

Fundamentos modernos na Teoria Constitucional: dilema teórico e certeza prática

*Felipe Heringer Roxo da Motta**

“Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida na ordem interna e internacional, com a solução pacífica de controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil”.

(Preâmbulo da Constituição da República Federativa do Brasil de 05 de outubro de 1988)

Resumo. Este artigo propõe sua discussão a partir de alguns tradicionais fundamentos da teoria constitucional, apontando elementos de historicidade – os quais muitas vezes se tentam negar – bem como contradições e problemas na própria argumentação dos autores utilizados. Chega-se, então, a uma aparente dualidade teórica, mas que na prática chega ao mesmo resultado. Tal dilema teórico perpassa grande parte da base da teoria que sustenta o modelo moderno de Constituição até hoje utilizado. A superação dessas contradições não é feita neste trabalho, embora se conclua que não será possível resolver tal problema a partir da mesma modernidade que origina o citado dilema. Ensaia-se, a partir de então, a possibilidade de anunciar o novo, originado exatamente na exterioridade encoberta e negada com a certeza prática, jamais observada por aqueles que se resumem a contemplar o diploma constitucional em si.

Palavras-chave. Teoria Constitucional; Dilema Teórico; Filosofia da Libertação.

Zusammenfassung. Mit diesem Artikel versucht man, eine Discussion aus traditionellen Grundlagen der Verfassungslehre vorzustellen. Elemente ihrer Geschichtlichkeit, die oft verneint werden, und auch Widersprüche unter anderen Probleme des Argumentes der benutzten Autoren werden behandelt. Man kommt auf einer offensichtlichen theoretischen Dualität, trotzdem ist das Resultat tatsächlich dasselbe. So ein theoretisches Dilemma ist mit dem größten Teil der gegenwärtigen gebrauchenden modernen Grundlage unserer Verfassungsweise ineinandergedrungen. Die Lösung dieses Widerspruches kommt nicht in diese Arbeit, obwohl man behaupten kann, dass es unmöglich ist, aus derselben Modernität, die die Probleme entsteht, die Antworten zu nennen. Fortan nimmt man sich einen Versuch auf, die Neuigkeit vorzustellen, die genau aus der mit der praktischen Sicherheit bedeckten und verneinten Äußerlichkeit erscheint, die nie von den Leuten, die nur mit der Verfassung in sich bewundert bleiben, beobachtet wird.

Stichwörter. Verfassungslehre; theoretisches Dilemma; Philosophie der Befreiung.

* Mestrando em Direito pelo Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisador-bolsista CAPES e membro do Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias (NEPE-UFSC)

INTRODUÇÃO

Apesar da importância que assumiu, e vem assumindo, a Constituição, estudos raramente parecem questionar ou aprofundar a questão de seus fundamentos. Com o lugar de destaque das normas constitucionais, um ataque às suas bases tem a capacidade de trazer junto todo o ordenamento jurídico. Em razão disso, surpreende a pouca importância que recebe o tema, ou pior, a postura que toma por dados os dogmas e parece tornar a atitude de questionar carecedora de sentido.

Perguntas simples podem guiar o plano da discussão que será aqui travada. Com base em quê a Constituição traz uma forma de organização social em detrimento de outras? Quem fez as escolhas que tiveram como resultado o conteúdo normativo da Constituição? Quais poderes, forças, interesses têm a capacidade de estabelecer um conjunto de regras impositivas, inclusive de forma violenta diante de resistência, a todas as pessoas e organizações coletivas dentro de um dado território?

Perceberemos que as respostas a tais questionamentos não são tão simples e que a teoria constitucional da modernidade acabou caindo em um dilema, o qual não pode ser solucionado por via da própria racionalidade moderna. Como forma de ilustrar, examinaremos de forma breve três fundamentos recorrentes na teoria da constituição para sustentar a importância que assumiu o citado diploma para o ordenamento jurídico, a saber: a nação, os fatores reais de poder e o povo. Para cada um deles, optou-se por observar a posição específica de um autor, mas não ignoramos o fato de que existem variadas concepções sobre os elementos tratados, por isso afirmamos o caráter ilustrativo da análise.

1 NAÇÃO

Começemos nossa análise com o elemento mais fácil de reparar a questão aqui levantada. O abade de Sieyès, em seu trabalho “*O que é o Terceiro Estado?*”¹, expõe-nos sua posição com uma sinceridade muito rara – incomum, se formos comparar com os trabalhos feitos atualmente na academia. O citado texto não é, de fato, um texto acadêmico, apesar de sua utilização constante nos meios universitários para estudos específicos. Vejamos a curiosa construção de argumentos do autor para chegar a uma conclusão bastante conveniente àquilo que procurava defender.

¹ Publicado em português como “*A Constituinte Burguesa*”.

Inicialmente, precisamos inserir Sieyès no contexto da chamada “Revolução Francesa”, vivenciando os anos que a antecedem, bem como aqueles que se seguem ao evento. Tinha interesses convergentes com os da burguesia em ascensão e buscava consolidá-los da forma que melhor o beneficiassem. Percebia com bastante clareza muitas das opressões e incongruências envolvidas nas práticas do clero e da nobreza sobre o chamado “Terceiro Estado”.

Notando a iminência do “refundar” da organização política francesa, era necessário expor quem teria o poder para fazer tal ação, ou seja, quem teria a capacidade de fundamentar as regras que a todos afetam e aplicá-las, inclusive com a possibilidade de imposição usando as mais variadas formas de violência. Segundo o autor francês, um elemento, e apenas ele, teria a capacidade para sustentar tudo isso: *a nação*. Analisemos, então, a construção desta noção no discurso de Sieyès. Primeiramente, pergunta “o que é uma nação?” e em seguida responde: “um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura”². Assim sendo, se apenas uma lei é aplicada a todo um grupo de indivíduos (independente de quem produz os mandamentos normativos) e apenas um corpo de representantes atua em nome de todos (não importando como tais representantes assumiram tal tarefa, desde que seja um bloco único), temos uma nação. Isso não existia na França pré-revolucionária? De acordo com o autor, não exatamente, pois os primeiro e segundo estados seriam grupos com leis específicas que valiam apenas para eles (e não para todos) e não estavam submetidos à mesma legislatura. Se eles constituíam “um povo à parte”³, por óbvio o terceiro estado também estava separado dos demais pelo mesmo motivo. Porém, isso não incomodava Sieyès, pois, em razão de superioridade numérica de indivíduos, permitiu-se a conclusão de que “o Terceiro Estado abrange, pois, tudo o que pertence à nação. E tudo o que não é Terceiro Estado não pode ser olhado como pertencente à nação”⁴. O autor consegue com isso limitar a idéia de nação não a todos os indivíduos que habitem um dado território ou que sejam cidadãos de um certo Estado.

A idéia de leis comuns a todos e um corpo único de representantes são centrais no conceito de nação exposto. Exclui-se a possibilidade de um regime monárquico com base em dois argumentos: um por ser “má-fé” atribuir apenas a uma pessoa o poder de representar toda

² SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 4.

³ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 4.

⁴ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 5.

a nação e outro por não ser possível existir direito ou poder ilimitado⁵. Porém, nem todos podem ingressar no setor legislativo, sendo interessante transcrever a passagem com as restrições e seus fundamentos:

A lei deve determinar uma idade abaixo da qual as pessoas não estão aptas para representar seus concidadãos. E as mulheres estão, em toda parte, por bem ou por mal, impedidas de receber essas procurações. É certo que um vagabundo, um mendigo não possa receber a confiança política dos povos. Um empregado doméstico e todos os que se encontram submissos a um amo, um estrangeiro não naturalizado, poderiam figurar entre os representantes da nação?⁶

Para a “contagem” para fundamentar a superioridade numérica do terceiro estado, Sieyès utiliza em favor de seu argumento os mesmos crianças, adolescentes, mulheres, mendigos, vagabundos, serviçais, etc. que aqui são excluídos.

