. Frankl escreveu que “cada ato é seu próprio monumento” (FRANKL, 1978, p. 150); nessa perspectiva, a paz se constrói a cada momento em que se age por meio da consciência do sentido e dos valores, os quais podem erigir uma vida mais digna e mais humana.

Esses dez princípios podem ser sintetizados por meio do conceito de Monantropismo proposto por Frankl, o que pode vir a ser um núcleo gravitacional para a cultura de paz. Esse conceito significa uma unidade da humanidade, apesar da sua diversidade cultural e foi expresso da seguinte maneira:

Há milhares de anos, a humanidade desenvolveu o monoteísmo. Hoje, um outro passo se faz exigir [...]. Não a crença em um Deus único, mas, mais do que isso, a consciência da unidade do gênero humano; uma unidade sob cuja luz as diferentes cores de nossa pele desapareciam. (2011, p. 124).

Indubitavelmente, quando a humanidade alcançar a unidade do gênero humano, também a paz invadirá a morada do ser como uma consequência adicional. Assim, considerar o sentido da vida pode iluminar um debate profícuo em busca de como viver em uma sociedade plural.

Considerações finais

O objetivo geral deste estudo consistiu justamente em refletir sobre o conceito e possíveis implicações humanístico-existenciais acerca da paz, a partir das ideias de Carl Rogers e Viktor Frankl. Esses autores testemunharam tempos de crise, de ódio e intolerância, tempos muito parecidos com a nossa realidade atual. Carl Rogers viveu em tempos de intolerância étnico-racial e cultural, bem como religiosa. Viktor Frankl experienciou a dura realidade ao ser preso em um campo de concentração nazista. Os seus estudos revelaram a necessidade de o homem pensar sobre si mesmo e no outro, não como seres humanos que vivem para se autodestruir, mas que encontrem, a partir de um processo de educação para a paz, sentidos de vida e de compreensão empática, que resgatem o respeito à vida, à diversidade e à dignidade de cada pessoa, sem discriminar nem

prejudicar, repelindo a violência em todas as suas formas: física, sexual, psicológica, política, econômica e social, em particular ante os mais vulneráveis, como crianças e adolescentes.

Aponta-se na direção de uma perspectiva da generosidade, a fim de terminar ou coibir o processo de exclusão social, a injustiça e a opressão política e econômica; defender a liberdade de expressão e a diversidade étnico-cultural e racial, privilegiando sempre a escuta e o diálogo como processos de mediação, sem ceder ao fanatismo nem à maledicência e ao rechaço ao próximo; promover um consumo responsável e um modelo de desenvolvimento sustentável, que tenha em conta a importância de todas as formas de vida e o equilíbrio dos recursos naturais do Planeta; propiciar a plena participação das mulheres e o respeito dos princípios democráticos, para criar novas formas de solidariedade e de transcendência para a alteridade. Nesse sentido, a perspectiva de uma educação e cultura de paz se insere em um marco de respeito aos direitos humanos e constitui terreno fértil para que se possa assegurar os valores fundamentais da vida democrática, como a igualdade, a justiça social e o sentido na existência.

Importa destacar a atualidade do pensamento de Rogers e de Frankl, posto que sinalizam para a necessidade de transformação do mundo, a começar pelos próprios indivíduos, ou seja, a partir do potencial e da responsabilidade de cada pessoa para a construção de uma cultura de paz na conjuntura mundial. Vivemos ainda em tempos de crises e conflitos nacionais e internacionais. A perspectiva do “caldeirão borbulhante”, diante de um jogo de conflitos de poder entre as Nações nos dias de hoje, desafia os ideais de paz enraizados no cerne do pensamento humanista.

Rogers (1983, p. 34), em seu livro *Um jeito de ser*, traz à baila seu otimismo frente a um futuro novo, cujo cenário estaria caminhando para mudanças que se dariam “em direção a um maior humanismo”. Frankl (2011), por sua vez, em seu livro *Em busca de sentido*, alerta para a responsabilidade de todos após o holocausto dos judeus. A partir de uma síntese desses dois pensadores, pode-se considerar a paz tanto um valor universal desejável quanto um princípio revolucionário, catalisador de novas formas de estar no mundo junto aos demais, como tão bem expressou Gilberto Gil em sua música “A Paz”:

*A paz invadiu o meu coração
De repente, me encheu de paz
Como se o vento de um tufão
Arrancasse meus pés do chão
Onde eu já não me enterro mais...*

Referências

- BOWEN, Maria Villas-Boas. Special characteristics of the rust workshop and their influence on my facilitation process. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 27, n. 3, p. 348-363, 1987. From the SAGE Social Science Collections. All Rights Reserved.
- FRANKL, Viktor. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FRANKL, Viktor. *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1989.
- FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2010.
- FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. São Paulo: Paulus, 2011.
- HOLANDA, Adriano. Repensando as fases do pensamento de Rogers. In: ENCONTRO LATINO-AMERICARIO DA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA, 7., 1994, Maragogi – AL. *Anais...* Maragogi – AL: Ed. da Ufal, 1994.
- MOREIRA, Virginia. Revisitando as fases da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 27, n. 4, p. 537-544, 2010.
- ROGERS, Carl R. The rust workshop: a personal overview. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 26, n. 3, p. 23-45, 1986. From the SAGE Social Science Collections. All Rights Reserved.
- ROGERS, Carl R. *Um jeito de ser*. Trad.de Maria Cristina Machado Kupfer, Heloísa Lebrão, Yone Souza Patto; rev. da trad. de Maria Helena Souza Patto. São Paulo: EPU, 1983.
- ROGERS, Carl R. A psychologist looks at nuclear war: its threat, its possible prevention. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 22, n. 4, p. 9-20, 1982.
- ROGERS, Carl R. *Grupos de encontro*. Lisboa: Moras, 1974.
- ROGERS, Carl R.; KINGET, G. Marian. *Psicoterapia e relações humanas*. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.
- ROGERS, Carl R. *Tornar-se pessoa*. São Paulo: M. Fontes, 1997.

SAMPAIO, L.R; CAMINO, C.P.S.; ROAZZI, A. Revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da Empatia. *Revista Psicologia, Ciência e Profissão*, v. 29, n. 2, p. 212-227, 2009.

SOLOMON, Lawrence N. International tension-reduction. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 27, n. 3, p. 337-347, 1987. From the SAGE Social Science Collections. All Rights Reserved.

O QUE SE SABE sobre a capacidade militar da Coreia do Norte. *BBC*. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-39596923>>. Acesso em: 28 ago. 2017.

Direitos Humanos e Bondade: um ensaio sobre a possibilidade da paz a partir de Emmanuel Levinas

Sandro Cozza Sayão

a. Direitos Humanos e a necessidade de fundamentação

“A relação metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu – de ente particular único e autóctone – sai de si.”
(LEVINAS, 2003, p. 29).

É cada vez mais urgente discutirmos acerca de Direitos Humanos e de seus fundamentos. Com uma história não muito longa e num contexto social em que pesam contradições e interesses egoístas nas mais diferentes escalas, envolver-se com os princípios epistemológicos que regem o tema, com seus objetivos e urgências, é buscar desde cedo afastar opiniões equivocadas e, muitas vezes, mal-intencionadas que outra coisa não pretendem senão fazer com que tudo permaneça como sempre foi. De outro modo, é aceitar a complexidade com a qual o próprio tema se envolve, desvelando sentidos ocultos e predisposições antigas da própria sociedade, como o desejo sádico de uns em relação aos outros; a perversidade misturada entre nós e um próprio modo de ser seletivo que determina: que uns podem e outros não, que uns merecem as benesses do mundo enquanto outros são excluídos de todas as conquistas. Ou seja, debruçar-se reflexivamente sobre os Direitos Humanos é tatear um fundo de sentidos nem sempre conectado ao desejo de paz e ao fato de que a sociedade é, em muitos casos, e com muitos, extremamente perversa, descobrindo que a absurdade existente não decorre unicamente da falta de informação ou da alienação, como se poderia pensar, mas de um jogo de sentidos torto, ao qual estamos conectados, a um contexto ainda mais visceral ao qual estamos dispostos.

Somos comandados por grupos que se impõem pela força física e econômica, ditando regras, sentidos e o que se deve pensar e acreditar;

estamos sujeitos à imposição de valores e esquemas que se aplicam sobre nós e que dizem o que devemos aceitar ou não e que, por mais conhecimentos que possamos ter produzido, as tramas desse jogo, chamado totalidade, nos coloca em maior ou menor escalas, reproduzindo quase que automaticamente modelos de ser, por si sós, violentos e, mais do que isso, somos também reprodutores da totalidade, somos seus fieis “escudeiros” e de um modo ou outro, também cultivamos seus elementos basilares. Não é à toa que pessoas quase que irracionalmente rejeitam os Direitos Humanos e tudo que caminhe num sentido oposto às regras violentas que pululam entre nós. A ojeriza em relação aos que se colocam em defesa da vida, essa torpe recusa dos que defendem as necessidades singulares e a multiplicidade da própria vida nasce exatamente desse desejo oculto por preservar o *status quo*, como se todo novo, e infelizmente falar em democracia, diversidade e pluralidade ainda é algo novo, fosse por si só uma ameaça.

Nessa turva realidade, em que reflexões apuradas estão amalgamadas com as mais rasteiras e viscerais intenção destrutivas, a tarefa que nos cabe não é outra senão denunciar as estruturas sob as quais estamos assentados, mostrando a necessidade da salvaguarda da vida, a excelência da generosidade e da fraternidade, como elementos fundamentais sem os quais nada existiria. A denúncia constante do fato de estarmos imersos num contexto mortal, dispostos em meio a jogos bélicos em que uns são e outros não; em que uns podem tudo enquanto outros devem simplesmente deixar de ser, é uma necessidade premente, sem a qual permaneceremos alheios ao cenário difícil que nos espera. E, nessa bestial realidade, nesse terreno de contradições, em que todo diferente é um inimigo em potencial, a palavra é nosso grande instrumento. É a ela que devemos nos voltar, a fim de que se possa pensar além, buscando as margens de um outro modo de ser.

Assim, começamos aqui a chamar a atenção ao fato de que tão importante quanto o agir militante das organizações que defendem a condição humana, pensar a respeito das estruturas epistemológicas que cercam essa área não só amplia e qualifica os objetivos pretendidos, como dá ainda mais propriedade ao que se pretende. De outro modo, poderemos permanecer em estados primários de compreensão, sujeitos a improvidades ou a críticas infundadas, que outra coisa não fazem senão

desarticular e “minar” o que ameaça as estruturas de poder estabelecidas e as regras de violência existentes entre nós. E, mais do que isso, considerando que estruturas totalitárias possuem raízes muito fortes, seus dispositivos são muito sutis e minam com facilidade o que se pretende. Não é à toa que muitos dos caminhos de luta escolhidos por nós carregam consigo fundamentos contraditórios, que se colocam contra os próprios fins de onde nascem, como é o caso, por exemplo, da luta em defesa das identidades, que, em muitos casos, carregam consigo a mesma lógica que buscam criticar.¹ Em outras palavras, a ausência de um discurso sólido, como base estruturante, pode, na contramão do bem pretendido, reforçar valores e sentidos não condizentes aos fins almejados ou, ainda, nos manter em estados inócuos frente aos desafios que nos cercam.

E é, por isso, que cabe aqui lembrar que, num mundo em crise, um problema que se alarga por conta da luta por território, como se um estado de guerra estivesse em voga, tomam fôlego estruturas antidemocráticas de grupos fundamentalistas e de extrema direita que negam veementemente os Direitos Humanos. Os discursos muito bem-articulados, como bem-articulados são em sua maioria os discursos fundamentalistas, mas que, em sua estrutura, outra coisa não têm senão um ódio declarado ao diferente, surge sempre quando a totalidade é ameaçada, quando as conquistas de certas minorias abastadas é posta em xeque. E não se trata aqui apenas dos Estados em guerra declarada, nos quais toda moral foi suspensa e todos os discursos silenciados, mas dos discursos que se colocam contra os Direitos Humanos, em Estados democráticos, isso em razão de uma nítida aderência a valores egoístas que conduzem à indiferença. O mais comum desses discursos é o que coloca os Direitos Humanos ao lado da permissividade e

¹ É o fato por exemplo das lutas raciais, que na ânsia por superar o racismo, reforçam a ideia de uma alma ou de um espírito negro, que deveria ter espaço e poder, o que não deixa de ser o outro lado de uma mesma moeda que, outrora, justificou a própria escravidão. Ou seja, No intuito de conquistar espaços que foram negados e de lutar por condições igualitárias e justas, esses discursos reforçam uma ideia ultrapassada, nesse caso afirmando que a subjetividade tem por si mesma uma característica inata, uma substância, como substancial seria a condição de ser negro. De modo algum, existiria uma alma tipificada pelo que quer que seja, somos em aberto, livres e potencialmente artífices de nós mesmos e reafirmar que temos uma identidade dada pela condição de nascimento ou da própria cor da pele, é reforçar as mesmas concepções que tratam homens e mulheres como coisas.

anuêncio à transgressão, o que, na sua máxima potência, descambaria na falsa ideia de que os Direitos Humanos se ocupam da proteção complacente de “bandidos” e na aceitação passiva do mal. Em todos esses, nas entrelinhas, está a ideia e o desejo de força e autoridade, na forma de autoritarismo, que justifica a absurdade em razão da pluralidade e da falta de força por parte do Estado.

De antemão, afirmamos que é um absurdo considerar que os Direitos Humanos defendam “a permissibilidade” ao crime. Essa afirmação é um estigma criado exatamente por quem deseja interditar e despotencializar a luta contra a barbárie e a exploração humana. E basta olhar para os grupos que lutam pelos Direitos Humanos em instâncias formalmente constituídas, para observar que em nenhum desses há a defesa de práticas ilícitas ou qualquer atividades que sejam contrárias à ética. E se os Direitos Humanos se colocam em defesa dos que cometem atos infracionais, a fim de preservar a integridade e dignidade física e psíquica dos mesmos, é porque socialmente se chegou à conclusão que esse é um bem inalienável e que independente do que possamos fazer ou ser, certos limites devem ser respeitados. Sociedades civilizadas e conscientes de que a violência gera ainda mais violência e que a barbárie é destrutiva para todos que se aliam a ela, erradicaram por completo toda e qualquer ação que possa descamar em tortura, humilhação e subjugação da pessoa humana. Elas sabem que práticas antidemocráticas que violem o respeito à pessoa, em suas múltiplas possibilidades, são práticas que vão contra a vida e contra ao estado de paz pretendido. Sociedades minimamente civilizadas compreendem que não é possível erguer uma cultura de paz começando pelos horrores da violência e da dor, como tampouco pela espetacularização e banalidade do sofrimento de quem quer que seja. Toda paz vinda da guerra está contaminada por esta.

E é nesse caminho de busca pelo sentido dos Direitos Humanos, que o texto que apresentamos aqui se consolida. A pretensão é discutir a cerca das suas bases primeiras e das razões desse entre nós, o que faremos a partir de uma perspectiva levinasiana de reflexão, em que a ética e a responsabilidade se impõem como urgência acima de todas as urgências.

b. Direitos Humanos e consciência

Em *Droits de l'homme et bonne volonté*, texto presente no livro *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, o filósofo lituano/francês Emmanuel Levinas faz menção à descoberta dos direitos relacionados à condição de ser homem e à elevação destes mesmos direitos ao nível formal dos princípios fundamentais da legislação e da ordem social.

Segundo ele, a consolidação de elementos diretivos que “independentemente de qualidades, como nível social, força física, intelectual e moral, virtude e talentos, pelos quais os homens diferem entre si” (LEVINAS, 1991, p. 215), faz parte de um momento essencial da História e da consciência humana. Momento no qual nos damos conta de nossa fragilidade e da necessidade de zelarmos por nós mesmos e mais do que isso, um momento em que nos conscientizamos de que não ultrapassamos a barbárie, que algo em nós insiste em gestar o mal e que, não obstante todas as conquistas no terreno intelectual, seguimos indispostos ao Outro, incapazes de lidar com a diversidade e a diferença.

Nesse ponto, Levinas trata das tramas paradigmáticas e dos valores que consolidam nossa cultura como uma cultura da imanência e, por isso, uma cultura propensa à barbárie. Cultura aqui compreendida em seu significado epistemológico mais próprio, como contexto de formas e sentidos que nos singularizam e conduzem a um significativo, no qual tudo e todos devem se converter a uma determinada unidade, em que todas as coisas devem ser diluídas nas prerrogativas do pensamento que equaciona o mundo e a realidade, a partir de si mesmo.

Nessa cultura, que não pode ser tomada como a única forma de cultura possível e viável, mas que, por uma raiz imperialista própria da tradição helênica que a tipifica, se impõe e se estabelece como a cultura por excelência; todos os seres e as pessoas são situados e pensados com referência ao logos dominante que se coloca como universal; e que, a partir de um eixo significativo igualmente dominante, determina o que é e o que não é, o que pode e o que não pode ser e o que deve existir ou simplesmente deixar de ser. Isso às expensas da multiplicidade e da diversidade que nos singularizam *a priori*. (LEVINAS, 1991, p. 190).

Diante dessa cultura em que o próprio Estado é compreendido como lugar em que a alteridade deve converter-se à fachada de sentidos e significados comuns, que lhes são imputados, e a política se transforma na arte astuta de concretizar a unidade, diluindo as singularidades em esquemas que lhes são projetados, as normativas com vistas à regência ética das ações que se venha a tomar, no nível político e social, tornam-se algo não só profundamente significativo como algo a ser comemorado. É como se, finalmente, por um lapso da própria totalidade que se impõe, um sentido ético/moral, externo ao centro do logos egoísta, extravasasse as forças de conversão da diversidade à unidade do pensamento e impusesse a necessidade de um novo *modus operandi*.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e todos os outros documentos elaborados com o mesmo fim, tais como: a Convenção para a Preservação e Repressão do Crime de Genocídio (1948); a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1965); a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (1979); a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989) e a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (2016), assim como os códigos de ética médica e da pesquisa elaborados em Helsinki (1964), caminham nesse sentido ético extraordinário. Todos “bebem seu élan” de um contexto gestado para além da própria cultura totalitária dominante, num âmbito talvez muito mais sensível, táctil e afetável do que lógico-racional. O que Levinas atribuirá com o compromisso ético com o Outro, tecido para além de todas as forças de interessamento egoicas e aquém de todas as circunvoluções do pensamento prisioneiro de si mesmo porque nasce do encontro face a face, da relação com o rosto, que, mais do que um esquema projetado pela mente, está diante de mim, apresenta-se, mesmo ausentando-se. Isso como instância de sentido, que se abre para além do egoísmo, na necessidade de zelo e de responsabilidade com o outro homem, na forma de prerrogativas e argumentos de leis, que buscam evitar a maldade e adiar, por quanto tempo se possa adiar, a bestialidade de nossas ações.

Nesse ponto, é interessante compreender o modo como Levinas, mesmo fenomenologicamente mostrando a subjetividade nascida da ética e da

relação de hospitalidade e generosidade, considerando que o sentido maior do que é ser humano não se coaduna à logística do egoísmo, sabe, ao mesmo tempo, que essa face humana é apenas uma e que ela não exclui de todo o risco do egoísmo. Ao debruçar-se sobre a condição humana e aí encontrar a ética como condição primacial, Levinas não exclui uma perspectiva de nós mesmos que convive com as intempéries do egoísmo. O egoísmo e o interessamento viciado em si mesmo respondem por aquilo que é, em essência, o animal racional. Ou seja, se o contexto maior de sua obra vai tonificar e mostrar a generosidade e o sentido nobre da hospitalidade, como instâncias anárquicas das quais reverbera o sentido do humano, isso num contexto afirmativo da ética como *prima philosophia*, por outro lado Levinas não nega que o egoísmo e a animalidade racional, da qual provém o mal, é uma realidade e parte também da condição de ser homem. Seu projeto, no entanto, consiste em mostrar como a cultura ocidental bebe sua fonte de significação não da face humana de nós mesmos, não das instâncias que nos mostram dependentes uns dos outros, de como somos e nos fazemos porque estamos em meio a outros seres humanos e como essa realidade é, por si mesma, contexto de comunhão, mas sim do fato de nossa cultura beber seu sentido da face animal e egoísta que é por si própria belicosa, violenta e indiferente.

Em *Totalité et infini*, considerando o risco sempre presente do mal, Levinas (2003, p. 23) reforça ainda mais essa tese, afirmando que, “ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade corre perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade”. Em outras palavras, se, por um lado, ser homem e mulher é saber que a barbárie é uma possibilidade e que a humanidade e a liberdade estão sempre sob ameaça, por outro lado, saber dessa ameaça é saber também que haveria tempo para evitá-la e que haveríamos de encontrar meios para impedir seu momento de realização. A tomada de consciência dos mecanismos que conduzem à selvageria entre nós nos levaria à possibilidade do adiamento perpétuo da “hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica”. (LEVINAS, 2003, p. 23-24). O que não significa duvidar da miséria

humana, ela está diante de nossos olhos, concretizada nos muitos acontecimentos de dor e sofrimento de que somos testemunhas, mas que devemos a todo custo buscar meios para evitá-la.

A fome e o medo, como tão bem afirma Levinas, facilmente suspendem a moral. A experiência do homem no século XX ensina até que ponto podemos chegar e até onde nos pode levar a vontade conduzida pelas necessidades. E, nesse momento, o chamado é para o exercício da consciência e da própria razão, que erguidas agora sob a ética, criam mecanismos na tentativa de estabelecerem atos que previnam os caminhos que levem até a absurdidade. Ou seja, abre-se aqui um convite à inteligência, à racionalidade e à consciência, para que essas se ergam num outro sentido, aliadas a uma outra perspectiva. O que se pode traduzir como a necessidade de adentrar, no sentido do humano, o que conduz a esse e o que evita seu esfacelamento.

c. Não matarás

Por outro lado, se a Declaração Universal dos Direitos Humanos e todos os documentos a ela adjacentes devem ser celebrados como momento singular de formalização da necessidade de um sentido ético à conduta humana, por outro lado haveria também aí um atraso e uma dada inaptidão de nossa própria cultura em auscultar regras e princípios fundamentais, há muito presentes entre nós.

Nesse ponto, Levinas faz referência específica aos imperativos bíblicos do *não matarás* e *amarás o estrangeiro* que, segundo ele, estão ligados à humanidade do próprio homem e que há muito estão entre nós. A lei do *não matarás* é parte central das escrituras antigas, que há muito reverberam como fonte de sabedoria a serem auscultadas pelas sociedades. Esse ponto, que para alguns poderia representar uma tendência à teologia e, desse modo, um demérito que lhe enfraqueceria a argumentação, indica na verdade o reconhecimento filosófico por Levinas, de um imperativo que é incoercível e não pode de modo algum ser equacionado. Caso contrário, a própria condição humana não se daria. Não matar, é uma exigência da própria condição humana. A humanidade depende do respeito a essa lei. Isso desde os momentos mais fundamentais, já que somos humanos porque nos erguemos

na relação com os outros e no encontro com quem não matamos; caso contrário, se a morte e a violência fossem questões primaciais, nós simplesmente não seríamos o que somos. A humanidade é a prova viva de que antes de todo o mal, foi a generosidade que imperou. Obviamente, não se trata aqui de algo perene. Podemos querer e intentamos de muitas formas matar o próximo e obviamente conseguimos, mas isso vai num caminho contrário àquilo que nos tece e configura enquanto humanos. E é essa a diferença radical entre o animal homem e o humano, enquanto conceitos distintos que expressam o que podemos vir a ser. Um trata do momento em que, aliados das necessidades, nosso querer se arvora instrumentalizado com a razão, para eliminar o que nos possa ameaçar – animalidade; ao passo que o outro, explicita a generosidade, naquilo de melhor que a hospitalidade nos ensina.

O reconhecimento de que a textura humana emerge da sociabilidade, leva-nos à regra que nos interdita de matar o outro, como uma regra que deve ser respeitada acima de todas as demais regras que se possa criar e inventar. Sem ela nada seríamos e, mais do que isso, sem ela degradar-nos-íamos a ponto de tornar-mo-nos meros entes autômatos ou engrenagens de uma máquina humana como a que Chaplin tão bem representou em os *Tempos modernos*. E aqui não se trata apenas do resultado do exercício da racionalidade que tenta criar mecanismos para se impor e proteger, tal como em algumas filosofias a defesa da vida, é na verdade, a defesa da racionalidade contra tudo que a ameace, mas de uma regra imposta pela nossa própria condição. Via fenomenologia, Levinas demonstra que se há vida é porque a morte ainda não está presente e se há relação, e a relação é o contexto no qual o humano se dá, é porque a vida foi respeitada, a interdição de matar o Outro foi ouvida.

É possível dizer, nesse caminho argumentativo, que os dispositivos legais que tratam da defesa dos Direitos Humanos são, de certo modo, a expressão da escuta atenta à regra do *não matarás*. Em sua textura, são os Direitos Humanos transpassados por um eixo de sentido e significação fundado no desejo maior relacionado às garantias de liberdade e dignidade a todos. O que se traduz em dispositivos legais que buscam salvaguardar os indivíduos da barbárie, assim como permitir o acesso destes às grandes

conquistas da humanidade. Isso independentemente das diferenças de gênero, orientação sexual, condições sociais, intelectuais e culturais que nos tipificam.

Pensar nos Direitos Humanos seria, nessa perspectiva, um momento essencial da consciência ocidental. Momento no qual nos damos conta de que a vida, nos contortos que nós humanos damos a ela, precisa ser zelada sob determinadas perspectivas, sem as quais decairíamos. O que implica igualmente o reconhecimento de que viver humanamente está para além da mera sobrevivência biológica do corpo, mesmo que para muitos até isso seja negado. E, por essa razão, fala-se do respeito às fronteiras materiais (respeito à integridade física dos indivíduos), fisiológicas (respeito às necessidades biológicas do corpo e suas demandas), psicológicas, espirituais, sociais e culturais, como instâncias indispensáveis para sermos humanos. Tais fronteiras, desconsideradas por completo em estados totalitários, são fundamentais para o alvorecer da própria humanidade. São elas base para o tecer-se do que chamamos humano e elementos primeiros que suportam as diferentes subjetividades se apresentarem ao mundo.

Por essa razão, documentos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que buscam impedir todo e qualquer tipo de discriminação, seja ela social, intelectual, de força, de virtude e de talentos, bem como toda sorte de violência nascida de nossas peculiaridades étnicas, raciais, de gênero ou sexuais, carregam em si um declarado desejo de salvaguardar e zelar pelo nosso bem maior que é a vida. E sem aderir aqui a um viés religioso ou a uma dada postura ideológica, mas sabendo que, nas escrituras sagradas, encontram-se termos de uma sabedoria singular que interditam os homens matarem, podemos dizer que há muito vivemos numa espécie de surdez e indiferença, que há muito poderíamos já ter assumido como princípio o respeito inalienável às grandes questões que suportam a nossa própria condição no mundo.

Por isso, poder-se-ia traçar aqui, do mesmo modo como faz Levinas, uma crítica radical à História e ao contexto social do mundo, principalmente o mundo ocidental, em como esse se estabelece sob uma determinada surdez e indiferença, em relação às regras condicionais à vida. O fato de as escrituras sagradas, dos textos bíblicos fazerem referência à ordem primeira do não

matar, e a distância temporal desses dos primeiros documentos que tratamos como Declaração Universal dos Direitos Humanos, mostra um atraso e como há muito dever-se-ia ter ouvido os ensinamentos entre nós presentes. De modo que podemos dizer que nosso passado outra coisa não é senão o exercício da indiferença e negação da vida, principalmente quando essa vida possui uma singularidade toda própria, quando tem ela traços de estranheza e quando ela é outra em relação aos estereótipos e comportamentos que se colocam como centro, ou seja, quando é ela alteridade. (LEVINAS, 1991, p. 263).

Embora não possamos ser negativos a ponto de dizer que o mal impera e que ter-se-á que reconhecer que pulula em nossa sociedade uma infinidade de atos éticos (não necessariamente exaltados pelos discursos que preferem potencializar a barbárie, como é o caso da grande mídia, mas reais), caso contrário a vida já teria sucumbido, há que se considerar que muitas de nossas ações apontam para um caminho de negação à vida, levando-nos a cultuar valores e a contemplar ídolos (e o capital é nosso grande ídolo atual), que nos tornam ainda mais indiferentes e indispostos ao agir ético por excelência. E, em sociedades, onde se esquece o que é ser humano, distanciando-se do sentido generosidade e da solidariedade, que é o maior bem próprio de nós, vive-se uma degradação profunda, que conduzi a estados bestiais, como bestiais são todas as guerras e conflitos, pequenos ou grandes, que resultam em aniquilamento e morte de quem quer que seja.

Não é à toa que o sentido do humano em Levinas faz eco, não a partir do egoísmo e do interessamento por si, mas da capacidade de os homens e as mulheres em acolher generosamente o outro, transcendendo a si mesmos e a todas as forças de interessamento e encapsulamento que comandam as coisas e os demais entes do mundo. Enfim, capacidade de abertura e hospitalidade, aqui entendida como a face humana. Quer dizer, ao homem, segundo Levinas (1991, p. 215), caberia o “direito a uma posição premunida contra a ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas...”

Levinas separa conceitualmente *homem* e *humano*. Ao primeiro atribui os contornos nos quais se associam consciência e racionalidade à animalidade, na tradicional interpretação que nos diz *animais racionais* cujas

habilidades funcionam sempre restritas às cercanias de interessamento, em que o egoísmo é elemento central; ao segundo – o humano, Levinas reserva um sentido singular, não mais prisioneiro do interessamento a si, como o primeiro, mas um ente cujo modo de ser no mundo, para usar uma expressão heideggeriana, é tipificado pela abertura generosa e hospitaleira ao Outro. Ou seja, Levinas reserva ao humano um sentido exótico ao agir fechado e interessado em si, no qual o esforço em ser resulta sempre no exercício de habilidades com vistas à manutenção de necessidades individuais – *Conatus essendi*,² aqui relacionado ao esforço de ser do animal racional.

Na contramedida dessa descrição, que segundo Levinas é insuficiente para nos contornar, fala-se agora no humano livre do peso de si, sugerindo um sentido alternativo cujo engajamento e cuja generosidade são sinônimos de solidariedade e responsabilidade. Em outras palavras, ao humano caberia um modo de ser não mais interessado em si e que precisa cuidar de si protegendo-se do Outro, mas um ente interessado no Outro, cuja responsabilidade infinita pela alteridade apareceria como elemento central e estruturante que, em si mesmo, possui altura e nobreza.

É a partir daí que Levinas vai reivindicar ao agir social, um sentido não mais decorrente do interessamento e fechamento em si, do qual se configuram as sociedades selvagens, mesmo que civilizadas, e vai mostrar, via fenomenologia, que pode funcionar dentro de outros esquemas, sob outras perspectivas. E é exatamente aí que a lei maior do *não matarás* vai reverberar em sua máxima potência como respeito e responsabilidade infinita pelo Outro.

Considerando por morte não apenas a morte física da carne, mas adentrando no aspecto simbólico que essa congrega, na qual se pode pensar nas muitas formas de opressão, interdição, aviltamento e exploração como também maneiras de se matar o Outro, Levinas vai indicar como nosso grande desafio é interpretarmos e reinterpretarmos a lei do *não matarás*, tencionando infinitamente o argumento para que esse exercício nos aproxime cada vez mais dos ideais de justiça e paz almejados que são, dentro desse modo de ver, características singulares de sociedades humanizadas.

² Ver. Espinoza e a descrição da inclinação inata própria dos entes vivos que se esforçam para ser.

Com isso, não nega o mal, tampouco sua eterna ameaça. No prefácio de *Totalité et infini*, ele faz referência a realidade de estarmos imersos num estado totalitário, e em que medida vivemos sob a égide de um estado mortal³, numa guerra instituída que subsume vidas, reduzindo os indivíduos a papéis que indicam como e o que eles devem ser. A totalidade, como grande esquema de funcionamento do mundo, estaria impregnada por um movimento profundamente mortal, alheio aos elementos que nos permitiriam viver no sentido real do termo. E não é à toa que, segundo ele, vivemos numa *negra claridade*, em meio a um mundo pretensamente esclarecido, mas sugados e desempenhando papéis em que já não mais nos encontramos, o que reduz nossa vida a esquemas, matando nossa possibilidade de ser.

Para Levinas, mais do que alucinadamente interessados por nós mesmos, somos igualmente capazes de nos dispor responsavelmente ao Outro. Ao perseguir a ideia do infinito em nós, como marca de um estado extraordinário, em que somos afetados antes mesmo de poder agir, Levinas representa a subjetividade na sua forma hospitaleira, funcionando na perspectiva do *ser-para*. E nisso, mostra como a individualidade que volta todas as coisas *para-si* e usa de muitas estratégias para se reafirmar no mundo, é apenas um momento egoísta que, no encontro com a alteridade, se destece para dar lugar à subjetividade capaz de se engajar às necessidades do Outro. É o que se pode chamar de *subjetividade ética*, tecida não mais no interesse alucinado pelas necessidades que tipificam os indivíduos prisioneiros do ego, mas uma subjetividade configurada como *para-o-outro antes de para-si*. Movimento responsável como resposta ao Outro, pura oferta e entrega que nenhuma lógica é capaz de entender, como tampouco nenhum discurso consegue completamente contornar. Isso porque se transita aqui no universo ético, de uma *ótica ética*, somente justificado a partir da perspectiva da paz, no qual a responsabilidade se justifica por ela mesma e o bem se impõe anterior ao próprio jogo das luzes da consciência.

³ “A face do ser que se mostra na guerra, fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de forças que os comandam sem eles os saberes.” [...]. (LEVINAS, 2003, p. 6).

d. Para além da totalidade, da defesa da liberdade ao desejo pelo Outro

Levinas interpreta a história ocidental, principalmente aquela do século XX, como o desenrolar totalitário das forças selvagens do homem e das mulheres, que, por fechamento e indiferença, caminham no sentido da negação profunda do Outro. O massacre e genocídio de milhares de judeus, homossexuais, ciganos, entre outros, vividos, na Segunda Guerra Mundial, outra coisa não foi senão o desdobramento da permanência doente em si mesmo, alérgica à diferença e a tudo que foge daquilo que se coloca como padrão e regra. Os genocídios são expressão máxima do fechamento em si e da consequente mistura do egoísmo com a racionalidade.

Tal como as feras que se protegem e se voltam contra tudo que as possa ameaçar, nesse caso tudo que consideram perigoso dentro de sua estrutura fechada de mundo, a lógica totalitária, que responde pela selvageria humana, acaba do mesmo modo por dizer que o Outro é uma ameaça, um inimigo em potencial e que todo diferente ou se converte àquilo que dele é esperado ou então deve ser eliminado. Como diria Levinas, “temor que me vem do rosto de outrem”,⁴ em que matar o Outro é uma necessidade de quem deseja permanecer em si mesmo, centrado em suas verdades, sem ameaças e riscos. Medo de quem teme ter que ser de outro modo e se desinstalar de sua ipseidade; enfim, medo de quem não deseja sair do seu próprio lugar de conforto, por mais que esse local seja degradante. O que não significa dizer, no entanto, que isso representa o fim da História ou que somos prisioneiros desse modo de ser.

Reconhecer o risco da animalidade a tempo de evitá-la seria o convite à inteligência, à racionalidade e à consciência, para que essas se ergam num outro sentido, aliadas em uma outra perspectiva. O que consiste em não mais reforçar os termos da identidade fechada em si mesma, mas evitar a todo custo os domínios do ego. O que se pode traduzir como a necessidade de adentrar no sentido do humano, o que conduz a esse e o que evita seu esfacelamento.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'Autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. p. 155.

Não é à toa que zelar pelas potencialidades humanas e sua dignidade, poupando os homens da errância e dos mecanismos totalitários, que fazem dos indivíduos meios e não fins assentados em si mesmos, é a grande contribuição dos Direitos Humanos à nossa civilização. Tecida num tempo em que a sabedoria tornou possível vislumbrarmos que a cada um de nós cabe um papel distante de toda sorte de determinismo e que o lugar da humanidade é exatamente aquele no qual reverbera a vontade livre, a defesa da liberdade, como mostra de maturidade do pensamento, ecoou como bandeira e grande eixo de sentido aos movimentos voltados à salvaguarda da vida, através da justiça. É como se o pensamento, principalmente o pensamento jurídico, finalmente alçasse certa maturidade e conseguisse, via articulação racional, acessar um outro contexto de possibilidades, não mais decorrente da visceralidade egoica do qual ergue-se a barbárie, e das estruturas fechadas no medo, de onde se tece o desejo de vingança.

O pensamento erguido em defesa da liberdade humana e da rejeição de todas as forças que nos tomam por coisas e conduzem nosso destino, formatando as histórias individuais, demarca certamente um avanço de nossa sociedade. Avanço que eclodiu em sua máxima potência, na concepção moderna de dignidade humana concebida pelo filósofo alemão Immanuel Kant.

Para Kant, a humanidade com um valor em si, insubstituível e inalienável, mostrar-se-ia desde sempre qualificada pela dignidade como um valor inerente; e não poderia ser jamais equacionada sem, ao mesmo tempo, degradar-se e destituir-se daquilo que nos faz ser o que somos. Esse valor impassível de alienação, seria no entanto, alcançável e concretizável apenas pela via do exercício da razão prática; aqui Kant o concebida como o eixo pelo qual todas as demais atitudes deveriam gravitar. A partir daí, a razão prática funcionaria como eixo de sentidos, como vértice para o qual as vontades livres deveriam caminhar, isso sem que essas fossem açambarcadas numa monotonia que as anularia. Nesse ponto, Kant defende a autonomia para o seu exercício e, ao definir a autonomia como algo fundamental, indicaria ao mesmo tempo em que medida a vontade livre seria ainda uma vontade livre obedecendo à razão; em outros termos, em como ela conseguiria, mesmo respeitando um determinado sentido de orientação, permanecer autônoma e

livre. Ilação dada sob a demarcação do princípio categórico como princípio à condição de ser homem.

Levinas reconhece a agudez do pensamento kantiano. Percebe a qualidade de uma teoria que se movimenta, no sentido de defender a humanidade das escolhas conflituosas baseadas no egoísmo, as quais a destroem e corrompem. No entanto, se por um lado, percebe aí uma força vigorosa, no sentido da salvaguarda humana, por outro pergunta se a plenitude da paz da razão conseguiria impor-se verdadeiramente como eixo de referência às vontades livres, e se as vontades livres se deixariam enclausurar sem resistências, ou seja, se a razão imparcial e formal conseguiria por si mesma dominar a própria vontade e os ímpetos nascidos do querer passional. Levinas desconfia da capacidade da racionalidade conseguir descentrar as forças e os ímpetos do querer individual. A formalidade impessoal dos seus dispositivos não teria condições de fazer a vontade livre admitir um outro patamar de sentido. Ou seja, não teria ela como descentrar as escolhas, permanecendo essas definidas pela própria egoidade. Isso porque a racionalidade, mesmo quando consegue abstrair de si mesma justificativas para cercear a vontade, sem que a vontade livre se perca dela mesma, tal como propunha Kant, ela nada mais realiza do que a defesa dos seus próprios interesses. A racionalidade permanece vinculada ao círculo vicioso das suas próprias necessidades, no reverberar de forças *solipsista*, nas quais o mundo é desde sempre convertido aos interesses da egoidade e todas as coisas e todos os homens, feito coisas, nada mais seriam do que um meio para sua realização. O que comprometeria radicalmente a capacidade da razão formal pacificar e mesmo coibir as paixões e os ímpetos egoístas que são base da absurdade humana.

No entanto, Levinas não dá de ombros à proposta de Kant e, principalmente, ao desejo que a movimenta. De modo sutil, concebe ali algo fértil e singular, principalmente em relação ao modo como Kant conseguiu apontar para o contexto em que uma vontade livre, distante da heteronomia resultante do mundo sensível, poderia coadunar liberdade e sentido a ponto de, ao respeitar todas as outras vontades via articulação racional, conseguir mesmo assim manter seus *status* de vontade livre. O princípio categórico como princípio último do homem, no qual se coaduna sentido e heteronomia,

é, em certa medida, algo interessante de ser considerado. É como se aí houvesse um grau de sabedoria importante a ser valorizado. E se, por um lado, Levinas desconfia das condições reais, sob as quais a racionalidade em Kant instaura a paz, por outro ele pergunta se tal espontaneidade incoercível do querer não seria tributária, não da razão enquanto ponto culminante, mas da bondade que, sensibilidade por excelência, seria também o original e generoso projeto da infinita universalidade da razão que o imperativo categórico requer.⁵

Nessa *démarche*, Levinas reclama pelo sentido maior implícito na palavra bondade, aquilo que nela está impregnado e que trata de uma dimensão alternativa de sentido, que é outra em relação à dimensão que é fruto do egoísmo. A palavra bondade, dita por ele como *virtude infantil* (LEVINAS, 1991, p. 217), suporta em si um sentido singular e extraordinário. Ela extrapola as cercanias do interessamento por si mesmo e o fechamento das estruturas dos entes obstinados por si mesmos, para mostrar-se caridade, misericórdia e responsabilidade e, acima de tudo, “possibilidade do sacrifício em que a humanidade do homem desabrocha” (LEVINAS, 1991, p. 217). E, nisso, Levinas expõe o que pensa a respeito do homem, situando-o no cosmos a partir do desinteressamento da Bondade. Bondade que se faz como resposta ao apelo do Outro que olha e, com isso, compromete. Olhar que apela e torna impassível de recusa aquele que por ele é transpassado.

A filosofia de Levinas faz uso da fenomenologia e do seu modo de compreensão do movimento humano no mundo, para tornar dita, não a intencionalidade da consciência ou a verbosidade do verbo ser, ambos movimentos de uma existência peculiar, porém prisioneira de si. Ao humano Levinas reserva um sentido ainda mais exótico e original, que trata da possibilidade do desgarro de si mesmo e do desvencilhar-se do encapsulamento pesado do eu. Isso como acontecimento singular, tecido pela incapacidade de recusa da responsabilidade. Diante do Outro que olha, da

⁵ Mais cette incoercible spontanéité du vouloir ne serait-elle pas la bonté elle-même qui, sensibilité par excellence, serait aussi, de l'infinie universalité de la raison que requiert l'impératif catégorique, l'originel et généreux projet? Élan généreux plutôt que, dans sa sainte imprudence, le pathologique dénoncé par Kant, qui desqualifie toute liberté! (LEVINAS, 1991, p. 217).

face cujo olhar solicita, recusar seria por demais desumano e absolutamente insuportável.

Aqui dar-se-ia a força singular que levaria a recusa do egoísmo, recusa necessária ao romper das estruturas totalitárias em que pesa a indiferença, o interessamento e encarceramento em si mesmo. Se para Kant o desejo de paz levaria à defesa do projeto da infinita universalidade da razão que o imperativo categórico requer, em Levinas o desejo da paz caminha no sentido de um retorno ao sensível, de um pensamento que se ergue positivamente, a partir do rosto do Outro. (LEVINAS, 1991, p. 217).

Assim, a força capaz de conduzir as vontades a ponto de coibir o querer e, com isso, manter as individualidades e a condição livre da vontade, surge aqui de um outro modo, agora diante de um Outro que se coloca face a face e que olha – *regarde* – e ao olhar compromete. Isso como momento que, para Levinas, é de interrupção ou ruptura da perseverança dos seres no seu ser, interrupção do *conatus essendi*, momento em que se inaugura o desinteresse à bondade, o *para-o-outro*.

A filosofia de Levinas é um esforço para dar ao argumento uma plasticidade cabível, na tentativa de aproximar-se cada vez mais daquilo que, por definição, já desde sempre lhe escapa. O que faz via fenomenologia e pela discussão com a bagagem filosófica acumulada, é fazer reverberar um sentido que provém do próprio sensível vivido nos atos generosos de que somos testemunhas, nos acontecimentos singelos que povoam a vida e que a defendem mesmo distante de todo interesse egoísta. Seu esforço é nos fazer considerar o sentido transcendente da própria generosidade e da responsabilidade, que se delineiam na vida e que se faz sentir como uma espécie de força singular, que se tece não se sabe de onde nem se sabe por que e que, dita posteriormente como desejo metafísico, essa força incoercível, que em si mesma define uma determinada majestade, altura e nobreza e cujas bases não poderiam ser outras senão aquelas que tratam de um modo de relação extraordinária, vai nos remeter à ideia de *devoção* e *entrega*, na qual se pode mais facilmente compreender como voltar-se para o Outro em suas necessidades, antes que para si. Desejo metafísico que se abre diante do infinito que está à minha frente.

e. Direitos Humanos como Direitos do Outro

Desconhecida das interpretações de mundo e de realidade centradas no pano de fundo cognoscitivo do ego, em que se ignora por completo tudo que não provém do núcleo dador de sentido monótono do eu que pensa, o Outro demarcará, aqui, a realidade de algo alternativo e absolutamente extra-ordinário,⁶ exterior e estranho, que por definição jamais poderia ter sido sacado dos atos da consciência solitária, que pensa o mundo e a si mesmo. O Outro, ou a alteridade que Levinas toma por eixo como referência para pensar a subjetividade, estatui o pensamento sobre dimensões existenciais desconhecidas, que antes mesmo da pergunta ontológica, que, em Heidegger seria fundamental, dispõe já de um sentido alternativo compreendido como hospitalidade e generosidade.

A partir disso, dessa abertura original como disposição generosa e receptiva, que se deixa afetar e que indicaria que a subjetividade, antes de todo ato *responsível*, está assentada num tecido de passividade capaz de responder à chegada do que não é ela, Levinas afirmou que a subjetividade pode conter mais do que poderia por ela mesma gestar; em outras palavras, subjetividade como hospitalidade e expressão humana. (LEVINAS, 2003, p. 12).

Ao conceber o infinito enquanto ideia irredutível à mobilidade do pensamento e a todo jogo interior, numa expressão aguda daquilo que se pode conceber, a partir da palavra transcendência, Levinas descreve, filosoficamente, o que se poderia chamar de extravasamento do egoísmo, ao ultrapassar toda e qualquer circunvolução interna e todo jogo, mesmo que nos moldes *noético/noemáticos* de Husserl, para considerar agora o fato de que a alteridade, o Outro, como diferença absoluta, não possui uma verdade a ser desvelada, mas a ideia que dele temos produz-se na própria relação. Relação que não pode ser entendida do mesmo modo que compreendemos a relação que temos com as coisas, já que as coisas nos são dadas pelo jogo das luzes da consciência; elas se oferecem aos poderes que a consciência possui, e o conhecimento daí construído nada mais é do que um reflexo do Mesmo que pensa o mundo e a realidade e que, ao pensar, mantém-se em si, sem jamais alterar-se. A relação desde a qual provém a ideia do infinito é de outra

⁶ Extra-ordinário como aquilo que não se adequa ao costume geral ou ordinário.

natureza. A ideia que dela insurge como marca de um tempo imemorial, em que antes de todo movimento do ser em ato, haveria algo acolhendo e sendo afetado, mostra que, na base, está a relação com um transcendente não imanente que, em Levinas, é encarnado na figura do Outro que se apresenta diante de nós. A ideia do infinito produz-se, é uma relação da ordem do sensível que me configura, isso porque o Outro está diante de mim, ele tem um rosto e a sua revelação é palavra.⁷

Aqui é resgatada a força do sensível, com todo o seu vigor. Não se trata mais do jogo luminoso da consciência, da luz projetada que faz ver, mas sim a própria luz daquilo que verdadeiramente se apresenta. A alteridade considerada por Levinas não se refere ao brilho que, nas formas das coisas, essas se abrem a nós,⁸ porque nesse brilho, nesse jogo luminoso, as coisas se escondem.⁹ O sentido que se inaugura agora é de outra natureza. Ele é decorrente da presença viva da alteridade, do Outro em sua dimensão de absoluta estranheza. Outro que vem à mim possuindo um rosto, uma face que me olha e ao me olhar fala, compromete e convoca. Isso porque sua fala possui em si a força capaz de fazer tecer-se o sentido por excelência, nesse caso o sentido do humano que permite a Levinas delinear o que se pode chamar de momento ético, isso como cerne de um outro humanismo e de um outro sentido à história humana. Um humanismo centrado na figura do Outro, do Outro homem, cujo cerne gravita em torno da ordem do *não matarás*.

A partir daí, Levinas delineia um âmbito de sentidos alternativo em relação ao sentido dado pela totalidade, e fala na responsabilidade antes de

⁷ *Elle est visage; sa revelation est parole.* (LEVINAS, 2003, p. 211).

⁸ LEVINAS, 2003, p.211.

⁹ *A noção de fachada tirada dos edifícios sugere-nos que a arquitetura é talvez a primeira das belas-artes. Mas nela constitui-se o belo cuja essência é indiferença, frio esplendor e silêncio. Pela fachada, a coisa que guarda seu segredo – expõe-se fechada na sua essência monumental e no seu mito onde brilha um esplendor, mas não se entrega. Subjuga pela sua graça como uma magia, mas não se revela. Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua expressão é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.* (LEVINAS, 2003 p. 210-211).

todo interesse por si, na ética e na generosidade como abertura e disposição, antes que toda força por impor-se ou conquistar, isso como abertura da individualidade constituída à realidade, viva presente na face do Outro – *bondade*.

Logo se pode perceber que isso implica uma mudança radical no modo de se compreender o que seja o humano, onde este não mais representa um ente único e autóctone fechado em sua *ipseidade* de “eu”, recolhido na segurança de sua casa, mas como identidade transida pela alteridade, a partir da relação face a face. Nesse ponto, o pensamento sobre o homem e a própria filosofia são mencionados para além da ideia de essência, em que a face do Outro conclama a interioridade à descoberta de novos poderes, poderes que se referem à capacidade de *ser-para* antes de todo *para-si*. E nisto se erguem elementos para pensarmos uma nova história, uma história para além da esfera gnosiológica do eu penso, na qual vigora o *novum* ético e a própria excelência do humano.

Re vigorada pela exclamação do ser do outro, do excedente, do *esse* do ser que transborda as enunciações e significações que dele se possa ter, a pergunta sobre o humano assume, a partir disso, uma outra direção; volta-se agora não mais sobre a solitária presença do *ser-em-ato* em sua atividade ontológica, mas reafirma-se sobre todo um novo acontecimento, que tem a ver com a abertura da individualidade ao outro, à responsabilidade, ao *ser-para*. A evidência do outro, da alteridade que se apresenta e conclama a subjetividade a erguer-se transida por novos impulsos, que se determinam como responsabilidade e trazem como consequência direta a exclamação da condição humana sobre uma nova direção, e que determina a recorrente necessidade de se rever a temática do sentido.

O que emerge agora é exatamente a possibilidade de uma consciência acolhedora, uma consciência que abdica de seus próprios poderes, em função da maravilha da relação. E aqui abrem-se termos de um novo sentido, o sentido do humano, que tem como ponto central o interesse pela ética e pela justiça, antes que a verdade.

Desde então, surge um novo desafio, o desafio de deixarmos para trás velhas certezas, de abandonarmos nossas mais requintadas elaborações racionais nascidas do monótono momento da razão, para darmos condições à

manifestação do humano no e pelo acolhimento ético da alteridade, naquilo que podemos chamar de sabedoria do amor na excelência do *ser para* e na disponibilidade ao outro. Assim, humanizar-se-ão nossas instituições, nossas ações, nossas escolhas, nosso fazer e nosso estar aí. Tarefa maior da qual todos que trabalham pelos Direitos Humanos devem estar imbuídos e sintonizados com ela.

Por tudo isso, falar em Direitos Humanos é falar da paz, da sabedoria nascida da interdição de matar o próximo e amar o estrangeiro, que se traduz no respeito à diversidade que nos constitui e suplanta todos mecanismos egoístas que venham nos tolher. Falar em Direitos Humanos é negar toda sorte de violência, toda forma de opressão e aniquilamento do Outro, a não ser que a justiça o exija, a não ser que o bem maior ao Outro seja necessário. E é aqui que a razão, como nosso grande instrumental, se apresenta, nos ajudando-nos a discernir, mas quando se move aqui está já comandada por um desejo não egoísta, o desejo pelo Outro.

Referências

- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'Autre*. Paris: Grasset &Fasquelle, 1991.
- _____. *Humanisme de l'autre homme*. [1972]. Montpellier: Fata Morgana, 1978.
- _____. *Totalité et infini: essais sur l'extériorité*. [1961]. Paris: Martinus Nijhoff, 2003.
- SAYÃO, S. (Org.). *Faces do humano*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010.
- _____. *Levinas entre nós*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2014.

Reconhecimento e identidade no pensamento político de Charles Taylor*

Odair Camati

Introdução

O reconhecimento é um dos conceitos centrais da filosofia político-contemporânea, mas nem sempre foi assim. Somente a partir da modernidade é que o reconhecimento passou a figurar como um conceito importante no cenário filosófico. Isso não significa que não existiam problemas em torno do reconhecimento antes da modernidade; simplesmente houve uma mudança nas condições em torno das quais o reconhecimento pode falhar. São dois os fatores que permitiram essa mudança: primeiro, a queda das hierarquias sociais e, segundo, a noção de autenticidade. Explorar-se-á essa mudança no decorrer do texto.

Com a emergência desses novos fatores, a discussão em torno do reconhecimento ganhou importância e necessidade. Em Hegel,¹ há a primeira grande sistematização, especialmente com a famosa parábola do senhor e do escravo. O que emerge da parábola hegeliana, e que Taylor desenvolve com propriedade, é que não há a possibilidade de reconhecimento sem reciprocidade, ou, em outras palavras, somente quando as diferentes identidades alcançarem o mesmo patamar de igualdade é que será possível ocorrer de fato o reconhecimento. Igualdade aqui não significa a eliminação da diferença, visto que as identidades se compreendem como singulares em posição de igualdade.

* Charles Taylor é um filósofo contemporâneo, nascido em 5 de novembro de 1931, na cidade de Montreal, no Canadá. É professor Emérito de Filosofia e Ciência Política na Universidade de McGill. De 1976 a 1981 Taylor dirigiu a cadeira de Pensamento Político e Social na Universidade de Oxford. Suas principais contribuições são na área da filosofia política, filosofia social e história da filosofia.

¹ Há quem defenda que Rousseau é quem por primeiro pensou o reconhecimento, tendo como ponto de partida o conceito de amor-próprio, como é o caso de Honneth e Neuhouser. Não se entra nessa discussão no presente trabalho, porque esse não é o objetivo. Tomaremos os escritos hegelianos como base para o pensamento tayloriano. Para quem deseja aprofundar-se no entendimento de Rousseau acerca do reconhecimento, ver Neuhouser (2008) e Honneth (2013).

A partir desses elementos iniciais, é possível colocar o questionamento acerca das condições em que o reconhecimento será possível. Segundo o entendimento de Taylor, comprehende-se o reconhecimento como ancorado na dialogicidade, ou seja, na relação entre os indivíduos ou, como se propõe no texto, também entre grupo de indivíduos. Sendo assim, por que pensar em condições para a efetivação do reconhecimento? Não deveria o indivíduo se colocar na posição de “luta” e lograr o reconhecimento por si mesmo? Não deveria ocorrer da mesma forma com os grupos culturais que desejam ser reconhecidos?

Em parte a resposta a esses questionamentos é positiva, pois cada indivíduo ou grupo deve se colocar na posição de quem reivindica o devido reconhecimento. Contudo, as condições sociopolíticas também ocupam um espaço importante na luta por reconhecimento e não devem ser ignoradas. Em grande medida, os indivíduos, ou os grupos isoladamente não são capazes de garantir por si mesmos as condições externas para o reconhecimento, por isso é do Estado a responsabilidade de garantir as condições mínimas para que todos possam ter sua identidade reconhecida. Isso significa que o reconhecimento só se efetiva quando do atendimento de condições mínimas, tanto do ponto de vista político como do social, mas principalmente econômico.

Esses são elementos que se pretende aprofundar na sequência do texto afirmando o reconhecimento como uma necessidade humana vital para o indivíduo, mas também para os grupos culturais, que se organizam em torno de alguns valores julgados fundamentais pelo grupo enquanto tal, mas também pelos seus membros individualmente. Não se pretende afirmar o relativismo; ao contrário, é preciso que todo esse processo esteja ancorado em valores fundamentais: no caso específico do Ocidente,² nos direitos humanos fundamentais. Diante disso, propõe-se o pensamento de Taylor como base fundamental para pensar todos os questionamentos aqui levantados.

² Fex-se questão de marcar o Ocidente porque não há um consenso sobre quais seriam os direitos humanos fundamentais em nível global. Obviamente, a Declaração dos Direitos Humanos pretende-se universal, mas não é isso que se verifica. Tem-se esse cuidado porque o próprio Taylor se preocupa com a possibilidade de que o Ocidente liberal esteja “impondo” seus próprios valores. Para aprofundar essa temática, ver Taylor (1998).

Elementos importantes em torno do conceito de reconhecimento

Como já está colocado na introdução, é plenamente possível pensar em Hegel como o primeiro grande sistematizador do conceito de reconhecimento. Antes de propriamente adentrar na teoria de Hegel analisam-se os dois fatores aludidos acima – queda das hierarquias sociais e noção de autenticidade – que contribuíram fortemente para que, na modernidade, fosse possível pensar filosoficamente o reconhecimento. Não se está defendendo que, anteriormente à modernidade, não havia a necessidade de reconhecimento, apenas que houve uma mudança nas condições nas quais o reconhecimento se apresenta. Nesse sentido, afirma Taylor: “O que a idade moderna tem de novo não é a necessidade do reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso”. (TAYLOR, 1998, p. 55).

Inicia-se com a queda das hierarquias sociais. Numa sociedade hierarquizada, cada membro é reconhecido a partir do papel social que ocupa; em consequência, não há a necessidade de forte questionamento em torno da identidade. O indivíduo C é compreendido como aquele que ocupa o lugar N na sociedade e sempre que questionado a responder quem ele é, precisa fazer referência ao lugar N que o identifica. Em decorrência da hierarquização, cada indivíduo pode apenas reivindicar, em termos de reconhecimento, aquilo que o seu lugar na sociedade permite.

No momento em que se dissolve uma hierarquia do tipo apresentada acima, os indivíduos já não possuem mais segurança no lugar N, para definirem sua própria identidade. Nesse momento, o papel social deixa de ser preponderante e cada indivíduo precisa compreender-se em uma nova organização social, que permite a cada um expressar-se de acordo com a compreensão que possui de si próprio. Obviamente, a compreensão que C possui de si próprio precisa passar pela negociação com os demais membros da sua sociedade, que também estão em busca de afirmação identitária. Entra em cena o aspecto fortemente intersubjetivo da formação identitária que será retomada na sequência.

A noção moderna de autenticidade é o segundo elemento referido acima. As origens do conceito de autenticidade remontam ao romantismo

alemão, especialmente a Herder. A ideia central consiste em afirmar que cada indivíduo deve manifestar-se de maneira original, ou que cada indivíduo precisa encontrar uma forma original de ser no interior do ambiente, no qual está inserido. Se cada indivíduo possui uma forma original de ser e deve articulá-la, novamente vemos valorizada a noção de identidade individual. É importante lembrar que Herder atribui essa obrigação de articulação da originalidade também ao *Volk*, ou seja, cada povo também pode expressar-se de maneira original diante dos demais.

