

# CIDADANIA E IDENTIDADE NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: ACERCA DA INCLUSÃO POLÍTICA DO IMIGRANTE<sup>1</sup>

Marcio Renan Hamel (UPF)<sup>2</sup>  
marcio@upf.br

Jelson Becker Salomão (UPF)<sup>3</sup>  
jelson@upf.br

**Resumo:** o presente artigo discute a inclusão do imigrante em contextos políticos democráticos. Pretende demonstrar que o paradigma procedimental de direito proposto por Jürgen Habermas oferece as condições formais requeridas para a solução da tensão entre cidadania e identidade, produzida pelo fenômeno das migrações. O modelo habermasiano visa a assegurar, mediante a estrutura reflexiva do direito, a inviolabilidade da pessoa e a neutralidade ética do Estado democrático de direito. Todavia, embora tenha fundado o Princípio da Democracia na ideia de reconhecimento intersubjetivo, Habermas não se deteve em explicitar o teor normativo de tal noção. Dado que a noção de reconhecimento possa ser interpretada em sentido meramente descritivo, buscamos sustentar, com base no modelo teórico-crítico de Honneth, que a plausibilidade do procedimentalismo habermasiano depende de uma concepção de reconhecimento enquanto postura moral de afirmação fática do valor intrínseco de uma pessoa ou grupo de pessoas.

**Palavras-chave:** Cidadania. Identidade. Reconhecimento. Habermas. Honneth.

## 1. INTRODUÇÃO

Em meio ao final da primeira década do século XXI,

---

<sup>1</sup> Recebido: 09-04-2018/ Aceito: 28-07-2020/ Publicado on-line: 05-10-2020.

<sup>2</sup> É professor adjunto da Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS, Brasil.

<sup>3</sup> É professor adjunto da Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS, Brasil.

vislumbra-se uma das maiores crises humanitárias do planeta talvez desde os tempos dos campos de concentrações nazistas, entre as décadas de 1930 e 1940 do século XX. O fenômeno migratório, presente no globo desde os tempos bíblicos, nunca fora tão acentuado e dramático como na atualidade. A chegada em massa de refugiados estrangeiros tanto a Europa quanto a América muda por completo os arranjos sociais e econômicos de países desenvolvidos e em desenvolvimento, colocando a pergunta pela cidadania desses estrangeiros que buscam trabalho e um pouco de dignidade em suas vidas.

A questão de uma cidadania migratória e do reconhecimento de identidades bastante diferentes move a reflexão pela ideia de inclusão e respeito ao outro. Dentro desse quadro, a presente pesquisa faz uma análise dos conceitos de cidadania e identidade a partir dos estudos de Jürgen Habermas (1929) e, reconhecimento e autorrespeito, a partir dos trabalhos de Axel Honneth. O presente texto apresenta duas seções, sendo a primeira uma análise da discussão operada por Habermas em *The Inclusion of the Other* (2000), considerando-se, também sua contribuição anterior ao tema já em *Faktizität und Geltung* (1992). A segunda seção explora os conceitos de reconhecimento e autorrespeito, presentes na obra de Axel Honneth (1949), particularmente alguns dos textos publicados nas coletâneas intituladas *Disrespect* (2007) e *The I in We* (2014). Dessa forma, busca-se oferecer uma reflexão acerca da possível complementação existente na teoria de Honneth em relação à teoria de Habermas quanto ao tema do reconhecimento, podendo-se apontar para o fato de que a ideia de

reconhecimento intersubjetivo presente na filosofia de Honneth oferece maior amparo ao procedimentalismo habermasiano, recompondo, assim, o *déficit* do social presente na teoria de Habermas.

## 2. CIDADANIA E IDENTIDADE

Dentre as várias questões importantes que Habermas trouxe em *The Inclusion of the Other*, encontra-se a discussão sobre a imigração, cidadania e a identidade nacional. Alguns temas já haviam sido abordados em *Faktizität und Geltung*, no ano de 1992, tais como a cidadania e a identidade, sendo o tema da imigração rapidamente considerado em um ou outro parágrafo. Nesse sentido, pode-se afirmar que Habermas mantém determinada continuação de alguns temas em *The Inclusion of the Other* anteriormente tratados em *Faktizität und Geltung*.

As migrações, nesta segunda década do século XXI, apresentam-se como uma das maiores questões humanitárias do planeta, senão a maior. Isso, pelo fato de que não somente a Europa tem recebido quantidade significativa de migrantes, mas também a América do Norte e a América do Sul. Muitas são as causas das migrações, como a guerra civil, o subdesenvolvimento, a miséria e a fome, o terrorismo muçulmano, entre outras; as quais fazem com que milhões de pessoas abandonem sua terra natal em busca de melhores condições vida e segurança. A partir daí surge uma gama de questões polêmicas que envolvem os estrangeiros migrantes, dentre as quais a cidadania e a identidade. Em alguns países há ainda a hostilidade em relação ao recém-

chegado, contando também com perseguição policial e proibição de comercialização de quaisquer produtos em espaço urbano, como ocorre em alguns lugares da Europa e até em determinadas cidades do Brasil<sup>4</sup>.

A partir desse quadro, Habermas coloca a pergunta sobre em que medida um Estado Democrático de Direito, na defesa da integridade da forma de vida de seus cidadãos, pode exigir do imigrante que se assimile e, ao mesmo tempo, se o sistema de direitos e os princípios do Estado de Direito estão em consonância com a ideia de uma moral pós-tradicional? (2000, p. 227-228).

Há que se considerar o direito legítimo à integração, em cuja postulação moral é possível apresentar boas razões, não podendo esquecer que

People do not normally leave their homelands except under dire circumstances; as a rule the mere fact that they have fled is sufficient evidence of their need for help. A moral obligation to provide assistance arises in particular from the growing interdependencies of a global society that has become so enmeshed through the capitalism world market and electronic mass communications that the UN has assumed something like an overall political responsibility for safeguarding life on the planet, as the recent example of Somalia indicates. (2000, p. 231).

Ante esta situação, cidadania e identidade são temas caros para os estrangeiros, considerando-se, também, as carências econômicas do país que lhe recebe, tornando-se cada vez mais difícil a integração política do migrante em

---

<sup>4</sup> No Brasil, a nova Lei de Migração nº. 13.445/2017 estabelece entre seus princípios básicos no artigo 4º, o direito de o migrante participar da vida política do país, sendo garantida a ele a reunião familiar, a reunião para fins pacíficos e a associação sindical (incisos III, VI e VII). Dessa forma, a nova lei pretende incluir a todos os estrangeiros, pois reconhece neles o *status* de nacionais.

outros países. Habermas está preocupado com o direito à autodeterminação democrática dos estrangeiros, bem como com o caráter inclusivo de sua própria cultura de origem, a fim de evitar a segmentação, ou seja, a exclusão de subculturas estrangeiras em territórios alienígenas.

Em *Faktizität und Geltung*, Habermas defendeu a ideia de um direito democrático à autodeterminação, enquanto direito à preservação de uma cultura política própria. A partir daí, somente uma proposta de cidadania democrática pode proporcionar um *status* de cidadão, possibilitando comunicações políticas em nível mundial (1992, p. 659). Já no texto de 1992, Habermas entendia que as condições de reconhecimento, garantidas pelo direito, não conseguem se reproduzir por si mesmas, dependendo do esforço cooperativo de prática cidadã, o que não pode ser imposto por norma jurídica, de maneira que:

Das moderne Zwangsrecht erstreckt sich aus gutem Grund nicht auf die Motive und die Gesinnungen seiner Adressaten. Eine Rechtspflicht etwa zur aktiven Wahrnehmung demokratischer Recht hat etwas Totalitäres. Darum bleibt der rechtlich konstituierte Staatsbürgerstatus angewiesen auf das Entgegenkommen eines konsonanten Hintergrundes Von rechtlich nicht erzwingbaren Motiven und Gesinnungen eines am Gemeinwohl orientierten Bürgers (HABERMAS, 1992, p. 641).

Para Habermas (2000, p. 227-228), enquanto o legislador político se orientar por proposições básicas do direito estatal, o *ethos* jurídico de uma nação não poderá entrar em contradição com os direitos dos cidadãos. Assim, o teor ético de uma integração política precisa ser neutro ante as diferenças existentes no interior do Estado entre

comunidades ético-culturais. Tal compreensão ético-política da nação se vê afetada pela imigração, uma vez que a chegada dos migrantes altera a composição da população sobre o ponto de vista ético-cultural.

A questão que envolve o encontro com o outro e seu estranhamento é traço presente nos movimentos de migração. Os Estados-Nação ao promoverem a ideia de homogeneização produziram uma brutalidade com a diversidade, reforçando a proposta de unidade e defendendo que a diversidade como ameaça ou algo a ser combatido. Assim, o pertencimento à comunidade é condição básica de gozo do estatuto jurídico-político (LUCAS; SANTOS, 2016, p. 22).

Como resultado dos processos migratórios e consequente não inclusão dos estrangeiros no *status* de cidadão, tem-se instalada uma crise de governabilidade migratória, cujo resultado passa pela discussão de modelos de solução a estes problemas que afetam os migrantes<sup>5</sup>.

Nesse sentido, o modelo da assimilação se baseia na ideia de que os imigrantes abandonem seus costumes e práticas originais, adequando dessa forma seu comportamento segundo os valores e normas da maioria. Nesse modelo os migrantes devem mudar sua língua, vestimentas, estilo de vida e perspectivas culturais como parte da integração à nova sociedade (LUCAS; SANTOS, 2016, p. 33).

Em *The Inclusion of the Other*, Habermas pergunta sobre em que medida o Estado de Direito pode exigir que o imigrante se assimile, em defesa da integridade da forma de vi-

---

<sup>5</sup> Conforme estudo apresentado por Lucas e Santos (2016, p. 32), os modelos teórico-práticos para a gestão da diversidade étnico-cultural que resulta dos processos migratórios são: “o modelo da assimilação, o modelo do *melting pot* e o modelo do pluralismo cultural”.

da dos seus cidadãos e, aponta para dois modelos de assimilação: a) o primeiro a ideia da concordância com os princípios da constituição no espaço de atuação interpretativo o qual se determina pela autocompreensão ético-política dos cidadãos e pela cultura política do país, ou seja, é o assimilar-se à maneira pela qual se institucionaliza a autonomia dos cidadãos do Estado acolhedor; b) já o segundo modelo seria não apenas adequar-se de forma externa, mas compenetrar-se ao modo de viver, às práticas e aos costumes da cultura local, o que tem efeito na integração ético-cultural, e toca a identidade coletiva da cultura originária dos imigrantes (2000, p. 228).

Habermas argumenta que a política de imigração praticada nos Estados Unidos se limita a uma assimilação de socialização política (modelo 'a' anterior), fato que em sua visão é positivo. Dessa forma, espera-se os imigrantes que se disponham a enraizar-se culturalmente em seu novo país, sem que por essa razão precisem renunciar à forma de vida cultural de sua origem (HABERMAS, 2000, p. 229).

Conforme Catherine Audard, a natureza dos argumentos a favor de uma política de reconhecimento são de natureza moral e não cultural, sendo que

(...) no contexto pós-marxista, a exigência de reconhecimento de identidades culturais e pessoais distintas é um desafio às demandas de justiça social e de redistribuição em termos de igualdade e uniformização, demandas que até então estavam superadas de qualquer consciência de características culturais (2006, p. 89).

Nesse sentido a ideia de reconhecimento das identidades culturais dos migrantes é ponto importante para uma conseqüente cidadania inclusiva em novo território. A as-

simulação decorrente dos movimentos migratório deve preservar a forma de vida cultural de origem dos migrantes. Por essa razão, Habermas abre um diálogo com Taylor quanto à proposta deste de uma política de reconhecimento.

A posição comunitarista de Taylor (1994, p. 45) de que alguns aspectos da política atual estimulam a necessidade e, por vezes, a exigência de reconhecimento é acertada. Da mesma forma, assiste razão também ao autor quando afirma que não há dúvidas de que são cada vez mais as sociedades que se tornam multiculturais, mormente ao incluírem mais do que uma comunidade cultural que pretende sobreviver.

Taylor defende a tese de que não é possível o Estado pretender uma neutralidade cultural completa, conforme a defesa de alguns liberais. O filósofo canadense entende que os direitos concedidos enquanto direitos fundamentais, conforme reconhecidos pela tradição liberal (direito à vida, direito à liberdade de expressão, à liberdade religiosa, etc.), devem sofrer restrições (anulação ou limitação) por razões de política pública (1994, p. 80). Por isso, Taylor entende ser perigosa a desatenção que o liberalismo tem quanto a uma fronteira essencial, ao se abordar os direitos fundamentais<sup>6</sup>. Nesse sentido, o asseguramento de identidades coletivas concorre com o direito a liberdades subjetivas i-

---

<sup>6</sup> Ao situar o debate das migrações em um contexto comunitarista, além de Charles Taylor se pode apontar a posição de Michael Walzer, para quem a afiliação é o principal bem distribuído em uma comunidade humana. Para Walzer a todo novo afiliado acolhido, seja migrante ou seja refugiado se devem oferecer as oportunidades de cidadania, em que pese tais oportunidades sejam limitadas ao direito de uma comunidade à determinada forma de vida. Walzer entende que o poder de cidadãos sobre não-cidadãos talvez seja a forma mais comum de tirania da história humana. (WALZER, 2003. p. 39-83).



guais, com o que Habermas discorda.

Na expressão de Taylor, identidade “é aquilo que nós somos, de onde nós provimos” (1994, p. 54). Assim, identidade também é o ambiente onde os próprios gostos, desejos e opiniões fazem sentido. Por essa característica, a identidade também implica negociação aberta, internamente, e também com os outros, possuindo, assim, uma perspectiva dialógica<sup>7</sup>.

Habermas começa a rebater as posições de Taylor dizendo preferir uma teoria do direito que não feche os olhos para as diferenças culturais: “I would like to show that when properly understood the theory of rights is by no means blind to cultural differences” (2000, p. 207). Em lugar da disputa entre assegurar a autonomia das pessoas de direito, quer por liberdades subjetivas, quer por reivindicações de benefícios garantidos para os clientes da burocracia do Estado de bem-estar social, o caminho defendido por Habermas é o de uma concepção procedimental do direito:

(...) according to which the democratic process has to safeguard both private and public autonomy at the same time. The individual rights that are supposed to guarantee women the autonomy to shape their private lives cannot even be appropriately formulated unless those affected articulate and justify in public discussion what is relevant to equal or unequal treatment in typical cases (2000, p. 210).

Para tornar o sistema de direitos efetivo por meio de

---

<sup>7</sup> Nesta perspectiva, Taylor argumenta que: “Só sou um *self* em relação a certos interlocutores: de um lado, em relação aos parceiros de conversação que foram essenciais para que eu alcançasse minha autodefinição; de outro, em relação aos que hoje são cruciais para a continuidade da minha apreensão de linguagens de autocompreensão – e, como é natural, essas classes podem sobrepor-se. Só existe um *self* no âmbito do que denomino redes de interlocução” (2000, p. 55).

atuação democrática, torna-se necessário considerar as diferenças com sensibilidade maior para o contexto, de acordo com o a concepção procedimental do direito. A partir dessa tese procedimentalista, já apresentada em *Faktizität und Geltung*, Habermas passa a tratar em *The Inclusion of the Other* da idéia de lutas por reconhecimento (*Struggles for Recognition*).

Novamente em um paralelo à obra de 1992, visualiza-se que também neste texto já estava presente a defesa da ideia de um direito democrático à autodeterminação, o que inclui o direito à preservação de uma cultura política originária, formando um contexto real aos cidadãos. Ampara-se aí a tese de Habermas quanto a uma cidadania democrática, a qual não fecha ao particular e prepara o caminho para o *status* de cidadão do mundo (1992, p. 659).

No que diz respeito às lutas de minorias étnicas e culturais pelo reconhecimento de sua identidade coletiva, que é o caso da migração, Habermas entende que quanto mais profundas forem as diferenças raciais ou étnicas, ou quanto mais profundos forem os assincronismos histórico-culturais, maior será o desafio, ao mesmo tempo em que ele será mais doloroso também (2000, p. 212).

O direito ou direitos das minorias ofendidas deve passar por decisões políticas que sirvam para regulamentar o direito positivo para se tornarem mais efetivos em sociedades complexas. A partir daí, não há Estado de Direito sem democracia, mormente quando o princípio da soberania dos povos exige o respeito aos direitos fundamentais sem os quais não pode haver direito legítimo. Os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao

mesmo tempo entender-se a si mesmo como autores do direito: “And its authors are free only as participants in legislative processes that are regulated in such a way and take place in forms of communication such that everyone can presume that the regulations enacted in that way deserve general and rationally motivated assent” (2000, p. 215).

### 3. RECONHECIMENTO E AUTORREALIZAÇÃO INDIVIDUAL NO CONTEXTO DAS MIGRAÇÕES

Na seção anterior, tratamos de mostrar que o paradigma procedimental de direito se apresenta como uma resposta possível à tensão entre cidadania e identidade gerada pelo fenômeno migratório. O modelo habermasiano, ao pressupor um nexo interno entre Estado de direito e democracia, busca assegurar a inviolabilidade da pessoa e neutralidade ética do Estado. Habermas entende que o “direito não é um sistema narcisisticamente fechado em si mesmo, uma vez que se alimenta da ‘eticidade democrática’ dos cidadãos e da cultura política democrática” (1992, p. 323). Argumenta, nessa linha, que a institucionalização da prática da autodeterminação dos cidadãos só é possível mediante direitos de participação política, o que já requer o *status* de pessoa de direito dotada de direitos subjetivos. Na esteira de Kant, postula a cooriginaridade (*Gaichursprünglichkeit*) entre soberania popular e direitos humanos, que se deixa traduzir pela relação de interdependência entre autonomia pública e autonomia privada. Essa estrutura reflexiva do direito assume contornos mais claros na própria formulação do *princípio da democracia*, na medida em que expressa “o sentido performativo da prática da autodeterminação de

membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (1992, p. 145).

Disso é possível depreender que a institucionalização da prática da autodeterminação democrática depende substancialmente do reconhecimento intersubjetivo. Entretanto, apesar de sua centralidade, esta noção de reconhecimento, não é suficientemente elucidada pela teoria discursiva do direito. Habermas não explicita o teor normativo da ideia de reconhecimento. No que segue, pretendemos demonstrar que este *gap* pode ser sanado, ainda dentro dos limites da teoria crítica, pela teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Não obstante a crítica ao procedimentalismo de matriz kantiana, a teoria honnethiana lança luz sobre o modelo habermasiano, na medida em que apresenta o reconhecimento recíproco como uma questão moral que precede o tratamento de problemas de natureza político-jurídica, como aqueles desencadeados pela crise migratória.

Honneth encontra no paradigma da intersubjetividade os fundamentos teórico-metodológicos que seu empreendimento crítico demanda. Isso fica claro já na sua filiação ao modelo comunicativo de Habermas. Consoante à teoria habermasiana, Honneth sustenta que a constituição do *self* se dá mediante relações intersubjetivas; ou seja, a individuação ocorre através da própria socialização. Considera, entretanto, que esse processo seja orientado pelo reconhecimento mútuo, e não pela linguagem. Apesar de ratificar a crítica aos resultados apresentados pela “crítica à economia política” (Horkheimer), Honneth não deixa de apontar limites significativos na posição assumida por Ha-

bermas. Denuncia, principalmente, a existência de um *déficit* do social. A concepção de sociedade em dois níveis, no entender de Honneth, teria encoberto a importância dos conflitos na constituição do social. O projeto de Honneth se distingue, assim, dos demais modelos críticos por conferir centralidade ao social no processo de reconstrução das estruturas normativas da sociedade contemporânea.

Para além deste aspecto, o modelo crítico de Honneth pode ser mais bem compreendido a partir da ideia de uma “concepção formal de eticidade”. Inicialmente, seu projeto teórico-crítico intenciona atualizar<sup>8</sup> o potencial normativo da noção de reconhecimento, presente nos escritos hegelianos do período de Jena, em articulação com a psicologia social de Georg Herbert Mead (1863-1931). Nos seus aspectos descritivos e normativos, a teoria honnethiana do reconhecimento pretende desvelar a “gramática moral dos conflitos sociais”, valendo-se de uma antropológica moral, que serve de base para uma sociologia moral.

Uma antropologia moral pretende explicar o desenvolvimento da identidade prática do sujeito mediante formas específicas de reconhecimento intersubjetivo. Para o jovem Hegel, cabe lembrar, não é possível compreender a personalidade desde um viés solipsista; apreender adequadamente as especificidades humanas exige, pelo contrário, a consideração dos processos de reconhecimento dos quais decorrem

---

<sup>8</sup> A noção de *atualização* (*lato sensu*), na medida em sucede a reconstrução inaugural, designa o segundo nível do modelo reconstrutivo de Honneth. Como reconstrução de segunda ordem, pode ser mais bem compreendida a partir de seus momentos específicos, a saber: presentificação, atualização (*stricto sensu*) e reatualização. A *atualização*, tomada em sentido estrito, busca identificar mediadores teóricos a partir dos quais seria possível preencher as lacunas desveladas pela *presentificação*.

a individuação e a socialização. Baseado nisso, Honneth se propõe a explicar como os indivíduos elaboram sua auto-compreensão frente ao mundo social, assumindo que a constituição da identidade individual está atrelada a estruturas intersubjetivas de reconhecimento. Valendo-se de Hegel e Mead, especifica três esferas distintas de reconhecimento intersubjetivo – amor, direito e solidariedade –, às quais correspondem três modos específicos de auto-compreensão individual – autoconfiança, autorrespeito e autoestima.<sup>9</sup> Nessa base, mostra que nas relações íntimas as pessoas são positivamente reconhecidas na medida em que o suporte emocional atende às suas necessidades fundamentais. O reconhecimento positivo também se dá no domínio das relações jurídicas: o direito valoriza e assegura as características universais da pessoa mediante o respeito racional à autonomia moral. Nas relações solidárias, finalmente, a estima social manifesta o reconhecimento positivo da individualidade do sujeito, que é condizente com a importância conferida à sua contribuição para a estrutura social.

Entretanto, Honneth está interessado nas experiências negativas que solapam o desenvolvimento saudável da integridade individual, de maneira que vincula àquelas esferas de reconhecimento mútuo formas específicas de desrespeito. Por desrespeito, o autor entende toda forma de negação

---

<sup>9</sup> A *autoconfiança* desenvolvida nas relações afetivas constitui a base das outras duas formas de autorrelação prática – *autorrespeito* e *autoestima*. Honneth mostra isso a partir da análise da relação mãe-bebê levada a termo por Donald Winnicott (1896-1971). O britânico demonstra que o desenvolvimento emocional do sujeito envolve um árduo processo de individuação, em que são constituídas as estruturas intersubjetivas de reconhecimento. Dessa forma, Honneth confirma empiricamente a intuição hegeliana do amor como “si mesmo no outro”.

do devido reconhecimento; mais do que um dano pessoal, o desrespeito expressa uma ruptura nas expectativas normativas de uma relação social sadia. No âmbito das relações afetivas, o desrespeito como *violação da integridade física* leva à degeneração da autoconfiança do indivíduo. Abuso sexual e agressão física são exemplos paradigmáticos de injustiça nessa esfera. A *negação* ou a *exclusão de direitos*, no domínio das relações jurídicas, afeta senso de autorrespeito. Em das situações essa forma de injustiça pode determinar a “morte social” do sujeito, pois destrói sua a autoconcepção como indivíduo livre e igual perante sua comunidade política. A *degradação* de formas de vida, finalmente, é uma expressão de desrespeito no plano das relações solidárias que corrompe autoestima. No conjunto, essas formas de desrespeito designam o “equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento” (2013, p. 157). Honneth demonstra assim a possibilidade da experiência do reconhecimento degradado.

Uma sociologia moral examina, nessa perspectiva, as condições sociais necessárias à autorrealização individual. A intuição básica é a de que as instituições e práticas sociais obedecem a padrões consolidados de reconhecimento intersubjetivo. Honneth assume, em vista disso, que “a experiência do desrespeito é fonte emotiva e cognitiva da resistência social e de levantes coletivos” (2003, p. 227). Existe, assim, uma demanda moral por reconhecimento mútuo. Não por acaso, em *Kampf um Anerkennung* (1993), o autor defende a tese segundo a qual a luta por reconhecimento constitui a força motriz do desenvolvimento da realidade social; é, pois, a natureza moral das lutas por

reconhecimento que explica a reprodução e a transformação social. Daí a necessidade de uma “concepção formal de eticidade”, que ofereça elementos normativos estruturais extraídos das diversas formas históricas de *vida boa*, sem indicar uma em particular. Com uma concepção desse tipo, Honneth pensa poder determinar, com base nos critérios de inclusão e individuação, o grau de progresso social em termos de acesso igual a oportunidades de autorrealização, além de diagnosticar patologias sociais que inibem tendências emancipatórias.

Em síntese, a interconexão estrutural entre as diferentes esferas de interação e as formas correspondentes de reconhecimento revela determinados padrões de relação social que se apresentam como condições da autorrealização. Honneth deduz daí reivindicações normativas relacionadas à luta por reconhecimento individual e coletivo, que dão o curso das transformações sociais. A rigor, o argumento do autor busca demonstrar que a autorrealização individual depende profundamente de relações sadias de reconhecimento intersubjetivo; relações degeneradas denunciam patologias sociais. Na medida em que obstaculizam a autorrealização, as patologias sociais produzem sentimentos profundos de desrespeito, que se deixam traduzir pela ideia de injustiça. Dessa forma, a luta por reconhecimento gerada pelas experiências de desrespeito figura como fundamento normativo da teoria de Honneth.

Essa centralidade atribuída à categoria do reconhecimento constitui o núcleo da crítica de Nancy Fraser (1947)



ao modelo crítico de Honneth.<sup>10</sup> Esse debate, a propósito, resultou em mudanças significativas no projeto honnethiano. Patologias sociais passam a ser definidas em termos de *déficits* de racionalidade, posto que “os mecanismos sociais que bloqueiam o desenvolvimento da razão correspondem aos bloqueios sociais à autorrealização” (BRESSIANI, 2013, p. 284). Honneth pretende demonstrar, com isso, um nexo prático entre justiça e autorrealização. *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) propõe, nessa perspectiva, uma *reatualização*<sup>11</sup> da *Rechtsphilosophie* de Hegel. Interessa ao autor desenvolver uma concepção imanente de justiça<sup>12</sup> a partir da reconstru-

---

<sup>10</sup> Fraser (2006) refuta a ideia de um nexo interno entre entraves à emancipação e patologias sociais; entre experiência de desrespeito e conflitos sociais. Ela considera que bloqueios dessa natureza podem ter múltiplas causas, de forma que nem todas as experiências de injustiça implicam em sentimentos de desrespeito. Em vista disso, afasta a tese de que os princípios do reconhecimento mútuo estariam socialmente justificados. No entender de Fraser, Honneth não teria dado um tratamento adequado às relações de poder, ao defender que o reconhecimento intersubjetivo se constitui condição de possibilidade da autorrealização. Logo, os princípios do reconhecimento não mantêm um nexo necessário com relações sociais degradadas. Em última análise, não existe, para Fraser, um vínculo intrínseco entre luta por reconhecimento e emancipação; entre reconhecimento recíproco e experiência desrespeito; entre injustiça e autorrealização. Contrapondo-se ao monismo de Honneth, que supostamente silencia frente às flagrantes injustiças distributivas, Fraser postula a complementariedade entre reconhecimento e redistribuição como condição para a autorrealização.

<sup>11</sup> A ideia de uma *reatualização* designa o terceiro momento da estratégia reconstrutiva que precede a publicação de *Das Recht der Freiheit*. Nesse estágio, o autor busca identificar elementos da teoria a ser reconstruída que necessitam de um tratamento especial, para recuperar, por assim dizer, seu potencial normativo. No caso de *Leiden an Unbestimmtheit*, Honneth examina – pela via “indireta” – certas objeções que tornam desinteressante a *Filosofia do Direito* de Hegel. A recuperação do potencial teórico da teoria política hegeliana exige que se demonstre a irrelevância de tais reservas.

<sup>12</sup> A proposta de uma teoria hegeliana da justiça assinala um ponto de inflexão no projeto honnethiano. Essa guinada evidencia uma reorientação em termos de objeto de análise; o foco é deslocado do conceito de reconhecimento para o conceito de liberdade, ficando preservado um nexo interno entre ambos. Se antes o enfoque fora dado às condições intersubjetivas que influenciam *subjetivamente* a autorrealização, uma abordagem da liberdade deve discutir, agora, as condições intersubjetivas que interferem *objetivamente* nessa busca. Significa que a “gramática moral dos conflitos sociais” precisa explicar a luta por reconhecimento contemporaneamente a partir de uma concepção social de liberdade. *Das Recht der Freiheit* (2011) constitui, nessa linha, o “esboço” de uma teoria da justiça como análise da sociedade. Nessa obra, Honneth busca reconstruir as

ção das “esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual” (HONNETH, 2007, p. 136). Honneth assume, nessa perspectiva, que “a justiça nas sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa [...]” (2001, p. 78). Isso significa, em suma, que uma sociedade que pretender ser justa não pode prescindir de garantir igualdade de acesso à participação nos diversos âmbitos da vida social.

Esta breve recuperação dos aspectos nucleares da teoria de Honneth não define devidamente a ideia de reconhecimento. A contraposição à noção de desrespeito evidencia parcialmente o potencial crítico-normativo do conceito de reconhecimento. Notadamente, o reconhecimento pode ser reduzido a mero recurso retórico, na medida em que se presta à conformação a modelos de dominação injustificada. Honneth admite o risco de a ideia de reconhecimento perder suas conotações positivas, tornando-se mero mecanismo de ideologia. “On this account, to recognize someone is to encourage them, by means of repeated and ritual invitations and demands (*Aufforderungen*), to adopt precisely that self-conceptions that conforms to the established sys-

---

normas, práticas e instituições das modernas sociedades democráticas liberais que possam ser racionalmente justificadas, em função da sua capacidade de garantir as condições éticas necessárias para a realização da liberdade individual. Nesse objetivo, leva a termo uma densa crítica às concepções procedimentais de justiça, tendo em vista o “crescente abismo” que ele constata entre teoria filosófica da justiça e *práxis* política. Honneth (2014) chama a atenção para três aspectos pretensamente problemáticos: (a) a adoção de um método procedimental de justificação normativa; (b) a adesão ao chamado paradigma distributivo; e, (c) a fixação no Estado democrático de direito, como agência da justiça.

tem of behavioural expectations” (2014, p. 76). O reconhecimento social, quando a serviço de uma ideologia conformista, visa a motivar a subordinação voluntária, dispensando uso de estratégias repressivas. Por conta disso, Honneth preocupa-se em precisar o caráter normativo do conceito de reconhecimento, preservando, conseqüentemente, o seu potencial crítico.

No objetivo de afastar objeções que apontavam para uma suposta ambigüidade do conceito, Honneth define o reconhecimento como um ato moral socialmente ancorado que, de forma recorrente, afirma qualidades do outro. O reconhecimento intersubjetivo, nessa medida, deixa-se perceber em ações concretas. Significa que um ato de reconhecimento precisa, sobretudo, explicita e intencionalmente, afirmar a existência de uma pessoa ou grupo. “Far from being a mere ideology, recognition constitutes an intersubjective prerequisite for the ability to fulfill one’s life goals autonomously” (2014, p. 81). Honneth explica, à luz da noção kantiana de respeito (*Achtung*), que a natureza moral do ato de reconhecimento se faz perceber na “restrição do egocentrismo”: “to recognize others is to perceive an evaluative quality in them that motivates us intrinsically to behave no longer egocentrically, but rather in accordance with the intentions, desires and needs of others” (2014, p. 85). Um ato de reconhecimento genuíno explicita-se, em última análise, pela afirmação racional do valor intrínseco da outra pessoa.

Essa definição permite distinguir com significativa clareza um uso estratégico do uso comunicativo da ideia de reconhecimento. Como resultado “de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na

forma de direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais” (HABERMAS, 1992, p.139), o princípio da democracia não admite a possibilidade do emprego estratégico-instrumental da noção de reconhecimento. Compreendido em tais termos, o conceito de reconhecimento intersubjetivo de Honneth confere maior consistência ao procedimentalismo habermasiano. A aplicação do modelo procedimental do direito requer, dessa forma, que o imigrante conforme seu projeto pessoal de vida à cultura política da comunidade que o acolhe. Esta, em contrapartida, deve reconhecer concretamente a importância da forma cultural de vida do imigrante para a sua autorrealização individual. Apenas assim, orientado por uma ideia precisa de reconhecimento intersubjetivo, o princípio da democracia seria capaz de “amarar” um procedimento legítimo de normas jurídicas garantidoras da autorrealização de todos e de cada um dos afetados pelo fenômeno da migração.

## CONCLUSÃO

A concepção de democracia deliberativa constitui uma estratégia plausível para a dissolução da tensão entre cidadania e identidade produzida pelo fenômeno da migração, desde que ancorada em uma noção precisa de reconhecimento. O paradigma procedimental de direito pensado por Habermas, na medida em sustenta a interdependência entre autonomia pública e autonomia privada, apresenta-se potencialmente eficaz. O modelo habermasiano, orientado pelo *princípio da democracia*, traz como pressuposto básico a ideia reconhecimento intersubjetivo. Habermas, entretanto,

não explora detidamente este conceito fundamental, dando margem a compreensões que contradizem a essência da sua proposta teórica.

Com vistas a se evitar o emprego estratégico-instrumental, buscamos destacar o teor normativo da ideia de reconhecimento recíproco. A partir da teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth, pensamos ter demonstrado que o reconhecimento mútuo não pode ser compreendido em sentido meramente descritivo, porquanto consiste, fundamentalmente, em uma postura moral que evidência respeito efetivo ao valor intrínseco de uma pessoa ou grupo de pessoas. Seguindo Hegel, Honneth explica que “reconhecer-se reciprocamente não significa somente relacionar-se com um outro numa atitude determinada de aceitação, mas implica também, e sobre tudo, comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento” (2011, p. 108). É, pois, nessa base que o princípio da democracia deve ser concebido, caso pretenda estruturar uma ordem jurídica democrática que assegure o exercício do direito à autodeterminação individual e a participação políticas de todos e de cada um dos parceiros de direito de uma determinada comunidade política. Contra possíveis acusações de um procedimentalismo vazio, a noção de reconhecimento delimitada por Honneth mostra-se compatível como o modelo procedimental de Habermas, dando-lhe uma substantiva ancoragem social.

**Abstract:** This paper discusses the inclusion of the immigrant in democratic political contexts. It aims to demonstrate that the proceduralist paradigm of law, proposed by Jürgen Habermas, offers the formal conditions required for

the solution of the tension between political citizenship and national identity generated by the phenomenon of migration. Habermasian model aims to ensure, through the reflexive structure of law, the inviolability of the person and the ethical neutrality of the Democratic Constitutional State. Nevertheless, although Habermas had grounded the *Democratic Principle* on the idea of intersubjective recognition, he has not made fully explicit its normative content. Given that the idea of recognition may be interpreted in a purely descriptive sense, we argue that the plausibility of Habermasian proceduralist model depends on a conception of recognition as a moral posture that affirms intrinsic value of a person or group of persons.

**Keywords:** Citizenship. Identity. Recognition. Habermas. Honneth.

## REFERENCES

AUDARD, C. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. de Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

BRASIL, Lei de Migração nº. 13.445 de 24 de maio de 2017. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 25 mai. 2017.

BRESSIANI, N. Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: MELO, R. S. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justice*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 257-292.

CAMPUZANO, A. J.; LUCAS, D.; SANTOS, A. L. C. *Direitos humanos, imigração e diversidade: dilemas da vida em movimento na sociedade contemporânea*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

FRASER, N.; HONNETH, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* Trad. de Pablo Manzano. Madrid: Morata, 2006.

HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge/Massachusetts: MIT, 2000.

\_\_\_\_\_. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, C. et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beitrag zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

\_\_\_\_\_. O Ocidente dividido. In: HABERMAS, J. *Diagnósticos do tempo: seis ensaios*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p.105-126.

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

\_\_\_\_\_. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Malden: Polity Press, 2007b.

\_\_\_\_\_. *O direito da liberdade*. Trad. de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Trad. de Griselda Mársico. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização*

*da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion S. Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007a.

\_\_\_\_\_. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Malden: Polity Press, 2014.

NOBRE, M. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, R. S. (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justice*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 11-54.

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2005.

WALZER, M. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. de Cícero Romão Dias Araújo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ZURN, C. *Axel Honneth*. Malden: Polity Press, 2015.