

A FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR E A POLÍTICA CONSTITUCIONAL DE PABLO LUCAS VERDÚ: PRESSUPOSTOS PARA A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO CONSTITUCIONAL

Nelson Camatta Moreira*

RESUMO

Este artigo trata da aproximação entre a teoria política do reconhecimento, de Charles Taylor, e a teoria do sentimento constitucional, de Pablo Lucas Verdú, como suporte para uma análise crítica da construção da noção de sujeito no constitucionalismo brasileiro. Nesse caminho, além das categorias referidas, aborda também o problema da cidadania na modernidade periférica, com alguns de seus desdobramentos, por exemplo, em especial, a questão da desigualdade social. O principal objetivo do texto não é ofertar respostas absolutas para o problema do sujeito constitucional e sim ajudar a compreender o complexo cenário filosófico-político-jurídico que envolve esse assunto na chamada modernidade periférica.

Palavras-chave: Política do reconhecimento. Sentimento constitucional. Constitucionalismo dirigente.

* Doutor em Direito (Unisinos-RS), com estágio anual (2006/7), com bolsa de estudos da Capes, na Universidade de Coimbra; mestre em Direito (Unisinos-RS); professor do mestrado em Direitos Fundamentais e da graduação em Direito (FDV-ES); diretor da Escola Superior de Advocacia (ESA-OAB/ES, 2010-2012).

ABSTRACT

This article discusses the proximity between the theory of Political Recognition by Charles Taylor, and the theory of the “Constitutional feeling”, by Pablo Lucas Verdú, as a support for a critical analysis of the construction of the notion of the subject in the Brazilian constitutionalism. In this way, in addition to those categories, the problem of citizenship in peripheral modernity is also discussed, with some of its developments, that is, in particular the issue of social inequality. The main purpose of this text is not to offer absolute answers to the problem of the constitutional subject but to help understand this complex legal-political philosophical scenario surrounding this matter in the so-called peripheral modernity.

Keywords: Recognition politics. Constitutional feeling. Directing constitutionalism.

INTRODUÇÃO

Muito longe de se tentar esgotar a análise dos vastos e profundos pensamentos filosófico-políticos de Charles Taylor e filosófico-constitucionais de Pablo Lucas Verdú, na verdade, o estudo dessas teorias busca a construção de um “acordo semântico” entre a política do reconhecimento e o sentimento constitucional, a fim de se extrair um vocabulário que possibilite uma leitura diferenciada acerca da modernidade periférica brasileira, em uma ótica transdisciplinar que envolva o Direito e Filosofia Política.

Nesse sentido, privilegiar-se-á a reunião de algumas categorias da obra de Taylor que sirvam de lente privilegiada para a aproximação da teoria do sentimento constitucional de Lucas Verdú em um compromisso com a tentativa de construção de um pano de fundo mínimo capaz de ofertar substratos para a discussão de um constitucionalismo (brasileiro) crítico.

IDENTIDADE E RECONHECIMENTO NA OBRA DE CHARLES TAYLOR¹

Na maior parte das sociedades contemporâneas, a fragmentação inerente ao multiculturalismo, caracterizadora de um pluralismo identitário, apresenta-se como uma questão marcante e pode ser percebida de diversas maneiras. “No ‘Novo Mundo’ – Canadá, Estados Unidos e América Latina, incluído o Brasil – o convívio com a diferença marcou o contato entre colonizadores e colonizados”.² A fragmentação multicultural “[...] pode ser ainda detectada em sociedades nas quais grupos nacionalistas reivindicam maior autonomia ou mesmo secessão em face dos seus Estados como chechenos, curdos, bascos, católicos irlandeses ou kosovares”.³ Além dessas, também é possível diagnosticar outra forma de pluralidade em sociedades nas quais o deslocamento populacional alterou bruscamente o quadro demográfico cultural, como nos Estados Unidos, no Canadá, na Austrália e na Europa Ocidental. Em face disso, verifica-se, em grande parte do mundo, não só a discriminação, mas também o genocídio e a limpeza étnica.

Na Modernidade, “[...] a formação de identidades [...] como a nacional e de classe exigiu a abdicação de outras formas de identificação. Foi necessário despir-se das referências de gênero, raça, religião, orientação sexual”,⁴ a fim de se incorporar identificações inclusivas, dentre as quais, a mais homogeneizante foi a *cidadania*.

Assim, no período moderno, com a propagação dos ideais burgueses de Estado e sociedade, a concepção de cidadania tira o homem da condição de súdito de um soberano absolutista, colocando-o na condição de indivíduo capaz de adquirir e exercer direitos no (perante o) Estado.⁵

O ideal de homogeneidade que, em um primeiro momento, foi fundamental para a formação do Estado nacional e para a delimitação das classes, passa a ser atacado por um pensamento oposto, manifestado principalmente na segunda metade do século XX. “Exalta-se a heterogeneidade já que mesmo vigorosas forças de unificação como Estado-nação/classe não foram, e ainda não são, suficientes para anular a pluralidade de grupos sociais”.⁶

Daí advém a preocupação, na filosofia e sociologia políticas, com a questão do multiculturalismo. E é justamente na reconstrução pessoal ou no resgate identitário que se concentra a obra de Charles Taylor sobre o multiculturalismo. Fundamentado em uma base edificada sobre os seus estudos acerca de uma (nova) antropologia filosófica,⁷ Taylor aborda o multiculturalismo por meio da lente do *reconhecimento*, resgatando essa categoria teórica do legado de Hegel.

Assim, segundo o próprio autor, a tese defendida, em sua *Política do Reconhecimento*,

[...] é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, freqüentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, ou uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes desenvolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora.⁸

Na visão de Taylor, a identidade e o reconhecimento não foram devidamente problematizados na Modernidade. Por isso, com o fim das hierarquias sociais (pré-modernas), tornou-se de suma importância definir em que medida e de que modo o reconhecimento faz parte da construção de identidades individuais e coletivas.

Taylor chama a atenção para a ideia de que o reconhecimento se dá em duas esferas: a) na intimidade, em que se constrói a identidade individual pela apreensão e por meio do desprezo de *outros significativos*; e b) no âmbito social, no qual ocorre uma política de reconhecimento.⁹

Para fins desta tese – a contribuição da teoria política do reconhecimento para a construção de uma identidade cidadã no Brasil – é importante se destacar, ainda que em breves linhas, a forte influência de Hegel sobre a teoria tayloriana. Segundo Inwood,¹⁰

Anerkennung [reconhecimento] envolve não simplesmente a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa (embora pressuponha caracteristicamente tal reconhecimento intelectual), mas a atribuição a essa coisa ou pessoa de um valor positivo, assim como a expressão explícita dessa atribuição. Assim, em FE, IV. A, onde Hegel se ocupa da luta pelo reconhecimento, ele não está tratando do problema de 'outras mentes', do nosso direito epistemológico a ver outros como pessoas (e dos outros a nos ver como pessoa), mas do problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte dos outros.¹¹

A argumentação de Hegel é construída numa dinâmica de mútuo reconhecimento que observa “[...] um desenvolvimento espiral em que, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e a realizar novas dimensões da própria identidade”.¹² A partir disso, tem-se a perspectiva de que “[...] o sujeito deve ser visto como alguém que, precisamente mediante a aceitação por parte de outros sujeitos de suas capacidades e qualidades, se sente reconhecido e consequentemente em comunhão com estes”.^{13, 15}

Isso torna possível a sua inclinação no sentido de também reconhecer o outro original e singularmente. Preserva-se, do pensamento hegeliano, “[...] a certeza no papel essencial da noção de reconhecimento como fundamento da vida humana em sociedade, mas, ao mesmo tempo, reconstrói-se essa categoria de forma pessoal e original também na dimensão filosófica dos seus pressupostos de validade”,^{16, 18} ao se propor: a) a construção de, por um lado, uma *nova antropologia filosófica* e, por outro lado, intimamente ligada ao empreendimento anterior; b) a fundação das ciências humanas numa ontologia hermenêutica.

Para edificar uma nova *antropologia filosófica*,¹⁹ Taylor procura apresentar características que são comuns aos seres humanos em qualquer tipo de ambiente.²⁰ Para tanto, o autor se vale da concepção da linguagem de Herder, cuja principal contribuição se relaciona com sua concepção “holística” da linguagem, incorporada, inclusive, por Humboldt em sua compreensão da *linguagem como rede*.²¹ Assim:

A linguagem se constrói dentro de um pano de fundo, na perspectiva de uma determinada forma de vida. Esse pano de fundo nunca é totalmente articulado pelos agentes, ao mesmo que os agentes não são completamente dominados por ele, já que ele também é remodelado pela linguagem.²²

Muito além da transformação do entendimento dos pressupostos da linguagem, essa concepção permitiu uma nova percepção do sujeito, na medida em que se pôde estabelecer uma ligação entre a linguagem (ver mais a frente a teoria de Gadamer) e um pano de fundo que é a comunidade.

Na verdade, ao retornar a Hegel, Taylor pretende construir uma compreensão sobre a natureza da *ação* ou, mais precisamente, a natureza da *ação humana* no espaço de convívio entre os grupos culturais. Assim, o empreendimento de Taylor é analisar hermeneuticamente as teorias e manifestações culturais que auxiliaram na construção da identidade moderna para diagnosticar as suas influências na estrutura das ações humanas, como configurações morais que ocupam (e atuam no) espaço político. A ação consiste, então, no “[...] movimento que expressa o que o agente procura em um quadro de distinções significativas”.²³ Dessa forma, o agir está sempre imbuído “[...] de uma forma de conhecimento que serve de orientação para a articulação das expressões que o agente deseja manifestar para terceiros. O que está em jogo, porém, nas expressões manifestadas pelo agente é a sua própria identidade”.²⁴

O agir, segundo Taylor, passa necessariamente por duas formas de avaliação inerentes ao sujeito, cujos conceitos se referem à *avaliação fraca* e à *avaliação forte*. A primeira está diretamente relacionada com a “[...] tendência do utilitarismo que se preocupa em calcular quantitativamente as preferências sentimentais dos indivíduos, sem considerar o valor que há em tais sentimentos”. Já a segunda, “[...] caracterizada como modo reflexivo dos desejos, no sentido de verificar a relação destes com o valor, procura esclarecer qualitativamente o que vem a ser os próprios desejos como expressões valorativas da identidade do sujeito humano”.²⁵, ²⁷

Ao desenvolver essa teoria, o autor destaca que, em sua ação, o indivíduo não se motiva por meras opções quantitativas, “[...] mas pela avaliação do desejo que permite ao agente decidir qual a direção tomar

no ato de agir. A avaliação dos desejos significa a possibilidade de o agente perceber que o que está em jogo é a construção e a manutenção da sua própria identidade humana no ato de agir”.²⁸ Daí a importância de um *vocabulário de valor*. Por isso,

Todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos ‘viciais’, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos. As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados. As tentações de negar isto, que advêm da epistemologia moderna, são fortalecidas pela ampla aceitação de um modelo profundamente errôneo de raciocínio prático, baseado em uma extrapolação ilegítima a partir do raciocínio das ciências naturais.²⁹

Dessa maneira, “[...] por meio da distinção das qualidades dos valores, a avaliação forte pode ser vista não como simples condição de articulação das preferências dos agentes, mas como articuladora da vida destes, conforme uma determinada concepção ontológica que venha a definir um tipo de identidade humana”.³⁰ Em decorrência disso, Taylor defende a impossibilidade de qualquer escolha, por parte do homem, sem que esta esteja de certa forma vinculada a uma determinada explicação ontológico-identitária. Eis os motivos, então, pelos quais os desejos – aproximando-se da doutrina de Honneth – não refletem apenas uma instância unicamente subjetiva, mas pressupostamente, estão vinculados à determinada historicidade e tradição que consubstanciam um pano de fundo moral.

O fato de pertencer a uma nação, uma família, um partido, uma etnia, contribui, em certa medida, para a definição dos bens que devem ser buscados. “A identidade é definida a partir do horizonte em cujo âmbito posso determinar caso a caso o que é bom ou valioso”.³¹

Assim, “[...] a capacidade de se avaliar fortemente é essencial para a noção de sujeito humano, sem a qual nenhuma comunicação seria possível (outra qualidade universal). Parece residir nesta idéia o núcleo mesmo da concepção de antropologia filosófica tayloriana”.³²

Ao projetar a hipótese acerca da identidade individual, em *As fontes do self*, Taylor elabora a seguinte questão: “Quem sou eu?” E, na sequência, aduz:

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificação que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição.³³

A identidade do ser humano depende, portanto, da sua adesão a um determinado complexo de bens, que não são (pré-)dados, mas hermeneuticamente construídos (desvelados) a partir de uma determinada facticidade e historicidade. “Só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem”.^{34, 36}

Ao negar qualquer possibilidade de neutralidade na ação, Taylor se aproxima de Heidegger, pois ambos trabalham o ponto de partida de que a ação humana já possui uma certa configuração de sentido sobre o *Ser*.^{37, 39} Em decorrência disso, as ações políticas e morais não podem ser vistas meramente por meio de uma racionalidade objetivada.

Na obra de Charles Taylor, a reconstrução desse pano de fundo ético que serve de guia para as nossas ações cotidianas se torna o centro mesmo de seu esforço teórico. A necessidade de reconstrução valorativa associada a essa empresa o leva a defender uma *concepção hermenêutica* de ciência. A necessidade inelutável da perspectiva hermenêutica para Charles Taylor é fruto de décadas de estudos metodológicos realizados especialmente na primeira fase de sua carreira, quando ele se interroga sobre a surpreendente eficácia dos discursos das ciências sociais em geral e da ciência política em particular (especialmente o ‘behaviorismo’ e as ‘rational choice theories’) que seguiam modelos explicativos das ciências naturais reduzindo a percepção humana à equação estímulo/reação. É este o ponto de partida de sua posterior preocupação com a questão da relação entre as identidades individual e

coletiva e, portanto, com a questão do 'self' e da concepção de mundo moderna, possibilitando-o descobrir, nesse processo, o paradigma dominante, tanto na prática científica como na prática social, o qual ele chamaria de 'naturalismo'.⁴⁰

O termo naturalismo, referido por Taylor, "[...] é a tendência moderna, operante tanto no senso comum da vida cotidiana quanto na forma de praticar filosofia ou ciência dominantes, de desvincular a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade".^{41, 43} Esse termo faz, na esfera do pensamento, o que o utilitarismo faz no cotidiano dos sujeitos: tornar invisível a configuração moral que os guia. Dessa forma, considerando-se que a identidade humana se compõe a partir de uma hierarquia valorativa, que possibilita uma definição sobre o que é relevante ou não para o indivíduo, o naturalismo seria justamente a negação, o *velamento* dessa hierarquia.

Como resposta ao predominante paradigma naturalista, nasce o que Taylor chama de *expressivismo*, que surge, na verdade, como um protesto, uma reação, "[...] sob a forma de um mal-estar provocado pela razão instrumental e atomismo gerado pela própria institucionalização do ideário de auto-responsabilidade".^{44, 46}

Trata-se de uma visão também individualista, todavia irreconciliável com a visão instrumental, pois a visão expressivista atribui uma nova dimensão da interioridade que representa "[...] de algum modo a transição de uma concepção de identidade individual como meio (para fins) para uma concepção finalística da mesma".⁴⁷ Assim, "[...] ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspectiva instrumental em relação ao próprio eu, passa a ser a articulação da minha originalidade com os outros o que nos define como pessoas".⁴⁸

Cabe, neste momento, a crítica de Heidegger à visão abstrata difundida sobre a *humanidade do homem*, pois

Por mais que se distingam as espécies de humanismos (Grécia, Roma, Idade Média, Marx, Sartre, Cristianismo), segundo as suas metas e fundamentos, segundo a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma da sua

doutrina, todas elas coincidem com isto: que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade.

Todo humanismo se funda, ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de tal Metafísica. Toda determinação da essência do homem que pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica.⁴⁹

Com essas palavras, Heidegger procura criticar não a ideia de humanismo em geral, mas sim a perspectiva metafísica (abstrata/universalista) da identidade do homem.⁵⁰

Em face dos aportes taylorianos expostos acima e considerando-se que o melhor sistema em uma comunidade política é sempre aquele que leva em consideração as circunstâncias particulares nas quais os cidadãos de um país vivem, retorna-se agora à íntima relação estabelecida entre identidade e reconhecimento, levando-se em conta um aspecto crucial da condição humana que a filosofia moderna tem suprimido: o caráter fundamentalmente dialógico da vida humana. *“Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão”*.⁵¹ Por consequência,

A importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros; e não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’ e como tal se constitui a si mesmo.⁵²

De acordo com Taylor,⁵³ a linguagem deve ser entendida em seu sentido lato, “[...] abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos

definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, e de outras do gênero”. A linguagem só pode ser compreendida numa concepção não instrumental.

A linguagem, como condição de possibilidade para o reconhecimento dialógico da identidade humana, aproxima-se da concepção gadameriana, para quem:

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa o *mundo* [...].

Não só mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A originária humanidade da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter de linguagem do estar-no-mundo do homem.⁵⁴

Na hermenêutica gadameriana, portanto, a linguagem ocupa a destacada posição de condição de possibilidade para que o homem tenha acesso ao mundo e ao processo interpretativo. “O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui linguagem. Ao contrário, *a linguagem é a casa do ser*; nela morando, o homem existe enquanto pertence à verdade do ser”.⁵⁵ A linguagem possui uma estrutura especulativa que não consiste em ser cópia de algo dado de modo fixo, mas, num *vir-à-fala*, no qual se enuncia um todo de sentido. Assim, Gadamer resume emblematicamente: “[...] *ser que pode ser compreendido é linguagem*”.⁵⁶

No plano social, a compreensão de que as identidades se formam no diálogo aberto, não moldadas por um roteiro predefinido, tornou a política do reconhecimento igual mais central e de maior peso [...]. *O reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna [...], infligir danos àqueles a quem é negado.*⁵⁷

A ausência dialógica do reconhecimento, portanto, pode contribuir para uma precária formação identitária dos sujeitos (excluídos) de determinada sociedade e, como se buscou mostrar breve e pontualmente neste item, a teoria política de Charles Taylor faz-se realmente paradigmática na análise e reconstrução “neo-hegeliana” contemporânea da categoria do reconhecimento social do indivíduo.

POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E SENTIMENTO CONSTITUCIONAL: QUEM É O SUJEITO DO CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO?

O termo sentimento constitucional, assim como o termo consciência constitucional, conduz para o seguinte objetivo: a integração da cidadania na *ratio* (razão de ser) e no *telos* (finalidade) da ordem constitucional.⁵⁸

Para Lucas Verdú,⁵⁹ a consciência constitucional “[...] es una facultad del hombre, en cuanto ciudadano, que le permite identificarse con el orden constitucional de su país en la medida que satisface sus convicciones político-sociales”. Essa identificação não está relacionada com a letra do texto constitucional, mas com fatores determinantes – o “espírito” – que anima a finalidade que tem a Constituição.

Em uma abordagem hermenêutica, trata-se de um sentido “[...] *con-sentido* que es una participación conjunta de todos los sentidos, pues lo que siento me acompaña en todos mis contactos mundanales; es *consentir*, que significa además de sufrir, tolerar y permitir que los otros participen en mis actos e voliciones”.⁶⁰

Ainda de acordo com Lucas Verdú – embasado na teoria de Pellegrino Rossi –, o *Sentimento Constitucional* atua como um verdadeiro liame moral entre as instituições e os homens e, se essa vinculação moral falha, “[...] resulta que a) nada é sólido nem regular, b) não há cuidado na defesa da ordem estabelecida, c) nem espírito de continuidade nas reformas”. Não há como negar que a ideia de um sentimento constitucional remonta, em seu nascedouro, à visão liberal-burguesa do século XVIII, mais especificamente datada de

1789, ocasião da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*: “Toda a sociedade na qual não esteja assegurada a garantia dos direitos nem determinada a separação de poderes não possui Constituição”. O *ter* (anseios populares veemente demonstrados) e o *estar em* (ordenação racional da convivência política) *Constituição* foram sentimentos patentes de países que lutaram por independência.⁶¹

Para países recém-saídos de experiências institucionais autoritárias, com Estados sociais omissos, uma concepção da Constituição Dirigente, condizente com os valores de um Estado Democrático de Direito, deve se fundamentar numa teoria que, por sua vez,

[...] ya no puede ser, sólo, fruto de la intelección constitucional, sino, además, y en algunos momentos y casos muy significativamente, resultado de la sensibilidad constitucional, de modo que la explicación de las conexiones normativo-institucionales del 'estar-em-Constitución' nunca han de perder de vista las motivaciones emocionales del 'tener-Constitución' y de convivir conforme a la Constitución.

*En principio, el sentimiento constitucional consiste en la adhesión interna a las normas e instituciones fundamentales de un país, experimentada con intensidad, más o menos consciente, porque se estiman (sin que sea necesario un conocimiento exacto de sus peculiaridades y funcionamiento) que son buenas y convenientes para la integración, mantenimiento y desarrollo de una justa convivencia.*⁶²

No caso do Brasil, além da noção da sua força normativa – legado da tradição constitucional europeia do século XX (pós-II Guerra) –, a compreensão da Constituição como dirigente, programática e compromissária é fundamental para se atribuir sentido à relação Constituição-Estado-Sociedade.⁶³

O texto constitucional estabelece a linguagem comum para a construção do reconhecimento intersubjetivo. Ele delimita o âmbito da palavra e da ação (Arendt). Ao inscrever os valores supremos da comunidade política, a Constituição inaugura uma comunidade narrativa, uma linguagem instituidora do sentido e do destino da vida em sociedade (Taylor e Honneth). Portanto, ela define os horizontes simbólicos da instituição da sociedade.

Nas palavras de Lucas Verdú,⁶⁴

La Constitución o, más exactamente sus fórmulas concretas, tienen carácter de símbolos jurídicos, contienen expresiones que pueden transmitirse en la vida diaria, a los juristas y en general a los ciudadanos. A su sentido convencional añaden especiales significados. Estos 'significados añadidos', o mejor 'para-significados', influirán en todos los niveles inferiores de la conciencia humana, en el subconsciente.

Assim, na elaboração de um texto constitucional, há

[...] esfuerzos de reconducir las representaciones inconscientes acerca del Estado al marco de la posibilidad consciente. Trátase de una parte, en una 'desmitologización' especialmente en una democracia, pues esta 'significa el dominio de los contenidos de representación conscientes en la convivencia humana. Una conciencia constitucional insuficiente produce, poco a poco, malestar social gradualmente al ciudadano del Estado e incrementa la neurosis política. *La hendidura entre el Derecho constitucional y la realidad constitucional no sólo implica un abismo entre la normatividad y la normalidad, además supone una defectuosa interiorización del desarrollo constitucional por los ciudadanos, de suerte que puede amenazar al Estado en cuanto proceso vital básico* (Smend).⁶⁵

O convívio comunitário, organizado a partir de um Estado, cujos fins são pautados por metas sociais ambiciosas, requer dos cidadãos uma *elevada consciência*, bem como uma *dedicação a interesses superiores*. Em uma comunidade política, a força, o temor ou a sanção não são suficientes para impor os valores fundamentais, pois estes descansam, em consideráveis proporções, em percepções espontâneas ou em tradições assumidas, descansam, enfim, em uma *consciência civil*. Nessa perspectiva, arremata Lucas Verdú,⁶⁶

El Estado moderno, en la medida que pretende ser y continuar siendo una comunidad con amplitud de miras, requiere la difusión social de una forma particular de

conciencia civil, abierta al consenso que tiene por objeto el valor de la solidaridad entre los extraños, supone un 'amor del lejano' (*Fernstenliebe*) exigente y comprometido.

De acordo com Canotilho,⁶⁷ a “consciência humana” deve ser colocada no centro da Teoria da Constituição. Com isso, o reconhecimento intersubjetivo se expressa como pressuposto indispensável às relações sociais, políticas e jurídicas. A dignidade intersubjetivamente compartilhada, no sentido tayloriano de “levar o outro em consideração”, representa uma dimensão simbólica insubstituível, sem a qual padecem de inefetividade qualquer regra jurídica que busca assegurar a dignidade humana.

Segundo Honneth,⁶⁸ o Direito permite a configuração do autorrespeito que introduz a dimensão da alteridade no âmbito das interações sociais. De outra sorte, o direito constitui uma etapa fundamental do reconhecimento intersubjetivo, consubstanciando instância normativa de afirmação da visibilidade, na medida em que a adjudicação de direitos representa uma dimensão indispensável da cidadania.

Das fases do reconhecimento elencadas por Honneth, portanto, depreendem-se a adjudicação de direitos (fase do direito) e a solidariedade (orientação comum por valores comunitários) como aquelas privilegiadas pela presente discussão: a relação entre o dirigismo-valorativo-constitucional e a construção da cidadania, ou seja, o constitucionalismo brasileiro e o desenvolvimento da identidade cidadã do indivíduo que compõe a comunidade estatal.

A exigência do reconhecimento na efetivação do projeto do constitucionalismo dirigente em países de modernidade diferenciada, como o Brasil, adquire “[...] caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que ‘identidade’ designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos”.⁶⁹ A tese defendida por Charles Taylor, em sua *Política do reconhecimento*, de que o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem fazer com que determinada identidade seja aprisionada numa modalidade *falsa, distorcida* ou *reduzida*, pode ser utilizada como uma lente privilegiada para a leitura e discussão sobre a exclusão de enorme parcela da sociedade que não se (vê) reconhece na Constituição.

Transpondo-se a discussão para o caso brasileiro, a questão da construção de identidades cidadãs é precária para a enorme parcela da sociedade, na medida em que o reconhecimento igual vem sendo historicamente negado a todos aqueles que não estiveram inseridos no (vantajoso para alguns) “processo modernizador” brasileiro, ou seja, a uma numerosa parcela da população. E a imagem de inferioridade interiorizada na identidade de enorme parcela de indivíduos brasileiros contribuiu para a formação (e constante renovação) de um imenso contingente de *subcidadãos*.⁷⁰

Na esfera do reconhecimento público, a (falta de) postura ética (no sentido de igual valorização da dignidade humana) do Estado e da sociedade brasileiros contribuiu para a *naturalização da desigualdade* (Jessé Souza, com base em Taylor) e, conseqüentemente, para a formação de uma *cidadania de segunda classe*.

Assim, na realidade periférica brasileira, a ausência de uma concepção de dignidade intersubjetivamente compartilhada como substrato das práticas e instituições modernas estabelece limites intransponíveis para o desenvolvimento de uma linguagem autêntica (*avaliação forte* no sentido tayloriano) de efetivação dos direitos e da cidadania. Trata-se de uma linguagem distorcida que não permite a comunicação real entre inúmeros setores da sociedade. Qual o papel da Constituição, então, além daquele destacado pela tese da sua programaticidade dirigente exposta desde Canotilho e desenvolvida no Brasil, com ênfase na atuação da Jurisdição Constitucional, por autores como Streck?

A Constituição pode contribuir para a construção de uma identidade simbólica aberta e relacional. Ela pode ser justamente o objeto (não separado do sujeito) projetante de identidades simbólicas ligadas à autêntica tradição democrática e garantidora de direitos fundamentais. A identidade simbólica, hermeneuticamente proposta por Ortiz-Osés, “[...] es una identidad *cultural*, que se distingue tanto de las identidades literales como de las identidades abstractas”.^{71, 73}

Adaptando-se às teorias de Honneth e de Taylor, a Constituição pode ser considerada o pano de fundo moral para o reconhecimento da cidadania, ou seja, ela deve não só pautar toda a atuação do Estado, como também o agir social, pois sem esse *ethos* valorativo mínimo, ou

seja, sem o *reconhecimento ético da identidade cidadã*, não há a propagação suficiente do *sentimento constitucional*. Esse sentimento desenvolve-se e, ao mesmo tempo, depende da vontade popular que, por sua vez,

[...] pressupõe um elevado índice de maturidade democrática como ponto distintivo da cultura política de um povo. Do contrário, a substância da vontade popular não teria como manifestar-se por intermédio da representação política ou através da participação direta dos cidadãos na dialética política. A aferição da vontade popular depende de requisitos materiais – condições mínimas de existência – e de uma efetiva educação democrática.⁷⁴

No Brasil, há dificuldades de se implementar o discurso da Constituição dirigente compromissária de 1988, porque a cidadania brasileira ainda está em fase de formação.

A efetividade dos direitos sociais e o amadurecimento da participação democrática ainda dependem de um longo ciclo evolutivo. Apesar de a democracia formal haver se consolidado, não ocorreu o mesmo com a democracia material, única compatível com a tradição do constitucionalismo euro-atlântico. Dito de outro modo, o cidadão brasileiro médio tem dificuldades no momento de expressar-se enquanto membro da comunidade jurídico-política. Isso ocorre em virtude de uma nítida carência de formação política e de falta de exercício de cidadania, decorrências inevitáveis dos vários estrangulamentos sociais que caracterizam a sociedade brasileira.⁷⁵

Nesse sentido, Carvalho também chama a atenção para a “[...] lenta marcha da cidadania entre nós, qual seja, a incapacidade do sistema representativo de produzir resultados que impliquem a redução da desigualdade e o fim da divisão dos brasileiros em castas separadas pela educação, pela renda, pela cor”.⁷⁶

Em uma representação enviada à Assembleia Constituinte de 1823, José Bonifácio afirmou “[...] que a escravidão era um câncer que corroía nossa vida cívica e impedia a construção da nação. A desigualdade é

a escravidão de hoje, o novo câncer que impede a constituição de uma sociedade democrática”^{77, 79}

Contrariamente a isso, como instituição guardiã das promessas constitucionais, é indubitável que a atuação da Jurisdição Constitucional seja extremamente salutar na luta pela concretização das promessas da modernidade descumpridas no Brasil. Todavia não se pode sobrecarregar de expectativas essa instituição, até porque boa parte daqueles que detêm o poder de *atuar judicialmente* em prol da efetivação do texto dirigente não o fazem.

Essa problemática traz à tona uma delicada questão que põe em xeque não diretamente a legitimidade da jurisdição constitucional, mas a responsabilidade daqueles que cuidam da aplicação, em diferentes esferas, do texto da Constituição. A partir do momento em que não há um comprometimento com o sentimento constitucional, fragiliza-se a concretização do discurso efetivador de políticas sociais.

E, além disso, também se corre o risco, quando se depositam todas as fichas do Estado Democrático de Direito no Judiciário, de se ver os excessos praticados por este que, extasiado de poder, pode se arvorar na condição de *superego da sociedade*.

Na verdade, quando se fala em *sentimento constitucional*, fala-se diretamente do sentimento de pertencimento do povo, não de uma minoria (privilegiada) do povo, mas de todo o povo à Constituição, entendida não como uma carta utópica, mas como um plano de atuação capaz de conduzir permanentemente os rumos de um Estado brasileiro, que ainda precisa (e muito!) assumir-se como social. Nesse diapasão, as palavras conclusivas da obra de Müller (*Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo*) conectam-se perfeitamente com a percepção sobre necessidade de um incessante (re) pensar sobre a efetiva participação do povo nas decisões políticas dentro do *constante processo de construção da democracia*,⁸⁰ ao expor que:

Também como *texto de Estado de Direito* (em vez de texto ideológico), o ‘poder constituinte do povo’, ainda não pode desfazer-se das relações de propriedade herdadas da tradição: apesar de ser propriedade do povo, enchem a boca com ele somente os que justificam assim o *seu* Estado. O ‘poder constituinte do povo’ ainda continua sendo o seu

conceito finalista; e ainda não é o texto do povo, com o fim de permitir a este organizar-se a si mesmo. Talvez seja possível que algum dia o povo (uma multiplicidade em si distinta, mesclada, dividida em grupos, mas organizada igualmente e sem discriminações) ainda tome posse do texto sobre o seu poder constituinte.⁸¹

Falta, portanto, *sentimento constitucional*, cujo papel, na efetivação de uma democracia material, depende da assimilação de um *vocabulário de valor* compartilhado dialogicamente por toda a *comunidade de intérpretes da Constituição*.⁸² Sem o estímulo desse *sentimento*, que, por sua vez, depende diretamente do reconhecimento ético da identidade cidadã, falta um importante impulso para a implementação do Dirigismo Constitucional.

POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E SENTIMENTO CONSTITUCIONAL EM FACE DO SOFRIMENTO POLÍTICO: EM BUSCA DE UM SENTIDO DE UM CONSTITUCIONALISMO DIRIGENTE NO BRASIL

No item anterior, abordou-se a interconexão entre as ideias de sentimento constitucional e a ética do reconhecimento. Isso permite que agora seja possível direcioná-las para o enfrentamento teórico de um dos principais males – que justifica (ainda) no Brasil a necessidade de um dirigismo constitucional e de um efetivo Estado Social –, qual seja, o *sofrimento político*, que, na verdade, deve ser encarado tanto como sofrimento psicológico como efetivamente político.

Na verdade, a herança sociocultural patrimonialista e escravocrata, bem como a ausência de um Estado Social atuante refletiram uma modernidade tardia e diferenciada no transcurso do século XX no Brasil. Dentre as várias consequências que são fartamente relatadas pela literatura desse período, destaca-se a verificação da sedimentação da brutal desigualdade social, numa espécie de negação de princípios básicos que marcaram a “modernidade central”, por exemplo, a *pretensão de universalização da igualdade*.

Desa forma, a ausência desse *ethos* moderno, capaz de cimentar as suas próprias práticas e instituições, constitui o pano de fundo para a explicação acerca do fenômeno da *naturalização da desigualdade* nas sociedades da nova periferia, como a brasileira. Assim como a ordem competitiva dos países centrais apresenta um discurso legitimador da desigualdade, internalizado sob o manto da legalidade e da igualdade formal, a ordem competitiva da sociedade brasileira “[...] também tem a ‘sua hierarquia’, ainda que implícita, opaca e intransparente aos atores, e é com base nela, e não em qualquer ‘resíduo’ de épocas passadas, que tanto negros quanto brancos, sem qualificação adequada, são desclassificados e marginalizados de forma permanente”,⁸³ gerando assim *sufrimentos políticos*.

Esses sofrimentos políticos, conforme explica Gonçalves Filho, “[...] não são enfrentados apenas psicologicamente, uma vez que são políticos”.⁸⁴ Contudo, paradoxalmente, não basta que os sofrimentos políticos sejam politicamente enfrentados porque são sentimentos. O enfrentamento do problema, portanto, deve ser político e psicológico.

A cura da humilhação social pede remédio por dois lados. Exige a *participação* no governo do trabalho e da cidade. E exige um *trabalho interior*, uma espécie de digestão, um trabalho que não é apenas pensar e não é solitário: é pensar sentindo e em companhia de alguém que aceite pensarmos juntos. Isto tende para o que Hannah Arendt descreveu como ato de *judgar*.

[...]

Das relações com depoentes e com a filosofia política (especialmente com o pensamento de Hannah Arendt), é possível propor a humilhação como um fenômeno público que acarreta impedimento da ação e da palavra. *Ação e palavra superam o âmbito da força, das interações mecânicas ou bem adaptadas e fundam cidadania, a reunião plural e igualitária: situação que põe o cidadão além de sua casa e orienta para a cidade, para outros cidadãos, fazendo superar a idiotia, a concentração em interesses privados.*

O fato de que um homem agiu significa que instaurou o inesperado. Abriu um caminho novo. Começou o que ninguém entrevia de coisa alguma que tivesse ocorrido antes. Uma ação salva de existir no que nos foi impingido. Toda iniciativa sai de

*certas condições, foi preparada. Mas as condições e a preparação que influíram numa iniciativa não dariam por si mesmas em iniciativa sem um iniciador que tivesse proveito delas. Quem age mostra sua originalidade e chama atenção: a ação revela um sujeito (grifou-se).*⁸⁵

O *sufrimento político* tem a ver com o desprivilegiamento de todo um setor social, gerando, por igual, uma *pobreza política*.⁸⁶

Na esfera política, que é o *locus* privilegiado pela discussão na pesquisa ora materializada no presente texto, o que faz com que os homens se distingam em sua humanidade, e não apenas sejam diferentes, são o discurso e a ação, entendidos, por sua vez, como “[...] os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens”.⁸⁷ Segundo Arendt, a ação corresponde ao fato do nascimento na medida em que traz à tona a possibilidade/capacidade que o homem tem, como igual (se não o diálogo não se estabeleceria), de apresentar as suas peculiaridades: em verdade, trata-se de outro (uma espécie de “segundo”) nascimento no qual se confirma e se assume o fato original e singular do aparecimento físico primeiro. Enquanto a ação se compreende como um *segundo nascimento*, “[...] o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais”.⁸⁸

Ao se referenciar à *esfera política*, no início do parágrafo anterior, assume-se aqui um significado amplo da expressão que pode ser delineado melhor pelo próprio objetivo da política que é a garantia da vida em suas diversas perspectivas possibilitando, dessa maneira,

[...] ao indivíduo buscar seus objetivos, em paz e tranqüilidade, ou seja sem ser molestado pela política – sendo antes de mais nada indiferente em quais esferas da vida se situam esses objetivos garantidos pela política, quer se trate, no sentido da Antigüidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade.⁸⁹

A exclusão social é vista como uma das consequências da construção moderna da subcidadania no Brasil enfocadas até aqui sob a ótica da má distribuição de renda e, principalmente, sob o olhar crítico a respeito da inoperância de um Estado social generoso com as elites⁹⁰ no decurso do século XX.

Ao lado disso, é importante notar que o sofrimento político é também jurídico, na medida em que há, de um lado, o “estelionato” praticado pelos “donos do poder” em relação ao cumprimento da legalidade no Brasil e, de outro, a falta de possibilidade de acesso aos direitos “essencialmente” fundamentais e de participação política (numa perspectiva ampla transformadora) dos subcidadãos, vítimas de *injúrias morais*, expressão cunhada por Honneth, que se relaciona com a *negação de direitos e com a exclusão social, em que seres humanos padecem em sua dignidade por não terem/verem concedidos para si os direitos morais e as responsabilidades de uma pessoa legal plena em sua própria comunidade.*

Diante desse diagnóstico, e como não se tem aqui, infelizmente, a panaceia para a cura desses males, registra-se, ao menos, o entendimento de que o “tratamento” dessa situação, portanto, é complexo e passa, na perspectiva (limitada) do direito, como etapa insubstituível de afirmação de identidades cidadãs, (*Taylor e Honneth*), pela revisão de determinados paradigmas, a começar pela própria noção, dentro do que foi trabalhado até aqui, de Teoria da Constituição, no sentido de se assumir que essa Teoria não deve servir apenas de fundamento, como uma espécie de “subsídio científico” para elocubrações acerca de um Poder Constituinte (sempre abstrato e distante no tempo e no espaço), de uma Teoria da Norma (cientificista kelseniana na maioria das vezes) e da Legitimação da Jurisdição Constitucional (que, não raras vezes, aparece na teoria e, mais ainda, na prática como autossuficiente).

Na verdade, ao se invocar Constituição como fundamento – sem fundo⁹¹ – numa perspectiva de uma Teoria Adequada a Países de Modernidade Tardia, deve-se considerar o povo. Morais indaga: “[...] onde está o povo nesta formulação da estrutura jurisdicional do Estado contemporâneo?” (grifo do original).⁹² E aqui se amplia a questão: onde está o povo no Dirigismo Constitucional? Ou, onde está o povo na “TCDAPM”? Segundo o autor,

Como destinatário, este *povo* da democracia vem percebido como titular de um conjunto de *compromissos políticos* – os direitos humanos – como pressupostos de sua constituição efetiva, pois, *sem a prática dos direitos do homem e do cidadão, 'o povo' permanece em metáfora ideologizante abstrata de má qualidade*. Só com a prática efetiva destes é que ele se torna, para F. Muller, *povo de um país (Staatsvolk) de uma democracia capaz de justificação – e torna-se ao mesmo tempo 'povo' enquanto instância de atribuição global* (grifos do original).^{93, 95}

Considera-se, então, povo o conjunto de cidadãos, não necessariamente homogêneo, mas ao menos em condições de partida minimamente digna para se alcançar hermeneuticamente uma identidade constitucional, ou seja, uma identidade sentida e reconhecida, pois, com o *sentimento (constitucional)*, mais uma vez com Lucas Verdú, agora com apoio em Agnes Heller,

[...] significa estar implicado en algo. Tal implicación es parte estructural inherente de la acción y el pensamiento y no es mero 'acompañamiento'. Pero puedo estar *implicado* en algo o implicado en *algo*. Es decir, el centro de mi conciencia puede ocuparlo la propia implicación o el objeto en que estoy implicado. Según lo que encuentre en el centro de mi conciencia el sentimiento (implicación) puede ser 'figura' o 'trasfondo'.⁹⁶

Portanto, vislumbra-se que, além de ser um cimento para contribuir na “[...] construção de uma esfera pública pluralista que, apesar de sua limitação, seja capaz de articular-se com sucesso em torno dos procedimentos democráticos previstos no texto constitucional”,⁹⁷ o sentimento constitucional também pode contribuir como um alento para o sofrimento político. Pode funcionar, juntamente com o reconhecimento político, como uma espécie de cura para a humilhação social.

CONCLUSÃO

No texto, buscou-se discutir a principal ferida constante da realidade social de um país periférico como o Brasil: a questão da naturalização da desigualdade que desemboca numa visão da subcidadania como um fenômeno de massa. Essa temática tão abordada por diversos ramos das ciências sociais ainda não foi devidamente enfrentada pelo Direito Constitucional, talvez, justamente pela falta de empenho na construção de uma Teoria Adequada que, como dito, ainda é incipiente no Brasil.

Por meio do Direito, a capacidade transformadora sugerida pela Constituição ainda está longe de atingir a sua plenitude no que diz respeito à cura da ferida social pela transformação (do *status quo*) da realidade periférica brasileira, haja vista que os juristas ainda seguem atrelados ao formalismo normativista, operando, por consequência, o recalque das potencialidades transformadoras do Direito e a efetivação de uma hermenêutica emancipatória, assegurando, assim, o distanciamento do saber jurídico da realidade social. Nesse diapasão, os operadores jurídicos acabam se transformando em reprodutores de fórmulas antigas e mantenedores de um sistema social que avilta as condições de vida da grande massa oprimida e o Direito passa a ser a ferramenta desse mecanismo.

Quando se fala em *hermenêutica emancipatória*, é importante registrar que – não obstante o direcionamento primário deste artigo ter se sedimentado no campo da cidadania e suas relações, num pano de fundo filosófico-político-sociológico-jurídico, com temas como o reconhecimento ético, o Estado, o sofrimento político, o sentimento constitucional – no âmbito da teoria do Direito, mais especificamente no âmbito da aplicabilidade jurídica, a hermenêutica filosófica aparece como foco de resistência e afirmação de um “novo Direito”. *Um novo no Direito*, ou melhor *uma nova forma de se compreender/aplicar o Direito* advém como um novo “produto” de teorias críticas que, por sua vez, objetivam a revisão de conceitos tradicionais que “cegam os que veem” e cristalizam as práticas dos operadores jurídicos.

Em face disso, o *como hermenêutico*, num desconstrutivismo/reconstrutivista, vem tentar redimensionar a dogmática jurídica para

a afirmação das promessas incumpridas da Modernidade no Brasil que, no âmbito da cidadania, passa, necessariamente, por um canal democrático de afirmação de direitos fundamentais sociais.

É possível afirmar que a inclusão social e o reconhecimento intersubjetivo – desde a perspectiva hegeliana (de sua fase mais jovem – Jena), como acentuado neste artigo, constante expressamente nas normas que preveem o princípio da igualdade (art. 5º, CF/88), a pretensão de erradicação da pobreza, a diminuição das diferenças regionais (art. 3º, CF/88), a garantia dos direitos fundamentais (preâmbulo da CF/88), além de legitimar o discurso do texto constitucional reforçam a necessidade da presença do Estado atuante como ente capaz de materializar/resgatar as promessas da modernidade olvidadas no transcurso do século XX, no Brasil.

Todavia, a proposta de um resgate ético do Direito capitaneada pelo Direito Constitucional ainda está a dever à maioria do povo brasileiro, pois há dificuldades para a materialização da democracia em um modelo de sociedade em que boa parte dos “cidadãos” não são *reconhecidos* como integrantes do *jogo democrático*. Como consequência disso, percebe-se que falta no Brasil um *sentimento constitucional* que, inevitavelmente, acaba por comprometer a efetivação da própria Constituição dirigente, na medida em que esse texto depende diretamente de uma *cidadania ativista*, capaz de, ao lado da própria Jurisdição constitucional, implementar as promessas descumpridas da Modernidade.

Por tudo isso, reforça-se que o problema *eficacial* do texto constitucional brasileiro, no que tange ao alcance dos objetivos previstos no art. 3º e à efetivação dos direitos fundamentais sociais, passa, fundamentalmente, pela necessidade de uma *ética do reconhecimento* como uma dimensão “pré” e “ultrajurídica”. O dirigismo assumido pelo discurso transformador da realidade da Constituição de 1988, além da postura garantidora e efetivadora da Jurisdição Constitucional, depende fundamentalmente do estímulo de um *sentimento constitucional* dos cidadãos – e não de subcidadãos – brasileiros.

O povo que fundamenta o poder do Estado e que é o destinatário do texto constitucional brasileiro (art. 1º, par. único, CF/88) é o *povo real* de que fala Müller,⁹⁸ composto por um corpo completamente

heterogêneo no qual se destacam, numa sociedade periférica, cidadãos estabelecidos, capazes de exercer plenamente seus direitos, e (sub) cidadãos, que compõem uma massa de indivíduos acometidos de sofrimento político por estarem em condições sociais de verdadeiros *outsiders* ou mesmo de “subgente”.

O que se pode afirmar a partir da *práxis* que alimenta o *ethos* do discurso constitucionalizante incluyente é que não existe “o” sujeito titular dos direitos fundamentais individuais e sociais e principal destinatário dos objetivos (promessas) do texto constitucional brasileiro. Até porque o povo – que deve finalmente atuar no (perante o) Estado (Müller) – não é um todo homogêneo, mas um diversificado contingente de extremos marcados por (muitos) subintegrados e (poucos) sobreintegrados. O sujeito constitucional brasileiro, que se “beneficiará” das transformações sugeridas pelo art. 3º da Constituição de 1988, em sua maioria, está longe de ser um sujeito (abstrato) universalizado das promessas burguesas do século XVIII e, talvez, esteja muito mais próximo daquele “[...] rapaz latino-americano, sem dinheiro no banco, sem parentes importantes e vindo do interior [...]”.⁹⁹

O homem, assinalava Marx, “é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade”. Mas ele também é um ser histórico, que vive uma determinada época (historicidade) e assimila as ideias que predominam durante o período de sua vida (facticidade), bem como as que o antecedem (tradição), pois, ao nascer, ele se torna herdeiro de todo o patrimônio cultural da humanidade.¹⁰⁰ Em vista disso, em suma, o que se pretende ao resgatar a discussão ética no Direito e ao se inserir o povo na base da Teoria Constitucional é justamente tentar contribuir de alguma forma – ainda que apenas denunciadora – para que o patrimônio herdado de muitos (sub)cidadãos brasileiros não seja apenas a *humilhação social*, a *invisibilidade*, enfim, o *sofrimento político*.

Como afirmara Häberle, citado alhures, a Constituição reflete a imagem de um povo. No caso do Brasil, o projeto constitucional dirigente buscou refletir, no plano do *ser*, a angústia gerada pela supressão da democracia em aproximadamente duas décadas de um opressor regime político ditado por militares, assim como a agonia de uma enorme parcela de um povo (sub)cidadãos que vive historicamente no limbo dos projetos da modernidade. Por tudo isso, a projeção

que esse espelho social lança, no plano do *dever ser*, é justamente a imagem do resgate em relação ao pouco do que foi implementado e a concretização do muito que se esvaiu em promessas descumpridas na modernidade periférica (tardia) brasileira.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA FILHO, Agassiz. Prefácio In: LUCAS VERDÚ, Pablo. **Sentimento constitucional**: aproximação ao estudo do sentir constitucional como modo de integração política. Tradução de Agassiz A. Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p. XV e XVI.

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BELCHIOR. Apenas um rapaz latino-americano. In: _____. **Sem limite**. São Paulo: Universal Music, 2001. 2 CDs.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. **História constitucional do Brasil**. 9. ed. Brasília: OAB Editora, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Distinção**: crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição dirigente e vinculação do legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editores, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim F. Alves *et al.* Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da Tradução de Ênio Paulo Giachini. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Prefácio: A invisibilidade pública. In: COSTA, Fernando Braga da. **Homens invisíveis**: relatos de uma humilhação social. São Paulo: Globo, 2004. p. 9-47.

GURMÉNDEZ, Carlos. Sentimiento. In: ORTIZ-OSÉS, Andrés; PATXI, Lanceros (Org.). **Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica Constitucional**: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: SAFE, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. 5. ed. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1998a.

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998b.

HESSE, Konrad. **A força normativa da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: SAFE, 1991.

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

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LUCAS VERDÚ, Pablo. Consciencia y sentimiento constitucionales (examen de los factores psicopolíticos como integradores de la convivencia política). **Anuario de derecho Constitucional y Parlamentario**, Universidad de Murcia, n. 9, 1997.

_____. **El sentimiento constitucional**: aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política. Madrid: Reus, 1985.

MARX, Karl. **A questão judaica**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MELO, Carolina de Campos. Reconhecimento/redistribuição: por uma nova teoria da justiça. In: MAIA, Antonio Cavalcanti *et al* (Org.). **Perspectivas atuais da filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

MORAIS, José Luis Bolzan de. Crise do Estado, Constituição e democracia: a “realização” da ordem constitucional! E o povo... **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**: Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – Mestrado e Doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado; São Leopoldo (RS): Ed Unisinos, n. 2, 2006.

MÜLLER, Friedrich. **Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo**. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: RT, 2004.

_____. **Quem é o povo?** A questão fundamental da democracia. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: Max Limonad, 1998.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

OSÈS-ORTIZ, Andrés. Identidad simbólica. In: ORTIZ-OSÉS, Andrés; PATXI, Lanceros (orgs). **Diccionario interdisciplinar de hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

SALDANHA, Nelson. Ethos político, direito e cidadania. In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.). **Legitimação dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil em uma Sociedade de Indivíduos: o exemplo da questão indígena no Brasil. In: **Constituição, sistemas sociais e hermenêutica**: Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos. Porto Alegre: Livraria do Advogado; São Leopoldo (RS): Ed Unisinos, n. 4, 2008.

_____. **Hermenêutica filosófica e direito**: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003.

SOUZA, Jessé. A dimensão política do reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício (Org.). **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2000.

_____. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed UNB, 2000.

_____. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Ed UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

_____. A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe: contra as evidências do conhecimento imediato. In: _____. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2006.

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

_____. **Jurisdição constitucional e hermenêutica**: uma nova crítica do direito. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, Jose Luis Bolzan de. **Ciência política e teoria geral do Estado**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

TAYLOR, Charles. A Política do Reconhecimento. In: _____. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. A Importância de Herder. In: _____. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000b.

_____. Seguir uma Regra. In: _____. **Argumentos filosóficos**. Tradução de por Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000c.

_____. A política de reconhecimento. In: _____. **Multiculturalismo**. Lisboa: Piaget, 2005.

_____. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail U. Sobral; Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Modern social imaginaries**. Durham/London: Duke University Press, 2004.

_____. O que é agência humana? Tradução de Roberto Torres e Fabrício Maciel. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. Two theories of modernity. **International Scope Review**, v.3, issue 5, 2001.

THIEBAUT, Carlos. Introducción: la filosofía de Charles Taylor. In: TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Traducción de Pablo C. Pérez. Barcelona: Paidós, 2002.

NOTAS

- 1 Neste artigo o autor resume as visões da Modernidade sob dois enfoques: a) um *cultural*, no qual é possível olhar a sociedade atual e aquela da Europa medieval e enxergar a diferença a partir das discrepâncias existentes entre esta e a China ou a Índia, ou seja, ver a diferença entre as civilizações cada uma com a sua cultura. O modo cultural da teoria da Modernidade é aquele que caracteriza as transformações que aconteceram no Ocidente, sobretudo acerca do crescimento de uma nova cultura; nessa perspectiva o “mundo atlântico contemporâneo” é visto como uma nova cultura; b) outro *acultural*, que procura visualizar o desenvolvimento, “a evolução”, principalmente do início do século passado até hoje. Um exemplo desse segundo enfoque seria aquela conceituação moderna sobre enriquecimento de razões, definido-as de várias formas: como crescimento da consciência científica, ou o desenvolvimento de um panorama secular, ou como o aumento da racionalidade instrumental etc. Assim, Modernidade, nessa teoria, é entendida como questão de operação racional ou social, que é culturalmente neutra. É importante notar que a diferenciação que o autor faz não consiste em uma compartimentalização dessas duas visões, ao contrário, Taylor admite que os enfoques podem imbricar-se mutuamente e a partir disso desenvolve seu raciocínio sobre “duas teorias da modernidade” (TAYLOR, 2001, p. 1-9). Nesse texto, Taylor escreve sobre um falso universalismo na Modernidade ocidental.
- 2 MELO, Carolina de Campos. **Reconhecimento/redistribuição**: por uma nova Teoria da Justiça. In: MAIA, Antonio Cavalcanti et al. (Org.). **Perspectivas atuais da filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005. p. 118-119.
- 3 Ibid., p. 118-119.
- 4 Ibid., p. 119.
- 5 Com o desenvolvimento do Direito Constitucional, há uma espécie de *circularidade* na fundamentação jurídica da cidadania, que passara a funcionar assim: “No Ocidente moderno a noção de cidadania cresceu dentro do contexto do liberalismo, que redimensionou a figura do Estado e com ela o perfil do cidadão. O contratualismo atribuíra aos indivíduos, figurados em situação originária, o papel de criadores do Estado. Somente a partir da anuência dos cidadãos, referidos em posição fundante, se

poderia aceitar a existência do governo. Mas, ao mesmo tempo, criava-se o direito constitucional moderno, com o qual se viria a ter a noção positivista da ordem jurídica; e com esta se complementou (ou se reverteu) o esquema: somente o ordenamento pode conferir aos indivíduos o título de cidadão” (SALDANHA, 2002, p. 392-393).

- 6 MELO, 2005, p. 119.
- 7 TAYLOR, Charles A. **As fontes de self**: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail U. Sobral; Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- 8 TAYLOR, Charles A. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 241.
- 9 Ibid., p. 248
- 10 INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 275.
- 11 Ainda segundo o autor: “A inovação de Hegel está em considerar as relações interpessoais não como relações primordialmente morais e o reconhecimento recíproco como mais do que simples exigência de moralidade”. (INWOOD, 1997, p. 276).
- 12 SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed. UnB, 2000. p. 97.
- 13 SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed. UnB, 2000. p. 97.
- 15 Desse constante (re)conhecimento do indivíduo em um espiral, pode-se estabelecer uma aproximação filosófica com o pensamento de Heidegger.
- 16 MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 29.
- 18 Além disso, é válido ressaltar que Hegel, em contraposição à concepção política do contrato social de Maquiavel e Hobbes, “[...] defende que o contrato não encerra a luta de todos contra todos, ao contrário, o contrato, ao normatizar as práticas sociais, dá início a um processo incessante de luta por reconhecimento responsável, tanto pela individualização e autonomia dos indivíduos, quanto pela evolução da sociedade” (MATTOS, 2006, p. 20).
- 19 “A estratégia de Taylor é vincular as ideias e visões de mundo destina-

das a se tornarem dominantes no Ocidente à sua institucionalização. Ou seja, longe de fazer uma ‘história das ideias’, o que lhe interessa é perceber as condições que lhe permitem eficácia social” (SOUZA, 2006, p. 74).

- 20 Nessa questão específica, colhida de sua obra monumental (*As fontes do self*), a teoria de Taylor sofre críticas, por exemplo, a formulada por Dussel (2000, p. 69) que, ao referir-se a ela, aduz que “[...] está escrita com maestria, com conhecimentos, com criadora maneira de obter novos resultados, mas é só uma exploração ‘intrafilosófica’ à qual falta uma história, uma economia e uma política. Esta limitação metodológica evitará que o autor chegue a resultados mais críticos. Parece que o capitalismo, o colonialismo, a contínua utilização da violência ou agressão militar não têm nenhuma importância”. Essa crítica de Dussel é completamente compreensível e aceitável desde que seja direcionada a qualquer tentativa, não só de Taylor, mas de qualquer outro filósofo que pretenda entender a identidade do sujeito moderno sem a devida contextualização de tempo em espaço. Por outro lado, fica a ressalva de que, se contextualizada, entende-se que a construção teórica de Taylor está sedimentada a partir de uma condição de ser-no-mundo de um filósofo(-político) canadense, preocupado com questões que afligem a sua sociedade e o seu Estado como os problemas relacionados com o choque cultural entre anglófonos e francófonos. Dessa faticidade, advêm as suas pesquisas materializadas em obras tais como *Two Theories of Modernity* e, principalmente, *A Política do Reconhecimento*, referenciadas alhures. De qualquer forma, vale (e muito!), para o deslinde do problema apresentado neste artigo, a advertência de Moreira, baseada, na crítica de Dussel, de que “[...] uma história do sujeito moderno que não leve em conta o contexto periférico no qual surgiu é, no mínimo, incompleta e parcial” (SILVA FILHO, 2008, p. 254).
- 21 TAYLOR, 2000, capítulo 5.
- 22 MATTOS, 2006, p. 33.
- 23 ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 47-49.
- 24 Ibid. p. 47-49.
- 25 TAYLOR, Charles. O que é agência humana? Tradução de Roberto Torres e Fabrício Maciel. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 9-39.

- 27 Vide também: Araújo, 2004, p. 86 e 88.
- 28 ARAÚJO, 2004, p. 84.
- 29 TAYLOR, 1997, p. 20.
- 30 Op cit., p. 93.
- 31 TAYLOR, 1997, p. 44.
- 32 MATTOS, 2006, p. 45.
- 33 Op cit., p. 43-44.
- 34 Ibid., p. 52.
- 36 “Taylor desenvolve a ideia de que só se compreende a ação dos atores a partir da consideração de um ponto de partida da primeira pessoa. Diferentemente de Weber, no entanto, e, portanto afastando-se dos pressupostos da filosofia da consciência que marcam a metodologia weberiana, Taylor pretende encontrar a autocompreensão dos atores na topografia moral da época e cultura nas quais esses atores se inserem” (SOUZA, 2000, p. 165).
- 37 ARAÚJO, 2004, p. 100.
- 39 Se o homem é um *ente* que se caracteriza pela compreensão do seu próprio *ser*, a busca pelo *ser* deve partir dessa compreensão, que ocorre no *mundo*. Ela antecipa a consciência humana e a sustenta. Assim, ir às coisas nelas mesmas significa considerar como ponto de partida o homem em sua faticidade. Surge, então, a análise do *ser-aí* (*Dasein*), em que o *Da* (o *aí*) é como as coisas que, ao aparecerem, chegam ao *ser*, não sendo desse modo uma “propriedade do *ser*, mas sim, o próprio *ser*”. Heidegger situa a questão da ontologia fundamental no sentido do *ser*; a clarificação dessa questão somente pode resultar do recurso ao único *ente* que compreende o *ser*, que é o homem (*Dasein*), o *estar-aí*, que é o *ser-no-mundo*, que é *cuidado* (*Sorge*); *cuidado* é temporal. Assim, Heidegger vai afirmar que é no *Dasein* que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e a possível interpretação do *ser*. (Cf.: HEIDEGGER, 1998, p. 70; STRECK, 2001, p. 188; SILVA FILHO, 2003, p. 171-172).
- 40 SOUZA, 2000, p. 98-99.
- 41 SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Ed. UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. p. 23.

- 43 Ao apresentar a versão/tradução espanhola da **obra** de Taylor, Thiebaut (2002, p. 15-16) aduz: “[...] *la mejor explicación* de nuestro comportamiento requiere que superemos los límites de ese naturalismo que intenta comprender lo humano con los mismos moldes del modelo científico de las ciencias naturales nascido en el siglo diecisiete”.
- 44 Op cit., p. 110.
- 46 “O expressivismo teve no romantismo e em toda a arte do século XIX e XX seu veículo privilegiado. A revolução nos costumes da década de 1960 teria sido um momento especialmente importante de sua eficácia social na medida em que seus princípios saem da vanguarda artística e logram tomar o senso comum de toda uma geração, com efeitos permanentes. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com a sua unicidade” (SOUZA, 2000, p. 111).
- 47 Ibid., p. 112.
- 48 Ibid., p. 112.
- 49 HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Pinharanda Gomes. 5. ed. Lisboa: Guimaraes Editores, 1998. p. 41.
- 50 A palavra humanismo “[...] perdeu o sentido pela convicção de que a essência do humanismo é de caráter metafísico e isto significa, agora, que a Metafísica não só não coloca a questão da verdade do ser, mas a obstrui, na medida em que a Metafísica persiste no esquecimento do ser” (Idem, p. 69). Sobre a visão de Heidegger acerca da Metafísica, cabe o seguinte esclarecimento: “Como ‘ontologia’, a metafísica contrasta com ‘epistemologia’ [...], que Heidegger invariavelmente critica, e com a ciência, que estuda os entes, mas não o ser (ou o NADA). Ela é equivalente à ‘(boa) filosofia’, que o próprio Heidegger faz. Uma questão metafísica ou filosófica possui dois aspectos distintivos: 1. Ela se preocupa com o todo [...]: não podemos considerar, por exemplo, a liberdade sem levantar toda a esfera de questões metafísicas. Ao contrário da ciência, a metafísica *ultra* passa qualquer ente particular ou domínio de entes alcançando os entes como um todo, o MUNDO e o próprio ser. 2. Aquele que questiona está envolvido a questão [...] ou a filosofia envolve ‘surpreendendo’ não simplesmente o homem em geral, mas aquele que questiona como um indivíduo, indo à sua raiz [...]. Ela surpreende aquele que questiona porque, como todo Dasein, ele é um ente em meio aos entes e *implicitamente* transcende aos entes com um todo: ‘A metafísica é o acontecimento básico de Dasein’ [...]” (INWOOD, 2002, p. 111). Sobre o projeto de desconstrução da *metafísica objetificante* do *Ser* que será fartamente aproveitado por Derrida em seu “*Destruction*”, v. Stein (2000 p. 11-23).

- 51 TAYLOR, 2000, p. 246.
- 52 Ibid., p. 188.
- 53 TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: _____. **Multiculturalismo**. Lisboa: Piaget, 2005. p. 52.
- 54 GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 571-572.
- 55 HEIDEGGER, 1998, p. 56.
- 56 Op. cit., p. 612.
- 57 TAYLOR, 2000, p. 249.
- 58 LUCAS VERDÚ, Pablo. Consciencia y sentimiento constitucionales (examen de los factores psicopolíticos como integradores de la convivencia política). **Anuario de Derecho Constitucional Y Parlamentario**, Universidad de Murcia, n. 9, 1997. p. 54.
- 59 Ibid., p. 62.
- 60 GURMÉNDEZ, Carlos. Sentimiento. In: ORTIZ-OSÉS, Andrés; PATXI, Lanceros (Org.). **Diccionario interdisciplinar de hermenêutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997. p. 751.
- 61 LUCAS VERDÚ, Pablo. **El sentimiento constitucional**: aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política. Madrid: Reus, 1985. p. 66-68.
- 62 Ibid., p. 69-71.
- 63 STRECK, lenio Luiz. **Jurisdição constitucional e hermenêutica**: uma nova crítica do direito. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p. 209.
- 64 Op. cit. p. 129.
- 65 Ibid., p. 129-130.
- 66 Ibid., p. 130.
- 67 CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Constituição dirigente e vinculação do legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editores, 2001. p. 131-135.
- 68 HONNETH, Axel. **A luta pelo reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. P. 155-211.

- 69 TAYLOR, 2000, p. 241.
- 70 “A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada” (TAYLOR, 2000a, p. 249).
- 71 OSÈS-ORTIZ, Andrés. Identidad simbólica. In: OSÈS-ORTIZ, Andrés; PATXI, Lanceros (Org.). **Diccionario interdisciplinar de hermenêutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997. p. 340.
- 73 A identidade simbólica pode ser entendida como “[...] una identidad diferenciada que articula su interpretación móvil proyectando imágenes simbólicas de sentido que encuentran su agarradero en la tradición cultural convivida por el hombre a lo largo del tiempo en su espacio existencial” (Cf. OSÈS-ORTIZ, 1997, p. 340).
- 74 ALMEIDA FILHO, Agassiz. Prefácio. In: LUCAS VERDÚ, Pablo. **Sentimiento constitucional: aproximação ao estudo do sentir constitucional como modo de integração política**. Tradução de Agassiz A. Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p. XV.
- 75 Ibid. p. XVII.
- 76 CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 228.
- 77 Ibid., p. 229.
- 79 Sobre maiores detalhes da participação de José Bonifácio na Assembleia Constituinte de 1823, ver Bonavides; Andrade (2008, p. 39-96).
- 80 Streck e Moraes sintetizam essa ideia a partir da junção das concepções de Lefort, “[...] para quem a democracia é constante invenção, isto é, deve ser inventada cotidianamente” e de Castoriadis, “[...] para quem ‘uma sociedade justa não é uma sociedade que adotou, de uma vez para sempre, as leis justas. Uma sociedade justa é *uma sociedade onde a questão da justiça permanece constantemente aberta*[...]” (STRECK; MORAIS, 2001, p. 100, grifos dos autores).
- 81 MÜLLER, Friederich. **Fragmento sobre o poder constituinte do povo**. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: RT, 2004. p. 139.
- 82 HÄRBELE, Peter. **Hermenêutica constitucional: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: SAFE, 1997..

- 83 BOURDIEU, Pierre. **Distinção**: crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007. p. 162.
- 84 GONÇALVES FILHO, José Moura. Prefácio: a invisibilidade pública. In: COSTA, Fernando Braga da. **Homens invisíveis**: relatos de uma humilhação social. São Paulo: Globo, 2004. p. 27.
- 85 Ibid., p. 27 e 40.
- 86 Hegel chama, nos seus *Lineamentos da Filosofia do Direito*, “[...] atenção ao fato de que o depauperamento econômico igualmente está vinculado a desvantagens avassaladoras no que toca à instrução e formação profissionalizante, à cultura, ao grau de informação, ao sentimento de justiça [...] e da auto-estima” (MÜLLER, 1998, p. 92).
- 87 ARENDT, Hannah. **A condição humana**: 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 189.
- 88 MÜLLER, Friederich. **Quem é o povo?** A questão fundamental da democracia. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: Max Limonad, 1998. p. 191.
- 89 ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 46.
- 90 STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do direito. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. Capítulo I.
- 91 STRECK, 2004.
- 92 MORAIS, José Luiz Bolzan de. Crise do Estado, Constituição e democracia: a “realização” da ordem constitucional! E o povo... **Constituição, sistemas sociais e hermenêutica**: Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – Mestrado e Doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado; São Leopoldo (RS): Ed. Unisinos, n. 2, 2006, p. 107.
- 93 Ibid., p. 106.
- 95 Definitivamente, com Häberle (1997, p. 37), tem-se que o povo “[...] não é apenas um referencial quantitativo que se manifesta no dia da eleição e que, enquanto tal, confere legitimidade democrática ao processo de decisão. Povo é também um elemento pluralista para a interpretação que se faz presente de forma legitimadora no processo constitucional: como partido político, como opinião científica, como grupo de interesse, como cidadão”.

- 96 LUCAS VERDÚ, 1985, p. 49-50.
- 97 NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 189.
- 98 MÜLLER, 1998, p. 105.
- 99 BELCHIOR, Apenas um rapaz latino-americano. In: _____. **Sem limite**. São Paulo: Universal Music, 2001. 2 CDs.
- 100 Marx (2002) e Gadamer (2004).

Artigo recebido em: 05/10/2010

Aprovado para publicação em: 20/10/2010