Parece, à primeira vista, que a articulação da identidade seria um processo puramente individual, já que cada sujeito deve manifestar sua originalidade a seu modo. Entretanto, como já indicado acima, são todos os indivíduos e todos os povos que estão em busca de uma expressão original de ser. Como consequência, é preciso que os indivíduos e que os povos “negociem” entre si, no intuito de verem sua identidade original reconhecida. O termo *negociação* indica que nem sempre uma identidade, seja individual, seja coletiva, será adequadamente reconhecida. Existe também a possibilidade de que o processo de reconhecimento possa falhar ou de que haja um reconhecimento errôneo. Exatamente por causa dessas diferentes possibilidades é que não existe um ponto final em todo e qualquer processo de reconhecimento.

Será retomado este argumento quando se tratar mais especificamente da relação entre identidade e reconhecimento. Tendo presente os dois fatores que permitiram a discussão em torno do reconhecimento, remonta-se à importância que Hegel possui nesse processo. Existem pelo menos duas maneiras de ler a contribuição de Hegel: uma direcionada quase exclusivamente à parábola do senhor e do escravo e uma segunda que, entende em Hegel, é o desenvolvimento do reconhecimento que perpassa as três esferas de uma comunidade política: a família, a sociedade civil e o Estado.

Trata-se apenas de alguns elementos da parábola do senhor e do escravo, no sentido de justificar a necessidade de reciprocidade em todo processo de reconhecimento. Isso não significa que eu esteja defendendo alguma posição específica de interpretação de Hegel, apenas estar-se-á

utilizando elementos que se considera importantes para o presente texto e que também podem justificar a argumentação tayloriana.

Seque-se muito de perto a argumentação de Cirne Lima, que consiste em afirmar a parábola do senhor e do escravo como um momento logicamente necessário no interior da *Fenomenologia do espírito*, mas não historicamente necessário. A parábola é logicamente necessária para o movimento da consciência, pois essa somente se comprehende enquanto tal no encontro com outra consciência-de-si que também se apresente como livre e igual. Mas, não é historicamente necessária porque Hegel poderia ter feito uso de outra parábola que retratasse o aspecto necessariamente relacional do ser humano. Cirne Lima apresenta dois exemplos: a relação do amante com a amada e do mestre com seu discípulo.³

Detalhando essa argumentação significa que não há uma necessidade real de existir um senhor e um escravo. No interior mesmo da parábola, é possível verificar algumas contingências, tais como: Quem será o senhor e quem será o escravo, bem como a decisão do senhor em não matar o escravo, mas de mantê-lo vivo sob o seu jugo. Ocorre que, no encontro de duas consciências há sim uma luta radical, mas que não leva necessariamente à dominação senhoril de uma sobre a outra. Até porque numa relação de dominação o reconhecimento não se efetiva.

O desejo, com sua característica dupla de ter que destruir o outro, mas, por outro lado, de precisar do outro e, assim, não poder destruí-lo, encarna-se e exemplifica-se como a luta de vida e morte.

Luta essa que, da mesma forma, tem que ser radical e visar a morte do outro, mas que, por outro lado, tem que deixá-lo vivo. [...] Por isso, a luta deve ser de vida e morte, mas não pode, de maneira nenhuma, acabar com a morte. A luta de vida e morte, em sua radicalidade, é luta só de vida. (CIRNE LIMA, 1989, p. 21).

Há, portanto, uma luta radical, mas que não finda com a morte de um dos envolvidos no processo, porque isso colocaria um fim na dialética do reconhecimento. Por outro lado, se as duas consciências se mantêm vivas, mas numa relação de subordinação, de que modo pode ocorrer o reconhecimento? Isso significa que a relação também não finda com um senhor e um escravo porque, se assim ocorresse, não haveria reciprocidade.

³ Em última instância, significa que os atores da dialética poderiam ter sido outros, desde que existissem ao menos dois atores que se colocam em processo de “luta” por reconhecimento.

Nesse momento, o escravo não seria reconhecido como igual e, mesmo que reconheça o seu senhor, o faria a partir de uma posição desigual, o que não possibilita a efetivação do reconhecimento.

Na sequência do processo dialético, o escravo volta-se sobre o mundo e com seu trabalho transforma e subordina a realidade física, tornando-se, senhor do mundo. Contudo, continua a ser escravo do seu senhor, tornando-se ao mesmo tempo, senhor e escravo. Ainda nessa etapa, não há reconhecimento efetivo porque as consciências envoltas no processo não se compreendem como iguais. Para dar um passo adiante, o escravo deve sacudir de si mesmo a servidão e, ao encarar o senhor de igual para igual, propor-lhe livremente o reconhecimento em pé de igualdade. Somente assim é que o reconhecimento pode se efetivar. Se, por exemplo, o escravo, ao se tornar senhor do mundo, decidisse encarar o seu senhor e escravizá-lo, não haveria nenhum avanço na dialética, apenas uma inversão de posições. Portanto, a conclusão da parábola indica que o reconhecimento só é possível, quando houver reciprocidade.

Por isso, seguindo Cirne Lima, entende-se a parábola do senhor e do escravo como contingente, como uma forma que Hegel encontrou para expressar o movimento das consciências que “lutam” por reconhecimento. O encontro de duas consciências pode propiciar o conflito, contudo, somente quando houver o entendimento de que é preciso ressignificar o conflito e alcançar a igualdade, é que se pode falar em reconhecimento. Como a superação completa do conflito não é possível porque ele faz parte da relação dialética entre dois sujeitos, deve ocorrer um entendimento de que, em posição de igualdade, os indivíduos podem se reconhecer em suas particularidades e reduzir drasticamente a possibilidade de conflitos destrutivos.

Há aqui um forte elemento de dialogicidade que Taylor explora em sua teoria. O encontro dialógico com o outro permite que o eu possa se expressar em sua autenticidade, ao mesmo tempo em que exige uma abertura para que o outro também expresse sua identidade particular. Mas o que significa, no interior dessa discussão, falar em identidade? A pergunta pela identidade é identificada pelo pronome “quem”. A pergunta “quem?” obrigatoriamente é dirigida àqueles que podem responder em primeira pessoa, efetiva ou

potencialmente, e afirmar, “eu sou” ou “nós somos”. Para responder ao questionamento não basta afirmar a genealogia ou as características físicas, pois

saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outras palavras, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 2011, p. 44).

Assim, afirmar-se enquanto identidade exige a compreensão do espaço moral circundante denominado por Taylor de configuração moral. Essa linha de argumentação reforça ainda mais a necessidade do diálogo para a formação identitária, pois a compreensão da configuração moral acontece por meio do intenso intercâmbio entre os seus membros. Ninguém será capaz de entender o seu espaço identitário, sem uma negociação aberta com os demais membros da sua configuração e até mesmo dialogando com toda a sociedade.

Retorna-se ao conceito de autenticidade que foi discutido acima, para reafirmar que a construção de uma originalidade pessoal está fortemente atrelada à configuração moral a que pertencemos e às relações dialógicas que mantemos com os outros sujeitos. Não há garantia de que o processo de reconhecimento sempre apresente resultados satisfatórios e não problemáticos, pois a relação se estabelece entre dois indivíduos ou grupo de indivíduos sujeitos a muitos fatores internos e externos, que podem influenciar no processo. Sendo assim, existem critérios que podem impedir um mau reconhecimento ou um reconhecimento errôneo?

Um dos possíveis critérios e que já foi apresentado acima com Hegel é a necessidade que os atores do reconhecimento estejam colocados em pé de igualdade. Contudo, isso ainda não se configura como suficiente. Por isso, os elementos valorativos apresentados por uma configuração moral devem ser levados em consideração, para ajudar na avaliação do processo de reconhecimento. Mas, o que é uma configuração moral?

As configurações proporcionam o fundamento, explícito ou implícito, de nossos juízos, intuições ou reações morais em qualquer das três

dimensões.⁴ Articular uma configuração é explicar o que dá sentido a nossas respostas morais. Isto é, quando tentamos explicitar o que pressupomos ao julgar que dada forma de vida vale de fato a pena, quando colocamos nossa dignidade numa certa realização ou posição ou quando definimos de dada maneira nossas obrigações morais vemo-nos articulando, *inter alia*, o que tenho denominado de “configurações”. (TAYLOR, 2011, p. 42).

Uma configuração moral é, nesse sentido, aquilo que fornece os elementos valorativos para que os indivíduos possam realizar suas escolhas e, mais do que isso, possam atribuir sentido às suas escolhas.⁵ Em outros termos, a configuração moral funciona como um pano de fundo que fundamenta e justifica as escolhas e as ações individuais. Exatamente nessa linha, propõe-se compreender uma configuração moral, como critério de avaliação do processo de reconhecimento.

Contudo, ainda é possível questionar a existência de critérios valorativos, quando o processo de reconhecimento ocorrer entre pessoas de configurações morais totalmente distintas ou até mesmo entre grupos que praticamente não possuem noções valorativas em comum. Para dar conta desse questionamento, Taylor lança mão do conceito de fusão de horizontes, que tem suas raízes na hermenêutica de Gadamer. Segundo o filósofo canadense sempre que ocorrer um encontro entre dois indivíduos ou entre duas culturas distintas, é necessária uma ampliação de ambos os horizontes, para que seja possível uma mínima compreensão.

Cada indivíduo ou cada grupo cultural possui um horizonte próprio de compreensão. Segundo Gadamer, o horizonte se refere ao espaço de compreensão na qual uma pessoa ou grupo de pessoas pode atuar. Isso significa que existe uma multiplicidade de horizontes operando uma multiplicidade de compreensões, o que, contudo, não inviabiliza a tentativa de entendimento mútuo. Sendo assim, somente um novo horizonte será

⁴ Taylor se refere aqui primeiro à dimensão expressiva que possuímos enquanto seres humanos (no texto está autenticidade); segundo, se refere à noção de que existem formas de vida mais valiosas que outras, e terceiro de que a vida humana possui dignidade.

⁵ Muitos críticos colocam essa forma de argumentação como eminentemente comunitarista, porém é possível verificar uma argumentação muito próxima a essa no liberal Will Kymlicka (KYMLICKA, 1996). Apenas para situar, este é um elemento de forte debate entre filósofos liberais e filósofos comunitaristas. Tal debate foi reascendido com a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls.

capaz de articular as diferentes concepções que se colocam no processo de fusão. É na linguagem que isso será possível.

Outra forma de descrever esse processo é dizer que através desse encontro com uma cultura bastante diferente, uma linguagem de contrastes perspicazes pode ser desenvolvida; uma que não é inteiramente do próprio intérprete nem das pessoas que estão sendo interpretadas, mas que permite articular as diferenças e convergências entre os dois mundos. (ABBEY, 2000, p. 163).⁶

Uma verdadeira fusão de horizontes exige, segundo a interpretação de Abbey, uma nova linguagem de compreensão que surja a partir do encontro de duas linguagens distintas. Com uma nova linguagem contrastiva será possível estabelecer novos critérios e procedimentos de avaliação. Anteriormente à fusão não existem critérios, pois é a própria fusão que apresentará critérios de valoração. Obviamente, é possível criticar a alta exigência apresentada pela fusão de horizontes, mas não se entrará nos pormenores dessa discussão, porque esse não é nosso objetivo. Para todos os efeitos, assume-se nesse texto que a fusão de horizontes pode fornecer elementos mínimos para a compreensão entre indivíduos ou grupo de indivíduos, que se apresentem como desconhecidos.

Mesmo diante da colocação de critérios, ou talvez com a fusão de horizontes, a ausência de critérios *a priori*, ainda é possível que o processo de reconhecimento não se desencadeie de maneira adequada. Para ilustrar traz-se um exemplo histórico, o caso dos povos indígenas na América, que foram reconhecidos como inferiores e incapazes de compreender a “civilização europeia”. Claro que um dos critérios que apresentamos acima – a igualdade dos pares no processo de reconhecimento – não foi cumprido nesse caso. Muito menos houve qualquer tentativa de fundir os horizontes, especialmente por parte dos europeus que desembarcaram na América. Mas, o que se busca com esse exemplo é recordar que, em qualquer “luta” por reconhecimento, sempre haverá, mesmo que minimamente, a possibilidade de falha. O que obriga a uma constante revisão e reatualização do processo, tendo sempre como referência os critérios mencionados acima.

Outro ponto importante que o exemplo histórico citado nos recorda é que o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar

⁶ Tradução livre.

graves danos à identidade de um indivíduo, mas também a um grupo de indivíduos, como identifica o caso dos povos indígenas apresentado acima. Ocorre dessa maneira porque quem for reconhecido como inferior, por um longo período de tempo, introjeta uma identidade distorcida e por se reconhecer como inferior.

Frantz Fanon apresenta uma argumentação nesse sentido, em *Os condenados da terra*. Ele afirma que é preciso expurgar a imagem depreciativa imposta pelo mau-reconhecimento. Pense-se, por exemplo, a América Latina, colonizada por muitos anos e por diferentes nações. Até hoje é possível encontrar pessoas vivendo nos países latinos que se compreendem como inferiores aos europeus ou aos norte-americanos. Esse fato ocorre porque essas pessoas não foram capazes de expurgar uma imagem depreciativa que lhes foi imposta exteriormente, durante um longo período de tempo.

A argumentação de Fanon caminha na direção de afirmar que o colonizado ou quem foi reconhecido como inferior deve lutar, aqui no sentido literal, contra o seu opressor. Minha proposta neste texto, com o termo “luta”, está muito próxima ao modo como Hegel e Honneth a entendem. Ou seja, é na gramática dos conflitos sociais que as demandas de reconhecimento devem ser discutidas e analisadas. Por isso, todo aquele que não lograr o efetivo reconhecimento pode apresentar ou reapresentar sua reivindicação nas diferentes esferas de organização de uma sociedade – família, sociedade civil e Estado – se se quiser seguir uma leitura hegeliana.

Fanon contribui para essa temática ao afirmar que o colonizado ou aquele que não teve plenamente reconhecida sua identidade deve libertar-se de qualquer autoimagem depreciativa.

O interesse desse período [de colonização] é que o opressor não chegue a se satisfazer com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. Envidam-se todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua nação e finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica. (FANON, 1979, p. 198).

Exatamente esse elemento de inferioridade precisa ser eliminado de qualquer relação que vise ao reconhecimento. O fato de discordar de Fanon

quanto à forma como isso deve ocorrer não invalida o argumento em favor da importância desse procedimento; ao contrário, entende-se que é indispensabilidade que se restaure qualquer imagem distorcida. Essa arguição é adotada também por Taylor, no intuito de justificar o reconhecimento como uma necessidade humana vital.

A partir dessas alegações, lembra-se que a necessidade do reconhecimento é a base do presente texto, tendo como justificativa a estreita relação entre identidade e o devido reconhecimento.

A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade em que ‘identidade’ designa algo como que uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias mais fundamentais como seres humanos. A tese é que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. (TAYLOR, 2000, p. 241).

O argumento decisivo, portanto, que justifica a tese de que o reconhecimento é uma necessidade humana vital é dependência existente entre identidade e reconhecimento. Ou, se se quer o caráter fundamentalmente dialógico da identidade, justifica-se a necessidade de um efetivo reconhecimento por parte dos pares de interação social. “um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa”. (HONNETH, 2003, p. 78). O reconhecimento é, pois, uma necessidade humana vital porque somente a partir dele é possível compreender-se como seres humanos.

A partir desses elementos, passa-se para um segundo momento do texto, em que se propõe a analisar mais de perto as implicações existentes em afirmar o reconhecimento como um elemento decisivo também para os diferentes grupos culturais. Abre-se nesse ponto a discussão em torno do multiculturalismo e da importância que os diferentes contextos de escolha possuem sobre a formação identitária de seus membros.

O que significa falar em reconhecimento coletivo?

Não parece problemática a ideia de que o indivíduo necessita do reconhecimento do outro para se compreender enquanto tal, mas por que falar em reconhecimento coletivo? Existiriam bens genuinamente coletivos ou, em última instância, todos os bens são redutíveis aos indivíduos? Esses são os questionamentos gerais que irão guiar essa segunda seção do texto. O objetivo é tentar justificar medidas que garantam a sobrevivência daqueles grupos culturais, que se configuram como fundamentais como organização social, mas também como importantes para a identidade individual de seus membros.

Os dois pontos analisados acima, que contribuíram para o fortalecimento das discussões em torno do reconhecimento, também dizem muito quando se pensa acerca do elemento coletivo do reconhecimento. A noção de autenticidade se refere também ao *Volk*, como mencionado no item anterior, pois cada povo é convidado a se expressar de maneira original na sua relação com os demais povos, devendo também negociar sua identidade peculiar. Uma negociação nada simples devido às diferentes posições sociais, políticas e econômicas que os povos ocupam.

Em se tratando de uma “luta” é necessário que os povos expressem sua identidade à sua própria maneira e encontrem formas de negociá-la com os demais, por mais difícil que seja esse processo. Obviamente, os grupos minoritários, por se encontrarem em posição de risco, possuem legitimidade para reivindicar proteções diferenciadas, que também lhes garantam as condições mínimas de lutarem por seu devido reconhecimento. Retorna-se esse argumento logo na sequência do presente item.

A queda das hierarquias sociais também possui papel importante na consolidação da luta dos grupos culturais. Não apenas os indivíduos eram reconhecidos pelo papel social que desempenhavam, mas também os diferentes grupos eram colocados em posições desiguais em uma sociedade hierárquica. Com a queda das hierarquias sociais, cada povo, se lhes forem facultadas as condições mínimas, pode reivindicar o reconhecimento que esteja de acordo com a compreensão que possui de si mesmo enquanto grupo. Novamente entra em cena o papel da negociação entre os pares e a

consequente exigência de reciprocidade. Os mesmos problemas enfrentados pelos indivíduos, analisados acima, são colocados diante dos povos no processo de reconhecimento.

Da mesma forma que os indivíduos, também os grupos, em algumas circunstâncias, carecem de elementos diferenciados para ver garantido o seu reconhecimento. Mas, por que garantir condições para a sobrevivência dos grupos culturais? Não deveríamos deixar que o “mercado cultural” garantisse que apenas os grupos mais adequados sobrevivessem e que outros grupos desaparecessem? Obviamente, nenhuma cultura é estática e diante de constantes mudanças, pode um dia vir a desaparecer. Se assim for, por que discutir o reconhecimento coletivo?

A resposta que se pretende defender é que o grupo cultural possui uma importância crucial: primeiro enquanto grupo e, segundo, enquanto contexto valorativo onde ocorre a formação identitária dos indivíduos. Há alusão no item anterior à importância ocupada pelo contexto de escolha nas decisões de cada indivíduo. O argumento de Taylor, com relação ao entendimento de identidade, consiste em afirmar que, para saber quem eu sou, é preciso saber que lugar ocupo em uma organização mais ampla chamada configuração moral. A configuração tem um papel central na formação identitária dos seus membros, ao fornecer a possibilidade de escolha e, mais importante do que isso, garantir que as escolhas sejam significativas.

Kymlicka, filósofo canadense de orientação liberal, possui uma argumentação semelhante à de Taylor nesse ponto específico. Faz-se questão de lembrar o fato de que se trata de um filósofo liberal porque, normalmente, a valorização dos grupos culturais está associada a uma corrente filosófica designada de comunitarista, que, *grosso modo*, realiza uma contraposição às teorias liberais. Kymlicka fala em contexto de escolha como aquele espaço importante em que podemos encontrar disponíveis diversas opções, e que, independentemente da escolha realizada, se possa conferir-lhe sentido.

É importante ter em conta que Kymlicka restringe a compreensão de contexto de escolha àquelas culturas que denomina de culturas societais. Eis o entendimento de cultura societal:

[...] uma cultura que proporciona aos seus membros umas formas de vida significativas através de toda a gama de atividades humanas, incluindo a vida social, educativa, religiosa, recreativa e econômica, abarcando as esferas da vida pública e da vida privada. Essas culturas tendem a se concentrar territorialmente, e se baseiam em uma língua compartilhada. (KYMICKA, 1996, p. 112).⁷

Apesar de existir uma clara restrição na argumentação de Kymlicka, a seguir tem-se seu entendimento. Apenas para retomar, o objetivo do segundo item do texto é discutir acerca da possibilidade de reconhecimento coletivo, o que leva também à consequente discussão sobre a atribuição ou não de direitos coletivos. Seguindo o entendimento de Kymlicka, somente grupos que possuem características específicas podem reivindicar para si alguns direitos específicos que o filósofo prefere chamar direitos diferenciados, em função de grupo e não direitos coletivos.⁸

Com isso não se está afirmando que outros grupos, constituídos a partir de outros elementos que não o aspecto propriamente cultural, como grupos LGBT ou grupos feministas, não estejam também em luta por reconhecimento, e que a sua luta não seja legítima. O que estou defendendo é uma argumentação específica em torno das condições para o efetivo reconhecimento de grupos culturais, que se configuram como um contexto de escolha nos termos apresentados acima. Isso significa que, ao menos no presente texto, não se estará fazendo referência aos elementos que podem justificar a luta por reconhecimento de grupos, que não se enquadram na definição de cultura societal, apresentada na última citação de Kymlicka. Uma argumentação semelhante está presente em Seymour, professor na Universidade de Montreal e que também se dedica a essa temática.

Pois, para atribuir direitos coletivos a um grupo, é preciso que o grupo desempenhe, de fato, um papel absolutamente capital em nossa vida, e isso, independentemente de ser ou não valorizado. [...] Isso é importante porque para acordar direitos a um grupo é preciso que os interesses desse grupo sejam fundamentais e incontornáveis. No entanto, os únicos interesses que podem ser julgados fundamentais e incontornáveis são aqueles que afetam a identidade. (SEYMORE, 2008, p. 509-510).⁹

⁷ Tradução livre.

⁸ Para quem deseja compreender o porquê da expressão “direito diferenciado em função” de grupo e não “direito coletivo”. (KYMICKA, 1996, p. 71 ss).

⁹ Tradução livre.

Seymour utiliza a expressão *direito coletivo* para se referir aos elementos que podem garantir que um determinado contexto de escolha possa se manter fundamental para a identidade de seus membros. Os elementos fundamentais e incontornáveis, que devem ser mantidos, são aqueles que se relacionam à identidade individual e também à identidade coletiva do grupo em questão. Está subentendido nessa argumentação a necessidade, por parte do Estado, de proteger os grupos que se constituem com tamanha importância para a identidade pessoal dos seus membros.

Mas e como fica o princípio de neutralidade estatal? Por que deveria o Estado criar mecanismos de proteção para grupos culturais? Novamente é possível questionar por que não deixar o “mercado cultural” regular por si próprio que culturas irão sobreviver e que culturas vão deixar de existir? Vou apresentar três razões que acredito justificarem a necessidade de proteger as culturas societais que funcionam como contexto valorativo para seus membros.

A primeira razão é que o Estado consegue atingir a neutralidade em alguns aspectos; contudo, no âmbito cultural, isso não se verifica. Quando, por exemplo, o Estado define que a língua A será oficial e que a língua B não, está oferecendo grandes possibilidades de que as culturas que se desenvolvem através da língua A possam sobreviver e, ao mesmo tempo, está colocando grandes dificuldades para aquelas culturas que se estruturam em torno da língua B. Outro caso em que esse tipo de interferência ocorre é na divisão das fronteiras internas de um Estado, onde muito facilmente pode ocorrer que uma determinada divisão favoreça uma cultura e enfraqueça outra. Diante da impossibilidade de neutralidade absoluta, o Estado deveria criar condições mínimas de possibilidade, para que todas as culturas societais presentes em seu interior tenham as mesmas condições para sobreviver.

A segunda razão para justificar a proteção cultural é que cada cultura, por menor que seja, apresenta uma importância particular. Tal importância ocorre de duas formas: a primeira, é que, enquanto contexto de escolha, cada cultura apresenta diferentes possibilidades para o indivíduo, além de torná-las significativas. Por segundo, as mais diversas culturas contribuem para o enriquecimento humano, se entendemos a diversidade como um valor

importante em si mesmo. Isso é ainda mais claro quando o objetivo é construir uma sociedade onde todos possam contribuir para a diversidade e, além disso, onde todas as culturas possam lograr o devido reconhecimento de forma igualitária, sempre levando em consideração aqueles elementos que as tornam singulares.

Um terceiro elemento a favor da defesa cultural é que existe enorme diferença social, política e econômica entre as culturas. Dessa forma, qualquer processo que não contenha um mínimo de regulação será injusto. É óbvio que algumas culturas desaparecerão rapidamente se não lhes forem facultadas algumas condições que as equalizem com as culturas que detêm maiores condições. Para exemplificar, uma cultura minoritária que se localiza no interior de uma cultura majoritária, será engolida se não dispor para si de condições mínimas de autogoverno ou diferentes condições para “lutar” no jogo econômico. Diante da grande disparidade entre culturas e da impossibilidade de neutralidade estatal, o grande responsável por esse processo de equalização é o próprio Estado.

Portanto, a fim de que os grupos culturais possam continuar a oferecer a possibilidade de escolha para seus membros é necessário que tais grupos gozem das condições necessárias para lograr esse objetivo. É isso que se vem defendendo nesta segunda parte do texto. A partir de todos os elementos apresentados é possível ainda perguntar: Mas então todas as culturas minoritárias, que se colocam como contextos de escolha, devem ser preservadas independentemente das suas práticas internas?

A resposta a esse questionamento é negativa. Afirmou-se ainda na introdução que não se está defendendo um relativismo cultural, pois é possível minimamente pensar em critérios para avaliar práticas culturais. Pelo menos tais critérios existem quando nos referimos ao Ocidente. Essa ressalva é importante porque, enquanto Ocidente, partilhamos de alguns valores comuns que servem de referência para a avaliação. Contudo, quando ampliamos um pouco o nosso olhar e, analisamos de forma global, percebemos que esses valores não são os mesmos para outras sociedades. Nessa situação deve ocorrer uma fusão de horizontes que permita o estabelecimento de novos critérios de avaliação, que tenham em

consideração todos os atores envolvidos em qualquer processo de compreensão.

Para facilitar um pouco, o presente texto está restrito apenas à análise de sociedades liberais e democráticas. O grande critério de avaliação para essas sociedades é o respeito aos direitos humanos básicos, que têm na liberdade individual a sua grande expressão. Assim, aqueles grupos culturais que esposam metas coletivas ou, em outras palavras, que desejam sobreviver enquanto grupo, devem criar as condições para que os indivíduos, que em seu interior não esposam as mesmas metas coletivas ou que desejam viver de uma maneira distinta da que apresentada pelo grupo, possam encontrar as condições para desenvolverem suas próprias concepções particulares do que consideram mais adequado para a vida. Certamente, esses indivíduos também precisam respeitar os grandes princípios de qualquer sociedade liberal e democrática, a saber, liberdade e igualdade.

Nessa linha de raciocínio, verifica-se que é possível conciliar metas coletivas ou, se se quer, a sobrevivência dos diferentes grupos culturais, e a garantia da liberdade individual. Essa argumentação pode ser encontrada em Taylor (1998; 2000) e também em Kymlicka (1996). Certamente com algumas características distintas que não cabe discutir neste momento. Tendo em vista as duas teorias supracitadas, propõe-se uma defesa das metas coletivas e, ao mesmo tempo, da liberdade individual. Esse processo gera inúmeras tensões, mas que podem ser superadas, sempre que houver disposição para o diálogo e para a compreensão mútua.

Para concluir este segundo momento do texto, realça-se a importância que o reconhecimento em nível coletivo possui tanto para os indivíduos quanto para os próprios grupos. Para escapar ao relativismo cultural, recorda-se que a identidade tanto individual como coletiva é dialógica e, portanto, necessita ser negociada, sendo dependente do reconhecimento recíproco do outro. Todo esse processo, ao menos no Ocidente, está sob o jugo dos direitos humanos fundamentais, que servem como parâmetro para toda e qualquer avaliação.

Considerações finais

O presente texto se propôs a apresentar a necessidade do reconhecimento em seus dois âmbitos, público e privado. A partir de uma retomada histórica e da fundamentação no pensamento de Hegel, expos-se uma análise do pensamento político de Charles Taylor. Os autores referidos no texto serviram como base para justificar a necessidade que todos possuímos de reconhecimento e também a importância de se pensar filosoficamente esse conceito.

Num primeiro momento, tratou-se da relação entre reconhecimento e identidade individual. Compreendendo a identidade como dialógica, percebeu-se a necessidade que os indivíduos possuem de se manifestarem de forma original e de negociarem essa originalidade com os outros indivíduos, que também estão no mesmo processo. Exatamente nessa linha, apresentou-se o reconhecimento como uma necessidade humana vital e como um processo que, constantemente, necessita de revisão para evitar qualquer mau-reconhecimento ou reconhecimento errôneo.

No segundo item do texto apresentaram-se alguns argumentos importantes para justificar a necessidade de se discutir o reconhecimento também em âmbito coletivo. O reconhecimento é uma necessidade humana vital para os indivíduos, mas também para os grupos de indivíduos que possuem uma importância crucial, como portadores de diversidade e também como contextos de valoração para os próprios indivíduos. Diante disso, pensa-se que o presente texto pode servir como uma pequena contribuição para o entendimento do reconhecimento necessário, não apenas para os indivíduos, mas também para os grupos culturais.

Referências

- ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CIRNE LIMA, Carlos Roberto. A dialética do senhor e do escravo e a idéia (sic) de revolução. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos (Org.). *Ética e Trabalho: cinco estudos*. Caxias do Sul: De Zorzi; PyR Ed., 1989.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Ed. Universitária São Francisco, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Rev. da trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Ed. Universitária São Francisco, 2002.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HONNETH, Axel. Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau. Trad. de Luis Marcos Sander. *Civitas*, Porto Alegre, v.13, n. 3, p. 563-585, 2013.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Trad. de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

NEUHouser, Frederic. *Rousseau's theodicy of 'amour propre'*: evil, rationality and the drive for recognition. Oxford, 2008.

RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SEYMOUR, Michel. *De la tolérance à la reconnaissance: une théorie libérale des droits collectifs*. Quebec: Boréal, 2008.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

Honneth e a teoria do reconhecimento: um estudo introdutório

Mateus Salvadori
César Augusto Cichelero

Introdução

Seguindo a tradição da Teoria Crítica, da mesma forma que Habermas apresentou sua teoria como solução para impasses de Adorno e Horkheimer, Axel Honneth propõe uma revisão dos problemas não solucionados por Habermas. (NOBRE, 2003). Primeiramente, é importante ressaltar as observações que Honneth faz acerca da teoria de Horkheimer. Ele entende que a “estrutura conceitual utilizada por Horkheimer é tão centrada na noção de trabalho que não permite o desenvolvimento teórico de outros espaços de atividade humana”. (SOUZA, 2009, p. 31). A solução de Habermas,¹ segundo Honneth, não foi suficiente, pois apenas alargou o conceito de racionalidade e ação social, não resolvendo o problema completamente. Afinal, o que vigorava na Teoria Crítica era uma concepção de sociedade em dois pólos, sem nada a mediá-los; esta concepção fundada em “estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo”, sem levar em conta “a ação social como necessário mediador. É o que Honneth denomina ‘déficit sociológico da Teoria Crítica’”. (NOBRE, 2003, p. 16).

1 Teoria crítica e a superação do *déficit sociológico*

O que Honneth aponta é a “ausência de uma dimensão específica de ação social que dê conta de relacionar as motivações sociais para a ação com o movimento histórico de institucionalização de padrões sociais”. (SOUZA, 2009, p. 77). Dessa forma, ainda que Honneth concorde com “Habermas sobre as necessidades de se construir a Teoria Crítica em bases

¹ Habermas argumenta que as formulações originais de Marx deveriam ser abandonadas, pois os conceitos originais da Teoria Crítica não são suficientemente críticos à realidade, afinal, ignoram aspectos decisivos das relações sociais. (NOBRE, 2003). A solução apontada por Habermas é a diferenciação da racionalidade humana em duas espécies: a instrumental – identificada na obra de Adorno – e a comunicativa.

intersubjetivas e com marcados componentes universalistas” (NOBRE, 2003, p. 17), a crítica de Honneth é de que a teoria deste é incapaz de ver o sistema e sua lógica instrumental como resultado de permanentes conflitos sociais.

Assim, o que Honneth propõe é que a base da interação é o conflito e a sua gramática, a luta pelo reconhecimento. Não que com essa abordagem Honneth desconsidere a importância da reflexão da linguagem, mas o que ele busca é uma nova abordagem antropológica diferente de Habermas, que permita aproximar a Teoria Crítica das questões sociais que são fruto de uma relação intersubjetiva. (CESCO, 2015, p. 17). Então, a construção de um novo modelo de teoria crítica, que supere o “déficit sociológico”, através de análise baseada no social resulta na obra estudada a seguir.

Vale ressaltar, neste momento, para maior entendimento, que para Honneth a sua teoria do reconhecimento se encontra em um ponto mediano entre a proposta de Kant e os comunitaristas. Ela “[...] partilha com aquela moral kantiana o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas comunitaristas a orientação pelo fim da autorrealização humana”. (HONNETH, 2003, p. 258).

A obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003) é a primeira tentativa de Axel Honneth sistematizar sua teoria crítica. Ainda que tenha muito da teoria de seus antecessores da Escola de Frankfurt, Honneth afasta-se das influências da primeira geração (Marx) e da segunda geração (Kant) e busca, na associação da filosofia do jovem Hegel – período anterior à publicação de *Fenomenologia do Espírito*, associada com a psicologia social de Mead e Winnicott, o desenvolvimento da categoria reconhecimento.

Para melhor compreensão do que significa a categoria *reconhecimento* para Honneth é necessário entender as origens que ele busca para a sua teoria. Honneth inicia o estudo do que se entende por luta por autoconservação, sendo assim, ele afirma que Maquiavel é o primeiro filósofo que manifesta a convicção de que o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física. (HONNETH, 2003, p. 33).

A luta por autoconservação é uma mudança total do foco antropológico da filosofia política da época, que pela tradição aristotélica tinha as relações comunitárias da *polis* como o fundamento da ontologia social. Ao contrário, Maquiavel concebe o homem como um sujeito egocêntrico, atento somente ao próprio proveito e que é visto naturalmente em constante conflito. (CESCO, 2015).

É em Hobbes que a luta por autoconservação torna-se a base de uma teoria contratualista, afinal os sujeitos até podem viver em comunidade, mas não cabe a estes a constituição intersubjetiva das normas de convívio social e sim a um agente externo regulador, o *Leviatã*. A natureza humana torna-se, para Hobbes, uma situação problemática e ininterrupta, uma guerra de todos contra todos, pois são conduzidos pela autoconservação individual. O contrato social surge, então, como decisivo para interromper esta luta, ao mesmo tempo em que encontra nesta a justificativa para seu surgimento. (HONNETH, 2003). O que resta de similar entre Hobbes e Maquiavel é que “eles veem do mesmo modo como o fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente”. (HONNETH, 2003, p. 36). Honneth entende que esta luta por autoconservação é insuficiente para conceber uma sociedade justa, pois o que fundamenta o contrato não é a vontade interna dos sujeitos mas algo externo a eles.

Honneth recorre à filosofia hegeliana e encontra nela o conceito de reconhecimento (*Anerkennung*), que possui uma perspectiva antropológica diversa da fornecida por Hobbes. Hegel acredita que o conflito entre os sujeitos é moralmente motivado, tendo como objetivo o reconhecimento da individualidade de cada um, ou seja, não a autoconservação, mas a luta pelo reconhecimento que explica os conflitos sociais. Hegel discorda do atomismo de Hobbes, como mostra Honneth (2003, p. 43), pois o povo é anterior ao indivíduo e assim, se o indivíduo não é nada de autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes, em uma unidade com o todo. Hegel também não acredita que a ideia de um contrato interromperia o conflito, pois “um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um médium moral leva a uma etapa mais madura de relação ética”. (HONNETH, 2003, p. 48).

Combatendo o formalismo kantiano e o empirismo de Hobbes e do contratualismo, Hegel afirma que a identidade do indivíduo é formada a partir de uma relação comunitária, em que são retomados os fundamentos da *polis* grega para superar o atomismo social de Hobbes. A filosofia política de Hegel afirma que uma sociedade integrada deve ter por alicerce uma totalidade ética. A configuração da substância ética, ou eticidade, é contrária à percepção formalista que não seria suficiente para compreender a totalidade orgânica da constituição comunitária do indivíduo. A crítica ao formalismo está expressa até mesmo na obra *Princípio de filosofia do direito*, de 1820, na qual Hegel afirma que,

[...] na medida em que o próprio dever constitui, como consciência de si, a essência e o universal desta esfera, essência que, fechada em si, só a si refere, apenas contém ele a universalidade abstrata. É identidade sem conteúdo ou positividade abstrata; define-se por ausência de determinação. (HEGEL, 1997, p. 119).

E, segundo Honneth

[...] as ações éticas em geral só podem ser pensadas na qualidade de resultado de operações mentais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana; também aqui a natureza do homem é representada como uma coleção de disposições egocêntricas, ou como diz Hegel, “aéticas”, que o sujeito primeiro tem de reprimir em si antes de poder tomar atitudes éticas, isto é, atitudes que fomentam a comunidade. (2003, p. 39).

Ao rejeitar o modelo atomístico e formal da formação do Estado, Hegel adota o modelo da *polis* para a construção de uma totalidade ética, e para isso afirma serem necessários três elementos fundamentais: a) a unidade entre liberdade universal e individual, que consiste em afirmar que o espaço social não é visto como uma restrição da liberdade individual, mas o espaço que proporciona a liberdade de todos os sujeitos; b) o comportamento que os indivíduos partilham intersubjetivamente nos costumes da coletividade, que estão para além das leis do Estado; c) o terceiro elemento é o campo que contém as atividades mediadas pelo mercado e pelos interesses dos indivíduos. Esses três elementos constituem um aprimoramento das teses de Aristóteles sobre a constituição política da *polis*. (HONNETH, 2003, p. 41).

Desse modo, afirma Hegel que o todo é anterior ao indivíduo, pois não é possível que os indivíduos sejam autônomos antes de agirem conjuntamente com os outros. Isso significa afirmar que os processos de socialização, para Hegel, são processos éticos que são efetuados em sociedade, em que a base natural do processo de socialização pressupõe formas elementares de convivência intersubjetiva. É evidente a inspiração aristotélica nas teses de Hegel, nas quais a formação do Estado é natural ao homem por ter natureza política. Ao contrário das teses contratualistas que afirmam que o estado de natureza é superado pelo processo de transição para a sociedade civil, em que os efeitos civilizadores decorrem de uma razão prática, Hegel afirma que há um processo natural de organização social que se desenvolve gradualmente a partir de lutas por reconhecimento, a partir de interações intersubjetivas. A formação do Estado é, segundo Honneth (2003, p. 43), teleológica e pressupõe uma ontologia aristotélica que o conflito pelo reconhecimento desencadeia como desdobramento da Ideia.

O não reconhecimento motiva os indivíduos a buscarem novas relações éticas em que sejam reconhecidos, não há somente uma luta por autopreservação física. O conflito, portanto, é o motor da dinâmica social e da formação da eticidade. Posteriormente, a ontologia aristotélica, que Hegel usa, como fundamentação de seu processo de socialização, é substituída pela filosofia da consciência, na passagem do *Sistema da eticidade* para o texto *Sistema da filosofia especulativa ou Realphilosophie de Jena*. Nesse período de transição do pensamento hegeliano, há a passagem da “natureza” para o “espírito”, em que o espírito, ou a consciência, são elevados como o princípio estruturador do mundo social. O reconhecimento agora se refere a um conflito entre duas consciências, em que ambas se querem reconhecidas. Do conflito entre duas consciências, por fim, decorre o reconhecimento e o consequente respeito pelo outro. A filosofia política que Hegel buscava, então, era a possibilidade de desenvolver na teoria um estado de totalidade ética: “A ideia segundo a qual uma sociedade reconciliada só pode ser entendida de forma adequada como uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres”. (HONNETH, 2003, p. 40).

Vale ressaltar que Hegel argumenta, no *Sistema da eticidade*, que existem três formas de reconhecimento distintas: (1) família, em que o

indivíduo é reconhecido como ser carente concreto; (2) sociedade civil, a relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito; (3) Estado, a relação esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade. (HONNETH, 2003, p. 59-60). O que Honneth propõe, então, é uma atualização do conceito hegeliano de reconhecimento, a partir destas três esferas, que ele nomeia de amor, direito e solidariedade.

Para dar conta dessa atualização, Honneth faz uso dos estudos sobre psicologia social no processo de reconhecimento recíproco de Mead. Tal fundamentação é útil para Honneth, pois este deseja uma fundamentação para a linguagem metafísica de Hegel. Desse modo, o objetivo de Honneth é utilizar a teoria de Mead, para articular de que forma ocorre o processo emancipatório pelas lutas de reconhecimento e, portanto, a partir dessas lutas, analisar as mudanças sociais. Na mesma perspectiva de Hegel, Mead acredita que a construção da identidade está ligada às experiências de reconhecimento entre os sujeitos, além do que, a luta por reconhecimento motiva a evolução da sociedade.

De acordo com Mead, o indivíduo só toma consciência de sua subjetividade frente aos problemas da realidade. Afinal, é na busca pelas soluções para desafios que o sujeito aprende a criar novas interpretações dos fenômenos da realidade social. Assim, o foco de Mead é estudar como surge a consciência do significado das ações sociais. Para tanto, utiliza os conceitos de *Me* e *I*. Logo

a ideia central é que o indivíduo só toma consciência de si mesmo na condição de objeto. É aqui que Mead desenvolve o seu conceito de eticidade intersubjetiva. Só desenvolvo minha identidade quando aprendo minha própria ação na perspectiva do outro. O *Me* representa, portanto, a imagem que o outro tem de mim. Só desenvolvo o *I* quando sou capaz de colocar o meu julgamento sobre questões práticas na perspectiva do *Me*. (MATTOS, 2006, p. 88).

Além do exposto, o conceito de *outro generalizado*, que Honneth busca em Mead, é importante, pois “o processo de socialização se efetua pela generalização de expectativas de comportamento que nos permitem a percepção de que fazemos parte de uma comunidade que possui tarefas sociais cooperativas”. (MATTOS, 2006, p. 88). Portanto, quando um indivíduo

assume a visão do *outro generalizado*, passa a ter a capacidade de entender reciprocamente quais são seus deveres e direitos, em relação aos outros sujeitos. Com essa base teórica, Honneth inicia o estudo da primeira esfera de reconhecimento, afirmando que “para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes”. (HONNETH, 2003, p. 160).

Honneth considera que o amor é a forma mais elementar de reconhecimento, iniciando sua teoria, a partir dessa esfera que é a primeira forma de relação intersubjetiva. Buscando compreender como acontecem estas relações de reconhecimento, Honneth utiliza como suporte teórico, além de Mead, a psicologia de Winnicott.

2 As três formas de reconhecimento em Honneth

A primeira etapa da formação da identidade dos indivíduos é o que Honneth chama de dimensão do amor. Esta deve ser compreendida como a esfera das relações primárias, a esfera das relações íntimas, da amizade e da família. É necessária essa pontuação, pois é claro para o autor que o reconhecimento amoroso não se aplica a todas as relações sociais, e sim é restrito a pequenos grupos sociais. É um comportamento, em essência, restrito a relações emotivas fortes, sendo assim a primeira etapa de socialização, de reconhecimento intersubjetivo. É uma relação recíproca de um reconhecimento que envolva afeto, afinal é, por exemplo, na “reciprocidade de um saber-se-no-outro: na forma sexual de interação, ambos os sujeitos podem reconhecer-se em seu parceiro, visto que desejam reciprocamente o desejo do outro”. (HONNETH, 2003, p. 77).

Nesta esfera, tem-se como exemplo máximo as relações entre mãe e filho, pois é a esfera das ligações emotivas fortes e está intimamente relacionada ao reconhecimento, corporal dos outros seres. Para entender como acontece esse reconhecimento o autor utiliza-se dos trabalhos da psicologia infantil de Donald Winnicott. Na obra, Honneth inicia abordando uma fase de simbiose entre mãe e filho, que Winnicott denomina de *dependência absoluta*. Nesse estágio, mãe e o filho estão em um estado que

não são capazes de se diferenciarem um do outro, os atos de um são percebidos pelo outro, como uma ação de si mesmo, isso pode ser entendido como uma unidade de comportamento.

Entretanto, com o passar do tempo, estes dois sujeitos, que vivem como um, passam a romper esta ligação. De um lado, a mãe sente a necessidade de ampliar o seu campo social de atenção e, do outro, a criança começa a romper a sua ligação corpórea com a mãe, ao ver que ela é mais um ser em um grande mundo exterior. Aborda-se então a segunda fase que Winnicott denomina de *dependência relativa*. Nessa fase, a criança começa a desenvolver a capacidade para vínculos afetivos, pois é nesse momento que a criança reconhece o *outro*, no caso, a mãe, como alguém com direitos próprios e independentes. Winnicott entende que para a criança desenvolver essa independência da mãe são necessários dois fenômenos que possibilitam esse afastamento gradual, a *destruição* e a *transição*.

O primeiro fenômeno, o da *destruição*, manifesta-se nos atos que a criança pratica de forma a forçar sua independência da mãe, como, por exemplo, arranhões, mordidas e puxões no cabelo. Ainda que estes fenômenos sejam vistos, *a priori*, negativos, para a psicologia de Winnicott, eles são compreendidos de forma positiva, pois é dessa maneira que a criança forma sua independência da mãe. Comportando-se dessa maneira, a criança comprehende a mãe como um ser corpóreo diverso no mundo e que não está a todo tempo consigo. O segundo fenômeno é o de *transição*, este manifesta-se em objetos que a criança – estimulada ou não pela mãe – faz uso para superar o processo de distanciamento. Brinquedos, panos, chupeta e o ato de “chupar o dedo” são exemplos desse fenômeno de transição. Com esses dois fenômenos, a relação simbiótica deteriora-se tanto na mãe quanto na criança, contribuindo para o desenvolvimento de uma percepção subjetiva positiva, a *autoconfiança*. A *autoconfiança*, então, surge devido ao entendimento que a criança possui de que a mãe, ainda que separada de si, é um ser diverso que a ama e é dedicada a essa relação. Nas palavras de Honneth,

a “capacidade de estar só” é a expressão prática de uma forma de auto-relação individual, [...] auto-confiança: a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente. (2003, p. 174).

Honneth entende que o amor é base de desenvolvimento da *autoconfiança*, e é sobre este alicerce que o indivíduo constrói sua identidade e reconhece o outro como um ser independente que também clama por amor e reconhecimento. É nessa relação conflituosa e amorosa com o outro que o indivíduo constitui-se como um “ser-si-mesmo em um outro”. O desenvolvimento da *autoconfiança* é o que torna capaz o reconhecimento, sendo indispensável ao indivíduo essa confiança em si para o reconhecimento nas outras esferas,

[...] contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge na delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública. (HONNETH, 2003a, p. 178).

Retomando a psicologia de Mead, Honneth identifica, na teoria do autor, duas fases que possibilitam explicar a formação da identidade humana, o *play* e o *game*. A primeira fase, *play*, é compreendida como o momento em que a criança comunica-se consigo, imitando o comportamento e movimento dos outros parceiros de interação. Já na segunda fase, *game*, a criança afirma sua posição, não apenas imitando seus parceiros de interação, mas compreendendo seu papel diferenciado dos outros. Essas duas etapas são facilmente observáveis empiricamente em brincadeiras esportivas na infância, por exemplo, o futebol.

A segunda fase é essencial para a compreensão da evolução das esferas de reconhecimento, pois esta é um reconhecimento recíproco da criança com os outros jogadores, em que as regras assumem uma generalização que pode ser universalizada. É reconhecido, nessa fase, o momento do potencial de transição da esfera do amor para a esfera do direito. Conforme Honneth,

na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação. (HONNETH, 2003a, p. 136).

Para Honneth, a esfera do amor é uma das manifestações da eticidade. Sendo tanto vital para a estruturação da personalidade do sujeito, quanto

para a estruturação de um potencial normativo institucionalmente reconhecido na sociedade. Dessa forma, para Honneth, “sem o sentimento de ser amado, não poderia absolutamente se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética”. (HONNETH, 2003, p. 80). Para melhor entendimento, conforme Cesco,

[...] a ação de amar exige esse reconhecimento de outro ser humano, ação essa que não pode ser motivada apenas pela observância de leis ou de um respeito à dignidade humana do outro da interação. Amar implica na satisfação do desejo motivador da ação que é esse reconhecimento de sua individualidade. É a afirmação de uma autoconfiança necessária para o desenvolvimento moral. (2015, p 44).

Na segunda dimensão, os sujeitos podem compreender-se como portadores de direitos quando observam quais obrigações devem seguir, em face dos direitos do outro. Como fundamento, Honneth demonstra que,

para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões. (2003, p. 179).

O autor irá tratar essa esfera como um conflito que evolui ao longo da História, com os indivíduos reconhecendo e respeitando novos direitos, construindo uma visão de si e de que os outros são titulares de direitos. Honneth realiza uma retomada da história do direito, que demonstra como, no século XVIII, existiam os direitos liberais da liberdade; no século XIX, os direitos políticos de participação e, no século XX, os direitos sociais de bem-estar. Essa evolução dos direitos demonstra o crescimento de socialização e participação do sujeito na sociedade e a ampliação de suas capacidades como sujeito de direito, Honneth entende que

a ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de ligar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados

novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade. (HONNETH, 2003, p. 189).

E também que,

reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do direito moderno: entremes, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso. (HONNETH, 2003a, p. 193).

Esse conflito na relação jurídica está baseado em princípios morais universais, no qual

um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “auto-respeito”. (HONNETH, 2003, p. 197).

A relação jurídica gera no indivíduo o *autorrespeito*, uma consciência de poder se respeitar a si mesmo, porque se merece o respeito de todos os outros. Em outras palavras, viver sem direitos individuais significa para o indivíduo não possuir chance alguma de constituir um autorrespeito. Em transição à próxima esfera de reconhecimento, entende-se que,

diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um *médium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *médium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante. (HONNETH, 2003, p. 199).

Desse modo, a dimensão da solidariedade diz respeito ao conflito em que os mais diversos agentes buscam afirmar o valor de suas capacidades associadas à sua forma de vida, ocorrendo a aceitação recíproca dessas capacidades individuais. Conforme Mattos,

o conceito de solidariedade social desenvolvida desenvolvida por Honneth, a partir da terceira etapa do reconhecimento de Hegel e Mead, tem como base a ideia de que os pilares da solidariedade moderna são as relações simétricas existentes entre os membros da sociedade. Por relações simétricas deve-se entender, segundo Honneth, a possibilidade de qualquer sujeito ter chances de ter suas qualidades e especificidades reconhecidas como necessárias e valiosas para a reprodução da sociedade. (2006, p. 93).

Nesse sentido, “para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, 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”. (HONNETH, 2003, p. 198). Assim, a “solidariedade na teoria da luta pelo reconhecimento representa a síntese do reconhecimento jurídico e afetivo, do primeiro ela guardaria o ponto de vista cognitivo da igualdade universal entre os indivíduos, do segundo ela representaria o vínculo emotivo e da assistência”. (CESCO, 2015, p. 58). Para tanto,

a autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. (HONNETH, 2015, p. 200).

Nessa terceira dimensão, é gerada a autoestima, que permite aos sujeitos referirem-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas perante o julgamento da sociedade. Essa esfera é solidária, pois não é uma questão de mera tolerância das particularidades dos sujeitos, “mas também o interesse afetivo por essas particularidades”. (HONNETH, 2003, p. 211). Quando a coletividade garante ao indivíduo a oportunidade de realizar suas próprias capacidades de forma valiosa e benéfica para a sociedade, os objetivos comuns de toda coletividade passam a ser realizáveis. Diante do exposto, “a passagem progressiva dessas etapas de reconhecimento explica a evolução social. Ela ocorre devido à experiência do desrespeito que se dá desde a luta pela posse da propriedade até à pretensão do indivíduo de ser

reconhecido intersubjetivamente pela sua identidade". (SALVADORI, 2011, p. 191).

De acordo com Mattos (2006, p. 89), "nem Hegel nem Mead são capazes de explicitar de maneira sistemática as formas de desrespeito que tornam a experiência de não-reconhecimento um motor para os conflitos sociais". Diante disso, a partir do estudo das três esferas de reconhecimento intersubjetivo, Honneth "toma para si a tarefa de discutir os diferentes tipos de desrespeito correspondente a cada uma dessas etapas de reconhecimento". (MATTOS, 2006, p. 95). Visto que seu objetivo principal é "construir uma teoria crítica do reconhecimento que permita pensar em caminhos emancipatórios a partir do não-reconhecimento". (MATTOS, 2006, p. 95). Para retomar,

segundo Honneth, para cada forma de reconhecimento (amor, direito e solidariedade) há uma autorrelação prática do sujeito (autoconfiança nas relações amorosas e de amizade, autorrespeito nas relações jurídicas e autoestima na comunidade social de valores). A ruptura dessas autorrelações pelo desrespeito gera as lutas sociais. Portanto, quando não há um reconhecimento ou quando esse é falso, ocorre uma luta em que os indivíduos não reconhecidos almejam as relações intersubjetivas do reconhecimento. Toda luta por reconhecimento inicia por meio da experiência de desrespeito. (SALVADORI, 2011, p. 191).

A primeira forma de desrespeito, correspondente à esfera do amor, é aquela que viola a disposição autônoma do indivíduo sobre o próprio corpo. Os traumas sobre o corpo do sujeito não se restringem aos ferimentos que deformam o corpo do sujeito, em um sentido literal. Qualquer forma de violência e maus-tratos são situações que atingem além do corpo, danificando a própria integridade do indivíduo. Portanto, o que Honneth afirma é que, na primeira esfera de reconhecimento, quando este é negado, a confiança do sujeito em si mesmo é agredida da mesma maneira que é agredido o próprio corpo. Assim, esta agressão é entendida como uma agressão social, pois sem a capacidade constituída da autoconfiança, dificilmente uma relação social pode ser confirmada, não ao menos se as observações da psicologia social aferidas por Honneth estiverem corretas. (CESCO, 2015, p. 64).

Desse modo, para Honneth (2003, p. 215), "os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a

confiança aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo". Afinal, um indivíduo privado de suas capacidades afetivas, que constituem elemento mínimo para a formação da sua autoestima, não tem condições de se relacionar com o outro, pois ele não o reconhece como outro. Assim, a violência é responsável pela destruição de laços afetivos, e sem esse impulso a vontade singular não encontra um reflexo de sua singularidade em um *outro generalizado*, pois é esse *outro generalizado* que deixa de existir. Não é uma exclusão de uma forma física do outro, mas é o não reconhecimento desse outro, ele deixa de existir como uma vontade singular. (CESCO, 2015, p. 64).

A segunda forma de desrespeito é o não reconhecimento na esfera do direito. Como foi observado, o direito constitui um sistema no qual as pretensões individuais são reconhecidas a partir do processo intersubjetivo, no qual todos os membros participam em condições de igualdade. Posto isso, o não reconhecimento de direitos a determinados grupos ou sujeitos gera uma diminuição no valor de autorrespeito. Em outras palavras, a sensação vivida pelos grupos não reconhecidos de privação de direitos e exclusão social fere o autorrespeito. Assim, estes indivíduos são feridos na expectativa intersubjetiva de serem reconhecidos como sujeitos de igual valor, capazes de formar um juízo moral. (MATTOS, 2006, p. 95). Como pontua Salvadori (2011, p. 191), "o desrespeito ao direito são a privação de direitos e a exclusão, pois isso atinge a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica". Ou ainda, conforme Cesco,

A privação de direitos ou exclusão afeta a esfera que corresponde ao autorrespeito. Isso ocorre quando um sujeito fica estruturalmente excluído das disposições legais que lhe garantiram seus direitos dentro de uma determinada comunidade. Não é uma exclusão apenas jurídica, mas uma exclusão dos princípios básicos da sociedade moderna. Conceitos como "dignidade humana", "pessoa de direito", não podem ser objetivados se essa categoria de desrespeito for perpetuada. (2015, p. 65).

Na terceira etapa, o desrespeito na esfera da solidariedade são as degradações e as ofensas, que afetam os sentimentos de honra e dignidade do indivíduo, como membro de uma comunidade cultural de valores. (SALVADORI, 2011, p. 191). Dessa forma, referir-se de maneira negativa a um grupo ou a

um indivíduo constitui uma ofensa social, colocando em xeque a estima social do indivíduo. Este perde a capacidade de se entender como um ser estimado por suas características e propriedades. (MATTOS, 2006, p. 95).

O fenômeno de negação desenvolvida nessa esfera é a vergonha; para Honneth (2003, p. 222-223), “o conteúdo emocional da vergonha [...] consiste em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor”. Esse fenômeno não deve ser entendido como mera timidez, mas como o conteúdo que esta ocasiona no sujeito. Assim,

a vergonha é um sentimento oriundo, segundo Honneth, da experiência de um desrespeito para com as pretensões do ego do sujeito. É uma reação emocional que o sujeito tem ao se sentir humilhado ou não apreciado em suas potencialidades que ele julgaria ser fundamental para sua autorrealização prática pessoal. É essa relação ao fator emocional desencadeado pelo desrespeito que Honneth está interessado. Toda sua inflexão empírica à psicologia social e aos textos de Hegel tem como objetivo demonstrar que esses sentimentos morais negativos podem servir como impulso para uma luta por reconhecimento moralmente motivada. (CESCO, 2015, p. 67).

Ou conforme Honneth,

simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém 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. (HONNETH, 2003, p. 224).

A partir do exposto, acerca das experiências de não reconhecimento, é importante frisar que, para Honneth (2003, p. 227), “a experiência do desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes políticos”. Dessa maneira, Honneth busca uma reconstrução normativa da eticidade hegeliana, que analise e solucione essa barreira motivada pela negação do reconhecimento a todos os indivíduos. (CESCO, 2015, p. 68). Ou seja, o objetivo do autor é compreender a verdadeira motivação moral para os conflitos sociais. Em suas palavras,

[...] quem procura hoje reportar-se a essa história da recepção do contra modelo hegeliano, a fim de obter os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, depende sobretudo de um conceito de luta social que toma seu ponto de partida de sentimentos morais de injustiça, em vez de constelações de interesses. (HONNETH, 2003, p. 255).

Desse modo, as três esferas de reconhecimento, expostas anteriormente, se tornam a base teórica que, de forma conjunta, com o conceito de eticidade fundamenta os conflitos sociais, a partir de um impulso moral. Afinal, “uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo”. (HONNETH, 2003, p. 256). O primeiro conceito, ainda preliminar, para Honneth, de uma luta social é que

trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 257).

A teoria esboçada por Honneth tem o potencial de analisar e explicar as mudanças sociais por meio do sentimento de desrespeito, que é o gerador dos conflitos sociais. Em outras palavras, os conflitos sociais surgem a partir da experiência de desrespeito nas esferas de reconhecimento, ou seja, de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas. Ademais, a identidade moral é formada por essas expectativas. Nesse sentido, cada confirmação da autorrealização prática interfere no modo como se constitui a identidade de cada indivíduo, seja este reconhecimento em qualquer uma das esferas abordadas. (SALVADORI, 2011, p. 192; CESCO, 2015, p. 71).