Apesar de o autor afirmar que a nação é apenas o terceiro estado, faz concessões no sentido de aceitar que os membros do clero e da nobreza possam ter alguns de seus membros como membros do legislativo. Mesmo com tal abertura, é claro que a linha de argumento limita amplamente aqueles que podem ser “representantes da nação”.

Temos, então, delimitadas as idéias de nação e aqueles que podem representá-la. Porém, a forma que esta representação se dá não é aberta, pois, como o autor já sustentou, nenhum poder ou direito podem ser ilimitados. O instrumento capaz de delinear tais limites seria a Constituição. Nesse ponto, vale ressaltar que Sieyès é reconhecido com um dos pioneiros a tratar de uma “teoria da Constituição”.

Uma passagem importante do autor sobre o tema afirma que:

É impossível criar um corpo para um determinado fim sem dar-lhe uma organização, formas e leis próprias para que preencha as funções às quais quisemos destiná-lo. Isso é que chamamos a constituição desse corpo. É evidente que não pode existir sem ela. E é também evidente que todo governo comissionado deve ter sua organização; e que o que é verdade para o geral, o é também para todas as partes que o compõem. Assim, o corpo dos representantes, a que está confiado o poder legislativo ou o exercício da vontade comum, só existe na forma que a nação quis lhe dar. Ele não é nada sem suas formas constitutivas; não age, não se dirige e não comanda, a não ser por elas⁷.

⁵ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, pp. 17-18.

⁶ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 18.

⁷ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 48.

Uma Constituição não aparece pronta do nada. Segundo Sieyès, a nação é a única capaz de criar o citado diploma, ou seja, aquela capaz de exercer o *poder constituinte*. Porém, como reconhece, existem limites materiais para a reunião de todas as pessoas, com a frequência necessária, para deliberar sobre os temas que constarão nas diretivas constitucionais⁸. Isso torna necessário escolher alguns para a função em questão, mas, se alguém precisa criar o conteúdo de tal documento, a escolha dessas pessoas tem um papel fundamental na organização do Estado ao qual se a aplica. Tais indivíduos são os representantes extraordinários, os quais formam um grupo que “supre a assembléia desta nação. (...) Ele substitui a nação independente de toda espécie de formas constitucionais. Não é preciso tomar tantas precauções para impedir o abuso de poder; estes representantes são deputados somente para um único assunto, e por um determinado tempo”⁹. O autor continua no sentido de retirar praticamente todos os limites quanto à capacidade de disposição dos representantes extraordinários, pois “sendo eles deputados, se reunindo e deliberando, contanto que não ignorem que eles agem em virtude de uma comissão extraordinária dos povos, *sua vontade comum valerá pela da própria nação*” (grifou-se)¹⁰.

Fica implícito que tais representantes extraordinários estão subordinados às regras de elegibilidade apontadas anteriormente. Assim, o grupo responsável por moldar o primeiro conteúdo da Constituição é o terceiro estado, mas apenas uma parcela bastante específica deste, pois mesmo cedendo algum poder aos primeiro e segundo estados anteriormente, sua linha de argumentação o carrega de volta à postura inicial finalizando com: “tudo isso já é suficiente para demonstrar o direito que tem o Terceiro Estado de formar sozinho uma Assembléia Nacional, e para autorizar por força da razão e da equidade, a sua pretensão legítima de *deliberar e de votar por toda a nação, sem exceção*” (grifou-se)¹¹.

Tendo estabelecido quem pode assumir a assembléia nacional, o autor completa a linha de raciocínio retirando a necessidade de consultas aos representados, pois pressupõe uma homogeneidade absoluta entre representantes e representados, nos seguintes termos: “seus representantes formam a Assembléia Nacional; têm todos os seus poderes. Como são os

⁸ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 52.

⁹ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 53.

¹⁰ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 53.

¹¹ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 66.

únicos depositários da vontade geral, não têm necessidade de consultar seus constituintes sobre uma dissensão que não existe”¹².

Assim, o golpe argumentativo se fecha. Uma construção inicial para tentar legitimar o exercício do poder constituinte pela nação. Em seguida a limitação da nação a apenas o terceiro estado e, dentro deste, podendo apenas uma parcela específica exercer a capacidade de atuar com amplos poderes na representação (extraordinária e ordinária) para disposição, deliberação e, principalmente, imposição das escolhas desse grupo específico.

É necessário ressaltar que o autor utilizado não representa toda a construção em torno do tema da nação e, ao mesmo tempo, não podemos julgar, a partir de concepções atuais as posturas assumidas por Sieyès, as quais estavam em relativa coerência com um determinado contexto e interesses de grupos específicos. Porém, é possível perceber a “atualidade” de tais construções que são recorrentes em determinados discursos das teorias constitucionais e, estes sim, podem ser julgados a partir de concepções contemporâneas. Feitas as ressalvas, podemos encaminhar, para finalizar esta seção, alguns questionamentos.

Primeiro, é muito comum até hoje assumir uma homogeneidade social inexistente, o que sustenta um sistema representativo que permite o exercício praticamente ilimitado de prerrogativas pelos representantes, sempre projetando tal à vontade da misteriosa “maioria” de eleitores. É possível imaginar que pequenos grupos são capazes de conhecer e atuar em favor da pluralidade de interesses que possuem diversos grupos sociais? Quando os “representantes” são muito homogêneos entre si, o que distancia da heterogeneidade dos demais “representados”, que tipos de vontades serão defendidos de forma mais enfática? Em um país extenso como o Brasil, mas que, contraditoriamente, é gerenciado de forma bastante centralizada, tais perguntas recebem relevância ainda maior.

Percebe-se que a nação resta por ser uma construção completamente abstrata, detentora de uma vontade comum apenas percebida por meio de ilusões ideológicas. Elementos estes que, de fato, escondem uma atuação concreta em favor de grupos minoritários que conseguem se afirmar em detrimento de outros.

¹² SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*, p. 68.

2 OS FATORES REAIS DE PODER

Vistos alguns problemas envolvidos com certos discursos em torno da “nação”, podemos seguir para uma análise de um fundamento mais “concreto” usado para sustentar algumas posturas da teoria da Constituição. A noção de que passaremos a tratar aqui é a de “fatores reais de poder”, conforme a exposição feita por Ferdinand Lassale na conferência por ele proferida e publicada com o título de “Que é uma Constituição?”. De acordo com o citado autor, a palestra em questão tem o objetivo de buscar “a verdadeira essência, o verdadeiro conceito de uma Constituição”¹³.

Inicialmente, para Lassale, a Constituição (em função da necessidade de aprovação legislativa) é, também, uma espécie de lei. Porém, diferencia-se das demais por um principal elemento: é uma *lei fundamental*¹⁴. Esta é caracterizada por ser *básica*, em relação às outras leis, é o *fundamento* destas e, por último, limita as *contingências* das leis¹⁵. Este último ponto é bastante importante para a compreensão da idéia desenvolvida pelo autor. Para Lassale, os elementos que têm fundamento são *necessários*, ou seja, com base na expressão filosófica, estão submetidos a uma força que faz com que assumam uma forma, e uma forma apenas, e, portanto, não comportam contingências. Assim, “a idéia de fundamento traz, implicitamente, a noção de uma *necessidade ativa*, de uma força eficaz que toma por lei da *necessidade* que o que sobre ela se baseia *seja assim e não de outro modo*” (grifos no original)¹⁶. É aqui que entra a questão dos *fatores reais de poder*, que são a citada força existente em toda a formação social que determina a forma de existência de todas as demais leis¹⁷.

Agora cabe perguntar o que seriam os fatores reais de poder. Estes são compostos por diversas partes e o autor, como forma de exemplificar (com base em sua própria realidade), afirma que o rei, a nobreza influente, a grande burguesia e os detentores da maior parte do poder econômico são todos componentes desses fatores citados. De forma mais direta do que Sieyès, Lassale aponta como a grande influência sobre a Constituição é exercida de forma desigual. Porém, onde fica a grande maioria das pessoas que estão vivendo em uma determinada formação social e não fazem parte dos exemplos citados? Com certeza não ficam de fora. Inicialmente, teríamos uma espécie de “cultura geral”, seria, provavelmente, uma

¹³ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 15.

