

Beccaria e Freud: reflexões sobre sistema punitivo a partir do olhar de Foucault¹

Oswaldo Henrique Duek Marques²

Advogado e procurador de Justiça aposentado

Introdução

No dia 10 de janeiro de 1979, Michel Foucault inicia sua aula sobre o *Nascimento da Biopolítica*, em seu curso no *Collège de France* (1978-1979), fazendo menção à citação utilizada por Freud, em epígrafe da obra *Interpretação dos Sonhos* (1900): “*Acheronta movebo*” (*flextere si nequeu Superos, Acheronta movebo*, “se eu não posso dobrar os deuses do Olimpo, revolverei o Aqueronte!”). Essa citação estaria em oposição a outra, do estadista inglês Walpole, no século XVIII, acerca de sua maneira de governar: “*Quieta non movere*” (“não se deve tocar no que está quieto”) – relativa ao liberalismo, arriado na economia política, na racionalização da prática governamental. A intenção de Foucault é situar seu curso sobre o *Nascimento da Biopolítica*, sob o signo da citação de Walpole, e não sob a epígrafe da *Interpretação dos Sonhos*.

Inicialmente, a título de ilustração, procuraremos neste estudo verificar os motivos que levaram Freud a escolher a citação extraída do poema épico *Eneida*, de Virgílio, para a epígrafe da *Interpretação dos Sonhos*. A seguir, será analisado o liberalismo, da ótica do referido curso de 1979. Buscaremos também identificar reflexos do liberalismo na obra de Beccaria, *Dos Delitos e das Penas* (1764), com grande influência a partir da segunda metade do século XVIII.

Na sequência, apreciaremos fragmentos do pensamento freudiano, importantes para a compreensão do sistema punitivo, da ótica da Psicanálise. Ao final, não deixaremos de apresentar nossas conclusões sobre os temas tratados.

1. A Interpretação dos Sonhos (*acheronta movebo*)

A citação utilizada por Freud – *acheronta movebo* – refere-se à fala da deusa Juno, no canto VII, do poema épico *Eneida*, de Virgílio (1983, p. 150): “Mas eu, a grande esposa de Júpiter, eu que nada deixei de tentar, que a tudo recorri, sou vencida por Enéias! Se meu poder não é assaz grande, não hesitemos em implorar não importa que deus! *Se não posso dobrar os deuses do Olimpo, revolverei o Aqueronte!*”.

¹ Este estudo, com algumas modificações, foi extraído de nosso artigo intitulado “Reflexos penais do liberalismo em Beccaria: uma leitura a partir de Foucault”. In: *APMP Revista*. Ano XIV – n. 54, janeiro a março/2011 e, e do nosso livro *Fundamentos da Pena*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes (no prelo).

² Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-SP (núcleo de método psicanalítico e formação da cultura). Livre-docente em Direito Penal e Professor Titular da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa Criminologia e Vitimologia, do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-SP. Atualmente é Coordenador do Núcleo de Pesquisa de Direito Penal do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-SP. Procurador de Justiça aposentado. Advogado. Consultor Jurídico e Parecerista.

A deusa Juno, para vingar-se de Enéias, não conseguindo dobrar os deuses superiores do Olimpo, pretende mover o Aqueronte, um dos rios que conduzem ao reino de *Hades*, senhor dos inferos e guardião dos sonhos distantes da consciência, mas desejosos de serem realizados (ALVARENGA, 2010). Simbolicamente, *Hades* pode ser compreendido como a capacidade de reflexão e de introspecção para que as transformações da alma possam ocorrer. Isso possibilita a consciência, “como um vir a ser em atualização pelos caminhos de humanização” (ALVARENGA, 2010, p. 124). Como observa Maria Zélia de Alvarenga (2010, p. 134):

A descida aos inferos (Hades) como vivência de morte pode significar também confronto com a sombra, como instância que contém as polaridades simbólicas afastadas do campo da consciência e, portanto, impossibilitadas de forjar identidade, bem como a sombra enquanto aquilo que é desconhecido.

A sombra pode ser explicada como o que falta à nossa percepção, coincidindo, aproximadamente, com aquilo considerado por Freud como sendo *o inconsciente* (ZWEIG e ABRAMS, 1999, p. 38-39).