A mobilização social e política somente ocorre quando as relações de desrespeito afetam não apenas um indivíduo, mas sim a visão de uma comunidade. Logo, a lógica da ação social é que uma relação de desrespeito gera a luta por reconhecimento na esfera atingida, ocasionando uma mudança social. Com o intuito de estudar esse processo, Honneth aborda a teoria de Thompson, entendendo que

a investigação das lutas sociais está fundamentalmente ligada ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um contexto social de cooperação, regula de forma não oficial o modo como são distribuídos direitos e deveres entre os dominantes e os dominados. (HONNETH, 2003, p. 263).

E, complementando com a concepção de Moore, Honneth aponta que

[...] os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito, pelos quais pode começar a explicação das lutas sociais, já não entram mais no campo de visão somente como motivos de ação, mas também são estudados com vista ao papel moral que lhes deve competir em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento. (Apud HONNETH, 2003, p. 265).

Resta claro para o autor a necessidade de um critério normativo que permita apontar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último. Compreendendo que as três formas de reconhecimento – amor, direito e estima –, conjuntamente, criam as condições sociais pelas quais os indivíduos são capazes de alcançar uma atitude positiva para si; e de que é graças ao ganho cumulativo de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, que um sujeito é capaz de se conceber como um ser autônomo e individuado, além de se identificar com seus objetivos e seus desejos. (HONNETH, 2003, p. 266).

O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento. No entanto, um tal critério não pode ser obtido independentemente da antecipação hipotética de um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas. Desse modo, enfim, a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada mais uma vez, sob pretensões mitigadas, se seu conceito de eticidade alcançar novamente validade numa forma alterada, dessubstanciada. (HONNETH, 2003, p. 268).

Honneth (2003, p. 269) sugere já ter visualizado tal estado último nas teorias de Hegel e Mead, afirmando que este estado último não pode ser apreendido somente com conceitos atinentes a uma compreensão estreita de moral. Por isso, para o autor,

a abordagem da teoria do reconhecimento, na medida em que a desenvolvemos até agora na qualidade de uma concepção normativa, encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a

Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da auto-realização humana. (HONNETH, 2003, p. 271).

Portanto, para sustentar essa posição, Honneth objetiva desenvolver um conceito de eticidade por meio da categoria reconhecimento, não se contentando em somente repetir o que Hegel escreveu. Dessa forma, a partir da presentificação, o autor utiliza os resultados obtidos através deste estudo da lógica dos conflitos sociais, nas esferas do amor, do direito e da solidariedade, para, então, ampliar seu significado. O conceito da teoria do reconhecimento “refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos”. (HONNETH, 2003, p. 271-272).

Os padrões que o autor esboça, a partir das experiências nas esferas do reconhecimento, são suficientes. Em sua visão,

abstratos ou formais o suficiente para não despertar a suspeita de incorporarem determinados ideias de vida; de outra parte a exposição dessas três condições é, sob o ponto de vista do conteúdo, rica o suficiente para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na mera referência à autodeterminação individual. (HONNETH, 2003, p. 274).

Contudo, como expõe Cesco (2015, p. 71), “não é ainda uma institucionalização dos resultados da afirmação do reconhecimento, mas uma referência direta aos resultados das categorias expressas no amor, no direito e na solidariedade”. Importante é ressaltar que Honneth percebe o potencial das esferas do reconhecimento jurídico e social, sendo estes mais abertos às mudanças sociais. Diante disso, Honneth afirma que, por meio da característica destes dois campos, de uma luta por reconhecimento de igualdade em uma esfera e individualidade na outra, eleva a construção de um ideal de vida boa, de vida ética.

Assim, Honneth, fundamentando-se nas teorias de Hegel, desenvolve seu conceito de eticidade como o conjunto de condições normativas entre os indivíduos, necessárias para a sua autodeterminação e autorrealização. Logo, como explica Salvadori,

a teoria de Honneth é explicativa, pois busca esclarecer a gramática dos conflitos e a lógica das mudanças sociais com a finalidade de entender a evolução moral da sociedade, e crítico-normativa, porque fornece um padrão – a eticidade – para identificar as patologias sociais e avaliar os movimentos sociais. A eticidade, portanto, é o conjunto de práticas e valores, vínculos éticos e instituições, que formam uma estrutura intersubjetiva de reconhecimento recíproco. Por meio da vida boa, há uma conciliação entre liberdade pessoal e valores comunitários. (2011, p. 192).

É necessário pontuar que a identidade dos sujeitos é construída na – e pela – socialização, ou seja, é construída na eticidade, dentro de um contexto de valores e obrigações intersubjetivas. Para o autor,

o nexo existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. (HONNETH, 2003, p. 272).

Entende-se a reatualização realizada por Honneth nesse ponto como parte fundamental da sua teoria do reconhecimento. O objetivo que deve ser realçado nesse momento é que o autor lança a proposta de um conceito formal de eticidade, aberto à possibilidade de sempre revisar seu conteúdo. É um conceito formal de eticidade democrática, no qual as necessidades individuais encontram, nesse conjunto conceitual, a possibilidade de realização de sua autodefinição, seja ela afetiva, jurídica ou social.

A partir desse novo conceito formal de eticidade se comprehende a experiência nas relações da esfera do amor, como o quadro mais profundo de todas as formas de relação que podem ser tidas como éticas. A autoconfiança constitui o pressuposto elementar de toda forma de autorrealização, na medida em que possibilita ao indivíduo alcançar aquela liberdade interior que lhe permite articular suas carências próprias. Nesse ponto, Honneth aproxima o conceito à esfera do amor da jurídica, estabelecendo como elo entre essas duas esferas o desejo do sujeito em ver confirmadas as condições de igualdade para a autorrealização pessoal. Em suas palavras,

[...] uma concepção formal de eticidade pós-tradicional tem de estar delineada de modo tal que possa defender o igualitarismo radical do amor contra coerções e influências externas; nesse ponto, a exposição do

padrão de reconhecimento do amor toca naquela da relação jurídica, que deve ser considerada a segunda condição da integridade pessoal. (HONNETH, 2003, p. 276-277).

O direito nessa proposta de reatualização honnethiana assume um potencial moral duplo, tanto de ampliação da possibilidade de universalização das condições de igualdade, quanto uma característica de sensibilização das representações da igualdade. A autorrealização individual depende do pressuposto social de uma autonomia juridicamente assegurada; afinal, somente com essa base de proteção jurídica o indivíduo tem a capacidade de se conceber como um sujeito que, voltando-se a si mesmo, é capaz de entrar em uma relação de exame reflexivo dos próprios desejos. Entretanto, Hegel e Mead concebem a relação jurídica à mera existência destes direitos de liberdade expostos acima, não percebendo outro potencial inscrito nessa esfera. Assim, a sensibilização é entendida no sentido de ela englobar os sentimentos morais para essa luta por reconhecimento de condições de igualdade, porque

o indivíduo precisa ser protegido do perigo de uma violência física, inscrito estruturalmente na balança precária de toda ligação emotiva: consta das condições intersubjetivas que possibilitam hoje a integridade pessoal não somente a experiência do amor, mas também a proteção jurídica contra as lesões que podem estar associadas a ela de modo causal. Mas a relação jurídica moderna influí sobre as condições da solidariedade pelo fato de estabelecer as limitações normativas a que deve estar submetida a formação de horizontes de valores fundadores da comunidade. Por conseguinte, a questão sobre em que medida a solidariedade tem de entrar no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional não pode ser explicada sem uma referência aos princípios jurídicos. (HONNETH, 2003, p. 278).

Por fim, na reatualização da solidariedade, Honneth percebe que, na modernidade, os indivíduos precisam se saber reconhecidos também em suas capacidades e propriedades particulares, para estar em condições da autorrealização. Portanto, os sujeitos necessitam de uma estima social que só pode se dar na base de finalidades partilhadas em comum. A eticidade de Honneth representa a comunidade de valores que os sujeitos buscam; esses valores comuns almejam contemplar o desejo de todos os sujeitos se perceberem estimados em suas particularidades; além disso, esses valores

precisam ser compatíveis com as condições legitimadas pela esfera do reconhecimento jurídico. Aqui, Honneth reconhece:

Tanto o jovem Hegel quanto Mead quiseram pensar o futuro da sociedade moderna de modo que ela suscitasse um sistema de valores novo, aberto, em cujo horizonte os sujeitos aprendessem a se estimar reciprocamente em suas metas de vida livremente escolhidas. Com isso, ambos avançaram até o limiar em que começa a se entrever um conceito de solidariedade social que aponta para uma estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos. Mas, na resposta à questão de como essa ideia moderna de solidariedade deveria ser preenchida no plano do conteúdo, não só as vias de solução dos dois pensadores se separaram, como ambos, cada qual ao seu modo, fracassaram. (HONNETH, 2003, p. 279).

Portanto, como expõe Salvadori,

[...] não há como pensar a existência de um contrato para o surgimento da sociedade, mas nas transformações das relações de reconhecimento. Esse conceito formal de eticidade, elaborado por Honneth, visa a ser uma ampliação da moralidade, integrando tanto a universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual como a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização. Por conseguinte, esse conceito tem como objetivo alcançar todos os aspectos necessários para um verdadeiro reconhecimento. Na sociedade moderna, o indivíduo tem de encontrar reconhecimento tanto como indivíduo autônomo livre quanto como indivíduo, membro de formas de vida culturais específicas. Essa concepção formal de eticidade fica sempre limitada pelas situações históricas concretas. Portanto, ela não cai num etnocentrismo, nem numa utopia, pois ela é uma estrutura que se encontra inserida nas práticas e instituições da sociedade moderna. (2011, p. 192).

É necessário para o autor que sua concepção formal de uma eticidade pós-tradicional não esteja concluída, se não for possível ao menos indicar em que lugar teriam de entrar os valores materiais. Para Honneth (2003, p. 280), as transformações socioestruturais nas sociedades desenvolvidas ampliaram objetivamente as possibilidades da autorrealização que a experiência de uma diferença individual ou coletiva se converteu no impulso dos movimentos políticos. O autor entende que estas exigências só podem ser cumpridas a longo prazo, quando ocorrem mudanças culturais que acarretam uma ampliação radical das relações de solidariedade. Essa concepção pode resolver o fracasso de Hegel e Mead, pois ela não pode renunciar à tarefa de introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento do

amor e do direito, os quais devem estar em condições de gerar uma solidariedade pós-tradicional. Contudo, essa concepção tampouco pode preencher por si mesma o lugar traçado como local do particular na estrutura das relações, em forma moderna de eticidade,

pois saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais. (HONNETH, 2003, p. 280).

Nesse ponto, após o estudo da teoria de Honneth é de interesse, para maior compreensão, apresentar o quadro sinótico das esferas de reconhecimento elaborado pelo autor.

Quadro 1

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carential e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidade e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	"Honra", dignidade

Fonte: Honneth (2003, p. 211).

Conclusão

A esfera da eticidade, para Honneth, deve abranger uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto o reconhecimento recíproco, e a conexão entre esses dois elementos tem de ser representada de tal forma que seja possível entendê-los como modos de interação social, nos quais um indivíduo somente pode

alcançar a autorrealização, se expressar, de modo determinado, reconhecimento em face do outro. Portanto, uma teoria crítica da justiça deveria estar orientada para os recursos materiais e as circunstâncias institucionais necessárias para o exercício da autonomia pessoal, tais como a necessidade de educação, de alimentação adequada e de abrigo; as oportunidades reais de participação na vida social. Mas, além disso, deve permitir que o indivíduo desenvolva um senso interno de autonomia, expresso nas relações positivas consigo mesmo (a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima) somente alcançáveis em relações de reconhecimento não distorcidas. (MELO, 2013, p. 326).

Referências

- CESCO, Marcelo Lucas. *Reconhecimento em Axel Honneth*. 2015. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Caxias do Sul, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997.
- HONNETH, Axel. A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablumme, 2006.
- MELO, Rúrion (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 7-19.
- SALVADORI, Mateus. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. *Resenha. Conjectura: filosofia e educação*, Caxias do Sul, RS: Educs, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011.
- SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. *Reconhecimento como teoria crítica? A formulação de Axel Honneth*. 2009. 154 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2009.

Visão sistêmica como base dos processos circulares e da restauração

Marcelo L. Pelizzoli

Introdução

Este texto convida a uma visão de conjunto, com interesse principal nos fundamentos, para compreender e melhor operar a dimensão dos processos circulares,¹ ou o que se denomina de *tecnologias psicossociais e sistêmicas*. O caso especial aqui é a visão sistêmica cotejada ao Círculo Restaurativo – ápice da Justiça Restaurativa. A reflexão inicia com as bases da Teoria de Sistemas; depois, uma passagem pela visão de Campo, pelas Inteligências Coletivas ou sistêmicas, para trazer a hipótese destes acontecimentos no processo circular. A tarefa do leitor é perceber e unir os laços e as possibilidades destas reflexões, tanto quanto buscar aprofundamento de temas tão complexos quanto inovadores; igualmente, quando se apresentar a dimensão teórica de base dos sistemas, fazer o exercício da aplicação no conjunto dos processos circulares.

Reflexões básicas sobre sistemas

O que *caracteriza* um sistema é o equilíbrio dinâmico; de outro modo, a **homeostase**, mas igualmente a **entropia** e a **criação**. (Bertalanffy, 2012). Como exemplo: uma família envelhece, outra é formada, assim como o corpo de cada pessoa sofre entropia, e o corpo gerado no filho é uma renovação. A todo tempo, o indivíduo enfrenta-se com necessidades e realidades desafiadoras, sofrendo o ambiente e adaptando-se continuamente como pode (tendendo à *homeostase*), guiado pela coesão (energia do grupo, globalidade). Com o tempo, desgasta-se (*entropia*), até haver mudanças radicais ou mortes. E, neste tempo mesmo de desequilíbrio e reequilíbrio, a vida tende a criar novas possibilidades, relações, (in)satisfações, novos filhos, na criatividade, num tipo de reprodução de si e continuidade (*criação*), que ultrapassa o indivíduo. Em todos os momentos, trata-se de relações (e *conflitos*), na

¹ Ver a obra *Processos circulares*, de Kay Pranis (2012), provindo basicamente de modelos de encontro e organização.

vivência e qualidade das relações, movidas pelo que se pode chamar de *energia*, energia da transformação, da vida.

O **sistema** pode ser visto como um agregado ligado por atração, busca de complementaridade e geração. Caracteriza-se, antes de tudo, pelo movimento puro, mas tende à multiplicidade de identidades e, se assim é, caracteriza-se pela organização e pelo fluxo da energia. Os sistemas são também os antigos e novos nomes dos elementos ou indivíduos. São mais que conjunto orgânico ou organismo contendo elementos agregados. São a forma-base como os indivíduos se organizam, são o dentro e fora consentâneos. O todo influencia as partes, e as partes influenciam o todo. O que significa dizer: se mudo algo em mim, influencio o ambiente com tal mudança. E se o ambiente muda, a tendência é que eu mude junto com ele, ou sofra as consequências dele – o que vai nos remeter à noção de Campo. A polaridade, os opostos, são as expressões básicas que estão na origem do movimento, da mudança; portanto, são formas básicas de essência da energia, tal como o positivo e o negativo (e o neutro).

Propriamente, a energia não pode ser definida; podemos apenas nomear que existe algo, que chamamos simplesmente de força, que (com)põe a realidade em movimento. A energia não está fora do sistema vindo a ele num segundo momento. Nada permanece (é) estático. Mesmo o conceito de vazio ou vacuidade é compreendido apenas em relação a conteúdos. “Forma e vazio são um e o mesmo”, diz o Sutra do Diamante (*Prajnaparamita*), texto da filosofia budista. Hoje, depois de Einstein, sabemos pela física que matéria e energia são intercambiáveis, são faces de uma mesma moeda, são manifestações ou expressões da energia primordial que permeia o universo.

De fato, um sistema existe em continuidade com seu ambiente, e ali encontra seus limites e suas possibilidades. Quanto maior o sistema, mais alargam-se seus limites, o que por outro lado o expõe mais às diversidades de mudanças presentes. Os sistemas vivos são, pelas características elencadas antes, abertos, em intercâmbio contínuo com a realidade das relações e do tempo. Mesmo que um sistema queira proteger-se, evitar a mudança, paralisar-se no tempo, não consegue, pois o fluxo energético que atravessa o sistema, como a alteridade que habita a vida, coloca tudo sob o jugo do tempo. É por isso que toda ideia, todo dogma, todo império, todo sistema

econômico mudam e sempre mudarão, passando por alterações lentas e picos delas, nas chamadas revoluções. (KUHN, 2003).

Sistemas altamente entrópicos tendem a desaparecer mais rapidamente (EVELIN, apud CHIAVENATTO, 1999). Bom exemplo são as crises crescentes pelas quais passamos no Planeta e como elas têm levado a situações caóticas, produzindo rupturas ecossistêmicas, organizadas ou não; disto decorre que iremos passar por grandes mudanças, e tendo que deixar muita coisa do passado insustentável para trás, sob o risco de não sobrevivermos. Já os sistemas altamente homeostáticos *sofrem transformações estruturais na mesma medida em que o contexto sobre transformações, ambos atuam como condicionantes do nível de evolução.* (EVELIN, apud CHIAVENATTO, 1999).

Se for preciso resumir as **propriedades dos sistemas**, na esteira de Bertalanfy (2012), teremos que citar: entropia; homeostase; permeabilidade; interações com o meio; centralização e descentralização; adaptabilidade; manutenção; estabilidade; harmonia; otimização e subotimização; êxito.

Não cabe para o momento a explicação biológica de cada propriedade, mas que o leitor perceba a ligação dos aspectos biológicos de funcionamento (não determinístico) básico da vida com a estruturação do sistema familiar, bem como do sistema social – mais ainda no caso de relações e conflitos mais próximos, como nas ações de ligação amorosa ou mesmo violenta, os quais formam um tipo intenso de sistema entre os envolvidos.

Já na dimensão das características do Pensamento Sistêmico, pode-se também resumir:²

- 1 – das Partes para o todo;
- 2 – dos objetos para os relacionamentos;
- 3 – das hierarquias para as redes;
- 4 – da causalidade linear para a circularidade;
- 5 – Da Estrutura para o processo;
- 6 – da metáfora mecânica para a metáfora do organismo e vivo e outras não mecânicas;
- 7 – do conhecimento objetivo para o conhecimento contextual e epistêmico;

² Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/inclusao.eficiente/6-pensamento-sistmico?related=1>>.

- 8 – da verdade para as descrições aproximadas;
- 9 – da quantidade para a qualidade;
- 10 – do controle para a cooperação e influenciação.

Adiante-se que, quando operamos com Processos Circulares, tais características poderão ser percebidas nos conceitos e procedimentos que são aí associados, pois neles se trata de uma tecnologia sistêmica, com destaque especial para o conceito de Campo.

Um pouco da visão sistêmica de Campo

O olhar convencional e cartesiano nos condicionou a olharmos o mundo na forma de objetos individualizados e separados, como entes que não são construídos a partir de contextos, referências, multicausalidades, enfim, *relações e processos*. (PELIZZOLI, 2013). De igual modo, exclui-se o papel do observador e como ele carrega consigo um conjunto de condicionamentos e modos de relações/olhares. Já a visão sistêmica aponta para a integração de fatores e processos, numa codependência complexa, e coemergência na relação de conhecimento e ação sobre o mundo; tal olhar é presentificado na noção de **campo**. Habitamos um campo comum, seja ele tomado física, magnética, energética, seja psiquicamente. Para aprofundar melhor este olhar em termos biológicos, cabe ler especialmente as obras de Ruppert Sheldrake, continuador de Bertalanfy. Este biólogo cunhou a ideia atual de *campos mórficos*, ou de ressonância, um tipo de interação de conjunto. Compreende-se isto pensando em uma memória comum e relativamente acessível, dentro de determinados campos de forças ou relações. Um tipo de mente ampliada (*extended mind*). É útil lembrar aqui como os animais e o homem também têm o que chamamos de *instinto* para saber lidar – de modo “intuitivo” – com os desafios do ambiente; nosso corpo – natureza – “já sabe” de muitas coisas, e, por vezes, não explicamos de onde vem este saber. Uma criança, ou bebê, desenvolve capacidades e disposições familiares, sociais e de inteligência, em geral de forma extremamente rápida, e quase automática, na relação com o campo familiar, trazendo igualmente capacidades instintivas e reflexos primitivos, tais como mergulhar, assimilar quedas, agarrar, sugar, conexão com a mãe etc. A relação intrínseca entre plantas e

animais, o próprio uso inteligente das plantas, a relação com o clima, sem falar de disposições como a intuição, são algumas das demonstrações de que há um campo que ressoa de modo coletivo.

Na constelação familiar sistêmica (HELLINGER, 2011), mais especificamente, é um campo com um conjunto emergente de imagens mais intensas, que se busca deixar aparecer e atuar de modo a readequar-se. Dentro dele, o passado e os mortos também atuam, a energia das memórias, na medida em que não são apenas objetos num mundo físico que já passaram, mas participam de uma dimensão psíquica, energética e genética, dentro da *psique* e emoções dos presentes. Não se trata aqui de crenças, mas de formular inovadoramente classificações e nomes para fenômenos naturais, ou seja, tentar levar à ciência fenômenos que se apresentam de modo complexo (encadeados), e têm certos acessos e usos há muito tempo na humanidade.

Se se pensar em termos de Campo, ver-se-á que ali deve haver tendência a algum tipo de homeostase, ou seja, de equilíbrio dinâmico, portanto, algum tipo de ordem e manutenção. Na questão familiar, as Constelações Familiares falam em “ordens do amor”, do dar e receber, dos bloqueios e dos fluxos que visam a adequar-se ao campo familiar criado. Quando se forma uma nova família, abre-se um outro campo que interage com campos anteriores de cada uma das pessoas. Nestes campos existem marcas da conexão e da exclusão, da vida e da morte. Do mesmo modo, quando ocorre um crime, vítima e agressor (ou até familiares) traçam, na rede dos Campos mórficos, uma nova relação, uma conexão que precisará ser readequada, cuidada, restaurada. Assim, pode-se pensar sobre a dimensão do rejeitado e da cultura de paz. Rejeitar, excluir, traz sempre algum desequilíbrio num campo (relacional). (HELLINGER, 2007; PELIZZOLI, 2010).

O Campo vigente, em cada contexto de relações humanas e seus sofrimentos – em que muitas vezes a configuração emocional ou a energia que as regem é negada pelas dimensões de proteção ou desequilíbrio do indivíduo (*ego*) –, pode fazer-se presente quando *abrimos espaço* para tal. Ou quando se rompe (e irrompe) algo através de sintomas – em geral dolorosos, como doenças, ou violência, por exemplo, as quais falam do modo de vida dos sujeitos. Aquilo que lateja e incomoda, ou exige reequilíbrio, e que habitava

numa dimensão que não estava sendo vista, faz-se fenômeno, vir à luz, fazer efeito. O fluxo da vida busca caminhos e ressignificações constantemente. Daí a necessidade de caminhos coletivos adequados, afetivos, abertos, dialogais.

Sabe-se também o efeito dos lugares, dos climas físicos sobre nossa saúde, e sabe-se mesmo com menor conhecimento, os efeitos dos climas emocionais e energéticos sobre nosso comportamento, estado de ânimo, nossas emoções e até sobre o que se pensa. Aí dentro inclui-se o que a filosofia hindu vai chamar de “carma”, ou seja, marcas mentais coladas a ações, pensamentos e emoções, que se reproduzem e seguem no tempo através das *repetições*. “Bater na mesma tecla; já vi esta história antes”. Carma tem justamente esta ideia de ação como reação, em geral com perda de liberdade e flexibilidade, perda de amplitude, de novidade e alteridade. Neste contexto de fechamento, impõe-se silenciosamente uma reatividade e automatismo do já conhecido, modos desviantes de responder à dor, em que falta espaço, palavra, encontro ou cuidado.

Com isto, pode-se aprofundar a afirmação: vítima e agressor estão unidos por laços além dos visíveis. Tomando os acontecimentos dolorosos, quando ocorre aumento de criminalidade numa sociedade, não devo encarar isso a partir de fatos pontuais e causalidades isoladas. Não apenas as causas são sistêmicas (uma sociedade baseada na injustiça, desigualdade econômica e exclusão do pobre, etc.), mas os efeitos o são, ou seja, há uma mútua reverberação entre causas e efeitos, assim como entre “criminosos” e não criminosos. O que ocorre dentro de um sistema tem interdependência: conjunturas de violência e instabilidade, manifestadas em tensões, em medos, em neuroses coletivas, em repressões e efeitos sociais deletérios, os quais reverberam dentro de uma rede, rede social, do indivíduo à família, da família à sociedade, grupos, estados, países. Acrescente-se aí o elemento intrínseco do humano conectado aos seres não humanos, numa rede comum, a rede *ecológica*, que por ora não se pode aprofundar.

Dentro de um sistema formam-se *hábitos e condicionamentos*, aprendidos do ambiente e funcionamento das relações, dos acontecimentos na ordem do (in)suficiente crescimento, reconhecimento das necessidades e afetividades. A negatividade tem força e insistência. A ação traz reação e encadeamento de efeitos, em que se reage sem flexibilidade, sem amplitude

de visão e movimentos; ocorre aí um bloqueio da visão e recepção da alteridade. Estamos aí a um passo de dimensões autoritárias e fanáticas (fascistas).

Como reação negativa, pode-se matar o outro, excluir uma comunidade inteira, como quem extraí elementos da natureza como recursos naturais, bens; mas o preço sistêmico é evidente a cada dia – *os netos sentiram o amargo das ervas perigosas que os antepassados ingeriram*. Na alma das pessoas, na psique, ficam dívidas e marcas que, muitas vezes, não sabemos bem quais nem de onde vêm e como se sustentam. “Por isso, toda tentativa de excluir uma pessoa ou de livra-se dela são fadadas ao fracasso.” (HELLINGER, 2007, p. 17). Surpreendentemente, quanto mais se tenta exterminar, mais o Outro atua em nós. Surgem assim, como efeitos, os boicotes, os fracassos, efeitos colaterais futuros. O reprimido retorna, diz Freud; e reclama um lugar adequado, diz Hellinger; é a teia viva das relações e de suas energias efeituais complexas. As expressões (fenômenos) ou necessidades prementes no Campo se apresentam quando abrimos espaço para tal; urge abrir espaços adequados, seguros, participativos.

Este modelo de compreensão da interdependência está sendo aplicado agora ao campo social, à cultura de paz. Já o filósofo Benjamin diria que o reprimido está sempre lá, dentro dos restos da História, mas que atua em silêncio no hoje e no futuro clamando por redenção, por *justiça*. Há uma tendência da Rede a um tipo de equilíbrio, compensação, retorno a uma ordem nova. Restauração.

Inteligências coletivas/sistêmicas³ como base para a superação da violência

É com o olhar de Campo que devemos aprofundar o tema da violência e da justiça, pois amplia consideravelmente a compreensão; além do mais, acompanha a mudança de paradigma contemporânea, fruto das epistemologias da complexidade, da interdependência, da auto-organização holística, hermenêutica.

Na dimensão social, há uma pergunta recorrente: Como superar a violência? Num sentido total, não cabe idealizar e pressupor que ela se dissolva totalmente, até porque a agressividade e o conflito fazem parte da vida social e da dimensão de interesses e identidades, e tais dimensões potencializam a violência; o que se busca é presentificar causas e necessidades latentes, diminuir os graus de violência, neutralizar e reparar os malfeitos. Mas, ao mesmo tempo em que a violência é *pontual*, é também *estrutural*, como apontam autores da dimensão política ou sociológica. Indo além, é necessário trabalhar as dimensões de violência mais profundas, como a **sistêmica** (e também a psicológica), que têm a ver com os desafios da Sombra coletiva projetada (como no bode expiatório), de ordem psicossocial e cognitivo-emocional. As análises da violência estrutural (político-econômica) não têm visto bem esse nível (psicossocial), que está também na base de motivação das subjetividades. O aspecto da dimensão sistêmica traz a percepção de que nós estamos (somos) vivos porque existe a conexão (funcionamento solidário), porque existe a doação/troca, e isso, muitas vezes, não é contabilizado, até porque as ações egoísticas e a violência chamam muito a atenção. No fundo, estamos vivos porque há dar e receber, solidariedade e conexão; as comunidades humanas estão constantemente operando com *inteligências coletivas*, que são meios criativos de sustentação, agregação,

³ O conceito de *inteligência coletiva* tem uma história longa, que poderia remontar a Platão quando fala em pampsiquismo, uma mente comum na natureza/vida; mais tarde a Durkheim, que toca em uma representação coletiva que se origina nas comunidades, a partir de uma semiologia comum a todos; mais tarde e especificamente, na sociobiologia e na ciência política, chegando às dimensões organizacionais. Na área informacional, temos o livro *Inteligência coletiva*, de Pierre Levy (LOYOLA, 2007). A expressão inteligência sistêmica é utilizada recentemente já na área empresarial e organizacional; por outro lado, temos também a Constelação Familiar Sistêmica, vinda de B. Hellinger.

manutenção social, intervenção coletiva, e que fazem com que possamos estar aqui e sobreviver. Quando elas fracassam, é algo como um estado de precariedade, desagregação, tensão, mal-estar.

As *instituições* em geral são criadas com esta motivação, como o hospital, a escola, a justiça, as Igrejas, em cima dessas dimensões solidárias, de valores, da conexão dos sujeitos para que possam *coexistir* no mundo. Qual a “boa nova” trazida pela *Cultura de Paz Restaurativa?* (PELIZZOLI, 2016). Não se precisa inventar a roda, mas trabalhar com inteligências comunitárias/sistêmicas, estimulando as pessoas a tenderem à pacificação latente ou desejada, ao resgate familiar, à reparação, a uma nova vida social, porque é isso que se porta ontológica e constitutivamente. Não se trata de uma criação artificial, mas de acessar inteligências eficazes, as fontes de onde vertem os empreendimentos coletivos, os mesmos que fazem, por exemplo, funcionar um empreendimento social ou grupo; é uma inteligência coletiva que a gestiona, mais do que o dinheiro; os empreendimentos funcionam porque têm um alto grau de envolvimento de energias humanas.

A *solidariedade*, a conexão, é uma inteligência coletiva das comunidades, das religiões, das famílias; quando ela é rompida, isso é sentido como ameaça, e há uma busca por reparar e recriar os laços para retomar o equilíbrio dessa inteligência; isso é algo que movimenta as ações sociais, de vizinhança, colaborativas, associativas. A restauração, os Círculos de Encontro, são constructos de inteligência coletiva, os quais buscam resgatar sujeitos que sofrem com algo ou sujeitos que erram; resgatar o sujeito e evidenciar para aquela microcomunidade ou grupo o nível de desagregação presente, a ponto de um de seus membros agir de modo danoso.

Mas, por que há tendências positivas neste sentido/direção? Segundo filósofos indianos como R. Tagore e J. Krishnamurti, o que direciona a vida humana é uma organicidade de bem estar, relacional, chamado por eles de *alegria*. Alegria não é apenas algo pessoal e sentimental, que diz *estou alegre*; alegria é expansão vital; tem a ver com o que Jung apontava como sentido/orientação principal da vida, a saber, o *crescimento*. Crescer faz sentir-se adequado em meio a (em superação da) desadequação; é o bem da vida, é satisfação existencial, mesmo tendo algum sofrimento. Sob a opressão, eu não cresço bem; se eu sofro violências, isso perturba meu crescimento.

Crescimento tem a ver com o que Freud chamava de *prazer*; prazer, neste sentido, é um índice de adequação da vida animal e social; também ocorre quando o sujeito participa de uma inteligência coletiva positiva, cada um no seu papel, e todos crescem, fazendo aquilo que é adequado e bom para si e para outrem.

Estas disposições e valores, nos Processos Circulares citados, estão subjacentes. No contexto da justiça, quanto ao sujeito da infração, cabe lembrar que ele quer a felicidade (como dizia Aristóteles e também Buda); como todos os outros, ele quer escapar do sofrimento, como as vítimas. Por exemplo: no tênis que foi roubado há uma simbologia, uma aceitação social, por onde um jovem pode ser visto e reconhecido; muito frequentemente é assim nos casos da infração juvenil. Deste modo, se começa a ver as necessidades por trás das ações, e o que aquele sujeito quer por trás do ato. No encontro, no Círculo, quando a família está presente, ele vai em geral sentir a inadequação da ação danosa, e vai sentir que talvez faltou aquilo na família, houve rupturas do fluxo adequado da vida, da alegria, da satisfação, do prazer, e isto potencializa ações negativas.

As inteligências coletivas geram novos *paradigmas*, como a filosofia prática da Justiça Restaurativa, tanto quanto as *tecnologias psicossociais sistêmicas*.⁴ e o geram como patamar de mudança de teorias e de práticas, em um determinado tempo. Elas constituem o *Zeitgeist*, o espírito e a vanguarda de um tempo; em geral, encontram oposições e posições acomodadas – fato explicado por Kuhn referente aos períodos de mudança/revolução, em vista de que, muitas vezes, o tempo não está preparado para as mudanças necessárias.⁵ Muitos respondem à crise com reacionarismo, conservadorismo, autoritarismo, fundamentalismo ou, então, com artificialismo, maior objetificação, na tentativa de acirrar o *controle social*. Não obstante, o tempo passa por cima de todas as fixações, bem como a natureza não se deixa de fato dobrar ao controle tecnológico humano.

⁴ Trata-se de saberes e fazeres potentes, na dimensão das relações sociais, que operam com dimensões sistêmicas, tais como os Círculos de vários tipos (rodas de cura, Paulo Freire, sagrado feminino, etc.), terapia comunitária, Constelações Familiares, Teatro do Oprimido, algumas Práticas Integrativas em Saúde, etc. (PELIZZOLI, 2016).

⁵ Pim (apud PELIZZOLI, 2009).

São as inteligências sistêmicas que geram as **tecnologias psicossociais** – como meios hábeis, métodos e movimentos em torno do resgate, da promoção e transformação dos sujeitos, na busca de sua emancipação, cura, reconexão, criação coletiva. É um fato interessante e positivo que elas não tenham propriamente donos. Um bom exemplo são as contribuições da Psicanálise de um autor do porte de Freud. Por mais que se saiba de sua pesquisa pessoal e sua genialidade, há um histórico que o compõe sem o qual não haveria Freud; e se não houvesse Freud a constituir algo como a Psicanálise, alguém apareceria neste papel, tanto que ela tem vários filhos recriadores com nuances diferentes do pai. As inteligências coletivas operam principalmente em momentos de crise e de criatividade necessária para resolver problemas humanos substanciais; do mesmo modo, um ser vivo na natureza evolui, muda e adapta-se para sobreviver, sempre no conjunto (flexível) do que a ordem maior e mais potente permite naquele contexto. A Justiça Restaurativa mostra-se como uma potente inteligência coletiva, e tem no diálogo autêntico o seu ápice; além do mais, convida a uma evolução necessária ao modelo convencional de Justiça vigente.

Sistema exclusão-inclusão no nível social

O ser humano é parte do todo por nós chamado de universo. Nós vivenciamos a nós mesmos, pensamentos e sentimentos, separados do resto – uma espécie de ilusão de ótica de nossa consciência. A nossa tarefa deve ser nos libertarmos dessa prisão, ampliando nosso círculo de compaixão, para abraçar as criaturas vivas e a natureza inteira (A. Einstein).

Um dos pontos-chave que se considera na compreensão dos Círculos de Diálogo, é a percepção profunda do que rege o funcionamento do âmbito social. Para isto, dever-se-ia ler, além dos nomes ligados à Justiça Restaurativa, autores como Marcel Moss (teoria da dádiva e trocas sociais), H-G. Gadamer, H. Maturana, J. Piaget, N. Luhmann, R. Sheldrake, B. Hellinger e outros. Na base da manutenção do humano está o ambiente, neste o social ou a sociabilidade, e aí um sistema de inclusão e exclusão em movimento. No caso humano, *sociedade* é um sistema de trocas de variadas ordens (material, afetiva, simbólica, de trabalho, partilhas, coletividades...), regida por

equilíbrios dinâmicos, entre dar e receber, entre ações e responsabilidades, entre ações de um indivíduo e o que isto significa dentro de seu sistema familiar, grupos e do ambiente em geral.

Justiça é o pressuposto básico de manutenção de ordens estabelecidas para o funcionamento dos animais humanos, em seus grupos dinâmicos; equilíbrio e retecitura social constante. Os grupos, como bem mostrou Zehr (2008), desenvolveram seus modelos de justiça (chamados de tradicionais) para a administração da vida relacional coletiva, dentro de suas interações e de seus conflitos sociais, simbólicos, culturais. Tais modelos, aos olhos de muitos, tinham visões arcaizantes ou mesmo estranhas ao direito moderno; mas tinham, note-se, modos surpreendentes de resolver seus conflitos. Uma das concepções mais significativas, por baixo destas formas, é a visão de que o simples distanciamento e a exclusão não responsável de um membro do grupo trazem desequilíbrios e instabilidade para a comunidade. Um malfeito pode reverberar sistematicamente por longo tempo, se não for reequilibrado, se não for reparado, responsabilizado, “curado” de alguma forma. O tecido social rompido precisa ser costurado constantemente. “Rasgar” um pedaço do corpo e jogá-lo fora, na maioria das vezes, não resolverá o problema de base. Em relação principalmente às comunidades indígenas, pode-se resgatar um modelo reparativo de danos, sempre em referência aos familiares e à comunidade envolvida no ato.⁶ Tem-se daí a base social sistêmica para a ideia de justiça, que é a própria manutenção do equilíbrio dinâmico da sociedade, como relação, dar e receber, atuar e responder por atos e omissões.

Um dos métodos psicológicos que se tem usado em dimensões sociais, e que hauriu o mais fundo desta visão de interdependência, é a *Terapia Familiar Sistêmica*, ou Constelações Familiares, na matriz de B. Hellinger. Ela tem conseguido acessar as faltas, as exclusões ocorridas num contexto familiar e intergeracional, que traz obstáculos à vida presente do indivíduo e de sua família ou grupo. De modo semelhante, os Círculos de Cuidado, Diálogo, Paz, quando conduzidos nesta ambiência, podem *abrir* o espaço de interioridade relacional e emocional, em que se situam causas básicas dos malfeitos e danos ao sistema, o qual tem como força de movimento e conexão

⁶ Segundo Kaká Werá Jecupé, das 387 etnias já elencadas no Brasil, apenas seis não usavam propriamente processos circulares (restaurativos) como resolução de conflitos.

o que se chama de *amor* (o filósofo Heráclito diria: força de atração e força de repulsão). O sistema opera constantemente em meio a forças de atração (união) e repulsão (exclusão), expansão e contração. O sistema familiar é regido por forças maiores que os indivíduos, tais como os sistemas sociais em geral, em diferentes graus de pertença e intensidade.⁷

Percebe-se que uma das “vantagens” dos processos circulares, no modelo vindo de Kay Pranis (2011), em relação ao que foi apontado acima, é que não necessita ter caráter psicoterapêutico, nem que o facilitador seja um psicólogo; é preciso sim a sensibilidade da escuta, boa formação e preparação constante; fato é que muitos círculos tocam de modo sensível questões do cuidado existencial. Não se necessita investigar a fundo dimensões psicológicas dos sujeitos, mas apenas abrir espaços e gerenciar a circulação das falas, afetividades, da força restaurativa que, no fundo, é força coletiva, de afetividade e de justiça como valor social.

Certamente, houve e há modelos de *justiça* que atuavam com base no balanço do “olho por olho, dente por dente”, que também busca reequilíbrios sociais. Mas é preciso saber que isto está presente após o período do patriarcado, portanto, com a expansão do Neolítico. Mas, na percepção sistêmica e dos círculos de justiça, como os que inspiraram a Justiça Restaurativa – a tradição indígena canadense, australiana e norte-americana – criou-se ao longo do tempo uma forma otimizada de manutenção social ou justiça. Nesta, o indivíduo responde ao todo ao qual pertence – e *pertença* é uma das palavras-chave aí – no nível das obrigações e responsabilidades inter-humanas em primeiro lugar, e não em termos de referência à legalidade formal. Responde-se diante do clã dos mais velhos, responde-se diante da família da vítima, bem como diante da instabilidade de sua própria família e companheiros; responde-se de fato, pelo que foi feito e pelo que há de se fazer desde então. Por sua vez, reconhece-se o malfeito como ferindo pessoas e sistemas, não algo frio e impessoal, mas instaurado no nível dos compromissos (laços) afetivos e de sentido social de vida das pessoas, que pertencem a um grupo de convivência. Este modelo parecia, até há pouco

⁷ Sobre isto, vejam-se as obras de Bert Hellinger.

tempo, distante. Não mais agora, nas últimas décadas, quando parecem renascer os Processos Circulares, a visão sistêmica.

Segundo Hellinger (2007), a paz começa onde termina a vontade de extermínio, momento em que o indivíduo reconhece que não se pode simplesmente separar bons de ruins; estamos todos enredados, como a teia ecológica em suas várias expressões; multíitude de uma unidade dinâmica, equilíbrio pulsante, pois a vida é movimento e, portanto, conflito e suas resoluções. O caminho para a paz é preparado por um coração aberto, leve, acolhedor, “o grande amor que está além do bem e do mal, além dos grandes conflitos” (2007, p. 23). *Além do certo e do errado, existe um lugar; somente ali nos encontraremos (Rumi)*. Neste espírito, somente uma visão sistêmica pode compreender a violência de modo profundo, ao mesmo tempo em que permeia os caminhos mais efetivos de transformação da mesma.

Por fim

Em poucas palavras, na seara da justiça – que na sua origem já traz a ideia da restauração –, trata-se de tomar consciência e caminhar a favor da inteligência coletiva sensível, interdependente, criativa, sistêmica, que aposta na afirmação da vida, que em meio à objetificação das instituições e relações, abre espaços de encontro efetivo. Em meio aos apagamentos e exclusões de rostos humanos e seres vivos, em meio ao simulacro, descaso e descrédito, nos modelos políticos no capitalismo, os Processos Circulares, as Práticas Restaurativas, práticas integradoras, são uma luz entre outras a iluminar os tempos sombrios. A visão ou energia sistêmica, presente nos modelos citados, como o Círculo de Paz, mostra a cada dia mais sua importância e eficácia, para reconectar os laços humanos rompidos, lidar com as dores e rupturas que dilaceram o humano ameaçado/rejeitado e o tecido social. Aqui perfaz-se um novo sentido de justiça, atravessada pela paz ativa, pela compreensão e pelos destinos comuns dos sujeitos, vistos agora dentro de um todo que os abarca e, muitas vezes, os condiciona. Estar de acordo com as ordens do bem comum do todo social, respeitando profundamente o lugar, a pertença, e o que cada um pode/deve dar e receber, é tarefa sistêmica e restaurativa urgente; acima de tudo, é tarefa da vida humana como Cuidado.

Tanto a Justiça Restaurativa quanto as outras visões sistêmicas crescem neste contexto justamente devido às necessidades do nosso tempo pós-moderno, em direção ao novo paradigma de interconexão dos sujeitos neste jogo aberto da vida. E se desenvolvem pelo combustível da confiança, ou seja, da *intenção* ou *energia* que atravessa a vontade e força do humano e seu *pathos* (sentir, sofrer...), paixão de ser, ou *compaixão*.

Referências

- BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria geral dos sistemas*. RJ: Vozes, 2012.
- BRANCHER, L. (Org). *Paz restaurativa: a paz que nasce de uma nova justiça – implementação da JR como política de pacificação social em Caxias do Sul*. Caxias do Sul: TJERS, 2014.
- CHIAVENATO, Idalberto. *Introducción a la teoría general de la administración*. 5. ed. México: D. F., 1999.
- FREUD, S. *O mal estar na cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 2009. (Obras completas).
- GADAMER, H-G. Sobre a incapacidade para o diálogo. In: GADAMER, H.G. *Verdade e método II*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GOLEMAN, Daniel. *Inteligência emocional*. São Paulo: Objetiva, 2001.
- HELLINGER, Bert. *Conflito e paz: uma resposta*. SP: Cultrix, 2007.
- _____. *O amor do espírito na Hellinger Scientia*. São Paulo: Atman, 2011.
- JECUPE, Kaka Wera. *A terra dos mil povos*. São Paulo: Peirópolis, 1988.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- _____. *Civilização em transição*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LÉVY, P. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1994.
- LUHMANN, Niklas. *El arte de la sociedad*. Trad. de Javier Torres Nafarrate. México: Herder, 2005.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Cultura de paz restaurativa* – da Sombra social às inteligências sistêmicas dos conflitos. In: PELIZZOLI, M. L. (Org.). *Justiça restaurativa: caminhos da pacificação social*. Caxias do Sul: Ed. da UCS, 2016.

_____. (Org.) *Cultura de paz: restauração e direitos*. Recife: Ed. da UFPE, 2010.

_____. (Org.) *Cultura de paz: alteridade em jogo*. Recife: Ed. da UFPE, 2009.

_____. Fundamentos para a restauração da Justiça. In: PELIZZOLI, M. L. (Org.). *Cultura de paz: educação do novo tempo*. Recife: Ed. da UFPE, 2008.

_____. A importância da Justiça Restaurativa. In: CARDOSO F.; LUNA, M.J.M.; GALDINO, M.F.S. (Org.). *Cultura de paz: gênero, sexualidade e diversidade*. Recife: EDUFPE, 2014.a

_____. Círculos de Diálogo: Base restaurativa para a Justiça e os Direitos Humanos. In: SILVA, Eduardo F.; GEDIEL, José A. P.; TRAUCZYNSKI, Silvia C. (Org.). *Direitos humanos e políticas públicas*. Curitiba: Universidade Positivo, 2014b.

_____. O sujeito: paixão e pathos. In: SOUZA, R.T. (Org.) *Éticas em diálogo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 337-364.

_____. *Ética e meio ambiente*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PELIZZOLI, Marcelo L.; SAYÃO, S. (Org.) *Diálogo, mediação e justiça restaurativa: cultura de Paz*. Recife: Ed. da UFPE, 2012.

PRANIS, K.; BOYES-WATSON, C. *No coração da esperança: guia de práticas restaurativas*. Porto Alegre: TJE-RS/AJURIS, 2011. (Ver em pdf).

PRANIS, Kay. *Processos circulares*. São Paulo: Palas Athena, 2012.

ROSENBERG, Marshall. *Comunicação não-violenta*. São Paulo: Ágora, 2006.

SHELDRAKE, Ruppert. *Seven experiments that could change the world*. Londres: Fourth Estate, 1994.

ZEHR, H. *Trocando as lentes: novo foco sobre crime e justiça*. São Paulo: Palas Athena, 2008.

WACHTEL, Ted; O'CONNELL, Terry; WACHTEL, Ben. *Restorative justice conferencing. Real justice and conferencing handbook*. Bethlehem, Pennsylvania: Int. Inst. Res. Practices, 2010.

www.ufpe.br/edr

Juventudes: caracterizações da categoria em estudos sociológicos e antropológicos de Brasil e Portugal

Marlon Xavier

Introdução

Este artigo é um ensaio teórico e de natureza bibliográfica sobre a categoria da juventude(s) que busca sublinhar e discutir características que têm sido a ela vinculadas, especialmente em estudos das ciências humanas. Como fontes, privilegiam-se autores brasileiros e portugueses contemporâneos da sociologia e antropologia, com artigos e publicações extensos, e também outros autores que foram citados ou serviram de base teórica para eles. O objetivo consiste em oferecer uma sucinta revisão sobre o tema, comparando as visões de autores provenientes de realidades cultural e academicamente diferentes (Portugal e Brasil), visando a uma análise comparativa de suas contribuições.

Não se procura construir um Estado do Conhecimento sobre o tema *Juventude*, como fizeram Mauger (1994) na França e Sposito (2001) no Brasil, mas elaborar um panorama geral sobre o que é “falado” a respeito dela na sociologia e na antropologia. Como se crê que a Juventude tornou-se um objeto de estudo um pouco mais “consolidado na pesquisa” (SPOSITO, 2001), pelo menos desde o início deste século, constituindo-se tema importante nas humanidades, é importante sublinhar as complexidades relacionadas a essa categoria nas produções das ciências sociais; importante também é formular estudos comparativos que desvalem discussões e olhares provindos de realidades distintas, mas talvez próximas em alguns pontos de tangência, que problematizem algumas imagens e representações vinculadas à juventude. Escolheram-se autores dos contextos português e brasileiro, também devido ao cenário atual de unificação da Língua Portuguesa e de possível valorização de estudos comparativos entre os dois países.

Quanto ao objeto de estudo mencionado, Sposito (2001, s/p.) afirma que “a própria definição da categoria juventude encerra um problema sociológico passível de investigação, na medida em que os critérios que a constituem, enquanto sujeitos são históricos e culturais”. Ao tomar a

definição da categoria *juventude*, como um objeto de estudo *per se*, Sposito toca um primeiro ponto importante: a juventude é uma categoria histórica e socialmente produzida, portanto ressignificada em cada momento cultural e histórico em que é afirmada. Segundo alguns autores (HOBSBAWM, 1995; MORIN, 1986; PIMENTA, 2007), a noção de cultura da juventude é uma invenção da sociedade moderna e industrial, que vai se modificando ao longo do século XX, até chegar aos nossos dias. Seria interessante, portanto, examinar o que alguns autores escreveram sobre a formação dessas ideias sobre a juventude, contribuindo para a construção de um imaginário social, tanto na cultura brasileira como na portuguesa, na contemporaneidade.

Imaginários sobre juventude(s)

Imaginário sobre juventude(s) em Portugal

Alves (2002) apresenta um extenso panorama sobre a formação da categoria social da juventude em Portugal, a qual reuniu algumas especificidades: a categoria começa a ser definida nos anos 60, com as crises acadêmicas de 1964 e 1969 e a importância crescente dos movimentos estudantis, na luta contra o Estado Novo; porém, somente nos anos 80, afirma-se e passa a ser visível. A autora relata uma mudança de uma imagem idealizada de *juventude*, inicialmente quase sinônima de “universitários”, utópicos e irreverentes, para uma associação de juventude com “crise”, originária das profundas mudanças na sociedade portuguesa: “desemprego juvenil, demandas por educação, delinquência, criminalidade e drogadição juvenis decididamente fizeram em pedaços a concepção idealizada da juventude” (ALVES, 2002, p. 103). Pais (1990) analisa um quadro semelhante:

Assim, se nos anos 60 a juventude era um problema na medida em que podia ser definida como protagonista de uma crise de valores e de um conflito de gerações, essencialmente situado sobre o terreno dos comportamentos éticos e culturais, a partir da década de 70 os problemas relativos ao emprego e à entrada na vida ativa tomaram progressivamente a dianteira nos estudos sobre a juventude, transformando-a, eu diria, em uma *categoria econômica*. (p. 143).

Dessa forma, a imagem prevalente passa a ser a do jovem como problema social. No entanto, Pappámikail (2010, p. 397) coloca que a

categoria *juventude* também passa a ser cada vez mais atrelada à questão da transição para a vida adulta, envolvendo os temas de autonomia ou independência. Para a autora, essa transição passa a ter na escola “o único território legítimo para a vivência de grande parte da juventude” e, devido às crescentes dificuldades dos jovens portugueses para obterem independência (especialmente financeira), “cresce-se mais cedo, mas *emancipa-se* cada vez mais tarde”. (p. 398).

Imaginário sobre juventude(s) no Brasil

No contexto brasileiro, há o estudo de Abramo (1997), que apresenta um panorama semelhante ao de Pais (1990, p. 30-32), acrescentando, entretanto, algumas questões e particularidades brasileiras: nos anos 50, a juventude estava associada a uma predisposição quase inerente para a transgressão e a delinquência, figurada na imagem dos “rebeldes sem causa”. Nos anos 60 e parte dos 70, a juventude passa a ser vista como uma ameaça à ordem social e “portadora da possibilidade de transformação profunda”, concretizada em “movimentos estudantis e de oposição aos regimes autoritários”, a imagem da contracultura; no Brasil, simbolizada pelos jovens que resistiam ao regime militar, tomando parte na ação política e chegando a pegar em armas. “É em contraste com essa imagem que a juventude dos anos 80 vai aparecer como patológica, porque oposta à da geração dos anos 60: individualista, consumista, conservadora e indiferente aos assuntos públicos, apática”. Nesse sentido, a juventude brasileira passa a ser vista como apolítica e despolitzada, mesmo quando parecia participar de ações políticas, como no movimento dos “caras pintadas”, que pedia o *impeachment* do então presidente Collor, em 1992. Assim, nos anos 90, “o problema relativo à juventude passa então a ser a sua incapacidade de resistir ou oferecer alternativas às tendências inscritas no sistema social: o individualismo, o conservadorismo moral, o pragmatismo, a falta de idealismo e de compromisso político”.

No entanto, a visibilidade social dos jovens muda um pouco, em relação aos anos 80: as ações juvenis passam a ser mais conspícuas nas metrópoles, especialmente nas gangues e galeras, no vandalismo, no *pixo*. “A maior parte dessas ações continua sendo relacionada aos traços do individualismo, da

fragmentação e agora mais do que nunca, à violência, ao desregramento e desvio". Ou seja, a situação nos anos 90, em Portugal, relatada por Alves (2002, p. 32), é bastante similar à brasileira: a associação entre juventude e drogas, violência, criminalidade e desemprego faz com que sua imagem seja atravessada por valores negativos, uma imagem dos jovens como problema social, "vítimas e promotores de uma 'dissolução do social'". Parece que, no Brasil, essa imagem negativa ocorre mais frequentemente do que em Portugal: Waiselfisz (1998) afirma que, no Brasil, a juventude aparece muitas vezes ligada às ações violentas e à criminalidade, enquanto Gonçalves (2005) aponta que, nas análises científicas, especialmente das ciências humanas, privilegiou-se o "exame da juventude sob a ótica do negativismo" (p. 2), vinculando-a ao individualismo e à delinquência, que deveriam ser socialmente controlados e disciplinados.

Há aí várias características associadas historicamente à categoria da juventude. A seguir, estuda-se mais profundamente o que autores das ciências sociais (especialmente na sociologia e na antropologia), no Brasil e em Portugal, trazem sobre o tema na contemporaneidade.

Caracterizações da categoria *juventude*

Para introduzir a discussão, pode-se tomar neste trabalho a delimitação do conceito de juventude dada por organismos internacionais como Organização Mundial de Saúde (OMS), Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), que estabelecem um *recorte etário* abrangendo as pessoas de 15 a 24 anos. Esse recorte provém de dois limites: o inferior, de 15 anos, que marcaria o culminar do desenvolvimento sexual e reprodutivo, que diferencia a criança do adulto; e o superior, de 24 anos, que marcaria a conclusão da educação formal, a entrada no mercado de trabalho e a constituição da própria família, efetuando assim a transição para a idade adulta. (CAMARANO et al., 2004). Como se vê, esses limites que definem o que é juventude estão baseados em critérios predominantemente *biológicos* (desenvolvimento sexual e corporal, ou puberdade) e *culturais* ou *sociológicos* (educação, trabalho, família). Assim, essa delimitação relaciona

juventude aos conceitos de *adolescência* e *puberdade*. Segundo Waiselfisz (2007, p. 13), esse recorte etário define juventude como o período de transição entre a *adolescência* e o *mundo adulto*. Enquanto a puberdade e a adolescência são comumente definidas mais pela questão biológica, i.e., as transformações somáticas (que, no entanto, são acompanhadas de transformações em praticamente todos os outros aspectos da vida do adolescente), a juventude, é considerada geralmente como esse processo de transformação da criança em adulto, que envolve transições biológicas, psicológicas, cognitivas, etc., mas é uma categoria essencialmente sociológica que caracterizaria “o processo de preparação para os indivíduos assumirem o papel de adultos na sociedade, tanto no plano familiar quanto no profissional”.

Nessa perspectiva, há dois universos (o biológico e o cultural) que constituem a categoria juventude. Os autores pesquisados concordam, de maneira geral, com a importância de ambos, salientando suas relações e especialmente as formas pelas quais as mudanças biológicas são significadas socialmente. Por exemplo, Feixa (2003), autor bastante citado por pesquisadores de Brasil e Portugal, vê nos jovens de hoje uma mescla de ritmos biológicos e sociais. Porém, no âmbito das ciências sociais, o foco será obviamente o segundo universo, o social.

Sociologia(s) da juventude: homogeneidade e heterogeneidade

Sposito (2001), em estudo sobre a análise de Pais (1990) sobre a construção histórica de uma sociologia da juventude, diz que Pais (1990) enfatiza que o campo se construiu segundo duas perspectivas principais: uma que considera a juventude como “um conjunto social derivado de determinada fase da vida, com ênfase nos aspectos geracionais”, e outra que a define “a partir de universos sociais mais amplos e diversificados, sobretudo aqueles derivados das diferentes situações de classe”. (SPOSITO, 2001). A essas duas miradas associa-se logicamente uma dicotomia no modo como se olha a juventude: como categoria homogênea ou heterogênea. Sposito (2001) cita Morin como exemplo do primeiro olhar: para ele, “a juventude existiria como um grupo de idade identificado aos modelos culturais das sociedades de massas”; já para Chamboredon (1985), “a juventude enquanto categoria

estaria dissolvida em uma inerente diversidade recoberta pelas múltiplas classes sociais". (SPOSITO, 2001). Pais et al. (2005) colocam Schehr (2000) como exemplo do segundo olhar, que enfatiza "características divergentes que configuram diversas 'juventudes' como grupos culturais autônomos, rejeitando, por isso, a existência de uma 'juventude' no singular [...]. Num caso valorizam-se elementos cristalizadores, que estabelecem traços comuns na 'juventude'; em outro, realçam-se fatores discriminantes que provocam clivagens internas nesse universo geracional" (PAIS et al., 2005, p. 111). Pais (1993) posiciona-se a favor da heterogeneidade, inclusive nomeando sua obra de referência *Culturas juvenis*. Magnani e Souza (2007) citam Carles Feixa no mesmo sentido, e Dayrell e Carrano assumem o mesmo ponto de vista:

La forma [de ser jovem] varía en gran medida de acuerdo con cada sociedad, el tiempo histórico determinado y, en su interior, con cada grupo social representativo en el cual participa en ese momento. Esta diversidad se materializa en la condición social (clases sociales), la cultura (etnias, identidades religiosas, valores), el género y, además, con las regiones geográficas, por mencionar algunos aspectos. (2002, p. 163).

Sociologia(s) da juventude: transitoriedade e liminaridade

A essas duas perspectivas, Pais et al. (2005, p. 111) acrescentam uma terceira, "que agrega estudos e reflexões sobre o modo como se sai da condição juvenil". Como vimos acima, Waiselfisz (2007) também coloca essa *transitoriedade* como algo definidor de juventude. Sposito (2001) menciona que a maioria dos trabalhos por ela estudados reconhece essa característica como uma condição definidora: a passagem "da heteronomia da criança para a autonomia do adulto". "Uma etapa de transição que processa a passagem de uma condição social mais recolhida e dependente a uma mais ampla; um período de preparação para o ingresso na vida social adulta". (ABRAMO, 1994, apud WAISELFISZ, 1998, p. 154).