¹⁴ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 21.

¹⁵ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, pp. 21-22.

¹⁶ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 22.

¹⁷ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 27.

espécie de homogeneidade mínima existente entre os integrantes dessa sociedade e são, conforme afirma Lassale, “partículas, e não pequenas, da Constituição”¹⁸.

Apesar das divergências do autor com Marx, aqui fica claro que tal “consciência coletiva”, ou “cultura geral”, trata-se do aparato superestrutural. Este não é uma “vontade do povo” vista como um bloco sólido e formado a partir da liberdade abstrata moderna. A superestrutura não é um bloco sólido e as forças capazes de influenciá-la não são distribuídas de forma equivalente entre todos. Um grande exemplo atual para tal percepção está nos meios envolvidos na comunicação social, os quais são capazes de gerar movimentações de grandes contingentes populacionais para os mais variados sentidos.

Assim, a pergunta feita anteriormente ainda não foi respondida: onde ficam os grandes grupamentos sociais nesse aparato constitucional? Para responder tal pergunta, podemos usar parte da exposição de Lassale quando afirma que, “nos casos *extremos e desesperados* também o povo, nós todos, somos uma parte integrante da Constituição” (grifou-se)¹⁹. Percebe-se com clareza, então, o caráter subsidiário que assumem as movimentações dos grandes contingentes populacionais. Deve ficar bastante enfatizado como os *fatores reais do poder* são, então, determinados por grupos minoritários, mas que detêm uma parcela superior do exercício de poder.

Apontados os fatores reais de poder, o citado autor define a Constituição como “a soma dos fatores reais do poder que regem um país”²⁰. Tal Constituição, no entanto, não é um documento escrito, mas uma organização “concreta” de forças. Quando esta é posta em um diploma normativo escrito, recebe uma caracterização distinta. Reunir tais enunciados normativos não é irrelevante, pois aquilo que é escrito pode ser convertido em fatores reais do poder: nesse caso, estamos diante dos *fatores jurídicos*²¹.

Na relação entre a construção concreta e a formatação escrita constitucionais temos sempre um tipo de iminência de conflito. Com base em um juízo de valor, Lassale afirma que uma Constituição escrita é boa e tem capacidade de permanecer no tempo “quando essa Constituição escrita *corresponder à Constituição real* e tiver suas raízes nos *fatores do poder*

¹⁸ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 47.

¹⁹ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 52.

²⁰ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 55.

²¹ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 55. Tal afirmação é de ampla importância e joga uma nova luz sobre a “discussão” entre Lassale e Hesse. Aquele reconhece, assim, uma espécie de “força normativa” (entendida como a capacidade influenciar ações humanas no plano concreto) no documento constitucional escrito.

que regem o país. Onde a Constituição escrita não corresponder à real, irrompe inevitavelmente um conflito que é impossível evitar e no qual, mais dia menos dia, a Constituição escrita (...) sucumbirá necessariamente, perante a Constituição real, a das verdadeiras forças vitais do país” (grifos no original)²².

Tendo sintetizado, grosso modo, o argumento central do autor, podemos passar para uma análise de alguns pontos de interesse da exposição. *Primeiramente*, Lassale parece oscilar entre uma lucidez rara entre os teóricos da Constituição e um cinismo bastante amplo, aumentado inclusive pela citada consciência bastante interessante do fenômeno constitucional. Fica clara a profundidade da análise de Lassale ao atribuir à Constituição uma “essência” fundamentalmente histórica, ou seja, a Constituição não “é”, mas “está sendo”. As organizações do poder de diversos grupos, que acabam recebendo o destaque por deter uma parcela desigual das forças que são capazes de controlar indivíduos e grupamentos²³, são condicionantes de suma importância para a formação material da Constituição. Sua forma escrita, por sua vez, não guarda, apesar do que afirma Lassale, qualquer relação com os *fatores reais do poder*. O documento escrito é determinado por diversas contingências: grupos que conseguem fazer valer uma ou outra postura durante sua confecção; exegeses jurisprudenciais (hoje com destaque nas discussões constitucionais); determinadas promessas de atuações para contrabalancear algumas demandas de grupos sociais débeis ou não; etc.

De fato, o conflito entre os fatores reais do poder e a folha de papel é sempre existente nas sociedades que assumiram o modelo constitucional da modernidade, mas tal conflito também é dotado de historicidade. É com relação a este ponto que a exposição de Lassale parece demonstrar certo cinismo. O citado autor faz a diferenciação entre o poder organizado e o poder inorgânico. Aquele envolveria os órgãos de uso da força física mais comuns, como o exército e a polícia, mas não apenas limitados a estes. O poder inorgânico é o das grandes massas, o “povo”, e que, segundo Lassale, é “infinitamente maior”²⁴. Porém, se a força dos grandes contingentes populacionais é tão superior, existe um motivo para uma

²² LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 99.

²³ Hoje podemos citar a força física exercida pelo Estado (em certas regiões do país pelo exército, em outras pela polícia), a força física exercida informalmente fora (ou não) do Estado (agências de “segurança”, organizações ruralistas em “defesa” da propriedade com a contratação de “jagunços” armados), o poder para manipulações ideológicas (os aparatos da comunicação social), o poder econômico, etc.

²⁴ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 73.

grande maioria que resta oprimida por diversas formas de exercício de violência não entrar em um estado de revolta, desencadeando, em última instância, uma guerra civil.

O próprio Lassale explica que o poder organizado do Estado é financiado e mantido pelo poder inorgânico – por via de tributos, por exemplo – e:

como os canhões são fabricados sempre para o poder *organizado* e somente para ele, a nação sabe que essas máquinas de destruição e de morte, testemunhas latentes de todo o seu poder, vomitarão a metralha sobre ela, infalivelmente, logo que se revoltar. Estas razões explicam porque um poder menos forte, porém organizado, pode sustentar-se anos a fio sufocando o poder, muito mais forte, porém desorganizado, do país, até que a população um dia, cansada de ver os assuntos nacionais tão mal administrados e pior regidos e que tudo é feito contra sua vontade e contra os interesses gerais da nação, se levanta contra o poder organizado, opondo-lhe sua formidável supremacia, embora desorganizada (grifos no original)²⁵.

Assim como Sieyès, é possível perceber que Lassale comete o equívoco de presumir uma homogeneidade inexistente entre as pessoas que integram uma determinada sociedade (apesar de trabalhar com categorias típicas de teorias do conflito). Porém, o discurso de Lassale é mais contraditório, quando em comparação com a do autor francês, pois oscila entre percepções críticas e de reforço da situação vigente. É crítico ao reparar a distribuição desigual de forças entre os grupos sociais do todo territorial, mas reforça a situação vigente ao não questionar tal divisão desigual. Não apenas isso, afirma que a Constituição escrita deve corresponder a uma declaração de tal desigualdade e assim deve permanecer enquanto materialmente os fatores reais do poder não forem transformados. O cinismo de Lassale é fechado com “chave de ouro” quando explica que não se escutam os gritos de revolta (muito provavelmente por acabarem abafados sob o declarado exercício de violência) quando a Constituição escrita corresponde aos fatores reais do poder²⁶, ou seja, quando demonstra que devem coordenar e exercer a violência aqueles que mais poder possuem. Assim, não é feito qualquer questionamento sobre tal desigualdade, a qual acaba reforçada pela necessidade de sua reprodução acrítica no documento escrito e, caso assim não seja, tal Constituição escrita será abertamente violada e não será duradoura.

Tal visão fica um pouco mais clara no final de sua exposição quando Lassale afirma que “os problemas constitucionais não são problemas de *direito*, mas do poder: a *verdadeira*

²⁵ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 74.

²⁶ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 112.

Constituição de um país somente tem por base os fatores reais e efetivos do poder que naquele país regem, e as Constituições escritas não têm valor nem são duráveis a não ser que expressem fielmente os fatores do poder que imperam na realidade social” (grifos no original)²⁷.