Constata-se, assim, a intenção de Freud, ao escolher a referida epígrafe, de estudar o inconsciente na *Interpretação dos Sonhos*. De fato, posteriormente, em carta dirigida a Werner Achelis, de 30 de janeiro de 1927, Freud (2006, p. 15) confirma essa intenção:

Você traduz “Acheronta movebo” por “mover as cidadelas da terra”. Mas o significado é de “agitar o submundo”. Tomei essa citação de empréstimo a Lassale, em cujo caso é provável que ela tivesse um sentido pessoal e se relacionasse com classificações sociais – e não psicológicas. No meu caso, meu sentido foi meramente o de enfatizar a parte mais importante da dinâmica do sonho. O desejo rejeitado pelas instâncias psíquicas superiores (o desejo recalcado do sonho) agita o submundo psíquico (o inconsciente) para se fazer escutar.

Todavia, como conclui Peter Gay (1989, p. 110-111), diante do

tom truculento do verso, proferido por uma Juno enfurecida depois que seus companheiros frustraram-lhe os desejos, sugere algo mais: “[...] Seu livro dos sonhos ia deixar inabalados os poderes superiores de Viena; os professores sem imaginação que haviam considerado suas idéias um conto de fadas, os burocratas intransigentes que não lhe concederiam uma cátedra dificilmente se converteriam a suas concepções. Não importava: Freud instigaria os poderes infernais contra eles”.

A *Interpretação dos Sonhos* representou o surgimento da psicanálise, voltada para o estudo do inconsciente, com suas conhecidas contribuições científicas e revolucionárias não só para a psicologia, como também para outras áreas do conhecimento humano. O

próprio Freud (1995, p. 173), em trabalho intitulado *O Interesse Científico da Psicanálise* (1913b), enfatizou sua satisfação ao verificar serem as teorias contidas na *Interpretação dos Sonhos* não só acolhidas como ainda desenvolvidas por quase a totalidade dos estudiosos da psicanálise. Observou a concordância geral quanto a essa obra ser a “pedra fundamental da obra psicanalítica e que suas descobertas constituem a mais importante contribuição da psicanálise à psicologia”.

Em respeito à ordem cronológica, após o estudo do liberalismo e da obra de Beccaria, analisaremos alguns aspectos do pensamento freudiano para a compreensão do sistema punitivo.

2. O surgimento do liberalismo (*quieta non movere*)

As três primeiras aulas do curso de Michel Foucault, de 1979, são dedicadas à passagem para o liberalismo, consolidado na segunda metade do século XVIII, e às considerações sobre essa forma de governo. Para tanto, Foucault parte do estudo da razão de Estado nos séculos XVI e XVII, sem ter como parâmetro a análise do Estado, da sociedade, dos soberanos ou dos súditos, mas das próprias práticas governamentais e das racionalizações delas decorrentes.

Segundo o princípio da razão de Estado, governar significa utilizar todos os meios capazes de fortalecer o Estado, contra tudo que possa devestá-lo, tornando-o sólido, permanente e rico (FOUCAULT, 2008). Diante dessa prioridade do fortalecimento do Estado, os indivíduos ganham importância somente na medida em que possam contribuir para esse fortalecimento. Em primeiro lugar, quanto ao aspecto econômico, arrimado no mercantilismo, o Estado deve tornar-se rico pela acumulação monetária e fortalecer-se pelo aumento da população. Terá ainda de manter concorrência contínua com outras potências. Em segundo lugar, deverá organizar-se pela gestão interna (*Estado de Polícia*). Em terceiro lugar, deverá organizar um exército e uma diplomacia permanentes (FOUCAULT, 2008).

A concorrência com outras potências, bem como o aparato permanente de um exército e de um corpo diplomático, ocasionará a limitação da soberania no âmbito das relações internacionais. Se, por um lado, há limitação de poderes em relação a outros Estados, por outro, no âmbito interno, o poder de polícia implica uma série de objetivos ilimitados quanto à regulação dos comportamentos dos governados, embora existissem mecanismos de compensação (FOUCAULT, 2008). Segundo Foucault, é pela via do Direito que ocorrerá limitação à extensão indefinida do Estado de polícia nos séculos XVI e XVII, por meio das leis fundamentais do reino e pela teoria dos direitos naturais e imprescritíveis, a serem respeitados pelo soberano.