Nessa forma de pensar, o jovem não pertence nem ao mundo da infância, nem ao mundo adulto, o que cria uma situação de *liminaridade*,

definida como um momento de transição entre uma 'estrutura' e a filiação a outra 'estrutura', que pode se cristalizar como uma situação permanente [...]. Esta juventude liminar passa a ser vivida

através do acesso a produtos, identidades ou bens culturais, de forma mais ou menos radical por alguns grupos. (MALFITANO; ADORNO, 2006, p. 18).

No entanto, algumas críticas são apontadas em relação a essa ideia de transitoriedade. Há o problema de definir os jovens pelo que eles não são: nem crianças nem adultos – uma espécie de limbo existencial, ou “hiato”, no dizer de Salem (1986, citado em SPOSITO, 2001); e também o de obrigatoriamente subordinar essa fase da vida a uma pretensa estabilidade e amplitude maiores da vida adulta, que os jovens teriam necessariamente de alcançar. Sposito (2001) menciona que, atualmente, a insegurança e a transitoriedade fazem parte do mundo contemporâneo, não podendo, portanto, ser consideradas características somente da juventude. Além disso, deve-se considerar o fenômeno do *alongamento* dessa transição como um fenômeno da modernidade: na Europa, devido principalmente ao aumento na duração da carreira escolar e às incertezas do mercado de trabalho, fenômenos que estendem o período de dependência e residência dos jovens com a sua família (PAIS et al., 2005) – o que alguns autores (começando com CHAMBOREDON, 1985) consideram uma nova fase, a *pós-adolescência*, um período de latência ou de moratória social. (SPOSITO, 2001). No Brasil, além desses fatores, há o problema de maior desemprego, da dificuldade em arranjar emprego que possibilite residir longe dos pais (o que alonga essa transição); por outro lado, para os jovens (a maioria) que não dispõem de maiores condições familiares e necessitam e conseguem entrar no mercado de trabalho (formal ou informal) bastante cedo, a transição é na verdade encurtada. Talvez a diferença resida no fato de que no Brasil é muito mais difícil (especialmente para o jovem) obter um emprego que permita independência financeira. No entanto, parece que tanto jovens brasileiros quanto portugueses padecem de um fenômeno típico do capitalismo moderno global: “particularmente para as gerações jovens, a instabilidade e insegurança do emprego, as constantes alternâncias de atividade e inatividade, a relação salarial provisória e a mobilidade permanente se generalizam” (KÖHLER; ARTILES, 2005, p. 303, comentando teorias do sociólogo Robert Castel).

Intervalos etários e políticas públicas para a juventude

Nesse sentido, ocorre um descompasso entre as idades que delimitam o campo da juventude nos estudos científicos e nas leis que definem políticas públicas para essa população. Scheinvar e Carrano (2005) apontam que, no Brasil, é comum resumir o campo de definição das políticas públicas juvenis aos 18 anos, idade-limite entre adolescentes e adultos para o Estatuto da Criança e do Adolescente; porém, Sposito e Carrano (2003) mencionam que as faixas etárias comumente consideradas como jovens, por programas governamentais brasileiros, envolvem adolescentes de 15 a 19 anos e jovens de 20 a 25. Nos estudos pesquisados, há ampla variedade nos intervalos etários utilizados para definir juventude. Para citar alguns exemplos no contexto brasileiro: em Magnani e Souza (2007), o intervalo foi entre os 13 e 30 anos; em Fischer (2005), entre 15 e 25 anos, e em Reis e Oliveira-Monteiro (2007), entre 14 e 19 anos.

O contexto português apresenta variedade ainda maior. Em abrangente estudo sobre as transições para a vida adulta de jovens de várias regiões europeias, Pais et al. (2005) utilizaram os limites de 16 e 34 anos. Na pesquisa de Miguel, Maia e Gomes (2003), foram entrevistados jovens entre 20 e 40 anos – o maior limite superior para a categoria juventude encontrado em relatos de pesquisa.

Juventude e etapas da vida

A amplitude das faixas etárias caracterizadas como juvenis parece refletir o que Peralva (1997, p. 22) chama de descronologização e desstandardização do ciclo de vida: em lugar das tradicionais referências cronológicas, as transições etárias passam a ser balizadas por referências funcionais, através de “etapas variáveis e ‘desreguladas’ ou ‘desnормatizadas’” (SPOSITO, 2001). Nesse sentido, surgem teorias que se contrapõem à ideia de ciclo de vida, como a dos *cursos da vida* (FEATHERSTONE; HEPWORTH, 1989, 1991; FEATHERSTONE, 1994), na qual não há um conjunto fixo de etapas; as etapas tradicionais estariam desfocadas e sendo reconstruídas pela influência das mudanças demográficas, sociais, de consumo e outras, dentro de uma hipotética perspectiva de des-hierarquização e pluralismo das culturas pós-modernas, que sublinham os estilos de vida e o consumismo.

Parece que não apenas uma nova fase (pós-adolescência) foi criada, mas os próprios marcos da categoria *juventude* foram desinstitucionalizados junto com o ciclo de vida ternário. “São a estrutura e a composição dos atributos sociais da juventude, os modos de acesso à maturidade que se encontram modificados”. (CHAMBOREDON, 1985, citado em PERALVA, 1997, p. 22).

Cabral e Pais resumem essa questão:

Este alongamento da condição juvenil produz uma crescente descoincidência etária entre os factores biológicos e culturais que definem um jovem. Clarificando, um jovem não é mais um jovem por apenas ter uma determinada idade mas por seguir determinadas condutas de vida e assumir determinados padrões de consumo, ou por adoptar certas atitudes, imagens ou comportamentos. Em suma, um jovem é jovem por aquilo que faz e pelas razões que o faz. (2003, p. 373).

Crítica à liminaridade da juventude

Essa liminaridade que caracterizaria a juventude é, portanto, discutível, à medida que os próprios limites entre as categorias de jovem e adulto parecem ter se dissolvido. Além disso, se por um lado o jovem não pertence nem à infância nem à adulteza, por outro a cultura moderna é cada vez mais governada pelo valor do “jovem”, do novo, do que aparentemente não envelhece. Feffermann e Figueiredo (2006), ao falarem sobre esse tema, citam o historiador Eric Hobsbawm para apontar três mudanças fundamentais, ocorridas no século XX (e talvez exacerbadas no nosso século), em relação à cultura jovem:

a forma de perceber a juventude não como o estágio preparatório para a vida adulta, mas como o estágio final do pleno desenvolvimento humano; a transformação da juventude como grupo ‘dominante’ nas economias de mercado desenvolvidas; o acentuado internacionalismo deste grupo. (2016, p. 1)

Ser considerada o “estágio final do pleno desenvolvimento humano” significa que a juventude passa a ser o valor dominante na consciência coletiva (e também nos mercados). Assim, talvez a juventude possa ser vista como um processo liminar e, ao mesmo tempo, de pertença: liminar, pois o jovem não se sente completamente parte do mundo dos adultos, e sabe que é diferente; mas ao mesmo tempo ele dita, cada vez mais, regras,

comportamentos, modas, “éticas”, valores, padrões, formas de consumo – sente-se pertencente e mesmo *dono* desse mundo contemporâneo à medida que consome e identifica-se com seus valores e produtos ou, em outras palavras, na medida em que pode participar (e escolhe fazê-lo) desse culto ao novo, ao “eternamente jovem”.

A transitoriedade associada à juventude parece espelhar uma característica da cultura atual: tudo parece apresentar-se como transitório, fluido, fragmentário, ambivalente, sem limites claros – o que Bauman (2001) chamou de “modernidade líquida”. Em certo sentido, é como se a vida adulta atual lembrasse cada vez mais características e valores historicamente vinculadas à juventude: incerteza, risco, instabilidade, transitoriedade, hedonismo, experimentação. Talvez a figura mitológica do *puer aeternus* (o eterno jovem) simbolize mais completamente os tempos atuais do que o Narciso estudado por Lipovetsky (2005) – hipótese que, se verdadeira, impõe profundos questionamentos ao modo como vemos a juventude e a adultez. A esse respeito, Pais et al. (2005, p. 110) mencionam vários autores contemporâneos que chamam a atenção para “a necessidade de novos questionamentos teóricos, na problematização dos modelos de transição para a vida adulta”.

Complexidade e pluralidade versus massificação da juventude

À medida que a juventude participa de um processo de “reprodução e de produção social” (PAIS, 1993, p. 60), afirma-se a necessidade de pensar criticamente a sociedade que a ela atribui características. Por exemplo, uma característica muitas vezes relacionada à juventude contemporânea, por vários autores (ATTIAS-DONFUT, 1996; SPOSITO, 2001; PAIS et al., 2005), é a *complexidade* – das formas de ser, das identidades e das transições juvenis. Características análogas são mencionadas por outros pesquisadores: a *pluralidade* dos modos de ser jovem (CARRANO, 2000; WEISELFISZ, 2004; DAYRELL, 2005; SCHEINVAR; CARRANO, 2005), e a *diversidade* que caracteriza a juventude (MARTINS; AUGUSTO, 2005). Nessa perspectiva, não há uma cultura ou identidade da juventude, mas culturas e identidades juvenis; assim, dever-se-ia tomar como objeto de estudo as *juventudes*, no plural, “para enfatizar a diversidade de *modos de ser jovem* existente”. (DAYRELL, 2005, p. 310). Dayrell

e Carrano (2002, p. 165) resumem essa perspectiva ao afirmarem que “La pluralidad y las circunstancias típicas de la vida juvenil exigen que los estudios se realicen considerando la diversidad y las posibilidades múltiples de la noción de ser joven”.

Essa caracterização parece ser análoga a uma visão de mundo que considera a modernidade como a era das múltiplas e quase infinitas possibilidades de subjetivação, que geraria pessoas “múltiplas e heterogêneas”. (ROSSETTI-FERREIRA et al., 2004, p. 25). Se, porém, pensarmos que um dos maiores problemas das sociedades modernas é exatamente a homogeneização e fluidez das identidades, que parecem múltiplas (pois múltiplos são os signos de consumo e estilos disponíveis para caracterizar essas identidades), mas na verdade apenas refletem cada vez mais um único fator: o consumismo (BAUMAN, 2005), essa visão de mundo é problematizada de forma profunda. Tal pluralidade é vista especialmente em um tema muito pesquisado em relação aos jovens, os seus *estilos de vida* (MAGNANI; SOUZA, 2007), compostos de papéis, atitudes e valores sociais. De acordo com a crítica esboçada acima, a *massificação* de papéis e valores sociais, dada pelos imperativos do consumo de massa característico da era moderna, tornaria essa diversidade juvenil cada vez menor. Assim, dependendo do posicionamento do pesquisador frente a essa questão (que deriva de um posicionamento frente ao que é a cultura contemporânea), ter-se-á um olhar sobre a juventude, que a caracterizará de determinadas maneiras. Fischer (2005), por exemplo, discute o papel da mídia na formação e *homogeneização* dos jovens.

Ambivalência

No entanto, outra caracterização aparece em outros autores, a propósito dessa discussão entre pluralidade *versus* homogeneização. A juventude é considerada *ambivalente*, especialmente em relação aos seus valores e à sua inclusão na sociedade.

Essa cultura [juvenil] ambivalente, predominantemente urbana, integra-se de um lado à indústria cultural dominante, consumindo não só os produtos materiais, mas os seus valores: felicidade, amor, lazer etc. Ao mesmo tempo, procura diferenciar-se, conquistar autonomia, emancipação. [...] de um lado aceita os princípios da sociedade de consumo e seus valores; ao mesmo tempo, tende a ser contra. As manifestações contrárias não assumem as características de protestos políticos organizados, mas se manifestam de outras formas. (WEISELFISZ, 1998, p. 156-159).

Essa ambivalência seria mais aparente nos processos de *autonomização* (dados por aculturações sociais, trabalho próprio, etc., mas também por financiamento familiar) concomitantes com *dependências* (especialmente em relação à família, e atreladas a tradições), e nos processos de *individualização*, “tanto em relação aos valores e às atitudes quanto às estratégias mobilizadas na negociação dos caminhos para a vida adulta”. (PAIS et al., 2005, p. 110), que ocorrem nas trajetórias de passagem da infância à vida adulta.

Juventude e transformação da cultura

As características de pluralidade e ambivalência pressupõem logicamente as possibilidades de contraposição à ordem social e mesmo transformação desta por parte da juventude. Magnani e Souza (2007) estudaram grupos urbanos juvenis (fazendo inclusive uma crítica ao uso do conceito de “tribos urbanas”) e a questão da “resistência à dominação de uma cultura homogênea” por parte dos jovens – no caso desta obra, especialmente por parte do grupo dos *straight edges*. Parece que tal resistência não é colocada propriamente como uma característica da juventude, mas sim de alguns grupos específicos. A possibilidade de resistência pode estar ligada à busca de autonomia, não só em relação à família e a seus valores, mas também em relação à própria cultura (*i.e.*, seria a possibilidade de não apenas reproduzir o social, mas também de o produzir).

Por outro lado, essa tendência da juventude à busca de autonomia, juntamente com sua situação de liminaridade social, são vistas por alguns autores (CARRANO, 2003; PEREGRINO, 2003), como um *potencial para a mudança*, que também caracteriza a cultura juvenil. Alguns autores relacionam esse potencial com a questão das *temporalidades*. Para Melucci

(1996), os jovens são atores-chave do ponto de vista do tempo, pois neles prevalece uma *orientação para o futuro* (especialmente entre os adolescentes), que implica uma inclinação a transformar o presente. Já para Lasén (2000) e Feixa (2003), a *arritmia* seria uma característica essencial da vivência moderna do tempo por parte dos jovens.

A juventude nas ciências humanas

No campo mais amplo das ciências humanas, os posicionamentos adotados frente a essas questões, e a outras caracterizações da juventude parecem variar conforme a disciplina. Sposito (2001) menciona que a sociologia “ora investe nos atributos positivos dos segmentos juvenis, responsáveis pela mudança social, ora acentua a dimensão negativa dos ‘problemas sociais’ e do desvio”. Já os estudos psicológicos tenderiam a “privilegiar os aspectos negativos da adolescência, sua instabilidade, irreverência, insegurança e revolta”. Essa tensão entre uma visão muito positiva e outra mais negativa e pessimista, em relação aos jovens parece vir de longa data. Dayrell e Carrano chamam a primeira de “visão romântica” da juventude:

Cristalizada a partir de los años sesenta, resultado, entre otras cosas, del florecimiento de la industria cultural y de un mercado de consumo dirigido a los jóvenes (...). De acuerdo con esta visión, la juventud se reduce a un periodo de libertad, placer y expresión de comportamientos exóticos. A esta idea se le une la noción de la moratoria, entendida como un espacio para la prueba y error, para experimentar, un periodo marcado por el hedonismo y la irresponsabilidad. (2002, p. 168).

Negativismo

A visão da juventude pautada pelo *negativismo* (e assim oposta a essa visão romântica) também foi estudada e criticada pelas ciências sociais. Martins e Augusto (2005, p. 2) discutem as imagens negativas encontradas no senso comum (mas reproduzidas também em interpretações acadêmicas), que acentuam o “individualismo, o desinteresse pela política – e sua negação – e pela religião, a recusa do trabalho, o consumismo e o hedonismo”, que

seriam típicos dos jovens. Dayrell e Carrano (2002, p. 163) afirmam que a essas imagens deve ser acrescentada uma outra, “la juventud percibida como un momento de crisis, un etapa difícil, dominado por los conflictos con la autoestima y/o la personalidad”. Porém, duas caracterizações da juventude são especialmente conspícuas nos trabalhos estudados: a associação com *risco* e *rebeldia*. Scheinvar e Carrano (2005), ao analisarem a produção científica brasileira sobre juventude, referem que o tratamento do jovem como um *problema social*, derivado de sua suposta rebeldia, “tem sido analisado criticamente por quase todos os trabalhos, embora a partir de perspectivas diferentes”, e mencionam a exploração da “imagem do jovem como uma *ameaça*” pelos meios de comunicação no mundo contemporâneo (grifos nossos). Martins e Augusto (2005) novamente mencionam o papel do senso comum e da mídia, no estabelecimento de uma associação entre risco/emoção (*i.e.*, uma *cultura do risco*) e juventude. Assim, “na busca de realizações e sucesso, o jovem é visto como mais exposto aos perigos e mais disposto a enfrentá-los” – o que está relacionado a uma ética de experimentação de limites (também mencionada por Cabral e Pais, 2003, p. 3) e a uma “carga de destrutividade no enfrentamento do perigo”.

Kliksberg (2006, p. 940) reafirma que a juventude é vista com frequência pelo prisma da desvalorização, especialmente em função de sua pretensa rebeldia, e relaciona essa desvalorização com um panorama atual do mundo juvenil (especialmente latino-americano): haveria uma “desilusão quanto à vida em vastos setores jovens”, relacionada à “perda do sentido heroico da vida”, que geram confusão, desalento, fragmentação e isolamento. Talvez por causa disso, o autor afirma a necessidade de reconhecer várias outras características juvenis mais positivas, que valorizam os jovens: flexibilidade, plasticidade, desejo de participar de iniciativas, imenso potencial, busca de liberdade, sede de ideais.

Conclusões possíveis: construção de paz e juventude(s)

Como visto, há uma rica discussão na sociologia e na antropologia acerca da categoria *juventude* tanto em Portugal como no Brasil. No limitado referencial pesquisado, encontraram-se muitas semelhanças em relação às

caracterizações da juventude, a começar pelos contextos históricos – associação dos jovens à resistência aos regimes militares, à contracultura, etc., e depois a problemas sociais modernos. No entanto, um olhar mais negativista parece ocorrer mais em autores do contexto brasileiro. Em Portugal, poderíamos aventar a hipótese de que os autores das ciências sociais tendem a discutir as juventudes portuguesas no contexto de uma história mais recente de seu país, pós-Revolução dos Cravos (25 de abril de 1974), adotando assim uma perspectiva mais compreensiva sobre os jovens, resultando em representações menos negativas e mais descriptivas sobre os comportamentos do segmento juvenil. No Brasil, as categorizações mais negativas talvez apareçam mais devido ao contexto sócio-histórico de maiores problemas sociais e econômicos (pobreza, violência, uso de drogas, etc.).

A despeito dos contextos sociais diferentes, em ambos os países a maioria dos autores tem visões coincidentes sobre a categoria – por exemplo, em relação à sua heterogeneidade, à multiplicidade de formas de ser jovem e tornar-se adulto; às complexidades que apresenta. Uma diferença mais notável apareceu apenas em relação à amplitude de idades caracterizadas como pertencentes à categoria, sendo aquela maior em autores portugueses.

Além das muitas concordâncias e algumas discordâncias entre os autores analisados, aponta-se ainda a necessidade de discussão crítica de alguns olhares direcionados aos jovens – discussão vinculada tanto a alguns estereótipos persistentes quanto a avaliações mais ou menos ingênuas da (pós) modernidade, da qual os jovens fazem parte e são criadores ou reprodutores. Tal visão mais crítica é, em nosso entender, inseparável da tarefa das ciências sociais de compreender de modo mais profundo e abrangente possível os contextos (pós-) modernos e os comportamentos e as trajetórias juvenis.

Isto porque os jovens, ao mesmo tempo em que são as principais vítimas de problemas sociais como violência (XAVIER, 2008), crime e desemprego, também se constituem no grupo mais capacitado a construir uma nova *cultura de paz* – pois possuem um *potencial positivo* que muito pode contribuir para projetos para e pela paz. (MATOS, 2006; 2007). Além disso, são os jovens os principais recipientes do que concebemos como

educação para a paz (NODARI, 2015), uma educação marcada por tolerância e multiculturalismo (GUIMARÃES, 2005), capaz de fomentar o diálogo, a compreensão e a cooperação. Nesse sentido, espera-se ter contribuído para fomentar uma discussão acerca de como se vê e como nos relacionamos com os jovens – a partir das contribuições dos autores e autoras estudados aqui, as quais sem dúvida têm grande influência na maneira pela qual se fazem, tanto no Brasil como em Portugal.

Referências

- ABRAMO, H. W. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, n. 5/6, p. 25-36, 1997.
- ALVES, N. The juvenile crisis and the social construction of youth in Portugal. In: LAGREE, J.C. (Org.). *Rolling youth, rocking society: youth take part in the post-modern debate on globalization*. Paris: UNESCO, 2002. p 103-112.
- ATTIAS-DONFUT, C. Jeunesse et conjugaison des temps. *Sociologie et sociétés*, v. 28, n. 1, p. 13-22, 1996.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- CABRAL, M. V.; PAIS, J. M. (Coord.). *Condutas de risco, práticas culturais e atitudes perante o corpo*: resultados de um inquérito aos jovens portugueses em 2000. Oeiras: Celta, 2003.
- CAMARANO, A. A. et al. Caminhos para a vida adulta: as múltiplas trajetórias dos jovens brasileiros. *Última década*, v. 12, n. 21, p. 11-50, 2004.
- CARRANO, P.C.R. Juventudes: as identidades são múltiplas. *Movimento*: Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro: DP&A, n. 1, 2000.
- CARRANO, P.C.R. *Juventudes e cidades educadoras*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CHAMBOREDON, J. C. Adolescence et post-adolescence: la “juvénisation”. In: ALLÓN, A.M. (Org.). *Adolescence terminée, adolescence interminable*. Paris: PUF, 1985. p. 13-28.
- DAYRELL, J.; CARRANO, P. C. R. Jóvenes de Brasil: dificultades de finales del siglo y promesas de un mundo diferente. *JOVENes*, Revista de Estudios sobre Juventud. Edición: Nueva Época, año 6, n. 17, p. 160-203, 2002.
- DAYRELL, J. Juventude, grupos culturais e sociabilidade. *JOVENes*, Revista de Estudios sobre Juventud, año 9, n. 22, p. 296-313, 2005.
- FEATHERSTONE, M. O curso da vida: corpo, cultura e imagens do processo de envelhecimento. In: DEBERT, G. *Antropologia e velhice*: textos didáticos. Campinas, IFCH-Unicamp, v. 1, n. 13, p. 49-71, 1994.

FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M. Ageing and old age: reflections on the postmodern life course. In: BYTHEWAY, B. et al. (Ed.). *Becoming and being old*. London: Sage Publications, 1989. p. 143-157.

FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M. Images of Ageing. In: BOND, J., COLEMAN, P.; PEACE, S. (Ed.). *Ageing in society: an introduction to social gerontology*. London: Sage Publications, 1991. p. 304-332.

FEFFERMANN, M.; FIGUEIREDO, R. Redução de danos como estratégia de prevenção de drogas entre jovens. *Boletim do Instituto de Saúde*, São Paulo: Instituto de Saúde (SES), n. 40, 2006.

FEIXA, C. Del reloj de arena al reloj digital: sobre las temporalidades juveniles. *JOVENes*, Revista de Estúdios sobre Juventud, Edición: Nueva Época, año 7, n. 19, p. 6-27, 2003.

FISCHER, R. M. B. Mídia e juventude: experiências do público e do privado na cultura. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 25, n. 65, p. 43-58, 2005.

GONÇALVES, H. S. Juventude brasileira, entre a tradição e a modernidade. *Tempo Social*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 207-219, 2005.

GUIMARÃES, M. R. Paz. *Reflexões em torno de um conceito*. 2005. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/educar/balestreri/inquietude/marcelo_rezende.htm>. Acesso em: 12 maio 2017.

HOBSON, E. *A Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KLIKSBERG, B. O contexto da juventude na América Latina e no Caribe: as grandes interrogações. *Rev. Adm. Pública*, v. 40, n. 5, p. 909-942, 2006.

KÖHLER, H.-D.; ARTILES, A. M. *Manual de la sociología del trabajo y de las relaciones laborales*. Madrid: Delta Publicaciones, 2005.

LASÉN, A. *A contratiempo: un estudio de las temporalidades juveniles*. Madrid: CIS, 2000.

LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005.

MAGNANI, J. G. C.; SOUZA, B. M. (Org.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MALFITANO, A.P.S.; ADORNO, R. C. F. Infância, juventude e vivências nas ruas: entre o imaginário da instituição e do direito. *Imaginario*, v. 12, n. 12, p. 15-33, 2006.

MARTINS, H. H. T. S.; AUGUSTO, M. H. O. Juventude(s) e transições. *Tempo social*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 1-4, 2005.

MATOS, K. S. L. Juventude, paz e espiritualidade: opção por uma prática educativa ético-amorosa. In: IBIAPINA, I. M. L. de M.; CARVALHO, M. V. C. de (Org.). A pesquisa como

mediação de práticas sócio-educativas. In: ENCONTRO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA UFPI, 4., 2006, Teresina. *Anais...* Teresina: EDUFPI, 2006. p.167-178.

MATOS, K. S. L. Juventudes e cultura de paz: diálogos de esperança. *Linguagens, Educação e Sociedade*, Teresina, Ano 12, n. 16, p. 65-70, jan./jun. 2007.

MAUGER, G. *Les jeunes en France: état des recherches*. Paris: La Documentation Française, 1994.

MELUCCI, A. Juventude, tempo e movimentos sociais. *Revista Young*, Estocolmo, v. 4, n. 2, p. 3-14, 1996.

MIGUEL, N.; MAIA, A.; GOMES, M. C. Traços, laços e dependências (A experimentação de drogas). In: PAIS, J. M. (Coord.). *Traços e riscos de vida: uma abordagem qualitativa a modos de vida juvenis*. 2. ed. Porto: Âmbar, 2003.

MORIN, E. *Cultura de massas no século XX: neurose*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. v. 1.

_____. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986. v. 2.

NODARI, P. C. (Org.). *Cultura de paz, direitos humanos e meio ambiente* [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2015.

PAIS, J. M. A construção sociológica da juventude – alguns contributos. *Análise Social*, v. 25, n. 105/106, p. 139-65, 1990.

PAIS, J. M. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993.

PAIS, J. M. (Coord.). *Traços e riscos de vida: uma abordagem qualitativa a modos de vida juvenis*. 2. ed. Porto: Âmbar, 2003.

PAIS, J.M.; CAIRNS, D.; PAPPÁMIKAIL, L. Jovens europeus: retrato da diversidade. *Tempo social*, v. 17, n. 2, p. 109-140, 2005.

PAPPÁMIKAIL, L. Juventude(s), autonomia e sociologia. *Sociologia: Revista do Departamento de Sociologia da FLUP*, v. XX, p. 395-410, 2010.

PERALVA, A. O jovem como modelo cultural. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo: Anped, n. 5-6, p. 15-27, 1997.

PEREGRINO, M. Juventudes e cidades educadoras. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 192-194, 2003.

PIMENTA, C.A.M. Juventude, violência e políticas públicas. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 75, 2007. Disponível em: <www.espacoacademico.com.br/075/75pimenta.htm>. Acesso em: 12 fev. 2008.

REIS, A.O.A.; OLIVEIRA-MONTEIRO, N.R. Sexualidade e procriação na ótica de jovens de periferias sociais e urbanas. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, v. 17, n. 2, p. 54-63, 2007.

ROSSETTI-FERREIRA, M. C.; AMORIM, K. S.; SILVA, A.P.S. Rede de significações: alguns conceitos básicos. In: ROSSETTI-FERREIRA, M. C. et al. (Org.). *Rede de significações e o estudo do desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 23-34.

SCHEHR, S. Processus de singularisation et formes de socialization de la jeunesse. *Lien Social et Politiques*, n. 43, p. 49-58, 2000.

SCHEINVAR, E.; CARRANO, P. C. Aproximaciones a los jóvenes en Brasil. *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, ano 9, n. 22, p. 190-193, 2005.

SPOSITO, M. P. A produção do conhecimento sobre juventude na área da educação. *International Studies on Law and Education*, São Paulo, n. 4, p. 37-55, 2001. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/harvard4/marilia.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

SPOSITO, M. P.; CARRANO, P. C. R. Juventude e políticas públicas no Brasil. *Rev. Bras. Educ.*, n. 24, 2003.

WAISELFISZ, J. J. (Coord.). *Juventude, violência e cidadania: os jovens de Brasília*. São Paulo: Cortez, 1998.

WAISELFISZ, J. J. (Coord.). *Relatório de desenvolvimento juvenil 2003*. Brasília: Unesco, 2004.

WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência dos municípios brasileiros*. Brasília: OEI, 2007.

XAVIER, M. Arendt, Jung e Humanismo: um olhar interdisciplinar sobre a violência. *Saúde Soc.* São Paulo, v.17, n.3, p.19-32, 2008.

Programa Caxias da Paz: parceria público-privada em ação

Claudia Maria Hansel
Suzana Damiani

Introdução

A harmonia pode não reinar o tempo todo, mas o conflito também não deve ter império sobre as relações humanas. É natural que as pessoas, em determinados momentos, discordem, discutam, entrem em oposição quanto ao entendimento de ideias ou a pontos de vista, frente a fatos, acontecimentos. As discordâncias, por vezes, transformam-se em conflitos, em situações em que o consenso e a harmonia sejam afastados, de tal forma que as relações de paz passem a não mais existir.

Relacionar-se com os pares, com os outros, pressupõe entrar em contato com o diferente, com o diverso, com o desconhecido. Em situações de ação e reação frente ao novo e, em especial, o novo oposto ao que é o entendimento de certo, de apropriado, de “normal”, podem as pessoas, além de agirem de modo a “ofender”, “agredir”, consciente ou inconscientemente, provocar um atrito, um conflito, um “*lio*”, um “nó” do qual não conseguem se desvincilar sem ajuda.

Há, primeiramente, que ser destacado que, na maioria das vezes, a busca pela ajuda se dá no Poder Judiciário, vinculado ao Estado. Poucos são os que conhecem opções, alternativas outras, para que a ajuda seja acessível, mesmo sendo oportunizada pela previsão legal, tanto na Constituição Federal como no Código de Processo Civil e, mais recentemente, pela Resolução 225, do Conselho Nacional de Justiça, que trata da Justiça Restaurativa.

A Justiça Restaurativa, cujo intuito é restaurar os vínculos entre os envolvidos em uma situação de conflito, quando possível, ou mesmo permitir o encontro, para que haja uma interlocução, amparada por uma rede de apoio, vem sendo uma aliada em inúmeras situações em que a judicialização pouco tem a contribuir para a promoção da cultura de paz. Diferentemente de um juiz, um terceiro, estranho ao evento, impor uma decisão quanto ao fato conflitivo, os envolvidos, direta e indiretamente, dispostos a dialogar,

entram em consenso, após falar e ouvir, ouvir-se e ouvir o(s) outro(s), a fim de restabelecer um ambiente harmônico, de paz. Viver em paz não significa concordar com tudo e com todos, mas aprender a ouvir e a falar sem que se busque a vitória em uma disputa, mas para conhecer a diversidade de formas de entender o mundo, a sociedade, as diferentes formas de ser, de agir, de respeitar o outro.

Caxias do Sul, desde 2014, é reconhecida pela aprovação da Lei 7.754/2014, responsável pelo Programa Municipal de Pacificação Restaurativa. Idealizar a paz deixou de ser uma construção utópica, quando seguiu-se de vários movimentos, capitaneados por representantes de instituições públicas e da sociedade civil, que culminaram na construção de documento legal em prol das ações efetivas em nome de uma Caxias da Paz.

A relevância deste estudo se justifica por se compreender os métodos alternativos, em especial os círculos de construção de paz, uma ferramenta que tem por objetivo promover o diálogo entre os envolvidos e fazer com que encontrem de forma conjunta a solução que contemple a todos, responsabilizando-os pelas decisões tomadas, ao mesmo tempo em que rompe com o paradigma de “que alguém precisa ganhar o ‘jogo’”. Além disso, a metodologia do círculo procura acolher e tratar os envolvidos de modo isonômico, desde que consintam em participar dele.

O Centro de Ciências Jurídicas da Universidade de Caxias do Sul (CCJU), ciente da importância da reflexão e atuação frente à possibilidade de solução de conflitos a amparar os interessados em dialogar e não em litigar, constituiu o NID *“Alter Jus”* – Núcleo de Inovação e Desenvolvimento, que se propõe a realizar e a estudar os métodos alternativos de resolução de conflitos. Também é no CCJU que está a sede da Central da Infância e da Juventude, com as demais atividades vinculadas ao Curso de Direito.

O curso de Direito da UCS, em seu projeto pedagógico, contempla não só o estudo sobre direitos humanos, mas a efetivação dessas práticas e a formação de profissionais habilitados para a atuação com as partes. Por esse motivo, torna-se relevante inserir as ações realizadas na Universidade de Caxias do Sul, a fim de registrar seu intuito como formadora atuante de profissionais vinculados, que acreditam, e estão dispostos a colocar em prática os preceitos da Justiça Restaurativa.

As atividades exigem o compromisso e a crença de que há que se lutar pela paz, há que se trabalhar para que a cultura de paz possa prosperar, para que o engajamento ocorra, para que não se dê oportunidade ao esmorecimento. Nesse sentido, os objetivos deste trabalho é dar conhecimento à comunidade local, nacional e internacional, o que vem ocorrendo em Caxias do Sul, desde o implemento da lei que prevê o Programa Caxias da Paz, em especial, detalhando as atividades desenvolvidas pelas **centrais**, pelas **comissões** e pela equipe de **voluntários**, bem como destacar a relevância da inclusão dos participantes nos processos circulares.

Legislação em prol da Cultura de Paz

O fortalecimento da economia decorrente da expansão industrial, das organizações comerciais e da prestação de serviços (HERÉDIA, 2012), fez com que, nos últimos trinta anos, ocorresse crescimento populacional no Município de Caxias do Sul, acima da taxa média da maioria das cidades do estado. A concentração de pessoas, somada ao acúmulo de riqueza de uma minoria, desencadeou a formação de “bolsões de miséria” nos arredores da cidade. Ressalta-se que os indivíduos que ali habitam não possuem condições adequadas para uma vida digna, visto que não lhes são garantidos o acesso à infraestrutura básica.

Menciona-se ainda que o aumento populacional se desencadeou pelo processo de migração regional, principalmente de diversas partes do estado, na busca por trabalho e melhor qualidade de vida, formando loteamentos irregulares localizados nas áreas periféricas, porém próximos de pontos estratégicos como o de indústrias, represas e estradas. Verifica-se que o crescimento populacional se alastrou em uma área de 1.652,30 km², com 483.377 habitantes, perfazendo 264,89 hab./ km² de densidade demográfica. (IBGE, 2017).

Nesse processo de urbanização acelerado e na difusão de práticas de consumo, emergem novas formas de tradução das relações sociais. Ao mesmo tempo, as desigualdades reais, ou da forma como são socialmente percebidas, desembocam em práticas sociais conflitivas, como manifestações de hostilidade ou de ações à margem da lei. A ênfase na concorrência e nas

competências, para obter sucesso na vida tem implicações no que se pode denominar de paradigma do individualismo e da fragmentação.

O indivíduo fragmentou-se rapidamente em múltiplas realidades. Um de seus fragmentos nos revelou um eu fragilizado, mutante, submisso a todas as publicidades, a todas as propagandas e às imagens da cultura de massa. O indivíduo não passa então de uma tela sobre a qual se projetam desejos, necessidades, mundos imaginários fabricados pelas novas indústrias da comunicação. Esta imagem do indivíduo, que já não é mais definido por grupos de pertença, que é cada vez mais enfraquecido e que não encontra mais a garantia de sua identidade em si mesmo, pois já não é mais um princípio de unidade e é obscuramente dirigido por aquilo que escapa à sua consciência, serviu muitas vezes para definir a modernidade [...] (TOURAIN, 2006, p. 119).

O modelo de vida atual, individualista e consumista, tem gerado uma sociedade violenta, intolerante, discriminatória e com repulsa às figuras que de algum modo representam autoridade, fatores que impulsionam a violência em quase todos os níveis e ambientes, não poupano as escolas e as relações escolares, ou pelo entorno, especialmente nas comunidades com maior índice de criminalidade.

Convém lembrar que a História da humanidade, na Terra, tem mais anos de guerras do que de paz, mais violência do que amor. Violência para destruir e violência para construir. Criar novos valores significa destruir previamente antigos. O homem tem agido assim com os objetos, com suas próprias obras, com suas cidades, com seus familiares e consigo mesmo. (KRYNSKI, 2000, p. 42).

O potencial de manifestações violentas vem ganhando espaço, assustando os que estão ocupando os mesmos ambientes, o entorno, ou que, mesmo longe, são afetados. As ações na direção oposta, em prol de situações de paz, também exigem movimentos. Um movimento significativo é o que tem ganhado espaço com ações efetivas e, com as Resoluções 125/10 e 225/16 do CNJ, passa a ter a força do reconhecimento dentre as instâncias mais elevadas do âmbito jurídico-nacional.

O Conselho Nacional de Justiça, através da Resolução 225/2016 destaca que,

diante da complexidade dos fenômenos conflito e violência, devem ser considerados, não só os aspectos relacionais individuais, mas também, os comunitários, institucionais e sociais que contribuem para seu

surgimento, estabelecendo-se fluxos e procedimentos que cuidem dessas dimensões e promovam mudanças de paradigmas, bem como, provendo-se espaços apropriados e adequados. (BRASIL, CNJ 225, 2016, s./p.).

Sob o prisma do que prevê a Resolução 225/16, é possível olhar o exemplo de Caxias do Sul, que instituiu o Programa Municipal de Pacificação Restaurativa, atendendo ao que a Resolução 225 do CNJ propõe. O município, por meio da atuação conjunta do Poder Judiciário, da Secretaria de Segurança Pública e Proteção Social, da Fundação Caxias e da Universidade de Caxias do Sul, implementou, antecipadamente, pela Lei 7.754/2014, ações restaurativas executadas por meio das Centrais de Pacificação Restaurativa. As Comissões de Paz e as ações dos voluntários, sob a coordenação do Núcleo de Justiça Restaurativa, vêm atuando em prol da construção de uma cultura de paz.

O propósito dessa política municipal é solucionar situações conflitivas, judicializadas ou não, valendo-se de métodos autocompositivos orientados, em especial, pela metodologia dos círculos de construção de paz.

O art. 1º. O Programa Municipal de Pacificação Restaurativa consiste num conjunto articulado de estratégias inspiradas nos princípios da Justiça Restaurativa, abrangendo atividades de pedagogia social promotoras da Cultura de Paz e do Diálogo, e implementadas mediante a oferta de serviços de solução autocompositiva de conflitos. (CAXIAS DO SUL, 2014, s./p.).

Verifica-se que esse programa orienta-se em dois pilares, quais sejam: na cultura de paz e no diálogo, visto que são fundamentais para a autocomposição dos conflitos.

O Programa Municipal de Pacificação Restaurativa é gerenciado pelo Conselho Gestor (art.. 5º) e,

indivíduos são designados pelo Prefeito, através de Decreto, como órgão consultivo e controlador das respectivas ações, o qual será composto por representações dos órgãos municipais e dos demais segmentos envolvidos mediante convite e na forma do respectivo Regimento Interno. (CAXIAS DO SUL, 2014, s./p.).

Os órgãos responsáveis pela execução do Programa Municipal de Pacificação Restaurativa, conforme o art. 4º da Lei 7.754/2014, são:

- I – Conselho Gestor;
- II – Comissão Executiva;
- III – Núcleo de Justiça Restaurativa;
- IV – Centrais de Pacificação Restaurativa;
- V – Comissões de Paz; e
- VI – Voluntariado. (CAXIAS DO SUL, 2014, s./p.).

O Núcleo de Justiça Restaurativa constitui-se, segundo previsão do art. 7º, parágrafo único (Lei 7.754/2014), “num espaço técnico e de gestão, destinado a sediar e referenciar a convergência das contribuições, recursos humanos, materiais, acadêmicos e demais esforços investidos pelo conjunto das instituições parceiras”. Localiza-se nas dependências da Universidade de Caxias do Sul.

As Centrais de Pacificação Restaurativa, conforme previsto no art. 8º (Lei 7.754/2014), são

os espaços de serviço destinados ao atendimento da população mediante a aplicação dos métodos de solução autocompositiva de conflitos, bem como à difusão dos princípios e das alternativas metodológicas pacificadoras para aplicações em outros âmbitos de convivência social. (CAXIAS DO SUL, 2014, s./p.).

A Central da Infância e da Juventude, como já mencionado anteriormente, situa-se de igual modo junto à sede da universidade de Caxias do Sul.

As Comissões de Paz (art. 9º) traduzem-se em

Espaços informais de estudos e de aplicação das práticas autocompositivas de pacificação de conflitos em atuação no âmbito das instituições públicas, religiosas, organizações da sociedade civil em geral, empresas e comunidades, cuja criação será estimulada mediante a oferta de formações e supervisão técnica do Núcleo de Justiça Restaurativa. (CAXIAS DO SUL, 2014, s./p.).

Cita-se, como exemplo, a Comissão de Paz formada por integrantes da Superintendência dos Serviços Penitenciários (Susepe).

Os Voluntários da Paz (art. 10, Lei 7.754/2014) são “as pessoas físicas formadas, cadastradas e supervisionadas tecnicamente pelo Núcleo de Justiça Restaurativa, dedicadas a atuar voluntariamente na pacificação de conflitos”, cuja formação foi certificada pela Universidade de Caxias do Sul, perfazendo

um número de 712 cursistas confluentes. Na comissão de paz da Susepe há o auxílio dos facilitadores formados pela capacitação dos voluntários da paz.

Acesso à justiça: participação inclusiva

O fato de haver leis, de haver a configuração do sistema jurídico, por muito tempo, isso não foi suficiente para aplacar as angústias, os dilemas, os conflitos de uma imensa parcela da população. O art. 8º, 1, da Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos – São José da Costa Rica, prevê:

Toda pessoa tem direito de ser ouvida, com as devidas garantias e dentro de um prazo razoável, por um juiz ou tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido anteriormente por lei, na apuração de qualquer acusação penal contra ela, ou para que se determinem seus direitos ou obrigações de natureza civil, trabalhista, fiscal ou de qualquer natureza. (BRASIL, 1992, s./p.).

O acesso à justiça está posto no art. 5º, XXXV, da Constituição Federal diz: “A lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça de direito”. (BRASIL, 1988).

Somada a isso, a Resolução 225 do CNJ parte da premissa de que Direito ao acesso à Justiça, previsto no art. 5º, XXXV, da Carta Magna, além da vertente formal perante os órgãos judiciais, implica o acesso a soluções efetivas de conflitos por intermédio de uma ordem jurídica justa e compreende o uso de meios consensuais, voluntários e mais adequados a alcançar a pacificação de disputa. (BRASIL, 2016).

Nessa orientação, Silva elucida que “acesso à Justiça é uma expressão que significa o direito de buscar proteção judiciária, o que vale dizer: direito de recorrer ao Poder Judiciário em busca da solução de um conflito de interesse”. (SILVA, 1999, p. 9)

Silva (1999, p. 15) complementa dizendo que é muito difícil definir, mas serve para determinar duas finalidades básicas do sistema jurídico. A primeira é que o sistema deve ser igualmente acessível a todos, ou seja, visa a garantir um princípio básico do Estado Democrático de Direito, qual seja, a isonomia, pelo qual nosso sistema jurídico deve proporcionar o acesso à Justiça de maneira igualitária, garantindo justiça social à sociedade como um

todo. Este princípio, “só será respeitado no sentido atual, se o juiz perquirir a idéia de igualdade real, que busca realizar a igualização dos desiguais, em consonância com o postulado da justiça concreta, não simplesmente da justiça formal”. E a segunda, ele deve produzir resultados que sejam individual e socialmente justos. É importante observar que o enfoque dado por este autor se refere ao aspecto da acessibilidade.

O acesso à justiça é direito humano e essencial ao completo exercício da cidadania. Mais que acesso ao Judiciário, alcança também o acesso a aconselhamento, à consultoria, enfim, à justiça social. Por esse motivo, comprehende-se que a metodologia do círculo de construção de paz se trata de um modo de assegurar os direitos à cidadania e aos direitos humanos, fundamentais, preconizados na Constituição Federal de 1988, com a presença de todos os envolvidos, em especial, as vítimas, normalmente, excluídas do processo. Isso pode se dar sem a figura de um julgador, terceiro, alheio aos elementos presentes e futuros dos envolvidos.

A Justiça Retributiva olha o fato no momento de sua ocorrência, porém não tem o alcance para contemplar as alterações que se processam nas relações entre os participantes, direta ou indiretamente, no evento conflitivo. Apenas julgar, parcial ou totalmente, acolhida a demanda, por vezes, fica muito aquém à decisão de uma solução, de uma possibilidade de interação mais harmônica entre os distintos participantes, pois a responsabilidade é apenas do terceiro julgador e não dos que, quando de uma atividade de prática restaurativa, assumem seu papel ativo para a nova configuração e forma de agir quanto à proposição de solução do conflito. O oposto de observa na Justiça Restaurativa, em que há a participação dos envolvidos e a decisão da solução do conflito está sob sua responsabilidade, seu poder de definição.

Justiça Restaurativa e os círculos restaurativos

O sistema da Justiça Retributiva está fundamentado na culpa do indivíduo causador, aplicando-se a ele uma sanção-punição. O agressor, após cumprir a medida, retorna ao espaço social, sem necessariamente saber o mal causado à vítima. Isso poderá levar à reincidência, tendo em vista que esse

sistema não tem se mostrado eficaz na reeducação, em especial, de adolescentes. A Justiça Restaurativa, ao contrário, procura, por meio do diálogo, fazer com que os envolvidos no conflito o “solucionem”; participem do processo, valorizando o ser humano e suas emoções. Além disso, há responsabilidade pelo cumprimento das decisões tomadas.

Zehr (2008, s./p.), um dos principais precursores da Justiça Restaurativa, tem a seguinte definição: “O crime é fundamentalmente uma violação de pessoas e relações interpessoais; as violações criam obrigações e responsabilidades; a Justiça Restaurativa busca curar e corrigir as injustiças”. Pinto complementa, dizendo que a Justiça Restaurativa se trata de

um processo estritamente voluntário, relativamente informal, com a intervenção de mediadores, podendo ser utilizadas técnicas de mediação, conciliação e transação para se alcançar o resultado restaurativo, objetivando a reintegração social da vítima e do infrator. (PINTO, 2005, s./p.).

Zehr (2008), ao comparar a justiça retributiva e a restaurativa, elabora uma síntese dizendo:

Essas duas perspectivas podem ser apresentadas de modo mais extenso. Segundo a justiça retributiva: 1) o crime viola o estado e suas leis; 2) o foco da justiça é o estabelecimento da culpa 3) para que se possa administrar doses de dor; 4) a justiça é buscada através de um conflito entre adversários 5) no qual o ofensor está contra o estado; 6) regras e intenções valem mais que os resultados; 7) um lado ganha e o outro perde. (ZEHR, 2008, s./p.).

O entendimento na perspectiva da Justiça Restaurativa é o de que

1) o crime viola pessoas e relacionamentos; 2) a justiça visa identificar necessidades e obrigações; 3) para que as coisas fiquem bem; 4) a justiça fomenta o diálogo e entendimento mútuo; 5) dá às vítimas e ofensores papéis principais; e 6) é avaliada pela medida em que responsabilidades foram assumidas, necessidades atendidas, e cura (de indivíduos e relacionamentos) promovida. (ZEHR, 2008, s./p.).

Desse modo, na Justiça Restaurativa, quando um indivíduo provoca um dano, fere ou lesa outro indivíduo, identifica-se a imprescindibilidade em se restabelecer a confiabilidade entre as partes envolvidas. Assim, atende-se de

alguma forma as expectativas da vítima e, ao mesmo tempo, viabiliza-se um espaço para que o ofensor reconheça a sua responsabilidade em razão da sua conduta. Por esse motivo, concede-se a ele a oportunidade de reconhecer e de tentar corrigir o seu erro, especialmente com medidas socioeducativas. Sendo assim, as práticas reconhecidas socialmente, e que ratificam a violência, sofrem uma interpelação, a partir do despertar de uma ética para a vida em sociedade. (AGUINSKY; CAPITÃO, 2008).

Difere assim das práticas usuais do sistema judicial, com seus processos de justiça retributiva, pois, neste modelo, o sofrimento da vítima não figura no processo judicial, o ofensor recebe a punição quantificada pelo Estado e cumpre seu “castigo” (penalidade). Após cumpri-lo, adquire a condição de liberado sem ao menos ter conhecimento das consequências do ato praticado, tais como: verdadeira condição da vítima, seu sofrimento e suas perdas, em virtude do mesmo ato infracional.

Entretanto, se, de um lado, há quem entenda a Justiça Restaurativa como uma nova ferramenta na resolução de conflitos, de outro lado há discordâncias por parte de alguns segmentos da sociedade, não acreditando nessa proposta. Supõem que a criminalidade só pode ser amenizada com mais repressão e rigor na lei. Segundo Brancher:

A justiça restaurativa não se propõe como substitutiva da Justiça tradicional, não se aplica a tudo. Há situações em que o infrator não tem condições de participar, ele não é uma pessoa interessada em fazer uma reparação ou tem disposição de remendar o erro que cometeu. Há também o dano irreparável, em que não se abre mão de uma resposta que retribua. Mas talvez essas situações sejam paralelas. Podemos ter o sujeito cumprindo pena por homicídio, por exemplo. Está arrependido do crime e o fato de ele oferecer uma compensação para a família da vítima não impede que continue cumprindo a pena. Isso é uma forma de reintegração na sociedade. A Justiça Restaurativa vai qualificar algumas situações e complementar outras. A vocação é para casos mais leves, em termos estatísticos. Nesse aspecto, porém, tem o poder de gerar compromisso da pessoa que cometeu a infração, o que certamente terá participação mais significativa da sua família, comunidade e, quando possível, da própria vítima. Isso produzirá outro contexto do que simplesmente receber a sentença, cumprir a pena e ir embora. (BRANCHER, 2013, s./p.).

Constata-se, assim, que não se aplica a todos os casos, visto que depende da conduta praticada pelo agente causador e de todos os sujeitos

envolvidos consentirem a realização do círculo restaurativo. Além disso, não serve como forma de substituição de pena.

No modelo restaurativo, em que se realizam círculos de construção de paz, oferece-se à vítima e ao ofensor a oportunidade de um encontro pessoal, mediado por dois facilitadores (profissionais capacitados), em ambiente protegido, com a participação das famílias de ambos, membros da comunidade e demais entidades envolvidas (públicas e privadas). O encontro visa a alcançar um acordo em que o ofensor se compromete a realizá-lo, resarcindo os danos, tanto quanto possível, prestando serviços comunitários, ou assumindo de alguma outra forma sua responsabilidade. Ao final, é redigido um acordo, que é assinado por todos os envolvidos. Os membros da família e da comunidade se comprometem a apoiar o ofensor no seu empenho para mudar de comportamento. No Judiciário também fica o encargo de verificar o cumprimento do acordado.

Vitto (2005, s./p.) esclarece que, na prática restaurativa, empregam-se “círculos, painéis e conferências, como método e procedimentos flexíveis, onde a participação dos sujeitos envolvidos é voluntária e consensual”. Contudo, segundo ele, não se aplica a qualquer caso, uma vez que estes “devem ser selecionados e preparados por equipe multidisciplinar, devidamente capacitada”. (VITTO, 2005, s./p.). Os facilitadores responsáveis por conduzirem o procedimento restaurativo precisam agir de forma neutra, redigindo o acordo e garantindo plano restaurativo. Após monitoram e avaliam o cumprimento do acordo.

Vitto (2005, s./p.) destaca ainda que “existe transformação no papel da vítima, que de detentora do direito de punir, passou a coadjuvante no processo de intervenção do Estado”. Sendo assim, “o modelo restaurativo não deve ser concebido de forma dissociada da doutrina de proteção aos direitos humanos, visando ao respeito e à dignidade humana”.

Os métodos autocompositivos representam importante técnica e aspiração daqueles que se ocupam a buscar solução de conflitos sociais.

Essas formas não-adversariais de composição representam proposta promissora para a redução da crise no Poder Judiciário, com a diminuição de processos e maior celeridade daqueles que se acham em tramitação, viabilizando maior acesso à Justiça, ao tempo em que contribuem para uma pacificação social plena, eis que empoderam as

partes para o entendimento e solução de seus próprios conflitos, no que diz respeito a direitos disponíveis. (BRASIL, 2017, s./p.).

Convém mencionar que o círculo de construção de paz é uma metodologia usada, a fim de alcançar o diálogo entre os envolvidos, ao mesmo tempo em que se pode dizer que proporciona o acesso à justiça.

Os indivíduos participantes são tratados de forma igualitária, visto que não se faz distinção entre os participantes. Procura-se criar um espaço em que os indivíduos se sintam acolhidos, que dialoguem e que se respeitem mutuamente. Para tanto é preciso que estejam seguros e confiantes para expor as questões que os afligem. Estão todos na condição de “humanos”, sujeitos a acertos e erros. O momento não é para julgamentos, mas para a escuta, para o reconhecimento do outro. Sobre o reconhecimento, Honneth afirma que

se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. (2015, p. 48).

Reconhecer o outro a partir das individualidades, dos princípios éticos e, quando da realização dos círculos de construção de paz, cujas atividades são alicerçadas na escolha de valores pelos participantes, a partir de sua história de “luta por reconhecimento”,¹ promove uma interação nova, talvez nunca existente até mesmo entre os mais próximos.

Os círculos têm como finalidade encontrar soluções que sirvam para cada membro participante. O processo orienta-se no entendimento de que “cada participante do círculo possui igual valor e dignidade, dando então voz igual a todos”. Para tanto, há a percepção de que “cada participante tem dons a oferecer na busca para encontrar uma boa solução para o problema”. (PRANIS, 2010, p. 11).

Os problemas humanos, os conflitos são muito semelhantes, assim também as formas que os outros encontraram de superar as dificuldades, de

¹ Expressão que dá título à obra de Axel Honneth: *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

recomeçar, de olhar para as limitações pode servir de espelho, de exemplo, de estímulo. Isso mostra o quanto as pessoas se parecem em sua essência, em suas fragilidades, em suas necessidades.

O processo de ouvir o outro, de reconhecimento da existência do outro, de alteridade, provoca uma nova leitura, uma nova percepção dos fatos, da realidade, de si mesmo e do outro, das relações que se formaram até aquele momento em meio ao “barulho”, mas distante de um ambiente de escuta legítima. A determinação dos significados se constitui histórica e socialmente e por Charlot (2006, p. 20), que expõe aspectos que nos servem para distinguir algumas características da construção social da realidade.

De acordo com Giddens (1991), ao tratar sobre as transformações ocorridas na “alta modernidade”, a que denomina de reflexividade social em virtude de se viver um momento de riscos e incertezas, faz-se necessário voltar a ter certeza, segurança e confiança. Todavia, a globalização fez com que as sociedades se tornassem sistemas abstratos e, em razão disso, precisasse aumentar a reflexividade social. Giddens (1991; 2004) define reflexividade social como sendo a necessidade de se estar sempre pensando, refletindo, a respeito das circunstâncias em que a vida de cada um se desenrola. Quando as sociedades estavam mais adaptadas ao costume e à tradição, as pessoas podiam seguir procedimentos estabelecidos para fazer as coisas de maneira mais irrefletida.

Processo de implantação da Justiça Restaurativa em Caxias do Sul

Quando da decisão de formalizar as ações em prol da Justiça Restaurativa em atos dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário de Caxias do Sul, em parceria com a sociedade civil, foi necessária a organização de uma rede de atores auxiliando na tecitura de um trabalho em prol da cultura de paz.

O Programa Municipal de Pacificação Restaurativa criou três centrais, a saber:

1) Central Judicial de Pacificação Restaurativa: destinada a atender casos encaminhados pela justiça local. Visa a oferecer atendimento

restaurativo a situações de conflitos, litígios, crimes ou atos infracionais, que aportam na esfera judicial;

2) Central de Pacificação Restaurativa da Infância e da Juventude: destinada a atender situações encaminhadas pela rede socioassistencial, envolvendo crianças, adolescentes e seu entorno familiar e comunitário. Visa a oferecer atendimento restaurativo a situações de conflitos, litígios, crimes ou atos infracionais de menor potencial ofensivo, em situações cuja menor relevância jurídica desaconselhe ou torne desnecessária sua judicialização;

3) Central de Pacificação Restaurativa Comunitária: destinada a atender situações oriundas da comunidade da Zona Norte da cidade, atuando tanto de maneira preventiva como na busca de pacificação de conflitos já instaurados. Visa a oferecer atendimento restaurativo a situações de conflitos e potenciais litígios, crimes ou atos infracionais em situações cuja menor relevância jurídica desaconselhe sua judicialização.

Convém mencionar que as práticas restaurativas já eram realizadas e as centrais existiam, mas não por meio de Lei.

As Centrais de Práticas Restaurativas, implementadas no Município de Caxias do Sul, como uma política pública de pacificação e resolução de conflitos, a partir da cultura de paz, estão sediadas, respectivamente, na Universidade de Caxias do Sul, no fórum de Caxias do Sul, e na Zona Norte do município. A Central Judicial iniciou suas atividades, em dezembro de 2012; a Central da Infância e da Juventude em junho de 2013, e a Central Comunitária em julho de 2013. Sendo assim, em 30 de abril de 2014, foi sancionada a Lei Municipal 7.754/2014, reconhecendo o “Programa Municipal de Pacificação Restaurativa em Caxias do Sul”, como uma Política Municipal, pois, de fato, já estava em atuação. (CAXIAS DO SUL, 2014).

Os territórios abarcados pela Justiça Restaurativa situam-se nos bairros da periferia. Do ponto de vista do imaginário socialmente ancorado e construído, encontram-se, de certo modo, alheios ao controle jurídico do Estado ou, ainda, com proteção distinta aos demais bairros centrais.

Neste sentido, de acordo com Birman (2012) para a sociedade envolvente ou para desenhos de inclusão social, a ótica de pacificação soa como mecanismo da ordem social para empreender uma “reconquista” dessa figura espacial da alteridade perigosa no meio urbano.

O desafio consiste em saber o que e como fazer, porque as práticas para instaurar a justiça têm uma série de limitações impostas por princípios garantidos pelo Estado Democrático de Direito.

Alguns discursos e algumas práticas produzidas acerca da Justiça Restaurativa tentam de certa forma escapar à lógica ordinária de ineficiência de penalizações atribuídas pelo Judiciário. No entanto, a sua fragilidade de legitimação social enlaça os procedimentos como pouco radicais, por não se confrontarem com a violência estrutural que permeia as relações sociais na cidade caxiense.

De outro modo, possui a virtude de funcionar como mola propulsora de reconciliação em situações particulares de violência cotidiana, nas quais se apresentam confrontos de possíveis esfacelamentos sociais. Em outros termos, de acordo com Pinto Neto (2012, s./p.), vigora o risco de “a redução da alteridade do outro em mera representação do inimigo é pura violência”.

A participação dos envolvidos: opção pela cultura de paz

Círculos de construção de paz são uma metodologia que, de acordo com Kay Pranis, inspirada nas tribos indígenas da América do Norte, que costumam resolver suas questões por meio do diálogo, reunindo-se em círculos.