Podemos agora encaminhar um último questionamento acerca do exercício de violência do poder organizado sobre o poder inorgânico. Já percebemos como Lassale comete um equívoco e se contradiz ao pressupor a homogeneidade da população de um país, mas que estava de acordo com a mentalidade dominante naquela época (considerando que até hoje tal raciocínio é bastante forte em diversos discursos propagados dentro e fora da academia). Podemos, no entanto, expandir as idéias do citado autor não apenas para a violência física organizada como instrumento de dominação e controle dos grandes contingentes populacionais sobre os quais o poder de certas minorias é exercido. Apenas como forma de ilustrar, a violência física é apenas o nível mais extremo de dominação, pois antes dela passamos todos por mecanismos de controle ideológico que produzem e reproduzem ativamente uma determinada visão de mundo. Uma reflexão mais aprofundada sobre este tema, no entanto, acabaria por nos levar a pontos que destoariam da seqüência de raciocínio que se pretende manter.

3 O POVO

Observadas duas teorias que buscam os fundamentos da Constituição em elementos distintos (a nação e os fatores reais do poder), podemos, como última concepção para ilustrar a reflexão que se pretende fazer, apontar, grosso modo, como Carl Schmitt aponta determinado “povo” como base do documento constitucional.

De acordo com Schmitt, “uma Constituição nasce, ou mediante decisão política unilateral do sujeito do poder constituinte, ou mediante convenção plurilateral de tais sujeitos”²⁸. Com tal construção, o citado autor, assim como muitos outros, abre o exercício do poder constituinte ao elemento da historicidade. Assim sendo, cada organização social específica poderá ter um sujeito característico para criar sua Constituição. Schmitt, por sua vez, não destoa das teorias tradicionais e, expondo suas noções, passa por temas que tocam a

²⁷ LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*, p. 117.

²⁸ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 66.

formação das Constituições monárquica, aristocrática e democrática. Com relação a esta, o fundamento se encontra no “povo”, o qual tem a capacidade de manifestar as decisões políticas fundamentais – decisões estas que darão todo o contorno do conteúdo da Constituição²⁹.

Para o exercício do poder constituinte, deve haver a manifestação em tal sentido. Porém, como um “povo” expõe sua “vontade”? De acordo com Schmitt, “O povo manifesta seu poder constituinte mediante qualquer expressão reconhecível de sua vontade imediata”³⁰. A demonstração por excelência, segundo o citado autor, de tal “vontade imediata” é feita pela aclamação³¹. Tal é, inclusive, a base para a crítica schmittiana ao voto secreto, sendo que o povo tem a capacidade de aclamar, enquanto o escrutínio secreto apenas permite a eleição de candidatos ou a resposta negativa ou afirmativa a uma questão formulada³². Um leitura de tais argumentos completam uma afirmação feita anteriormente que limita a amplitude da expressão “povo” à “maioria simples ou qualificada dos eleitores que tenham emitido o sufrágio”³³.

Não é preciso ir muito longe para perceber sérias limitações em tal idéia, pois não só existem problemas com relação à reunião de grandes contingentes populacionais em certos lugares (por não haver espaço), ainda mais em cidades contemporâneas com alguns milhões de habitantes. Além disso, a manifestação no calor de discursos carismáticos não parece ser uma forma de decisão sobre temas de tamanha importância com as devidas ponderações e reflexões que as questões exigem.

O critério de legitimidade de uma Constituição é o reconhecimento da autoridade do sujeito do poder constituinte³⁴. Aqui fica ainda mais clara a questão da historicidade do sujeito do poder Constituinte, pois tal aceitação coletiva dessa autoridade depende de fatores históricos em torno de determinados grupos. Porém, novamente não se pode imaginar o reconhecimento de uma pluralidade na população de um Estado, porque em um modelo que é fundado na desigualdade social, com a subordinação de uma grande parcela das coletividades, fica difícil imaginar que exista aceitação de tal subordinação (ou aceitação consciente

²⁹ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 48.

³⁰ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 99.

³¹ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 100.

³² SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 269.

³³ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 245.

³⁴ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 104.

daqueles que pensam não haver o exercício de tal violência sobre eles). Schmitt não nega tal situação e, ao tratar da questão da legitimidade democrática, explica que esta está apoiada no fato de que “o Estado é a unidade política de um *Povo*” (grifos no original)³⁵.

Estamos entrando em um campo bastante complicado da exposição de Schmitt. Se o Estado democrático teria como fundamento de legitimidade tal unidade política, certas divergências de raciocínio começam a ser limitadas. Tais idéias têm reflexo claro nas formações federativas, necessitando homogeneidade mínima entre os Estados-membros³⁶.

Aplicando tais idéias ao tema que aqui vem sendo desenvolvido, temos uma possibilidade, agora, de expandir nosso campo de análise. Schmitt com base nas idéias de homogeneidade política deixa a seguinte questão: a ameaça a tal unidade é uma ameaça Estado, à Constituição e, em última análise, ao próprio povo. Diante de tal problema, o divergente que coloca em xeque a unidade é um verdadeiro *inimigo* (como em situação de guerra), permitindo ações de acordo com a magnitude do problema, declarando a “amizade ou inimizade”³⁷. O que desejamos deixar mais claro é o fato de que se não é permitido supor abstratamente a homogeneidade, esta deve ser produzida pela eliminação de toda a diferença. Não poderemos entrar aqui em maiores detalhes sobre a questão da declaração do estado de exceção, tema que ganha bastante importância ao se tratar de Schmitt, mas é possível adiantar que determinadas matérias são retiradas da necessidade de manifestação “popular” e podem ser definidas por meio de “declarações de urgência”³⁸.

Aqui, não podemos nos furtar a um tema que é bastante caro à Sociologia. Trata-se das bases da observação social a partir do consenso ou do conflito. Muitas das teorias sociais podem ser enquadradas, grosso modo, em uma teoria do consenso ou em uma teoria do conflito. A primeira observa a sociedade como um núcleo sólido consensual de valores fundamentais (o que é certo ou errado; bom ou mau). Os teóricos do consenso afirmam que há eventuais conflitos de interesses na sociedade, mas que a função do Estado seria exatamente a de mediar tais embates e buscar a ordem. Já os teóricos do conflito partem da premissa de que são os interesses responsáveis pelas crenças de variados grupos (se algo é do interesse de alguém, a pessoa tende a achar que isso é bom e justo; por outro lado, se algo vai contra seus

³⁵ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 106.

³⁶ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 127.

³⁷ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 369.

³⁸ SCHMITT, Carl. *Teoría da la Constitución*, p. 269.

interesses, é tido como ruim ou injusto) e que o conflito entre eles é natural e não uma patologia social que possa ser erradicada³⁹.

No final da década de 1930, Sellin fez um estudo que propunha o estudo do crime a partir de uma noção de conflito. Afirmava que, conforme a sociedade se tornava mais complexa, menor era o nível de homogeneidade entre as pessoas, gerando choque de concepções de mundo. Haveria, então, os *conflitos culturais primários* (conflitos entre duas culturas diferentes, como, por exemplo, os que podem surgir em divisas entre países ou no caso de imigração) e os *conflitos culturais secundários* (quando uma cultura se torna complexa a ponto de existirem subculturas, as quais entrariam em conflito)⁴⁰.

Cerca de vinte anos depois, George Vold apresenta uma versão da criminologia do conflito, na qual o autor sustenta a sociedade enquanto um amontoado de grupos, sempre em situação desconfortável entre si e batalhando por mais espaço em um substrato de relativa ordem social. Esta não deve ser entendida como consenso, mas como os ajustes dos grupos entre si de diferentes interesses e graus de poder⁴¹. O meio mais visível desses antagonismos está no Parlamento, enquanto diversos grupos políticos batalhando pela criação de leis. Assim, em face de um projeto de lei que prejudique determinado agrupamento, este irá se opor a sua passagem, enquanto aqueles que se interessam pela aprovação farão tudo para que a lei seja aprovada. Da mesma forma, aqueles que são prejudicados em maior extensão e se opuseram à aprovação da regra têm uma chance maior de violá-las. Porém, aqueles que se interessavam por sua entrada em vigor não apenas terão chance menor de quebrar a norma, como também exigirão a sua aplicação aos que cometem ilícitos nela previstos⁴².