Tais direitos, por serem externos à razão de Estado e anteriores a ele próprio, não foram transferidos ao soberano por ocasião do pacto social constitutivo da soberania. Hobbes (2003), importante teórico do absolutismo, apesar de defender o poder ilimitado do soberano, para evitar a guerra perpétua de todos contra todos, sustenta a impossibilidade de transferir ou abandonar alguns direitos por ocasião desse pacto, como o de resistência para preservação da própria vida por meio da força. Considera também irrenunciável o direito de evitar a morte, os ferimentos e o cárcere. Com argumentos revestidos de atualidade, sustenta que ninguém é obrigado a acusar-se e manifesta-se contrário às acusações *arrancadas* sob tortura. Segundo Hobbes (2003,

p. 121-122), “quer o torturado se liberte graças a uma verdadeira ou a uma falsa acusação, o faz pelo direito de preservar a sua vida”. Como veremos neste estudo, argumento semelhante viria a ser usado por Beccaria no século XVIII, em sua obra *Dos Delitos e das Penas* (1764).

Já na segunda metade do século XVIII, surge uma nova razão governamental, o liberalismo, em oposição à razão governamental baseada no Estado de polícia. A limitação da arte de governar deixa de ser extrínseca, como ocorria nos direitos naturais, no século XVII, mas intrínseca à própria prática governamental, arrimada no exame de fatos concretos (FOUCAULT, 2008). Segundo Foucault, caso o governo ultrapasse essa limitação intrínseca, não será considerado ilegítimo, por usurpação do poder soberano, mas inábil ou inadequado. O que vai predominar não é mais assegurar o crescimento indefinido do Estado, na antiga razão de Estado, mas estabelecer os limites refletidos na razão de Estado mínimo. Essa delimitação vai encontrar sua demarcação naquilo que Bentham denomina agenda e non agenda, coisas a fazer e a não fazer, consubstanciadas nas atividades econômicas do governo, segundo possam ou não contribuir para a felicidade dos governados (*maximização dos prazeres e minimização dos esforços*), finalidade da atividade política a ser almejada (FOUCAULT, 2008).

Para Foucault (2008, p. 18-19), na segunda metade do século XVIII, é a economia política – “espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes numa sociedade” – que vai ser o instrumento intelectual, o cálculo e a forma de racionalidade, que permitem a autolimitação da razão governamental. Uma filosofia utilitarista baseada na prática da *verdade do mercado* poderá conectar-se diretamente aos novos problemas e aos limites do governo. Sobre o assunto, Foucault retoma a citação de Walpole, mencionada no início de seu curso: “*Quieta non movere*” (não se deve tocar no que está quieto), em oposição à epígrafe da Interpretação dos Sonhos (*acheronta movebo*). Da ótica de Walpole: “se as pessoas estão quietas, se as pessoas não se agitam, se não há descontentamento nem revolta, pois bem, fiquemos quietos” (FOUCAULT, 2008).

Consoante Márcio Alves da Fonseca (2002, p. 225):

Sendo o mercado o ponto central de fixação da nova governamentalidade posta em funcionamento no liberalismo, a ela não caberá mais dar conta do interesse do Estado referido exclusivamente a ele mesmo, ou seja, referido somente à sua riqueza, a seu crescimento, à sua população. À arte de governar liberal caberá dar conta do conjunto dos interesses que se cruzam no interior do Estado. Será o jogo complexo entre interesses individuais e coletivos, entre utilidade social e lucro econômico, entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, entre a liberdade dos indivíduos e a sua dependência do Estado que caberá a tal governamentalidade organizar.