Pranis define o círculo como

um processo de diálogo que trabalha intencionalmente na criação de um espaço seguro para discutir problemas muito difíceis ou dolorosos, a fim de melhorar os relacionamentos e resolver diferenças. A intenção do círculo é encontrar soluções que sirvam para cada membro participante. O processo está baseado na suposição de que cada participante do círculo tem igual valor e dignidade, dando então voz igual a todos os participantes. Cada participante tem dons a oferecer na busca para encontrar uma boa solução para o problema. (2010, p. 11).

Os círculos restaurativos, segundo Boyes-Watson e Pranis, alicerçam-se em sete pressupostos principais, tais como:

- a) O verdadeiro Eu de cada um é bom, é sábio, é poderoso
- b) O mundo está profundamente interconectado
- c) Todos os seres humanos têm um desejo profundo de estar em bons relacionamentos

- d) Todos os humanos têm dons e cada um é necessário pelo que traz
- e) Tudo que precisamos para fazer mudanças positivas já está aqui
- f) Seres humanos são holísticos
- g) Nós precisamos de práticas para construir hábitos de vida, a partir de nosso Eu verdadeiro. (2010, p. 21).

Constata-se dessa forma que a construção de um diálogo, somada aos pressupostos acima, consiste em princípios que destacam a valorização do indivíduo, fazendo com que ele se volte para si e para o meio onde vive, apresentando o que possui de melhor. A percepção é a de que se está conectado com tudo o que nos rodeia e de que se faz parte dessa comunidade. Contudo, há quem discorde quanto ao protagonismo em circunstâncias que não removem as causas das desigualdades e à novidade atinente aos mecanismos de restauração, como se houvesse uma situação original de convivência sem conflitos.

Eu não gosto muito desse termo “justiça restaurativa”, pois ela se apresenta como um novo paradigma, mas não passa de uma nova “roupagem” para uma proposta antiga de conciliação, ou seja, é o de resgatar um pouco esse papel da vítima como agente. Para mim, isso não é uma exclusividade da justiça restaurativa. Existem outras formas de se pensar o direito que também trabalham nessa perspectiva. As justiças indígenas e as justiças dos países orientais sempre trabalharam com essa perspectiva de conciliação. (RUDNICKI, 2008, s./p.).

Os círculos restaurativos também possuem suas justificativas, a partir de uma compreensão ampliada das formas de expressão da violência e das formas variadas de produção do controle social.

A expansão da informalidade e dos mercados ilegais, o lusco-fusco do lícito e do ilícito no cotidiano da economia, da política e dos costumes, todo esse processo social associa-se a uma acumulação social da violência como percurso histórico que teria decorrido da 'ausência do Estado' em cumprir suas atribuições, entre as quais a de deter o monopólio do emprego legítimo da violência em todo o seu território. Esquece-se, astuciosamente, no entanto, que o processo civilizatório elisiano não depende apenas da capacidade dissuasória do Estado, mas também da economia de repressão representada pela internalização do autocontrole nos comportamentos, um processo que depende de compensações sociais que tornem o auto-controlar-se desejável e racionalmente preferido. A medida do escândalo e da vergonha não é dada pelo Estado, mas pela sociedade. (MISSE, 2008, p. 166).

Os encaminhamentos que emergem com os projetos de pacificação sem dúvida possibilitam um protagonismo de certa natureza a diversos profissionais e aos agentes de uma comunidade mobilizada. Estes setores convergem para unir a sociedade por formas de coesão social e contra a violência, por meio de mecanismos para educar ou converter parcela de indivíduos e comportamentos indesejáveis, enfim oferecer-lhes um futuro de cidadania.

Conclusão

A Justiça Restaurativa, como parte do processo de construção da cultura de paz, envolve cidadania e direitos humanos, tão almejados pelo Direito, pois assegura o acesso à justiça de forma inclusiva, acolhendo todos os que se sentem parte do conflito e/ou do processo de solução do conflito.

Em razão de oportunizar a manifestação de vontade em fazer parte e em apresentar sua disposição em colaborar com os envolvidos diretamente na solução, todos têm voz, de modo igualitário, socializam suas formas de entender os fatos e a vida em sociedade, em virtude do complexo mundo em que os conflitos vão se instaurando no cotidiano e das precárias, morosas e arcaicas formas de resolvê-los.

A sociedade, sedenta de formas viáveis em prol de uma sociedade construída à luz de princípios e valores que promovam a paz, tem buscado na Justiça Restaurativa novas respostas para velhos dilemas. E tem encontrado, diferentemente da insatisfação quanto ao resultado de um processo ou à sentença pronunciada por um terceiro, alheio aos acontecimentos, decisões por consenso entre os participantes, tornando-os responsáveis pelas ações passadas e pelas futuras, por serem parte da solução e da construção de uma nova realidade.

Referências

AGUINSKY, Beatriz; CAPITÃO, Lúcia. Violência e socioeducação: uma interpelação ética a partir de contribuições da Justiça Restaurativa. *Revista Katálysis*, v.11, n.2, p. 257-264, 2008.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, v. 32, n.1, p. 209-226, 2012.

BOYES-WATSON, Carolyn; PRANIS, Kay. *Círculos de justiça restaurativa e de construção de Paz*: Guia do Facilitador. Porto Alegre: Escola Superior da Magistratura da AJURIS, 2010.

BRANCHER, Leoberto Narciso. Caxias do Sul é pionera em modelo de justiça restaurativa. *Jornal Pioneiro*. 13 de julho de 2013. Disponível em:

<<http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2013/07/caxias-do-sul-e-pionera-em-modelo-de-justica-restaurativa-4198499.html>>. Acesso em: 23 set. 2017.

BRASIL. *Decreto 678*, de 6 de novembro de 1992. Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), de 22 de novembro de 1969. *Decreto no 678*, de 6 de novembro de 1992. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm>. Acesso em: 7 out. 2017.

BRASIL. *Resolução 225*, de 31 de maio de 2016. Dispõe sobre a Política Nacional de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário e dá outras providências. Conselho Nacional de Justiça. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=3127>>. Acesso em: 12 out. 2017.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. Política Nacional de Métodos Autocompositivos. Disponível em: <<https://www.tjdft.jus.br/institucional/2a-vice-presidencia/politica-nacional-de-metodos-autocompositivos-integra>>. Acesso em: 23 set. 2017.

CAXIAS DO SUL (Município). *Constituição (2014)*. Lei 7.754, de 29 de abril de 2014. Institui o Programa Municipal de Pacificação Restaurativa, e dá outras providências. Caxias do Sul, RS, 29 abr. 2014. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/rs/c/caxias-do-sul/lei-ordinaria/2014/775/7754/lei-ordinaria-n-7754-2014-institui-o-programa-municipal-de-pacificacao-restaurativa-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 10 out. 2017.

CHARLOT, Bernard. A pesquisa educacional entre conhecimentos, políticas e práticas: especificidades e desafios de uma área de saber. *Revista Brasileira de Educação*, v. 11, n. 31, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v11n31/a02v11n31.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2017.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed da Unesp, 1991.

_____. *Sociologia*. 4. ed. rev. atual. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti; MACHADO, Maria Abel. *Câmara de Indústria, Comércio e Serviços de Caxias do Sul: cem anos de história*. Caxias do Sul: Maneco: 2001.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009 / 2015.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Cidades. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/caxias-do-sul/panorama>> Acesso em 23 set. 2017.

KRYNSKI, Stanislau. O adolescente e a violência: um processo em busca da identidade. In: LEVISKY, David Léo. *Adolescência e violência: consequências da realidade brasileira*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

MISSE, Michel. Dizer a violência. *Rev. katálysis*, v. 11, n. 2, p. 165-166, 2008.

PINTO, Renato S. G. Justiça Restaurativa é possível no Brasil? In: SLAKMON, C.; DE VITTO, Renato Campos de; PINTO, R. (Org.). *Justiça Restaurativa*. Brasília: Ministério da Justiça; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 19-40. Disponível em: <<http://portal.tj.sp.gov.br/Download/FDE/6%20-%20Textos%20Complementares/Livro%20Justi%C3%A7a%20Restaurativa.pdf#page=163>>. Acesso em: jul. 2017.

PINTO NETO, Moysés. A redução da alteridade do outro em mera representação do inimigo é pura violência. *Entrevista a IHU online*, 20 de setembro de 2012. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 27 ago. 2013.

PRANIS, Kay. *Processos circulares*. São Paulo: Palas Athena, 2010.

RUDNICKI,Dani. O que fazer com a memória de uma vítima de crime? Entrevista com Dani Rudnicki, *IHU online*, 22 de maio de 2008. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 27 ago. 2013.

SILVA, José Afonso da. Acesso à justiça e cidadania. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, n. 216, p. 9-23, jun. 1999. Trimestral. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/viewFile/47351/45365>>. Acesso em: 21 jul. 2017.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: vozes, 2006.

VITTO, Renato Campos de. Justiça criminal, justiça restaurativa e direitos humanos. 2005. In: SLAKMON, C.; DE VITTO R.; GOMES PINTO, R. (Org.). *Justiça Restaurativa*. Brasília – DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Disponível em <<http://www.justica21.org.br/j21.php>> Acesso: 2 ago. 2013.

ZEHR, Howard. *Trocando as Lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça*; tradução de Tônia Van Acker – São Paulo: Palas Athena, 2008. Disponível em <www.amb.com.br/jr/docs/pdfestudo.pdf>. Acesso: 23 de set. 2017.

Sete lições essenciais sobre Justiça Restaurativa e Cultura de Paz

Geórgia Ramos Tomasi

Introdução

O convívio em civilização demanda aderência a normatizações das relações dos sujeitos entre si. A normatização possibilita a vida em comunidade, substituindo os desejos de indivíduos isolados por relações codificadas, que designam seus papéis, direitos e deveres. O direito que conhecemos atualmente pode ter surgido desse pressuposto, e lapidado constantemente, na tentativa de se tornar cada vez mais justo aos olhos da civilização que ele regulamenta. (ENRIQUEZ, 1990).

A necessidade crônica da sociedade, em buscar a ciência jurídica para resolver suas demandas litigiosas, resultou na crescente intervenção da justiça na resolução de conflitos. Como resultado da dilatação de conflitos sociais que buscavam na justiça suas respostas, começou-se a pensar em um modo de restaurar os vínculos afetados. Um método no qual haja uma discussão orientada entre a vítima e o ofensor, para que todas as partes envolvidas, incluindo familiares e comunidade, possam tentar reestruturar os conflitos vivenciados.

Através dessa mediação, devem ser percebidas as necessidades da vítima, do ofensor, para que ele não cometa mais o delito, e da comunidade, para que essa volte a se sentir segura perante seus cidadãos. Esse modo de intervenção recebeu a denominação de Justiça Restaurativa e está sendo utilizado em países como Canadá, Nova Zelândia, Austrália, Colômbia, e em cidades do Brasil, como Curitiba, Brasília, São Paulo e Porto Alegre (MORRISON, 2005; PINTO, 2007; RODRIGUES, 2012; SCURO NETO, 2005; SOUZA; ZÜGE, 2011).

No decorrer da pesquisa, no que envolve os conceitos abordados, entende-se por Justiça Restaurativa o processo informal no qual vítima e agressor são postos em um diálogo mediado. Através do diálogo se devem

buscar possibilidades de restauração das consequências do delito de forma material, moral e emocional. (SOUZA; ZÜGE, 2011).

Será entendido como ofensor o sujeito praticante da transgressão, como vítima o sujeito que sofreu a transgressão, e como delito o ato infrator. (ZEHR, 2008). Tais nomenclaturas foram escolhidas tendo em vista os nomes utilizados por Howard Zehr, um dos principais teóricos na sistematização da justiça restaurativa no mundo.

É empregada a nomenclatura de comunidade quando se percebe um contexto no qual os interesses e as afetividades de um grupo de sujeitos são compartilhados e seguidos (ENRIQUEZ, 1990). Durante a explicitação do processo de restauração, os conceitos de empoderamento e responsabilização são diversas vezes citados, entendendo por empoderamento a apropriação do conflito pelas partes, e por responsabilização a percepção das partes dos seus atos que permitiram a consumação do delito (PINTO, 2007).

No que tange à aplicação da Justiça Restaurativa no Brasil, explicita-se neste artigo a aplicação da Justiça Restaurativa no Município de Caxias do Sul, desde o ano de 2010 e no programa municipal de pacificação restaurativa, denominado Caxias da Paz, entre os anos de 2014 a 2017. O projeto Caxias da Paz é efetuado visando a que o Núcleo e as Centrais de Justiça Restaurativa trabalhem inseridos na comunidade. Atualmente existem três centrais no município, Judicial, Infância e Juventude, e Comunitária. Observando este contexto, pode-se identificar a importância e o crescimento dessa forma de justiça na Região Sul do País.

Durante a realização do artigo alguns dados puderam ser colhidos e elucidaram as diferenças entre os diversos setores que envolvem o Programa Municipal de Pacificação Restaurativa Caxias da Paz, bem como a realização efetiva das práticas com o seu público-alvo. O programa passou por modificações significativas em sua estrutura desde o seu início até o momento atual.

Desenvolvimento e ascensão da Justiça Restaurativo no Município de Caxias do Sul

Os esforços para dar início a esse programa começaram no ano de 2010, quando a cidade de Caxias do Sul firmou parceria com Escola da Magistratura da Associação dos Juízes do Rio Grande do Sul (Ajuris), pela qual aderiu-se ao projeto Justiça para o Século XXI. Após decorridos dois anos, foi firmado o convênio com a prefeitura, para que houvesse o repasse financeiro, de mão de obra, equipamentos e formações, para que o Núcleo de Justiça Restaurativa e as Centrais da Paz fossem criados.

Durante os anos de 2012 e 2013, as centrais e o núcleo foram instalados na cidade, a Central da Paz judiciária no prédio do fórum de Caxias do Sul, a Central da Paz da Infância e da Juventude, no bloco 58 da UCS, e a Central de Paz comunitária na zona norte do município. O Núcleo foi primeiramente alojado no fórum de Caxias do Sul e, posteriormente, no ano de 2014, mudou-se para o bloco 58 da UCS.

O Programa Municipal de Pacificação Restaurativa foi tipificado legalmente no ano de 2014, voltado para a articulação de estratégias fundamentadas nos princípios da Justiça Restaurativa. As atividades praticadas pelas Centrais da Paz deveriam ser pensadas, levando em consideração a pedagogia social e implementadas mediante o oferecimento de serviços que promovam a solução autocompositiva de conflitos.

Seus princípios e objetivos abrangem: integração interinstitucional e transversalidade em relação ao conjunto de políticas públicas; foco na solução autocompositiva de conflitos; responsabilização sem culpabilização; participação direta dos envolvidos em conjunto com as redes de atendimento profissional; democracia; adesão voluntária; consenso; empoderamento das partes; reverte as cadeias de propagação da violência.

As políticas sociais que mobilizam e integram o programa dizem respeito as áreas de segurança, assistência social, educação, saúde e justiça. Existe previsão no programa municipal sobre a colaboração entre distintos setores institucionais, principalmente no que tange à Administração Pública, ao Poder Judiciário e a sociedade civil organizada – estrutura com organização cujos membros servem o interesse geral da população por meio

de um processo realizado democraticamente, atuando como intermediários entre os poderes públicos e os cidadãos. (SERVA; ANDION, 2014).

Tratando-se da competência da Administração Pública, é responsabilidade da Secretaria Municipal de Segurança Pública e Proteção Social caxiense a articulação e as mobilizações citadas anteriormente. O programa é regido por: Conselho Gestor; Comissão Executiva; Núcleo de Justiça Restaurativa, Centrais de Pacificação Restaurativa, Comissões de Paz e Voluntariado (Lei 7.754/2014).

Compete ao Conselho Gestor, dentre outros, buscar a integração entre instituições mantenedoras, planejar e supervisionar a execução do programa, fomentar a participação da comunidade, desenvolver pesquisas operacionais e a formação de recursos humanos.

Compete à Comissão Executiva, dentre outros, participar do planejamento; acompanhar e promover estudos sobre promoção de paz e prevenção da violência; fiscalizar e avaliar as atividades de gestão e assessoramento técnico; propor medidas para aprimoramento do Núcleo e das Centrais da Paz.

O Núcleo de Justiça Restaurativa é compreendido como um espaço técnico e de gestão, onde os esforços investidos pela cooperação das instituições parceiras serão armazenados, bem como os recursos humanos e os materiais acadêmicos necessários para a divulgação e execução do programa.

As Centrais de Pacificação Restaurativa são destinadas ao atendimento da população, utilizando os métodos de solução de conflitos autocompositivos. Visam também a difusão dos princípios pacificadores, para a aplicação dos mesmos em diversos âmbitos de convivência social. Existem três Centrais ativas na cidade:

- Central Judicial de Pacificação Restaurativa, que atende casos encaminhados pela justiça local, com o objetivo de oferecer uma intervenção restaurativa a situações de litígios, conflitos, atos infracionais ou crimes que englobam a esfera judicial;

- Central de Pacificação Restaurativa da Infância e Juventude, criada para acolher as situações encaminhadas pela rede socioassistencial, que envolvem crianças e adolescentes e seu entorno familiar e comunitário. Atua

no atendimento restaurativo de conflitos, litígios, crimes ou atos infracionais de menor potencial ofensivo, situações que, em sua menor relevância jurídica, desacolhe (ou seja desnecessária) a judicialização.

– Central de Pacificação Restaurativa Comunitária, que atende situações advindas da comunidade da Zona Norte do município. Seu enfoque é preventivo, na busca de pacificação de conflitos já existentes, que possuem potencial para a formação de litígios, crimes ou atos infracionais dos quais a situação, cuja menor relevância jurídica desacolhe a judicialização.

Outras centrais podem ser criadas pelo Poder Executivo, visando a atender outros territórios ou setores da população, ouvindo o Conselho Gestor. A criação de mais centrais independe da aprovação legislativa da cidade.

As Comissões de Paz são responsáveis por ofertar um espaço informal de aplicação das práticas autocompositivas e de estudo. Intervêm no âmbito das instituições públicas, religiosas, empresariais e da sociedade civil em geral. Sua criação e estimulação advêm de formações e supervisões técnicas do Núcleo de Justiça Restaurativa.

O voluntariado, composto pelos Voluntários da Paz, refere-se às pessoas físicas formadas, cadastradas e supervisionadas tecnicamente pelo Núcleo de Justiça Restaurativa. Sua atuação é voluntária na pacificação de conflitos.

Para melhor ilustrar o contexto explicitado, pode-se observar, na Figura 1 o organograma que delimita os nichos, a hierarquia e as ligações entre os diferentes cargos e funções dentro do programa.

Figura 1 – Organograma dos setores que envolvem o programa Caxias da Paz



Fonte: Caxias do Sul (2016).

A viabilização do programa Caxias da Paz é de competência do Poder Executivo do município, por meio da Secretaria Municipal de Segurança Pública e Proteção Social, mediante ações compartilhadas e conveniadas com as demais instituições parceiras.

Os últimos levantamentos relacionados às práticas do programa demonstram, de forma geral, o total de atuações restaurativas realizadas no Caxias da Paz. Compreende-se que, de maneira integral, os procedimentos adotados são realizados com a metodologia dos Círculos de Construção de Paz.

Círculos de Construção de Paz

O programa municipal não determina quais procedimentos restaurativos devem ser realizados na atuação do Caxias da Paz, porém a prática utilizada até o momento diz respeito aos Círculos de Construção de Paz. Zehr (2010) afirma que os círculos estão entre as duas formas mais importantes de Justiça Restaurativa, sendo a outra forma as conferências familiares. A filosofia que fundamenta essa técnica envolve as práticas mais ancestrais relacionadas à comunicação entre a comunidade.

Os Círculos de Construção de Paz descendem originalmente dos tradicionais círculos de diálogo do povo indígena da América do Norte. Na

cultura em questão, era comum reunir-se em roda para discutir questões comunitárias importantes. Esse método reúne a antiga sabedoria comunitária, que previa o respeito pelos dons, pelas diferenças e necessidades de cada indivíduo e da comunidade à qual ele pertencia. (PRANIS, 2010; ZEHR, 2010).

De forma geral, o Círculo de Construção de Paz é visto como uma forma de reunir as pessoas para que, durante o encontro, todos sejam respeitados, tenham igual oportunidade de expor o que pensam sem serem interrompidos, seja propiciado um momento em que possam contar sua história. É importante ressaltar que esses círculos englobam um processo horizontal de comunicação, por isso todos são iguais e detêm a mesma importância para a realização do procedimento. (PRANIS, 2010).

Os contextos em que os círculos são principalmente indicados referem-se a: momentos nos quais é necessária a tomada de uma decisão de forma conjunta entre os sujeitos; quando há discordância entre duas pessoas; quando há necessidade de tratar de uma experiência que resultou em danos para alguém; quando há o desejo de celebrar algo; pessoas que gostariam de partilhar dificuldades, gostariam de trabalhar em conjunto como uma equipe, e quando desejam aprender uns com os outros. (ZEHR, 2010).

Os Círculos de Construção de Paz, no âmbito da justiça restaurativa, apresentam um crescimento em culturas que prezam pela necessidade da comunicação horizontal entre as partes envolvidas. Para Pranis:

A disseminação dos círculos de Construção de Paz foi espontânea e orgânica e as sementes se espalharam de um lugar para o outro muito mais pelo interesse e compromisso individual das pessoas do que devido a planejamento estratégico e implementação organizada. (2010, p. 23).

Essa técnica tem seu início em um método circular, no qual os participantes se sentam em cadeiras dispostas em formato de roda, fazendo um círculo onde não deve haver mesas entre os integrantes. É fundamental que o centro da roda esteja sem bloqueios, mas indica-se que seja utilizado algum objeto, colocado no chão no meio do círculo formado pelas cadeiras, e que possa ser significativo para aquele grupo de pessoas. A liderança partilhada, igualdade, conexão e inclusão são simbolizadas através do

formato espacial do círculo. Essa disposição também promove a participação de todos, a responsabilidade e o foco durante a realização do procedimento restaurativo. (PRANIS, 2010).

Alguns elementos são fundamentais para a realização do círculo de construção de paz, são eles: cerimônia de abertura e fechamento; bastão de fala; facilitador; orientações, e processo decisório consensual. Tais variáveis são de extrema importância para diferenciar os círculos de um procedimento horizontal de outra natureza.

As cerimônias possuem o objetivo de centrar intencionalmente nos aspectos espirituais, emocionais, físicos e mentais dos participantes. As finalidades destes momentos remetem à experiência de que o círculo é um lugar seguro, onde os participantes se colocam diante de si mesmos e dos outros, com uma participação distinta dos demais encontros do dia a dia. O bastão de fala, mais conhecido na cidade como objeto da palavra, regula o diálogo. Esse recurso promove plena atenção na pessoa que o detém, propiciando as manifestações de sentimentos e emoções, com um ritmo previsto. Diminuindo a ansiedade e favorecendo a escuta, reflexão e sentimento de empatia com as histórias alheias. (PRANIS, 2010).

O facilitador é responsável por ajudar o grupo a criar e manter um espaço coletivo onde todos se sintam em um ambiente seguro para falar abertamente e de forma honesta, sem desrespeitar nenhuma das pessoas presentes ou ausentes no círculo. Deve estimular as reflexões por meio de perguntas, não intervindo de forma a regulá-las, mas zelando pela qualidade da interação do grupo. (PRANIS, 2010).

As orientações dizem respeito ao modo como os participantes se comportarão no círculo. O seu desenvolvimento se inicia na fase preparatória e prossegue quando o círculo se reúne. O propósito desse elemento é estabelecer o esperado das condutas de forma clara, baseando-se naquilo que os integrantes do grupo necessitam para se sentirem em um espaço seguro para se comunicarem de forma sincera e com conexão positiva entre si. As orientações são adotadas de forma consensual, e não somente o facilitador, mas qualquer participante pode sugerir orientações. Ressalta-se a importância desse elemento em procedimentos que envolvam, especialmente, situações de conflito e raiva. (PRANIS, 2010).

Como no círculo de construção de paz as decisões devem ser tomadas de forma consensual, nem todos os participantes aceitam determinada decisão com entusiasmo. Porém, é indicado que os participantes acolham as decisões que possam não ser exatamente a expressão do seu desejo, mas que seja uma decisão com a qual ele consiga conviver. A flexibilização e reflexão, de que se possa conviver sem sofrimento por meio de determinada decisão do círculo, é importante para o consenso. (PRANIS, 2010).

Existem diversos modelos de Círculos de Construção de Paz, e todos possuem a mesma metodologia ilustrada anteriormente. Porém, a nomenclatura específica serve para diferenciar objetivo principal daquele encontro, quais questões devem ser mais trabalhadas e o formato/roteiro que o círculo deve apresentar. (PRANIS, 2010).

Para Zehr (2010), a metodologia dos Círculos de Construção de Paz amplia significativamente a participação dos envolvidos no conflito, vítima, ofensores, familiares, integrantes do Judiciário, porém, em especial, a participação da comunidade torna-se parte essencial nessa dinâmica. Percebe-se que os círculos surgiram em contextos de comunidades pequenas e homogêneas; entretanto, atualmente essa técnica passou a ser aplicada em diversos contextos, incluindo conflitos além dos criminais em grandes áreas urbanas.

Contribuições da pesquisadora Kay Pranis para a aplicação da Justiça Restaurativa

A partir da parceria firmada entre o Município de Caxias do Sul e Ajuris, em 2010, a pesquisadora norte-americana Kay Pranis visita a cidade objetivando colaborar com o aperfeiçoamento do programa. Nos últimos dez anos, a pesquisadora visitou o Brasil, e Caxias do Sul, em quatro momentos diversos, nos anos de 2010, 2012, 2013 e 2017.

Durante sua última visita ao município, no mês de maio de 2017, Kay foi entrevistada e discorreu sobre sete lições essenciais a respeito da Justiça Restaurativa. Colaborou em descrever o seu entendimento sobre conceitos e possíveis formas de intervenções restaurativas à comunidade.

Obteve-se a tradução dessas informações por meio da profissional Fátima De Bastiani e, como resultado final da citada entrevista, segue abaixo a transcrição desse relato:

- 1) Dentro da ótica restaurativa, qual seria a melhor forma de compreender o empoderamento?

O empoderamento seria nós darmos às pessoas um controle maior referente às coisas que possuem impacto em sua vida. Isso significa dar voz às pessoas quando tomam decisões que vão influenciar o que irá acontecer com elas, com as pessoas que fazem parte da sua vida e com quem se importa. Decisões que afetam a qualidade da sua vida em comunidade.

- 2) Algumas bibliografias trazem o conceito de poder relacionado à falta de amor, outras o relacionam diretamente à questão da violência. Na sua concepção restaurativa, a forma como o poder é distribuído no círculo pode ser compreendida de qual maneira?

A relação que eu enxergo entre o poder e a violência é a de que muitas pessoas cometem atos violentos porque se sentem sem poder, se sentem impotentes. Eu vejo isso como sendo especialmente verdadeiro com os jovens que cometem violência. A violência é uma tentativa de sentir que eles têm poder em sua vida.

A necessidade de sentir poder em nossa vida é fundamental, e a necessidade de ter algum tipo de poder é bem comprehensível. Porém, se eles buscam atender a essa necessidade de se sentirem com poder através da violência, essa é uma preocupação muito grande que devemos ter. Nós precisamos encontrar maneiras para que eles possam vivenciar a sensação de ter poder pessoal de forma positiva. Um poder pessoal que não irá machucar as outras pessoas. Todos os processos restaurativos oportunizam voz a todos os participantes, quando se toma uma decisão a respeito de como deixar as coisas bem de novo. Todos os processos restaurativos dão a cada participante a oportunidade de contar sua própria história. A oportunidade de contar sua história e de ser profundamente escutado é uma experiência de poder pessoal. Ter voz na tomada de decisão também é uma experiência de poder pessoal. Os

processos restaurativos de maneira natural oferecem uma experiência/vivência de poder pessoal positivo. Eu acho que os processos restaurativos são essenciais para nós mudarmos essa dinâmica de violência. As pessoas que se sentem desempoderadas usam a violência para sentir que têm algum poder. A experiência de se sentir desempoderado, de se sentir impotente, fica exacerbada se você sente que ninguém se importa com quem você é. Porém, quando você sente que alguém se importa com quem você é, você sente que tem algum valor. Isso lhe dá uma sensação de significado pessoal e poder pessoal. Existe um papel muito importante pelo cuidado com os outros, porque se nós sentirmos que realmente temos valor por nós mesmos, nós não vamos precisar ter poder sobre os outros. Vamos poder experimentar esse poder com os outros. E esse tipo de poder nos traz uma paz muito maior, ao mesmo tempo em que atende à nossa necessidade de sentirmos que temos algum poder, que temos autonomia na nossa vida.

- 3) Compreendemos que todo ato violento praticado revela uma necessidade não atendida. Dentro da rede de atendimento público, no contexto brasileiro de forma geral, percebemos que diversas vezes o sistema não consegue cumprir seu papel no acolhimento, tratamento e na resolução das demandas da população, o que fere a dignidade da comunidade, principalmente das vulneráveis. A partir desta reflexão, de que o sistema também pratica atos violentos contra a comunidade, como podemos pensar uma forma de auxiliá-lo ou de verificar quais são as suas necessidades que não estão sendo atendidas, para que ele possa executar da melhor maneira o seu papel?

Nós precisamos criar formas de diversas maneiras para incluir os cidadãos, especialmente aqueles que têm menos poder, para que conversem com aqueles que realizam os serviços. Muitas pessoas nesses serviços realizam seu trabalho a partir de um lugar de boas intenções, mas o impacto de seu trabalho não atende as suas intenções. Um dos princípios da Justiça Restaurativa é de que as pessoas que estão mais próximas dos danos têm que fazer parte da tomada de decisão para encontrar soluções. As pessoas cujas necessidades não estão sendo

atendidas precisam fazer parte do grupo que vai decidir qual é a solução a ser encontrada. Isso demanda muito diálogo na comunidade e espaços que não privilegiem as vozes dos profissionais. Nós precisamos buscar maneiras de encontrar a sabedoria daqueles que estão com as necessidades não atendidas. Isso significa que precisamos criar espaços que sejam profundamente respeitosos a cada um. É importante que as pessoas que precisam dos serviços não sejam vistas como alguém inferior às outras. Nós não precisamos chegar às soluções; precisamos trazer as vozes daqueles que foram mais impactados pelas fraquezas do governo, encontrando, assim, novas maneiras de buscar soluções e de atender às necessidades.

- 4) O amor por muitas vezes é confundido na nossa sociedade moderna como algo relativo à posse, ao apego ou à dependência. Como o amor é compreendido na visão restaurativa? Como o círculo pode administrar essas concepções diversas e possibilitar que os participantes compreendam ou vivenciem o amor?
O conceito de amor, como eu entendo na concepção restaurativa, envolve a aceitação completa da outra pessoa da maneira como ela é: imperfeita. Ao mesmo tempo, o amor significa enxergar o potencial para o bem que essa pessoa traz, a crença de que essa pessoa tem um eu verdadeiro dentro dela que é bom, é sábio e poderoso. Eu penso que o amor nos processos restaurativos significa dar apoio à pessoa que cometeu um erro e possibilitar um processo de recuperação desse erro. A maneira de nos recuperarmos de um erro cometido é assumirmos a responsabilidade sobre ele e fazer reparações. Em um processo restaurativo, se alguém que você ama cometeu um erro, você vai querer encorajá-lo e apoiá-lo, ajudá-lo a reconhecer e assumir responsabilidades pelo dano que causou – porque você sabe que isso irá torná-lo mais saudável. A estrutura dos processos restaurativos, que permite que as vozes de todos sejam ouvidas, onde todos são tratados com respeito, possibilita que cada um se sinta amado pelo facilitador e pelo procedimento –, mesmo quando eles não se amam entre si. O processo deve acolher cada pessoa como merecedora de dignidade e, dessa maneira, amar cada participante que está fazendo

parte do processo. Os participantes não precisam necessariamente amar uns aos outros, mas esse espaço de respeito aumenta a possibilidade de as pessoas se movimentarem em direção ao amor.

- 5) A partir do reconhecimento do outro como um outro ser humano igual a mim, (digno, respeitável, com defeitos, entre outras coisas que nos tornam semelhantes) o círculo cumpre seu objetivo. Como você acredita que esse vínculo influencia as relações interpessoais?

As relações interpessoais próximas, mais íntimas, carregam de maneira natural a sensação de vulnerabilidade. Se nós nos abrirmos no nível do coração para os outros, sendo essa a natureza dos relacionamentos interpessoais, nós abrimos a possibilidade de sermos feridos. É o poder de nos conectar e de nos machucarmos que existe nas relações interpessoais. Nós precisamos desesperadamente desses relacionamentos e, às vezes, ficamos aterrorizados por eles. Os processos restaurativos, especialmente os círculos, criam espaços de uma maneira deliberada. Espaços onde se cultivam os valores, para que, quando nós abrirmos a conexão de vulnerabilidade, nós tenhamos menos probabilidade de nos machucarmos uns aos outros. O círculo é muito intencional na sua estrutura, para que se abra espaço à vulnerabilidade nos limites de algumas proteções, para que as pessoas caminhem em direção ao seu melhor eu. Nesse espaço, os relacionamentos se conectam em profundidade por causa das estruturas desse processo, que permitem deixarmos de lado algumas de nossas proteções que bloqueiam as conexões. Um participante, durante uma capacitação, uma vez nos disse que nós nos encontramos nas nossas feridas. Seria por meio do compartilhamento de dores e dificuldades que nós conseguimos nos enxergar uns nos outros. E quando nós nos vemos uns nos outros, conectamo-nos em um nível muito mais profundo.

- 6) Um conceito que você reitera é o de conexão. Como podemos entender o real significado desse conceito e aplicá-lo nos círculos?

Eu acho que o significado profundo do conceito se relaciona com o paradoxo da existência humana. Nós precisamos de autonomia, de algum

controle em nossa própria vida e precisamos pertencer. Não conseguimos existir sem nos relacionarmos com os outros. Nós temos aspectos internos de identidade que parecem que vêm de dentro e nós somos muito definidos pelos nossos relacionamentos com os outros. O significado em nossa vida é criado através dos relacionamentos. Então, o pertencimento é uma necessidade humana fundamental. Se nós não nos sentirmos pertencentes, nós não estaremos saudáveis. A conexão tem a ver com o pertencimento. Muitas das pessoas que terminam nos processos restaurativos não se sentem pertencentes. Um dos maiores objetivos desses processos é a reconexão. Esse é o ponto principal do processo restaurativo. A maneira como nós tentamos chegar a isso no círculo é criando um clima de respeito e compartilhando histórias das nossas próprias experiências de vida. É, principalmente, através das nossas histórias, que conseguimos encontrar as partes das nossas conexões. Mesmo a estrutura física do círculo já cria uma sensação de conexão. Cada um consegue ver todos os outros. O círculo tem um foco comum no centro porque todos ficam olhando para aquele centro. A maneira como o objeto da palavra passa pelo círculo está de forma contínua tecendo esse fio da conexão. Passando de volta, e mais uma vez, fazendo as conexões. Mesmo quando as pessoas escolhem não falar o objeto da palavra está ainda sim conectando-as. O círculo tem muitos elementos que conectam as pessoas física, emocional, mental e espiritualmente (ou em torno do significado).

- 7) Há teorias que trabalham com a ideia de resolução de conflitos, como há também as que afirmam que o conceito atual seria transformação de conflitos. O que você acredita ser mais assertivo dentro da concepção restaurativa?
- Para mim, a resposta é sempre que houver acontecido danos entre as pessoas, e isso poderia ser tanto para um crime quanto para um conflito, porque o conflito normalmente está causando danos para as partes; seria: quando acontece dano, a resposta a ele deveria deixar a comunidade mais forte do que ela estava antes do dano acontecer. Esse é o meu conceito de transformação. Você não vai simplesmente reparar o dano, você quer que,*

com esse processo, as pessoas fiquem mais fortes ou mais saudáveis do que elas estavam antes do dano acontecer. No nível de comunidade eu identifico várias maneiras de verificar se a comunidade ficou mais forte. Faço as perguntas a mim mesma: Foram formados relacionamentos novos durante esse processo? Foram fortalecidos alguns relacionamentos já existentes? O processo ajudou a aumentar as habilidades dos participantes para a resolução de conflitos? Esse processo aumentou o comprometimento em relação ao bem comum? Vou trazer mais uma pergunta nova: O processo fez com que aumentasse a autoconscientização individual com eles mesmos e nos seus relacionamentos com outros? Eu preciso dizer também que eu não sei muito a respeito da bibliografia sobre resolução e transformação de conflitos, eu não sei como os outros veem essas diferenças. O que eu trouxe é através da minha própria experiência com a Justiça Restaurativa. O trabalho da Justiça Restaurativa para mim não é só resolver conflitos, mas sim transformar a cultura, de forma que tenhamos uma cultura que honre a cada um e trate cada um com respeito, prestando e dando atenção às necessidades de todos. Justiça Restaurativa para mim é muito maior do que trabalhar com problemas individuais: é a criação de uma cultura que seja justa para todos.

Kay reforça nesse momento a importância de haver uma reflexão a respeito do que são verdadeiramente intervenções restaurativas. Compreendendo que é fundamental à aplicação da técnica restaurativa auxiliar os próprios indivíduos a se empoderarem e terem voz ativa nas tomadas de decisões a respeito da própria vida.

Conclusão

Percebe-se que o comprometimento do Poder Executivo e Legislativo, cumulado à visão do Poder Judiciário, pode gerar grandes realizações nos contextos onde são aplicados. O Programa Caxias da Paz demonstrou ser um exemplo disso, tipificando, tornando viável e realizando as práticas

restaurativas, até mesmo dentro dos próprios Tribunais, de forma coesa, responsável e respeitando as diretrizes fundamentais da Justiça Restaurativa.

Durante a construção do artigo, foi percebido e vivenciado o caráter adaptável da Justiça Restaurativa, uma vez que o próprio programa sofreu modificações de espaço, nomenclatura e estrutura de recursos humanos. No exemplo mais atual dessa constatação, houve a aprovação de ato normativo, passando a existir e orientar as práticas que antes ainda não sofriam tais delimitações. Hipotetiza-se que, por ser uma área ainda a explorar, diversas ainda serão as normas a serem criadas e adaptadas aos contextos de aplicação das práticas restaurativas.

Importante é frisar que a observação e as instruções compartilhadas por Kay, durante suas visitas, é percebido como momento de suma importância para os envolvidos no programa. Essa percepção se sustenta, uma vez que seus conhecimentos, suas técnicas e seu pensamento restaurativos contribuem imensamente para que o programa, bem como a aplicação da Justiça Restaurativa, seja aprimorado constantemente.

Referências

CAXIAS DO SUL. *Apresentação Oficial do Programa Municipal de Pacificação Restaurativa*. Núcleo de Justiça Restaurativa, 2016.

ENRIQUEZ, Eugene *Da horda ao estado: psicanálise do vínculo social*. Trad. de T. C. Carreteiro e J. Nasciutti. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

LEI 7.754, de 29 de abril de 2014. Disponível em:
<http://hamurabi.camaracaxias.rs.gov.br/Hamurabi-faces/externo/exibicao.jsf?leiId=9736&from=resultados>. Acesso em: 5 jun. 2016.

MORRISON, Brenda. Justiça restaurativa nas escolas. In SLAKMON, C. De Vitto R.; PINTO, R. G. *Justiça Restaurativa*. Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD: Brasília-DF. 2005. p. 297-322.

PRANIS, Kay. *Processos circulares*. São Paulo: Palas Athena, 2010.

PINTO, Renato Sócrates Gomes. A construção da justiça restaurativa no Brasil. *Revista Paradigma*, 2007, nº 18. Disponível em:
<http://www9.unaerp.br/revistas/index.php/paradigma/article/view/54/0>. Acesso em: 5 jun. 2016.

RODRIGUES, M. R. C. V. Mediação de conflitos e a justiça restaurativa: uma experiência com adolescentes em conflito com a lei [Resumo]. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PSICOLOGIA E ADOLESCÊNCIA, 2012, São Paulo, Brasil: CBPA. *Anais...* São Paulo: CBPA, 2012

SCURO NETO, Pedro. Chances e entraves para a justiça restaurativa na América Latina. In: SLAKMON, C. De Vitto R.; PINTO, R. G. *Justiça Restaurativa*. Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD: Brasília-DF, 2005. p. 225-244.

SERVA, Maurício; ANDION, Carolina. Teoria das organizações e a nova sociologia econômica: um diálogo interdisciplinar. ©RAE, v. 2, n. 46, p. 10-21, 2014.

SOUZA, Edson Luís André de; ZÜGE, Márcia Barcellos Alves. Direito à palavra: interrogações acerca da proposta da Justiça Restaurativa [Versão Eletrônica]. *Psicologia: Ciência & Profissão*, Porto Alegre, v. 31, n. 4, p. 826-839, 2011.

ZEHR, Howard. *Trocando as lentes*: um novo foco sobre o crime e a justiça. São Paulo: Palas Athena, 2008.

ZEHR, Howard. *Justiça Restaurativa*. São Paulo: Palas Athena, 2010.

Cultura e comportamento organizacional: espaço para círculos de Construção de Paz?

Jaqueleine Andreazza
Maria Suelena Pereira de Quadros

Introdução

O trabalho, nas organizações contemporâneas, neste cenário pós-moderno, é relevante e significativo, visto estar presente de forma intensa na sociedade do século XXI, decorrendo dessa relação a constituição das subjetividades humanas, seus métodos de trabalho, além da forte influência na estruturação e organização da vida pessoal e profissional. (ANDREAZZA, 2008).

Em relação ao trabalho, tem-se que, no decorrer da história da Ciência da Administração, muito já se estudou e debateu temas em seus diferentes aspectos. Há, ainda, nas ciências sociais, diferentes abordagens desenvolvidas e, em evolução, sobre comportamento organizacional, cultura e clima dos (e nos) ambientes de trabalho, vinculados à gestão de mudanças, de conflitos, dentre outros, nessa complexa área de conhecimento. Tais temáticas decorrem do constructo conceitual de significado da Administração, visto que Maximiano (1997, p.16) a conceitua como “o processo de tomar e colocar em prática decisões sobre objetivos e utilização de recursos”.

Ao longo do tempo, profissionais responsáveis pelas organizações, de âmbito privado, social e político, pela livre-iniciativa ou pelo papel do Estado, a partir de suas decisões sobre objetivos e recursos, criaram um contexto, socioeconômico e político mundial, impactante em todos os aspectos da sociedade, como da vida *nas* e *das* organizações, de todos os setores da economia globalizada. A complexidade do mundo empresarial, social e político cresceu de forma exponencial, bem como a massificação das empresas privadas, a partir da Revolução Industrial e do progresso decorrente, pela evolução tecnológica e de conhecimento. Esse cenário intensificou-se, a partir da Segunda Grande Guerra Mundial, visto que “todas as modificações que passaram a ocorrer adquiriram uma aceleração

inusitada, com a qual não estávamos acostumados". (CARAVANTES, 1993, p. 18).

Quanto ao trabalho contemporâneo, surge a flexibilização como característica inquietante e da qual emerge a precarização nas relações de trabalho, e, portanto, tendo efeitos marcantes na cultura, no clima e comportamento organizacional. Isto é decorrência da globalização, das tecnologias da comunicação, da informação e das demandas socioeconômicas de um ambiente mercadológico conturbado. (BLANCH, 2003). Então, tem-se que a flexibilização do trabalho envolve uma série de estratégias organizacionais para a reestruturação dos ambientes produtivos, que alteram as tradicionais regulamentações da legislação e do mercado de trabalho, bem como das relações de trabalho. Decorre, que a flexibilização do trabalho gerou e ainda gera inúmeras mudanças no mercado de trabalho e em suas relações, que visam a alterar os atuais padrões de legislação e controle. (HOLZMANN; PICCININI, 2006).

A temática deste artigo está conectada ao comportamento organizacional, tema de grande amplitude e interconexões com todos os processos, as estratégias e decisões que ocorrem numa organização e, acima de tudo, dos relacionamentos decorrentes. Entende-se que há duas formas de se compreender este tema e sua complexidade, a partir de Oliveira (2010, p. 1), quando esclarece sobre "o amplo tema do comportamento organizacional (CO): ao fazer uso dessa expressão, tanto se pode referir ao comportamento *da* organização [...], como falar do comportamento das pessoas *na* organização". Dadas essas interpretações, observa-se que o primeiro enfoque é uma alusão metafórica à organização, como um ente que se comporta, embora o que realmente ocorra é o comportamento das pessoas que a constituem.

Considerar que as organizações tenham comportamentos é interpretar, de modo comparativo, sua identificação com a de organismos, que se comportam porque tem vida. Nesse sentido, Morgan (1996, p. 39) traz a imagem de que as organizações podem ser pensadas "como se fossem organismos. Vemo-nos pensando nelas como sistemas vivos, existentes num ambiente maior, no qual dependem da satisfação de diversas necessidades. [...] certas espécies de organizações ficam melhor adaptadas do que outras,

[...]" Portanto, pode-se referir que o comportamento organizacional, como metáfora de organizações, entendidas como organismos vivos, é um comportamento que reflete os graus de necessidades e de adaptação dessas organizações ao ambiente onde operam, e que exigem determinadas condições para caracterizarem suas culturas organizacionais. Pressupõem-se a relação com as mudanças no mundo do trabalho contemporâneo, na vida organizacional e em seus diferentes e desafiadores impactos.

Depreende-se, da releitura dos autores, que a concepção dada aos temas da Administração estejam correlacionados a tantas diferentes interpretações, especialmente, quando se trata da abordagem subjacente de que a cultura organizacional pode ser "implantada". Assim, é possível correlacionar que o comportamento organizacional possa ser modificado por essa "implantação", estando diretamente conectados, portanto, com mudanças na organização, decorrentes das decisões e das formas de operacionalização das mesmas, quanto à gestão de recursos interdependentes.

Se ocorrem mudanças a partir dessas propostas de modificação da cultura e do comportamento organizacional, por decorrência, entende-se que existam conflitos, visto que, para Magano (1998, p. 116): "Entre suas várias acepções, conflito significa divergência em face de determinado interesse". Logo, os conflitos se evidenciam "a partir de divergências de percepção e ideias", porque "as pessoas se colocam em posições antagônicas, caracterizando uma situação conflitiva. Desde as mais leves até as mais profundas, as situações de conflito são componentes inevitáveis e necessárias da vida grupal". (MOSCovici, 1995, p. 146, apud QUADROS; QUADROS, 2015, p. 71). Nos contextos do mundo contemporâneo e pós-moderno, se há interesse e/ou necessidades de se implantar uma nova cultura, um novo comportamento organizacional se origina; logo há mudanças implicadas e divergências ou conflitos quanto às modificações pretendidas.

Pressupõe-se que as diferenças de interpretação e abordagens possam ser entendidas como precarização interpretativa do significado de comportamento e/ou da cultura organizacional, nas relações e formas de se lidar com as mudanças e seus impactos. Daí surgem percepções conflitivas, cuja gestão se faz imergente e emergencial, visto a importância de minimizar

os impactos da precarização do trabalho nos ambientes de relacionamentos organizacionais, que têm relação direta e precarizante com a vida das pessoas que ali exercem suas funções laborais.

Na busca de referenciais e modelos de gestão das mudanças e dos seus efeitos no comportamento, na cultura e no clima das organizações deste século XXI, entende-se que as novas concepções de justiça e práticas restaurativas, vinculadas a um novo pensar nas relações e formas de interação e comunicação, sejam potencial recurso para alternativas de qualificação dos ambientes organizacionais, onde as pessoas interagem em significativo espaço-tempo da vida. Ao pesquisar sobre esses temas, depara-se com a complexidade e o fato de que não há definição cabal de Justiça Restaurativa, devido à sua “natureza polissêmica e multifatorial e pela pluralidade de técnicas e iniciativas que abarca”. (SICA, 2006, p. 459).

Neste estudo e contexto, argumenta-se o quanto a Justiça Restaurativa e suas práticas podem vir a ser instrumentos de transformação dos conflitos nas organizações, com atuação assertiva frente à violação de relacionamentos, utilizando-se diálogo e consenso, na interação dos envolvidos. (JACCOUD, 2005; MARSHALL; BOYACK; BOWEN, 2005; MELO, 2005; SCURO NETO, 2005; ZEHR, 2008). Dentre essas práticas emergem os denominados Círculos de Construção de Paz – *Peacemaking Circles* (BOYES-WATSON, PRANIS, 2011, p.13), que objetivam gerar espaços de interação, ou ambientes de troca, onde os “participantes desenvolvem a consciência emocional e competência emocional e aprendem a praticar a atenção plena. Os usuários¹ aprendem a planejar, criar e facilitar o círculo de construção de paz como um lugar seguro para compartilhar o diálogo.” A partir, dos estudos e das demonstrações dessas práticas, na cidade de Caxias do Sul, desde 2010, pode-se inferir que

quanto mais fizerem uso das práticas circulares, mais nossas instituições e comunidades poderão, progressivamente, amadurecer um autêntico modelo de democracia interna, promovendo experiências dialógicas

¹ Dada a lógica da tradução, entende-se que, no atual contexto brasileiro, o termo *usuários* pode ter conotação pejorativa. Entretanto, na proposta do presente artigo, o que se pretende resgatar, com as práticas restaurativas, é o papel dos participantes enquanto sujeitos, que podem encontrar respeito e valorização de suas vivências e histórias, num espaço de empoderamento e valorização. Esta observação tem base no conceito de sujeito ético, que para Foucauld (1982) é constituído através das práticas de si, orientadas para a teoria da ação e o exercício da liberdade.

valiosas por si sós, mas também propícias à fertilização do ambiente comunitário e à formação de um quadro de colaboradores aptos a facilitarem as práticas restaurativas, quando se tornem oportunas e necessárias. (BRANCHER, 2011, p. 10).

Considerando-se a concepção deste artigo, os questionamentos que se faz são: Do que decorre a visão conceitual e pragmática das organizações pela ótica mecanicista de implantação de cultura organizacional? Há precarização na gestão de mudanças e de conflitos nas organizações, decorrentes desses constructos teóricos diferenciados? Os círculos de construção de paz poderiam ser estratégias alternativas para a gestão das mudanças e dos conflitos da cultura organizacional, dado o contexto do mundo do trabalho atual?

O objetivo deste artigo é investigar, em diferentes linhas teóricas, a possível correlação entre essas temáticas, no que se refere à precarização que possa haver nas transformações de cultura e comportamento organizacional, nas decorrentes mudanças e nos consequentes conflitos, inerentes à condição humana. Na estruturação do texto, se referenciam temas fundamentais e diferenciam-se conceitos, abordando exemplos e contribuições que referendam a ideia central, numa pesquisa exploratória, descritiva e qualitativa.

Referenciais norteadores

Do mundo do trabalho, especialmente em sua contemporaneidade, emergem diferentes necessidades e demandas individuais, sociais, político-econômicas, regionais, nacionais e globais, visto que neste “século XXI, o trabalho permanece como referência dominante não somente economicamente, mas também psicologicamente, culturalmente e simbolicamente, fato que se comprova pelas reações daqueles que não o têm”. (CASTEL, 2005, p. 514).

Decorrente dos ambientes de trabalho, a cultura organizacional é fruto de inter-relações internas e de todo um histórico interno e externo, que permeia a vida de uma instituição organizacional, em qualquer segmento onde atue. Um dos mais respeitados estudiosos da “cultura organizacional ou

corporativa” é Edgar H. Schein (1985, p. 6), que a define como “um padrão de pressupostos básicos – inventados, descobertos ou desenvolvidos por um dado grupo, à medida que aprende a lidar com seus problemas de adaptação externa e de integração interna – o qual tem funcionado suficientemente bem[...].” Shein ainda ensina que, se o padrão tem funcionado de modo satisfatório, então pode ser ensinado aos novos integrantes da organização, “como a maneira correta de perceber, pensar e sentir em relação a esses problemas”. (p. 6).

Essa conceituação revela uma visão interpretativa das realidades organizacionais, como fruto das ações de seus executivos, sinalizando que as mais diferentes formas de gerir uma organização podem ser modos de “implantar nesta uma nova cultura, substituindo a cultura” vigente, na abordagem de Oliveira (2010, p. 83). Essa interpretação difere daquela dada pelas escolas de antropologia que entendem a cultura dos grupos sociais como forma de “registrar e interpretar as ‘categorias do nativo’.” (OLIVEIRA, 2010, p. 82) Considera-se que há configuração de conflito nessas abordagens, sendo que surge “a partir de divergências de percepção e ideias”. (MOSCovici, 1996, p. 146).

Na ótica de Oliveira (2010, p. 82 – 83), esses diferentes olhares para o tema da cultura corporativa podem estar atrelados ao “engenheirismo gerencial”, por ainda manter aspectos das raízes da ciência da administração, inicialmente desenvolvida por engenheiros e pelos seus modelos de pensar voltados aos mecanismos dos métodos de fabricação de objetos. Nessa linha, tem-se que a dinâmica organizacional é resultante dos diferentes instrumentos de gestão, que podem ser vistos como ferramentas a serviço dos resultados esperados, podendo então a cultura ser “implantada” e vista como mais um desses instrumentos.

Outra conotação para a compreensão da cultura organizacional está no “individualismo metodológico” na concepção do autor (2010), porque resulta das ações individuais, das percepções e atitudes dos agentes envolvidos. Assim, para se modificar a cultura, é possível usar técnicas para incutir novas ideias e modos de pensar e agir nas pessoas que constituem a organização, visando qualificá-las para a nova cultura desejada. Então, surge a conotação com a mudança.

Todavia, mesmo quando as pessoas querem mudança em algum comportamento, nem sempre conseguem, na forma e no tempo desejado. E a mera soma das ações individuais não é suficiente para essa transformação, dados outros fatores intervenientes advindos do ambiente onde atuam, pois “o funcionamento de uma organização depende de muitos fatores como equipamentos, matéria-prima, administração, pessoal qualificado”. (MOUNTAIN; HAMA, 2001, p.7), que são movimentados para que a empresa funcione de forma eficaz. Mas, o inverso também é verdadeiro, porque, dependendo dos métodos de movimentação desses fatores, o resultado pode ser negativo e gerador de dissensões, tensões e degeneração do comportamento organizacional.

Quanto à percepção do que seja cultura organizacional, há aspectos e dimensões, de conceituação e análise, envolvendo a crença de que é possível efetuar mudanças na cultura, a partir de valores que possam orientar o modo de pensar das pessoas, influenciando suas ações e que tais valores podem estar mais presentes ou não, nas diferentes culturas, revelando-se tanto nos comportamentos como na forma de se comunicar das pessoas. (HOFSTEDE, 1980, apud OLIVEIRA, 2010).

Cultura organizacional, conforme Wagner e Hollenbeck (2012, p. 442), “é a maneira informal e compartilhada de perceber a vida e a participação na organização, que mantém seus membros unidos e influencia o que pensam sobre si mesmos e seu trabalho”. Também, Bowditch e Buono (2006, p. 226) afirmam que “de certo modo, a cultura organizacional é um reflexo da ‘personalidade’ de uma organização e, assim como a personalidade individual, nos fornece discernimento com relação às atitudes e aos comportamentos”.

Lacombe e Heilborn (2011, p. 275) conceituam cultura organizacional como “conjunto de valores em vigor numa empresa, suas relações e sua hierarquia, definindo os padrões de comportamento e de atitudes que governam as ações e decisões mais importantes da administração”. Segundo Wagner e Hollenbeck (2012, p. 442), “o propósito comum que se desenvolve a partir de uma cultura compartilhada tende a suscitar um sólido compromisso em todos aqueles que aceitam a cultura como a sua própria”. Nesse processo, a organização vai gerando sua cultura a partir das interações

num “sistema que se autoproduz. Os objetivos por ela definidos e a serem alcançados levam-na a criar sua forma de organizar-se, suas funções, seus processos, suas estratégias. A medida que caminha para alcançar seus objetivos, vai se tornando mais autônoma [...]”. (AGUIAR, 2005, p. 32). Esse processo vai gerando, também, mais complexidade na cultura organizacional e mais desafios nos relacionamentos.

Pelo que apresenta Merlo (2003), o que se encontra, nos ambientes de trabalho brasileiros, é uma combinação de propostas de gestão do processo produtivo oriundas dos modelos “tradicionais” (taylorista/fordista) com novas formas de gestão ditas “japonizadas”. O autor denomina essas combinações de “modelo *frankenstein*”, em que se podem encontrar, lado a lado, linhas de montagem e esteiras de produção convivendo com programas de qualidade total ou células de produção. (MERLO, 2003, p. 34). Tais modelos de produção são difundidos e implementados pela intensa inovação tecnológica e a competição global (LARANJEIRA, 2002), gerando questionamentos quanto à ruptura ou não com o modelo fordista, dados seus princípios basilares da concepção e execução do trabalho. Entretanto, o capitalismo pós-fordista continua sendo o capitalismo vigoroso alimentado pelo processo de acumulação. (KUMAR, 1997).

O processo de reestruturação do trabalho criou uma série de demandas que provocaram várias transformações nas formas de organização do trabalho, tais como: a necessidade de um novo “modelo” de trabalhador, capaz de lidar com tecnologias e processos mais flexíveis; as novas formas de gestão que enfocam as subjetividades; a transformação da condição de trabalhador para a de colaborador, redefinindo as relações de solidariedade operária, através da individualização dos salários, e a transformação das relações entre os pares, em uma relação entre clientes. (NARDI; TITTONI, 2006).

No limiar do século XXI, surge a percepção de que a imaterialidade, isto é, o capital pode prescindir do trabalho no megamercado global, para multiplicar-se. (SILVA, 2005). Estas transformações do trabalho produzem efeitos nos modos como o trabalho se inscreve nos contextos organizacionais, moldando culturas e modos de gestão na contemporaneidade. No Brasil, pode-se observar a coexistência de diferentes estratégias tecnológicas

impactantes nas organizações e nas relações de trabalho, com efeitos nas pessoas e em suas visões de mundo do trabalho.

Em pesquisa realizada com trabalhadores na Serra gaúcha (ANDREAZZA, 2008), identificou-se que, embora presente de modo visível para os analistas técnico-científicos, a flexibilização e a precarização não são percebidas pelos trabalhadores, pois suas percepções não as evidenciaram, levando a crer que sejam vistas e vivenciadas como decorrência natural do mundo laboral. Mais do que aderirem e aceitarem o novo modelo de produzir ou, ainda, de ser estratégia defensiva para suportar seus efeitos no modo de vida, os trabalhadores não registram tais constructos como efeitos das mudanças estruturantes do trabalho.

Nardi e Silva (2005, apud ANDREAZZA, 2008) explicam que essa naturalização está vinculada à compreensão de que o trabalhador assimila os esquemas que encontra na cultura e que são propostos, sugeridos ou impostos pela sociedade. Ao apropriar-se dos elementos da cultura e das relações de poder-saber vigentes entre os sujeitos, estas passam a ter legitimidade social e a sustentar jogos de dominação, com dupla função: dominação e identificação. As práticas laborais e essas relações de poder influenciam os sujeitos trabalhadores e, as verdades criadas servem de justificativa para a relação dominação-resistência, marcando os modos de subjetivação de cada contexto e criando consequências nos comportamentos e na cultura organizacional.