Com base nessas teorias e com aquilo que foi exposto sobre Schmitt, podemos questionar: como não reparar o quão aberto e claro é o exercício do autoritarismo que parte do pressuposto de homogeneidade (ou homogeneização, inclusive pela “fácil” via da eliminação) política de todos os grupamentos sociais que coexistem em determinado território?

³⁹ Sobre as diferenças entre as posturas do consenso e do conflito, cf. VOLD, G. B.; BERNARD, T. J.; SNIPES, J. B. *Theoretical Criminology*, pp. 227-228.

⁴⁰ VOLD, G. B.; BERNARD, T. J.; SNIPES, J. B. *Theoretical Criminology*, p. 228.

⁴¹ VOLD, G. B.; BERNARD, T. J.; SNIPES, J. B. *Theoretical Criminology*, p. 229.

⁴² VOLD, G. B.; BERNARD, T. J.; SNIPES, J. B. *Theoretical Criminology*, p. 229.

4 ENTRE CONTOS DE FADA E AUTORITARISMOS: DILEMA INSANÁVEL?

Conforme tentamos demonstrar com os exemplos acima, as diversas teorias que buscam sustentar a fundamentalidade da Constituição necessitam encontrar algum elemento anterior que seja capaz de exercer uma espécie de “força criativa” que funciona como divisora de águas. De um lado a inexistência de uma norma fundante do ordenamento jurídico escrito nos moldes modernos (ou uma Constituição anterior que será substituída pela nova); do outro, um documento que serve de base para a criação de todos os regramentos jurídicos aplicados a determinadas pessoas em dado território. Trata-se do “antes” e do “depois” da nova Constituição.

Para conseguir sustentar retoricamente a criação de uma Constituição, os autores costumam partir de pressupostos recorrentes no discurso da teoria constitucional. Primeiro, como dentre as formas de governo clássicas a democracia (hoje na sua forma representativa) é aquela que possui maior poder de convencimento, a inclinação mais forte está direcionada ao regime democrático. Assim, faz-se necessário construir argumentos para sustentar que as maiorias representadas estão exercendo as escolhas fundamentais e, portanto, são legitimamente aplicáveis a todos. Tais maiorias podem receber a forma eufemística de uma nação, um povo, uma vontade geral, etc., basta escolher o que mais agrada.

Tendo escolhido o fundamento que mais agrada, precisamos fazer algumas concessões. Nas relações quotidianas é possível perceber que o acordo entre pessoas sobre diversos temas pode ser bastante difícil de ser alcançado. Temos interesses da mais variada gama, não raro (com a constante reprodução de mentalidades individualistas) um por pessoa. Então, se faz necessário fingir uma homogeneidade entre todas as pessoas de um determinado território, mesmo que seja do tamanho do Brasil. Os modernos assim concluem: como todos têm as mesmas vontades, pois são todos seres humanos racionais, temos a possibilidade da existência de uma sociedade democrática. Se o conflito fosse pressuposto e caso estivéssemos lidando com diversos grupos tão pulverizados com interesses tão distintos um do outro, seria difícil ou impossível a formação de maiorias. Fica complicado sustentar a existência de “uma” sociedade a partir dessa idéia, então, é mais fácil fechar os olhos e “fazer de conta” que são todos iguais. Outros podem ser um pouco mais “realistas” e pensar que existem grupos mais importantes do que outros, pois um é, por exemplo, o “povo” e os outros não (a dissidência

coloca em risco a homogeneidade do grupo importante e sendo uma ameaça, deve ser neutralizado).

Além da questão da “igualdade”, temos normalmente que em territórios com grandes contingentes populacionais fica impossibilitada a reunião constante de todos para deliberar sobre as questões constitucionais, afinal existem limites espaciais (local para as reuniões e o deslocamento de todos para a localidade) e outros de ordem material (as discussões costumam demandar tempo e as relações de produção não podem parar). Então, se a vontade da maioria é a que gera as decisões fundamentais, mas diante de tais limitações, criam-se contos de fada. Os teóricos em uma verdadeira brincadeira (de mau gosto) “fazem de conta” que grandes grupos de pessoas em aclamação ou pequenos grupos escolhidos podem decidir com a mais ampla liberdade e que tais decisões corresponderão à vontade de todos. Assim, magicamente o discurso consegue transformar o “todos” em “alguns”.

Outras vertentes partem de um pressuposto mais concreto: decide aquele que tem o poder para tal. Não importa quem seja, quantos sejam ou qual seja o conteúdo da decisão: se tem o poder, pode escolher. Logo, caso o grupo tenha a capacidade de exercer a força física e submeter os demais, tem a possibilidade de mandar, até que apareça alguém mais forte. Bastante realista, pois assim costuma acontecer. Mesmo no conto de fadas, caso apareça resistência contra, por exemplo, uma assembléia constituinte, o grupo dissidente será neutralizado ou neutralizará a assembléia. Não deixa de estar claro como tudo isso não passa de uma forma violenta, velada ou expressa, de fundamentar a Constituição. Se estivermos lidando com a questão schmittiana, os poucos que podem dominar, que são representantes do “povo” (mesmo grupamentos em praça pública em fervores de aclamação), podem decidir livremente e o inimigo pode – e deve – ser eliminado, pois constitui uma ameaça.

Temos, então, posturas bastante interessantes na teoria constitucional. Existem aquelas que assumem totalmente o “conto de fadas” de forma incondicionada e inquestionada e, assim, fecham os olhos e imaginam que o mundo desapareceu. Podemos ver também posturas que percebem a dominação exercida por alguns membros dos “fatores reais do poder”, mas não questionam a existência de tal violência. Outros preferem abertamente pregar que a violência não só existe, mas que deve ser exercida para acabar com toda e qualquer “ameaça”.

A maior parte (?) do discurso da teoria da Constituição fica, assim, entre situações que procuram viver o inexistente (pensando não existir a dominação em questão) ou que aplicam na teoria e na prática elementos do mais declarado autoritarismo. Questiona-se: tal dilema possui solução? Podemos desde já oferecer uma resposta afirmativa que sai pela negativa: sim, tal questão é possível de ser solucionada, mas não será resolvida de dentro e por via das criações da modernidade, as mesmas que fundamentam e se sustentam com o exercício declarado (ou não) da dominação. Assim, as possíveis soluções não estão na Constituição, no Estado ou no Direito modernos.

Da mesma forma é possível adiantar que “a resposta” também não está nesta exposição. Porém, podemos ensaiar um possível caminho. Certas construções teóricas que ganham espaço em diversos pólos acadêmicos bastante variados parecem, para muitos (normalmente sem voz), uma prática discursiva cínica. Quando um autor como *Habermas* afirma que, em função do desenvolvimento elevado dos países capitalistas mais desenvolvidos, a emancipação social não está mais ligada diretamente com questões econômicas, para alguém na América Latina, algo aparenta estar deslocado⁴³. Tal construção, como muitas outras, que parece ser válida somente em certos contextos incomoda mais do que aparenta, pois normalmente vem acompanhada de elementos que fazem com que tenha pretensão de validade universal, por ser conhecimento produzido e exposto segundo determinadas regras (feitas no mesmo contexto de centro) que aplicariam tais características ao modelo “científico” vigente. Se construções teóricas são obviamente inválidas para determinados contextos, por que tal obviedade não costuma transparecer? Se um discurso é afirmado como principal ou único, o que acontece com as outras formas de lidar com os problemas de contextos distintos?