Para a elaboração dos limites dessa nova prática governamental, no fim do século XVIII e início do século XIX, foram propostas duas vias. A primeira, *axiomática*, denominada jurídico-dedutiva, rousseauiana ou da Revolução Francesa, parte do direito na sua forma clássica, estabelecendo quais direitos naturais pertencem a todos os indivíduos. Define os direitos, cuja cessão foi transferida ou não pelo pacto, que irão marcar as fronteiras de competência de qualquer governo. Essa via parte dos direitos do homem para

chegar à delimitação da governabilidade, passando pela constituição do soberano (FOUCAULT, 2008). A esse respeito, a *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, de caráter universal, reconhece em seu preâmbulo os direitos naturais e inalienáveis. Segundo seu artigo 1o, “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ser fundadas sobre a utilidade comum”. Além de estabelecer uma série de garantias no âmbito penal, a Declaração prescreve em seu artigo 16: “Toda a sociedade em que a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem em absoluto constituição”. Essa Declaração serviu de base para a Constituição Francesa de 1791 e seus princípios foram acolhidos por Constituições de vários países a partir do início do século XIX.

De acordo com a segunda via, são os limites de fato, estabelecidos pelas fronteiras da utilidade, que vão ditar a prática governamental. Segundo Foucault (2008, p. 89):

[...] a arte liberal de governar vai se ver obrigada a determinar em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses – individuais no que têm de divergente uns dos outros, eventualmente de oposto – não constituirão um perigo para o interesse de todos. Problema de segurança: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais.

Conforme acrescenta, em torno da noção de perigo, ocorrerá uma economia do poder do liberalismo, com arrimo em uma relação dialética entre a máxima liberdade e máxima segurança. Por meio dos mecanismos de segurança, buscar-se-á a exposição mínima aos perigos dos indivíduos e da coletividade.

3. Reflexos penais do liberalismo em Beccaria

Na visão de Foucault, o acolhimento do abrandamento das sanções penais no século XVIII não é causado pela alteração da sensibilidade das pessoas, mas, sim, em virtude dos interesses que irão reger a nova prática governamental do liberalismo, pelas duas vias mencionadas de delimitação do liberalismo – *direitos naturais e utilidade (fatos concretos)* – cujos reflexos procuraremos analisar na obra de Beccaria, *Dos Delitos e das Penas* (1764), que marcou o início da corrente clássica no âmbito penal.

O Marquês de Beccaria, teórico do direito público, embora conhecido por seus escritos em matéria penal, era economista. Em 1769, obteve a cátedra de *scienze camerali e economiche* recém-fundada em Milão, por ele denominada cátedra de economia política (FOUCAULT, 2008). Com amparo na economia política do poder punitivo, segundo critérios de necessidade e utilidade, Beccaria (2002, p. 42) busca uma relação dialética entre a máxima segurança da coletividade e a máxima liberdade dos súditos, nos seguintes termos: “sobre a necessidade de defender o depósito do bem comum das usurpações particulares; e tanto mais justas são as penas quanto mais sagrada e inviolável é a segurança e maior a liberdade que o soberano garante aos súditos”.

Para Beccaria (2002), essa relação dialética, que tem como consequência o princípio de intervenção mínima no âmbito penal, encontra seu fundamento no contrato social, porquanto cada contratante quis depositar somente a *mínima parcela de liberdade*, suficiente para convencer os demais a defendê-lo.

Dessa ótica, a pena cruel e em descompasso com essa porção mínima de liberdade, assim como a falta de proporcionalidade entre o crime e a sanção, estaria em contradição com o próprio pacto social. Considerada sua utilidade na prática governamental, a pena perde sentido como instrumento de suplício voltado para reafirmar o poder soberano, como ocorria no Estado absolutista. Com a nova prática decorrente do liberalismo, não mais se justifica a sanção com caráter vingativo voltado para o passado, sem qualquer utilidade, seja pela impossibilidade de apagar o crime cometido, seja pela ausência de eficácia de prevenção geral (coletiva) ou de prevenção especial (dirigida ao delinquente). Por esses motivos, a seguinte indagação de Beccaria (2002, p. 62): “Poderiam os gritos de um infeliz trazer de volta do tempo sem retorno as ações já consumadas? O fim, pois, é apenas impedir que o réu cause novos danos aos seus concidadãos e dissuadir os outros de fazer o mesmo”.

Beccaria considerava também a tortura uma crueldade e um meio inútil para se obter uma confissão, pois se o crime é certo, somente é aplicável a pena previamente estabelecida. Se incerto, não caberia torturar um inocente. Além disso, sob tortura, um inocente frágil poderia confessar falsamente o cometimento de um crime, enquanto o verdadeiro criminoso poderia resistir aos tormentos. Por esses motivos, a tortura não possui sua utilidade como meio de obtenção da verdade. Segundo Beccaria (2002, 73):

O interrogatório de um réu tem por fim conhecer a verdade, mas se essa verdade dificilmente se revela pela atitude, pelo gesto, pela fisionomia de um homem tranqüilo, muito menos ela aparecerá num homem em que as convulsões da dor alteram todos aqueles sinais através dos quais a maioria dos homens deixa involuntariamente a verdade transparecer em seu rosto.

Beccaria (2002) defende o prazo mínimo e necessário para a prisão cautelar – *somente para impedir a fuga ou para não serem ocultadas provas das infrações*. Defende também a maior proximidade entre a prática do crime e a imposição da pena, porquanto, desse modo, será mais estreita a relação no espírito humano da representação entre essas ideias. Reveste-se de atualidade sua convicção acerca da certeza da punição como prevenção dos crimes, e não da crueldade das penas. Isso porque “a certeza de um castigo, mesmo moderado, causará sempre a impressão mais intensa que o temor de outro mais severo, aliado à esperança de impunidade” (BECCARIA, 2002, p. 92). No seu entender, os homens tendem a modificar ou a não querer aplicar penas previstas em leis demasiadamente cruéis, motivo pelo qual a crueldade das penas termina por ser inútil, causando a impunidade.

Contrário à atrocidade dos suplícios, Beccaria não considera útil ou necessária a aplicação da pena capital, admitindo-a somente quando o delinquente, mesmo preso, conserve relações que possam por em perigo a segurança nacional ou quando sua vida pode comprometer a forma de governo estabelecida. Não vê razão nem justiça na privação da vida de um cidadão, salvo quando for o único meio apto a evitar a prática de crimes por parte de outras pessoas (BECCARIA, 2002). Em seu trabalho intitulado *Voto Sobre a Pena de Morte*, voltaria a defender a pena capital em caso de subversão contra o Estado. Para ele, a sanção máxima justificar-se-ia no caso de o réu, mesmo preso, poder influir na subversão do Estado (BECCARIA, 2006).

A pena capital, na visão do filósofo, não encontra arrimo no pacto social. Para demonstrar essa tese, indaga:

Qual será o direito que os homens se reservam de trucidar seus semelhantes? Não é certamente o mesmo do qual resultam a soberania e as leis. Estas nada mais são do que a soma de porções mínimas da liberdade privada de cada um; elas representam a vontade geral, que é o agregado das vontades particulares. Mas quem será o homem que quer deixar a outros o arbítrio de matá-lo? Como pode haver, no menor sacrifício da liberdade de cada um, o do bem maior de todos, a vida? (BECCARIA, 2002, p. 94).

Seguindo o critério utilitário na avaliação das penas, Beccaria (2006) considera a pena de prisão perpétua mais eficaz do que a capital, pois a morte de um delinquente é um espetáculo passageiro e menos terrível do que o exemplo longo e reiterado da privação de liberdade de um ser humano, que, por meio de seu trabalho, poderá recompensar a ofensa causada à sociedade. Por isso, a prisão perpétua é mais útil à prevenção geral de crimes. Isso sem contar com o exemplo de crueldade apresentado aos cidadãos. Se a própria legislação, resultante da vontade geral dos contratantes, pune e abomina o homicídio, não poderia ordená-lo e autorizá-lo publicamente (BECCARIA, 2002).

4. Contribuições de Freud para a compreensão do sistema punitivo

Em *Totem e Tabu* (1913), Freud apresenta uma teoria pessimista, fazendo a sociedade humana surgir em razão de um assassinato do pai violento e ciumento, pelos seus filhos, na horda primitiva (ENRIQUEZ, 1990). Os filhos, outrora expulsos dessa horda, unem-se, retornam e matam o pai, colocando um fim na horda patriarcal. Juntos, eles conseguiram fazer o que cada um não seria capaz de realizar de forma isolada. Em seguida, por serem canibais, devoram o pai, adquirindo parte de sua força e assumindo uma identificação com ele. Posteriormente, a refeição totêmica, por meio de um ritual, seria a repetição e a comemoração daquele ato criminoso inicial, que assinalou não só o início das religiões, como também da organização da sociedade, de suas regras jurídicas e de suas restrições morais.

De acordo com René Kaës (2014, p. 82):

O pacto dos irmãos é estruturante na medida em que o ato de revolta fundante é transformado na instauração de um pacto civilizador e simultaneamente num momento de sentido. Ele é estruturante porque contém o avalista simbólico da aliança dos irmãos e dos Filhos com o Pai. O pacto torna possível a transmissibilidade dos interditos e dos ideais comuns e, com isso, a superação do complexo de Édipo.

O pacto edípico, assim como o pacto estabelecido pelos irmãos da horda primitiva, interdita dois desejos primordiais: o de assassinato e o de incesto. Essas duas interdições correspondem aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo, renunciados pelos irmãos. Na visão de Hélio Pellegrino (1983), o Édipo representa a Lei do Desejo,

para servir a Eros. A criança deve renunciar às suas pulsões incestuosas e parricidas, ou seja, ao prazer absoluto, e adequar-se ao princípio da realidade, em nome do processo civilizatório. Essa renúncia implica um pacto de mão dupla, como todo pacto. De um lado, se a criança perde com a renúncia, de outro, recebe os instrumentos fundamentais para desenvolver-se como ser humano. Por via de consequência, ela passa a amar e a respeitar esse contrato e se torna preparada para identificar-se com os valores e com os ideais inerentes à sua cultura (PELLEGRINO, 1983). Sem esse pacto com a Lei da Cultura – ou Lei do Pai –, que reforça a coesão social, haveria uma guerra de todos contra todos, pois cada um dos irmãos pretenderia ter o poder do pai e possuir todas as mulheres para si.

Da ótica freudiana, para garantir o pacto social e a obediência das interdições estabelecidas, há necessidade de uma instância superior e independente, apta a impedir a satisfação pulsional e capaz de permitir o vínculo permanente entre o desejo e a lei, tanto no que se refere a cada indivíduo, quanto no tocante ao grupo social, o qual não existe sem um sistema repressivo da coletividade (ENRIQUEZ, 1990), exercido pelas instâncias de controle social.

Em *Totem e Tabu* (1913), Freud menciona uma teoria segundo a qual as interdições são necessárias para evitar o contágio do grupo social pelo transgressor. Diante do desejo reprimido, o infrator torna-se ele próprio um tabu, oferecendo o perigo de imitação da sua conduta. Dessa ótica, as proibições seriam justificadas e explicadas, pois haveria uma forte inclinação inconsciente para a realização do ato proibido. Por isso, Freud considera que as interdições são voltadas para os anseios mais fortes dos indivíduos. Caso alguém consiga praticar o ato proibido, recompensando seu desejo reprimido, esse desejo pode ser despertado nos outros indivíduos, comprometendo o laço social.

O castigo seria uma forma de a comunidade compensar a transgressão cometida pelo infrator, a fim de que ele seja despojado das vantagens auferidas com o ato proibido. Com a aplicação da sanção, a comunidade tem a oportunidade de praticar o ultraje como forma de expiação, o que reforça o pensamento freudiano contido em *Totem e Tabu*, segundo o qual os impulsos proibidos encontram-se presentes tanto no transgressor quanto na comunidade vingadora. O pensamento freudiano aproxima-se da visão de Hobbes (2003) sobre a formação do Estado, porquanto, sem as interdições estabelecidas pelo pacto social, os homens tornariam ao estado da natureza, arrimado nas relações de força e de relações sexuais livres. Nas palavras de Hobbes, os homens voltariam ao estado de guerra de todos contra todos. No estado da natureza, eles podiam satisfazer seus desejos, com base na força de cada um, sem quaisquer limites externos, a exemplo do pai da horda primitiva e dos irmãos, após o assassinato desse pai.

Da ótica de Freud, em grupo ocorre o controle do que ele denomina narcisismo das pequenas diferenças. As rivalidades e hostilidades decorrentes dessas diferenças são projetadas não só para os estranhos ao grupo, como também para os considerados fora do pacto social, como os inimigos ou integrantes das minorias. É importante assinalar que, para Hobbes, inimigos são justamente os estranhos ao pacto social. Contra eles são canalizadas as violências e rivalidades, porque não usufruem da paz e da proteção assegurada no contrato social.

Em *Mal-Estar na Cultura* (1930), Freud defende a tese que as leis estabelecidas pelo pacto social, embora provoquem a renúncia dos impulsos, trazem uma compensação para os indivíduos, ao garantirem a segurança de cada um contra a violência e a

possibilidade de ingressarem na cultura e manterem relações amorosas, como observa Kaës (2014).

Da perspectiva psicanalítica, o sujeito pode agir movido por forças inconscientes. Em sua obra *O Ego e o Id* (1923), Freud cria um modelo psíquico constituído por três instâncias, o *id*, o *ego* e o *superego*. O *id* constitui o grande reservatório das pulsões e de paixões. Para o *ego*, a percepção representa o papel que no *id* incumbe às pulsões. Em linguagem popular, o *ego* representa a razão, enquanto no *id* estão contidas as paixões, relacionadas com o princípio do prazer. Ao *ego* cabe fazer a mediação entre os impulsos do *id*, que exigem descarga imediata das tensões psíquicas, do *superego* (ou ideal do *ego*), que tende a impedir essa descarga mesmo quando ela é possível, e a realidade (DUEK MARQUES e MARION).

Como explica Quinodoz (2007, p. 229), “da existência de um ideal do *ego* (*superego*) que impõe as exigências mais elevadas ao ser humano decorrem naturalmente o sentimento religioso, a consciência moral individual e os sentimentos sociais”. Ao *superego* incumbe a interiorização da autoridade externa no próprio sujeito. Inicialmente:

[...] a severidade do superego provém sobretudo do temor em relação à autoridade externa, mas, com a evolução, a autoridade externa é interiorizada e contribui para estabelecer no psiquismo o superego individual. Se ainda é possível ocultar seus pensamentos da autoridade externa, em face do superego interiorizado, ao contrário, o indivíduo já não consegue ocultar nada (QUINODOZ, 2007, p. 261).

Nesse caso, em relação ao *superego* interiorizado, há uma equação entre má ação e má intenção, da qual resultam o sentimento de culpa e a necessidade psíquica de punição (QUINODOZ, 2007).

Embora para Freud (1927) o processo civilizatório se desenvolva pela repressão aos impulsos, os sacrifícios decorrentes dessa repressão são estabelecidos por uma minoria, detentora de poder de coerção. Por isso, no seu entender, a maior parte dos homens obedece às interdições culturais pela ameaça exercida pelo poder coercitivo. Mesmos os indivíduos mais aculturados, que ficariam perplexos diante de um assassinato e do incesto, não deixariam de prejudicar outras pessoas, seja pela mentira, fraude ou calúnia, seja para satisfação de seus apetites sexuais, caso pudessem permanecer impunes. Além disso, embora os impulsos agressivos possam estar reprimidos ou recalçados na vida comunitária, tais impulsos permanecem latentes em cada indivíduo e a qualquer momento podem atuar.

Como Freud sustenta em *Mal-estar na Cultura* (1930), se por um lado a civilização reprime as pulsões agressivas e sexuais, com o escopo de manter a coesão social, por outro, tais restrições produzem uma hostilidade dos indivíduos contra a própria sociedade. Além disso, conquanto o processo civilizatório almeje o monopólio da força para punir os transgressores das normas estabelecidas e impostas no âmbito social, esse monopólio não se mostra suficiente para reprimir expressões mais sutis da agressividade humana.

Em *Mal-estar na Cultura* (1930), Freud defende a tese segundo a qual haveria uma disposição inata do homem para maldade, para a agressividade, para a destrutividade e para a crueldade, resultante da pulsão de morte, em oposição a Eros. No seu entender, “a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra um”, encontra-se

em oposição ao programa da cultura, de unir a humanidade a serviço de Eros (FREUD, 1930, p. 140-141).

Todavia, em uma carta-resposta endereçada a Einstein, intitulada *Por que a Guerra?* (1933 [1932]), Freud apresenta um novo enfoque do referido mandamento bíblico. Nessa carta, contra a destruição, Freud propõe a contraposição por Eros à pulsão destrutiva, por meio de ligação de sentimentos comuns entre os homens, ou seja, relações comunitárias essenciais entre os homens, que produzam identificações. Conforme conclui, sobre elas repousa em boa parte o fundamento da sociedade humana.

Conclusão

Pelo estudo realizado, podemos concluir que as propostas de reforma penal feitas por Beccaria em sua obra *Dos Delitos e das Penas*, ao afastarem a crueldade dos suplícios, refletem as duas vias da nova prática governamental do liberalismo: a via axiomática, segundo a qual são preservados os direitos não cedidos pelos indivíduos por ocasião do pacto social, e a via pela qual os limites do governo são estabelecidos pelas fronteiras da utilidade. Nesse sentido, o princípio da intervenção penal mínima.

A obra *Dos Delitos e das Penas* representa o movimento iluminista no âmbito criminal, na segunda metade do século XVIII, e pode ser considerada como inspiração dos princípios penais consagrados a partir da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), além de fundamento para a Escola Clássica em Direito Penal. Essa obra foi publicada em uma época na qual suplícios infligidos aos delinquentes, além de desproporcionais às infrações cometidas, não visavam restabelecer a Justiça, mas reafirmar o poder soberano. Entretanto, não obstante a importância histórica desse livro, como expoente do classicismo penal – arrimado no livre-arbítrio –, nele não havia preocupação com aspectos subjetivos do homem criminoso.

Essa preocupação com o estudo do infrator só se concretizou a partir dos estudos desenvolvidos no âmbito da Escola Positiva, na segunda metade do século XIX e início do século XX, que propiciaram a consolidação da Criminologia como ciência e sua aproximação com outras áreas do conhecimento, como a Filosofia, a Antropologia, a Medicina, a Sociologia e a Psicologia. Desse modo, a obra de Freud, *Interpretação dos Sonhos* (1900) – como “pedra fundamental” das teorias psicanalíticas – é contemporânea aos estudos desenvolvidos pelo positivismo criminológico.

Nesse contexto, é inegável a contribuição da Psicanálise – desde Freud e seus seguidores – para a Criminologia contemporânea, que, além de preocupar-se com a etiologia do crime e do comportamento criminoso – *como fazia a Criminologia tradicional* – engloba em seu objeto os estudos relacionados às vítimas e às formas de controle social. No nosso entender, para o desenvolvimento, aprofundamento e compreensão dos fenômenos individuais e sociais inseridos nesses estudos, necessitamos “revolver o rio Aqueronte” (*Acheronta Movebo*). A esse respeito, como vimos, as relevantes contribuições de Freud para a compreensão do sistema punitivo.

Referências bibliográficas

- ALVARENGA, Maria Zélia de. *Hades*. In: ALVARENGA, Maria Zélia de. (Coord.). *Mitologia simbólica: estruturas da psique & regências míticas*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de Lucia Guidicine e Alessandro Berti Contessa. Revisão da tradução por Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. Voto sobre a pena de morte. In: BECCARIA, Cesare. *Questões criminais*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.
- ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social* (1983). Tradução de Teresa Cristina Carretero e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zarrar, 1990.
- FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France* (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (I)* (1900). Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. IV, primeira parte.
- _____. *Totem e tabu* (1913a). 2. ed. Tradução de Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, 1995. v. XIII. (Coleção Obras Completas de Sigmund Freud).
- _____. *O interesse científico da psicanálise* (1913b). Tradução de Órizon Carneiro Muniz. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995. v. XIII. (Coleção Obras Completas de Sigmund Freud).
- _____. *O futuro de uma ilusão* (1927). Tradução do alemão por Renato Zwich. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *O mal-estar na cultura* (1930). Tradução do alemão por Renato Zwich. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *Por que a guerra?* (1933 [1932]). 2. ed. Tradução sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXII. (Coleção Obras Completas de Sigmund Freud).
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. Revisão da tradução por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KAËS, René. *As alianças inconscientes*. Tradução de José Luiz Cazarotto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- PELLEGRINO, Hélio. *Pacto edípico e pacto social*. Folhetim (Suplemento da Folha de S. Paulo), n. 347, 11 set. 1983.
- QUINODOZ, Jean-Michel. *Ler Freud: guia de leitura da obra de S. Freud*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Tassilo Orpheu Sapalding. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah. *Ao encontro da sombra – o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. Tradução de Merle Scoss. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.