Estaria, assim, evidenciada a precarização nos ambientes laborais, visto que os trabalhadores citam: a sobrecarga de trabalho, o forte controle e a burocracia, a pouca autonomia no desempenho das funções, as dificuldades de dar conta do trabalho, as exigências constantes, a baixa remuneração, as imposições de horas extras, banco de horas, o sempre estar ao dispor da empresa, como fatores do seu mundo laboral. Entretanto, tais percepções estão desconectadas, negadas ou não sentidas como precarização de sua condição laboral, pois não denotam ver relação entre as situações atuais de trabalho e a precarização de sua condição de trabalhador. (ANDREAZZA, 2008).

Nessa forma acelerada de vida e relações com o trabalho, visando mantê-lo, pois dele não pode prescindir para viver, o trabalhador não pode se permitir parar para pensar, visto que, conforme Virilio (1996), há uma

corrida eliminatória, que gera reflexos e não reflexões, nos comportamentos organizacionais e na vida das pessoas. Então, a naturalização das práticas produtivas contemporâneas, flexibilizadas e globalizadas, impedem a plena vivência de liberdade, como princípio ético e direito de vida. Nessa ótica, o efeito do simulacro (HARVEY, 2006) afeta a modelagem das identidades, porque empresas e trabalhadores atuam como simulacros perfeitos do sucesso, de competência e prosperidade. Exemplificando, na pesquisa realizada, foi afirmado por um trabalhador: “*A questão não é trabalhar, mas onde e o que fazer*”, acerca de como via sua situação de trabalho, não se sentindo dissociado do trabalho. (ANDREAZZA, 2008).

Ainda, a partir da pesquisa citada, o efeito da precarização e jogo de poder e sedução das empresas emerge como um modo de realizar agenciamento do sujeito trabalhador como mercadoria, tal como aponta o conceito de trabalho imaterial (LAZZARATO; NEGRI, 2001), quando a empresa usa como estratégia de seleção de pessoal evidenciar que “*quem trabalha aqui é porque escolheu a X; é assim que ela (a pessoa) se coloca no mercado*”; outro gestor orgulhosamente diz que “*as pessoas adoram a Y. Elas adoram trabalhar para ela*”. É evidente o jogo de forças que dá sentido a esse novo modelo gestor dos ambientes de trabalho pelo que respondeu um trabalhador de uma dessas empresas: “Quando penso em trabalhar, penso “Y”, não fornecendo mais nenhuma informação, apenas o nome absoluto da empresa onde trabalha. Para esse trabalhador, a empresa é um objeto de consumo idealizado e é assim que ele se oferece a ela. (ANDREAZZA, 2008, p. 136).

Dadas as relações temáticas já construídas, entende-se que a Justiça Restaurativa e o uso dos Círculos de Construção de Paz têm efetiva conexão com a flexibilização, a precarização e os seus efeitos na vida organizacional, que é constituída pela vida de seus trabalhadores e demais integrantes de sua coletividade relacional. As organizações são, na verdade, um conjunto de relações entrelaçadas entre os indivíduos, os processos, as mudanças, as legislações e todas as demais demandas do seu ambiente operativo. Todavia, nesse ambiente já descrito acima, não se evidenciam relações construtivas de sujeitos autônomos e produtivos pela ótica da ética e da liberdade de serem e constituirem-se como sujeitos. (FOUCAULT, 2004).

Nessa abordagem, entende-se que há evidências de mudanças, que geram conflitos, os quais precarizam ainda mais os ambientes organizacionais, com reflexos na cultura organizacional e nos relacionamentos ali existentes. Emerge, assim, a necessidade de métodos e processos de se fazer Justiça Restaurativa, porque engloba relações entre indivíduos e/ou grupos, sendo que “a justiça, ou a injustiça, só entra em cena no momento em que alguém se relaciona com outros”. (GUARESCHI; HÚNING, 2008, p. 25). Também, porque esse constructo tem um caráter social por ser elemento fundamental em grupos sociais, influenciando pensamentos, julgamentos e ações individuais ou coletivas, bem como a percepção do outro. (RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2002). Especialmente porque o foco da justiça restaurativa é o social, quando busca reparação das relações e do fortalecimento da coesão social. (ZEHR, 2008).

Portanto, visualiza-se a necessidade de agregar aos ambientes organizacionais práticas restauradoras de relações positivas, que os Círculos de Construção de Paz podem propiciar. Essa asserção fundamenta-se no que afirmam Boyes-Watson, Pranis (2011, p.16), quando definem uma das bases teóricas para as práticas restaurativas, por meio dos Círculos de Construção de Paz:

Esse processo de povos indígenas também é novo para a cultura ocidental, mas tem suas raízes na maioria das sociedades humanas. Oferece um método simples, mas profundo, de criar relacionamentos mais significativos e com mais profundidade um com o outro. O círculo é um processo para martelar, de maneira gentil, na força da visão e dos valores compartilhados. (2011, p. 16).

Nessa ótica, se afirma que os Círculos de Construção de Paz se constituem num lugar para criar e desenvolver relacionamentos, fortalecendo os vínculos; também poder vir a ser implementados nas organizações como estratégia para resgatar os sujeitos-trabalhadores da sua condição precária e à mercê dos efeitos da flexibilização-precarização, contingenciados pelo atual modelo socioeconômico-trabalhista do mercado de trabalho capitalista. Isto porque, os indivíduos se constroem nos relacionamentos, a partir do que Boyes-Watson e Pranis (2011, p. 15) citam: “Nós nos tornamos quem realmente somos através de nossos

relacionamentos com os outros". Esta constitui a primeira base teórica das práticas restaurativas, que se refere à compreensão de nossos vínculos de desenvolvimento social e emocional, como seres humanos, porque as práticas da justiça restaurativa ocorrem entre sujeitos, decorrem de relacionamentos, conflitos, sofrimentos e apresentam possibilidades de reparação.

Nessa reflexão, as autoras entendem que são corroboradas as afirmações e a base de significados dos Círculos de Construção de Paz pelo que nos ensina o autor Foucault, quando afirma:

O sujeito constitui-se a partir de relações de poder e de uma historicidade. São as relações de poder que vão constituir o sujeito. O poder, enquanto positividade, produz essas relações, que devem ser apreendidas como relações de ações sobre ações, pois trata-se de um exercício. Esse poder cria as práticas que se materializa nos dispositivos. A subjetividade é da ordem da experiência do indivíduo consigo e com o mundo. É um território onde estamos constantemente construindo num determinado momento e que se vai construindo em dobras. A subjetivação diz respeito a um coletivo, a uma política, um modo de produção. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

As referências dos Círculos de Construção de Paz (BOYES-WATSON; PRANIS, 2011) estão centradas nas relações com a prática da atenção plena, que remete a estar consciente de si nos espaços onde interagem os indivíduos. Desse modo, o sujeito ético seria aquele que pode fazer um exercício de liberdade e de reflexão sobre si, mas o trabalhador dos ambientes precarizados não tem um espaço para o seu exercício reflexivo, porque se torna, muitas vezes, incapaz de criar o exercício de aprendizado e de coletividade.

Na realidade, o que se evidencia é o surgimento de uma "coletividade", pois há a aderência à cultura flexibilizada pelas mudanças, com os impactos no ambiente de trabalho e nas relações cotidianas que ali ocorrem, construindo-se, assim, o comportamento e o clima organizacional vigente. Nesses cenários, a precarização passa a ser vista como naturalizada, havendo a debilidade dos espaços de reflexão e exercícios de si, na autorreflexão. (ANDREAZZA, 2008). Nessa mesma ótica, se pode vincular o conceito de sociedade de consumo de Bauman (1999), que envolve o esquecimento em detrimento do aprendizado.

Em decorrência dessas questões reflexivo-dedutivas da aplicabilidade dos Círculos de Construção de Paz nos ambientes e em culturas organizacionais, se detalha que estes “são uma metodologia estruturada de facilitação de diálogo, que pode ser aplicada também como metodologia restaurativa”. (BRANCHER et al., 2016, p. 21). A metodologia dos círculos, ou processos circulares de construção de paz, prevê que os facilitadores sejam qualificados, para permitir a verdadeira expressão de sentimentos e emoções, num espaço seguro de respeito e atenção, onde haja escuta qualificada e empoderamento dos participantes.

É uma metodologia que apresenta a possibilidade de mudanças na percepção e reação frente às diferentes situações, nos contextos de trabalho em organizações, visto ter papel importante como método eficaz para lidar com conflitos e chegar a consensos. Ainda, são úteis porque permitem qualificar relações e prevenir as situações conflitivas, pois trazem maior interligação entre as pessoas, dado o compartilhamento de sentimentos, o que tende a evitar entendimentos contraditórios e a evolução de e para conflitos, podendo vir a romper ciclos viciosos existentes na cultura organizacional. (PRANIS, 2010). Por que Círculos? A autora Kay Pranis considera que

é muito importante que todos estejam sentados em um círculo. Este arranjo para sentar-se permite que todos se enxerguem e que todos se comprometam uns com os outros frente a frente. Também cria uma sensação de foco em uma preocupação comum, sem criar a sensação de “lados.” Um círculo enfatiza igualdade e conectividade. O fato de não haver nenhuma peça de mobília no centro encoraja a presença completa e a sinceridade um para com o outro. Retirar as mesas pode ser desconfortável para as pessoas, mas é importante criar um espaço à parte do nosso jeito usual de discutir assuntos difíceis. Aumenta o comprometimento, porque toda a linguagem corporal fica óbvia para todos. (2011, p. 38).

A estrutura em círculos, como referenciada, é uma característica definidora da metodologia, mas não a única, porque existem elementos fundamentais para o roteiro de condução do processo circular, quais sejam: objeto da palavra – é o que empodera o participante, quando de seu uso, pois tem o poder da fala; peça de centro – colocar no chão, no centro do círculo, objetos que tem significado para o grupo; cerimônia de abertura e de

fechamento – momentos que marcam o início e o término do processo; construção de valores – utilizando-se da palavra, como objeto, os participantes constroem os valores a observar durante o círculo; construção das diretrizes – define-se coletivamente, as combinações que tornem o espaço seguro, onde todos poderão expor suas histórias e verdades; *check-in* e *check-out* – momento em que os participantes expressam seus sentimentos, revelando como estão se sentindo, no início e término do círculo; perguntas norteadoras de contação de histórias – a partir delas os participantes constroem os diferentes significados pelo entendimento de cada um. É preciso haver um cuidadoso planejamento e a construção de um roteiro com as etapas, visando a uma boa prática e à eficácia nos resultados. (BRANCHER, et al., 2016, p. 23-24).

Por conseguinte, a reunião de pessoas em processos circulares, sob a ótica de encontro restaurativo, prevê que: seja conduzido por facilitadores competentes e imparciais, com proposta inclusiva e colaborativa; tenha participação voluntária e confidencialidade; permita conhecer, reconhecer e respeitar as convenções culturais; demonstre respeito por todos os envolvidos; valide as experiências individuais; esclareça e confirme as obrigações e busque resultados transformadores dos conflito. (MARSHALL et al., 2005; MELO, 2005; PRUDENTE, 2011). Atente-se para o fato de que quando atua no incentivo ao diálogo e à autonomia, o modelo restaurativo promove o entendimento horizontal e pluralista de justiça, percebendo os envolvidos como iguais, valorizando os sujeitos e suas diferentes formas de estar em relação, bem como os valores que as permeiam, instigando para que se olhe para além do conflito e não se busque uma solução parcial e focada no momento do conflito. (MELO, 2005).

Um Círculo de Construção de Paz visa a reunir pessoas em encontros, nos quais todos sejam respeitados, e possam falar sem interrupção, contando sua história, com valor de igualdade, sem nivelamento por importância ou hierarquia, quando os aspectos vivenciais, emocionais e espirituais da experiência individual são acolhidos. São úteis quando as pessoas precisam tomar decisões conjuntas, tenham discordância, devam tratar de atos com danos para outros, precisem trabalhar em conjunto como uma equipe, partilhando dificuldades e aprendizagem coletiva. A metodologia de estar em

círculos, com a escuta ativa e plena e o compromisso de falar num momento e escutar os demais, esperando o seu tempo para falar novamente, é forte o suficiente para conter sentimentos negativos, frustrações, diferentes visões de mundo e de comportamentos, dentre tantos sentimentos que influenciam as relações dos indivíduos, a partir da atuação assertiva e atenta dos facilitadores do processo circular. (PRANIS, 2010).

Considerações finais

Há evidências de mercado, na realidade brasileira, consideradas como as grandes demandas competitivas do século XXI, as grandes transformações estruturais, sociais, econômicas, políticas e climáticas, que influenciam a humanidade. Decorrem de acelerada geração de novos conhecimentos pelo avanço tecnológico e pela rapidez da propagação dos conhecimentos ao mundo global, demandando novas abordagens no estudo, na compreensão e articulação desses novos conceitos. Estas exigências envolvem novos perfis de profissionais que sejam visionários, inovadores, diversificadores, estratégistas e profundos conhecedores de pessoas e suas necessidades motivacionais; portanto, a liderança é uma habilidade altamente necessária e valorizada neste contexto. (QUADROS, 2011).

Nesse ambiente contextual contemporâneo, conectado à cultura e ao comportamento organizacional, bem como aos pressupostos dos Círculos de Construção de Paz, afirma-se que há uma evidente relação causal, na qual é possível um resgate das subjetividades dos indivíduos, sujeitos dos ambientes organizacionais, através das práticas dos círculos de construção de paz, diante da “colatividade” aos quais os mesmos encontram-se recorrentemente submetidos. Entende-se que a visão conceitual e pragmática das organizações, pela ótica mecanicista de gestão da cultura e do comportamento organizacional, é um subproduto da flexibilização do mundo do trabalho, dos seus efeitos que precarizam as relações nos moldes do que foi referenciado pelos autores. (CARA VANTES, 1993; SHEIN, 1986; OLIVEIRA, 2010; MORGAN, 1986; WAGNER; HOLLENBECK, 2012; QUADROS, 2015; MOSCOVICI, 1995).

Para responder ao que se questiona sobre se há precarização na gestão de mudanças, de relações de trabalho e de conflitos nas organizações, como consequência desses constructos teóricos diferenciados, as autoras afirmam que há porque a pesquisa relatada apresenta dados relevantes, através da fala dos trabalhadores, que se vinculam às teorias referenciadas de forma muito evidente e esclarecedora. (ANDREAZZA, 2008; BLANCH, 2003; BAUMAN, 1999; LAZZARATO; NEGRI, 2001; CASTEL, 2005; HOLZMANN, 2006), dentre outros.

A abordagem do artigo responde ao questionamento sobre a possibilidade de que os Círculos de Construção de Paz possam ser estratégias alternativas para a gestão demudanças, relacionamentos e conflitos, na cultura e no comportamento organizacional. Os fundamentos conceituais relacionados pelas autoras Boyes-Watson, Pranis (2011) e Pranis (2010), seguramente dão suporte a que as práticas circulares possam ser estratégias que gerem novos valores na cultura e no comportamento organizacional, numa gestão mais humanizada das relações de trabalho. Tais influências e decorrências dos processos circulares podem se constituir num novo ambiente cultural-organizacional, pois o conhecimento e a implementação da metodologia poderá “implementar” novos comportamentos, valores e atitudes.

As autoras entendem e asseveram que a prática dos Círculos de Construção de Paz podem ser instrumentos que qualifiquem as relações tão precarizadas, de pouca autonomia e insuficiente aprendizado dos trabalhadores da atualidade, na sua atuação laboral, como sujeitos dignos de refletirem sobre si e suas práticas de trabalho, com a possibilidade de se tornarem libertos da flexibilização-precarização, como fator inerente ao ato de trabalhar. Entende-se que pode haver o princípio da liberdade de escolha e de resgate da identidade das pessoas, mesmo dependentes de um comportamento e de uma cultura organizacional aprendida, tendo sido “implantada” por mudanças geradoras de percepções e atuações conflitivas. (FOUCAULT, 2004; MAGANO, 1998; OLIVEIRA, 2010, MOSCOVICI, 1995).

Conclui-se, portanto, que há correlação entre a flexibilização, a precarização, e as transformações na cultura e no comportamento organizacional contemporâneos. Assim, foi demonstrado como os círculos de construção de paz podem ser utilizados, enquanto metodologia, como

estratégias minimizadoras dos efeitos negativos de tais processos. Permitiriam o resgate da subjetividade dos sujeitos submetidos à cultura organizacional de precarização, na medida em que propicia o exercício da reflexão de si, que os empoderam nos relacionamentos, que permitem a compreensão de seus vínculos como seres humanos, a partir de seu momento e de sua historicidade. Portanto, na cultura e no comportamento organizacional há espaço para Círculos de Construção de Paz.

Referências

- AGUIAR, Maria Aparecida Ferreira de. *Psicologia aplicada à administração: uma abordagem interdisciplinar*. São Paulo: Saraiva, 2005
- ANDREAZZA, Jaqueline Perozzo. *O trabalho contemporâneo e os efeitos da flexibilização no trabalho do setor administrativo*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do RS. Porto Alegre, 2008.
- BAUMAN, Z. *Globalização: consequências humanas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- BOWDITCH, James; BUONO, Anthony. *Elementos de comportamento organizacional*. São Paulo: Pioneira, 2000 e 2002.
- BOYES-WATSON, Carolyn; PRANIS, Kay. No coração da esperança: guia de práticas circulares : o uso de círculos de construção da paz para desenvolver a inteligência emocional, promover a cura e construir relacionamentos saudáveis. Trad. de Fátima De Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Departamento de Artes Gráficas, c2011.
- BRANCHER, Leoberto (Coord.). *Manual do facilitador de Círculos de Construção de Paz: aplicações preventivas*. Caxias da Paz. Programa Municipal de Pacificação Restaurativa/Modelos de Círculos: Kay Pranis e Carolin Boyes-Watson. Programa de Formação Voluntários da Paz – Material instrucional, 2016.
- BRANCHER, Leoberto. Apresentação. In: BOYES-WATSON, Carolyn; PRANIS, Kay. *No coração da esperança: guia de práticas circulares : o uso de círculos de construção da paz para desenvolver a inteligência emocional, promover a cura e construir relacionamentos saudáveis*. Trad. de Fátima De Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Departamento de Artes Gráficas, c2011.
- CARAVANTES, Geraldo Ronchetti. *Recursos humanos: estratégicos para o 3º milênio*. Porto Alegre: CENEX, 1993.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- GUARESCHI, N.; HÚNING, S. *Foucault e a psicologia*. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2005.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- HOLZMANN, L.; PICCININI, V. Flexibilização. In: CATTANI, A. D.; HOLZMANN, L. *Dicionário de trabalho e tecnologia*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 2006.
- JACCOUD, M. Princípios, tendências e procedimentos que cercam a Justiça restaurativa. In: SLAKMON, R. De Vitto; PINTO, R. G. *Justiça restaurativa* (p. 163-188, *Positive Idiomas*, Trad.) [Recurso eletrônico]. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1323798246_Coletania%20JR.pdf>. Acesso em: 10 de set. 2017.
- KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- LACOMBE, Francisco José Masset; HEILBORN, Gilberto Luiz José. *Administração: princípios e tendências*. São Paulo: Saraiva, 2003.
- LARANJEIRA, S.M.G. Fordismo e pós-fordismo. In: CATTANI. A.D. *Trabalho e tecnologia: dicionário crítico*. Petrópolis: Vozes; Ed. da Universidade, 2002.
- LAZZARATTO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividades*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MAGANO, Octavio Bueno. *ABC do direito do trabalho*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1998.
- MARSHALL, C.; BOYACK, J.; BOWEN, H. Como a justiça restaurativa assegura a boa prática? Uma abordagem baseada em valores. In: SLAKMON, R. De Vitto; PINTO, R. G. *Justiça restaurativa* (pp. 269-280; *Positive Idiomas*, Trad.) [Recurso Eletrônico]. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. 2005. Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1323798246_Coletania%20JR.pdf>. Acesso em: 10 set. 2017.
- MAXIMIANO, Antônio César Amaru. *Teoria geral da administração: da escola científica à competitividade em economia globalizada*. São Paulo: Atlas, 1997.
- MELO, E. R. Justiça restaurativa e seus desafios histórico-culturais: um ensaio crítico sobre os fundamentos ético-filosóficos da justiça restaurativa em contraposição à justiça retributiva. In: SLAKMON, R. De Vitto; PINTO, R. G. *Justiça restaurativa* (p. 53-72; *Positive Idiomas*, Trad.) [Recurso Eletrônico]. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. 2005. Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1323798246_Coletania%20JR.pdf>. Acesso em: 17 set. 2017.
- MERLO, A. R. C. et al. O trabalho entre prazer, sofrimento e adoecimento: a realidade dos portadores de lesões por esforços repetitivos. *Revista Psicologia & Sociedade*, v. 15, n. 1, p. 117-136, jan./jun. 2003.
- MORGAN, Gareth. *Imagens da organização*. São Paulo: Atlas, 1996.

MOSCOVICI, Fela. *Equipes dão certo: a multiplicação do talento humano*. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1996. (Coleção administração e negócios).

MOUNTIAN, Sofia; HAMA, Toshiko. *Teoria da abrangência: um conhecimento inédito de transformação e mudança nas organizações*. São Paulo: Cultrix-Amana Key, 2001.

NARDI, H.; SILVA R. Ética e subjetivação: as técnicas de si e os jogos de verdade contemporâneos. In: GUARESCHI, N.; HÚNING, S. (Org.). *Foucault e a psicologia*. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2005.

NARDI, H.C; TITTONI, J; Subjetividade e trabalho. In: CATTANI, A.D.; HOLZMANN, L. *Dicionário de trabalho e tecnologia*. Petrópolis: Vozes/Ed. da Universidade, 2006.

OLIVEIRA, Marco A. *Comportamento organizacional para a gestão de pessoas: como agem as empresas e seus gestores*. São Paulo: Saraiva, 2010.

PRUDENTE, N. M. Justiça restaurativa e experiências brasileiras. In: SPENGLER, F. M.; LUCAS, D. C. (Org.). *Justiça restaurativa e mediação: políticas públicas no tratamento dos conflitos sociais*. Ijuí, RS: Ed. da Unijuí, 2011. p. 41-72.

QUADROS, Maria Suelena P. de; QUADROS, Ana Cândida P. de. Dimensões da gestão de conflitos nas organizações do século XXI para a cultura de paz. In: Nodari, Paulo Cesar (Org.) *Cultura de paz, direitos humanos e meio ambiente* [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: Educs, 2015.

RIBAS BLANCH, J. M. *Teoria de las relaciones laborales: desafios*. Barcelona: Editorial OUC, 2003.

RODRIGUES, A.; ASSMAR, E. M. L.; JABLONSKI, B. *Psicologia social*. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SCHEIN, E. H. *Organizational culture and leadership*. São Francisco: Jossey-Bass, 1985.

SCURO NETO, P. Chances e entraves para a justiça restaurativa na América Latina In: SLAKMON, R. De Vitto; PINTO, R. G. *Justiça restaurativa* (p. 227 – 246; *Positive Idiomas*, Trad.) [Recurso Eletrônico]. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. 2005. Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1323798246_Coletania%20JR.pdf>. Acesso em: 3 set. 2017.

SICA, L. Bases para o modelo de justiça restaurativa. In: SLAKMON, C.; MACHADO, M. R.; BOTTINI, P. C. (Org.). *Novas direções na governança da justiça e da segurança* (pp. 455-490; *Positive Idiomas*, Trad.) [Recurso Eletrônico]. Brasília, DF: Ministério da Justiça / Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). 2006. Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1323798246_Coletania%20JR.pdf>. Acesso em: 17 set. 2017.

SILVA, R. N. *A invenção da psicologia social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VIRILIO, P. *Velocidade e política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

WAGNER, John A.; HOLLENBECK, John R. *Comportamento organizacional: criando vantagem competitiva*. São Paulo: Saraiva, 2009.

ZEHR, H. *Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça* (T.V. Acker, Trad.). São Paulo: Palas Athena, 2008. (Trabalho original publicado em 2005).

A eficácia da Justiça Restaurativa na comunidade

Francielle Teixeira Domingues

Introdução

A partir de experiências em comunidades menonitas norte-americanas, em Ontário, Canadá e, depois, em Indiana, Estados Unidos, nos anos 70 a Justiça Restaurativa começou a se desenvolver, com a principal finalidade de promover o encontro entre a vítima e o ofensor, acompanhado de seus familiares. Neste encontro, todos participam coletiva e ativamente na construção de soluções para a cura das feridas, dos traumas e das perdas causadas pelo crime.

As experiências da Justiça Restaurativa passaram a ser institucionalizadas, nos anos 80, mas somente a partir dos anos 90 se expandiu e começou a ser inserida em todas as etapas do processo penal, em diversos lugares do mundo.

Diversamente da Justiça Tradicional, que percebe como maior vítima do crime o Estado e busca a culpabilização de um agente para todos os atos ilegais praticados no passado, a Justiça Restaurativa reconhece os danos sofridos pela real vítima do delito, buscando através de uma justiça participativa restaurar, de alguma forma, os prejuízos, mas com foco total no futuro.

Embora a Justiça Restaurativa alcance consideráveis diminuições nas reincidências de infrações, este não é o seu foco, pois o objetivo é tentar atender às necessidades não respondidas das vítimas, estimular os ofensores a assumirem responsabilidade por seus atos, e envolver no processo todos aqueles que foram afetados pelo ato danoso.

Assim, após o ofensor admitir algum grau de responsabilidade pela ofensa, todos os envolvidos devem manifestar a aceitação em participar do círculo, tendo em vista a voluntariedade. Todo procedimento restaurativo deve observar três etapas: o pré-círculo (preparação), o círculo (realização do encontro) e o pós-círculo (acompanhamento).

Não existe padrão para os procedimentos restaurativos. Cada facilitador poderá criar o seu, mas é importante que sempre haja fidelidade aos valores restaurativos, para garantir um ambiente seguro e protegido aos participantes. O facilitador deve conhecer a teoria e as técnicas; entretanto, o principal é se conectar com os seus talentos e colocá-los a serviço do círculo.

Para ilustrar o papel de um facilitador da Justiça Restaurativa, trazemos uma famosa frase de Jung: “Conheça todas as teorias, domine todas as técnicas, mas ao tocar uma alma humana seja apenas outra alma humana”.

A Justiça Restaurativa no mundo

As práticas e políticas reais da Justiça Restaurativa se diferenciam, dependendo de cada país e de cada cultura, assumindo diferentes formas e metodologias para promover valores restaurativos.

Um exemplo contemporâneo de práticas restaurativas é encontrado no Japão, em que, ao lado do sistema de justiça criminal semelhante ao do Ocidente, opera uma tradição de “confissão-arrependimento-perdão”, em que a

maioria, dos que são acusados pela prática de algum delito, confessa, mostra arrependimento, negocia o perdão com suas vítimas e se submete inteiramente ao poder das autoridades. Como contribuição, são tratados com compreensão e ganham a expectativa de remissões futuras.¹

Esta tradição de “reconhecimento de culpa e arrependimento, incluindo negociações diretas com as vítimas para a reconstituição dos prejuízos e obtenção do perdão como pré-condição para um tratamento judicial” mais favorável, tem contribuído elevadamente para a redução do crime no Japão.²

No Reino Unido, nos EUA e na maior parte da Europa, a JR já foi associada a formas de mediação entre vítima-ofensor, sendo que o primeiro programa de reconciliação vítima-infrator foi estabelecido em 1974, em Kitchener, Ontario, pela comunidade Mennonite. Este modelo enfatiza a

¹ ROLIM, Marcos. *Justiça Restaurativa: para além da punição*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. Disponível em: <http://www.comunidadessegura.org/files/active/0/Marcos_Rolim_Justica_Restaurativa.pdf> Acesso em: 23 out. 2013.

² Idem.

mediação direta e focaliza a cura de ferimentos e a assistência às vítimas, bem como ajuda os infratores a mudarem sua vida e a restabelecerem relações.³

Em 2003, mais de 500 programas de mediação vítima-infrator estavam funcionando nos EUA e no Canadá. A maioria dos esquemas ingleses de mediação funciona na fase de advertência ou após a condenação, mas antes da sentença final. Diferente dos programas de reconciliação vítima-ofensor, a mediação vítima-ofensor tem ênfase na cura das vítimas, na responsabilidade dos infratores e na restauração das perdas. Os mediadores são geralmente voluntários treinados, partindo do princípio da intervenção míima.⁴

Já na Nova Zelândia, na Austrália, e em partes do Canadá, a Justiça Restaurativa se desenvolveu baseada em uma revivificação de práticas de resolução de conflitos indígenas. Os encontros restaurativos da Nova Zelândia, usados principalmente em infrações graves e cujos ofensores são reincidentes, incluem sanções reparadoras como desculpas, restituição ou serviços comunitários. Estes são os círculos de emissão de sentença. Especificamente, na Nova Zelândia as reuniões restaurativas foram desenvolvidas por legislação, e não através de experimentação, pois facilitadores experientes manifestaram sua frustração com a forma que como estavam ocorrendo as reuniões. Contudo, a legislação somente deve ser considerada quando o processo já é entendido e apoiado tanto pelos participantes quanto pela população.⁵

Os mediadores são normalmente agentes públicos, podendo ter uma participação mais ativa,⁶ bem como participam destas reuniões membros da comunidade, vítimas, advogados das vítimas, infratores, juízes, fiscais, conselhos de defesas, polícia e funcionários da Justiça.⁷

³ FROESTAD, Jan; SHEARING, Clifford. Prática da justiça: o modelo Zwelethembwa de resolução de conflitos. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 81.

⁴ Ibidem, p. 82.

⁵ WACHTEL, Ted; O'CONNELL, Terry; WACHTEL, Bem. *Reuniões de Justiça Restaurativa*. Trad. de Gisele Klein. Pensilvânia, EUA: The Piper's Press, 2010. p. 153.

⁶ FROESTAD; SHEARING op. cit., p. 83.

⁷ PAZ, Silvana Sandra; PAZ, Sivina Marcela. Justiça restaurativa: processos possíveis. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 125.

Este movimento na Nova Zelândia foi criado a partir da insatisfação da comunidade Maori, que percebeu que os jovens infratores recebiam sanções sem sentido e eram recolhidos a instituições punitivas, que os isolavam de qualquer influência social positiva de suas famílias. Assim, em 1989 foi criada a Lei das Crianças, de Jovens e suas famílias, exigindo que todos os jovens fossem encaminhados para os encontros restaurativos com grupos familiares. Em 2002, foram aprovadas a Lei das Sentenças, a Lei da Liberdade Condicional e a Lei dos Direitos das Vítimas, sendo que todas fazem menção explícita à justiça restaurativa. Em seguida, em 2003, o Ministério da Justiça publicou um documento para discussão dos Princípios da Melhor Prática para Processos de Justiça Restaurativa, a fim de debater a questão de como assegurar a boa prática entre seus operadores.⁸

Foram realizadas pesquisas na Nova Zelândia, em 2002, com 513 crianças e jovens que tiveram encaminhamento alternativo, sendo demonstrado que 65% dos planos de acordo incluíram pedidos de desculpas, por escrito ou pessoalmente. Além disso, 3/4 dos jovens falaram que sentiram-se tratados com respeito, estavam arrependidos e sentiam que tinham sido perdoados; 1/5 disse não ter tido uma experiência positiva; e apenas 2/5 informaram que não puderam reparar o dano feito. Estas pesquisas demonstraram também que apenas 37% reincidiram. Já em 2005 havia 19 programas restaurativos administrados pela comunidade para infratores adultos em todo o País.⁹

Os resultados destes estudos confirmam que na prática os resultados das reuniões de grupos familiares são amplamente restaurativos: todos os envolvidos participam (porém, isto só ocorre com cerca de metade das vítimas) e concordam com as decisões, e as mesmas focalizam em grande parte a reparação do dano e a reintegração dos infratores.¹⁰

⁸ MARSHALL, Chris; BOYACK, Jim; BOWEN, Helen. Como a Justiça Restaurativa assegura a boa prática. Uma abordagem baseada em valores. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, 2005. p. 267.

⁹ MAXWELL, Gabrielle. A justiça restaurativa na Nova Zelândia. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. Pág. 284.

¹⁰ MAXWELL, op. cit., p. 282.

Por sua vez, após os programas da Justiça Restaurativa na Austrália, foi observado que os infratores estavam aceitando resultados mais severos do que teriam recebido de um tribunal.¹¹

Em uma cidade no Sul da África, chamada Zwelethemba, foi desenvolvido um modelo de pacificação, com o objetivo de reduzir as probabilidades de que o conflito específico continue. De 14.000 Reuniões de Pacificação que foram realizadas, 96% tiveram planos de ação formulados, em que as pessoas se comprometiam formalmente, por escrito, a cumprir sua parte no plano.¹²

Na América Latina, surgiram movimentos de resolução de conflitos alternativos. Na Colômbia surgiu o projeto Mesa da Paz, desenvolvido por prisioneiros da prisão de Bellavista, em Medelin, em que líderes de gangues rivais da comunidade tentaram resolver suas diferenças com mecanismos não violentos, bem como negociaram soluções para conflitos entre seus seguidores fora da prisão. Também na Colômbia, foi criada uma ONG chamada Casa Mia em um dos bairros da periferia de Medelin, sendo que os membros eram de gangues que praticavam crimes violentos e que decidiram cessar-fogo e promover a pacificação da comunidade, através do diálogo quando houver um crime ou conflito.¹³

Outro grupo que desenvolveu expressões da justiça restaurativa, em nível de sociedade, foi o México, por meio da fundação *Centro de Atención para Víctimas del delito* (Cenavid) em 1993, com práticas não violentas de resolução de conflitos em bairros mais violentos de Guadalajara, assim como treinamentos com a comunidade, famílias e funcionários públicos da justiça, de como tratar vítimas de crimes. Posteriormente, este projeto foi assumido pela Igreja católica local, a *Parroquia del Señor de la Misericordia*.¹⁴

Na Universidade Católica de Temuco, no Chile, em 1998 surgiu o Projeto Centro Alternativo para Resolução de Conflitos (Crea), que oferece

¹¹ FROESTAD, Jan; SHEARING, Clifford. Prática da Justiça – O modelo Zwelethemba de Resolução de Conflitos. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 86.

¹² FROESTAD; SHEARING op. cit., p. 95.

¹³ PARKER, L. Lynette. Justiça Restaurativa: Um Veículo para a Reforma? *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 253.

¹⁴ Idem.

serviços de mediação grátis nas áreas de família, cível e penal. Os facilitadores deste projeto ajudam grupos em conflito a encontrarem um entendimento e a criarem novas relações.

Em 1998, na Argentina, surgiu o Projeto Alternativo de Resolução de Conflitos, com parceria entre a Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires e Ministério Nacional de Justiça, composto por formas diferentes de mediação, de acordo com a gravidade da infração e a vontade das partes.¹⁵

A Justiça Restaurativa no Brasil

A Justiça Restaurativa é perfeitamente compatível com o ordenamento jurídico-brasileiro, ainda que os princípios da indisponibilidade e o da obrigatoriedade da ação penal pública estejam em vigor.

O processo penal brasileiro foi flexibilizado com as inovações da Constituição de 1988 e após a Lei 9.099/95, através da possibilidade da suspensão condicional do processo e a transação penal, assim como com a possibilidade da remissão nas infrações cometidas por adolescentes.¹⁶

Principalmente, tratando-se de infrações de menor potencial ofensivo, com a previsão constitucional, art. 98, inciso I, com a possibilidade de conciliação em procedimento oral e sumaríssimo.¹⁷

Apesar de os Juizados Especiais terem surgido visando a celeridade processual e visando à forma de mediação de conflitos, os profissionais do direito que lá atuam, muitas vezes, não estão preparados para de fato mediar os conflitos, gerando ainda mais frustração às partes. Além disso, as penas alternativas tornam-se inviáveis, como, por exemplo, não seria possível obrigar um infrator a prestar serviço à comunidade, uma vez que é vedado o trabalho forçado.¹⁸

¹⁵ Ibidem, p. 257.

¹⁶ PINTO, Renato Sócrates Gomes. *Justiça Restaurativa é Possível no Brasil? Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 29.

¹⁷ Idem.

¹⁸ ELIAS, Luis Augusto V. *À procura da restauração nos (e dos) juizados especiais criminais*. Disponível em: <http://www.justica21.org.br/arquivos/bib_425.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2013.

Entretanto, embora não se tenham os melhores resultados dos juizados especiais, foi uma porta que se abriu no Brasil para formas alternativas ao processo formal, pois, conforme os arts. 70 e 74 da Lei dos Juizados, ela deve proporcionar um ambiente para que a vítima e o autor da ofensa firmem um acordo, tendo por objetivo a reparação do dano e a aceitação da proposta de pena, não privativa de liberdade.¹⁹

Assim, o Ministério Público pode fazer uma proposta de aplicação imediata de medida alternativa, podendo ser através de pagamento em dinheiro à vítima, trabalho à vítima, causa comunitária escolhida pela vítima, entre outras possibilidades.

Portanto, esses dispositivos legais possuem caráter restaurativo, além de permitirem o encaminhamento de alguns casos a um Núcleo de Justiça Restaurativa.

Por oportuno, cabe lembrar o Projeto de Lei 7.006/06, da Comissão de Legislação Participativa, que complementa e faculta o uso de procedimentos de Justiça Restaurativa no sistema de Justiça Criminal brasileiro.

Além disso, a Portaria 52, do Tribunal de Justiça do Distrito Federal, em 9 de outubro de 2006, instituiu um programa de Justiça Restaurativa no Distrito Federal:

Considerando que a Justiça Restaurativa, assim compreendida como a adoção de métodos de negociação e de mediação na solução de conflitos criminais, com a inclusão da vítima e da comunidade de referência no processo penal, constitui prática coincidente com esse novo paradigma criminológico integrador; Considerando ter a intervenção restaurativa caráter preventivo, no sentido de atuar nas causas subjacentes ao conflito, e se mostrar mais efetiva, no sentido de reduzir a probabilidade de recidivas; Considerando serem esses novos métodos indicados por órgãos governamentais e não-governamentais, nacionais e internacionais, como os mais adequados para a resolução efetiva de conflitos dessa natureza e para a criação de uma cultura de paz; Considerando o crescente interesse pela Justiça Restaurativa, manifestado pelo meio acadêmico, pelos operadores do sistema de justiça criminal e pelos jurisdicionados.

Considerando os resultados qualitativos apresentados pelo Projeto-piloto de Justiça Restaurativa desenvolvido nos Juizados Especiais do Fórum do Núcleo Bandeirante; Considerando que as experiências nacional e internacional recomendam a vinculação dos programas de Justiça Restaurativa aos Tribunais de Justiça; Considerando, por fim, a necessidade de se dotar o Serviço de Justiça Restaurativa de recursos

¹⁹ Idem.

humanos e materiais que suportem o desenvolvimento de suas atividades.²⁰

Desta forma, a partir de todos os dispositivos legais já existentes, a Justiça Restaurativa pode ser perfeitamente desenvolvida no Brasil em espaços comunitários ou centros integrados de cidadania, onde podem se instalar Núcleos e uma coordenação multidisciplinar, como já ocorreu em vários lugares, inclusive na cidade de Caxias do Sul – RS.

Acreditamos que é possível a Justiça Restaurativa no Brasil, como oportunidade de uma justiça criminal participativa que opere real transformação, abrindo caminho para uma nova forma de promoção dos direitos humanos e da cidadania, da inclusão e da paz social, com dignidade.²¹

Em diversas cidades do Brasil, desde 2003, a Justiça Restaurativa está sendo difundida e aplicada, como em Recife/PE, no âmbito da mediação comunitária, em São Carlos/SP, em Joinville/SC, no âmbito da Vara da Infância e Juventude, em Belo Horizonte, nas delegacias, entre outras.

Em 2005, a Secretaria de Reforma do Judiciário do Ministério da Justiça, apoiada pelo Programa das Nações Unidas em Desenvolvimento, encabeçou o projeto *Justiça para o século 21*, em que a Justiça Restaurativa está sendo desenvolvida em diferentes regiões brasileiras: no Distrito Federal, em um núcleo Bandeirante, em que o alvo é o Juizado Especial Criminal; em São Caetano, São Paulo, em que é implantado nas escolas, através das “câmaras” ou “círculos restaurativos”, no intuito de que os conflitos não cheguem até o Judiciário.

Na capital gaúcha, após três anos de experiências na Justiça Restaurativa, também foi desenvolvido pelo Judiciário o projeto *Justiça para o século 21: semeando justiça e pacificando violências*, sob a coordenação do juiz Leoberto Brancher, da 3^a Vara do Juizado Regional da Infância e da Juventude de Porto Alegre.²²

²⁰ Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. Portaria 52, de 9 de out. 2006. Disponível em: <<http://www.tjdf.jus.br/publicacoes/publicacoes-oficiais/portarias-conjuntas-gpr-e-cg/2006/00052.html>>. Acesso em: 25 nov. 2013.

²¹ PINTO, op. cit., p. 35.

²² BRANCHER, Leoberto; SILVA, Susiâni. *Justiça 21: semeando justiça e pacificando violências*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008. p. 10.

O projeto *Justiça para o século 21* começou na Escola Superior da Magistratura do Rio Grande do Sul, em articulações da Associação dos Juízes do Rio Grande do Sul (Ajuris), com as parcerias, no âmbito estadual, da Fundação de Atendimento Sócio-Educativo (Fase) e da Secretaria Estadual de Educação, e no âmbito do Município de Porto Alegre, com a Fundação de Assistência Social e Cidadania (FASC), a Secretaria Municipal de Educação (SMED) e a Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, entre outros.²³

Em agosto de 2007, na Faculdade de Direito da Fundação Getúlio Vargas, em São Paulo, foi fundado o Instituto Brasileiro de Justiça Restaurativa (IBJR), a fim de explorar, difundir e dar suporte aos alicerces teóricos e práticos do paradigma restaurativo, “integrando o referido instituto, notáveis especialistas internacionais, como Daniel Van Ness (EUA), Lode Walgrave (Bélgica), Adolfo Ceretti (Itália) e Gabrielle Maxwell (Nova Zelândia)”.²⁴

Segundo Leoberto Brancher, juiz de direito do estado gaúcho, a Justiça Restaurativa pode ser adequada às normas brasileiras, basta apenas força de vontade dos operadores da justiça:

[...] as leis do Brasil não opõem entraves ao método. A legislação brasileira já é compatível tanto na área de menores e na área de adultos para infrações leves – os Juizados Especiais Criminais. Os avanços só dependerão da absorção das ideias pelos magistrados e demais operadores do sistema de Justiça, de um lado, e, de outro, da nossa capacidade de formar pessoas – os coordenadores dos círculos restaurativos, como chamamos aqui – em condições de conduzir os procedimentos.²⁵

Neste liame, no sistema de administração penal brasileira, também vem sendo desenvolvido um projeto alternativo, guiado pela Associação para a Proteção e Ajuda ao Condenado (Apac), em que utilizam membros da comunidade na administração da prisão e no trabalho com infratores, por

²³ Ibidem, p. 11.

²⁴ ELIAS, op. cit.

²⁵ BRANCHER, Leoberto Narciso. *Estudo confirma a eficácia da Justiça Restaurativa*. Disponível em: <<http://www.justica21.org.br>>. Publicado em: 21. fev. 2007. Acesso em: 8. set. 2008. Apud. ELIAS, Luis Augusto V. À procura da restauração nos (e dos) juizados especiais criminais.

meio de programas de reabilitação. Este programa busca a valorização humana, a dignidade humana e as capacidades de cada um.²⁶

Podemos perceber que o modelo restaurativo está recebendo adesão em diversos lugares do Brasil, inclusive na Superior Instância, cujo Desembargador Marco Antônio Bandeira Scapini, integrante da 6^a Câmara Criminal do TJ/RS, prolatou seu voto, quando do julgamento do Habeas Corpus 70008308967:

HABEAS CORPUS. EXECUÇÃO PENAL. PACIENTE AFETADO PELO EFEITO ASSOCIADO DE DROGAS (ÁLCOOL, MACONHA, COCAÍNA E CRACK), DESDE ANTES DA CONDENAÇÃO CRIMINAL. SITUAÇÃO AGRAVADA NO ALBERGUE. PEDIDO DE INTERNAÇÃO EM INSTITUIÇÃO DE RECUPERAÇÃO DE DEPENDENTES QUÍMICOS. INDEFERIMENTO E EXPEDIÇÃO DE MANDADO DE PRISÃO. COAÇÃO ILEGAL CONFIGURADA. APLICAÇÃO DOS ARTS. 115, I, E 117, II, DA LEP. OPÇÃO PELA JUSTIÇA RESTAURATIVA. Quando um crime é cometido, nós assumimos que a coisa mais importante que pode acontecer é estabelecer a culpa. Este é o ponto focal de todo o processo criminal: estabelecer quem praticou o crime. Sua preocupação, então, é com o passado, não com o futuro. Outra afirmação que incorporamos é que as pessoas devem ter aquilo que merecem; todos devem receber as consequências dos seus atos... e o que merecem é a dor. A lei penal poderia ser mais honestamente chamada de "lei da dor" porque, em essência, esse é um sistema que impõe medidas de dor. ZEHR, H. (2003), "*retributive justice, restorative justice*" in gerry johnstone (ed.) "*a restorative justice reader*", cullompton, willan publishing, p. 71. Ordem concedida.²⁷

Em Porto Alegre, de 2005 a 2007, as reuniões restaurativas deram-se em função de atos infracionais de maior e menor potencial ofensivo, como ameaça, apropriação indébita, furto, dano, lesão corporal, roubo e até homicídio.²⁸

Em seguida, foram realizadas pesquisas referentes aos índices de reincidência destes jovens, que realizaram os círculos de justiça restaurativa, sendo obtida a estatística de que somente 23% deles reincidiram.²⁹

Em Caxias do Sul, desde 2010 vem sendo realizados círculos de construção de paz; contudo, ganharam forças em 2012 com a criação de três

²⁶ PARKER, op. cit., p. 256.

²⁷ ELIAS, op. cit.

²⁸ BRANCHER, Leoberto. *Justiça para o Século 21: Instituto Práticas Restaurativas*: compilação, sistematização e redação. Porto Alegre, RS: AJURIS, 2008. p. 34.

²⁹ Ibidem, p. 39.

Centrais de Pacificação Restaurativa: no Fórum, na Universidade de Caxias do Sul e no CRAS-Norte; por meio de parceria entre representantes do Poder Judiciário, da prefeitura e de membros da comunidade de Caxias do Sul. Somente até o final de 2012, mais de 3 mil pessoas já haviam participado dos Círculos.³⁰

Grande parte deste avanço se deu em razão da luta do magistrado da Infância e Juventude de Caxias, Leoberto Brancher, que batalha, sobretudo, por uma política pública eficiente e integrada, com negociação entre as autoridades envolvidas que encaminham os casos menos graves diretamente para a Central de Pacificação Restaurativa, gerando outras alternativas ao modelo policial-judicial.³¹

Inicialmente, o foco das Centrais de Práticas Restaurativas foi as escolas, promovendo a cultura de paz por meio do diálogo e práticas pedagógicas. Para isso, houve o treinamento de funcionários dos colégios, guardas municipais e policiais da Patrulha Escolar. Para Brancher, no Rio Grande do Sul, o atendimento com enfoque semelhante já ocorre em Porto Alegre, Passo Fundo, Santa Maria e Pelotas, mas a iniciativa em Caxias do Sul é pioneira se comparada.³²

A Justiça Restaurativa (JR) e o processo judicial

A JR é muito criticada ainda, muitos falam que ela trivializa o crime, tendo ainda aqueles que dizem que ela serve como descriminalização do crime. Contudo esta é uma visão equivocada da Justiça Restaurativa, como explica Alisson Morris:

Mais genericamente, é possível dizer que a justiça restaurativa lida com o crime de maneira mais séria que os sistemas criminais convencionais, na medida em que como foco as consequências do crime para a vítima e tenta, além disso, encontrar caminhos significativos para a responsabilização dos infratores. Ao contrário, o crime é efetivamente trivializado nos processos em que as vítimas não têm papel algum (além

³⁰ BRITTO, Jéssica. Para desafogar o Judiciário. *Pioneiro*, Caxias do Sul, 23 maio 2013, Cidades, p. 8.

³¹ DUARTE, Adriano. Antes da estrutura, a gestão. *Pioneiro*, Caxias do Sul, 11 e 12 maio 2013. Cidades, p. 6.

³² DUARTE, Adriano. Resgate dos bons hábitos. *Pioneiro*, Caxias do Sul, 5 jun. 2013. Cidades, p. 8.

de, algumas vezes, como testemunha) e nos quais os infratores não são mais do que meros observadores passivos.³³

Embora tudo o que já exposto, a Justiça Restaurativa não tem a intenção de substituir o sistema jurídico tradicional, tendo em vista que este se preocupa com os interesses e as obrigações da sociedade, em uma dimensão pública representada pelo Estado. Já a Justiça Restaurativa tem ênfase nos aspectos pessoais e interpessoais, procurando oferecer maior equilíbrio na maneira como vivenciamos a justiça.³⁴

As abordagens restaurativas podem ser usadas em conjunto com as sentenças judiciais, ou em paralelo a estas, pois elas não são necessariamente uma alternativa à privação de liberdade.³⁵

Pode haver uma união de programas restaurativos e processos penais, em que as sentenças levarão em conta: as circunstâncias da personalidade (inteligência, maturidade e caráter), a vida anterior, as circunstâncias do delito, as motivações e as finalidades, o comportamento assumido após o delito (fuga, reparação, arrependimento), os aspectos da vida pessoal (matrimônio, profissão, família), as possibilidades futuras, assim como de que forma deseja reparar os danos.³⁶

Por exemplo, a polícia na Nova Zelândia, ao prender um jovem infrator, age de quatro formas possíveis, conforme pesquisas feitas de 2000 a 2001: usar uma advertência informal (17%), usar uma advertência escrita (27%), organizar um plano de encaminhamento alternativo (32%), ou apresentar a acusação ao Tribunal de Jovens (24%).³⁷

No sistema atual brasileiro, quase todos os casos são encaminhados ao Judiciário, tendo ou não necessidade, o que sobrecarrega demais o sistema,

³³ MORRIS, Alisson. Criticando os críticos. Uma breve resposta aos críticos da Justiça Restaurativa. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 447.

³⁴ ZEHR, Howard. *Justiça restaurativa, teoria e prática*. São Paulo: Palas Athena, 2012. p. 23.

³⁵ Idem.

³⁶ PAZ, Silvana Sandra; PAZ, Sivina Marcela. Justiça Restaurativa: processos possíveis. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 128.

³⁷ MAXWELL, Gabrielle. A justiça restaurativa na Nova Zelândia. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 267.

sendo que, além de precarizar o trabalho, em razão da elevada demanda, ainda faz com que cada caso se alongue por anos.

Nestes métodos restaurativos judiciais, tem vital importância respeitar alguns princípios, como o da proporcionalidade, atendo-se a significação do delito cometido pelo autor e o que dele podemos esperar no futuro; o princípio da mínima intervenção penal, ou seja, a não intervenção repressiva, quando houver necessidade; e o princípio da igualdade, mesmo na falta de normas, os processos têm que ser tratados igualmente.³⁸

Como já vem ocorrendo, através do Núcleo Restaurativo é possível criar mecanismos restaurativos legais, no qual, após parecer favorável do Ministério Público, os casos são indicados aos Núcleos de Justiça Restaurativa, para que se realizem reuniões e planos de ação, para que sejam cumpridos pelas partes. Após, é encaminhado um relatório ao Ministério Público, e o acordo restaurativo é escrito e subscrito pelos participantes. A promotoria pode incluir cláusulas na sua proposta para a homologação judicial e, então, passa-se à fase executiva, há o acompanhamento integral do cumprimento do acordo.³⁹

O derradeiro fator é precisamente o acordo, que estabelece uma base produtiva para o que virá depois do encontro, dependendo do ponto de vista das partes, das circunstâncias e da vontade de cada um, da convergência de seus interesses e de suas decisões, e não simplesmente da perspectiva dos autos de um processo fundado apenas no contraditório.⁴⁰

Os acordos feitos nas reuniões pode incluir todos os passos que o infrator deve dar, para reparar os danos, como pagamento em dinheiro ou algum trabalho específico. Em seguida, o facilitador do círculo elabora um relatório e envia ao juiz, juntamente com o acordo, antes da sentença. Assim, o juiz poderá decidir a pena do acusado, levando em consideração a reunião restaurativa realizada. Entretanto, os magistrados possuem liberdade de escolha para decidir se vão ou não incorporar todo o acordo na sentença.⁴¹

³⁸ PAZ; PAZ op. cit., p. 129.

³⁹ PINTO, op. cit., p. 34.

⁴⁰ ELIAS, op. cit., p. 20.

⁴¹ MAXWELL, op. cit., p. 288.

Estes acordos restaurativos deverão ser supervisionados judicialmente, de modo que tenham o mesmo valor que qualquer outra decisão judicial, precluindo ulterior ação penal, em relação aos mesmos fatos.⁴²

Na Nova Zelândia, a partir de setembro de 2001, após projeto específico, os juízes dos tribunais podiam indicar casos para as reuniões restaurativas, sendo que todas as infrações contra a propriedade, com penas de no máximo dois anos de prisão ou com penas maiores indicadas pelos juízes, mas apenas excluídas as infrações de violência doméstica e infrações sexuais. Contudo, a indicação pelo juiz ocorre somente depois de uma confissão de culpa do ofensor.⁴³

Prova de que é possível a Justiça Restaurativa, concomitantemente ao processo judicial no Brasil, é o projeto “Justiça para o século 21”, realizado em Porto Alegre. No caso, o Centro de Práticas Restaurativas atua em processos do Juízo do projeto Justiça Instantânea, do Ministério Público, bem como em processos judiciais advindos da 3^a Vara do Juizado da Infância e Juventude e em eventuais processos encaminhados pela 1^a ou 2^a Vara do mesmo Juizado.⁴⁴

Contudo, para que a Justiça Restaurativa possa ser desenvolvida no atual modelo de justiça, tem extrema importância o encorajamento do governo na criação de legislação apta; implementação de programas e provisão de apoio e recursos. Como, por exemplo, na Colômbia e no Chile, em que existe legislação pertinente desde 1990, promovendo a orientação dos locais apropriados, entre outras diretrizes de práticas.⁴⁵

A incorporação de novos conceitos e valores no nosso sistema de justiça, assim como a mudança de atitude na forma de resolver os conflitos menos graves, é fundamental para a sistematização de uma nova justiça criminal, que aos poucos abre seus olhos.

⁴² ELIAS, op. cit., p. 2.

⁴³ MAXWELL, op. cit., p. 287.

⁴⁴ BRANCHER, op. cit., p. 32.

⁴⁵ PARKER, op. cit., p. 254.

Conclusão

A Justiça Restaurativa propõe a mudança da lente “punitiva” por uma lente “restaurativa”, reconhecendo primordialmente que o crime é cometido contra as pessoas e não contra o “Estado”, sendo que o foco é a restauração de danos causados por ato infracional do ofensor.

No encontro restaurativo, a empatia e a vergonha surgem naturalmente no momento em que cada um aborda seus sentimentos e fala em como aquele fato afetou a sua vida. Neste sentido, o círculo restaurativo é um processo de ressignificação de traumas, pois, através de um ambiente seguro que é construído, as partes envolvidas podem olhar e acolher as dores, podendo reparar os danos, dentro do possível, e certamente agir de forma diversa dali pra frente.

É por estes motivos, entre outros, que a Justiça Restaurativa vem sendo difundida diariamente no mundo inteiro, inclusive no Brasil e no Estado do Rio Grande do Sul, uma vez que aos poucos o mundo enxerga nela uma possibilidade de justiça como a cura de uma lesão. Cada país adapta a aplicabilidade da JR de acordo com as suas leis e costumes locais; contudo, os princípios e valores são uniformes mundialmente.

Dessa forma, a Justiça Restaurativa está transformando uma sociedade de jaulas em uma sociedade de pessoas.

Referências

- BRANCHER, Leoberto; SILVA, Susiâni. *Justiça 21: semeando justiça e pacificando violências*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.
- BRITTO, Jéssica. Para desafogar o Judiciário. *Pioneiro*, Caxias do Sul, 23 maio 2013. Cidades, s./p..
- DISTRITO FEDERAL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. Portaria 52 de 9 de out. 2006. Disponível em <http://www.tjdf.jus.br/publicacoes/publicacoes-oficiais/portarias-conjuntas-gpr-e-cg/2006/00052.html>. Acesso em: 25 nov. 2013.
- DUARTE, Adriano. *Antes da estrutura, a gestão*. *Pioneiro*, Caxias do Sul, 11 e 12 maio 2013. Cidades, s./p..
- ELIAS, Luis Augusto V. *À procura da restauração nos (e dos) juizados especiais criminais*. Disponível em: <http://www.justica21.org.br/arquivos/bib_425.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2013.

FROESTAD, Jan; SHEARING, Clifford. Prática da Justiça – O modelo Zwelethemba de Resolução de Conflitos. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

MARSHALL, Chris; BOYACK, Jim e BOWEN, Helen. Como a Justiça Restaurativa assegura a boa prática. Uma abordagem baseada em valores. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

MAXWELL, Gabrielle. A justiça restaurativa na Nova Zelândia. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

MORRIS, Alisson. Criticando os críticos: uma breve resposta aos críticos da Justiça Restaurativa. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

PARKER, L. Lynette. Justiça Restaurativa: Um Veículo para a Reforma? *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

PAZ, Silvana Sandra; PAZ, Sivina Marcela. Justiça Restaurativa – Processos Possíveis. *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

PINTO, Renato Sócrates Gomes. Justiça Restaurativa é Possível no Brasil? *Justiça Restaurativa, coletânea de artigos*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005.

ROLIM, Marcos. *Justiça Restaurativa: para além da punição*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
Disponível em:
http://www.comunidadessegura.org/files/active/0/Marcos_Rolim_Justica_Restaurativa.pdf
>. acesso em: 23 out. 2013.

WACHTEL, Ted; O'CONNELL, Terry; WACHTEL, Bem. *Reuniões de Justiça Restaurativa*. Trad. de Gisele Klein. Pensilvânia, EUA: The Piper's Press, 2010.

ZEHR, Howard. *Justiça Restaurativa, teoria e prática*. São Paulo: Palas Athena, 2012.

Bioética e sustentabilidade: novas perspectivas e desafios

Luis Fernando Biasoli

Introdução

A bioética vem ganhando, ano a ano, novos e envolventes campos de reflexão, ampliando, enormemente, seu leque de interesse conceitual. O pensamento bioético é uma atividade reflexiva feita de forma crítico-sistemática que, a cada dia, confronta-se com os emergentes dilemas advindos do infundável e poderoso progresso da técnica nas fundamentais e decisivas áreas que dizem respeito à vida. Para uma ciência que teve seu surgimento ligado aos desafios e problemas, exclusivamente, das ciências biomédicas e da saúde, há de se reconhecer o longo caminho e, por vezes, difícil trilhado pela bioética, a fim de que ela ganhasse, cada vez mais, um espaço teórico que abrangesse outras dimensões e áreas da vida e do fazer humano, por mais árdua que fosse a tarefa.