Para melhor entender tais situações, trataremos de duas categorias que serão importantes para o desenvolvimento da questão aqui abordada. No caso, estamos a falar de *totalidade e exterioridade*. As coisas em nosso mundo recebem uma carga de sentido que atribuímos a elas. Uma casa pode ser vista como um refúgio por uns (o último reduto da privacidade), para alguns pode ser uma possibilidade de rendimentos financeiros, outros podem observá-la como um objeto de desejo (a vontade de ter uma quando não se a tem) ou até como algo desnecessário (como, por exemplo, inviável a manutenção da idéia de moradias

⁴³ DUSSEL, Enrique D. *Ética da Libertação*, p. 190.

individuais ou de pequenos núcleos familiares em um grande centro urbano). Tal razão, no entanto, não se cerra apenas no campo individual, pois grupos podem dividir elementos lingüísticos sobre diversos objetos, apesar de estes não possuírem uma homogeneidade absoluta, a qual é crescente de acordo com a afinidade da coletividade. Os habitantes de um país podem dividir a mesma língua falada, o que permite uma interação básica, algo que seria impossível caso as palavras não assumissem um significado minimamente homogêneo para aqueles envolvidos na comunicação. Algumas histórias podem ter significado apenas para os moradores de determinada cidade. Outros elementos podem assumir significados completamente distintos para comunidades vizinhas: os integrantes do aparato policial podem ser vistos de uma forma pelos moradores de um bairro de classe média alta e de outra por aqueles que vivem na favela ao lado.

Existem cargas de sentido aplicadas a certos objetos que assumem caráter dominante, por uma série de fatores concorrentes e, não raro, conflitantes. Algumas vezes são repetidas com ênfase pelos meios principais de comunicação social (um jornal televisivo, por exemplo), outras vezes são ensinadas nos colégios, na educação familiar ou religiosa. Tais cargas dominantes de sentido não são estáticas, passando por períodos de fortalecimento e enfraquecimento, mas, de uma forma bastante grosseira, é o que vamos tratar aqui como *totalidade*. “Todo mundo é uma totalidade. Totalidade indica esse limite de limites. (...) Efetivamente, é o limite dentro do qual todo ente (que pode ser objeto ou fato) encontra seu sentido”⁴⁴.

Totalidade nunca é algo acabado, perfeito, mas costuma ser auto-referente. Com base nessa carga de sentidos, quando observarmos um determinado elemento (mesmo que nos seja bastante conhecido), aplicaremos significados que nos são próprios. Assim, se construímos a figura de um fato cotidiano (como a prostituição) como algo que atenta contra valores importantes e as pessoas que se prostituem (identificadas a partir de certos símbolos mais comuns) como possuidoras de um demérito, não raro teremos situações em que pensaremos observar uma pessoa assim quando na verdade não é o caso e, de uma forma ou de outra, aplicaremos toda a carga de significados aí envolvida. Na maioria das vezes, sequer conhecemos a realidade de muitas pessoas que optam (ou não) pela prostituição, mas projetamos esses valores pessoais ao outro de uma forma ou de outra. A principal

⁴⁴ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, p. 29.

conseqüência disso é não entender o que se passa com a pessoa, mas escondendo tal fato por trás dessa compreensão dominante, que tem aparência de ser o verdadeiro conhecimento.

Assim, a totalidade acaba se voltando para a sua própria repetição. O retorno ao “Mesmo”, o qual, “como Totalidade, se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade. A aparente novidade de um momento de sua dialética, de seu movimento, é acidental, porque tudo é um e a verdade é tudo. ‘O Mesmo’ devora a temporalidade histórica, e termina por ser o Neutro ‘desde sempre’”⁴⁵.

Temos diversos exemplos históricos de como tal interpretação a partir de si daquilo que é distinto acaba sendo uma redução artificial ao mesmo. *Francisco de Vitória* ao defender a existência de razão nos povos ameríndios afirma que isto “está claro, porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas coisas que requerem o uso da razão”⁴⁶. Em outras palavras, o autor precisou recorrer a construções de sua realidade para reconhecer nos povos indígenas aquilo que ele entendia por razão. Tal carga de sentido, no entanto, não possuía, provavelmente, qualquer significado para esses povos que eram interpretados a partir daquela totalidade. A principal conseqüência de tal auto-referência é deixar uma grande gama de possibilidades de significados de fora: a forma que os indígenas tinham para ler sua própria realidade era completamente ignorada, transformada em algo inexistente.

Não precisamos ficar restritos a exemplos do passado. Para que uma interpretação de nossa realidade tenha maior reconhecimento das pessoas que dividem as cargas de sentido lingüístico dominante (totalidade), precisamos recorrer a fórmulas que nos são alheias e aparatos teóricos igualmente distantes. Assim, os ensinamentos passados nos centros de educação reconhecidos (escolas, colégios, universidades, por exemplo), mostram como se deve ler a realidade a partir de olhos estranhos e, ao mesmo tempo, retira a capacidade própria do estudante de entender o seu entorno a partir referenciais da cultura na qual está inserido. “Esta triste ideologia com o nome de filosofia é a que ainda se ensinava [e ainda é ensinada] na maioria dos centros filosóficos da periferia pela maioria dos professores”⁴⁷.

⁴⁵ DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da libertação latino-americana, v.1., pp. 93-94.

⁴⁶ VITÓRIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*, p. 56.

⁴⁷ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, p. 19.

“A totalidade, o sistema, tende a totalizar-se, a autocentrar-se, e a pretender, temporalmente, eternizar sua estrutura presente; espacialmente, a incluir intrasistematicamente toda exterioridade possível”⁴⁸. Apesar da pretensão de abarcar toda a realidade, percebemos que existe muita coisa que escapa aos mecanismos dominantes de construção de sentido. Essencialmente, aquilo que escapa à totalidade é a *exterioridade*.

Inicialmente, podemos começar esclarecendo que exterioridade (apesar da referência a espaço) não se refere a estar além de uma “divisão territorial”. Não se trata de linhas a que se aponte e a que se afirme: “a partir daqui temos exterioridade”. Com base nisso, “poderíamos denominar também a este ‘além’ do horizonte do ser do sistema uma *transcendentalidade interior*, um ‘além’ do sujeito no sistema, de seu trabalho, de seu desejo, de suas possibilidades, de seu projeto. Transcendentalidade interior ou exterioridade têm a mesma significação neste discurso filosófico” (grifos no original)⁴⁹.

Apesar de se encontrar dentro da relação com a totalidade, o *Outro*, que não pode ser reduzido à igualdade (ao *Mesmo*), está além da possibilidade de significações que se lhe possam atribuir. Assim, o *diferente* (expressão que remete a *ferre*, que significaria levar com violência, arrastar) é retirado de uma unidade prévia. É visto a partir da totalidade, o que pressupõe tal identidade. Melhor seria falar no *distinto* (referência a *tinguere*, que teria como significado pintar, colocar tintura), expressando melhor o fato de que, mesmo interno à relação com e na totalidade, não existe uma identidade pressuposta⁵⁰.

A conjuntura latino-americana, apesar de inserida em um contexto de “globalização”, é distinta daquela existente na América do Norte e na Europa. A realidade de subordinação econômica, geopolítica e cultural aproxima, mas, ao mesmo tempo, separa. Aproxima por existir uma relação, uma pressupõe a outra; a totalidade pressupõe uma exterioridade. Porém, afasta naquilo que faz referência à carga de significados que escapa a toda a possibilidade na totalidade. Esclarecendo: enquanto a organização da relação entre pólos centrais e pólos periféricos se der com construções culturais em que uns fiquem submetidos a outros (tudo escondido com base em formas ideais de igualdade – redução da exterioridade à totalidade, escondendo a distinção) a demonstração com o arcabouço lingüístico do centro fará com que

⁴⁸ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, p. 55.

⁴⁹ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, pp. 45-46.

⁵⁰ DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da libertação latino-americana, v.1., pp. 97-98.

os problemas causados por tais relações dificulte (quando não impossibilite) a compreensão da questão em sua profundidade.

Uma razão para isso é o fato de que a exterioridade está muito mais próxima (por ser transcendental, mesmo estando dentro) do horizonte a partir do qual a realidade deixa de ter sentido para a totalidade e qualquer tentativa desta, de interpretação, seria uma redução violenta da situação distinta a seus próprios fundamentos (como o exemplo da visão que tinha *Francisco de Vitória* dos ameríndios). “Quem, melhor que os oprimidos, está preparado para compreender o terrível significado de uma sociedade opressora? Quem sofre os efeitos da opressão com mais intensidade que os oprimidos? Quem com mais clareza que eles pode captar a necessidade da libertação?”⁵¹

Não podemos, no entanto, acabar fechados em um “sectarismo periférico” e recusar a possibilidade de diálogo com o centro, execrando tudo que de lá vem, pois estaríamos cometendo o mesmo erro de absolutizar uma postura que também é parcial. Ao contrário, podemos utilizar instrumentais mais amplos e, como estamos mais próximos do horizonte da totalidade, vislumbrar um projeto para o novo que vá muito mais longe, com uma atuação concreta muito mais profunda.

5 O ANÚNCIO DO NOVO PELA PALAVRA ANÁ-LÓGICA

É possível perceber a necessidade de não afirmar apenas um modo de vida. Precisamos reconhecer objetivos distintos individuais e coletivos; necessita-se afirmar outras formas de produção que permitam acesso de todos aos meios necessários de produção e reprodução da vida humana concreta; precisamos reconhecer formas distintas de produção de regras de regulação social (e também formas distintas de solução de conflitos intersubjetivos, mas, principalmente, entre coletividades). Tudo isso nos impele a pensar a pluralidade dos mais diversos campos que envolvem a sociedade (formas alternativas de medicina; de ensino que permita dar conta disso – não mera formação para o mercado de trabalho; de manifestação do pensamento, não o monopólio de alguns de todos os meios de comunicação; etc.). Para tal, precisamos reconhecer formas de conhecimento distintas (o que nega a ciência como única forma de produção do saber), que permitam a afirmação das diversas alteridades negadas. Com uma dimensão ética do viver social, que busque achar as negatividades e que

⁵¹ FREIRE, Paulo. *Conscientização*, p. 57.

procure negar tais negatividades – o que envolve todo um trabalho superestrutural, que busque a negação da visão de mundo fetichizada (bem como a produção e reprodução única desse *ethos* moderno).

Um meio que cremos possível para buscar os diversos objetivos acima levantados é o chamado método analético definido por Enrique Dussel. A dialética, conforme o citado filósofo, “é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes”⁵². Como os elementos trabalhados pela dialética estão na própria totalidade, o resultado do pensado continua na totalidade, não resultando por negar o Ser que gera as negatividades que se quer negar. A ana-lética é aquela que parte de um nível acima (aná é aquilo que vem “por sobre”). Tal método não pode ser praticado na solidão, a partir de um pensador isolado, pois é *necessariamente* intersubjetivo. Com base nessas idéias, é possível afirmar que “a verdadeira dialética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético*” (grifos no original)⁵³.

O autor expõe que o método proposto trabalha em cinco momentos, os quais explicaremos de forma bastante sucinta a partir da seguinte citação⁵⁴:

O movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e ontologicamente para o fundamento. Em segundo lugar, de-monstra cientificamente (epistemática, apoditicamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível a uma de-dução ou de-monstração a partir do fundamento: o ‘rosto’ ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é *ana-lética*: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa *revelação do outro* já é um quarto movimento, porque a negatividade primeira do outro questionou o nível ontológico que agora é criado, com base num novo âmbito. O discurso se faz ético e o nível fundamental ontológico descobre-se como não originário, como aberto a partir do ético que se revela depois (*ordo cognoscendi a posteriori*) como o que era antes (o *prius* da *ordo realitatis*). Em quinto lugar, o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido, e estas possibilidades como práxis analética transpassam a ordem ontológica e se adiantam como ‘serviço’ na justiça.

⁵² DUSSEL, Enrique D. Método para uma filosofia da libertação, p. 196.

⁵³ DUSSEL, Enrique D. Método para uma ética da libertação, p. 197.

⁵⁴ DUSSEL, Enrique D. *Método para uma ética da libertação*, pp. 197-198.

O *primeiro movimento* consiste em partir dialeticamente para dentro da totalidade. Significa estudar o Mesmo para chegar ao seu fundamento, ou seja, é um movimento de inversão que remete para si-mesmo e que, em um nível absoluto, chega-se na aporia moderna: o pensamento só pensa o eu (*ego cogito*). Isso tomado por si só tem conseqüências bastante drásticas, pois resume tudo ao “eu”, todo o existente se resume ao *ego*. A partir de então abre-se caminho para toda a dominação moderna sobre o outro, visível ainda hoje de forma cada vez mais gritante, mas, ao mesmo tempo, mais dissimulada. Em síntese, esse primeiro momento vai ao fundamento da totalidade.

No *segundo movimento* os entes são demonstrados, ou seja, o mundo é criado a partir de um fundamento atingido na totalidade. Nesse ponto, o que se faz é a interpretação dos entes (das coisas-sentido, aquilo que existe enquanto mundo, em outras palavras, como criações culturais – linguagem) e tais criações a partir do fundamento impulsionam uma forma de ser no mundo. Isso envolve toda a temática da ideologia. Por tudo isto se afirma que os entes passam a ser uma possibilidade de existência, pois eles existem a partir do fundamento ontológico. Esse fundamento ontológico é uma forma de existência do ôntico. Este estaria ligado com o cosmos, enquanto aquele teria vínculos com o mundo. O ontológico é uma criação lingüística aplicada sobre o ôntico, sobre o qual nada conseguimos falar, pois, no momento em que isso ocorre, já passa a ontológico.

Como tudo é reduzido à linguagem a partir de um fundamento, percebe-se em razão da própria experiência que ela não consegue ser total, restando sempre incompleta, sempre ontológica, nunca ôntica. O *terceiro movimento* parte dessa constatação e a partir da proximidade primeira com o outro, no face-a-face, em que o outro se apresenta como distinto (não mais se tentando interpretá-lo a partir do fundamento ontológico, como diferente). A partir de então, dirige-se em direção ao outro, à exterioridade, pois o fundamento da totalidade não permite pensar o outro como tal. Diante disso, temos um momento negativo (com relação à totalidade) e positivo (com relação ao outro). Esse é o momento analético, quando ocorre esse caminhar em direção ao outro.

No *quarto movimento* a revelação do outro é observada. É crítica por excelência, pois questionou a realidade ontológica a partir de um fundamento distinto. Reconhecendo que o fundamento da totalidade não é absoluto, originário, temos já um momento ético, que é o reconhecimento do distinto e ter ido a ele. Aqui, é possível reparar que a totalidade antes tida

como absoluta é criticada em sua essência e, diante da constatação, a superação da negatividade do outro também se torna impossível a partir do fundamento ontológico, sob pena de negar o outro como distinto e pensá-lo como diferente.

Por último, o *quinto movimento* estabelece um fundamento novo (nem o fundamento ontológico da totalidade, nem o fundamento do outro), eticamente definido, e, a partir desse ponto, torna-se possível julgar, negar e superar o fundamento da totalidade anterior. Aqui, torna-se bastante relevante o saber agir analeticamente, em outras palavras, reconhecer o outro como distinto e, com ele, superar as negatividades constatadas.

O primeiro e o segundo movimento têm um desenvolvimento bastante amplo na filosofia. Portanto, dedicaremos um espaço maior a aquilo que aqui nos interessa: o que começa com o momento analético. Este parte da palavra analógica, a palavra que parte do outro e, portanto, é oriunda de um fundamento distinto. Como tal, nada sabemos dela, pois, quando a interpretamos, fazemos de tal forma que isso parte de nosso fundamento. Assim, surge a questão epistemológica de entender a possibilidade de conhecer a palavra do outro enquanto tal. Para tal, é necessária uma opção ética anterior de ir ao outro e saber ouvir. Isso exige que “o filósofo ana-lético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para *saber-ouvir* a voz que vem de mais além, do alto (*aná-*), da exterioridade da dominação” (grifos no original)⁵⁵. A palavra analógica é reveladora do outro enquanto tal, “enquanto projeto ontológico alterativo”, *trans-ontológico*, o que já é semelhança, mas ainda distinto⁵⁶. O cuidado que se deve ter é não perceber o semelhante como igual ou diferente. A palavra do outro é incompreensível, pois nunca se teve a experiência de estar no mundo dele⁵⁷.

O caminho para a interpretação dessa palavra é bastante complexo e não pode ser definido por vias gerais com pretensão de abarcar todas as situações. Inicialmente a palavra é entendida por semelhança, de forma confusa, sendo que com base em experiências pessoais é possível, de forma imprecisa, começar a formar, imprecisamente, o sentido. Trata-se de mera crença. Assim, “ser capaz de se arriscar por uma palavra *criada* é, precisamente, um ato criador que caminha por sobre o horizonte de tudo e avança *sobre a palavra* do outro no novo”

⁵⁵ DUSSEL, Enrique D. Método para uma ética da libertação, p. 199.

⁵⁶ DUSSEL, Enrique D. *Método para uma ética da libertação*, pp. 203-204.

⁵⁷ DUSSEL, Enrique D. Método para uma ética da libertação, p. 207.

(grifos no original)⁵⁸. A real interpretação da palavra do outro se torna possível a partir de um fundamento outro, comum a ambos, no qual “chegaremos a certa identidade analógica (*communitas bonitatis*), a partir da qual, somente então, a palavra antes compreendida confusamente (...) alcança a possibilidade de uma interpretação adequada”⁵⁹.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS: ACEITANDO A IMPERFEIÇÃO

Esse processo de crer na alteridade, ouvir a palavra analógica, até a chegada o ponto de sua interpretação é a própria história da humanidade, a partir da negatividade fundamental que inicia a interpelação, é o que possibilita o método analético. O que essa concepção filosófica permite é ir em direção ao outro, correr o risco, insegurança, para que seja capaz de formular a interpelação da alteridade negada com o código da totalidade⁶⁰. Isso impele o diálogo com a exterioridade e a tentativa de formulação do fundamento novo. Temos aqui uma possibilidade (não a única) de construir algo genuinamente original.

O outro não é necessariamente o oprimido. De uma forma extremada, o outro pode ser reduzido ao não-eu. De uma forma não tão extrema, conseguimos conceber coletividades como sujeitos históricos, verdadeiros *blocos sociais*⁶¹. Assim, isso tudo é exposto não com base no indivíduo, mas tendo em vista grupos sociais, o que faz com que a relevância social de tudo seja bastante ampliada. Porém, algumas coletividades são negadas, outras não. Todos sofrem negatividades em diversos níveis, mas uns são afetados em níveis mais essenciais do que outros. Por isso, quando constatamos negatividades (a partir de interpelações advindas da alteridade) e sabemos que, em função da inconclusão humana, elas sempre existirão, podemos agir ou não para tentar a superação de suas causas. Quando escolhemos trabalhar com uma alteridade negada e não com outra, fazemos uma opção ética. Esta é capaz de gerar a responsabilidade que impele transformar os juízos de fato (a constatação) em juízos normativos, deontológicos⁶². Ao constatar uma vítima que não consegue viver, não é necessário se acomodar, mas afirmar que ela *deve* viver. A partir dessa obrigação ética, o

⁵⁸ DUSSEL, Enrique D. Método para uma ética da libertação, p. 206.

⁵⁹ DUSSEL, Enrique D. Método para uma ética da libertação, p. 208.

⁶⁰ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*, p. 183.

⁶¹ LUDWIG, Celso Luiz. Para uma Filosofia Jurídica da Libertação, p. 214.

⁶² DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação*, p. 370.

indivíduo que assume tal dever se sente responsável⁶³, *o que impele (ou deveria impelir) a ação concreta transformadora.*

O método analético, portanto, é apenas uma forma que possibilita chegar à superação das negatividades sem, necessariamente, negar o outro como tal. Porém, estando condicionado à escolha prévia, para os fins que pretendemos aqui se faz necessário pautar o agir analético por um agir ético específico. Trata-se de uma ética de conteúdo, uma ética da vida, a qual assume por obrigação produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito em uma comunidade de vida. A responsabilidade assumida impele buscar e superar os elementos que geram as negatividades⁶⁴. Assim, a razão ética nasce da responsabilidade com o outro⁶⁵, elemento este que queremos suscitar. Em síntese, o compromisso ético busca a “passagem do ‘não-poder-ser-vivente’ do outro, da vítima, diante de um sistema que a nega, ao ‘dever-ser-vivente’ da vítima libertada sob a re-sponsabilidade pela vida do outro e diante de um sistema no poder” (grifos no original)⁶⁶.

Essa é a dimensão ética do agir humano que desejamos propor, a qual se faz necessária para optar por uma ação libertadora, que observe o outro como outro e que busque negar de forma prioritária as negatividades que assolam a corporalidade da alteridade que se encontra impossibilitada de viver. A base de tudo isso foi enunciada por Dussel no princípio ético-crítico⁶⁷:

Os que agem ético-criticamente re-conheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro *como outro* que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em algum de seus momentos); de cujo re-conhecimento simultaneamente se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (ou aspecto do sistema) que causa esta vitimação.

É o compromisso ético que se deve assumir. O outro está constantemente provocando, interpelando⁶⁸, seja por meio da música, por meio de um discurso não ouvido no meio de uma rua movimentada, seja por rebeliões em prisões. Nem sempre consegue se fazer

⁶³ DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação*, p. 368.

⁶⁴ DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação*, p. 372.

⁶⁵ DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação*, p. 371.

⁶⁶ DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação*, p. 378.

⁶⁷ DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação*, p. 380.

⁶⁸ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, pp. 49-50.

ouvir, pois temos um sistema penal fetichizado, divinizado⁶⁹. Atinge um nível em que, pior do que pretensamente inquestionável, permanece docilmente inquestionado. O nosso papel na academia é importante, conforme afirma Dussel, “o máximo de consciência crítica possível não é possuído sempre nem atualmente pelas classes mais oprimidas, mas podem tê-la as classes que, embora objetiva e realmente não sejam as mais oprimidas são aquelas sobre as quais pesa o máximo de contradições ideológicas”⁷⁰. A partir daí é possível perceber a relevância que recebe a responsabilidade ética que devemos assumir diante da constatação de negatividades.

Um pressuposto essencial para tal forma de agir é a aceitação consciente da imperfeição humana e, portanto, de todas as suas criações. Sendo a humanidade inacabada e como assim permanecerá, seus projetos e práticas (por reflexo) devem ser constantemente reinventados⁷¹. O projeto moderno – e seu projeto constitucional – é um passado que gera claros problemas, os quais são potencializados no mundo periférico, onde fica muito mais clara a sua percepção. Temos um potencial criativo aqui inexistente nos pólos de centro, mas que são tolhidos por determinados elementos que nós insistimos em aplicar acriticamente copiando as noções européias e norte-americanas (criadas para eles e a partir deles). Não fazem sentido aqui, mas não devem ser ignoradas, pois a sua compreensão pode ser de grande valia para que, em uma situação *dis-tinta*, possamos mirar o enorme vazio deixado por tais teorias e, iniciando em tais pontos inalcançados (que nos são muito mais próximos do que deles), podemos denunciar os problemas e anunciar o novo. Para tal, faz-se necessário assumir a utopia, que não se trata do inalcançável, “não é o idealismo, é a dialietização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e anunciar a estrutura humanizante”⁷².

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁶⁹ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, pp. 103-104.

⁷⁰ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação*, pp. 131-132.

⁷¹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 84.

⁷² FREIRE, Paulo. *Conscientização*, p. 27.

_____. *Filosofia da libertação: na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola; Editora Unimep, 1980.

_____. *Método para uma Filosofia da Libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida da ética*. v. 1. São Paulo: Editora UNIMEP; Edições Loyola, [s. d.].

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação, uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

LASSALE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. 4. reimp. Madri: Alianza Editorial, 2003.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa: “qu’est-ce que le Tiers État?”*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito de guerra: “de indis et de iure belli relectiones”*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

VOLD, George B.; BERNARD, Thomas J.; SNIPES, Jeffrey B. *Theoretical Criminology*. 5. ed. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.