O trabalho que segue busca analisar as consequências do alargamento das preocupações teóricas da bioética, para além do campo médico-assistencial e quais são suas consequências e os impactos para a sociedade do século XXI e o mundo acadêmico contemporâneo, advindos dessas novas fronteiras de reflexão abertas. As profundas transformações que ocorreram no campo da ciência e tecnologia, também, impactaram o próprio espaço de debate acerca da bioética. O que, antes, era para ser um campo com contornos teóricos específicos e, diga-se de passagem, bem restritos, vem sofrendo mutações, rapidamente. O trabalho, aqui, em tela visa mostrar como o conceito de bioética foi sendo transformado, paulatinamente, nos últimos anos num esforço que parece ser irreversível.

Para justificar essa tese, inicialmente mostra-se o conceito de bioética por ocasião de seu primeiro posicionamento na história da ética. Nesse tópico, analisar-se-á, sobremaneira, a bioética dentro de um enfoque epistemológico voltado às áreas da ciência, tecnologia e medicina. Depois, passa-se a estudar o conceito à luz das mudanças defendidas por autores que propõem um alargamento do conceito de bioética, expondo algumas correntes de pensamento

que sustentam que a bioética deve se preocupar, sobremaneira, com as questões da justiça social, da desigualdade de renda entre as pessoas e a questão, sobretudo, da sustentabilidade e o futuro do planeta. Por fim, tenta-se responder à questão: Qual o impacto ou possíveis ganhos da preocupação com a sustentabilidade e o futuro do Planeta dentro de uma reflexão bioética para a sociedade?

Bioética como assunto da área biomédica

Sabe-se que o conceito de bioética, etimologicamente, vem da língua grega e significa, literalmente, ética da vida, ou seja, uma ética voltada às questões da vida. Contudo, esse conceito de vida (*bios*) tinha uma abrangência mais restrita, por ocasião do início dos estudos de bioética. Pode-se conceituar bioética como um campo da ética aplicada, que se desenvolveu muito no século XX, e seu crescimento está, diretamente, relacionado ao avanço da ciência e tecnologia sobre a vida humana. Resumidamente, uma das questões fundamentais da bioética é: Qual o impacto da razão tecnocientífica sobre a humanidade e nas formas de vida que formam o Planeta Terra? Muitos são os autores que conceituam bioética, aqui, há alguns.

Segundo Hottois (1990), ela trata de um conjunto de questões éticas, colocando em jogo os valores emanados pelo poder, cada vez maior, da intervenção tecnocientífica no ser vivo, sobremaneira, no ser humano. Como também, um certo espírito de aproximação entre a ética e os problemas científicos. Não perdendo de vista que a ética se manifesta, principalmente, na multidisciplinaridade, como também, na interdisciplinaridade com muitas posições pluralistas.

Segundo Clotet (2006), a bioética precisa de um paradigma antropológico-moral que tenha como valor supremo a pessoa humana. Varga (2001) explicita que, antes de considerar-se a qualidade moral dessas diferentes escolhas, diante dos dilemas bioéticos, é necessário ter-se uma clara e nítida compreensão do que é moralidade e do que significa o bem ou o mal. Os juízos bioéticos nunca são algo abstrato, mas sempre partem de uma concepção de mundo alicerçada nas estruturas antropológicas da condição do sujeito que emite os juízos. Por isso, há uma estreita ligação entre os juízos

bioéticos e as formas de vida nas quais o sujeito e o paradigma bioética estão inseridos.

A ética não pode ser algo imposto por meio de argumentos à fórceps, mas deve estar fundamentada, sobremaneira, por meio da razão, pois só dessa forma pode-se ter o consentimento e o apoio de pessoas que tenham, inicialmente, visões diferentes e, até mesmo, antagônicas sobre um determinado tema. Assim, “a ética não pode se apresentar como um sistema pronto, que julga todos os comportamentos humanos e todos os fatos científicos, a partir de suas premissas absolutas”. (PEGORARO, 2010, p. 24). Quando o diálogo e a troca de experiências evadem do campo da reflexão bioética, essa se converte em dogma metafísico-religioso. A história mostra que essa forma de pensar é muito danosa à sociedade e está recheada de exemplos trágicos e sangrentos.

Contudo, o período das fundamentações éticas, alicerçadas em forças, exclusivamente, transcendentais ou por argumentos de autoridade, tem pouco apelo narrativo e especulativo para as necessidades do homem contemporâneo. Vive-se, atualmente, numa época na qual as pessoas, também, querem que as ações sejam justificadas, a partir de princípios advindos da razão e com força lógica que os possam persuadir de que estão tomando a melhor decisão com critérios plausíveis científicamente.

Quanto menos racionais ou mais fundamentados em bases religiosas, mais tornam-se difíceis os princípios da bioética ou da ética serem assumidos por todos os cidadãos dentro de um pacto social livre e democrático, devido ao apelo estridente da força das narrativas seculares que estão, hegemonicamente, impondo-se nos parlamentos, nos meios de formação da opinião e na visão de mundo das pessoas. Precisa-se de “projetos de uma ética mínima e aceitável em todo o mundo”. (PEGORARO, 2010, p. 29).

Na filosofia grega, não havia a palavra bioética como um campo específico de preocupações teóricas e, muitos menos, como uma subdivisão ou um ramo da ética, mas muitos dos problemas dos quais, hoje, a bioética se defronta, já estavam, de certa forma, sendo tratados pelos pensadores da Grécia antiga. Apesar disso, a ética de matriz greco-cristã era, ainda, muito abstrata e ficava muito longe dos problemas da realidade humana.

De Aristóteles até meados do século XX vigorou a ética das ações humanas, tanto na filosofia grega como na teologia medieval e na Idade Moderna. As teorias éticas se caracterizavam por seus fundamentos abstratos, metafísicos, independentes da vida cotidiana dos homens e sobretudo distantes das realidades do mundo, dos artefatos criados pela tecnociência. (PEGORARO, 2010, p. 21).

A ética aplicada não é nova, desde a Antiguidade, os filósofos da moral se ocuparam com os assim conhecidos problemas da saúde, da justiça, da dor, do suicídio, da morte e da punição merecida, no dizer de Clotet (2006). Apesar dessa fluidez, por vezes, conceitual, a bioética esteve ligada com a ética médica na sua origem. Se fosse possível falar de uma pré-história da bioética, com toda a problemática que isso possa ter, mas que não é o objetivo deste trabalho pormenorizar aqui, essa seria marcada pela temática médica. Quer-se, apenas, ilustrar que alguns dos problemas da bioética de hoje, de certa forma, estavam, já, sendo debatidos na *pólis* (cidades gregas).

Nesta introdução ao conceito de bioética, convém recordar sua relação com a ética médica, praticada desde Hipócrates. Pelo que expusemos, a bioética não é apenas mais um nome da ética médica e, também, não é uma espécie de arquivo histórico ou uma pré-história da bioética. Mas, é verdade que historicamente a ética médica era centralizadora. (PEGORARO, 2010, p. 78).

A bioética foi vista como uma atividade que dizia respeito, sobretudo, à ciência do cuidado, mais especificamente, à medicina, também, porque a saúde é o bem mais nobre e importante do ser humano e quem detinha esse poder de preservar a saúde, de certa forma, detinha um poder de vida ou de morte sobre as pessoas. Assim, compreende-se que esse endeusamento inicial da bioética, pelas áreas da pesquisa médica, que, praticamente se confundia com a ética médica, advinha da necessidade de a medicina ter um regramento, pois, por vezes, ela não tinha muito claros os seus limites e regramentos de atuação.

Os médicos, até então, tinham um poder absoluto e incontestável na sociedade. Poucos poderes civis e constitucionais faziam um sistema de freios e contrapesos à influência que as áreas médicas tinham sobre a vida das pessoas. Dada a natureza da arte médica no momento histórico, os médicos e trabalhadores das áreas do cuidado centralizam quase toda a ciência do bem-

estar e, por vezes, como não havia sistemas democráticos e efetivos de controle, corria-se o sério e desmedido risco de intransigências e imprudências na área da prática médica e da pesquisa no campo da saúde. “O médico se responsabilizava por tudo: diagnósticos, prognósticos clínico, se a participação do paciente e de seus familiares”. (PEGORARO, 2010, p. 78).

Se a ética é uma ciência que busca refletir sobre as melhores formas de viver em sociedade e deliberar sobre o que é o bem das pessoas, faz-se necessário que, cada vez mais, ela se preocupe sobre o que é importante para as pessoas, no que diz respeito à saúde e à vida. Também, por isso é que da ética nasce a bioética, como um de seus ramos específicos e emergentes. Apesar da bioética ir avançando, lentamente, em busca de um lugar ao sol nas ciências teóricas, com suas implicações práticas, é no século XX, sobretudo, no seu final, que tem seu verdadeiro e maduro florescimento. Nasce, ainda, ligada aos problemas da área médica que se desenvolvem, contudo é pressionada a alargar seus campos teóricos e especulativos. Se há os primeiros debates focados no que poderia ser uma ética com forte problemática na área da prática e da pesquisa em saúde, contudo ela não ficou estagnada nesse ponto apenas.

Clotet (2006) apresenta os eventos mais significativos que marcaram os passos para um desenvolvimento da bioética. Não que esses eventos foram definitivos, a fim de que a nova ciência nascesse; contudo eles tiveram o impacto de pressionar, cada vez mais, a sociedade civil e a comunidade acadêmica, a fim de que devesse haver um limite ou uma baliza ética que pautasse a atuação da pesquisa nas áreas de descobertas sobre o corpo humano. Cita, primeiramente, a descoberta do DNA (ácido desoxirribonucleico) que abriu as possibilidades para o Projeto do Genoma Humano. Esse avanço descontina um futuro no qual o homem pode transformar a sua própria estrutura genética e dá uma nova dimensão, pois permite alterar a cartografia da transmissão da vida. E várias outras pesquisas e avanços médicos foram criando desafiadores dilemas éticos, como

a descoberta da máquina de hemodiálise pelo Dr. Belding Scribner, em 1961, em Seattle. Este evento convulsionou a sociedade, pois, além do sucesso, o problema da seleção dos pacientes que iam ser tratados

comportava, também, a lista dos que seriam rejeitados. Que critérios podem ser comportados justos na hora da triagem dos pacientes? Foi criado um comitê para este fim. Apareceu, porém, um artigo sensacionalista e alarmante, numa grande revista [...]. (CLOTET, 2006, p. 35-36).

O tratamento por meio da hemodiálise, por uma lado, possibilitou o aumento da expectativa de vida das pessoas que necessitavam do tratamento, contudo por ser a possibilidade do procedimento, ainda, um bem escasso, criava o dilema: Quem deveria ser submetido à máquina de hemodiálise? De certa forma, a resposta a essa pergunta implicava dizer quem deveria continuar a viver e quais seriam os pacientes que teriam as condições de vida precarizadas, ampliando as chances de óbito.

Esses eventos surgidos com o avanço da ciência não foram em vão, pois os acadêmicos começaram a se preocupar com as implicações éticas que daí surgiam. Assim, pergunta-se: Quais os grandes marcos concretos e definitivos, na literatura e na história das ciências humanas, que assinalam essa virada definitiva com a incorporação do termo bioética na agenda e na pauta dos debates?

Potter e o nascimento da bioética

O termo bioética foi usado, pela primeira vez, no sentido próximo do que tem-se hoje, pelo oncologista da Universidade de Wisconsin, na sua célebre obra *Bhioethics: bridge to the future* de 1971. Conforme Clotet (2006), o significado inicial dado por Potter ao conceito de bioética era o de uma reflexão sobre as possíveis consequências do desenvolvimento científico, mas o trabalho de Potter era, ainda, incipiente.

Contudo, foi o obstetra de origem holandesa André Hellegers quem usou a mesma palavra de modo institucional, na Universidade de Georgetown, para significar o novo campo de pesquisa da ética biomédica. Esse mesmo significado consolidou-se na forma de uma nova disciplina de grande interesse para a medicina, a ética e o direito. (CLOTET, 2006, p. 34).

Outro dado que merece grande destaque é o surgimento, no ano de 1971, sob a direção de André Hellegers, do *The Joseph and Rose Kennedy*

Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics, o que, hoje, conhece-se como *Kennedy Institute of Ethics*.

Sabe-se que um dos grandes problemas, naquele período, dizia respeito à humanização da medicina, haja vista que os pacientes não tinham nenhum direito. No dizer de Sgreccia (2009), um dos grandes desafios da bioética é a humanização da medicina, pois esta tem como principal tarefa o serviço ao homem, à própria saúde e, ainda, que o contato direito do médico seja com o corpo humano, o médico não pode viver ou trabalhar numa ilha isolada e deslocada da realidade própria do paciente e do conjunto da comunidade dos homens, na qual eles estão inseridos. Assim,

fala-se hoje de “humanização da medicina”, mas sob este termo se escondem conceitos diversos, ou, se se prefere, complementares entre si: há quem entenda essa expressão como a importância da relação intersubjetiva entre o paciente e o pessoal da saúde diante da invasão da tecnologia ou da massificação dos hospitais; há quem entenda como a introdução dos estudos humanísticos, especialmente da psicologia, nos planos de estudo das Faculdades de medicina [...], consiste no reconhecimento da dignidade de pessoa em todo ser humano, indo, como veremos do momento de sua concepção até o momento da sua morte [...]. (SGRECCIA, 2009, p. 121).

Sempre houve uma preocupação de deixar ou tornar a medicina mais humana, mas há dificuldades que impedem o pleno e efetivo desenvolvimento de um cuidado médico mais humano. Essas dificuldades advêm seja de que, em certos setores, o ser humano e o corpo são tratados apenas como instrumentos, não levando em consideração sua riqueza ontológica e a dignidade inegociável da vida, seja porque se vive numa sociedade capitalista, que tem a insuprimível tendência de transformar tudo em moeda econômica. O cuidado à saúde é regido pela lógica da monetização que, quase sempre, torna-se ou pode assumir aspectos bem lucrativos e exorbitantes. Isso vai contra a moral, como a kantiana, que foi bem clara ao defender que os seres humanos não podem ser meios para outros fins, e a pessoa deve ser tratada como um fim em si mesmo, pois, para Kant, “no reino dos fins tudo tem preço ou dignidade. Aquilo que tem preço pode ser substituído por algo equivalente; porém o que se acha acima de todo preço e não admite nada de equivalente, isto tem dignidade”. (KANT, 1986, p. 77).

Nada pode ser mais claro do que a defesa kantiana da inegociabilidade e indisponibilidade da vida humana. À luz de uma ética teleológica, o pensador de Koenisberg ensina, por meio de um imperativo fundado na razão, que coisas podem ser trocadas, contudo a vida humana tem um lugar de destaque que a coloca no rol do que tem dignidade, portanto não pode ter preço e, menos ainda, ser um meio para a conquista de lucros abusivos e desumanos. Como pensador iluminista, Kant está fundando uma ética não mais baseada em princípios teológicos de uma verdade revelada, mas, aqui, o que ergue-se como princípio basilar da ética é a razão. E, como atividade da razão, o homem se descobre como alguém que tem uma dignidade infinita não sujeita a trocas.

A posição kantiana, também, encontra dificuldades e não passou imune a críticas. Uma das principais é de ela ser, estritamente, individualista e representar o bem na perspectiva de um ideal de ética do homem burguês do Iluminismo. A ética de Kant do reino dos fins é “uma espécie de comunidade invisível. Cada sujeito moral é autocêntrico: fim em si. Daí ser difícil falar de uma ética intersubjetiva em Kant”. (PEGORARO, 2010, p. 63). A falta de maior diálogo entre as pessoas e um entrelaçamento intersubjetivo dificultam a aceitação da proposta kantiana como definitiva.

Por isso, as bioéticas de matriz kantiana têm que avançar e incorporar a dimensão da intersubjetividade para poderem dar conta dos desafios de uma sociedade, cada vez mais pluralista, que busca incorporar as pessoas em comunidade de deveres e direitos iguais, não apenas formalmente, mas também, efetivamente por meio de um sistema jurídico, algo limitado e pouco trabalhado à luz da ética de Kant. Mesmo assim, a ética kantiana ajuda a denunciar, veementemente, a instrumentalização do ser humano como meio, uma realidade presente e perigosa em nossos dias.

Quando o cuidado das pessoas torna-se, apenas, mais um bem e o serviço médico, simplesmente, é analisado à luz do potencial de lucratividade, não parece ser difícil compreender por que o cuidado médico passou a ser dominado por grandes corporações nacionais e, por vezes, até transnacionais. A monetarização da saúde é um dos grandes dilemas pelos quais a bioética, no seu início e, ainda hoje, se depara. E esse problema se

exponencializa, quando até o corpo humano pode ser objeto de comercialização,

com efeito, falar de “mercado” em relação ao corpo humano pressupõe a aplicação da categoria de “coisa”, “objeto”, “propriedade”. O mercado ou a compra e venda se referem a bens ou objetos de propriedade. Se o corpo não é uma propriedade “do homem”, mas o ser e a encarnação da pessoa humana, não é considerável como mercadoria de troca. Se o corpo não é objeto, mas “sujeito”, assume uma dignidade infinitamente superior à “coisa”. Entre o corpo humano e a coisa subsiste um salto ontológico e qualitativo insuperável. (SGRECCIA, 2009, p. 143).

Seguramente, um dos grandes desafios pelo qual passa a nossa sociedade e que diz respeito, diretamente, à bioética é a comercialização do corpo humano. Dado que vive-se num mundo com enormes desigualdades sociais, a venda do próprio corpo ou de alguns órgão ou o(os) de seus parentes se tornou uma fonte de renda, ou seja, uma oportunidade de populações desassistidas terem como suprir, financeiramente, suas necessidades básicas. A bioética tem que ter na preservação da vida humana um de seus pilares fundamentais e que não pode ser posto à prova.

A defesa do corpo humano é uma prioridade que tem que estar na linha de frente de todas as formas de defesa. Não se discute a importância de uma ética do cuidado com o corpo humano e da saúde humana; contudo, será que a bioética deve se limitar a apenas investigar essa problemática? As questões surgidas da sustentabilidade e do meio ambiente não devem ter uma preocupação fundamental nas discussões sobre bioética? Minimizando a importância desses problemas para a bioética, não se está colaborando para a extinção das formas de vida de nosso ecossistema?

Ampliando horizontes: bioética e sustentabilidade

A partir da última década do século passado, houve uma guinada muito forte dentro da bioética, pois foi nesse período que se começou a incorporar, aceleradamente, as preocupações ambientais dentro da bioética. Assim, hoje, chega-se a falar em bioética ambiental, e um dos eventos que marcou, fortemente, essa nova postura conceitual foi a Rio-92, ou seja, *Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento*, evento sediado na

cidade do Rio de Janeiro, em 1992, e culminou com a *Convenção sobre Diversidade Biológica*, assinada por 156 países. Segundo Clotet (2006), pode-se dizer que a bioética ocupada com os diversos temas da vida foi se desabrochando, também, para uma ética ecológica. Assim, segundo o autor citado,

[...] na ética o uso adequado dos animais para a pesquisa, o trabalho e o lazer, na ética e as plantas geneticamente modificadas ou transgênicas, entre outras diversas variedades que não podemos citar aqui. Esses seriam exemplos de especialidades da Bioética na sua modalidade mais abrangente. (CLOTET, 2006, p. 215).

A ampliação da temática da bioética é uma realidade irreversível, pois não se pode ter uma visão reducionista e desconectada da realidade. Todos os problemas das ciências estão interconectados e, quando se trata os dilemas éticos, sem levar em conta os múltiplos aspectos que constituem a realidade, corre-se, enormemente, senão certamente, em erro de juízo, o que implica enormes prejuízos para toda a sociedade.

Essa ampliação do conceito de bioética está ligada à emergência da ecologia que de “discurso regional como subcapítulo da biologia, passou a ser atualmente um discurso universal, quiça o de maior força mobilizadora do futuro milênio”. (BOFF, 2005, p. 23). A população e os governos estão aumentando a consciência de que esse modelo de desenvolvimento desenfreado, e que destrói a natureza, não pode continuar. Portanto, começaram a se organizar ao redor de discursos políticos e acadêmicos que fazem da defesa da ecologia e da sustentabilidade seu polo agregador. Como exemplo, temos os partidos políticos sustentados na causa verde, como matriz ideológica, os quais ganharam expressões representativas nos tecidos democráticas mundo afora, nas últimas eleições.

O avanço da ciência sobre a natureza é uma realidade que está alterando, profundamente, o que é a vida humana na Terra. E, deve-se ter, cada vez mais, clareza dos possíveis efeitos danosos e imprevisíveis que isso causa nas pessoas e seu impacto irreversível em toda a natureza. Quando se altera ou se modifica, geneticamente, uma espécie – seja animal, seja vegetal – há um impacto inesgotável e duradouro muito grande, pois todo o ecossistema está interligado e é mutuamente dependente. A necessidade de

dominar e alterar as formas de vida que habitam nosso planeta se transformou numa ideologia regida pela lógica devastadora do capitalismo dominante. No dizer de Pegoraro,

a ideologia da dominação tecnológica chegou ao homem: cada vez mais a estrutura do nosso ser é manipulada pelo tecno-ciência, hoje capaz de construir um ser humano. Começou-se de longe, lentamente, pela manipulação de outros seres vivos. Hoje, temos a capacidade de modificar a reprodução natural, de várias maneiras, sendo a mais recente a clonagem dos animais. Patenteia-se os genes destes seres, modificados em sua estrutura biológica, como se patenteia máquinas. O uso de tais técnicas diminuiu muito rapidamente a distância entre o natural e o artificial. (2010, p. 40).

Uma profunda alteração da fauna e da flora terrestre tem consequências inimagináveis, senão catastróficas para todos os seres humanos e o ecossistema. Quando não há mais barreiras que separam o artificial do natural, significa que descaracterizou-se a herança genética acumulada em milhões de anos. Entretanto, fica a grande questão a martelar nossa consciência: Essas transformações e avanços científicos passaram por um crivo reflexivo que estivesse fundamentado eticamente e alicerçado em bases morais, levando em conta a sustentabilidade da vida para as futuras gerações?

Como viu-se, essas transformações ocorrem dentro de uma sociedade marcada pela hegemonia do consumo, com vistas à exponencialização do lucro de qualquer forma. Então, presume-se que mais importante do que um pensamento que discutisse essas mudanças, o que temos foram mutações nos códigos da vida, na natureza, que atenderam a planilhas de investidores ávidos por lucros ou submetidos aos ganhos de capital das ações societárias de grandes empresas. São muitos os exemplos de novas técnicas genéticas no campo da natureza, com impactos para a sustentabilidade que só o tempo poderá medir as consequências, como,

em 1982, Gerald Rubim e Allan Spradling, do Instituto Carnegie de Baltimore, inventaram uma nova técnica para transplantar genes. Utilizaram o “transposon”, um elemento natural do material genético da mosca de frutas. É um segmento de DNA que se movimenta ao redor dos cromossomos. Isolaram um segmento móvel, chamado elemento P, e utilizaram-no para transportar genes específicos para dentro do embrião da mosca da fruta. Os genes foram incorporados firmemente nos

cromossomos, corretamente, comprovados e herdados em gerações subsequentes. (VARGA, 2001, p. 197).

Muitos setores da ciência ficam fascinados e seduzidos, avidamente, pela possibilidade de dominar o código da vida e, sobretudo, por terem a possibilidade de alterar as condições de nascimento e transformação da vida; contudo, não está bem claro que as mutações genéticas sobre as condições da vida podem afetar as futuras gerações, colocando em sérios riscos o que se chama de vida, aqui, no Planeta Terra.

A experiência relatada acima é apenas uma de milhares que parte dos cientistas estão fazendo pelos quatro cantos do mundo. Não se pode deixar de ter em mente o que Fritjof Capra ensina, ou seja, a ecologia profunda não deve separar os seres vivos do meio natural, pois o mundo não deve ser visto como um conjunto de ou uma coleção de objetos isolados, mas, sobremaneira, como uma rede de fenômenos que estão, fundamentalmente, interconectados e são interdependentes. (CAPRA, 2001).

Quando a bioética perde a visão responsável da proteção e da defesa da vida como um todo, ela deixa de dar um importante suporte para a defesa não apenas do homem, mas de todas as formas de vida. Quando a menor espécie de vida do Planeta é ameaçada, diretamente, com grande impacto a longo prazo, as formas de vida mais complexas ficam, também, seriamente comprometidas. Por isso, se a bioética quer ter uma importância para conscientizar a humanidade de que nem tudo é permitido em nome das descobertas científicas e do desenvolvimento, deve preocupar-se com a defesa de todas as formas de vida.

A mercantilização da vida e o domínio das formas de vida pelo capitalismo e pelas classes econômicas não podem ser uma ameaça que se efetive na concretização da destruição da vida. A dominação da vida pelas classes que querem extrair o máximo de lucro pode e deve ter um freio, pois o poder econômico não pode tudo, pode querer, mas daí a ter legitimidade ético-moral vai um longo passo. Esse domínio do capitalismo sobre a vida foi muito bem denunciado na literatura da biopolítica:

A sociedade da normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XX, incumbiu-se da vida, é

dizer que ele conseguiu cobrir todo a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (FOUCAULT, 1999, p. 302).

Mesmos que se passaram mais de 40 anos, essa reflexão de Foucault é, ainda, senão mais presente em nosso tempo. Assim, tem-se um duplo desafio para a bioética, que nasce dessa intersecção com a biopolítica, pois, além das alterações sobre as condições genéticas da vida, o sistema econômico cria mecanismos legais e jurídicos que lhe permitem regulamentar toda a natureza. A vida passa a ser capturada de maneira dupla: seja pela ciência como pelo direito, pois a tecnologia é regulamentada pelo direito seguindo uma lógica de coisificação e exploração, típica das sociedades industriais e capitalistas. “Hoje, sobretudo a partir da metade do século XX, o homem sentiu no seu mais profundo ser as transformações que alteraram a vida cotidiana”. (PEGORARO, 2010, p. 22).

A ligação entre a bioética e o capitalismo se torna mais patente em nosso tempo, quando as condições de vida se tornam tão desafiadoras e problemáticas, a ponto de se refletir sobre: até que quando o meio ambiente vai suportar esse modelo de desenvolvimento inaugurado pelo capitalismo na Inglaterra da Revolução Industrial? Certamente, não se tem como precisar; há muitos profetas que defendem a iminência do fim; contudo, uma coisa é certa: esse modelo é perversamente autodestrutivo, porque dentro dele carrega a própria contradição performativa: baseia-se em uma fonte de matérias-primas e energia que são finitas e não renováveis, e pretende-se manter infinitamente como modelo padrão de desenvolvimento. Segundo Pegoraro (2010, p. 22), “o homem do século XX, deslumbrado pelo progresso científico, caiu na cilada de acreditar que pela tecnociência criaria a sociedade mais feliz e uma vida melhor para cada ser humano”.

O sistema econômico foi feito para o bem-estar da humanidade, contudo o que temos é uma inversão radical dos meios e fins. O capitalismo que deveria ser um meio, para que as pessoas conseguissem condições para uma vida digna, tornou-se um fim em si mesmo, e os homens e seu bem-estar que deveriam ser a finalidade última dessa cadeia, tornaram-se meios descartáveis e manipuláveis para a sobrevivência dessa forma de vida que

endeusa, ao fim e ao cabo, o lucro e o consumo. A superação dessa lógica perversa passa pela necessidade de profunda reflexão ética nas formas de vida, o que pode ser dado pela bioética, só assim teremos chances de construir um novo paradigma sustentável.

O caráter indissociável do progresso da ciência e das exigências éticas que devem acompanhá-lo têm a força de um imperativo moral para os cidadãos do século XXI. Esse imperativo moral tem, contudo, formas diversas de ser implementado. Os desafios decorrentes do uso e aplicação da ciência e da tecnologia ultrapassam os limites de uma só forma, modo ou solução eticamente correta ou boa. (CLOTET, 2006, p. 226).

O envolvimento crescente da ética nas questões relativas à vida pode ser a verdadeira ponte para um futuro sustentável e justo para toda a humanidade. Potter (1971), quando escreveu sua obra que é considerada por muitos como o início da bioética, tinha em mente essa ligação indissociável entre filosofia e ciência. Ou seja, o progresso das ciências deve estar unido e alicerçado numa reflexão humanística. Ética e desenvolvimento científico não podem ser vistos como áreas estanques e incomunicáveis do saber, ou o saber e o avanço científico andam, lado a lado, com as humanidades ou o homem estará criando sua nova caverna para viver nas trevas da escuridão de um mundo tecnocientífico sem ética.

No próprio surgir da bioética, com Potter (1971), a preocupação com não apenas problemas biomédicos estava como um dos marcos fundadores dessa linha de interesse teórico. A dimensão dos problemas, apenas médicos, era uma dimensão da bioética; contudo, se a bioética permanecesse apenas nesse horizonte de reflexão estaria condenada a ser uma reflexão marginal dentro do quadro das necessidades impostas pelo avanço da ciência. Ou a bioética tem essa dimensão multidisciplinar e holística dos dilemas, em todas as áreas do saber humano, nos quais a vida está relacionada ou se torna uma reflexão ética menor e com exígua importância e aquém dos desafios do nosso tempo.

Notas de conclusão

Debater sobre bioética sempre é uma tarefa árdua e difícil, à medida que se deve conciliar os avanços da ciência com o humanismo, que é próprio do ser humano. As condições para uma existência justa e harmônica dos seres humanos, dentro de um possível, factível e esperado desenvolvimento, só será possível, quando tivermos uma base intelectual segura, que funde e incorpore os meios necessários para uma sociedade na qual todos tenham as mesmas oportunidades. Por isso, toda reflexão sobre ética e, especialmente, bioética tem um papel importante para ajudar na efetivação de uma sociedade, na qual as condições de continuidade da vida sejam mantidas para as próximas gerações e o ecossistema não seja degradado irreversivelmente.

Neste trabalho, viu-se que a bioética pode ser um termo novo de, no máximo, meio século, talvez quase um século, sem entrar na polêmica sobre quando deu-se o “nascimento” da bioética; contudo, muitos dos problemas estudados e debatidos pela bioética já estavam presentes em toda a grande tradição da ética ocidental, como se viu. Por vezes, dilemas bioéticos que parecem, conceitualmente, novos já estavam presentes nos odres antigos da tradição filosófica, em meio a conceitos e problemas, apenas sombreados por distinções nominais, mas que, no fundo, tinham a tônica das grandes indagações sobre o que fazer em questões desafiadoras sobre a vida humana.

Ficou mais claro, por meio das páginas deste trabalho, que o conceito de bioética vem sofrendo enorme alargamento de sua extensão significativa. Sua base teórica, inicialmente, era apenas restrita aos problemas médicos e da tecnologia e hoje está focada em todos os temas que dizem respeito à vida humana. A sustentabilidade é uma das questões mais prementes do nosso tempo.

Quando a bioética saiu do restrito campo epistemológico das áreas médicas e passou-se a ter como foco as questões de sustentabilidade, meio ambiente e a natureza humana, a vida no seu sentido mais amplo ganhou grande aliada em sua defesa. A vida humana é só uma parte da natureza e deve estar em total harmonia, pois, quando há um desequilíbrio entre ambas, o perigo é recíproco. Melhorar as condições de sustentabilidade e da preservação de todas as formas de vida é um avanço para o campo de

temáticas da bioética. Essa ficaria incompleta e limitada, se apenas se preocupasse com problemas que dizem respeito somente a clínicas e hospitais.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Ética e vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.
- CLOTET, Joaquim. *Bioética uma aproximação*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HOTTOIS, G. *O paradigma bioético*. Lisboa: Salamandra, 1990.
- KANT, Imanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- PEGORARO, Olinto A. *Ética e bioética*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- POTTER, Van Rensselaer. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.
- SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética. Fundamentos e ética biomédica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- VARGA, Andrew C. *Problemas de bioética*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2001.

A pessoa jurídica como sujeito ativo de crime ambiental no Brasil: enfoque doutrinário e jurisprudencial acerca dos conflitos ambientais

Sergio Francisco Carlos Graziano Sobrinho
Gerusa Colombo

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo abordar a previsão legal da responsabilização criminal das pessoas jurídicas por crimes ambientais, a partir do estudo da legislação, de visões doutrinárias e da interpretação do Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça.

O ordenamento jurídico brasileiro, na Constituição Federal de 1988,¹ esboça o conceito de meio ambiente ecologicamente equilibrado e o dispõe como direito autônomo de caráter genérico, bem de uso comum do povo e essencial para vida em sociedade, razão pela qual foi alçado como objeto de proteção do direito penal.

O bem jurídico tutelado pelo direito penal ambiental está baseado nos fundamentos e valores constitucionais, e pode ser compreendido em seu aspecto natural, artificial, cultural e do trabalho, seja de caráter individual, seja coletivo. Com o intuito de garantir o direito constitucional ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, que tem titularidade difusa incluindo as futuras gerações, o Texto Constitucional previu a tríplice responsabilidade com relação às condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente, sujeitando os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas.

A tríplice responsabilidade jurídica por danos ambientais, na esfera administrativa, civil ou penal, que representa a atuação estatal em caráter preventivo, reparatório e repressivo, respectivamente.

¹ Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

A previsão constitucional de responsabilização por crimes ambientais foi regulamentada pela Lei dos Crimes Ambientais 9.605, de 1998,² na qual o legislador brasileiro, inspirado na redação da legislação francesa, consagrou a possibilidade de responsabilizar criminalmente pessoas jurídicas por crimes ambientais.

A existência das pessoas jurídicas na esfera cível é explicada por meio da Teoria da Realidade Técnica, a qual o Brasil adotou no Código Civil de 2002. A Teoria da Realidade Técnica considera a pessoa jurídica existente de fato, o que implica direitos e obrigações na esfera administrativa e cível. Contudo, em que pese a existência das pessoas jurídicas no ordenamento jurídico brasileiro, é importante referi que a responsabilização criminal possui pressupostos e fundamentos específicos, diferentemente da aptidão à responsabilização cível ou administrativa.

Apesar do Texto Constitucional e da Lei dos Crimes Ambientais terem instaurado a responsabilidade penal dos entes coletivos, o Código Penal brasileiro se mantém inalterado quanto à autoria ser inerente ao ser humano, bem como a legislação processual penal foi redigida com o intuito de regular o procedimento em face do acusado, também na concepção de pessoa singular.

A ausência de adaptação do sistema jurídico brasileiro, para a recepção da responsabilização dos entes coletivos por crimes ambientais na legislação, ocasionou divergência na doutrina, o que será verificado ao longo do trabalho.

Alguns autores entendem que o Texto Constitucional previu a responsabilização criminal apenas em face da pessoa humana, mantendo-se inalterada a capacidade de ação e culpabilidade como inerentes ao ser humano.

² Art. 3º As pessoas jurídicas serão responsabilizadas administrativa, civil e penalmente conforme o disposto nesta Lei, nos casos em que a infração seja cometida por decisão de seu representante legal ou contratual, ou de seu órgão colegiado, no interesse ou benefício da sua entidade. Parágrafo único. A responsabilidade das pessoas jurídicas não exclui a das pessoas físicas, autoras, coautoras ou partícipes do mesmo fato. Art. 4º Poderá ser desconsiderada a pessoa jurídica sempre que sua personalidade for obstáculo ao resarcimento de prejuízos causados à qualidade do meio ambiente.

Há doutrinadores que defendem ser inconstitucional a responsabilização criminal da pessoa jurídica e essencialmente impossível, diante da incompatibilidade com a Teoria do Crime e princípios constitucionais.

Outra posição defende a possibilidade de responsabilização criminal das pessoas jurídicas, para garantir o direito constitucional ao meio ambiente ecologicamente equilibrado diante da complexidade e potencialidade danosa dos entes coletivos. Ainda, dentre os teóricos que defendem a possibilidade de responsabilização penal das pessoas jurídicas, há discordância com relação a: Quais pessoas jurídicas estariam aptas à responsabilização? já que a legislação não discriminou se é cabível somente em face das pessoas jurídicas de direito privado ou se contempla as pessoas jurídicas de direito público.

No decorrer do trabalho será refletido se a legislação e os tribunais têm como objetivo promover o apaziguamento dos conflitos ambientais quando a pessoa jurídica é sujeito ativo do crime ambiental, tendo em vista que a utilização deturpada e exacerbada do direito penal, como instrumento de proteção do meio ambiente, pode fugir à sua função inerente de repressão e ocasiona riscos às garantias e aos direitos fundamentais.

A ausência de adequação do sistema jurídico como um todo e a permanência do debate doutrinário levou os tribunais a se manifestarem. No final deste estudo, será utilizada pesquisa documental em jurisprudência do Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça quanto à constitucionalidade da responsabilização criminal das pessoas jurídicas e a relação existente entre a responsabilização da pessoa humana e da pessoa jurídica por crimes ambientais.

A visão doutrinária acerca da responsabilização criminal das pessoas jurídicas por crimes ambientais

A personalidade é característica material exclusiva do ser humano e a personalidade concedida a estes grupos é atribuída legalmente, assim nasce a personalidade jurídica. Desta forma, verifica-se que a pessoa jurídica é a

expressão da liberdade de associação da pessoa física, não sendo mera ficção, mas se constitui sujeito de direitos e deveres.

Contudo, independentemente da teoria de existência adotada, a concepção de origem da pessoa jurídica e sua possibilidade de ser sujeito de direitos e obrigações, na esfera cível e administrativa, não a torna automaticamente apta a responder criminalmente por suas ações, haja vista que a Teoria do Crime foi concebida para a conduta humana.

No primeiro tópico serão analisadas as posições doutrinárias, com relação à possibilidade ou não de a pessoa jurídica ser sujeito ativo de um crime, ressaltando que a sua existência para o Direito, independentemente da teoria de existência adotada, não a torna automaticamente apta à esfera penal.

A incompatibilidade com a Teoria do Crime

As pessoas jurídicas são sujeitos de direitos e obrigações na esfera cível e administrativa, sendo que a personalidade concedida a estes grupos é atribuída legalmente; assim nasce a personalidade jurídica. Desta forma, a pessoa jurídica é a expressão da liberdade de associação da pessoa física; contudo, a personalidade é característica exclusiva do ser humano.

Os pressupostos para a imputação penal são diferentes dos requisitos de existência e personalidade criados pelo Direito Civil; por isso, a responsabilização penal dos entes coletivos é considerada incompatível com a Teoria do Crime.

A Constituição Federal de 1988³ estabelece que o meio ambiente é direito concedido a todos e dever de defender e preservar é imposto ao Estado e à coletividade, compreendido como bem jurídico fundamental. Por tais razões, o meio ambiente estaria dotado de dignidade penal, ou seja, considerando-se bem jurídico relevante e indispensável, o mínimo para a existência humana. O direito penal é utilizado como instrumento na

³ CAPÍTULO VI DO MEIO AMBIENTE. Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. [...] § 3º. As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados.

salvaguarda do meio ambiente, a fim de garanti-lo tanto para as presentes quanto para as futuras gerações. (RIEGER, 2011, p. 22).

A legislação penal ambiental, antes do advento da Lei dos Crimes Ambientais 9.605/98, de 12 de fevereiro de 1998, era composta por leis esparsas e algumas previsões no Código Penal. A inexistência de uma “codificação ordenada e sistematizada das infrações penais de caráter ambiental” dificultava a aplicação das penas, e as eventuais ambiguidades eram sanadas ou minimizadas pela jurisprudência. (RODRIGUES, 2007, p. 23).

Na redação da Lei dos Crimes Ambientais, o legislador utilizou o modelo francês como referência, insculpido desde o Código Penal Francês de 1940, com modificação em 1974, vigorando a última versão de 1994. (ASSUNÇÃO, 2013, p. 38).

A Lei dos Crimes Ambientais⁴ inovou ao prever a responsabilidade da pessoa jurídica por crimes ambientais no âmbito infraconstitucional, entretanto a principal crítica está na maneira de tipificá-los, uma vez que a parte especial da lei descreve condutas praticadas por pessoa física, e a questão a ser enfrentada está na possibilidade ou não dessas condutas criminosas serem praticadas por pessoas jurídicas. (SIRVINSKAS, 2004, p.29).

Para analisar o sistema jurídico brasileiro e a possibilidade de responsabilizar pessoas jurídicas pela prática de crime, é indispensável considerar o conceito de crime, que não é disposto pelo Código Penal, mas formulado pela doutrina.

Há diversas concepções do conceito de crime, como o conceito formal de crime, que verifica apenas o aspecto externo, puramente nominal do fato, ou seja, abarca apenas o caráter da ilegalidade, que é a contradição entre o fato e a norma de direito, sem abranger a essência ou o conteúdo do crime. Como exemplo está o conceito de Carmignani que conceitua crime como “o fato humano contrário à lei”. (CARMIGNANI apud MIRABETE, 2010, p. 81).

Já a definição material ou substancial de crime observa o conteúdo do fato punível, ou seja, analisa-se o bem jurídico protegido pela lei penal diante

⁴ Art. 3º As pessoas jurídicas serão responsabilizadas administrativa, civil e penalmente conforme o disposto nesta Lei, nos casos em que a infração seja cometida por decisão de seu representante legal ou contratual, ou de seu órgão colegiado, no interesse ou benefício da sua entidade. Parágrafo único. A responsabilidade das pessoas jurídicas não exclui a das pessoas físicas, autoras, coautoras ou partícipes do mesmo fato.

da ação humana, bem explicado por Magalhães Noronha (1978, p. 105), que “crime é a conduta humana que lesa ou expõe a perigo um bem jurídico protegido pela lei penal”.

Percebe-se, portanto, que os códigos de direito penal e processual penal não foram alterados e adaptados para a recepção da responsabilização criminal de pessoas jurídicas, ou seja o legislador apenas enunciou a responsabilidade penal da pessoa jurídica, cominando-lhe penas, mas não a instituiu de forma regulamentada no ordenamento.

As teorias que explicam o conceito de crime e o ordenamento jurídico brasileiro admitem que somente a pessoa física está apta à responsabilização criminal. Bittencourt, citado por Dotti (2012, p. 304) afirma que o sistema jurídico positivo brasileiro atribuiu a responsabilidade penal exclusivamente a pessoas físicas, ou seja, “os crimes ou delitos e as contravenções não podem ser praticados pelas pessoas jurídicas, posto que a imputabilidade jurídico-penal é uma qualidade inerente aos seres humanos”.

Portanto, compreendem alguns doutrinadores que “a pessoa jurídica não tem vontade, suscetível de configurar o dolo e a culpa, indispensáveis presenças para o direito penal, que é a culpabilidade *nullum crimen sine culpa*”. (NUCCI, 2014, p. 180).

A posição majoritária⁵ da doutrina é contrária à responsabilização penal da pessoa jurídica, pois comprehende ser incompatível com a teoria do crime adotada pelo direito brasileiro. A exemplo, Prado entende que são inexistentes, na pessoa jurídica, os elementos indispensáveis para a configuração da responsabilidade penal: “Capacidade de ação no sentido penal estrito; capacidade de culpabilidade (princípio da culpabilidade) e capacidade de pena (princípio da personalidade da pena)”. (PRADO, 2012, p. 134).

A questão está na impossibilidade de auferir subjetividade aos entes coletivos e, inexistindo subjetividade, haveria a responsabilização objetiva, o que é incompatível com o direito penal. O sistema penal brasileiro é regido pelo princípio da culpabilidade e, sendo impossível apurar o dolo ou a culpa,

⁵ Doutrinadores partidários dessa corrente: Zaffaroni; René Ariel Dotti; Fernando da Costa Tourinho Filho; Luiz Flávio Gomes; Paulo de Bessa Antunes; Luiz Vicente Cernicchiaro; Paulo José da Costa Júnior; entre outros.

“estar-se-ia admitindo a responsabilidade objetiva”. (SIRVINSKAS, 2010, p. 90). Por tais razões, Reale Júnior (apud SIRVINSKAS 2010, p. 90) e demais doutrinadores defendem que a adoção da responsabilidade penal da pessoa jurídica é constitucional.⁶

Alguns teóricos afirmam que a responsabilização criminal da pessoa jurídica viola a concepção do direito penal mínimo,⁷ concebido nas palavras de Batista, como “salvar da solução penal tudo aquilo que for possível”. Nessa concepção, o direito penal é *ultima ratio*, ou seja, deve atuar como último instrumento, somente quando outras espécies de responsabilização não atingiram o objetivo de proteção do bem jurídico. (BATISTA, 1974, p. 34).

Contrário à responsabilização criminal dos entes coletivos, Robaldo aduz que as normas que permitem a responsabilização criminal da pessoa jurídica têm natureza administrativa e não penal, pois “não se compatibilizam com a dogmática penal, em especial, quanto à culpabilidade, aos fins da pena e ao direito penal mínimo, isto é, ao direito penal da *ultima ratio*, principalmente em relação ao seu caráter fragmentário e subsidiário”. (ROBALDO apud GOMES, 1999, p. 96).

D’Avila (2014, p. 11-33) explica que “o direito penal ambiental tem sido marcado por uma forte antecipação da tutela, na qual o demasiado distanciamento entre a conduta e o objeto de proteção da norma”. Essa escolha de política criminal “tem favorecido, significativamente, a formulação de tipos de ilícito meramente formais, nos quais a violação do dever passa a ocupar o espaço tradicionalmente atribuído à ofensividade”. A pretensão de utilizar o direito penal para proteger o meio ambiente como bem jurídico tutelado “possui um custo significativo em relação às pretensões político-criminais do Estado: nem tudo pode ser objeto de incriminação”. Ou seja, “a estrita observância ao modelo de crime como ofensa ao bem jurídico

⁶ REALE JÚNIOR, Miguel. *A lei de crimes ambientais*, RF, 345: 121, Rio de Janeiro. (Apud SIRVINSKAS, Luís Paulo. *Tutela Penal do meio ambiente*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 90.

⁷ O direito penal mínimo é posto como solução pelos teóricos modernos, sendo que a responsabilização criminal da pessoa jurídica estaria na contramão da evolução do direito penal. Nessa concepção, o direito penal é *ultima ratio*, ou seja, deve atuar como último instrumento, somente quando outras espécies de responsabilização não atingiram o objetivo de proteção do bem jurídico.

restringe de forma significativa o âmbito das condutas sancionáveis pelo Estado”.

A utilização do direito penal não tem atentado para a efetiva ofensividade das condutas e para o verdadeiro propósito da legislação ambiental, que é proteger o meio ambiente. O direito penal não seria o instrumento adequado para a reparação e proteção do meio ambiente.

Ainda, contrários à imputação criminal da pessoa jurídica, teóricos sustentam ser atentatório à Teoria do Garantismo Penal, de Ferrajoli (1997, p. 93), que pode ser compreendida como um sistema jurídico de “garantias preordenado à tutela dos direitos fundamentais”. O poder punitivo do Estado deve estar limitado às garantias fundamentais, evitando-se as punições excessivas e arbitrárias; ou seja, o direito penal deve se orientar pelos princípios constitucionais, delimitando o poder punitivo do Estado “funcionando, em última análise, como um instrumento voltado à promoção dos direitos e garantias fundamentais”. (MEROLLI, 2014, p. 216).

A impossibilidade de criminalizar pessoa jurídica é justificada sob o argumento de que a responsabilização criminal feriria garantias fundamentais, insculpidas nos incisos XLV, XLVII, XLVIII, XLIX e L do art. 5º da Constituição Federal de 1988, “que tratam da individualização da pena, suas espécies e formas de cumprimento, como a consagração da ideia do princípio da pessoalidade das penas”. (SANCTIS, 2009, p. 61).

A responsabilização criminal dos entes coletivos afetaria outras pessoas além do autor do fato; desta forma, conforme o entendimento dos autores citados, é inconcebível a penalização da pessoa jurídica, pois fere o princípio da personalidade da pena,⁸ tendo-se em vista que a pena recai não apenas sobre autor do crime, mas sobre todos os membros da pessoa jurídica. A aplicação da pena sobre a pessoa jurídica, em razão de atos que resultaram de sua conduta delituosa ocasionaria a incidência da pena além da pessoa do

⁸ Art. 13. O resultado, de que depende a existência do crime, somente é imputável a quem lhe deu causa. Considera-se causa a ação ou omissão sem a qual o resultado não teria ocorrido. (Redação dada pela Lei 7.209, de 11.7.1984) e *caput* art. 29. Quem, de qualquer modo, concorre para o crime incide nas penas a este cominadas, na medida de sua culpabilidade. (Redação dada pela Lei 7.209, de 11.7.1984).

acusado, o que fere o princípio⁹ da individualização da pena. A pena imposta à pessoa jurídica acabaria por atingir os membros da sociedade que não tiveram participação ou relação com os atos praticados. (SHECAIRA, 2003, p. 92).

A corrente minoritária comprehende que o texto da Constituição Federal de 1988 não previu a responsabilidade penal da pessoa jurídica, mas apenas estipulou a responsabilidade administrativa aos entes coletivos. A exemplo, Bittencourt defende que a redação constitucional é obscura, o que “tem levado alguns penalistas a sustentarem, equivocadamente, que a Carta Magna consagrou a responsabilidade penal da pessoa jurídica” e aduz que “no entanto, a responsabilidade penal ainda se encontra limitada à responsabilidade subjetiva e individual”. (BITENCOURT, 2012, p. 304).

Em razão disso, com base neste entendimento, “a responsabilidade penal continua a ser pessoal”, conforme interpretação do art. 5º, XLV. Assim, quando for possível identificar e individualizar “os autores físicos dos fatos praticados em nome de uma pessoa jurídica, tidos como criminosos, assim deverão ser responsabilizados penalmente”. (BITENCOURT, 2012, p. 304).

Ressaltando a complexidade das grandes corporações, Freitas e Freitas entendem que a responsabilidade penal da pessoa jurídica é independente e não exclui a responsabilidade das pessoas naturais:

O art. 3º, parágrafo único, da Lei n. 9.605/98 é explícito a respeito. Assim, a denúncia poderá ser dirigida apenas contra a pessoa jurídica, caso não se descubra a autoria ou participação das pessoas naturais, e poderá, também, ser direcionada contra todos. Foi exatamente para isto que elas, as pessoas jurídicas, passaram a ser responsabilizadas. Na maioria absoluta dos casos, não se descobria a autoria do delito. Com isto, a punição findava por ser na pessoa de um empregado, de regra o último elo de hierarquia da corporação. E, quanto, mais poderosa a pessoa jurídica, mais difícil se tornava a identificar os causadores reais do dano. No caso de multinacionais, a dificuldade torna-se ainda maior, e o agente, por vezes, nem reside no Brasil. Pois bem, agora o Ministério Pùblico poderá imputar o crime às pessoas naturais e à pessoa jurídica, juntos ou separadamente. A opção dependerá do caso concreto. (2006, p. 70).

⁹ Art. 5º XLV, Nenhuma pena passará da pessoa do condenado, podendo a obrigação de reparar o dano e a decretação do perdimento de bens ser, nos termos da lei, estendidas aos sucessores e contra eles executadas, até o limite do valor do patrimônio transferido.

Os partidários da responsabilização criminal a pessoas jurídicas sustentam, em suma, que, na Lei dos Crimes Ambientais, não há menção do termo *conduta*, o que possibilita a responsabilização ambiental da pessoa jurídica, por crimes cometidos por meio das atividades desenvolvidas pelos entes coletivos, o que afastaria a importância do debate quanto à capacidade ou não de a pessoa jurídica praticar uma conduta considerada crime.

Cabe destacar o entendimento necessidade de “analisar a culpabilidade da pessoa jurídica de acordo com um novo enfoque que leve em conta o papel social das empresas no mundo moderno”, pois, diante do “poder que as corporações (mormente os grupos multinacionais) possuem, seria uma enorme ingenuidade negar um conteúdo ético-penal às suas ações”. (CRUZ, 2011, p. 585).

O jurista Shecaira (2011, p. 148), ao defender a responsabilidade penal das pessoas jurídicas, sustenta que as pessoas jurídicas têm vontade, não somente porque têm existência real, mas porque os entes coletivos demonstram “sua vontade, não no sentido próprio que se atribui ao ser humano, resultante da própria existência natural, mas em um plano pragmático-sociológico, reconhecível socialmente”. Essa visão “permite a criação de um conceito novo denominado ‘ação delituosa institucional’, ao lado das ações humanas individuais”.

Os defensores da responsabilização criminal de entes coletivos entendem que não é lógico aceitar que o Direito possa construir entes que são às vezes dotados de capacidade, e outras vezes são apenas ficção. Ao justificar a responsabilização criminal pelos pressupostos civilistas, defendem que não há justificativa para desqualificar a pessoa jurídica apenas quando da sua responsabilidade, mas, para outros atos, considerá-la capaz, pois inclusive o Direito brasileiro considerou que a pessoa jurídica pode sofrer dano moral,¹⁰ então sofrem danos a psique, o íntimo, à consciência e, ainda, é consagrada a responsabilização nas esferas civil e administrativa. Nessa concepção, seria necessário repensar o direito criminal, que deve incluir, ao lado das pessoas físicas, as jurídicas, como sujeitos ativos de infrações penais, pois não se pode reconhecer, tão somente, o delito de

¹⁰ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (STJ). Súmula 227 – 08/09/1999 – DJ 20.10.1999 Pessoa Jurídica – Dano Moral. A pessoa jurídica pode sofrer dano moral.

quadrilha ou bando, quando na criminalidade de indivíduos organizados. (MACHADO, 2009, p.44).

A posição de defesa da responsabilização penal aduz que a estrutura penal brasileira admite a responsabilidade penal da pessoa jurídica na própria Constituição Federal desde 1988, que foi disciplinada pela Lei dos Crimes Ambientais. Assim sendo, não há como se refugiar na teoria tradicional, por isso a evolução da ciência penal deve se adaptar aos novos conceitos, afastando-se aqueles criados no século passado. (SIRVINSKAS, 2010, p.52).

A exemplo, Jesus (2011, p. 211) defende que “hoje, em vez de criticar, devemos reconhecer que a legislação penal brasileira admite a responsabilidade criminal de pessoa jurídica e procurar melhorar a nova sistemática”. Explica a mudança de posicionamento ao reconhecer “invencível a tendência de incriminar-se a pessoa jurídica como mais uma forma de reprimir a criminalidade”.

Como proposta, em razão da dificuldade de aceitar a responsabilidade penal da pessoa jurídica, aduzem os defensores a necessidade de “adoção de novas posturas dos operadores de direito”, partindo-se do desprendimento das “rígidas e conservadoras regras do direito penal tradicional, que não mais atendem às necessidades surgidas com a sociedade de risco” e a evolução das dimensões dos direitos humanos “como o meio ambiente, autêntica riqueza a se preservar para o futuro”. (LECEY, 2004, p. 76).

Completando o entendimento, Díez (2013, p. 26) afirma que, “assim como a teoria do delito para as pessoas físicas levou décadas para desenvolver-se até o grau de precisão que tem atualmente, também, a teoria do delito e da pena para as pessoas jurídicas terá que sofrer uma paulatina evolução”. Na situação particular brasileira, é importante a posição de Prado, que não se coloca contra a responsabilidade penal da pessoa jurídica, contudo manifesta:

Não há como, em termos lógico-jurídicos transgredir princípio fundamental como da irresponsabilidade criminal da pessoa jurídica, ancorado solidamente no sistema de responsabilidade da pessoa natura, sem fornecer, de outro lado, elementos básicos e específicos conformadores de um sistema ou microssistema de responsabilidade penal, inclusive com previsão explícita de regras processuais penais.

Fazem-se imprescindíveis normas harmonizadoras que propiciem uma convivência entre uma (geral) e outra (excepcional). (1998, p. 3).

A partir do estudo, verifica-se que, embora existam estudiosos que ainda neguem a responsabilidade penal da pessoa jurídica, a Lei dos Crimes Ambientais trouxe uma nova referência legal ao direito penal brasileiro, e a tendência mundial de responsabilização criminal dos entes coletivos tem influenciado as decisões do Superior Tribunal de Justiça e do Supremo Tribunal Federal.

Em que pese a instituição da responsabilização penal dos entes coletivos, a Constituição Federal e a Lei dos Crimes Ambientais não apontaram quais pessoas jurídicas estariam aptas à imputação penal, o que gerou diferentes visões na doutrina, conforme será visto a seguir.

As pessoas jurídicas aptas a sanções criminais por crimes ambientais

O Código Civil Brasileiro de 2002 atualizou a matéria prevista no antigo Código Comercial de 1851 e conferiu especial tratamento à empresa. O Direito de Empresa é amplo e abrange atividade comercial, industrial ou de prestação de serviço. Segundo sua atuação, as pessoas jurídicas podem ser classificadas como de direito privado ou de direito público interno ou externo.¹¹

As pessoas jurídicas de direito público interno são entes políticos dotados de estrutura própria e definidas pelo Código Civil de 2002:¹² a União, os estados, o Distrito Federal e os Territórios; os municípios; as autarquias, inclusive as associações públicas e as demais entidades de caráter público, criadas por lei. As pessoas jurídicas de direito público externo¹³ pertencem ao ramo do direito internacional público, que rege as relações dos Estados soberanos e as organizações internacionais.

¹¹ Art. 40. As pessoas jurídicas são de direito público, interno ou externo, e de direito privado.

¹² Art. 41. São pessoas jurídicas de direito público interno: I – a União; II – os Estados, o Distrito Federal e os Territórios; III – os Municípios; IV – as autarquias, inclusive as associações públicas; V – as demais entidades de caráter público criadas por lei. Parágrafo único. Salvo disposição em contrário, as pessoas jurídicas de direito público, a que se tenha dado estrutura de direito privado, regem-se, no que couber, quanto ao seu funcionamento, pelas normas deste Código.

¹³ Art. 42. São pessoas jurídicas de direito público externo os Estados estrangeiros e todas as pessoas que forem regidas pelo direito internacional público.

As pessoas jurídicas de direito privado são entes originários da iniciativa privada, com a finalidade de realizarem os interesses das pessoas naturais partícipes. A lei define a natureza da organização e os direitos e as obrigações dos membros. O Código Civil de 2002¹⁴ elenca as diferentes espécies de pessoas jurídicas de direito privado, tendo as associações; as sociedades; as fundações; as organizações religiosas, os partidos políticos e as empresas individuais responsabilidade limitada. (MACHADO; CHINELLATO, 2013, p. 68).

Na legislação protetiva ambiental, a Política Nacional do Meio Ambiente¹⁵ dispõe que poluidor é “a pessoa física ou jurídica, de direito público ou privado, responsável, direta ou indiretamente, por atividade causadora de degradação ambiental”, não fazendo referência à atividade ser ou não econômica ou lucrativa. Aliado a este dispositivo, a Lei dos Crimes Ambientais¹⁶ regra que haverá sem prejuízo das demais responsabilidades civil e administrativa, a responsabilidade penal da pessoa jurídica, “nos casos em que a infração seja cometida por decisão de seu representante legal ou contratual, ou de seu órgão colegiado, no interesse ou benefício da sua entidade”.

Segundo Sirvinskas (2010, p. 95), a Lei dos Crimes Ambientais não distinguiu as espécies de pessoas jurídicas que podem ser responsabilizadas penalmente, ou seja, não há distinção entre pessoa jurídica de direito privado ou público. Entretanto, entende que a norma instituiu a responsabilidade por “atividades causadoras de potencial ou efetiva poluição ao meio ambiente”, com o objetivo de “alcançar as grandes indústrias poluidoras, pois são essas que causam danos significativos à biosfera” e no seu entendimento somente

¹⁴ Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado: I – as associações; II – as sociedades; III – as fundações. IV – as organizações religiosas; V – os partidos políticos. VI – as empresas individuais de responsabilidade limitada.

¹⁵ Art 3º. Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por: [...] IV – poluidor, a pessoa física ou jurídica, de direito público ou privado, responsável, direta ou indiretamente, por atividade causadora de degradação ambiental.

¹⁶ Art. 3º. As pessoas jurídicas serão responsabilizadas administrativa, civil e penalmente conforme o disposto nesta Lei, nos casos em que a infração seja cometida por decisão de seu representante legal ou contratual, ou de seu órgão colegiado, no interesse ou benefício da sua entidade. Parágrafo único. A responsabilidade das pessoas jurídicas não exclui a das pessoas físicas, autoras, coautoras ou partícipes do mesmo fato.

devem ser responsabilizadas as pessoas jurídicas que exerçam atividade econômica:

Pessoa jurídica é aquela criada por lei ou por contrato para exercer uma atividade econômica, excluindo-se as atividades sociais, as associações civis, os sindicatos, a massa falida, o espólio dos bens deixados pelo falecido, as sociedades de fato, etc. [...] Inclui-se nesse rol as sociedades anônimas, as sociedade de responsabilidade limitada, as sociedades individuais etc.

Por outro lado, há autores como Rothenburg (apud MARCHESAN; STEIGLEDER, 2011, p. 65), que defendem que “são passíveis de responsabilização as pessoas jurídicas de direito privado sejam associações, sociedades ou fundações, elencadas no art. 44 do Código Civil de 2002,¹⁷ inclusive as organizações religiosas e os partidos políticos”, independentemente de exercer ou não atividade lucrativa.

Outra polêmica é a admissão da responsabilidade penal das pessoas jurídicas de direito público. Para alguns doutrinadores a responsabilidade penal é admitida se a atuação estatal ocorrer por meio das pessoas jurídicas de direito privado, como empresas públicas ou sociedades de economia mista. Há grande resistência à possibilidade de responsabilização penal quando a “atuação estatal se dá de forma direta, seja por meio de Direito Internacional, seja por pessoas jurídicas de direito público interno como a União, Estados, Distrito Federal e Municípios ou entidades personalizadas, como as autarquias”. (ROTHENBURG apud MARCHESAN; STEIGLEDER, 2011, p. 66).

Neste sentido, Shecaira (2011, p. 98) entende que se deve optar pela incriminação e penalização das pessoas jurídicas: empresas públicas, sociedades de economia mista, fundações instituídas pelo Poder Público e serviços sociais autônomos, com exceção do Estado e das autarquias.

Prado (2012, p. 168) defende que se deve compreender a pessoa jurídica “em sentido lato” ou seja, “à exceção do Estado em si, qualquer pessoa jurídica de direito público ou de direito privado pode ser responsabilizada, mesmo porque a lei não faz distinção alguma”. A

¹⁷ Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado: I – as associações; II – as sociedades; III – as fundações. IV – as organizações religiosas; V – os partidos políticos. VI – as empresas individuais de responsabilidade limitada.

responsabilização penal das pessoas jurídicas de direito público seria impossível, conforme o principal fundamento elencado por Granziera:

as pessoas naturais representantes das pessoas jurídicas de direito público devem agir nos estritos limites da legalidade, na medida em que toda a Administração Pública (e aí incluídas as pessoas jurídicas de direito público) está eminentemente adstrita ao princípio da legalidade. Dessa maneira, caso o representante legal de uma pessoa jurídica de direito público praticasse delito ambiental, destarte, ato ilegal, não estaria agindo em representação da pessoa jurídica, por impossibilidade jurídica, de maneira que, agindo em nome próprio, seria pessoalmente responsável, seja na esfera civil ou penal, pelas condutas perpetradas. (2014, p. 774).

Partidários dessa opinião, Freitas e Freitas (2000, p. 80.) entendem que, “se uma pessoa jurídica de direito público fosse condenada por crime ambiental” e, por consequência, aplicada pena de pagamento de sanção pecuniária, “estar-se-ia punindo, de maneira indireta, todos os contribuintes que recolhem os tributos destinados ao custeio dessa pessoa jurídica de direito público”.

Nesse sentido, uma empresa pública ou sociedade de economia mista, que, em regra são criadas com a finalidade de exercício de atividade econômica, mesmo como integrantes da Administração Pública, podem, perfeitamente, ser responsabilizadas penalmente quando do cometimento de crimes ambientais. Entretanto, quanto à responsabilidade dos órgãos em entidades estatais de direito público serem responsabilizados, há dissenso da teoria. (GRANZIERA, 2014, p. 774).

Justifica a ausência de consenso Bello Filho (2001, p. 172), ao afirmar que “se o Estado pode infringir uma regra sua de direito não penal,¹⁸ obviamente pode infringir regra criminal e ser responsabilizado por tal fato contra o direito”. Nesta mesma linha, Rothenburg (apud MARCHESAN; STEIGLEDER, 2011, p. 66) defende que “o Estado (e inclusive outros entes de Direito Internacional) pode sim atuar indevidamente, afastando-se do

¹⁸ Art. 37. A administração pública direta e indireta de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência e, também, ao seguinte: (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 19, de 1998) [...] § 6º. As pessoas jurídicas de direito público e as de direito privado prestadoras de serviços públicos responderão pelos danos que seus agentes, nessa qualidade, causarem a terceiros, assegurado o direito de regresso contra o responsável, nos casos de dolo ou culpa.

interesse público”, por exemplo refere que “se admite tranquilamente a possibilidade de indenização por parte do Poder Público”, pois o Estado apresenta “duplo papel de quem estabelece os marcos da licitude (Estado legislador) e de quem deve submeter-se a eles, sendo que o ônus da condenação sempre recai, em última análise, sobre toda a sociedade”.

Serão aplicadas as penas condizentes a “pessoas jurídicas de direito público, pelos delitos tipificados nesta Lei que vierem a cometer, aplicando-se a tais entes as penas de multa e de prestação de serviços à comunidade”. (BELLO FILHO, 2000, p. 65). Já que “a pena de dissolução ou liquidação não é a única e talvez seja aplicável a determinados entes públicos, como autarquias”. (ROTHENBURG apud MARCHESAN; STEIGLEDER, 2011, p. 66).

É inquestionável, no direito brasileiro, a responsabilidade da pessoa jurídica de direito público, nas esferas administrativa e civil, e, para os defensores da responsabilização criminal dos entes coletivos, a Constituição Federal e a Lei dos Crimes Ambientais referem genericamente que as pessoas jurídicas de direito público estão incluídas na responsabilidade penal das pessoas jurídicas. A opção de desconsiderar a possibilidade de responsabilizar criminalmente somente as pessoas jurídicas de direito público seria um retrocesso, pois são recorrentes os casos de responsabilidade do Poder Público por danos ambientais, “não só por atividades potencialmente poluidoras (como pedreiras, por exemplo), mas principalmente por omitir-se na fiscalização das atividades particulares”. (CASTRO, 2004, p. 18).

Desta forma, verifica-se que não há consenso quanto à possibilidade de responsabilidade penal das pessoas jurídicas de direito privado e de direito público, que exerçam atividade econômica. Com relação aos demais formatos de pessoas jurídicas, sejam de direito privado, sejam de direito público, com finalidade não lucrativa, não há uma posição teórica única, existindo entendimentos divergentes.

Apuradas as posições doutrinárias quanto às espécies de pessoas jurídicas aptas à responsabilização penal por crimes ambientais será realizada pesquisa documental em jurisprudência do Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça a respeito da constitucionalidade da

imputação criminal dos entes coletivos e a relação com a autoria da pessoa física.

A interpretação do Supremo Tribunal Federal e do Superior Tribunal de Justiça

Desde a implementação da responsabilidade penal das pessoas jurídicas, por meio da Constituição Federal de 1988 de Lei dos Crimes Ambientais a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça se mostrou oscilante, inclusive apresentando entendimentos opostos, tanto quanto a constitucionalidade da imputação criminal dos entes coletivos e com relação à necessidade ou não de indicar a autoria da pessoa física.

Constitucionalidade da responsabilização penal das pessoas jurídicas

Diante da ausência de consenso doutrinário, os tribunais superiores foram provocados a se manifestarem acerca da constitucionalidade da imputação criminal das pessoas jurídicas por crimes ambientais.

Em 2005, o Superior Tribunal de Justiça, no julgamento do Recurso Especial 564.960/SC,¹⁹ manifestou que a Lei dos Crimes Ambientais, ao

¹⁹ CRIMINAL. CRIME AMBIENTAL PRATICADO POR PESSOA JURÍDICA. RESPONSABILIZAÇÃO PENAL DO ENTE COLETIVO. POSSIBILIDADE. PREVISÃO CONSTITUCIONAL REGULAMENTADA POR LEI FEDERAL. OPÇÃO POLÍTICA DO LEGISLADOR. FORMA DE PREVENÇÃO DE DANOS AO MEIO-AMBIENTE. CAPACIDADE DE AÇÃO. EXISTÊNCIA JURÍDICA. ATUAÇÃO DOS ADMINISTRADORES EM NOME E PROVEITO DA PESSOA JURÍDICA. CULPABILIDADE COMO RESPONSABILIDADE SOCIAL. CO-RESPONSABILIDADE. PENAS ADAPTADAS À NATUREZA JURÍDICA DO ENTE COLETIVO. RECURSO PROVIDO. I. Hipótese em que pessoa jurídica de direito privado, juntamente com dois administradores, foi denunciada por crime ambiental, consubstanciado em causar poluição em leito de um rio, através de lançamento de resíduos, tais como, graxas, óleo, lodo, areia e produtos químicos, resultantes da atividade do estabelecimento comercial. II. A Lei ambiental, regulamentando preceito constitucional, passou a prever, de forma inequívoca, a possibilidade de penalização criminal das pessoas jurídicas por danos ao meio-ambiente. III. A responsabilização penal da pessoa jurídica pela prática de delitos ambientais advém de uma escolha política, como forma não apenas de punição das condutas lesivas ao meio-ambiente, mas como forma mesmo de prevenção geral e especial. IV. A imputação penal às pessoas jurídicas encontra barreiras na suposta incapacidade de praticarem uma ação de relevância penal, de serem culpáveis e de sofrerem penalidades. V. Se a pessoa jurídica tem existência própria no ordenamento jurídico e pratica atos no meio social através da atuação de seus administradores, poderá vir a praticar condutas típicas e, portanto, ser passível de responsabilização penal. VI. A culpabilidade, no conceito moderno, é a responsabilidade social, e a culpabilidade da pessoa jurídica, neste contexto, limita-se à vontade do seu

regulamentar o preceito constitucional, “passou a prever, de forma inequívoca, a possibilidade de penalização criminal das pessoas jurídicas por danos ao meio-ambiente”. Ressaltou que a “responsabilização penal da pessoa jurídica pela prática de delitos ambientais advém de uma escolha política, como forma não apenas de punição das condutas lesivas ao meio-ambiente, mas como forma mesmo de prevenção geral e especial”.

Quanto à visão doutrinária acerca da incapacidade das pessoas jurídicas em serem sujeitos ativos do crime, o STJ afirmou que “se a pessoa jurídica tem existência própria no ordenamento jurídico e pratica atos no meio social através da atuação de seus administradores, poderá vir a praticar condutas típicas e, portanto, ser passível de responsabilização penal”.

Com relação à culpabilidade da pessoa jurídica, o tribunal decidiu que o conceito moderno de culpabilidade está vinculado à responsabilidade social e “limita-se à vontade do seu administrador ao agir em seu nome e proveito”, portanto somente será responsabilizada “quando houver intervenção de uma pessoa física, que atua em nome e em benefício do ente moral”, de forma direta ou indireta, “pela conduta praticada por decisão do seu representante legal ou contratual ou de seu órgão colegiado”.

No que tange às penas imputadas a pessoas jurídicas, o Superior Tribunal de Justiça decidiu que não há obstáculo, pois a Lei dos Crimes Ambientais previu “adaptadas à sua natureza jurídica”, tais como “multas, de

administrador ao agir em seu nome e proveito. VII. A pessoa jurídica só pode ser responsabilizada quando houver intervenção de uma pessoa física, que atua em nome e em benefício do ente moral. VIII. “De qualquer modo, a pessoa jurídica deve ser beneficiária direta ou indiretamente pela conduta praticada por decisão do seu representante legal ou contratual ou de seu órgão colegiado.” IX. A atuação do colegiado em nome e proveito da pessoa jurídica é a própria vontade da empresa. A co-participação prevê que todos os envolvidos no evento delituoso serão responsabilizados na medida se sua culpabilidade. X. A Lei Ambiental previu para as pessoas jurídicas penas autônomas de multas, de prestação de serviços à comunidade, restritivas de direitos, liquidação forçada e desconsideração da pessoa jurídica, todas adaptadas à sua natureza jurídica. XI. Não há ofensa ao princípio constitucional de que “nenhuma pena passará da pessoa do condenado...”, pois é incontroversa a existência de duas pessoas distintas: uma física – que de qualquer forma contribui para a prática do delito – e uma jurídica, cada qual recebendo a punição de forma individualizada, decorrente de sua atividade lesiva. XII. A denúncia oferecida contra a pessoa jurídica de direito privado deve ser acolhida, diante de sua legitimidade para figurar no pólo passivo da relação processual-penal. XIII. Recurso provido, nos termos do voto do Relator. (STJ, Relator: Ministro Gilson Dipp, Data de Julgamento: 02/06/2005, T5 – Quinta Turma; DJ 13/06/2005 p. 331 RDR vol. 34, p. 419).

prestação de serviços à comunidade, restritivas de direitos, liquidação forçada e desconsideração da pessoa jurídica”.

Por fim, entendeu o tribunal que a responsabilização criminal a pessoas jurídicas não ofende o princípio da individualização da pena, no sentido de que não há ofensa ao princípio constitucional de que “nenhuma pena passará da pessoa do condenado...” em razão de ser “incontroversa a existência de duas pessoas distintas: uma física – que de qualquer forma contribui para a prática do delito – e uma jurídica, cada qual recebendo a punição de forma individualizada, decorrente de sua atividade lesiva”.

O Supremo Tribunal Federal também pronunciou-se pela constitucionalidade da responsabilização dos entes coletivos, no julgamento do *Habeas Corpus* 92.921-4,²⁰ de 2008, no qual entendeu ser expressa na Constituição Federal a previsão de responsabilidade penal a pessoas jurídicas por crimes ambientais.

²⁰ BRASIL, Supremo Tribunal Federal. HC 92921. Relator Ministro Ricardo Lewandowski. ATA Nº 23, de 19/08/2008 – DJE nº 162, divulgado em 28/08/2008). PENAL. PROCESSUAL PENAL. CRIME AMBIENTAL. HABEAS CORPUS PARA TUTELAR PESSOA JURÍDICA ACUSADA EM AÇÃO PENAL. ADMISSIBILIDADE. INÉPCIA DA DENÚNCIA: INOCORRÊNCIA. DENÚNCIA QUE RELATOU a SUPOSTA AÇÃO CRIMINOSA DOS AGENTES, EM VÍNCULO DIRETO COM A PESSOA JURÍDICA CO-ACUSADA. CARACTERÍSTICA INTERESTADUAL DO RIO POLUÍDO QUE NÃO AFASTA DE TODO A COMPETÊNCIA DO MINISTÉRIO PÚBLICO ESTADUAL. AUSÊNCIA DE JUSTA CAUSA E BIS IN IDEM. INOCORRÊNCIA. EXCEPCIONALIDADE DA ORDEM DE TRANCAMENTO DA AÇÃO PENAL. ORDEM DENEGADA. I – Responsabilidade penal da pessoa jurídica, para ser aplicada, exige alargamento de alguns conceitos tradicionalmente empregados na seara criminal, a exemplo da culpabilidade, estendendo-se a elas também as medidas assecuratórias, como o *habeas corpus*. II – *Writ* que deve ser havido como instrumento hábil para proteger pessoa jurídica contra ilegalidades ou abuso de poder quando figurar como co-ré em ação penal que apura a prática de delitos ambientais, para os quais é cominada pena privativa de liberdade. III – Em crimes societários, a denúncia deve pormenorizar a ação dos denunciados no quanto possível. Não impede a ampla defesa, entretanto, quando se evidencia o vínculo dos denunciados com a ação da empresa denunciada. IV – Ministério Público Estadual que também é competente para desencadear ação penal por crime ambiental, mesmo no caso de curso d’água transfronteiriços. V – Em crimes ambientais, o cumprimento do Termo de Ajustamento de Conduta, com consequente extinção de punibilidade, não pode servir de salvo-conduto para que o agente volte a poluir. VI – O trancamento de ação penal, por via de *habeas corpus*, é medida excepcional, que somente pode ser concretizada quando o fato narrado evidentemente não constituir crime, estiver extinta a punibilidade, for manifesta a ilegitimidade de parte ou faltar condição exigida pela lei para o exercício da ação penal. VII – Ordem denegada. (STF, HC 92921. Relator Ministro Ricardo Lewandowski. ATA Nº 23, de 19/08/2008 – DJE nº 162, divulgado em 28/08/2008).

Em outras oportunidades, o Supremo Tribunal Federal reafirmou a posição de constitucionalidade da imputação criminal das pessoas jurídicas por crimes ambientais, em especial quanto à relação existente entre a pessoa humana e a necessidade ou não de indicar a autoria, conforme será estudado a seguir.

Relação com a imputação da pessoa física

Apesar da existência das duas correntes doutrinárias, a majoritária, que trata da inaplicabilidade da teoria do crime e da minoritária, que entende que a Constituição Federal somente previu a responsabilização administrativa a pessoa jurídica, os tribunais brasileiros têm caminhado no sentido de acolher a responsabilidade penal da pessoa jurídica, porém de maneira distinta. (NUCCI, 2014, p. 180).

O entendimento jurisprudencial predominante nos tribunais brasileiros foi quanto à “dupla imputação como condição para recebimento da denúncia e, mais do que isso, até mesmo para a condenação”. (MILARÉ, 2009, p. 987).

O Superior Tribunal de Justiça seguia o entendimento favorável à responsabilização penal da pessoa jurídica, desde que em conjunto com a pessoa física ao considerar que “para a validade da tramitação de feito criminal em que se apura o cometimento de delito ambiental, na peça exordial devem ser denunciados tanto a pessoa jurídica como a pessoa física”, denominado sistema ou teoria da dupla imputação.²¹

²¹ BRASIL, Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Ordinário em mandado de segurança nº 37293/SP 2012/0049242-7**. Relator: Ministra Laurita Vaz. T5 – Quinta Turma. Publicação. DJe 09/05/2013. Data de Julgamento: 02/05/2013. RECURSO ORDINÁRIO EM MANDADO DE SEGURANÇA. CRIME CONTRA O MEIO AMBIENTE. ART. 38, DA LEI N.º 9.605/98. DENÚNCIA OFERECIDA SOMENTE CONTRA PESSOA JURÍDICA. ILEGALIDADE. RECURSO PROVIDO. PEDIDOS ALTERNATIVOS PREJUDICADOS. 1. Para a validade da tramitação de feito criminal em que se apura o cometimento de delito ambiental, na peça exordial devem ser denunciados tanto a pessoa jurídica como a pessoa física (sistema ou teoria da dupla imputação). Isso porque a responsabilização penal da pessoa jurídica não pode ser desassociada da pessoa física – quem pratica a conduta com elemento subjetivo próprio. 2. Oferecida denúncia somente contra a pessoa jurídica, falta pressuposto para que o processo-crime desenvolva-se corretamente. 3. Recurso ordinário provido, para declarar a inépcia da denúncia e trancar, consequentemente, o processo-crime instaurado contra a Empresa Recorrente, sem prejuízo de que seja oferecida outra exordial, válida. Pedidos alternativos prejudicados. (STJ, Relator: Ministra LAURITA VAZ, Data de Julgamento: 02/05/2013, T5 – QUINTA TURMA).

O caso se tratava de Recurso Ordinário em Mandado de Segurança, interposto pela empresa Arauco Fores Brasil S/A, que foi denunciada por prática de delito previsto no art. 38 da Lei dos Crimes Ambientais, contra Acórdão proferido pelo Tribunal de Justiça de São Paulo. A empresa Ré alegou que a peça exordial era inepta, por ter sido oferecida apenas em face da pessoa jurídica, sem indicar o indivíduo na conduta. Neste caso, o Ministério Público Federal opinou pelo parcial provimento do recurso, também por ter sido a denúncia oferecida somente contra a pessoa jurídica.

No julgamento, o Superior Tribunal de Justiça entendeu que a responsabilização penal da pessoa jurídica não poderia se dar de forma desassociada da pessoa física, que é o sujeito que pratica a conduta com elemento subjetivo próprio.

O Supremo Tribunal Federal, no julgamento do *Habeas Corpus* 92.921-4, de 2008, entendeu a responsabilidade penal de pessoas jurídicas como previsão constitucional expressa, desde que em conformidade com o sistema de dupla imputação. A visão do Supremo Tribunal Federal, quanto à relação das pessoas físicas e jurídicas, foi sendo gradualmente modificada, tanto que, em 2011, no julgamento do Recurso Extraordinário 628.582,²² o tribunal permitiu que a pessoa jurídica continuasse no processo, independentemente da pessoa física, relativizando a teoria da dupla imputação.

Em sentido contrário, entretanto, em 2013 o Supremo Tribunal Federal permitiu a instauração do “processo-crime exclusivamente contra a pessoa jurídica, sem o concurso necessário com a pessoa física, executora material do delito”, ainda que tenha sido absolvida a pessoa física ocupante de cargo

²² BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **RE 628582/RS**. Relator Min. Dias Toffoli. Primeira Turma. Julgamento em 6 de Setembro de 2011.DJe-194. Divulg. 07-10-2011. Public. 10-10-2011. Ementa VOL-02604-02 PP-00293. Agravo regimental no recurso extraordinário. Matéria criminal. Prequestionamento. Ofensa reflexa. Reapreciação de fatos e provas. Precedentes. 1. Não se admite o recurso extraordinário quando os dispositivos constitucionais que nele se alegam violados não estão devidamente prequestionados. Incidência das Súmulas nºs 282 e 356/STF. 2. Nos termos da jurisprudência deste Supremo Tribunal Federal, afronta aos princípios da ampla defesa e do contraditório, entre outros, configura ofensa indireta ou reflexa à Constituição Federal e, por isso, não abre passagem ao recurso extraordinário. 3. Não é possível, em sede de recurso extraordinário, reexaminar fatos e provas a teor do que dispõe a Súmula nº 279/STF. 4. Agravo regimental não provido. (Processo RE 628582/RS, Relator Min. Dias Toffoli. Primeira Turma. Julgamento em 6 de setembro de 2011.DJe-194. Divulg. 07-10-2011. Public. 10-10-2011. Ementa VOL-02604-02 PP-00293).

de presidência ou direção do órgão responsável pela prática criminosa. (NUCCI, 2014, p. 181).

Em 2014, a Primeira Turma do Supremo Tribunal Federal, no julgamento do RE 548.181/PR, de relatoria da Ministra Rosa Weber, decidiu que o art. 225, § 3º, da Constituição Federal, não condiciona a responsabilização penal da pessoa jurídica por crimes ambientais à simultânea persecução penal da pessoa física em tese responsável no âmbito da empresa.²³

O caso trata de denúncia formulada pelo Ministério Público Federal do Estado do Paraná, em 2.8.2001, contra a Petrobras – Petróleo Brasileiro S/A, Henri Philippe Reichstul e Luiz Eduardo Valente Moreira pelo crime de poluição, previsto no art. 54 da Lei 9.605/1998, Lei dos Crimes Ambientais.²⁴

²³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE 548.181/PR. julgado em 06/08/2013, Acórdão Eletrônico DJe-213 Divulgado em 29-10-2014. Publicado em 30-10-2014. EMENTA RECURSO EXTRAORDINÁRIO. DIREITO PENAL. CRIME AMBIENTAL. RESPONSABILIDADE PENAL DA PESSOA JURÍDICA. CONDICIONAMENTO DA AÇÃO PENAL À IDENTIFICAÇÃO E À PERSECUÇÃO CONCOMITANTE DA PESSOA FÍSICA QUE NÃO ENCONTRA AMPARO NA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA. 1. O art. 225, § 3º, da Constituição Federal não condiciona a responsabilização penal da pessoa jurídica por crimes ambientais à simultânea persecução penal da pessoa física em tese responsável no âmbito da empresa. A norma constitucional não impõe a necessária dupla imputação. 2. As organizações corporativas complexas da atualidade se caracterizam pela descentralização e distribuição de atribuições e responsabilidades, sendo inerentes, a esta realidade, as dificuldades para imputar o fato ilícito a uma pessoa concreta. 3. Condicionar a aplicação do art. 225, §3º, da Carta Política a uma concreta imputação também a pessoa física implica indevida restrição da norma constitucional, expressa a intenção do constituinte originário não apenas de ampliar o alcance das sanções penais, mas também de evitar a impunidade pelos crimes ambientais frente às imensas dificuldades de individualização dos responsáveis internamente às corporações, além de reforçar a tutela do bem jurídico ambiental. 4. A identificação dos setores e agentes internos da empresa determinantes da produção do fato ilícito tem relevância e deve ser buscada no caso concreto como forma de esclarecer se esses indivíduos ou órgãos atuaram ou deliberaram no exercício regular de suas atribuições internas à sociedade, e ainda para verificar se a atuação se deu no interesse ou em benefício da entidade coletiva. Tal esclarecimento, relevante para fins de imputar determinado delito à pessoa jurídica, não se confunde, todavia, com subordinar a responsabilização da pessoa jurídica à responsabilização conjunta e cumulativa das pessoas físicas envolvidas. Em não raras oportunidades, as responsabilidades internas pelo fato estarão diluídas ou parcializadas de tal modo que não permitirão a imputação de responsabilidade penal individual. 5. Recurso Extraordinário parcialmente conhecido e, na parte conhecida, provido. (RE 548181, Relator(a): Min. ROSA WEBER, Primeira Turma, julgado em 06/08/2013, ACÓRDÃO ELETRÔNICO DJe-213 DIVULG 29-10-2014 PUBLIC 30-10-2014).

²⁴ Art. 54. Causar poluição de qualquer natureza em níveis tais que resultem ou possam resultar em danos à saúde humana, ou que provoquem a mortandade de animais ou a destruição significativa da flora: Pena – reclusão, de um a quatro anos, e multa. § 1º. Se o

A denúncia foi realizada em face da Petrobrás – Petróleo Brasileiro S/A; Henri Philippe Reichstul, presidente da empresa e Luiz Eduardo Valente Moreira, superintendente de refinaria. Foi relatado que, em 16 de julho de 2000, ao explorar empreendimento de refino de petróleo, em unidade situada no Município de Araucária, Estado do Paraná, denominada Refinaria Presidente Getúlio Vargas (Repar), os denunciados poluiram os rios Barigui e Iguaçu e suas áreas ribeirinhas, por meio do vazamento de milhões de litros de óleo, o que provocou a mortandade de animais e destruição significativa da flora. Na denúncia foi entendido que, embora a atividade tenha riscos inerentes, os denunciados não adotaram medidas administrativas nem implementaram “tecnologias apropriadas – dentre as disponíveis – para prevenir ou minimizar os efeitos catastróficos que uma mera falha técnica ou humana poderia provocar”.²⁵

No voto, a relatora afirmou taxativamente que, de acordo com seu entendimento, “não parece existir no artigo 225, § 3º, da Constituição Federal, condicionamento da responsabilização da pessoa jurídica a uma identificação, e manutenção na relação jurídico-processual, da pessoa física ou natural”.

Até recentemente, o Superior Tribunal de Justiça tinha inteligência contrária ao Supremo Tribunal Federal, ao entender pela possibilidade de responsabilização penal da pessoa jurídica, desde que em conjunto com a pessoa física. Contudo, em 2015, no julgamento do Agravo Regimental no

crime é culposo: Pena – detenção, de seis meses a um ano, e multa. § 2º. Se o crime: I – tornar uma área, urbana ou rural, imprópria para a ocupação humana; II – causar poluição atmosférica que provoque a retirada, ainda que momentânea, dos habitantes das áreas afetadas, ou que cause danos diretos à saúde da população; III – causar poluição hídrica que torne necessária a interrupção do abastecimento público de água de uma comunidade; IV – dificultar ou impedir o uso público das praias; V – ocorrer por lançamento de resíduos sólidos, líquidos ou gasosos, ou detritos, óleos ou substâncias oleosas, em desacordo com as exigências estabelecidas em leis ou regulamentos: Pena – reclusão, de um a cinco anos. § 3º. Incorre nas mesmas penas previstas no parágrafo anterior quem deixar de adotar, quando assim o exigir a autoridade competente, medidas de precaução em caso de risco de dano ambiental grave ou irreversível.

²⁵ Denúncia do Ministério Público Federal fls. 76-77 no BRASIL, Supremo Tribunal Federal – Recurso Especial: (548181 PR , Relator: Min. Rosa Weber, Data de Julgamento: 14/05/2013, Primeira Turma, Data de Publicação: Acórdão Eletrônico DJe-117 Divulgado em 18-6-2013 Publicado em 19-06-2013).

Recurso em Mandado de Segurança nº 2015/0087565-0/PA,²⁶ a Quinta Turma do STJ, sob relatoria do Min. Gurgel Faria, seguiu o entendimento consolidado pelo STF.

O STJ, então, abandonou a teoria da dupla imputação ao entender que a Constituição Federal, em seu art. 225, parágrafo 3º, “não condiciona a responsabilização da pessoa jurídica por crimes ambientais à simultânea persecução penal da pessoa física em tese responsável no âmbito da empresa”.²⁷

Sobre o tema, Maciel (GOMES; CUNHA, apud MACIEL, 2009, p. 702) entende que a Constituição Federal de 1988 e a Lei dos Crimes Ambientais não permitem a responsabilidade penal exclusiva da pessoa jurídica, ou seja, deve-se “punir apenas a pessoa física, ou a pessoa física e a pessoa jurídica concomitantemente”, filando-se à necessidade de dupla imputação ao defender que não é possível “punir apenas a pessoa jurídica, já que o *caput* do

²⁶ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo regimental no recurso em mandado de segurança 2015/0087565-0/ PA. Quinta Turma, Rel. Min. Gurgel Faria, DJ 05/11/2015. Dje 20/11/2015. PROCESSUAL PENAL. CRIME AMBIENTAL. DESNECESSIDADE DE DUPLA IMPUTAÇÃO. DESCRIÇÃO PORMENORIZADA DA CONDUTA DOS GESTORES DA EMPRESA. PRESCINDIBILIDADE. ART. 54 DA LEI N. 9.605/1998. CRIME FORMAL. POTENCIALIDADE EVIDENCIADA. LAUDO QUE ATESTA VÍCIOS NA ESTRUTURA UTILIZADA PELA EMPRESA. RESPONSABILIDADE QUE NÃO SE AFASTA EM RAZÃO DE CULPA OU DOLO DE TERCEIROS. 1. A Primeira Turma do Supremo Tribunal Federal, no julgamento do RE 548.181/PR, de relatoria da em. Ministra Rosa Weber, decidiu que o art. 225, § 3º, da Constituição Federal não condiciona a responsabilização penal da pessoa jurídica por crimes ambientais à simultânea persecução penal da pessoa física em tese responsável no âmbito da empresa. 2. Abandonada a teoria da dupla imputação necessária, eventual ausência de descrição pormenorizada da conduta dos gestores da empresa não resulta no esvaziamento do elemento volitivo do tipo penal (culpa ou dolo) em relação à pessoa jurídica. 3. De acordo com o entendimento deste Tribunal, a Lei de Crimes Ambientais deve ser interpretada à luz dos princípios do desenvolvimento sustentável e da prevenção, indicando o acerto da análise que a doutrina e a jurisprudência têm conferido à parte inicial do art. 54, da Lei n. 9.605/1998, de que a mera possibilidade de causar dano à saúde humana é suficiente para configurar o crime de poluição, dada a sua natureza formal ou, ainda, de perigo abstrato. 4. Concretização do dano que evidencia a potencialidade preexistente. 5. Responsabilidade que não se afasta em razão de culpa ou dolo de terceiros, considerando-se a existência de laudo técnico que atesta diversos vícios referentes à segurança da estrutura utilizada pela empresa para o transporte de minério destinado à sua atividade econômica. 6. Agravo regimental desprovido. BRASIL, Superior Tribunal de Justiça. Agravo regimental no recurso em mandado de segurança 2015/0087565-0/ PA. (Quinta Turma, Rel. Min. Gurgel Faria, DJ 05/11/2015. Dje 20/11/2015).

²⁷ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. (Agravo regimental no recurso em mandado de segurança 2015/0087565-0/ PA. Quinta Turma, Rel. Min. Gurgel Faria, DJ 05/11/2015. Dje 20/11/2015).

art. 3º somente permite a responsabilização do ente moral se identificado o ato do representante legal ou contratual ou do órgão colegiado que ensejou a decisão da prática infracional”.

Portanto, observado este entendimento “não é possível denunciar, isoladamente, a pessoa jurídica já que sempre haverá uma pessoa física (ou diversas) co-responsável pela infração”. Assim, os crimes ambientais praticados pela pessoa jurídica “são, portanto, delitos plurissubjetivos ou de concurso necessário (crimes de encontro)”. (GOMES; CUNHA, 2009, p. 703).

Compreende Milaré (2013, p. 468) que “é impossível conceber a responsabilização do ente moral desvinculada da ação de uma pessoa física, que atua com elemento subjetivo próprio, seja a título de dolo ou de culpa”. No mesmo sentido, Prado (2012, p. 79) defende que a responsabilidade da pessoa jurídica está obrigatoriamente “condicionada à prática de fato punível suscetível de ser reprovado a uma pessoa física”. Ou seja, segue a “teoria da responsabilidade penal por ricochete, de empréstimo, subsequente ou por procuração, que é explicada através do mecanismo denominado *emprunt de criminalité*.”

Galvão (2003, p. 48) entende que a teoria do delito é utilizada apenas para identificar a autoria de crime naquele que atua em nome ou benefício da pessoa jurídica; assim, a responsabilização da pessoa jurídica

sempre dependente da intervenção de pessoa física, que responde criminalmente de maneira subjetiva, a pessoa jurídica não apresenta elemento subjetivo ou consciência da ilicitude que viabilize comparação com as construções da teoria do delito. A responsabilidade da pessoa física é subjetiva, pois deve-se aplicar a teoria do delito com as suas exigências de natureza subjetiva. A responsabilidade da pessoa jurídica, no entanto, decorre da relação objetiva que a relaciona ao autor do crime. (2003, p. 48).

Entretanto, em decisão recente, o Supremo Tribunal Federal permitiu a instauração do “processo-crime exclusivamente contra a pessoa jurídica, sem o concurso necessário com a pessoa física, executora material do delito”, ainda que tenha sido absolvida a pessoa física ocupante de cargo de presidência ou direção do órgão responsável pela prática criminosa. (NUCCI, 2014, p. 181).

O Recurso Especial 548.181/PR, foi julgado pela 1^a Turma do Supremo Tribunal Federal, sob relatoria da Ministra Rosa Weber, foi julgado em 14 de maio de 2013, no qual foi decidido pelo “condicionamento da responsabilização penal da pessoa jurídica à simultânea identificação e persecução penal da pessoa física responsável”.²⁸

Rothenburg (apud MARCHESAN; STEIGLEDER, 2011, p. 71) defende que “está consagrada a possibilidade de imputação às pessoas jurídicas dos crimes contra o meio ambiente”, não excluindo a das pessoas físicas, autoras, coautoras ou partícipes do mesmo fato, “nem é dependente da responsabilização destas”. Nucci (2014, p. 180) vai no mesmo sentido, “pois a Lei 9.605/98, no art. 3º, não faz nenhuma menção ao concurso necessário com pessoa física, além do que a punição da pessoa jurídica é autônoma”.

A criação de um novo conceito denominado “ação delituosa institucional” é defendido por Shecaira (2011, p. 148), que crê que as pessoas jurídicas têm vontade, não somente porque têm existência real, mas são entes reconhecidos socialmente, pois “elas fazem com que se reconheça, modernamente, sua vontade, não no sentido próprio que se atribui ao ser humano, resultante da própria existência natural, mas em um plano pragmático-sociológico”.

Desta forma, verifica-se que, embora a doutrina penal clássica ainda negue a responsabilidade penal da pessoa jurídica, o Superior Tribunal de Justiça e o Supremo Tribunal Federal manifestaram pela constitucionalidade da imputação penal das pessoas jurídicas por crimes ambientais.

Entretanto, a jurisprudência foi oscilante e mostrou divergência no Superior Tribunal de Justiça e o Supremo Tribunal Federal, sendo

²⁸ BRASIL, Supremo Tribunal Federal – Recurso Especial: 548.181 PR, Relator: Min. Rosa Weber, Data de Julgamento: 14/05/2013, Primeira Turma, Data de Publicação: Acórdão Eletrônico DJe-117 Divulgado em 18/6/2013 Publicado em 19/6/2013. AGRAVO REGIMENTAL EM RECURSO EXTRAORDINÁRIO. DIREITO PENAL. CRIME AMBIENTAL. RESPONSABILIDADE PENAL DA PESSOA JURÍDICA. CONDICIONAMENTO À IDENTIFICAÇÃO E À PERSECUÇÃO DA PESSOA FÍSICA. Tese do condicionamento da responsabilização penal da pessoa jurídica à simultânea identificação e persecução penal da pessoa física responsável, que envolve, à luz do art. 225, § 3º, da Carta Política, questão constitucional merecedora de exame por esta Suprema Corte. Agravo regimental conhecido e provido. (STF. Recurso Especial: 548.181 PR, Relator: Min. Rosa Weber, Data de Julgamento: 14/05/2013, Primeira Turma, Data de Publicação: Acórdão Eletrônico DJe-117 Divulgado em 18/6/2013 Publicado em 19/6/2013).

recentemente unificada quanto à heterorresponsabilidade. Em futuros estudos, pretende-se efetuar análise da jurisprudência dos Tribunais Superiores, verificando os requisitos e pressupostos em estudo de casos.

Considerações finais

A legislação brasileira seguiu a tendência mundial de adoção da responsabilização criminal dos entes coletivos, a partir da Constituição Federal de 1988 e Lei dos Crimes Ambientais, que possuem texto muito similar à norma francesa.

A edição das normas brasileiras não contemplou a adaptação do sistema normativo como um todo, o que levou os Tribunais Superiores a se manifestarem acerca da constitucionalidade da responsabilização criminal das pessoas jurídicas.

Diante da ausência de critérios legais para à responsabilização, diversos recursos são interpostos quanto à aplicação, sendo que, recentemente, o Superior Tribunal de Justiça e o Supremo Tribunal Federal convergiram ao entender pela aplicação da heterorresponsabilidade penal da pessoa jurídica, que se dá de forma independente da pessoa humana.

A dogmática clássica se mantém contrária a responsabilização em razão da incompatibilidade com a Teoria do Crime quanto aos conceitos de ação, capacidade de ação e culpabilidade. Também a oposição está fundada na necessidade de utilizar outras ferramentas que não o Direito penal, em respeito a *ultima ratio*.

Há doutrinadores que entendem ser necessária e possível a criminalização dos entes coletivos, em especial por crimes ambientais, em razão da potencialidade danosa das pessoas jurídicas e da necessidade de proteção do meio ambiente para as presentes e futuras gerações.

A utilização do direito penal, como instrumento de política criminal, com intuito de proteger o meio ambiente, não pode desconsiderar os princípios fundamentais sob pretexto da proteção ao meio ambiente, tendo em vista que existem outras esferas de responsabilidade que podem ser aprimoradas.

A alegada ineficácia das esferas cível e administrativa não pode justificar a deturpação dos fundamentos do direito penal, mesmo que o intuito do legislador e das decisões judiciais seja promover a justiça ambiental com a proteção do meio ambiente e a culpabilidade dos responsáveis.

Ainda, mesmo que a responsabilização esteja sendo adotada na maioria dos países, o sistema normativo brasileiro deve construir seus parâmetros e pressupostos, a partir dos princípios constitucionais e das especificidades de seu ordenamento. Deve-se, portanto, evitar a reprodução de legislações estrangeiras, pois podem não se adequar à realidade brasileira.

Além disso, é indispensável refletir se a tutela penal é necessária, eficiente e eficaz, tendo em vista a existência de sanções de direito civil e de direito administrativo, sendo talvez o aprimoramento destes instrumentos uma alternativa viável e que não se oponha ao sistema normativo brasileiro.

A legislação e as decisões judiciais devem ter, como escopo, a proteção ambiental por meio de instrumentos céleres e eficazes, respeitando-se os princípios e as garantias fundamentais individuais, somente assim será possível a promoção da cultura de paz, dependente da justiça ambiental.

É necessária continuidade e evolução do debate teórico, pois o instituto da responsabilização criminal das pessoas jurídicas é um dos temas mais polêmicos tratados atualmente pela dogmática de direito penal.

Referências

ASSUNÇÃO, Filipa Vasconcelos de. *A responsabilidade penal das pessoas colectivas: em especial a problemática da culpa*. 2010. 118 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Disponível em: <<https://goo.gl/RfzcTr>>. Acesso em: 26. nov. 2016.

BATISTA, Nilo. Algumas palavras sobre descriminalização. *Revista de Direito Penal*, São Paulo: Revista dos Tribunais, ano 4, n. 13/14, jan./jun. 1974.

BELLO FILHO, Ney de Barros. *Crimes e infrações administrativas ambientais*. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

BITENCOURT, Cezar. *Tratado de direito penal*: parte geral. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. v. 1.

BRASIL. *Decreto-Lei 2.848*, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm> Acesso em: 16 abr. 2017.

BRASIL. *Lei 6.938*, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm>. Acesso em: 20 out. 2016.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitucacao.htm>. Acesso em: 20 abr. 2017.

BRASIL. *Lei 9.605*, de 12 de fevereiro de 1998. Lei dos Crimes Ambientais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm> Acesso em: 10 set. 2016.

BRASIL. *Lei 10.406*, de 10 de janeiro de 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp140.htm>. Acesso em: 15 abr. 2017.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Súmula 227*. DJ 20/10/1999.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Recurso Especial: REsp 564.960 SC 2003/0107368-4*. Relator: Ministro Gilson Dipp, data de julgamento: 2/6/2005, T5 – Quinta Turma; DJ 13/6/2005.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *HC 92921*. Relator Ministro Ricardo Lewandowski. ATA 23, de 19/08/2008 – DJE nº 162, divulgado em 28/8/2008.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *RE 628582/RS*. Relator Min. Dias Toffoli. Primeira Turma. Julgamento em 6 de setembro de 2011. DJe-194. Divulg. 7/10/2011. Public. 10/10/2011.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Recurso ordinário em mandado de segurança 37293/SP 2012/0049242-7*. Relator: Ministra Laurita Vaz. T5 – Quinta Turma. Publicação. DJe 9/5/2013. Data de Julgamento: 2/5/2013.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Especial: 548.181 PR*. Relator: Min. Rosa Weber, Data de Julgamento: 14/5/2013, Primeira Turma, Data de Publicação: Acórdão Eletrônico DJe-117 Divulgado em 18/6/2013. Publicado em 19/6/2013.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *RE 548.181/PR*. Julgado em: 6/8/2013. Acórdão Eletrônico DJe-213 Divulgado em 29/10/2014. Publicado em 30/10/2014.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Agravo regimental no recurso em mandado de segurança 2015/0087565-0/ PA*. Quinta Turma. Rel. Min. Gurgel Faria, DJ 5/11/2015. Dj 20/11/2015.

CASTRO, João Marcos Adede y. *Crimes ambientais: comentários à Lei 9.605/98*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 2004.

CRUZ, Ana Paula Fernandes Nogueira da. Culpabilidade e a responsabilidade criminal da pessoa jurídica. *Revista de Direito Ambiental*, v. 35. p. 123, jul./2004.

D'AVILA, Fabio Roberto. O ilícito penal nos crimes ambientais: algumas reflexões sobre a ofensa a bens jurídicos e os crimes de perigo abstrato no âmbito do direito penal ambiental. *Revista do Ministério Público do RS*, Porto Alegre, n. 75, Edição Especial, p. 11-33, 2014.

Disponível em:
<http://www.amprs.org.br/arquivos/revista_artigo/arquivo_1427984436.pdf>. Acesso em:
20 jun. 2017.

DÍEZ, Carlos Gómez-Jara. *A responsabilidade penal da pessoa jurídica e o dano ambiental: a aplicação do modelo construtivista de autorresponsabilidade à Lei 9.605/98*. Trad. de Cristina Reindolff da Motta. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

DOTT, Renpe Ariel. *Curso de direito penal*: parte geral. 4. ed. São Paulo: RT, 2012.

FERRAJOLI, Luigi. O Direito como sistema de garantias. In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebides de (Org.). *O novo em Direito e Política*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

FREITAS, Gilberto Passos de; FREITAS, Vladimir Passos de. *Crimes contra a natureza* (de acordo com a Lei no 9.605/98). 6.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

FREITAS, Vladimir Passos de; FREITAS, Gilberto Passos de. *Crimes contra a natureza: de acordo com a Lei 9.605/98*. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

GALVÃO, Fernando; SOARES JÚNIOR, Jarbas (Coord.). *Direito ambiental na visão da Magistratura e do Ministério Público*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

GOMES, Luiz Flávio; CUNHA, Rogério Sanches (Coord.). *Legislação criminal especial*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

GOMES, Luiz Flávio; GRINOVER, Ada Pellegrini (Org.). *Responsabilidade penal da pessoa jurídica, e, medidas provisórias e direito penal*. São Paulo: RT, 1999.

GRANZIERA, Maria Luiza Machado. *Direito ambiental*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

JESUS, Damásio de. *Direito Penal*: parte geral. 33. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. v. 1.

LECEY, Eladio. A atividade empresarial e a co-responsabilidade penal da pessoa jurídica e do dirigente na lei dos crimes contra o ambiente. *Curso de Direito Ambiental Penal*. 4. ed. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: Instituto "O Direito por um Planeta Verde", 2004.

MACHADO, Antônio Cláudio da Costa (Org.); CHINELLATO, Silmara Juny (Coord.) *Código Civil interpretado*: artigo por artigo, parágrafo por parágrafo. 6. ed. Barueri, SP: Manole, 2013.

MACHADO, Luiz Alberto. Combate ao crime à brasileira, Correio Braziliense. In: SANCTIS, FAUSTO. *Responsabilidade penal das corporações e criminalidade moderna*. São Paulo: Saraiva, 2009.

MACIEL, Sílvio Luiz apud GOMES, Luiz Flávio; CUNHA, Rogério Sanches. Legislação criminal especial. São Paulo: RT, 2009. v. 1.

MARCHESAN, Ana Maria Moreira; STEIGLEDER, Annelise (Org.). *Crimes ambientais: comentários à lei 9.605/98*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2011.

MEROLLI, Guilherme. *Fundamentos críticos de direito penal*: dos princípios penais de garantia. 2. ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: Atlas, 2014.

MILARÉ, Édis. *Direito do ambiente: a gestão ambiental em foco*. 6.ed. rev., atual. e reform. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

MILARÉ, Édis. *Direito do ambiente*. 8. ed. rev., atual. e reform. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

MIRABETE, Julio Fabbrini; FABBRINI, Renato N. *Manual de direito penal: parte geral, arts. 1º a 120 do CP*. 26 ed. rev. e atual. até 5 de janeiro de 2010. São Paulo: Atlas, 2010. v. I.

NORONHA, E. Magalhães. *Direito penal*. 15. ed. V. 1. São Paulo: Saraiva, 1978.

NUCCI, Guilherme de Souza. *Manual de direito penal*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

PRADO, Luiz Regis. Crime ambiental: responsabilidade da pessoa jurídica? *Boletim IBCCrim*, São Paulo, n. 65, p. 3, abr. 1998.

PRADO, Luiz Regis. *Direito penal do ambiente*. 4. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: RT, 2012.

RIEGER, Renata Jardim da Cunha. *A posição de garantia no direito penal ambiental: o dever de tutela do meio ambiente na criminalidade de empresa*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

ROBALDO, José Carlos de Oliveira. A responsabilidade penal da pessoa jurídica: direito penal da contramão da história. In: GOMES, Luiz Flávio (Coord.). *Responsabilidade penal da pessoa jurídica e medidas provisórias e Direito Penal*. São Paulo: RT, 1999.

ROCHA, Fernando Antônio Nogueira Galvão da. Responsabilidade penal da Pessoa Jurídica. In: SOARES JÚNIOR, Jarbas; GALVÃO, Fernando (Coord.). *Direito Ambiental na Visão da Magistratura e do Ministério Público*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

RODRIGUES, Silvio. *Direito Civil: parte geral*. 34. ed., atual. de acordo com o novo Código Civil (Lei n. 10.406, de 10-1-2002) 6a tiragem Saraiva, 2007. v. 1.

ROTHENBURG, Walter Claudius. A responsabilidade penal da pessoa jurídica. In MARCHESAN, Ana Maria Moreira; STEIGLEDER, Annelise (Org.). *Crimes ambientais: comentários à lei 9.605/98*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

SANCTIS, Fausto. *Responsabilidade penal das corporações e criminalidade moderna*. São Paulo: Saraiva, 2009.

SHECAIRA, Sérgio Salomão. *Responsabilidade penal da pessoa jurídica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

SHECAIRA, Sérgio Salomão. *Responsabilidade Penal da Pessoa Jurídica*. 2.ed. São Paulo: Método, 2003.

SIRVINSKAS, Luís Paulo. *Tutela penal do meio ambiente: breves considerações atinentes à Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998*. 3. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2004.

SIRVINSKAS, Luís Paulo. *Tutela penal do meio ambiente*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

Biodatas dos autores

César Augusto



Possui graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) em 2016. Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) no período de 2017/2018 e taxista da CAPES. Integrante do grupo de pesquisa Metamorfose Jurídica. Advogado. Participou do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Políticas Públicas Sociais (NEPPPS) da UCS durante o período 2015/2016 e foi bolsista PIBIC/CNPq em 2016 no projeto: Identidade, Comunidade e Desenvolvimento Sustentável: A Participação das Mulheres na Conservação da Biodiversidade no Brasil e a Posição do Conselho Municipal do Meio Ambiente e do Conselho Municipal de Mulheres, sob orientação da Profª Drª Caroline Ferri.

Claudia Maria Hansel



Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, onde também leciona. Coordenadora do Projeto de Pesquisa Observatório de Justiça Restaurativa do Município de Caxias do Sul. (Apóio CNPq/Universal)

Francielle Teixeira Domingues



Graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, Pós-graduada em direito público na Fundação Ministério Público do Rio Grande do Sul, Pós-graduada em direito previdenciário pela Escola Damásio Educacional, e facilitadora de círculos de construção de paz do projeto Caxias da Paz.

Geórgia Ramos Tomasi



Psicóloga graduada pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), e Advogada formada pela Faculdade da Serra Gaúcha (FSG). Possui experiência significativa na área de Saúde Coletiva, atuando principalmente em intervenção de rede de apoio e acompanhamento psicológico de familiares e pacientes atendidos pelo Sistema único de Saúde (SUS). Participante do projeto de orientação vocacional da UCS, com adolescentes cumprindo medida sócio educativa no Centro de Atendimento Sócio-educativo de Caxias do Sul (CASE) e, atualmente, orientação vocacional de apenados da jurisdição da Vara de Execuções Criminais da cidade. Pesquisadora voluntária do Núcleo de Inovação e Desenvolvimento da UCS, na área de Justiça Restaurativa, e facilitadora voluntária de Círculos de Construção de Paz.

Gerusa Colombo



Advogada. Aluna não-regular do Mestrado em Direito Ambiental da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Membro do Grupo de Pesquisa Direito Ambiental Crítico: Teoria do Direito, Teoria Social e Ambiente (UCS). Graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) em 2015.

Jaqueline Andreazza



Possui graduação em Psicologia pela Universidade de Caxias do Sul (1989), Especialização em Gestão Recursos Humanos pela Universidade de Caxias do Sul (1996), Curso de Aperfeiçoamento em Human Resources Management na Broward Community College USA (2002) e Pós-Graduação, nível de Mestrado, em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008).

Trabalhou na Gestão de Pessoas por doze anos em Empresas, atualmente é consultora em Gestão de Pessoas, Psicóloga Clínica. Psicanalista. Foi professora da Faculdade da Serra Gaúcha de 2003 a 2015 nos cursos de Administração de Empresas e Psicologia.

Luis Fernando Biasoli

Possui graduação em Economia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005) e Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Imaculada Conceição (1996). Defendeu a dissertação de Mestrado (2008) e a tese de Doutorado (2011) em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente, é professor da Universidade de Caxias do Sul (UCS) e da Faculdade Nossa Senhora de Fátima. Participa do Observatório Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente na Universidade de Caxias do Sul (UCS) em convênio com a Universidade Católica de Brasília (UCB). Desenvolve pesquisas a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Ética, Bioética e Biodireito.

Marcelo L. Pelizzoli

Graduação em Filosofia (1990), Especialização em Ciência Política, mestrado em Antropologia Filosófica PUCRS (1993) e doutorado em Filosofia (2000), e pós-doutorado em Bioética. Atualmente é professor da Universidade Federal de Pernambuco, áreas de Ética prática, Saúde Coletiva (PICS), Direitos Humanos (Conflitos, Justiça Restaurativa...). Ênfase de estudos em Sujeito, Saúde mente-corpo, Cultura de Paz, Hermenêutica, Alteridade – Resolução de Conflitos –, epistemologia da saúde e ambiental. Membro do Grupo de Ciência e Cultura de Paz, da Comissão de Direitos Humanos Dom Helder Câmara. Formação internacional em Terapia Sistêmica Familiar, em Orgonomia (Reich), em CNV com M. Rosenberg, e em Círculos de Diálogo com Kay Pranis. Formação em Internal Family Systems Therapy. Coordenador do Espaço de Diálogo e Reparação da UFPE. Coordenação do Núcleo de Justiça Restaurativa de Pernambuco.

Marlon Xavier

PhD, é professor doutor junto ao Departamento de Psicologia da Universidade de Caxias do Sul. É doutor em Psicología Social pela Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), Espanha; mestre em Psicología Social e da Personalidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; e bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Maria Suelena Pereira de Quadros

Graduada em Administração de Empresas e Habilitação em Comércio Exterior pela (Unisinos, 1980), especialista em Gestão Recursos Humanos (UCS, 1996)) Mestre em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Catarina (2002). Professora da Universidade de Caxias do Sul, Área de Conhecimento de Ciências Sociais, desde 1997. Voluntária em ações sociais e de cidadania, voluntária do Programa Caxias da Paz e da Central Judicial do Fórum de Caxias do Sul, como facilitadora em casos conflitivos, reparação de danos e fortalecimento de vínculos com as práticas restaurativas de Círculos de Construção de Paz.

Marinilson Barbosa da silva

Licenciado em Psicologia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Graduado em Formação de Psicólogo pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Bacharel em Teologia pela Escola Superior em Teologia no Rio Grande do Sul (EST-RS). É mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é professor do Departamento de Habilidades Pedagógicas (DHP) – Centro de Educação (CE) – da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Foi professor da Universidade de Caxias do Sul (UCS/2001-2009) e da Faculdades Integradas de Taquara – RS (FACCAT/2000-2003). É líder do Grupo de Estudo e Pesquisa FIDELID, certificado pela UFPB/CNPQ.

Mateus Salvadori

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2005), mestrado em Filosofia (Metafísica) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010) e doutorado em Filosofia (Filosofia do Direito) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Atualmente é graduando em Direito (2012) e professor de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Jurídica-Política, Filosofia da História, Ética, História da Filosofia Moderna, Epistemologia e Epistemologia Prática. É pesquisador na área de Filosofia do Direito, especialmente em Kant e Hegel.

Odair Camati

Possui graduação em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2011). Mestre em filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na mesma instituição (2014), como bolsista da FAPERGS. Doutorando em filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGFil - Unisinos) como bolsista CAPES. Trabalha temas como ética, multiculturalismo, reconhecimento, autonomia, identidade e autenticidade. Tem se dedicado ao estudo do multiculturalismo, tendo como referências centrais as obras de Charles Taylor e Will Kymlicka, buscando compreender também as relações multiculturais na América Latina. Realizou doutorado sanduíche na Université Saint-Paul/Université d'Ottawa sob a orientação da professora Sophie Cloutier entre novembro de 2016 e maio de 2017.

Sandra Souza

Doutora em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Fez estágio de doutoramento na Universidade Complutense de Madrid, Espanha. É mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba e psicóloga graduada na área Humanista – Existencial pela UFPB. É professora Adjunta da Universidade Federal da Paraíba do Departamento de Psicologia e Supervisora de Estágio na clínica. Tem experiência na área de Psicologia Social e Clínica, atuando principalmente na Fenomenologia e Existencialismo com ênfase na Abordagem Centrada na Pessoa e Gestalt-terapia. É Líder do Grupo de Pesquisa em Psicologia Fenomenológica Existencial (CNPq) e Coordenadora do Núcleo de Acolhimento e Escuta Psicológica – NAEPSI/UFPB.

Sergio F. C. Graziano Sobrinho

Pós Doutor em Ciências Criminais (2015) pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Criminais da PUC/RS. Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2007). Possui mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001). Advogado. Professor da graduação e do programa de Pós-graduação do Mestrado em Direito Ambiental da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Suzana Damiani

Doutora em Línguas Modernas – Especialidade Português – pela Universidad del Salvador, Argentina. Mestre em Linguística, pela PUCRS. Aluna Especial do Mestrado em Direito Ambiental da Universidade de Caxias do Sul. Licenciada em Letras e Bacharel em Direito – UCS. Professora na Universidade de Caxias do Sul. Colaboradora do Projeto de Pesquisa Observatório de Justiça Restaurativa do Município de Caxias do Sul. (Apoio CNPq/Universal).

Thiago A. Avellar de Aquino

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), mestrado e doutorado em Psicologia Social. Foi professor substituto da Universidade Federal de Pernambuco (1999-2000). Professor do Departamento de Psicologia do Centro Universitário de João Pessoa (1999-2009) e professor da Universidade Estadual da Paraíba (2002-2009). Atualmente está vinculado a Universidade Federal da Paraíba como professor adjunto do Centro de Educação. É líder do grupo Nous: Espiritualidade & Sentido (CNPq) e trabalha com a perspectiva da Logoterapia e Análise Existencial de Viktor Frankl, produzindo livros e artigos científicos a partir da temática do sentido de vida.



EDUCS



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade



Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico