

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**

VANESSA CAPISTRANO FERREIRA

**União Europeia:
A luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania
supranacional**

**Marília
2013**

VANESSA CAPISTRANO FERREIRA

**União Europeia:
A luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania
supranacional**

Dissertação apresentada como parte integrante dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

Área de Concentração: Relações Internacionais e Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Tullo Vigevani

Coorientador: Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

**Marília
2013**

Ferreira, Vanessa Capistrano.

F383u União Européia: a luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania supranacional / Vanessa Capistrano Ferreira. – Marília, 2013.
211 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2013.

Orientador: Tullo Vigevani

1. União Europeia. 2. Cidadania. 3. Nacionalidade -
Opção. 4. Regionalismo (Organização internacional). I.
Autor. II. Título.

CDD 337.142

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: FERREIRA, Vanessa Capistrano

Título: União Europeia: A luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania supranacional

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Tullo Vigevani – Orientador
UNESP / Marília, SP

Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker – Coorientador
UNESP / Marília, SP

Prof. Dr. Elve Miguel Cenci
UEL/ Londrina, PR

Profa. Dra. Ana Paula Tostes
UERJ/ Rio de Janeiro, RJ

Suplentes:

Prof. Dr. Aluísio Schumacher
UNESP/ Botucatu, SP

Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado
UNIVEM/ Marília, SP

Marília
2013

In memoriam

À minha avó, Margarida da Conceição Simões,
por ensinar que o verdadeiro amor não pede nada em troca

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos aqueles que me inspiraram e acreditaram no meu esforço e dedicação ao longo desse trabalho, por vezes solitário. Em muitos momentos críticos, contei com a ajuda de familiares e amigos para que eu nunca desistisse de meus sonhos.

Começo por fazer referência à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cuja bolsa, concedida a mim entre fevereiro de 2012 e dezembro de 2013, permitiu que eu me dedicasse a esta dissertação com a exclusividade merecida e necessária.

Uma palavra de reconhecimento à Faculdade de Filosofia e Ciências, da Unesp de Marília, pelo acolhimento acadêmico e apoio desde o início do meu bacharelado até a conclusão do meu mestrado. Especialmente, aos meus queridos orientadores, professor doutor Tullo Vigevani e professor doutor José Geraldo Alberto Bertoncini Poker, sem os quais grande parte dessas reflexões não seriam possíveis. Suas contribuições foram muito além do ensino e aprendizado que os mesmos me proporcionaram nos últimos dois anos. Eles também me auxiliaram no vislumbre de novos caminhos profissionais e me motivaram quando momentos difíceis faziam com eu simplesmente duvidasse da minha capacidade. Tenho certeza que levarei comigo o carinho que sinto pelos dois na longa jornada acadêmica que ainda me resta. Sou muito grata, pois não imagino tal trabalho sem a fantástica orientação que tive.

Uma palavra de agradecimento aos meus pais, tios, avós e amigos, por terem sentido a minha ausência, porém sabendo dar o espaço necessário para a conclusão desse trabalho; por terem compreendido as minhas necessidades de refúgio; e pela paciência com que lidaram com os meus longos anos de formação. Ao meu pai e à minha mãe, pelo amor incondicional e admiração depositada em mim desde meus primeiros anos de formação escolar. Ao meu irmão, pelos momentos de risadas e, mesmo estando longe, por cuidar de mim todas as vezes que adoeci. Aos meus tios, por sempre acreditarem no meu potencial e admirarem o meu trabalho. Aos meus avós, por me ensinarem que a vida sem sabedoria e conhecimento não significa nada. À minha família portuguesa, por todo acolhimento e carinho. Aos meus amigos, pelos excelentes momentos de fuga e festividades desde o ensino fundamental.

A todos(as) que se sentirem felizes com esta conquista, o meu “muito obrigada!”.

A Europa é a fortaleza de Hitler
Diz Goebbels a cada criança.
Mas onde já se viu uma fortaleza
Onde os inimigos estão não só do lado de fora
Mas também do lado de dentro?

Bertolt Brecht

RESUMO

FERREIRA, V. C. **União Europeia: A luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania supranacional**. 2013. 211 f. Tese (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2013.

A partir da análise da ordem jurídica da União Europeia, este trabalho buscou identificar a representação normativa vigente dos grupos culturais europeus – majoritários e minoritários – e, o projeto político de construção de um espaço público comum. Com a utilização da Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas, e da Teoria da Luta por Reconhecimento, de Axel Honneth, foi possível evidenciar os limites e as possibilidades da afirmação de uma cidadania supranacional — calcada no estabelecimento de uma identidade comum europeia e na ideologia de harmonização social no interior do bloco — e também dos paradoxos que perpassam o âmbito multicultural da integração europeia e a necessidade de reconhecimento e modificação na esfera identitária do bloco.

Esta investigação constituiu-se como um esforço teórico essencial para a compreensão dos atuais empecilhos sociais europeus causados por medidas político-jurídicas implementadas pelos órgãos coordenadores da integração na sociedade civil. Deste modo, esta pesquisa utilizou-se da corrente crítica do pensamento social fundamentada, basicamente, nos estudos habermasianos e honnethianos. Outros importantes autores contribuíram com o fornecimento de concepções teóricas alternativas, com o objetivo de complementar a análise inicialmente proposta, tais como: Riva Kastoryano, Hannah Arendt, Stuart Hall, Kathryn Woodward, Marshall, Sandholtz, Sweet, Wilhelm Hofmeister, Klaus Eder, e Bernhard Giesen. Foram usados também autores nacionais como Patrícia Mattos e José Murilo de Carvalho. Assim, o desenvolvimento deste trabalho se baseou em um tipo de investigação predominantemente documental.

Ao fim, pretendeu-se, como resultado esperado, questionar as concepções correntes acerca da possibilidade de criação de uma *identidade comum europeia* através da efetivação da *cidadania supranacional* e a manutenção da *harmonia social* por meios exclusivamente político-jurídicos. Arguiu-se, desta maneira, os efeitos colaterais de tal implementação normativa nas sociedades europeias contemporâneas e a necessidade iminente de reestruturação político-institucional no atual projeto integracionista europeu.

Palavras-chave: União Europeia; Cidadania Supranacional; Identidade Comum Europeia; Harmonização Social.

ABSTRACT

FERREIRA, V. C. **União Europeia: A luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania supranacional.** 2013. 211 f. Tese (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2013.

From the analysis of the legal system of the European Union, this work aimed at identifying the current normative representation of European cultural groups – majority and minority – and, the political project of building of a *common public space*. Using the *Theory of Communicative Action* by Jürgen Habermas and the *Theory of the Struggle for Recognition* by Axel Honneth, it was possible to evidence the limits of the affirmation of a supranational citizenship, based on the establishment of an *European identity* and ideology of *social harmonization*, as well as the popular acceptance of this legislative framework. In addition, to further the paradoxes that pervade the multicultural context of European integration and the need for *recognition* and/or modification in the citizenship field of the block.

This research constituted as an essential theoretical effort to understand the possible social obstacles caused by political and legal measures, implemented by bureaucratic agencies of the integration in civil society. Thus, this study used the critical current of social studies based primarily on studies of Habermas and Honneth. Other important authors contributed to the provision of alternative theoretical concepts, in order to complement the analysis initially proposed, such as: Riva Kastoryano, Hannah Arendt, Stuart Hall, Kathryn Woodward, Marshall, Sandholtz, Sweet, Wilhelm Hofmeister, Klaus Eder and Bernhard Giesen. We also used national authors, such as: Patrícia Mattos and José Murilo de Carvalho. Thus, the development of this work was based on a predominantly documentary type of research.

At the end, it was intended as expected outcome, questioning current thinking about the possibility of creating a *common European identity* through effective *supranational citizenship* and maintaining *social harmony* by political and legal means. It is argued in this way, the side effects of such implementation rules in contemporary European societies and the imminent need for political and institutional restructuring in the current European integration project.

Keywords: European Union; Supranational Citizenship; European Identity; Social Harmonization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
PARTE I – CIDADANIA EUROPEIA: UMA CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA	07
1.1 REFERÊNCIAS TEÓRICO-PRÁTICAS PARA A CIDADANIA SUPRANACIONAL EUROPEIA: UMA ABORDAGEM DIVERSIFICADA	07
1.1.2 O paradigma individualista	10
1.1.3 O paradigma político	12
1.1.4 O paradigma coletivo	14
1.1.4.1 Primordialismo	16
1.1.4.2 Universalismo	18
1.1.4.3 Tradicionalismo	20
1.2 O PROCESSO HISTÓRICO DA CIDADANIA EUROPEIA	25
1.2.1 Origem do processo de integração e a ascensão do ideal de cidadania europeia	25
1.2.2 Tratado de Paris e Tratado de Roma: surgimento dos princípios de não discriminação e de livre circulação de trabalhadores no interior do bloco europeu	31
1.2.3 A política de aprofundamento e a ascensão do simbolismo na integração europeia – anos de 1970	34
1.2.4 O aprofundamento do simbolismo na integração europeia – anos de 1980	40
1.2.5 A inserção da cidadania europeia do Tratado de Maastricht ao Tratado de Lisboa – a partir dos anos de 1990	46
1.3 INTERPRETAÇÃO DO SIMBOLISMO PRESENTE NOS TRATADOS CONSTITUTIVOS EUROPEUS	57
1.3.1 Significado da bandeira europeia	60
1.3.2 Significado do hino da União	62
1.3.3 Significado do lema oficial europeu	63
1.3.4 Significado do euro	64
1.3.5 Significado do dia da Europa	65
1.4 A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES SIMBÓLICAS COMO INSTRUMENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE HARMONIZAÇÃO SOCIAL NO INTERIOR DA UE: UMA FALSA SOLUÇÃO?	66
PARTE II – FUNDAMENTAÇÃO CRÍTICA PARA UM PROJETO POLÍTICO-NORMATIVO INCLUSIVO: UMA ALTERNATIVA PARA A EUROPA	81
2.1 CÍRCULO INTERNO E EXTERNO: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA	84
2.2 TEORIA CRÍTICA E JÜRGEN HABERMAS: UM PROJETO DE EMANCIPAÇÃO E RECONHECIMENTO À LUZ DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA	89
2.2.1 A ação comunicativa habermasiana e a sua contribuição para a formação de identidades pós-convencionais	94

2.2.2 Da concepção <i>essencialista</i> de identidade coletiva à formação de uma cidadania pautada na <i>participação cívico-democrática</i> : um ideal teórico a ser seguido pela União Europeia?	105
2.3 CRÍTICAS AO MODELO TEÓRICO HABERMASIANO	121
2.3.1 Foucault: um ponto de inflexão ou complementariedade?	121
2.3.2 Charles Taylor: a sociedade moderna e a política de reconhecimento	129
2.4 RECONHECIMENTO EM FOCO: UM PROJETO SOCIONORMATIVO INCLUSIVO NA EUROPA CONTEMPORÂNEA	137
PARTE III – “RECONHECIMENTO” E “JUSTIÇA” PARA UM PROJETO POLÍTICO-SOCIAL INCLUSIVO NA EUROPA CONTEMPORÂNEA	142
3.1 JOVEM HEGEL: A TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE E A EMERGÊNCIA DO CONCEITO DE <i>LUTA POR RECONHECIMENTO</i> NA FILOSOFIA SOCIAL MODERNA	145
3.2 RECONHECIMENTO E SOCIALIZAÇÃO NA PSICOLOGIA SOCIAL DE GEORGE H. MEAD	154
3.3 IDENTIDADE, DIREITO E RECONHECIMENTO: UMA TEORIA CRÍTICA EM TRÊS EIXOS	158
3.4 PRIVAÇÃO DE <i>DIREITOS FUNDAMENTAIS</i> E O RESULTADO DAS <i>LUTAS SOCIAIS</i> PARA AMPLIAÇÃO DAS RELAÇÕES DE RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO	167
3.5 BRIAN GREENHILL: TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO UMA TRAGÉDIA CONFLITUOSA	175
3.6 TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO: POTENCIAIS TEÓRICOS PARA A ASCENSÃO DE UMA CIDADANIA SUPRANACIONAL EUROPEIA	183
CONCLUSÃO	188
ANEXOS	194
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	199

INTRODUÇÃO

O atual cenário internacional tem sido caracterizado por profundas transformações decorrentes do fenômeno da globalização. A partir dos anos de 1980, diversos Estados passaram a atuar em consonância com a nova lógica global, firmando alianças, tratados e/ou coalizões para se inserir internacionalmente. A consolidação de mecanismos de cooperação e negociações supranacionais passou a ser prioridade para a condução e desenvolvimento interno dos Estados nacionais, afetando diretamente toda a esfera social. Dimensões da vida humana foram atingidas por essa nova dinâmica e, como desafio, encontrou-se a necessidade da combinação otimizada entre valores *universais* e *particulares* (MEDEIROS, 1996, p. 105).

Muitos analistas, como destaca Stefan A. Schirm (1996), passaram a defender um mundo subdividido em blocos político-econômicos sub-regionais ou regionais.

Políticos, assim como acadêmicos, admitem que a política e a economia, cada vez mais, se organizarão segundo esquemas regionais. O ex-ministro do Exterior da França, François-Poncet, considera as associações regionais como “centros de desenvolvimento político e econômico” na nova estrutura mundial [...] Peter Katzenstein (1995, p. 14-16) observa um processo rumo a um *mundo de regiões* e pede por mais pesquisas da ciência política nessa área (SCHIRM, 1996, p. 257-258).

Nessa perspectiva, o modelo mais utilizado para a inserção internacional por parte dos Estados nacionais tem sido o processo de integração regional. A União Europeia é hoje um exemplo único de integração nos mais diferentes níveis: econômico, político, jurídico, social e cultural. Desde o seu surgimento, o bloco europeu buscou construir, paralelamente à sua estrutura econômica, um complexo ordenamento jurídico, calcado na assinatura de protocolos, atos e tratados constitutivos, com a intenção de estabelecer instituições supranacionais que passassem a implementar políticas econômicas e sociais unificadas, afim de criar um verdadeiro significado político e identitário para o bloco e seus respectivos nacionais.

Partindo deste pressuposto, quando analisamos o tratado fundador da Comunidade Econômica Europeia (CEE), ou seja, o Tratado de Roma – assinado em 1957 por Alemanha, França, Itália, Bélgica, Países Baixos e Luxemburgo – pode-se notar, já no preâmbulo, o interesse dos Estados signatários em “[...] estabelecer os fundamentos de uma união sem fissuras mais estreita entre os países europeus”. Apesar do seu caráter inicialmente

econômico, no art. 117 do mesmo documento, é possível notar a intenção de “[...] *harmonizar os sistemas sociais dos Membros da Comunidade* e nivelar, tanto quanto possível, as medidas legislativas, regulamentares e administrativas [...]” (TREATY, 2012, grifo nosso).

A ideia de *harmonização* e manutenção da *coesão social*, embora enunciada muitas vezes de maneira indireta, manteve-se na elaboração do Tratado da União Europeia (TUE) assinado em Maastricht em 1992. Esse ordenamento instituiu formalmente a “União” e promoveu a integração nos seus mais diferentes âmbitos. No título XIV do TUE, intitulado **A coesão econômica e social**, é possível notar tal ideologia expressa, porém de forma sutil, no art. 130: “A fim de promover um desenvolvimento *harmonioso* no conjunto da Comunidade, esta desenvolverá e prosseguirá a sua ação no sentido de reforçar a sua *coesão econômica e social*” (grifo nosso).

Esse audacioso projeto de formação de uma Europa politicamente unida e harmônica – a partir da produção de normas jurídicas que regulam os âmbitos sociais e culturais nas instituições europeias – se sustenta a partir do estabelecimento de uma controversa *cidadania supranacional*. Para o autor Lynn Dobson (2006), a cidadania europeia é uma forma operacionalizada de construção e aprofundamento da União, traduzindo-se em um conjunto de direitos e deveres entre os indivíduos e os seus respectivos Estados. Entretanto, através do argumento utilizado por José Murilo de Carvalho (2008a, 2010), quando este discute o tema no Brasil, pode-se entender a *cidadania* como algo que ultrapassa um conjunto de direitos, pois ela seria, acima de tudo, um sentimento de pertencer a uma dada comunidade, a uma sociedade política com determinados valores e tradições em comum.

O conceito de *cidadania*, portanto, tem trilhado um caminho semelhante ao da conformação da ideia de nação, sendo esta consubstancializada em substratos essencialistas¹ e vinculada a padrões tipicamente excludentes de pertencimento. Ainda segundo Carvalho (2008a, 2010), a *cidadania* se desenvolve em paralelo ao sentimento de nacionalidade, estando também vinculada ao campo simbólico; ou, como propõe o autor, existiria uma *cidadania* exterior às formalidades das relações entre Estado e sociedade, a qual se manifesta

¹ As concepções identitárias que envolvem reivindicações essencialistas versam sobre “quem pertence” e “quem não pertence” a um determinado grupo étnico, nas quais a identidade é vista como estável e/ou fixa. Algumas versões de identidades étnicas estão ligadas à questões de parentesco, outras encontram-se vinculadas a uma versão essencialista da história, do passado, dos costumes, dos ritos e/ou do estilo de vida assumido por determinada comunidade (WOODWARD, 2000, p. 12-14). Ou seja, embora o escopo de atuação da cidadania tenha sido formulado sobre bases universalistas, sua vinculação a fronteiras fixas e/ou de pertencimento simbólico, transformam-na em um processo que não consegue evitar a exclusão e/ou o estabelecimento de oposições binárias que delimitam quem está “dentro” e quem não está. Exemplo disso versam sobre o nós/eles, nacionais/estrangeiros, membros/não membros, cidadãos/não cidadãos etc (IVIC, 2012).

em representações, tradições, costumes e práticas sociais, sendo essa formadora de uma identidade coletiva social.

É desta forma que a *cidadania supranacional* instituída pela União busca implementar a criação de um espírito e de identidade comum europeus para que a consolidação da harmonização social e o sucesso das políticas da Comunidade, outrora vistas como antidemocráticas², sejam garantidas. Na síntese da legislação europeia sobre o modo de utilização do Tratado de Amsterdã aparece a seguinte instrução: “[...] a instauração da *cidadania europeia* visa reforçar e promover a *identidade europeia* [...]” (TRATADO, 2012, grifo nosso).

Tais suposições já haviam sido formuladas pela ideologia, da qual Augusto Comte foi o percussor: a sociologia positivista. Esta glorificou a sociedade europeia do século XIX e é perceptível ainda nas sociedades atuais. Ela busca resolver possíveis conflitos e/ou divergências *sociais* por meio da exaltação da *harmonia* entre os indivíduos, da coesão e do bem-estar social, tendo no Estado o seu protagonista da ordem (COSTA, 2005, p. 73). Esses pressupostos são alvos de inúmeras críticas, uma vez que são contrários à *conflitualidade social* necessária para o pleno desenvolvimento do processo democrático nas sociedades complexas contemporâneas.

A sociedade é apresentada por Jürgen Habermas e Axel Honneth como um terreno de rivalidade constante entre diversos valores culturais e identitários. A vida política se transforma em uma arena onde se confrontam ideais particulares e se expressam diferentes identidades – simultaneamente percebidas como majoritárias ou minoritárias, territoriais ou linguísticas – necessárias para a construção de um Estado de direito legitimamente democrático. Tal Estado não deve apenas garantir a equidade de direitos entre os seus respectivos cidadãos, mas também, e principalmente, gerar oportunidades de acesso às suas prerrogativas jurídicas, para todos os indivíduos, independentemente de suas tradições, costumes ou histórias em comum (HABERMAS, 2003a).

² O déficit democrático da União Europeia se refere à não participação das sociedades nos processos de aprofundamento da integração, bem como à tradicional distância entre as sociedades e as decisões tomadas a partir de “cima”, isto é, dos Estados e/ou das elites políticas europeias. Muitos autores nacionais e estrangeiros abordam essa complexa questão a partir de diversas perspectivas, sejam elas relacionadas aos processos de tomada de decisões, de formação de partidos políticos europeus, ou de inexistência de um real “espaço público” no bloco. Dentre eles temos: Sônia de Camargo, Ana Paula Tostes, Andrea Hoffmann, Philippe C. Schmitter, François D’Arcy, Amartya Sen, Riva Kastoryano, Jürgen Habermas, Charles Taylor, dentre outros. Nas palavras de Riva Kastoryano, “é justamente essa ausência de uma cidadania europeia nascida de uma cultura política comum que confere pleno conteúdo e pertinência ao conceito de *déficit democrático* na construção política da Europa” (KASTORYANO, 2004, p. 27).

Assim, Habermas (2000, p. 149) propõe um direito que permita a coexistência de formas de vidas distintas, no qual todas as culturas tenham oportunidades igualitárias de se desenvolver sob as diretrizes de seus próprios mundos de heranças culturais e costumes, sem que sejam submetidas a formas de inferiorização e/ou subjugação sociais, seja por grupos culturais majoritários ou pelo Estado jurídico-coercitivo homogeneizador. O reconhecimento dessas prerrogativas, presentes em um verdadeiro Estado democrático de direito, possibilita o surgimento de uma realidade social capaz de abarcar culturas das mais variadas possíveis, perpetuando-as em sua forma mais convencional ou transformando-as conforme suas próprias necessidades evolutivas, sem interferências previamente determinadas ou estabelecidas por meios impositivos (HABERMAS, 2000, p. 148-149).

Garantir a heterogeneidade das identidades é, portanto, o primeiro passo para a consolidação de uma política de reconhecimento, respeito as diversidades e o desenvolvimento de um regime verdadeiramente democrático. A *harmonização social* vai contra todos os princípios da existência da diferença, como defende Axel Honneth:

[...] eis a “existência da diferença”, como ele [Hegel] diz, que permite à eticidade passar de seu estágio natural primeiro e que, em uma série de reintegrações de um equilíbrio destruído, a levará finalmente a uma unidade do universal e do particular. Em sentido positivo, isso significa que a história do espírito humano é concebida como um processo de universalização conflituosa [...] (HONNETH, 2009, p. 44).

[...] há de ocorrer um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece neles como uma “totalidade” (HONNETH, 2009, p. 63).

Segundo as concepções críticas habermasianas e honnethianas, com o objetivo de se estabelecer um povo europeu, através da construção de uma identidade comum europeia e a consolidação de uma cidadania (calcada em um projeto de *harmonização*), o processo de integração europeu segue por um caminho com perigosas ambivalências. Isso, pois, velhos apelos *etnonacionais*, fundados em um espírito do povo, acabam por transformar-se em um mecanismo de defesa contra tudo aquilo que é considerado estrangeiro. Isso leva, ainda, ao despreço de outras nações e à inferiorização de minorias nacionais, étnicas, religiosas e raciais, historicamente negligenciadas na formação do continente.

Integrar o semblante cultural formado por ideais essencialistas, de identidade aos aspectos político-jurídicos da integração, não apenas compromete os princípios de fundamentação das regras democráticas ocidentais, mas também emoldura dificuldades intransponíveis a uma *cidadania* pretensamente supranacional e/ou pós-nacional, inclusiva e abrangente (HABERMAS, 2002; CRUICKSHANK, 2011; IVIC, 2012).

Deste modo, o foco desse trabalho é elucidar os paradoxos que perpassam as cláusulas dos tratados constitutivos europeus acerca da tentativa de criação de uma *identidade comum europeia*, a partir da *cidadania supranacional*, como uma forma de alcançar a coesão social e/ou harmonização no interior do bloco. Buscou-se demonstrar a dificuldade do surgimento de capacidades sintetizadoras das diferenças em meio a um cenário de diretrizes normativas impositivas, estabelecidas de “cima” para “baixo”. Ressaltou-se, ainda, a importância da *ação social* como força coordenadora da superação do recente quadro de crises institucionais na Europa.

O debate apresentado neste trabalho basear-se-á nas teorias pós-positivistas (ou reflexivistas), pois estas lidam de forma satisfatória com os atuais fenômenos socioculturais, os conflitos sociais e as lutas por reconhecimento. Assim, serão utilizadas para o desenvolvimento do presente trabalho, a *Teoria da Ação Comunicativa* de Jürgen Habermas – com o desenvolvimento filosófico do conceito de identidade pós-convencional, patriotismo constitucional, espaço público e democracia deliberativa – e a *Teoria da Luta por Reconhecimento* de Axel Honneth, as quais estão intrinsecamente vinculadas à teoria crítica contemporânea.

Na primeira parte desse trabalho será desenvolvida uma abordagem diversificada da ideia genérica de *cidadania*, do conceito específico de *cidadania europeia*, bem como do processo de formação histórica das perspectivas cidadãs no interior da União desde a sua criação. Com a apresentação das várias vertentes sobre o assunto, será plausível delinear um cenário interpretativo amplo sobre o tema, oferecendo, as bases essenciais para o prosseguimento do atual debate teórico frankfurtiano e da identificação de seus respectivos paradoxos.

Na segunda parte, será exposta a perspectiva habermasiana e também suas críticas. Oferece-se um modelo constitucionalista como forma de superação dos atuais quadros limítrofes no continente. Habermas propicia um vínculo teórico coerente entre o desenvolvimento de seus conceitos e a realidade social europeia. O autor nos fornece

previsões sobre o futuro potencial de uma Europa inclusiva e que compreende as diferenças, através da regência de seu direito comunitário e da participação comunicativa de seus cidadãos no decorrer de seu processo.

Na última parte dessa dissertação, é exposta uma visão alternativa às elaborações habermasianas através das contribuições teóricas de Axel Honneth. Com a apresentação das fragilidades dessa pela *Teoria da Ação Comunicativa*, Honneth nos capacita a ver além dos projetos constitucionalistas, atribuindo à *ação social* a principal tarefa no remodelamento das diretrizes cidadãs no continente europeu. Por meio das prerrogativas de conflito, o autor faz ascender os possíveis laços de solidariedade cívica na Europa, capazes de propiciar às sociedades complexas, não apenas as suas respectivas evoluções morais, mas, principalmente, os princípios fundadores de uma ordem político-jurídica mais justa.

Somente a partir do estudo desses complexos assuntos que perpassam o atual bloco europeu será possível compreender quais serão os futuros empecilhos societários que a União Europeia poderá enfrentar nos próximos anos, além ainda, de viabilizar alternativas políticas para a superação de tais obstáculos. Em suma, discutir-se-ão os efeitos colaterais da ordem político-jurídica europeia sem a participação de seus cidadãos ao longo de todo o processo, suas respectivas consequências em torno da identidade comum, da harmonização social e da cidadania supranacional.

PARTE I

CIDADANIA EUROPEIA: UMA CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA

A cidadania europeia conferida aos povos da União tornou-se um marco histórico não apenas para seus respectivos Estados-membros e cidadãos, mas também, e sobretudo, para todos os demais processos integracionistas em fase de consolidação. O tema coloca-se como pedra angular nos debates regionalistas, sendo considerado essencial para todos aqueles que versam sobre um possível caminho em direção a uma cooperação mais profunda. Superam-se, através dele, as tradicionais arenas de integração regional e é oferecido um novo modelo de legitimação no nível internacional.

Apesar de seu surgimento fornecer uma nova constelação de valores e possibilidades aos âmbitos de estudo do regionalismo, a cidadania europeia se tornou um verdadeiro desafio ao pensamento histórico, político, sociológico e antropológico. Essa apresenta-se como um paradoxo em quase todas as suas dimensões analíticas, sejam elas conceituais, jurídicas ou simbólicas. Suas tensões não estão presentes apenas entre os Estados nacionais europeus, mas também entre os seus próprios cidadãos.

Devido ao seu caráter difuso, a eclosão de diversos conflitos em torno da temática do reconhecimento é uma realidade atual na Europa, e é somente a partir desses conflitos que a cidadania europeia possivelmente conseguirá superar os seus atuais quadros limítrofes acerca do reconhecimento do *outro* e de modos de vida diversificados.

Logo, esse capítulo tem como objetivo iluminar o tema da cidadania europeia, apresentando um panorama completo acerca de sua contextualização teórica, aplicabilidade jurídica e limitação simbólica, fornecendo um arcabouço essencial para se pensar posteriormente em alternativas de superação para os atuais entraves teórico-práticos.

1.1 REFERÊNCIAS TEÓRICO-PRÁTICAS PARA A CIDADANIA SUPRANACIONAL EUROPEIA: UMA ABORDAGEM DIVERSIFICADA

A cidadania tornou-se um dos temas centrais dos debates acadêmicos contemporâneos, nos quais a política, o direito, a filosofia e as ciências sociais se encontram. A controvérsia presente em sua conceitualização analítica não reside apenas na diversidade conceitual do termo ou na sua forma de categorização, mas também, e principalmente, na identificação de

sua própria natureza. Assim como o tema da democracia, seu parente ideológico, a cidadania ainda se apresenta de forma difusa, sendo constantemente modificada por práticas políticas e adaptada conforme as variadas mudanças históricas (GIESEN, 2001, p. 36).

Segundo Klaus Eder e Bernhard Giesen (2001), a cidadania foi historicamente criada como uma tradicional demarcação entre “senhores” e “servos”. Estabeleciam-se, no interior das comunidades políticas ocidentais, relações de igualdade entre aqueles que estavam incluídos e excluía-se a maior parte da população dos assuntos públicos. Embora sua contextualização moderna tenha sido engendrada pelos teóricos da Revolução Francesa, suas raízes são provenientes do pensamento greco-romano⁴.

O mapeamento do ideal de universalidade na temática cidadã foi introduzido na Europa pela filosofia iluminista do século XVIII, a qual combinava o universalismo categórico da razão a uma *práxis* altamente exclusiva do discurso. Muitos filósofos do esclarecimento, tais como Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Hugo Grotius, Immanuel Kant, John Locke e Montesquieu construíram uma base transcendental para a criação de uma nova comunidade política humana, a qual poderia se estender para além das fronteiras territoriais dos Estados europeus e/ou da história cristã (GIESEN, 2001, p. 37-38).

No entanto, apesar do ideal de universalidade e inclusão em torno dos direitos naturais do homem na sociedade do esclarecimento, um novo modelo de privilégios foi instituído, sendo este baseado no nível de educação e intelectualidade para a efetivação da participação nos assuntos públicos. Os intelectuais e seus respectivos ensinamentos foram relocados para a esfera pública e nenhum camponês, escravo, mulher ou trabalhador foi incluído no jogo político, pois eles não tinham a educação necessária (KOCKA; MITCHELL, 1993).

Em certa medida, a exclusão cívica inaugurada na Grécia antiga foi perpetuada no período do esclarecimento, e apesar de o conceito de “inclusão” ter aberto os horizontes para a formulação de novas concepções racionalistas de aperfeiçoamento da prática cidadã, este foi incapaz de lidar com as clivagens políticas e os problemas provenientes da exclusão cívica. Logo, a tensão no escopo da cidadania, liga-se, necessariamente, ao seu caráter ambivalente, isto é, ao mesmo tempo que suas concepções modernas versam sobre a atuação prática dos cidadãos no Estado-nação – sua participação política e seu pertencimento comunitário –, esta

⁴ Para obter um amplo panorama acerca do desenvolvimento histórico do tema cidadania desde o pensamento clássico greco-romano ver: E. V. Arnold (**Classics and Citizenship, in The Classical Quarterly**, 1920, p.81) e H. Browne (**Our Renaissance: Essays on the Reform and Revival of Classical Studies**, Dublin: Longmans Green & Co., 1917, p. 149-150).

não consegue evitar o processo de exclusão social (GIESEN, 2001, p. 36). Assim, embora sua aclamação universal perpassasse sobre as possibilidades de inclusão, historicamente, sua formulação foi marcada pelo estabelecimento de oposições binárias que delimitavam quem estava dentro e quem não estava. Exemplos disso decorrem sobre o nós/eles, nacionais/estrangeiros, membros/não membros, cidadãos/não cidadãos etc. (IVIC, 2012).

De todo modo, a cidadania, em sua acepção moderna é considerada uma interfase na relação entre o Estado e a sociedade civil, o povo e o governante, o território político e a organização de seus membros (EDER; GIESEN, 2001). Sua essência baseia-se na tentativa de lidar devidamente com a questão do pertencimento e filiação dos indivíduos a uma determinada comunidade, de forma que isso possibilite a todos uma vida em conjunto. As relações estabelecidas por esses atores podem ser concebidas de modos diferenciados e descritas a partir de diferentes modelos teóricos, que frequentemente se contradizem ou tornam-se incomensuráveis entre si (LISTER; PIA, 2008).

Para fins de contextualização e explanação dos complexos processos que tangem a questão da cidadania e sua natureza no processo integracionista europeu se faz necessária a apresentação de três principais paradigmas e percepções constitutivas, ou seja, o paradigma individualista, o paradigma político e o paradigma da identidade coletiva (EDER; GIESEN, 2001). O primeiro está relacionado ao modelo liberal de mercado e à concomitante ideia de regulação do mesmo por medidas legais. O segundo paradigma é similarmente ligado aos debates ideológicos em torno de percepções democráticas, de participação e de debates comunitários em um *espaço público comum*. E por fim, o terceiro paradigma, o qual nos interessa particularmente, liga-se à cidadania como uma associação a partir de ideais holísticos de pertencimento que variam de apreensões primordialistas à tradicionalistas, as quais se baseiam em discursos fundamentalmente *essencialistas* de identidade.

É importante lembrar que esses paradigmas não existem somente no âmbito da reflexão teórica e da justificação do conceito de cidadania, mas estão amplamente presentes nas formulações normativas do Ocidente e nas práticas cotidianas de instituições políticas e sociais. Ideais como o igualitarismo legal por parte das instituições, a prática política da *inclusão*, a elaboração de dispositivos legais acerca de direitos e deveres, o senso coletivo de participação política, e definições de pertencimento legal através de *nacionalidades*, são princípios inerentemente fundados por tais paradigmas e que compõe o escopo de abrangência da cidadania contemporânea. Estes não são facilmente compreendidos sem uma apresentação

clara e sistemática, por isso, nas próximas seções, ambos os modelos, bem como seus limites e possibilidades no atual projeto integracionista europeu, serão tratados sumariamente, com fins de oferecer ao leitor um melhor entendimento sobre o assunto.

1.1.2 O paradigma individualista

A partir dessa perspectiva, a cidadania é vista como um elo de ligação entre o Estado e a organização civil, constituindo-se como um conjunto de direitos iguais para todos os indivíduos membros de tal comunidade (MARSHALL, 1963). Esta se apoia no modelo liberal de concessão de direitos, não sendo, assim, sensível às diferenças sociais, econômicas e/ou culturais existentes no interior de suas respectivas sociedades. Suas vertentes priorizam a esfera individual em detrimento da comunidade, sendo, portanto, o individualismo o núcleo de sua ontologia (LISTER; PIA, 2008).

Um dos teóricos liberais que mais contribuiu para o desenvolvimento desse modelo paradigmático foi John Locke, o qual declarou que a propriedade é equiparada à liberdade, sendo, portanto, esta anterior à vida em sociedade e à criação do governo. A propriedade adquire um caráter mais amplo, o que a torna equivalente à liberdade, sendo o objetivo do governo, formulado a partir do contrato social, proteger esta liberdade. Assim, o indivíduo aceita o governo como garantidor do bem comum, com a intenção de corrigir as deficiências presentes no Estado de natureza e de proteger suas liberdades e escolhas na esfera privada (LISTER; PIA, 2008, p. 1-14).

Os elementos-chave para a compreensão do pensamento liberal em torno da cidadania são: o individualismo, o universalismo, os direitos, a razão, a igualdade e a propriedade. Ou seja, os indivíduos tornam-se membros de uma comunidade política através da concessão de direitos fundamentados em bases universais, que garantem ao indivíduo a vida, a liberdade e a propriedade. Estabelece-se, deste modo, um claro antagonismo entre estes termos e os ideais de comunidade presentes no republicanismo e/ou no comunitarismo, já que a cidadania liberal tem pouca preocupação com a participação dos indivíduos no *espaço público*. Isto é, não é através da participação na esfera pública que os indivíduos atingem o seu bem mais elevado, mas com o desfrute de sua esfera privada.

A versão mais desenvolvida desse modelo vem de Thomas Humphrey Marshall (1963), que representa a concepção clássica de cidadania liberal como uma igualdade de

status. Logo, todos os indivíduos que possuem esse *status* “[...] são iguais com relação aos direitos e deveres com os quais o Estado é dotado” (MARSHALL, 1963, p. 87). Segundo o autor, os direitos de cidadania seriam compostos por três esferas: a civil, a política e a social.

Com a descrição da evolução dessas três esferas de cidadania na Inglaterra, Marshall (1963) esboça um quadro evolutivo, que apresenta uma cronologia ao desenvolvimento dos direitos civis no século XVIII, dos direitos políticos no século XIX e dos direitos sociais no século XX. Os direitos civis comportariam as liberdades individuais, o direito à propriedade e outras concessões ligadas a ela. Os direitos políticos possibilitariam a participação política e o seu respectivo exercício pelos indivíduos. Os direitos sociais permitiriam o acesso a certo nível de bem-estar econômico e participação na comunidade. De muitas maneiras, o desenvolvimento dos direitos de cidadania poderia ser visto como um desdobramento de tais princípios com base na *igualdade de status* (LISTER, 2005).

Para os liberais, a cidadania seria compatível com um sistema baseado em classes sociais, concebida, não para destruir ou eliminar as desigualdades provenientes das atividades da esfera privada, mas destinada a reduzir a existência de tais classes sociais, diminuindo os seus piores excessos. Logo, o seu objetivo não perpassaria a conquista da igualdade substantiva, mas a igual liberdade. Essa prerrogativa garantiria que todos pudessem conquistar suas próprias metas. Em suma, a cidadania marshalliana prevê a adesão da comunidade através do estabelecimento de direitos iguais que garantem a todos os indivíduos chances isonômicas de realizar seus objetivos. Destina-se à igualdade, sendo esta pública, mas incentiva um mercado privado gerador de desigualdades.

Tais formulações foram sujeitas a uma grande quantidade de críticas. Delanty (2002) identifica que Marshall (1963) ignora muitas formas de inferiorização social provenientes de seu modelo teórico, tais como: as questões de gênero, raças, etnias etc. De fato, outros autores como Mann (1987) ainda argumentam que o modelo marshalliano desenvolve uma teoria quase *apolítica* acerca da cidadania, uma vez que, os cidadãos recebem os seus direitos passivamente, não sendo estes, resultados de constantes lutas políticas ao longo da formação histórica das sociedades modernas.

Claramente em oposição à filosofia política liberal, o comunitarismo vê na cidadania liberal a arquiteta legítima das desigualdades sociais e da promoção do individualismo, o que levaria, consequentemente, à destruição do ideal de comunidade. O comunitarismo enfatiza as obrigações geradas pela cidadania, sendo sua adesão um pré-requisito para a obtenção de

direitos. Isto é, ao mesmo tempo que o liberalismo enfatiza os direitos, o comunitarismo evidencia as obrigações que os cidadãos possuem para com a comunidade política.

Assim, o ponto chave para a compreensão desse debate liberal-comunitário reside em algumas diferenças ontológicas; isto é, para os comunitarista e republicanos os interesses da comunidade vêm antes do interesse dos indivíduos e estes orientam a prossecução da vida pública e das formulações acerca da cidadania. Já para os liberais são os interesses privados dos indivíduos e suas respectivas proteções que levam a criação do Estado e o desenvolvimento da comunidade política (LISTER; PIA, 2008).

1.1.3 O paradigma político

A partir desse modelo teórico, a cidadania é vista sob a perspectiva da sociedade civil, referindo-se à prática comum de participação nos debates públicos sobre questões políticas da comunidade. Esse paradigma considera a cidadania não como uma mera questão de direitos formais, mas, sobretudo, como uma prática ativa de participação, na qual diferentes indivíduos se encontram engajados, em vários graus, na vida pública. Ou seja, apenas aqueles que participam arduamente da esfera pública colocam em prática sua cidadania, sendo, somente esses, considerados cidadãos plenos.

Logo, a cidadania seria resultado da própria mobilização da sociedade civil, a qual participa em larga escala dos debates públicos e dos movimentos sociais, prescrevendo ações aos governantes e interferindo nas decisões políticas. Esse modelo adiciona especialmente mais obrigações do que direitos, e não contempla nenhuma referência a modelos pré-sociais, isto é, que possuam bases antropológicas. As ações políticas podem ser vistas como fonte legítima da cidadania, sendo os atores coletivos os responsáveis pelos discursos públicos e de participação democrática. O republicanismo francês e o comunitarismo moderno oferecem, historicamente, exemplos típicos dessas estruturas políticas institucionais, as quais construíram em torno do tema da cidadania um ideal político de participação. Estabelece-se, deste modo, uma clara distinção entre os atores passivos e ativos, na qual os passivos são vistos como os excluídos e não destinatários de direito (EDER; GIESEN, 2001).

Segundo Lister e Pia (2008), John Rawls contribuiu substancialmente para a elaboração do paradigma político. Embora o autor esteja incluso na vertente do “liberalismo político” divergindo em muitos aspectos da corrente comunitária, sua obra **Uma Teoria da**

Justiça, publicada originalmente em 1972, forneceu as bases comuns de justificação pública e de formação de acordos político-comunitários sobre questões políticas equitativas pautadas em concepções diversas de “bem comum”. A sociedade é vista pelo autor como um meio complexo e plural capaz de acolher a diversidade através de acordos firmados racionalmente e em prol dos direitos de todos.

Embora o conceito de cidadania não apareça explicitamente elencado em suas discussões⁵, Rawls (1972) procura identificar um tipo ideal de organização social e a forma como os indivíduos dessa comunidade podem chegar a um entendimento comum sobre o que é justo e o que não é. Logo, os indivíduos fazem uso de sua qualidade racional para maximizarem os seus produtos sociais, os seus custos e benefícios. Isto é, para Rawls (1972), todos os indivíduos são capazes de agir racionalmente, apesar de suas diferentes crenças e concepções de “vida boa”, podendo concordar acerca de padrões comuns de justiça. Em suma, os cidadãos se orientariam com base em seus princípios morais, possibilitando um entendimento comum, independentemente de suas divergências, e em defesa do interesse comunitário (LISTER; PIA, 2008).

Nesse sentido, a sociedade torna-se capaz de encontrar um ponto de equilíbrio crítico-reflexivo entre as exigências de universalidade comunitária e das particularidades individuais. O processo de justificação de Rawls procura reunir uma base comum em torno da concepção de sociedade como sistema de cooperação social e equitativo, além ainda, da ideia de pessoa moral livre e igual. Este estabelece uma dialética “entre o ponto de vista moral do que é *bom para todos* e o ponto de vista do que é *bom para nós*” (WERLE, 2012, p. 181, grifos do autor).

Rawls busca em primeiro lugar *descrever* aquilo que pessoas racionais, com um senso elevado de respeito mútuo, deliberariam em condições de igualdade, sob o “véu de ignorância” da “posição original”. A sua conclusão é que nestas condições justas, de total falta de apelo às desigualdades históricas e “naturais” – e portanto de completa incerteza – os contratantes tenderiam racionalmente a optar por uma estratégia “máxi-mínima”. Ou seja, planejariam uma distribuição racional dos bens de uma forma equitativa e

⁵ John Rawls trabalha majoritariamente com uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça, na qual cada um aceita e reconhece que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça e que as instituições básicas sociais satisfazem estes princípios. O autor deriva os princípios de justiça de duas prescrições básicas: 1º “cada pessoa tem de ter um igual direito ao mais extensivo sistema total de básicas liberdades iguais, compatíveis com um similar sistema de liberdade para todos” e 2º “as desigualdades sociais e econômicas têm de ser ajustadas de maneira que sejam tanto (a) para o maior benefício dos menos privilegiados, consistente com o princípio justo de poupança e (b) ligadas a cargos e posições abertos a todos, sob condições de equitativa igualdade de oportunidades (RAWLS, 2003, p. 191).

prudente, de modo a garantir para si próprios e para os demais contratantes o acesso pelo menos ao *menor* quinhão possível dos bens disponíveis para todos [...] Rawls não atribui uma moralidade fixa ou determinada aos indivíduos da sociedade; antes, aposta na possibilidade de que estes ampliem a percepção de seus interesses numa orientação igualitária, que contemple o pleno reconhecimento do outro, através do exercício prudente e racional da liberdade (KRISCHKE, 1993, p. 146-147, grifos do autor).

Dessa forma, para Rawls (2003), o reconhecimento do outro proveria do exercício racional da liberdade do indivíduo. Apesar de essa premissa ser considerada tipicamente liberal, o autor não abdica das preocupações acerca da equidade distributiva dos bens primários na comunidade e/ou da justiça social em prol do “bem comum” deliberado racionalmente por todos através do “véu da ignorância”. Refuta-se, assim, a busca individual excessiva pela felicidade sob anseios egoístas e a privação do *outro* nesse processo (RAWLS, 2003, p. 146-147).

O corolário lógico do paradigma político, portanto, é a necessidade da priorização dos interesses comunitários em detrimento do individualismo exacerbado proveniente da teoria liberal presente no paradigma individualista. Em suma, tal paradigma visa formar um componente *identitário cívico*⁶, no qual os cidadãos são identificados através de sua participação na estrutura política do Estado, no conjunto de instituições, e na presidência dos direitos e regras que se referem à vida política da comunidade como um todo e não apenas dos interesses de um indivíduo em particular (BRUTER, 2003, p. 11-12).

1.1.4 O paradigma coletivo

Nesse modelo, a cidadania é vista a partir de concepções essencialistas, ou seja, como um mecanismo necessário para a formação de uma *identidade coletiva*. Logo, ela se refere às práticas rotineiras e regras de solidariedade, servindo como um instrumento fundamental para a distinção daqueles que pertencem a um determinado grupo social e aqueles que não pertencem. A partir dessa perspectiva, a cidadania não se refere à inclusão dos indivíduos por meio de seus interesses privados ou pela participação obrigatória na *esfera pública*, mas pela ideia de virtude cultural, ícones da boa associação, mitos e símbolos comuns que delimitam a

⁶ O componente identitário cívico é definido por Michael Bruter (2003), como o responsável pela identificação dos cidadãos com a estrutura política. Seu desenvolvimento se vincula à participação dos cidadãos no conjunto de instituições políticas e no jogo democrático de formulação dos direitos e regras comunitárias.

sua constituição como comunidade e sua respectiva distinção perante outros grupos sociais (EDER; GIESEN, 2001, p. 6-7).

Essa construção cultural a partir de bases, valores e tradições em comum, levam conseqüentemente à criação de um espaço de compartilhamento de significações, sem as quais as atividades cívicas e o exercício da cidadania estariam em constante risco de desintegração. Tal paradigma refere-se, predominantemente, a uma base pré-política, que não deriva da natureza, mas de uma formação cultural coesa e harmônica, na qual as tradições são os vínculos essenciais que proveem os fundamentos integrativos e a prática da cidadania. Em suma, suas principais diretrizes são formadas pela liberdade negativa dos cidadãos (direitos), pela liberdade positiva (obrigações) e, principalmente, pelo engajamento emocional dos membros da comunidade, que se vinculam por laços comunitários e de irmandade (EDER; GIESEN, 2001, p. 6-7).

A consolidação desse último paradigma requer conformidade nas demandas sociais, nas normas de conduta e nos comportamentos cívico-culturais, os quais devem figurar como fontes de compartilhamento de valores e convicções em comum. A ênfase nesse discurso gira em torno do ideal de *harmonia social* e plenitude dos interesses coletivos, definidos em termos étnico-culturais. Assim, este paradigma necessita de um estado estacionário, com uma constante vinculação da comunidade social à esfera simbólica, em que os seus respectivos membros se constituem como cidadãos através de um ritual político-comunitário (EDER; GIESEN, 2001, p. 6-7).

A maior parte dos debates acerca do tema da cidadania vinculados à concepção de identidade coletiva se refere à formação de *comunidades imaginárias*⁷ e constrói um vínculo entre o falante e os demais cidadãos (através da comunicação pública). Bernhard Giesen (2001, p. 41), argumenta que a crença pela a identidade coletiva aparece nos discursos políticos como algo estável e naturalmente dado, como um fundamento pré-político que forma um “povo” devidamente representado. No entanto, a existência de tais pressuposições depende apenas da aceitação simbólica dessa comunidade em questão, a qual vislumbra tal identidade como “real”, “verdadeira”, e “palpável”.

⁷ As nações são “imaginadas”, pois são compatíveis com a “alma”, constituindo-se como objetos de desejos e projeções. Pautam-se na ideia de que é preciso fazer do novo, antigo, bem como encontrar uma naturalidade em um passado que, na maioria das vezes, além de recente, não passa de uma seleção, com frequência consciente. As nações são comunidades políticas imaginadas, e estabelecem uma integração quase como de parentesco ou de religião (ANDERSON, 2008, p. 9-17).

Para Michael Pollak (1992), a construção da identidade coletiva é um fenômeno produzido em referência ao *outro*, bem como aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade por meio de uma negociação discursiva. Ou seja, é um fenômeno que deve ser compreendido como a essência de um indivíduo ou um grupo, que gera um sentimento de unidade, de continuidade e de coerência. Nessa construção, há o sentimento de unidade física, isto é, um sentimento delimitado por fronteiras fixas, há uma continuidade dentro do tempo histórico e, finalmente, um sentimento de *coesão* entre diferentes elementos que formam um indivíduo e sua respectiva comunidade unificada (POLLAK, 1992, p. 200-212). Em suma, tal paradigma visa à formação de identidades fundamentadas em um aspecto cultural, isto é, que possam ser definidas por meio de uma determinada similitude cultural, semelhanças sociais e até mesmo éticas, referentes a padrões de conduta e comportamento (BRUTER, 2003).

Em consonância com esses ideais, o paradigma da identidade coletiva pode ser categorizado em três abordagens distintas, sendo elas: a primordialista, a universalista e a tradicionalista (GIESEN, 2001, 41-46).

1.1.4.1 Primordialismo

A primeira categoria da identidade coletiva reforça os limites entre aqueles que estão dentro de uma determinada coletividade e aqueles que não estão. Refere-se, principalmente, à incorporação de diferenças empiricamente dadas, ou seja, ligadas ao parentesco e a padrões étnicos predefinidos. Os códigos primordialistas oferecem ainda uma base para a formação identitária estável e imutável, não podendo esta ser modificada por ações voluntárias de seus membros e/ou mudanças históricas (GIESEN, 2001, p. 41-43).

Iniciado pelos românticos alemães, visando o questionamento da universalidade da razão proposta pelos ideários iluministas, o primordialismo assumiu suas formas naturalistas durante o século XVIII, emergiu nos países ocidentais durante as políticas imperialistas do século XIX e assumiu o seu ápice no decorrer do século XX, com o desenvolvimento exacerbado do germe do racismo, claramente identificado nas políticas totalitárias bolchevistas, nazistas e fascistas (ARENDT, 2011). Segundo Hannah Arendt (2011, p. 215), “[o surgimento da] raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que

ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos”.

A partir do desenvolvimento de tal ideologia fundamentada em ideais de sangue, raça e pertencimento cultural, durante os períodos mencionados acima, as questões da pureza e da contaminação do sangue assumiram um papel especial em relação às abordagens de cunho primordialista. Jacques Semélin (2009) aponta que o ideal de homogeneidade do grupo, de harmonia social e coesão interna, passaram a reger os rituais de purificação da “nação”. Pretendia-se, assim, extinguir quaisquer vestígios de membros que não fossem os de sua própria coletividade.

Nos padrões contemporâneos de identidade coletiva, o foco na *pureza* tornou-se central. A luta pela homogeneidade étnica assumiu os mesmos padrões de construção de fronteiras nas sociedades ocidentais e, confundiu-se erroneamente com o princípio de nação política. Hannah Arendt (2011) alerta que, embora tais movimentos tenham assumido ao longo da história posições aparentemente ultranacionalistas, eles vão contra o princípio coordenador da construção da organização nacional de povos, isto é, dos princípios de igualdade e de solidariedade de todos perante o Estado, garantidos pelo reconhecimento da humanidade.

Na verdade, apesar de tal ideologia ter eclodido no interior de diversas fronteiras nacionais europeias, definindo padrões linguísticos, tradições em comum e/ou origens étnicas predeterminadas, ela nega a existência político-nacional de suas respectivas pátrias. Coloca-se, em xeque o próprio ideal de corpo político da nação devido ao seu caráter fundamentalmente *essencialista*.

Destarte, os códigos primordialistas não são convertidos em um missionarismo de inclusão ou de “assimilação” do outro, mas sim de negação e não reconhecimento. O *outro* é mantido fora da comunidade, não podendo ser convertido, adotado, educado ou sequer compreendido. Os seus principais atributos não podem ser combatidos pelos ideários do universalismo, baseado no princípio de humanidade, pois os mesmos demarcam diferenças insuperáveis, as quais são convertidas em inferioridade social (GIESEN, 2001, p. 42).

Jacques Sémelin (2009) aborda de modo contundente a capacidade das sociedades democráticas ocidentais – seio da origem de conceitos como tolerância e liberdade – de estigmatizarem o outro, rebaixando-o e anulando-o com aspirações que se baseiam no conceito de “nós contra eles”. Para o autor, os processos sociais que culminaram em

massacres, principalmente no continente europeu no século XX, apoiaram-se em ideais primordialistas com a radicalização do conceito, o recrudescimento do antagonismo entre amigos *versus* inimigos, e a designação de elementos indesejáveis, tidos como uma ameaça à *ordem social* interna.

Assim, a unidade na sociedade e a manutenção de sua harmonia social tornam-se os elementos básicos para a correlação entre os seus membros, vistos como iguais ou similares. Os códigos primordialistas questionam hierarquias no interior de sua própria comunidade, implicando em uma tendência de distribuição igualitária entre os seus cidadãos, bem como a plena execução dos princípios “democráticos”. Essa tendência, baseada no igualitarismo, ainda se mantém em Estados nacionais fundamentados em termos étnicos, que se baseiam nos princípios de unidade, coesão e ordem.

Portanto, a cidadania nesse modelo primordialista é atribuída a origens ancestrais ou naturais, que não podem ser adquiridas pela mera convivência ou pelo fato de outros povos habitarem seus respectivos territórios ou serem condizentes com a sua constituição. Este ainda permite a inferiorização de habitantes e/ou imigrantes, que são vistos como não pertencentes ao grupo majoritário. Reforça-se, deste modo, as fronteiras para que a entrada de outros grupos não aconteça, e elaboram-se estratégias identitárias para a manutenção da coesão e defesa contra possíveis assimilações, mesmo que as minorias estejam dispostas a ignorar suas respectivas culturas. O primordialismo evita a todo custo, qualquer tipo de assimilação ou reconhecimento do *outro*, visto como indesejável (GIESEN, 2001, p. 42-43).

Giesen (2001, p. 46-56) chama a atenção para o *status* legal no qual muitos países europeus, tais como a Alemanha e a França, ainda se baseiam. O autor defende que ambos os países ainda se apoiam em modelos claramente primordialistas e que apesar do discurso de *inclusão*, de reconhecimento dos direitos humanos e dos ideais democráticos, eles ainda conservam elevado teor de coesão interna através da homogeneidade étnico-nacional em seu ordenamento jurídico⁸.

1.1.4.2 Universalismo

⁸ Para ter um panorama completo sobre os países que ainda se baseiam em um modelo essencialista de cidadania, bem como uma discussão mais profunda em torno do tema na Alemanha e na França ver: GIESEN, B. National Identity and Citizenship: The Cases of Germany and France. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.36-60.

O segundo tipo de construção de identidades coletivas pertence ao projeto universalista proveniente do período do Esclarecimento, o qual tenta preencher as lacunas existentes entre o ideal universal de inclusão social e a prática quase inevitável da exclusão no interior das comunidades ocidentais. Esse projeto se baseia em uma missão historicamente construída, vista não como algo natural, mas socialmente arquitetado. A razão assume o eixo central do pensamento, sendo ela responsável pelo progresso da comunidade e a distinção fundamental entre o tempo e a história dos diversos povos existentes no globo.

Os códigos universalistas temporalizam as comunidades sociais a partir da perspectiva de que: quanto antes uma determinada sociedade adotar a razão como ente condutor de suas atividades cívicas, mais esta progredirá. Deste modo, a distinção entre o “eles” e o “nós” é que: “eles” são aqueles que compõe a vanguarda da razão e “nós” somos o restante que ainda se encontra atrasado, confinado na superstição tradicional e estreiteza de espírito (GIESEN, 2001, p. 43-45).

No entanto, tais distinções se apresentam como algo temporário, isto é, os povos atrasados podem ser introduzidos nessa nova “fé”, emancipadora e trazida pelo uso da razão, e alcançar o progresso almejado. Assim, com a plena realização da razão, as sociedades passam a ser conduzidas por novas orientações cívicas em direção a um futuro próspero, no qual há uma tendência constante à desvalorização do passado, que é tido como obscuro, remoto e marcado por irracionalidades passadas (GIESEN, 2001, p. 43-45).

As referências universalistas possuem uma orientação missionária em relação aos que ainda não estão incluídos em suas respectivas comunidades, vistas como emancipadas. Em contraste com os códigos primordialistas, o universalismo convida os de fora a ingressarem em suas respectivas comunidades, adquirindo o conhecimento e a educação necessários para a sua própria emancipação (EISENSTADT; GIESEN, 1995). Dentre aqueles que resistem ao convite de ingresso a tal comunidade, cabe apenas a lástima e o árduo trabalho dos missionários de os converterem contra as suas próprias vontades, pois, estes são considerados não conscientes de sua verdadeira identidade. Assim, as fronteiras estabelecidas por esse paradigma se assentam na distinção entre os *virtuosos* (detentores do uso da razão e do conhecimento) e os *leigos* (os quais precisam ser educados).

O movimento expansivo da coletividade universalista não aceita estratificações e/ou hierarquias permanentes no interior de suas comunidades, assim como os códigos primor-

dialistas. Estas devem ser mantidas temporariamente apenas entre professores e alunos, sendo posteriormente superadas, quando a educação transformar os alunos em professores para as novas gerações de estranhos. No entanto, é inimaginável que os papéis assumidos entre os professores e os alunos sejam invertidos. De certo modo, a hierarquia e a estratificação são conservadas (GIESEN, 2001, p. 43-45).

A cidadania construída sobre as bases universalistas permite o acesso aos direitos básicos de todos aqueles que se comprometam com o seu respectivo projeto sociocultural, ou seja, com o cristianismo, com o Esclarecimento, e com o humanismo secular. As fronteiras se encontram constantemente abertas na tentativa de formar uma cultura de abrangência universal, mas o caráter de exclusão é mantido a todos aqueles que se opõe a ela. Em suma, a cidadania nesse modelo não pode ser totalmente negada, mas restringida com fins de pressionar aqueles que ainda se opõem ao seus princípios coordenadores (GIESEN, 2001, p. 43-45).

Portanto, as concepções universalistas de cidadania não se mostram contrárias aos fluxos migratórios nem a existência de comunidades multiétnicas, desde que estas possam ser consideradas compostas por potenciais membros de sua comunidade cultural. Deste modo, o projeto universalista se mostra incompatível com a existência de comunidades bem definidas em termos étnicos e movimentos que recusam o reconhecimento da superioridade universalista-ocidental, insistindo em uma diferença descabida e rejeitando a opção de assimilação identitária (GIESEN, 2001, p. 43-45).

1.1.4.3 Tradicionalismo

O terceiro e último projeto ligado à construção de uma identidade coletiva implica a existência de regras de conduta, de rotinas corriqueiras e tradições sociais, vinculando-se, sobre as bases de familiaridade, com os membros da comunidade social (SHILS, 1981). A partir dessas referências, a identidade coletiva é vista como contínua, sendo resultado de práticas sociais e hábitos historicamente construídos (BOURDIEU, 1984).

Nesse contexto, as rotinas e as regras de comportamento social são intimamente ligados à *praxis* cotidiana da ação e da participação no *espaço público*. Em um nível diário, tais práticas adquirem um caráter rotineiro, sendo elas isentas de argumentação, debates prolongados e/ou questionamentos. Deste modo, as tentativas de questionamento em relação ao comportamento tradicional do grupo, são o que normalmente definem os incluídos e os

excluídos no interior desta comunidade. Os membros apresentam-se como familiarizados com as regras e os padrões de conduta, embora eles não saibam exatamente a sua origem ou tempo histórico, eles são seguidores autênticos de tais costumes (GIESEN, 2001, p. 45-46).

O “costume” nas sociedades tradicionais tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja impedido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso nas sociedades tradicionais. O direito consuetudinário ainda exibe esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado [...] A decadência do costume inevitavelmente modifica a tradição à qual ele geralmente está associado (HOBSBAWN; TERENCE, 2002, p. 10).

No interior das referências tradicionalistas, as fronteiras que definem os “incluídos” e os “excluídos” são consideradas difusas e indefinidas. O único caminho possível para a inclusão é participar da composição dessa identidade coletiva através das práticas locais e dos arranjos socioinstitucionais, adotando os costumes e as rotinas desta (GIESEN, 2001, p. 45-46).

Embora as fronteiras estejam presentes nas construções identitárias tradicionalistas, elas não são mencionadas explicitamente. Conservam-se as distinções entre grupos, mas estas não são expostas nitidamente como nos modelos anteriores. Nesse sentido, o código tradicional da identidade coletiva pode ser considerado o mais fundamental de todas as construções, pois se refere à própria continuidade histórica de uma determinada comunidade, e apresenta uma grande similaridade com o conceito de “tradição”⁹ desenvolvido por Max Weber.

Na esfera pública, as formas de identidade coletiva baseadas nas referências tradicionalistas frequentemente se vinculam à apresentação de rituais comemorativos e em representações de um passado tido como remoto, este ainda pressupõe a existência de uma continuidade histórica, uma rotina, uma tradição de um grupo particular de pessoas, lugares e eventos. Portanto, a partir desses referenciais, uma nação não é apresentada como sendo portadora de uma “virtude especial” como as duas anteriores, mas como uma representante de origens míticas, ligadas aos fundadores de sua comunidade, sua história e costumes comuns (GIESEN, 2001, p. 45-46).

⁹ Para Weber o conceito de tradicional assume um caráter conservador de fidelidade patriarcal ou patrimonialista, sendo exemplo disso, a autoridade dos pais sobre os filhos, o senhor do engenho e o escravo, o senhor feudal e o camponês. Weber classifica essa categorização como sendo uma dominação estável, devido à solidez do meio social que age sobre dependência da tradição na consciência coletiva.

O tradicionalismo oferece uma base indefinida para a justificação da cidadania, sendo ela possível apenas quando o requerente cumpre devidamente com as regras de conduta tradicionalmente aceitas na comunidade, reverencia suas virtudes cívicas e exhibe certos comportamentos historicamente padronizados. Tais critérios são mais difíceis de monitorar do que os dois modelos anteriores, por se basearem em características condicionantes de civilidade. Deste modo, o Estado deve providenciar uma agência ou um órgão institucional capaz de analisar os candidatos à cidadania – como fez a Suíça –, para determinar quais serão as regras de adesão a serem requeridas (GIESEN, 2001, p. 45-46).

Assim, a cidadania tradicionalista é um direito garantido a todos aqueles que se mostram capazes de seguir seus códigos de conduta por um determinado tempo. No entanto, esse modelo não providencia nenhuma tutela especial destinada aos imigrantes, ou seja, ninguém é convidado a se candidatar, pelo contrário, a candidatura só deve ocorrer quando o indivíduo se mostrar compatível com o teor de civilidade exigido pela comunidade tradicional. Esta cidadania pela participação competente pode manter seus limites e distinções em relação a outros grupos sociais, principalmente, controlando o tempo necessário para que eles consigam provar o seu elevado teor de civilidade e compatibilidade com as leis e a constituição locais (GIESEN, 2001, p. 45-46).

Deste modo, com a apresentação desses três modelos de divisão no interior da formação da identidade coletiva, evidencia-se que, embora ambos possuam características variadas e sujeitas a modificações, estes se consubstanciam em componentes de vinculações historicamente culturais, baseados em concepções majoritariamente *essencialistas*, isto é, onde a identidade é vista por uma perspectiva relacional, de diferença entre o “nós” e o “eles” (WOODWARD, 2000, p. 7-19).

Tanto o primordialismo, quanto o universalismo e o tradicionalismo, baseiam-se em oposições binárias, nas quais um grupo sempre é marcado simbolicamente como inimigo, um tabu, ou algo que deve ser distinguido. Logo, ambas as correntes se concretizam a partir de *sistemas classificatórios* que demonstram como as relações sociais são organizadas ou divididas. Estabelece-se, assim, uma *marcação simbólica* relativa a outras identidades, definindo quem é incluído e quem não é. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades socialmente construídas, por um sentido correspondente às subjetividades individuais dos membros de tais comunidades (GIESEN, 2001, p. 7-19).

A identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e/ou econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (RUTHERFORD, 1990 apud WOODWARD, 1990, p. 19-20).

A conexão entre a cidadania e os *sistemas simbólicos* presentes na formação de identidades coletivas propiciam um sentido à experiência social das divisões e desigualdades sociais existentes em uma determinada sociedade e aos meios pelos quais alguns grupos são constantemente inferiorizados e não reconhecidos na esfera jurídica (WOODWARD, 2000, p. 7-19). Giorgio Agamben (2004), ao desafiar o modelo instituído pelo ideal de Estado de direito constituído na Europa, afirma que os Estados ocidentais modernos realizaram constantemente um processo de subjetivação e individualização das formas de vida socioculturais responsáveis por tornar os indivíduos dependentes de suas próprias identidades no contexto comunitário.

Segundo o autor, toda sociedade ocidental, independente de sua forma de organização política, fixa quais são os seus “homens sacros”¹⁰, não estando mais a exclusão confinada apenas a grupos específicos. Tanto para Agamben (2004) quanto para Sémelin (2009), a manutenção da saúde hereditária do povo através do tema da purificação do corpo social, tornou-se “[...] a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território [...] onde existe um Povo, lá existirá o [não reconhecimento]” (AGAMBEN, 2004, p. 184-186).

Entretanto, é com a pretensão de superar tais concepções essencialistas vinculadas ao tema da cidadania e do não reconhecimento do *outro* no âmbito dos Estados nacionais, que o presente trabalho foi concretizado. A partir de tais reflexões será possível traçar um panorama

¹⁰ Homem sacro ou “Homo Sacer”, são denominações, utilizadas por Giorgio Agamben, que se referem aos indivíduos que possuem sua participação política restringida na modernidade, encontrando-se em um estado de existência puramente biológico, ou seja, de “vida nua”, encarcerados, ainda, em um estado de natureza “apolítico”. O *homo sacer* refere-se aos indivíduos considerados “de fora” da comunidade, mesmo estando “dentro”. Assim, para o autor, o princípio interno do Estado moderno consiste em conservar a “vida nua” de determinados grupos sociais e sua condição de “matabilidade insacrificável”. Com efeito, esses excluídos da vida política “normal” de seus territórios são a condição determinante de sua *matabilidade*. Eles vivem formalmente dentro dos Estados modernos e sob a regência da lei, mas estão fora do Estado de direito, o qual teoricamente se destina a todos os cidadãos. Deste modo, a identidade política é negada a esses indivíduos e grupos sociais, reduzindo sua existência à mera vida biológica. Agamben (2004) menciona que a legislação não pode os representar, já que são exceções, isto é, são zonas de indistincões sociais (AGAMBEN, 2004, p.13).

para se pensar – nos atuais moldes da cidadania europeia – seus limites e possibilidades acerca do reconhecimento do *outro* e da contemplação das diferenças no interior do projeto supranacional europeu. Em suma, a partir dos tópicos apresentados anteriormente, será possível delinear um quadro ilustrativo que sintetize os conceitos abordados, para garantir a continuidade da exposição das ideias.

	O paradigma individualista Modelo de mercado e teoria liberal	O paradigma político Modelo de participação, teoria democrática e republicana e crítica comunitária	O paradigma da identidade coletiva Modelo de sociedade, teoria universalista e crítica primordialista
<i>Cidadania como uma prática</i>	Liberdades individuais (liberdade negativa)	Obrigações cívicas (liberdade positiva)	Valores e virtudes em comum
<i>Cidadania como uma instituição</i>	Direitos de bem-estar	Democracia como uma consolidada esfera pública	Cultura e tradições em comum
<i>Cidadania como um discurso</i>	Direitos	Obrigações	Pertencimento

Tabela 1: As três concepções de cidadania – quadro ilustrativo (elaboração própria).

Considerando essas três concepções de cidadania como dimensões de análise, a cidadania europeia apresenta-se como uma noção de direitos, obrigações e identidades comuns, que subtrai das diferentes correntes teóricas convencionalmente formuladas no âmbito do Estado-nação – isto é, do Paradigma Individual, Político e de Identidade Coletiva –, os elementos necessários para se formar um espaço público europeu e uma sociedade europeia. Segundo Klaus Eder e Bernhard Giesen (2001), o projeto europeu de cidadania encontra ressonância nesses três paradigmas apresentados, os quais articulam o tema da cidadania europeia em diferentes arenas, expondo-a a claros limites de eficiência, consolidação e contradição.

Deste modo, algumas questões nortearão a prossecução do trabalho aqui apresentado, tais como: poderá a União Europeia formular uma proposta diferenciada para a ideia de cidadania europeia? Até que ponto esses três paradigmas tornam a cidadania europeia praticável? O que faz um povo membro de uma comunidade? Qual o papel do simbolismo na construção do processo integracionista europeu? Isto se apresenta como um empecilho ao desenvolvimento de um modelo *pós-nacional* de cidadania? Quais os limites do atual modelo

e as implicações das próprias bases *pós-nacionais*? É possível vislumbrar alternativas teórico-práticas de superação do atual modelo, calcadas no reconhecimento das diferenças identitárias, sem comprometer o ideal de *status* igualitário? A igualdade e a diferença são exequíveis no interior da cidadania europeia?

Desta forma, a partir da elucidação dos conceitos teóricos apresentados em torno da temática cidadã, tais como: os direitos civis e políticos, e os direitos de pertencimento (definidos em termos simbólicos e de formação de identidades coletivas); este trabalho pretende aproximar tais reflexões da realidade de formação e consolidação da cidadania supranacional europeia. Logo, na próxima seção será apresentada, especificamente, a sua origem histórica, com o desenvolvimento de suas competências reais no interior do bloco e sua evolução jurídico-normativa, afim de fornecer um panorama completo acerca de seus avanços e retrocessos na esfera social.

Uma breve exposição sobre as instituições responsáveis pelo constante monitoramento das questões relativas à cidadania no interior do bloco também será pertinente, uma vez que, estas garantem a sua aplicação no bojo das sociedades europeias e representam a sua efetividade e abrangência prática. Finalmente, será estabelecida uma ligação entre o seu desenvolvimento histórico e sua efetividade empírica, com os símbolos hoje presentes nos atos, tratados e declarações constitutivas, tornando a integração europeia, por meio da *cidadania supranacional*, não apenas um sistema institucionalizado de direitos, mas também, e, sobretudo, uma construção simbólica possivelmente limítrofe. Deste modo, será exequível edificar um panorama geral sobre as condições reais que tangem o tema da cidadania europeia, bem como identificar os seus limites e vicissitudes.

1.2 O PROCESSO HISTÓRICO DA CIDADANIA EUROPEIA

1.2.1 Origem do processo de integração e a ascensão do ideal de cidadania europeia

[...] se a União Europeia não se formar em breve, muitos Estados terão bastante a temer da enfermidade do cisma. Ao examinar os interesses particulares de cada Estado da Europa, afim de ingressar na União, encontraremos, penso eu, interesses muito fortes, pois a paz é o fundamento de todos os interesses (SAINT-PIERRE, 1713, p. 389).

O fragmento acima é um trecho extraído da obra de Abbé Saint-Pierre (1713), o qual apresenta um projeto europeu capaz de assegurar a paz no continente através da reorganização entre os Estados-nações durante o século XVIII. Evidencia-se, assim, que a idealização de uma Europa unida, resultante de um projeto político comum entre Estados, é um sonho antigo e não uma construção exclusivamente contemporânea. Em 1464, o Rei George de Poděbrady, na Boêmia, já vislumbrava uma unidade pan-europeia através da expansão do cristianismo e uma integração político-cultural no continente. Posteriormente, esse ideal de um projeto político comum também aparecerá nas obras de Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Saint Simon e Tocqueville. Ainda no século XVIII, George Washington em uma carta ao Marquês de La Fayette, menciona: “[...] one day, on the model of the United States of America, a United States of Europe will come into being” (SEN, 2012, p. 1).

Deste modo, o modelo forjado a partir do século XVIII e já sucitado no século XV, ganha destaque nos debates político-acadêmicos no período do pós-guerra. O ano de 1945 pode ser considerado uma espécie de ano zero na história do continente europeu. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a Europa encontrava-se em clima de destruição, miséria e desolação. As manifestações de violência e barbárie trazidas pelo regime nazista, sob a liderança de Adolf Hitler, na Alemanha, com o término do holocausto, exigiam um novo rumo para a história do continente e a necessidade do estabelecimento de uma *pax* europeia realmente duradoura (JUDT, 2008, p. 33).

Logo, o primeiro passo desse projeto político comum – que se impôs progressivamente a quase totalidade da Europa ocidental e nos seus mais variados âmbitos a partir dos anos de 1992 – teve início no período pós-guerra, com a assinatura do Tratado de Paris, em 1951¹¹, e a fundação da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (CECA)¹². No início, tal integração destinou-se apenas à esfera econômica dos Estados-membros que a compunham.

¹¹ O pano de fundo para a elaboração desse plano de cooperação econômica, surge em 1949, com a criação do Conselho da Europa, organização intergovernamental, que visava à proteção dos direitos humanos e ao reforço da concepção de cooperação europeia. Este não faz parte da União Europeia e é um órgão independente cujo principal objetivo é o fortalecimento da democracia, dos direitos humanos e das regras de direito entre os Estados-membros que o compõe (BACHE; GEORGE, 2001, p. 48).

¹² “Ela foi anunciada, em 1950, pela famosa Declaração do ministro francês dos assuntos estrangeiros, Robert Schuman, com o apoio do chanceler alemão Konrad Adenauer “[...] sua criação foi concebida como um primeiro passo rumo a uma organização federal europeia. A célebre Declaração de 1950, já citada do ministro Schuman não deixava dúvida sobre isso: segundo ele, desde que a unificação europeia não se podia criar de uma única vez, havia que começar por realizações concretas, ligando prioritariamente a França e a Alemanha. A proposta era de colocar sob uma Alta Autoridade Comum. Nos termos da Declaração: ‘Esta proposta realizará as primeiras bases concretas de uma federação europeia indispensável à preservação da paz’. Não se pode esquecer que o carvão e o aço eram não apenas a base da indústria, mas também a base da produção de armas e da potência militar” (D’ARCY, 2002, p. 11).

No entanto, como lembra François D'Arcy (2002, p. 11), “o objetivo da integração europeia nunca foi apenas econômico e sempre teve um forte componente político”.

Segundo Medeiros (1996), essa solução, baseada na cooperação econômica advinda da criação da CEECA e da interação entre os Estados nacionais europeus, constituiu-se como a única alternativa viável para evitar a ascensão de um novo conflito armado na região, bem como uma nova forma para que a Europa pudesse emergir economicamente, saindo das cinzas e buscando uma “paz perpétua”. Resistia-se, ainda, através da cooperação, uma possível dominação soviética ou norte-americana no continente¹³ (MEDEIROS, 1996, p. 95).

Desta maneira, o início da integração europeia representou a expressão de uma nova “vontade de viver em conjunto”, ou de uma vontade, pelo menos por parte dos Estados membros, de erigir a Europa em conjunto. Renunciava-se, assim, à resolução dos conflitos por meio da violência e adotava-se uma nova postura política, fundamentada na negociação e na pacificação através da cooperação econômica (KASTORYANO, 2004, p. 23).

A teoria política orientadora da cooperação econômica, no período descrito, foi o federalismo. Isso explica os objetivos ideológicos expostos por Robert Schuman¹⁴ em sua Declaração de 1950, que levou à criação da CEECA e a gênese da integração europeia. O impulso teórico federalista foi fundamental para o desenvolvimento da integração, admitindo-se como modelo a experiência federal norte-americana, ou seja, a busca por um novo modelo de integração em todos os níveis: econômico, político, social e cultural (SCHMITTER, 2010, p. 11).

O modelo federal apresentava-se como o meio adequado ao vislumbamento de uma nova perspectiva para o antigo continente, ultrapassando o âmbito econômico e constituindo-

¹³ Devido à grande destruição e miséria na qual o continente europeu se encontrava, em julho de 1947, é anunciado pelo Presidente Truman o Programa de Recuperação Europeia, mais conhecido como Plano Marshall. Seu principal objetivo era a concessão de uma assistência técnica e econômica que auxiliaria na reconstrução da Europa no pós-guerra e impediria a expansão da influência comunista na região devastada pela guerra. O comunismo já se encontrava em fase de ascensão na União Soviética, e tanto os Estados Unidos quanto a antiga URSS aspiravam a áreas de domínio e influência.

¹⁴ “Ministro dos Negócios Estrangeiros na França entre 1948 e 1952, é considerado um dos promotores da unificação europeia. Com o apoio do [funcionalista] Jean Monnet, elaborou o famoso Plano Schuman, que divulgou em 09 de maio de 1950, hoje considerada a data de nascimento da União Europeia. Nesse plano apresentado em sua Declaração, Schuman propunha o controle da produção do carvão e do aço, as matérias-primas mais importantes para a produção de armamento. A ideia fundamental subjacente à proposta era a de que um país não controlasse a produção de carvão e de aço não estaria em condições de declarar guerra a outro. Schuman apresentou o seu plano ao chanceler alemão Adenauer que, vendo nele imediatamente uma oportunidade para pacificar a Europa, o aprovou. Pouco tempo depois, foi a vez dos governos de Itália, Luxemburgo e Países Baixos reagirem favoravelmente. Os seis países assinaram o acordo da CEECA e a União nasce como uma iniciativa de paz” (A DECLARAÇÃO, 2012). [Disponível em: < http://europa.eu/about-eu/eu-history/founding-fathers/pdf/robert_schuman_pt.pdf >. Acessado em 25 set. 2012].

-se como uma verdadeira organização social. Com a renúncia dos Estados membros ao princípio de hegemonia, a União Federal, do ponto de vista teórico, reuniria os elementos necessários para a conquista de um novo equilíbrio dinâmico, consubstanciando-se em um espaço de liberdade, democracia, e de participação, com um pluralismo de ideias, de culturas e de crenças (SIDJANSKI, 1996).

O horizonte federal desdobrava-se, já naquele momento, na afirmação de uma *identidade comum europeia*, formada por concepções nacionais, regionais e locais. Com a participação desses diversos atores em uma “governança em vários níveis”, a formação das redes sociais e de seus respectivos mecanismos de comunicação redistribuiriam as responsabilidades e os poderes de acordo com as capacidades das unidades constituintes, levando o projeto integracionista europeu a um futuro aberto, capaz de agrupar múltiplas iniciativas e ações descentralizadas. Tais ações baseavam-se na convergência de objetivos comuns que progressivamente invadiriam a vida cotidiana dos povos europeus e de suas consciências, auxiliando na afirmação de uma *identidade* para além dos desejos econômicos (SIDJANSKI, 2001).

No entanto, as elaborações teóricas funcionalistas também ganharam grande destaque nesse momento. Segundo Sidjanski (1996, p. 169), Jean Monet¹⁵ e Ernst Haas desenvolveram uma “estratégia global que criava um efeito de contaminação por setor e uma amplificação progressiva do modo de integração europeia”. Essa recém-criada perspectiva, foi vista como a mais viável, uma vez que, a renúncia da soberania dos Estados europeus não era requerida de modo imediato. Apresentava-se, assim, uma concepção alternativa de cooperação, sem adentrar demasiadamente nas prerrogativas dos Estados-nações.

Em termos conjeturais, o neofuncionalismo assumia a premissa de que a cooperação em áreas técnicas e o estabelecimento de coalizões transnacionais entre grupos de interesse político-econômicos dos Estados nacionais europeus criariam o hábito de interação entre os países, hábito este necessário para a construção de valores comuns e instituições supranacionais, capazes de cooperar politicamente (SWEET; SANDHOLTZ, 1998, p. 1-26). Nesse ponto, o conceito de *spill-over*, amplamente trabalhado pela teoria funcionalista, permitiria o desencadeamento de fatos e expectativas comuns que levariam à retroalimentação da espiral da integração, baseando-se num princípio de automaticidade (SCHMITTER, 2010).

¹⁵ Consultor do Governo francês, foi o principal inspirador da Declaração Schuman, que conduziu à criação da CECA em 1952. Entre 1952 e 1955 foi o primeiro Presidente do órgão executivo daquela Comunidade.

Haas (1958, p. 13) definiu o processo de integração como algo que prosseguia, a partir de valores mutáveis, onde os interesses vão se redefinindo em termos de orientação regional e não puramente nacional, e que o conjunto anterior de valores distintos nacionais serão substituídos gradativamente por um novo conjunto de crenças (MCGOWAN, 2003, p.6, tradução nossa).

Entretanto, esse aprofundamento automático e gradual do processo de integração europeu, tendo como fim último a federação, limitou-se, apenas, aos campos de harmonização jurídica e expansão econômica no interior do bloco. A partir dos anos de 1970, é notado pelas comunidades europeias que o ideal de integração não correspondia aos reais anseios sociais em relação à cultura e identidade já reivindicadas nos modelos teóricos federal e funcionalista. Medeiros (1996) observa que os governos e instituições oficiais europeus desempenharam um papel imensamente mais importante do que atores civis da sociedade, concebendo uma comunidade de princípios baseada em instituições fortes e com pouco apoio popular (MEDEIROS, 1996, p. 95).

Logo,

[...] os idealizadores da UE, conscientes ou não da arbitrariedade do pressuposto de que “os europeus” constituiriam “uma sociedade” e se identificariam com os interesses supraestatais, deixaram como legado uma enorme distância entre os avanços institucionais e os avanços sociais da integração europeia (TOSTES, 2001, p. 67).

Deste modo, as comunidades europeias depararam-se com um novo grande desafio no desenrolar do seu processo integracionistas: o de aproximar as suas respectivas instituições burocráticas de seus cidadãos. O objetivo era a superação – em seu sentido substantivo – da ausência de legitimidade no escopo social. Assim, identificou-se, a partir da década de 1970, que o *déficit* no apoio social possivelmente negaria o aprofundamento inicialmente pretendido. Exigia-se, assim, um novo mecanismo capaz de articular o desenvolvimento institucional com o âmbito sociocultural.

Como observa Habermas (2006),

[...] a unificação europeia parecia mais uma vez estagnada. A desconfiança mútua das nações [...] parecia sinalizar que os cidadãos europeus não tinham um sentimento de pertencimento e que os Estados membros estavam mais longe do que nunca de realizar um projeto comum (HABERMAS, 2006, p. 70)

Nesse sentido, a construção artificial da cidadania europeia a partir de 1992, como sendo um produto humano elaborado a partir de idiosincrasias histórico-culturais e realizada pelas instituições europeias, visava assegurar uma *unidade* entre os povos e edificar, acima de tudo, uma *ordem* capaz de conduzir à *harmonia social* que, originalmente, não possuía qualquer sentimento de identidade comunitária ou coesão (GIANNATTASIO; SCUDELLER, 2011, p. 169). A grande discrepância entre os avanços institucionais e o apoio social seria resolvido com a elaboração de um substrato societal de vinculação *simbólica*, que conduziria à integração nos âmbitos da sociedade e da cultura, impedindo a sua fragmentação. Remete-se, deste modo, aos ideais de construção de uma *identidade coletiva* consubstanciada em uma virtude cultural, mitos e tradições em comum no interior do bloco europeu.

Logo, é o desenvolvimento histórico da cidadania no interior do processo integracionista europeu que essa seção tomara como base. Suas respectivas conquistas cívico-políticas e contradições *essencialistas* serão sinaladas no decorrer desse processo histórico, pois este conhecimento será fundamental para a compreensão do seu atual estágio. O vislumbre de possíveis medidas para a superação de suas deficiências e de seus conceitos holísticos serão também fundamentais para o seu aprimoramento futuro, tanto no campo prático quanto no conceitual. Assim, iniciaremos a exposição apresentando as suas principais conquistas no âmbito jurídico, bem como o desenvolvimento de seus princípios basilares que culminarão nas contradições e limitações apresentadas no final desse capítulo.

Como já foi elucidado, a cidadania europeia foi formalmente introduzida no processo de integração europeu pelo Tratado da União Europeia (TUE), assinado em Maastricht em 1992, de forma que o cidadão europeu passou a ser aquele que possuía a *nacionalidade* de qualquer um dos quinze Estados membros da União Europeia. Posteriormente, com o Tratado de Amsterdã, assinado em outubro de 1997, seria afirmado o caráter de complementabilidade da cidadania europeia em relação à cidadania nacional. Apesar de sua institucionalização ter ocorrido apenas após Maastricht, sua origem jurídica possui raízes mais antigas que surgem a partir dos anos de 1970.

1.2.2 Tratado de Paris e Tratado de Roma: surgimento dos princípios de não discriminação e de livre circulação de trabalhadores no interior do bloco europeu

No Tratado de Paris, responsável pela instituição da Comunidade Econômica do Carvão e do Aço (CECA) conhecida como o embrião da União Europeia (UE), foi mencionado em seu artigo 69, que os Estados membros da integração não poderiam restringir a entrada ou a contratação de trabalhadores de outros Estados membros para a atuação nas indústrias do carvão e do aço. Embora a questão da cidadania ainda não estivesse presente de maneira explícita, posteriormente, essas prerrogativas iniciais também iriam compor o rol dos direitos relacionados a ela, tais como: a livre circulação de pessoas e o princípio de não discriminação (VEÇOSO, 2011).

Algumas diretrizes do Tratado de Paris estabeleciam as condições de trabalho no interior dos Estados-membros da Comunidade Econômica, como é possível notar no trecho a seguir:

1. The member States bind themselves to renounce any restriction based on nationality against the employment in the coal and steel industries of workers of proven qualifications for such industries who possess the nationality of one of the member States; this commitment shall be subject to the limitations imposed by fundamental needs of health and public order.
[...]
4. They will prohibit any discrimination in remuneration and working conditions between national workers and immigrant workers, without prejudice to special measures concerning frontier workers; in particular, they will work out among themselves any arrangements necessary so that social security measures do not stand in the way of the movement of labor (TREATY, 2012)¹⁷.

Com a introdução dessas diretrizes, a CECA demonstrava uma preocupação iminente em relação a qualquer restrição na contratação dos trabalhadores com base no princípio de nacionalidade, bem como o compromisso de manter a remuneração e as condições de trabalho proporcionais aos dos trabalhadores nacionais, sem prejuízo de medidas especiais relacionadas aos trabalhadores fronteiriços. O ideal de liberdade individual dos trabalhadores e a premência da igualdade de *status* entre eles se fez presente no tratado, sinalizando os primeiros passos de uma cidadania destinada a garantir o desenvolvimento do mercado privado e de seus respectivos trabalhadores.

¹⁷ Íntegra da versão original do Tratado da Comunidade Econômica do Carvão e do Aço (CECA), disponível em: <<http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/Treaty%20constituting%20the%20European%20Coal%20and%20Steel%20Community.pdf>>. Acesso em: 25 Set. 2012.

Além do estabelecimento destes primeiros benefícios, o Tratado de Paris também criou o Tribunal de Justiça das Comunidades Europeias (também conhecido como Tribunal Europeu de Justiça). Este entrou em funcionamento um ano após a sua criação em 1951, tendo sua sede em Luxemburgo. O tribunal passou a julgar casos relativos à CECA e à Comunidade Europeia de Energia Atômica (CEEa) e hoje é um dos principais órgãos responsáveis por monitorar os direitos e deveres dos cidadãos europeus no interior da UE e os interesses comunitários da instituição. Suas funções, no período, eram basicamente duas: (I) uniformizar a interpretação das normas das comunidades europeias e (II) garantir suas respectivas aplicações e efetividade. Logo, sua importância perpassava sobre a correta interpretação dos tratados no âmbito do processo integracionista europeu, julgando casos entre os Estados-membros, as instituições europeias e os indivíduos. Priorizavam-se, desse modo, os interesses comunitários da integração, sendo eles essenciais para o seu desenvolvimento futuro (TRIBUNAL, 2012).

Todo esse cenário de prerrogativas de direitos cidadãos e criação do Tribunal Europeu de Justiça são incorporadas pelo Tratado de Roma, assinado em março de 1957, que transforma a CECA em Comunidade Econômica Europeia (CEE) (rebatizada em Maastricht como Comunidade Europeia - CE) e conserva as atribuições inicialmente destinadas ao Tribunal de Justiça. Os princípios, relacionados à livre circulação de trabalhadores e à não discriminação com base na nacionalidade, também são mantidos, tornando estes, ainda, os coordenadores centrais da recém-transformada comunidade.

ARTICLE 3

For the purposes set out in the preceding Article, the activities of the Community shall include, under the conditions and with the timing provided for this Treaty:

[...]

(c) the abolition, as between Member States, of obstacles to freedom of movement for persons, services and capital;

ARTICLE 7

Within the scope of application of this Treaty, and without prejudice to any special provisions contained therein, any discrimination on grounds of nationality shall be prohibited.

The Council may, on a proposal from the Commission and after consulting the Assembly [European Parliament], adopt, by a qualified majority, rules designed to prohibit such discrimination (TREATY, 2012)¹⁸

Em outubro de 1968, o Regulamento da Comunidade Europeia n. 1612/68, do Conselho da CEE relativo à livre circulação dos trabalhadores da Comunidade, expande tal princípio às famílias destes trabalhadores no 10º artigo, representando um incremento aos direitos inicialmente formulados e um aumento do escopo de liberdades individuais, como é destacado a seguir:

1. Têm o direito de se instalar com o trabalho nacional de um Estado membro empregado no território de outro Estado membro, seja qual for a sua nacionalidade:

- a) O cônjuge e descendentes menores de vinte e um anos ou a cargo;
- b) Os ascendentes do trabalhador e os do seu cônjuge que se encontrem a seu cargo.

[...]

3. [...] o trabalhador deve ter um alojamento para a sua família, considerado normal para os trabalhadores nacionais na região onde está empregado, sem que esta disposição possa originar discriminação entre os trabalhadores nacionais e os trabalhadores provenientes de outros Estados membros (TREATY, 2012)¹⁹.

É importante lembrar que nessa etapa inicial do processo de integração europeia, a livre circulação de pessoas estava restritamente vinculada ao desenvolvimento das atividades econômicas e do mercado comum no interior do bloco. Não havia, nesse momento, uma relação amplamente ligada à ideia de cidadania europeia. No entanto, podemos notar, já no preâmbulo do Tratado de Roma, o interesse de “[...] estabelecer os fundamentos de uma *união* sem fissuras mais estreita entre os países europeus”. E apesar de seu caráter inicialmente econômico, no artigo 117º já é demonstrada a intenção de “[...] *harmonizar* os sistemas sociais dos Membros da Comunidade e nivelar, tanto quanto, possível, as medidas legislativas, regulamentares e administrativas” (REGULAMENTO, 2012, grifo nosso)²⁰.

Destarte, embora o direito de circular livremente pelos Estados-membros seja considerado exclusivo àqueles portadores de vínculos empregatícios e seus familiares, os

¹⁸ Íntegra da versão original do Tratado da Comunidade Econômica Europeia disponível em: <http://ec.europa.eu/economy_finance/emu_history/documents/treaties/rometreaty2.pdf>. Acesso em: 25 Set. 2012.

¹⁹ Íntegra da versão do Regulamento nº 1612/68 disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=DD:05:01:31968R1612:PT:PDF>>. Acesso em: 25 Set. 2012.

²⁰ Íntegra do Tratado de Roma disponível em: <http://ec.europa.eu/economy_finance/emu_history/documents/treaties/rometreaty2.pdf>. Acesso em: 05 Nov. 2013.

Estados signatários no Tratado de Roma já almejavam um aprofundamento da integração europeia através de uma *união* sem fissuras, bem como tal princípio seria considerado basilar na elaboração final no Tratado de Maastricht (VEÇOSO, 2011). Nota-se, assim, uma preocupação ascendente com os ideais comunitários e a necessidade de uma maior participação dos indivíduos nesse processo de integração interestatal.

1.2.3 A política de aprofundamento e a ascensão do simbolismo na integração europeia – anos de 1970

Até o final dos anos de 1960, a integração, que estava em constante avanço econômico e aprofundamento político, sofreu um retrocesso. No centro de sua instabilidade política e consensual estava a França, representada pelo presidente De Gaulle que respondia com rispidez a qualquer tentativa de aprofundamento integracionista que comprometesse a soberania de seu país e de sua sociedade. Consequentemente, as pretensões da CEE de implementação de políticas de conclusão do mercado comum (posteriormente renominado de mercado interno pelo Ato Único Europeu), de aprofundamento do processo de integração (com o aumento dos poderes e responsabilidades da Comissão Europeia²¹), de fortalecimento das instituições comunitárias; e, finalmente, de possibilidades de alargamento com a entrada do Reino Unido, Dinamarca, Irlanda e Noruega nas comunidades europeias, mostraram-se comprometidas pela postura francesa (GUIA, 2012)²².

Por duas vezes consecutivas o general De Gaulle se posicionou contrariamente à adesão do Reino Unido na comunidade. O motivo alegado era que: a adesão do Reino Unido comprometeria os objetivos de autonomia da comunidade econômica, já que este mantinha relações estreitas com os Estados Unidos da América. Não obstante essa crise, a França, nos momentos cruciais de reforma, impôs dificuldades em aceitar a adoção de decisões tomadas por maioria qualificada no Conselho de Ministros em alguns domínios da ação política.

²¹ A Comissão Europeia representa os interesses do bloco europeu em seu conjunto. Capaz de propor novas iniciativas legislativas (denominadas de direito de iniciativa) tanto ao Parlamento Europeu (PE) como ao Conselho Europeu (CUE). Assegura, ainda, a aplicação do direito no processo integracionista. Fruto da unificação da CECA, da Comissão da CEE e da Comissão da EURATOM, no Tratado de Bruxelas de 8 de Abril de 1965, a Comissão Europeia representa a unificação dos executivos comunitários desse período (EUROPA, 2013).

²² O histórico completo da integração europeia com a sua respectiva cronologia se encontra disponível no **Guia da Europa**: < http://143.239.128.67/social_policy/Ato%20Z/pdf/Az_pt.pdf >. Acesso em: 25 Set. 2012.

Na tentativa frustrada de evitar a transição das decisões por unanimidade para a de maioria qualificada, a França colocou em prática a política que ficou conhecida como “cadeira vazia”, ausentando-se sistematicamente das reuniões das instituições comunitárias. Com o objetivo de conter as instabilidades, o presidente da CEE propôs a resolução dos litígios por meio de uma adoção consensual de todas as matérias controversas, ou seja, o direito de veto. Assim, todas as vezes que a França se sentisse ameaçada do ponto de vista de seu interesse nacional, esta poderia utilizar o seu direito de veto. Essa solução ficou conhecida como o Compromisso de Luxemburgo.

No ano de 1969, Georges Pompidou sugere a realização de vértice entre os seis Estados membros da CEE (BENELUX, Alemanha, França e Itália), para que o processo de integração pudesse ser retomado com novo entusiasmo. O vértice realizado em Haia, em dezembro do mesmo ano, versou sobre questões anteriormente rejeitadas pela França, tais como o alargamento, o aprofundamento e a conclusão do mercado comum. Para o êxito do encontro, as questões anteriores e a aprovação para a criação da União Econômica e Monetária (UEM) em 1980, foram resolvidas e aceitas pela França. Várias modificações institucionais como o alargamento das competências do Parlamento Europeu²³ e a sua eleição por sufrágio direto também foram conquistadas.

O vértice teve ainda uma importância crucial para a construção histórica da cidadania europeia, pois foi apresentada pela Alemanha a ideia de estabelecer uma cooperação política mais estreita entre os Estados membros. Como resultado dessa proposta, ao diplomata belga Etienne Davignon foi designado elaborar um relatório que tratasse das questões relacionadas à unificação política das comunidades. Esse relatório, não expôs diretamente nenhuma ideia ligada à cidadania europeia, no entanto, apresentou planos para o estabelecimento de consensos sobre questões internacionais por meio de um sistema regular de consultas. Ou seja, a partir daquele momento as questões políticas internacionais das comunidades europeias seriam discutidas na Cooperação Política Europeia (CPE) (VEÇOSO, 2011).

²³ Até o Tratado de Roma o parlamento europeu era apenas uma assembleia composta por deputados dos parlamentos nacionais dos Estados membros das comunidades, com poderes meramente consultivos. Esse alargamento das competências do Parlamento pelo vértice proporcionou que estepassasse a ser eleito por sufrágio universal direto de seus cidadãos a partir de 1979. No entanto, o seu papel marginal de funcionamento só foi completamente abandonado em 1986 com a assinatura do Ato Único Europeu. Ele é responsável pela representatividade dos interesses das sociedades europeias no interior do bloco. Entretanto, a sua deficiência de autonomia e de capacidade de influenciar diretamente as decisões da União comprometem a sua função (D'ARCY, 2001, p. 57-59).

A CPE realizada em 1973 resultou na elaboração da “Declaração sobre a Identidade Europeia”, ainda que a mesma versasse sobre as relações exteriores das comunidades, ela apresentou afirmações relevantes para a construção histórica da cidadania europeia. Finalmente, a ideia de *identidade europeia* em termos de política externa era cogitada. Além ainda, de convergir em discussões sobre o estabelecimento de bases, de valores, de herança comum, e a afirmação identitária da comunidade perante o sistema internacional. Deste modo, a *identidade europeia* passa forjar os laços de engajamento emocional dos membros das comunidades, visando à conquista de uma *identidade coletiva* no continente (VEÇOSO, 2011).

No trecho a seguir é explicitado exatamente o sentido de *identidade europeia* na Declaração:

The Nine Member Countries of the European Communities [Alemanha, Itália, França, Benelux, Reino Unido, Dinamarca e Irlanda] have decided that the time has come to draw up a document on the European Identity. This will enable them to achieve a better definition of their relations with other countries and of their responsibilities and the place which they occupy in world affairs. They have decided to define the European Identity with the dynamic nature of the Community in mind. They have the intention of carrying the work further in the future in the light of the progress made in the construction of a United Europe.

Defining the European Identity involves:

- reviewing the common heritage, interests and special obligations of the Nine, as well as the degree of unity so far achieved within the Community,
- assessing the extent to which the Nine are already acting together in relation to the rest of the world and the responsibilities which result from this,
- taking into consideration the dynamic nature of *European unification* (EUROPEAN, 1988, grifo nosso)²⁴.

Na citação, nota-se ainda, a menção de uma superação das inimizades do passado entre os Estados membros, da necessidade básica de garantir a *civilização* que lhes é comum, o apelo ao compartilhamento de ações sociais, dos princípios e dos valores europeus, sendo estes os reais motivos para a construção de uma Europa unida e de uma *identidade europeia*. Tal apelo se remete claramente ao paradigma coletivo, com a ascensão de um ideal de virtude cultural e construção sobre bases simbólicas, típicas de uma *comunidade imaginária*.

²⁴ **EUROPEAN Political Co-operation** (PEC), 1ª Ed, Press and Information Office, Federal Republic of Germany, Bonn, 1988. (Íntegra da Declaração sobre a Identidade Europeia disponível em: <http://aei.pitt.edu/4545/1/epc_identity_doc.pdf>. Acessado em: 25 de set. 2012).

1.The Nine European States might have been pushed towards disunity by their history and by selfishly misjudged interests. But they have overcome their past enmities and have decided that unity is a basic European necessity to ensure the survival of the civilization which they have in common.

(...)

3.The diversity of cultures within the framework of a common European civilization, the attachment to common values and principles, the increasing convergence of attitudes to life, the awareness of having specific interests in common and the determination to take part in the construction of a United Europe, all give a the European Identity its originality and its own dynamism (EUROPEAN, 1988, p. 02) .

Segundo Giannattasio e Scudeller (2011, p. 173-174) a ideia de *identidade europeia* surge como um artifício jurídico, constituindo-se como uma das bases que possibilitariam a construção da *ordem* pela futura cidadania europeia e pelo sentimento de pertencimento étnico-cultural. Logo, como foi apresentado nas abordagens primordialistas, elaboram-se estratégias identitárias para manutenção da *coesão* e garantia da continuidade da integração no nível sociocultural.

Em 1974, a França sugere no Vértice de Paris que estas reuniões esporádicas sejam institucionalizadas e estabelecidas regularmente para o avanço da Comunidade Econômica Europeia. Tais reuniões teriam como o objetivo a discussão dos problemas relacionados à efetivação da integração europeia e às questões de política externa. Essa proposta garantiria o surgimento do conhecido Conselho Europeu²⁵. No entanto, nesse momento, ele ainda é mantido fora do quadro institucional das comunidades europeias e viria a ser codificado apenas no Ato Único Europeu, em 1986. Apesar de sua manutenção “informal”, ele se torna o responsável pelo aprimoramento da união política na Europa. Como resultado dessas pretensões de uma união política, o primeiro-ministro belga, Leo Tindemans é nomeado para elaborar um relatório que abarcasse essas novas transformações no interior das comunidades europeias.

O relatório Tindemans foi finalizado em 1975 e sugeriu, de um modo geral, o aumento dos poderes da Comissão das Comunidades, o fortalecimento do Parlamento Europeu através

²⁵ Torna-se o segundo órgão de representação dos governos dos Estados membros, sendo codificado a partir do Ato Único Europeu em 1986. É considerado o principal órgão político e o responsável pela adoção de medidas formais no interior da futura União Europeia. Ele é composto por ministros dos vários Estados, em várias formações segundo a matéria abordada, e orienta as principais políticas gerais da União, sendo suas orientações baseadas na maioria qualificada, na unanimidade ou na maioria simples. Representa um espaço intergovernamental (D'ARCY, 2002, p. 50-53).

do sufrágio universal para eleições de seus membros, e a nomeação para um presidente no Conselho das Comunidades. Tais medidas deveriam ocorrer preferencialmente até o final do ano de 1978. Em relação ao tema da cidadania, o presente relatório abordou a questão no Título IV, tratando-a como a “Europa dos cidadãos”.

Nesse sentido, relatório ressaltou a importância de uma maior aproximação com os povos europeus e defendeu a necessidade do desenvolvimento de uma solidariedade europeia por meio de *símbolos* facilmente identificáveis que poderiam despertar tais percepções comuns nas diversas sociedades do continente, como: a criação de um passaporte europeu, a eliminação das fronteiras nacionais, um sistema previdenciário e educacional comum etc. (VEÇOSO, 2011).

The construction of Europe is not just a form of collaboration between States. *It is a rapprochement of people who wish to go forward together, adapting their activity to the changing conditions in the world while preserving those values which are their common heritage.* In democratic countries the will of governments alone is not sufficient for such an undertaking. The need for it, its advantages and its gradual achievement must be perceived by everyone so that effort and sacrifices are freely accepted. *Europe must be close to its citizens (...) Measures taken in connection with the social policy of the Union, as regards security, concentration and participation will be directly felt in the daily lives of Europeans.* The will emphasize the human dimension of the undertaking. It remains now for me to set out additional courses of action. I propose that we should adopt two:

- the protection of the rights of Europeans, where this can no longer be guaranteed solely by individual States;
- *concrete manifestation of European solidarity by means of external signs discernible in everyday life* (TINDEMANS, 1975, grifo nosso)²⁶.

Além dessas medidas, o primeiro-ministro belga, enfatizou a necessidade de um maior esforço das instituições europeias e dos Estados membros para consolidar as atividades comunitárias frente à opinião pública e desenvolver uma Fundação Europeia que explorasse os potenciais das sociedades nos âmbitos da cultura, do esporte, das atividades educacionais para a criação de uma verdadeira *unidade* na Europa. Essas medidas seriam uma maneira eficaz para que as comunidades europeias percebessem a importância das decisões tomadas

²⁶ Tindemans. (1975) **European Union. Report by Mr. Leo Tindemans, Prime Minister of Belgium, to the European Council. Bulletin of the European Communities, Supplement 1/76. (commonly called the Tindemans Report).** [EU Other]. Disponível em: < http://aei.pitt.edu/942/1/political_tindemans_report.pdf >. Acesso em: 26 de Set. 2012.

em âmbito comunitário e para que surgisse uma maior motivação social. Logo, pretendia-se tornar a participação social nos assuntos comunitários uma prática comum, construindo-se um ideal de participação política pela via pública, aspecto este ressaltado pelo paradigma político. Tindemans ainda destacou a essencialidade da livre circulação de pessoas e a proteção dos direitos humanos:

A strenuous effort must be made by the European institutions and by governments to improve the way in which our common activity is presented to public opinion and to link the daily decisions of the institutions to the motivations behind the construction of Europe and to idea of society which is inherent in it.

Some of the additional schemes proposed in this chapter are the responsibility of public authorities: this applies for example to the movement of persons or the protection of human rights. However, other activities fall within spheres where private enterprise normally plays an important role, as in the case of human contacts, youth exchanges and certain aspects of information and culture.

With this in mind, *I propose that the European Council should decide to create a European Foundation, to be financed partly by subsidies from the Community or the States but whose activities will to a large extent be financed from private funds. Its object will be to promote, either directly or by assisting bodies, anything which could help to towards greater understanding among our peoples by placing the emphasis on human contact: youth activities, university exchanges, scientific debates and symposia, meetings between the socio-professional categories, cultural and information activities. This Foundation will also have a role to play in presenting abroad the image of United Europe* (TINDEMANS, 1975, p. 28, grifo do autor).

Embora suas propostas não tenham alcançado um grande sucesso e aplicabilidade imediata no interior dos Estados membros devido à grande recessão observada nos anos de 1970, estas foram essenciais para sinalizar o crescente apelo institucional ao desenvolvimento do senso de cidadania política para o aprofundamento da integração europeia. Mostrava-se, assim, que a distância historicamente construída pelas instituições europeias de seus cidadãos figuraria em um futuro próximo como um real empecilho para o bloco e os seus nacionais.

Como sinal de avanço no âmbito da cidadania europeia, os anos de 1970 foram essenciais para colocar o assunto em pauta e fortalecer a perspectiva de que as instituições europeias não poderiam continuar tão distantes de seus cidadãos, ainda que tal distância fosse sanada posteriormente apenas do ponto de vista *simbólico*, como será apresentado a seguir. Para finalizar as discussões acerca do aprofundamento político da integração europeia no campo da cidadania, vale mencionar que no final de 1979 o parlamento europeu foi votado pelos cidadãos por meio do sufrágio universal e seu número representativo foi alterado de 198

parlamentares para 410. Mesmo com essas alterações significativas, o aprofundamento das Comunidades ainda carecia de apoio popular no que concerne às questões comunitárias.

1.2.4 O aprofundamento do simbolismo na integração europeia – anos de 1980

Na década de 1980, houve a formulação de diversos trabalhos preparatórios que irão culminar na elaboração do Ato Único Europeu em 1986. Tal ato normativo servirá de base para a assinatura do Tratado da União Europeia em 1992 e para a transformação final das Comunidades Econômicas Europeias (CEE) em União Europeia (UE). As principais questões que serão trabalhadas nesse período são: o aumento da ligação entre o âmbito comunitário e a cooperação política, a resolução de alguns mecanismos institucionais – por exemplo, aumento do poder do Parlamento Europeu, transformação da unanimidade para decisões do Conselho em maioria qualificada etc.– e o caráter parcial da liberdade de circulação prevista no CEE.

O Parlamento Europeu consciente de sua falta de competências no âmbito da comunidade e pretendendo intervir diretamente nos rumos que o processo de integração tomava, empenha-se na preparação do “Plano Spinelli”. Inicialmente, tal plano pretendia ser convertido em um tratado constitucional, que transformaria a CEE em União Europeia Federal e disseminaria o ideal de povo *uno* europeu para alegria das aspirações europeístas. No entanto, os parlamentares – cômicos que estas pretensões não alcançariam êxito devido à violação da soberania dos Estados membros – desenvolvem um projeto mais viável e com ênfase na união política da CEE e no desenvolvimento de uma *cidadania europeia*, finalmente, mencionada. A relevância de tal proposta se faz notória, já que ela é a primeira a engendrar o conceito de cidadania europeia tal como aparecerá posteriormente no Tratado de Maastricht em 1992.

ARTICLE 3 Citizenship of the Union

The citizens of the Member States shall **ipso facto** be citizens of the Union. Citizenship of the Union shall be dependent upon citizenship of a Member State; may not be independently acquired or forfeited. Citizens of the Union shall take part in the political life of the Union in the forms laid down by this Treaty, enjoy the rights granted to them by the legal system of the Union and be subject to its laws (DRAFT, 1984)²⁷.

²⁷ Íntegra do Plano Spinelli disponível em: < <http://www.eurotreaties.com/spinelli.pdf> >. Acesso em: 26 Set. 2012.

Como é possível notar no trecho extraído, a *cidadania europeia* seria adquirida, exclusivamente, por aqueles portadores da *cidadania nacional* de um dos Estados membros da União. Os cidadãos deveriam, ainda, ser ativos na vida política do bloco para que tivessem o direito de desfrutar dos benefícios do presente ordenamento jurídico. Esta característica está fundamentalmente ligada ao paradigma político de concepção da cidadania. A maneira pela qual foi disposta a articulação entre cidadania nacional e cidadania europeia será adotada na elaboração do Tratado de Maastricht, sendo posteriormente relacionada ao princípio de *nacionalidade* no Tratado de Amsterdã.

Esse plano parlamentar influenciou as decisões tomadas no âmbito do Conselho Europeu de Fontainebleau no mesmo ano, e a partir dele foi declarada a criação de um novo comitê no âmbito da CEE, o comitê *ad hoc* “Povo Europeu”. Tal comitê teria a função de fortalecer a *identidade europeia* e criar símbolos facilmente perceptíveis pelos cidadãos dos Estados membros da comunidade. Também a promoção de uma “Europa sem fronteiras internas” e culturalmente mais estreitas era uma pretensão urgente.

No primeiro relatório do comitê é proposta a criação do passaporte europeu, a unificação dos diplomas universitários intrabloco e, sobretudo, a adoção de *símbolos comuns* nas Comunidades, tais como: a bandeira, o hino, o lema, o dia da Europa e os times esportivos europeus.

The European Council considers it essential that the Community should respond to the expectations of the people of Europe by adopting measures to strengthen and *promote its identity and its image both for its citizens and for the rest of the world.*

[...]

The European Council approves the agreement reached on the principle of *creating a European passport* and asks the Council to take the necessary decisions to ensure that this passport is actually available to Member States' nationals by 1 January 1985 at the latest.

It asks the Council and the Member States to put in hand without delay a study of the measures which could be taken to bring about in the near future, and in any case before the middle of 1985:

- (i) a single document for the movement of goods;
- (ii) the abolition of all police and customs formalities for people crossing intra-Community frontiers;
- (iii) *a general system for ensuring the equivalence of university diplomas, in order to bring about the effective freedom of establishment within the Community.*

The Committee will examine inter alia the following suggestions:

- (i) *symbols of the Community's existence, such as a flag and an anthem;*

- (ii) *formation of European sports teams;*
- (iii) *streamlining procedures at frontier posts;*
- (iv) *minting of a European coinage, namely the ECU* (CONCLUSIONS, 1984, grifo nosso)²⁸

A elaboração de tal simbolismo em meados dos anos de 1980 evidencia a necessidade iminente de que as comunidades europeias vinculem os direitos dos cidadãos a símbolos fixos e de alto teor significativo. A interpretação da simbologia europeia será feita detalhadamente em outra seção deste trabalho, devido à sua importância para o prosseguimento da reflexão aqui proposta. Vale lembrar que a adoção de tais medidas de vinculação simbólica a direitos tidos como inalienáveis não é uma prática nova no continente, muito pelo contrário, como já foi dito na primeira parte desse capítulo, ela remete ao século XVIII e foi amplamente usada na consolidação dos Estados nacionais e no desenvolvimento teórico do tema da cidadania²⁹.

Em suma, o comitê *ad hoc* “Povo Europeu”, teve como funções: a construção de um espaço sem fronteiras internas, o aprimoramento da livre circulação de pessoas, o reconhecimento de diplomas universitários, a criação de times e campeonatos esportivos europeus e, finalmente, o desenvolvimento de uma *identidade europeia*. Seu relatório foi considerado ímpar ao abordar tais questões e, em junho de 1985, ao mesmo comitê é designado a elaborar um segundo relatório que será analisado pelo Conselho Europeu em Milão.

No segundo relatório sobre o “Povo Europeu”, há a abordagem de questões procedimentais como, por exemplo, as eleições para o parlamento europeu, o direito de petição para os cidadãos europeus, a cooperação universitária intraestatal, os programas de intercâmbio estudantil e a abolição dos símbolos alfandegários nas fronteiras internas. O relatório destacou questões já abordadas anteriormente, tais como: a utilização de símbolos comuns europeus e a relevância destes na divulgação em festivais e cerimônias nacionais.

Houve, ainda, a padronização da simbologia europeia, que definiu o desenho da bandeira e sua respectiva cor, ou seja, esta deveria ser azul com estrelas douradas em forma de um círculo perfeito sem que as estrelas se toquem. O hino europeu foi escolhido e padronizado, sendo representado pela melodia de Beethoven conhecida como “Hino à

²⁸ Íntegra da conclusão do Conselho Europeu de Fontainebleau disponível em: <http://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/ba12c4fa-48d1-4e00-96cc-a19e4fa5c704/publishable_en.pdf>. Acesso em: 26 Set. 2012.

²⁹ Autores como Eric Hobsbawm, Bernhard Giesen, Alice Gerard, Klaus Eder, Stuart Hall, Katryn Woodward e José Murilo de Carvalho, abordam diretamente essa questão e serão apresentados até o final desse capítulo.

Alegria”. Ampliou-se, também, o rol da simbologia europeia introduzindo os selos postais com emblemas comunitários³⁰. Tais medidas são apresentadas da seguinte forma:

[9] Strengthening of the munity’s image and identity

The Committee, taking account of the reference to initiatives of symbolic value in the conclusions of the European Council at Fontainebleau, proposes the following:

9.1 There is clearly a need, for both practical and symbolic reasons, for a flag and an emblem to be used at national and international events, exhibitions and other occasions where the existence of the Community needs to be brought to public attention. A decision on this matter is required in order to avoid misunderstanding and confusion. The Committee agrees with the European Parliament’s idea that a design which could be used for both a Community emblem and a flag should be basically that chosen by the Council of Europe. However, bearing in mind the independence and the different nature of the two organizations, the Committee proposes to the European Council that the European Community emblem and flag should be a blue rectangle with, in the centre, a circle of 12 five-pointed gold stars which do not touch, surrounding a gold letter E, of the design already used by the Commission.

The European Council should express the hope that the emblem and flag will be used at appropriate places and on suitable occasions, without of course affecting the use of national flags, and asks the institutions to agree to regulate the use of flag and emblem.

9.2 The music of the “Ode to Joy” from the fourth movement of Beethoven’s ninth symphony is in fact used at European events. This anthem has also been recognized by the Council of Europe as being representative of the European idea.

The Committee recommends to the European Council that this anthem be played at appropriate events and ceremonies.

3. Stamps are very widely used both inside and outside each individual country and thus, if suitably designed, can be appropriate vehicles for drawing attention to ideas and events in the Community (CHAIRMAN, 1985)³¹.

³⁰ Todos esses símbolos serão analisados separadamente, devido ao seu alto teor significativo e fundamentalmente *essencialista*. Estes vinculam o bloco integracionista europeu a uma construção cultural de bases, valores e tradições em comum, comprometendo a sua abrangência totalizante e reconhecimento de outras culturas ou tradições.

³¹ Íntegra do segundo relatório do Comitê *ad hoc* sobre o Povo Europeu disponível em: < http://aei.pitt.edu/992/1/andonnino_report_peoples_europe.pdf >. Acesso em: 26 Set. 2012.

As medidas simbólicas sugeridas pelos relatórios do Comitê *ad hoc* “Povo Europeu” foram oficialmente adotadas por Bruxelas em 29 de maio de 1986, assim como a homogeneização das carteiras de motoristas europeias, os passaportes e medidas que visavam à facilitação da liberdade de circulação de pessoas economicamente inativas (como estudantes e aposentados), além da permissão do acesso ao emprego em serviços nacionais de todos os membros das comunidades (VEÇOSO, 2011).

Nota-se, deste modo, que apesar da questão da cidadania europeia não estar formalmente instituída pelos acordos normativos precedentes, todas essas medidas foram fundamentais para a sua inclusão no Tratado de Maastricht, sendo elas, plenamente condizentes com o seu escopo de abrangência e atuação. Esta incorporou diretrizes referentes à liberdade e à igualdade de *status* entre os futuros “cidadãos europeus”, bem como incentivou a prática coletiva de participação nos assuntos comunitários e a vinculação desses direitos a estratégias de construção identitária, através da ascensão de símbolos no rol de categorizações e demarcações no interior do grupo. Desse modo, a discussão acerca dos direitos e deveres presentes nesses relatórios e declarações propiciou a inserção de todas essas temáticas na integração europeia, não constituindo uma real inovação em 1992 quando a cidadania europeia é formalmente introduzida.

No tocante ao processo de livre circulação de pessoas, direito considerado basilar para os futuros cidadãos europeus, o Conselho comunitário consagra em 1985 o Acordo de Schengen entre Alemanha, Bélgica, França, Luxemburgo e Holanda. Em suma, o acordo buscava a supressão gradual das fronteiras internas das comunidades europeias e exigia uma gestão reforçada em relação às fronteiras externas, assim como a regulação da entrada e da residência de cidadãos de países terceiros. Formulou-se, deste modo, através de uma política comum incluída no quadro jurídico das comunidades, a abolição dos controles fronteiriços entre os países participantes e, dificultou-se a entrada de cidadãos imigrantes, mais uma vez, demarcando quem deveria pertencer ao grupo e quem não deveria (SCHENGEN, 2013)³².

Segundo Helène Rannou, “[...] o regime de Schengen fica globalmente mais protetor dos interesses dos Estados do que aqueles dos indivíduos, e mais particularmente, para nosso propósito, dos terceiros estrangeiros” (RANNOU, 2000, p. 40).

³² SCHENGEN (Acordo e Convenção). Disponível em: <
http://europa.eu/legislation_summaries/glossary/schengen_agreement_pt.htm >. Acesso em: 06 Nov. 2013.

Apesar da supressão dos direitos aduaneiros, continuam a existir obstáculos à liberdade de circulação e de comércio na Comunidade. O Conselho Europeu, visando essencialmente a resolução do problema acerca das diferenças entre as legislações nacionais, convoca uma conferência intergovernamental com o objetivo de formular um novo tratado constitutivo que portasse de todas as modificações – trazidas pelas implementações dos relatórios do Comité *ad hoc* Povo Europeu – e melhor abordar as questões aduaneiras, e as políticas destinadas ao estrangeiro e ao tema de segurança regional. Na conferência, dois projetos são resultantes das negociações entre governos e ambos são agrupados em um Ato Único (1986). O Ato Único Europeu (AUE) aumenta igualmente a influência do Parlamento e reforça os poderes da CEE (ACTO, 2012).

Não houve menção específica à cidadania europeia no AUE, no entanto, alterações importantes como o aumento da influência do parlamento demonstram a preocupação com o processo comunitário de tomada de decisões. No Título II, art. 149 do ato normativo, aconselha-se que sempre que o Conselho adotar um procedimento em cooperação com o parlamento europeu seja aplicável o seguinte procedimento: a) O Conselho, deliberado por maioria qualificada, apresenta a proposta ao Parlamento para a emissão de um parecer e a adoção de uma posição comum; b) Depois, a posição comum é retransmitida ao Conselho e à Comissão. Caso o Parlamento Europeu discorde da proposta esse pode notificar informalmente o Conselho e sugerir alterações; c) Ou seja, o Parlamento, no prazo de três meses, por maioria absoluta dos membros que o compõem, pode propor alterações à posição comum do Conselho ou igualmente rejeitar sua proposta, sendo o resultado dessas deliberações retransmitidas posteriormente tanto ao Conselho quanto à Comissão.

Caso o Parlamento Europeu rejeite a posição comum do Conselho, este só pode deliberar uma segunda leitura por unanimidade. Assim: a) a comissão reavalia, no prazo de um mês, a proposta em que o Conselho se baseou ao adotar tal medida, a partir das alterações propostas pelo Parlamento Europeu; b) a Comissão transmite ao conselho, simultaneamente com a sua proposta re-examinada, as alterações do Parlamento que não tenham recebido o seu aval, acompanhadas de um parecer sobre estas. O Conselho pode adotar essas alterações por unanimidade, caso não haja consenso sobre as alterações, a proposta é considerada pela Comissão como não adotada³³.

³³ Íntegra do Ato Único Europeu disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/pt/treaties/index.htm>>. Acesso em: 27 Set. 2012.

Deste modo, o AUE trouxe sensível aumento das competências comunitárias, por instituir uma maior cooperação entre seus três organismos principais, o Conselho, a Comissão e o Parlamento Europeu. Além dessa aproximação, o AUE versou também em seus artigos, de 21 a 25, sobre a política social, a coesão econômica e social, a investigação e desenvolvimento tecnológico e, finalmente, sobre o meio ambiente.

No entanto, algumas questões ainda permaneciam sem respostas, como por exemplo: “[...] quem efetivamente regula as instituições comunitárias? Quem assegura o respeito à democracia? Quem controla as comunidades? Nem o Conselho nem o Parlamento Europeu desempenham todos esses papéis” (VEÇOSO, 2011, p. 75). Em suma, o AUE, ao tentar resolver alguns dos *déficits* encontrados no seu processo de tomada de decisão, deixa grandes lacunas no tocante aos reais órgãos coordenadores do processo democrático nas comunidades europeias, e estas lacunas que tentarão ser resolvidas no Tratado da União Europeia (TUE), assinado em fevereiro de 1992.

1.2.5 A inserção da cidadania europeia do Tratado de Maastricht ao Tratado de Lisboa – a partir do anos de 1990

O Tratado da União Europeia (TUE) trouxe grandes modificações no interior das Comunidades Europeias, transformando-as em uma União Europeia, bem como a introdução dos procedimentos de codecisão, que conferem mais peso ao parlamento no processo de tomada de decisão, novas formas de cooperação entre os governos da UE, nomeadamente no quadro da defesa regional e internacional, da justiça e dos assuntos internos do bloco. Agora baseada em uma *estrutura tripilar* – (I) Comunidades Europeias³⁴, (II) Política Externa e de Segurança Comum³⁵, e (III) Cooperação de Justiça e Assuntos Internos³⁶ – a União, reservou um espaço exclusivo para o desenvolvimento de uma série de mecanismos e instrumentos políticos para a edificação da paz; a criação de um espaço sem fronteiras internas; o reforço

³⁴ Promoção de um progresso econômico e social equilibrado e sustentável, mediante a criação de um espaço sem fronteiras internas, o reforço da coesão política e social e o estabelecimento de uma União Econômica e Monetária que inclui a adoção de uma moeda *única* (Diretrizes retiradas do TUE – 1992, grifo nosso).

³⁵ Afirmação da *Identidade da União* na cena internacional, através da execução de uma *Política Externa e de Segurança Comum* incluindo a definição de uma *Política de Defesa Comum* (Diretrizes retiradas do TUE de 1992 e do Tratado de Amsterdã 1999), grifo nosso).

³⁶ Desenvolvimento de uma estreita cooperação no domínio da justiça e dos assuntos internos e reforço da defesa dos direitos e dos interesses dos nacionais dos *Estados-membros* mediante a instituição de uma *Cidadania da União* (Diretrizes retiradas do TUE – 1992, grifo nosso).

da *coesão* política e *social* do progresso econômico; e da propagação de tradicionais valores europeus, tais como: democracia, Estado de direito e direitos humanos (TRATADO, 2012).

Finalmente a cidadania europeia é instituída formalmente pelo 8º artigo do TUE, que atribui direitos e deveres aos agora reconhecidos “cidadãos europeus”, como sendo um “reforço da defesa dos direitos e dos interesses dos nacionais dos seus Estados membros” (TUE, 1992). Pode-se mencionar que a mesma abrange o direito de circular livremente e permanecer no território dos Estados membros, o direito de voto nas eleições nacionais, bem como nas eleições do parlamento europeu, o direito à tutela das autoridades diplomáticas, o direito de petição perante o parlamento, assim como o direito de se dirigir ao mediador nomeado pelo parlamento europeu. A redação original acerca do escopo da cidadania europeia é apresentada abaixo:

PARTE II A CIDADANIA NA UNIÃO

Artigo 8º

1. É instituída a cidadania da União.

É cidadão da União qualquer pessoa que tenha a nacionalidade de um Estado membro.

2. Os cidadãos da União gozam dos direitos e estão sujeitos aos deveres previstos no presente Tratado.

Artigo 8º-A

1. Qualquer cidadão da União goza do direito de circular e permanecer livremente no território dos Estados-membros, sem prejuízo das limitações e condições previstas no presente Tratado e nas disposições adotadas em sua aplicação.

2. O Conselho pode adotar disposições destinadas a facilitar o exercício dos direitos a que se refere o número anterior, salvo disposição em contrário do presente Tratado, o Conselho delibera por unanimidade, sob proposta da Comissão, e após parecer favorável do Parlamento Europeu.

Artigo 8º-B

1. Qualquer cidadão da União residente num Estado membro que não seja o da sua nacionalidade goza do direito de eleger e de ser eleito nas eleições municipais do Estado membro de residência, nas mesmas condições que os nacionais desse Estado. [...]

2. [...] qualquer cidadão da União residente num Estado membro que não seja o de sua nacionalidade, goza do direito de eleger e de ser eleito nas eleições para o Parlamento Europeu no Estado membro de residência, nas mesmas condições que os nacionais desse Estado. [...]

Artigo 8º-C

Qualquer cidadão da União beneficia, no território de países terceiros em que o Estado membro de que é nacional não se encontre representado, de

proteção por parte das autoridades diplomáticas e consulares de qualquer Estado membro, nas mesmas condições que os nacionais desse Estado. [...]

Artigo 8º-D

Qualquer cidadão da União goza do direito de petição ao Parlamento Europeu [...].

Qualquer cidadão da União pode dirigir-se ao Provedor de Justiça [...].

Artigo 8º-E

A Comissão apresentará ao Parlamento Europeu, ao Conselho e ao Comitê Econômico e social, até 31 de dezembro de 1993, e posteriormente de três em três anos um relatório sobre a aplicação das disposições da presente parte. Esse relatório terá em conta o desenvolvimento da União.

Com base nesses relatórios, e sem prejuízo das demais disposições do presente Tratado, o Conselho, deliberando por unanimidade, sob proposta da Comissão, e após consulta do Parlamento Europeu, pode aprovar disposições destinadas a aprofundar os direitos previstos na presente parte, cuja adoção recomendará aos Estados-membros, nos termos das respectivas normas constitucionais³⁷ (TRATADO, 1992, grifo nosso).

Como é possível observar no trecho transcrito, a cidadania da União apresentou um conjunto de direitos civis e políticos aos referidos “cidadãos europeus”. Entretanto, esta se caracterizou por uma abordagem vaga e não palpável em relação a duas questões principais: 1) A cidadania europeia seria uma substituta da cidadania nacional? 2) Sua vinculação ao princípio de *nacionalidade*³⁸ não reforçaria sua base essencialista³⁹ no âmbito da União Europeia?

Afim de reivindicar os problemas é marcada, em 1996, uma conferência intergovernamental, pelo Conselho Europeu, para a revisão de diversos tópicos do TUE, dentre eles, a cidadania da União. Os desafios aparentemente versavam sobre a necessidade de demonstrar

³⁷ Íntegra do Tratado da União Europeia disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/pt/treaties/dat/11992M/html/11992M.html>>. Acesso em: 27 Set. 2012.

³⁸ Segundo Hannah Arendt (2011, p. 262) o princípio de nacionalidade está amplamente relacionado ao surgimento dos movimentos nacionalistas durante o séc. XVIII, estes resultaram em uma perversa transformação do Estado e suas instituições em um instrumento da nação e na identificação dos cidadãos como membro desta. Tais cidadãos passaram a representar uma “alma nacional própria” e estreitamente vinculada aos interesses do Estado e suas instituições. “[...] os cidadãos nativos de um Estado-nação frequentemente olhavam com desprezo os cidadãos naturalizados, aqueles que haviam recebido seus direitos por lei e não por nascimento, do Estado e não da nação. [Deste modo], o Estado permaneceu como uma instituição legal mesmo em sua forma pervertida, a lei controlava o nacionalismo; e, como este havia surgido da identificação dos cidadãos com o seu território, era delineado por fronteiras definidas” (ARENDT, 2011, p.263).

³⁹ Relembrando que as reivindicações *essencialistas* são aquelas que versam sobre “quem pertence” e “quem não pertence” a um determinado grupo social, nas quais a *identidade coletiva* é vista como fixa (WOODWARD, 2000, p.13). Essas concepções implicam basicamente em várias contradições, uma vez que, os direitos se destinam apenas à grupos homogêneos e/ou pré-definidos, sucitando sempre oposições binárias, tais como: União Europeia/Não União Europeia, Cidadão/Estrangeiro (ou Cidadão/nacional de país terceiro, ou cidadão/refugiado) etc (IVIC, 2012). Deste modo, a partir desse tipo de construção criasse um espaço de confronto entre os incluídos e erigisse barreiras para os excluídos.

os benefícios da Comunidade aos cidadãos europeus, assegurar um espaço público informado sobre as atividades comunitárias, respeitar as culturas e as tradições dos Estados-membros, e trazer aos cidadãos um rol de direitos individuais e proteções adicionais (VEÇOSO, 2011).

Com esses fins, o Tratado de Amsterdã, assinado em outubro de 1997, emprenha-se para possibilitar um melhor desenvolvimento da temática cidadã no interior do bloco integracionista – sendo esta, então, objeto dos artigos 17 a 22 do TCE. Este especifica a relação entre cidadania nacional e cidadania europeia, resolvendo o primeiro empasse sobre a sua substituição. Deste modo, o Tratado explicita que a cidadania europeia é complementar à cidadania nacional e não a substitui. Nestes termos, “[...] é instituída a cidadania da União. É cidadão da União qualquer pessoa que tenha a *nacionalidade* de um Estado membro. A cidadania da União é complementar da cidadania nacional e não a substitui” (TRATADO, 2012, grifo nosso)⁴¹.

Embora o primeiro questionamento tenha sido aparentemente resolvido, o caráter essencialista da cidadania europeia é reforçado. Isto é, ao mesmo tempo em que esta está vinculada ao critério de *nacionalidade* de um Estado membro, ela torna-se um direito complementar a outro previamente adquirido no interior de um Estado nacional europeu. Deste modo, ao mesmo tempo que a cidadania europeia surge como um instrumento necessário para uma maior articulação entre os avanços institucionais e sociais no interior do bloco⁴², esta se mostra fragilizada, pois permanece vinculada a fronteiras fixas e identidades simbolicamente pré-determinadas e marcadas por um alto teor *essencialista*. A ausência de uma maior flexibilidade no escopo da cidadania apresenta uma série de contradições em relação à possível identificação de referências culturais binárias no interior dos grupos sociais europeus.

A partir desse ponto de vista, os termos legais, ainda se mostram vinculados a aspectos excludentes – não baseados, portanto, na universalidade de direitos propagados desde a era do Esclarecimento que formavam teoricamente o escopo da cidadania⁴³ –, tais como o pertenc-

⁴¹ Íntegra do Tratado de Amsterdã disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/pt/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html> >. Acesso em: 27 de set. 2012.

⁴² Em uma resolução do parlamento europeu sobre a cidadania da União Europeia, houve a menção de que a esta constituiria um elemento essencial e unificador no processo de criação da União e que ela não deveria ser fundada somente com base na relação entre os Estados, mas também na relação entre os cidadãos (SÉBASTIEN, 1993, p. 1262-1288).

⁴³ Devemos caracterizar a nacionalidade como um *status*, cujo conteúdo só se esclarece por contraposição ao estrangeiro. Por sua vez, a cidadania, em sentido estrito, é um *status* de direitos políticos (*stricto sensu*), isto é, de quem pode participar do processo governamental. Assim, o correto é incluir os direitos típicos dos cidadãos entre aqueles associados ao regime político em particular entre os ligados à democracia, e não aos de nacionalidade (FERREIRA FILHO, 2006, p. 114).

cimento simbólico a uma nação, ao patrimônio histórico, cultural, étnico, linguístico e outras características ligadas ao *mundo da vida* ⁴⁴(IVIC, 2012).

No artigo 130º do TUE, que não se altera com a ratificação do Tratado de Amsterdã, é mantida ainda, a ideologia de *harmonização social*, já apresentada no Tratado de Roma. Esta concepção é característica de uma comunidade que busca apoio num ideal de formulação de uma *identidade coletiva* para o bloco, onde a falta de coesão se torna um empecilho para o seu progresso. Logo, a União se propõe a: “[...] promover um desenvolvimento *harmonioso* no conjunto da Comunidade, [para que esta] desenvolv[a] e pross[iga] a sua ação no sentido de *reforçar a sua coesão econômica e social*” (TRATADO, 2012, grifo nosso).

Observa-se ainda, no título 1 artigo B, que à União atribuem-se os seguintes objetivos “[...] a promoção de um progresso *econômico e social* equilibrado e sustentável, nomeadamente mediante a criação de um espaço *sem fronteiras* internas, e o *reforço* da coesão econômica e social [...]”. Sendo estas as premissas elementares para que as partes contratantes reafirmem que “o fomento da *coesão econômica e social* é vital para o pleno desenvolvimento e o *sucesso* duradouro da Comunidade [europeia]” (Protocolo relativo à coesão econômica e social do TUE, grifo nosso).

Segundo Ulrich Beck e Edgard Grande (2007), o ideal de coesão e harmonização eliminam diferenças necessárias ao desenvolvimento do próprio processo de integração. Logo, a necessidade de superação desse caráter primordialmente essencialista, levaria à emergência de uma integração para além de concepções definidas em termos nacionais, constituindo-se através de ideologias não unificadas simbolicamente. Passaria a existir, a partir desse ponto de vista, uma construção europeia fundamentada num substrato pós-nacional, ou seja, desvinculada da necessidade de formação de um *demos* europeu (BECK; GRANDE, 2007, p. 67-85).

Logo, o objetivo dessa breve exposição, foi o de evidenciar os principais avanços institucionais e as contradições no campo da cidadania europeia, no que tange à ascensão do simbolismo e à construção de direitos tidos como inalienáveis sobre as bases de valores e tradições em comum. A cidadania foi considerada uma conquista em termos de direitos políticos e civis acerca da liberdade de circulação, do direito de residência em territórios dos

⁴⁴ Conceito teórico trabalho por Jürgen Habermas que se refere ao campo de reprodução simbólica de uma sociedade. Segundo sua teoria da ação comunicativa, o *mundo da vida* deve permanecer distante do Direito, do sistema econômico e do aparato político-burocrático, pois, uma vez que este é colonizado por estas esferas o mesmo apresenta distorções que propiciam o surgimento de patologias sociais, características da modernidade (HONNETH, 2007, p. 7-44).

Estados signatários, do direito ao voto, de petição, de participação comunitária, e de não discriminação (BRUTER, 2003, p. 11-12).

Entretanto, a cidadania europeia ainda apresenta pressupostos e concepções unitárias em torno de um ideal europeu, facilmente identificáveis em sua retórica normativa sobre símbolos, tais como: o passaporte, a bandeira, o hino, o lema, o dia da Europa, os campeonatos esportivos e aos selos postais. A sua estreita vinculação ao princípio de *nacionalidade*, implica ainda a existência de fronteiras fixas, identidades pré-determinadas e ideários tipicamente europeus, que pressupõe a existência de um *demos* no continente (IVIC, 2012).

No Tratado de Nice, assinado em 2001, não houve modificações e inovações no campo da cidadania europeia. Suas contradições essencialistas permaneceram, já que o objetivo do Tratado foi lidar com as questões referentes ao alargamento da União, bem como os métodos para alterar a composição da Comissão e redefinir o sistema de votação no Conselho Europeu (TRATADO, 2013)⁴⁵.

Em comemoração aos quase cinquenta anos do desenvolvimento do processo de integração europeu é proclamada a Carta de Direitos Fundamentais⁴⁶, em dezembro de 2000, no seio da União Europeia, com o objetivo de conferir-lhe maior visibilidade. Segundo Giorgio Sacerdoti (2002), esse processo visava à superação da esfera estritamente econômica atribuída historicamente à União, assim como à adoção de um mecanismo que garantisse o seu aprofundamento em termos políticos, sociais e comunitários (SACERDOTI, 2002, p. 281).

Seu conteúdo reúne num único documento os direitos que anteriormente se encontravam dispersos nos diversos instrumentos legislativos europeus, e nas legislações nacionais dos Estados membros do bloco. Ela reuniu ainda conteúdos provenientes de convenções internacionais do Conselho da Europa com a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), conferindo à Carta maior clareza em relação aos direitos fundamentais, à segurança jurídica e aos direitos econômicos e sociais no interior do bloco.

O seu teor normativo abarca questões como o direito à vida, à integridade, à liberdade, à propriedade, à segurança, à igualdade perante a lei, à informação, à consulta dos trabalhadores nas empresas, a eleger e a ser eleito, à ação no tribunal de justiça europeu etc. O

⁴⁵ Íntegra do Tratado de Nice. Disponível em: < http://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/pt_nice.pdf >. Acesso em: 06 Nov. 2013.

⁴⁶ Íntegra da Carta dos Direitos Fundamentais. Disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:pt:PDF>>. Acesso em: 27 Set. 2012.

seu escopo seria mais abrangente se ela não fosse aplicável apenas sob o princípio de *subsidiariedade*, ou seja, a Carta não pôde, de modo algum, alargar as competências e as funções que lhes são conferidas pelos Tratados Constitutivos europeus (CARTA, 2012). Logo, ela apenas integrou a seu texto os direitos relativos aos cidadãos da União Europeia como até então eram declarados no âmbito do processo de integração, não sinalizando reais mudanças e/ou aumento de competências.

De acordo com Kerchove (2002), a Carta seria uma espécie de resposta às contradições presentes no interior das comunidades europeias, porém esta não corrigiu efetivamente as fraquezas procedimentais do sistema de proteção dos direitos fundamentais da comunidade. Além disso, o autor ainda aponta que houve outros motivos para a sua elaboração, sendo um deles, por exemplo, o de definir a questão da *identidade europeia* como sendo uma forma de equilíbrio entre direitos individuais e políticos característicos de um modelo social europeu. Tal proposta visaria apenas contribuir para a legitimidade da construção europeia, sem, no entanto, possuir caráter realmente vinculativo ou abrangente (KERCHOVE, 2002, p. 217).

Apesar das críticas referentes à formulação e à eficácia da Carta dos Direitos Fundamentais, esta passa a refletir os seus princípios no Tribunal de Justiça Europeu, conservado desde o Tratado de Roma, que a adiciona no rol de julgamentos de matérias relacionados ao direito comunitário europeu. Reafirma-se através dela o direito de ação imparcial dos cidadãos europeus no tribunal, bem como o direito de ser julgado equitativamente, publicamente e num prazo razoável, caso o indivíduo se sinta alheado de seus direitos cidadãos (CARTA, 2012). No caso C-540/2003⁴⁷, o Tribunal de Justiça⁴⁸ se pronuncia, pela primeira vez sobre a Carta, defendendo que ela, apesar de não possuir força vinculante, já se trata de um documento dotado de grande importância, pois traz os direitos fundamentais para o âmbito da integração europeia e dos Estados membros.

⁴⁷ Íntegra do caso C-540/2003. Disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:62003J0540:EN:HTML>>, Acesso em: 09 Out. 2012.

⁴⁸ Embora o Tribunal de Justiça Europeu se destine ao julgamento de casos de infração dos direitos dos cidadãos europeus e de revisão dos órgãos “executivos” do processo de integração europeu, o mesmo age com parcimônia, sem buscar a criação de uma doutrina própria. Logo, apesar de julgar os casos a ele designados, ele não pode estabelecer sanções punitivas rígidas. Cabe a ele apenas as ações por incumprimento, como, por exemplo, a instituição de pagamento de multas pelos Estados membros infratores aos cidadãos violados, e não punições maiores, já que a soberania dos Estados membros é plenamente respeitada (TRIBUNAL, s.d.). [Disponível em: <http://europa.eu/about-eu/institutions-bodies/court-justice/index_pt.htm>, Acesso em: 9 Out. 2012.]

Assim, um ano após o Tratado de Nice e a incorporação da Carta dos Direitos Fundamentais no arcabouço jurídico europeu e no Tribunal de Justiça, o Conselho Europeu, reunido em Laeken, adota, em dezembro de 2001, a Declaração respeitante ao Futuro da União Europeia, também conhecida como Declaração de Laeken. Trata-se de um compromisso, assumido pela União, de tornar a instituição europeia mais democrática, transparente e eficaz, sanando assim os obstáculos constituídos ao longo de sua institucionalização (DECLARAÇÃO, 2012).

Essa declaração coloca em pauta sessenta questões sobre o futuro da União Europeia em torno de quatro temáticas específicas: 1) a delimitação e definição das competências da União; 2) a simplificação dos Tratados; 3) o melhor desenho da arquitetura institucional; e, 4) um caminho mais viável para a adoção de uma Constituição para os “cidadãos europeus”. O seu texto normativo alerta para a necessidade de aproximação dos cidadãos e das instituições europeias. Além ainda, das constantes reivindicações destes contra a natureza rígida e não transparente da União. Eles veem na União Europeia uma ameaça à sua própria identidade e desejam um maior controle democrático e participação ao longo do seu desenvolvimento institucional⁴⁹. Conforme trecho abaixo:

No interior da União, há que aproximar as instituições europeias do cidadão. Os cidadãos subscrevem, sem dúvida, os grandes objetivos da União, mas nem sempre entendem a relação entre esses objetivos e a atuação da União no quotidiano. Pedem às instituições que sejam menos pesadas e rígidas e, sobretudo, mais eficientes e transparentes. Muitos consideram também que a União se deve dedicar mais às suas preocupações concretas e não entrar em pormenores em domínios que, pela sua natureza, poderiam ser confiados com vantagem aos eleitos dos Estados membros e das regiões. Alguns veem mesmo nessa atitude uma ameaça à sua identidade. Mas, o que é porventura ainda mais importante, os cidadãos consideram que, demasiadas vezes, tudo é combinado nas suas costas e desejam um maior controle democrático (DECLARAÇÃO, 2012, p. 2).

Com o objetivo de responder às problematizações trazidas por Laeken e conferir maior clareza a tais questionamentos, a declaração convoca uma Convenção para a reunião das partes participantes no debate sobre o futuro da instituição europeia. Esta Convenção termina

⁴⁹ Íntegra da Declaração de Laeken disponível em: <<http://european-convention.eu.int/pdf/1knpt.pdf>>. Acesso em: 28 Set. 2012.

em julho de 2003 após a realização de uma proposta de “Constituição Europeia” que culminaria na elaboração do Tratado Constitucional (GUIA, 2012).

A versão definitiva do Tratado Constitucional, utilizando como base o modelo proposto pela Declaração de Laeken e pela Convenção, apresenta o texto final a todos os Estados membros da União Europeia em outubro de 2004. Embora tenha sido assinado por todos os Estados membros, sua ratificação não foi alcançada na França nem na Holanda, devido à rejeição deste em plebiscitos realizados no ano de 2005. Ambos os países alegaram que o grande teor liberal do tratado poderia comprometer suas políticas de proteção social e ameaçar o seu estado de bem-estar social. Entretanto, como destaca Alexandre Miguel (2011, p. 233), a sua rejeição também esteve ligada fundamentalmente ao baixo nível de popularidade da integração europeia nas sociedades locais, constituindo-se como um protesto em relação à burocratização das instituições comunitárias, à falta de legitimidade democrática e sobretudo à possível entrada da Turquia⁵⁰ na União.

Em junho de 2007, o Conselho Europeu contava com apenas dezoito ratificações do Tratado Constitucional, sendo necessárias 27 ratificações para que ele pudesse entrar em vigor. Devido ao grande clima de incertezas em relação ao novo ordenamento, diversas propostas passaram a circular entre os governos europeus, os quais anunciavam informalmente suas condições para a aceitação de um novo texto normativo. Com a sinalização do fracasso iminente do Tratado Constitucional, as negociações são retomadas, o que culmina na assinatura, em dezembro do mesmo ano, do Tratado Reformador de Lisboa.

O Tratado Reformador de Lisboa, ou apenas Tratado de Lisboa, após dois anos de negociação, entra em vigor no ano de 2009, inserindo-se no processo de expansão da União Europeia. Em suma, o texto aborda questões fundamentalmente presentes no Tratado Constitucional, mas as apresenta de forma diferente. O ordenamento abandona a terminologia “constitucional” para evitar a rejeição por parte dos que ainda defendiam a soberania de seus respectivos Estados, sua linguagem torna-se mais técnica para permitir que somente os “juristas” possam compreendê-lo formalmente – também evita-se, deste modo, a possibilidade de referendos–, e são mantidas as principais reformas previstas na Carta dos Direitos Fundamentais (MIGUEL, 2011, p. 233-234).

⁵⁰ As negociações com a Turquia entraram numa fase crítica poucos meses depois da rejeição do Tratado Constitucional. Embora o motivo institucional alegado pela União Europeia seja a respeito das suas tendências nacionalistas e islamitas, bem como a restrição da liberdade de expressão no Estado pelo controle militar, o motivo principal é a constituição majoritariamente mulçumada do Estado, elemento este não compatível com as tradições cristãs europeias (LIPPERT, 2007, p.45-52).

No tocante ao seu escopo de atuação, percebe-se que – ao invés de uma maior simplificação no interior de seu texto normativo e maior abertura à participação social, como era requerido em Laeken –, o Tratado de Lisboa se mostra contrário às expectativas. Perpetua-se, uma maior distância do âmbito social e principalmente dos instrumentos efetivos de participação democrática, requisito este essencial à prática plena da cidadania na Europa. Sua reformulação democrática concentra-se apenas na disposição de um maior poder ao parlamento europeu, principalmente, no que se refere à legislação e ao orçamento da União Europeia. É conferido também, uma maior participação dos parlamentos nacionais no âmbito comunitário, devido à implementação de um novo mecanismo para que estes possam intervir em caso de desacordo com relação às propostas da União⁵¹.

O Tratado de Lisboa não propõe nenhuma alteração profunda na conformação da cidadania europeia, apenas dá continuidade à sua antiga retórica. Esta continua complementar à cidadania nacional e relacionada aos princípios de livre circulação de pessoas, ao direito de voto para eleição do parlamento europeu e demais direitos já apresentados no Tratado da União Europeia (TUE) e no Tratado de Amsterdã.

Em relação aos símbolos, é incluído na Declaração nº 52 do Tratado de Lisboa a seguinte instrução:

A Bélgica, a Bulgária, a Alemanha, a Grécia, a Espanha, a Itália, Chipre, a Lituânia, o Luxemburgo, a Hungria, Malta, a Áustria, Portugal, a Romênia, a Eslovênia e a Eslováquia declaram que a bandeira constituída por um círculo de doze estrelas douradas sobre fundo azul, o hino extraído do «Hino à Alegria» da Nona Sinfonia de Ludwig van Beethoven, o lema «Unida na diversidade», o euro enquanto moeda da União Europeia e o Dia da Europa em 9 de Maio continuarão a ser, para eles, os símbolos do vínculo comum dos cidadãos à União Europeia e dos laços que os ligam a esta (TRATADO, 2012).

Conforme estipulado pelos Tratados constitutivos europeus apresentados até então, pode-se averiguar que a cidadania europeia é atribuída a qualquer indivíduo portador de uma das nacionalidades que compõe o quadro integrativo dos Estados membros da União. Ela visa à instauração de uma *identidade europeia* – através da disposição de direitos atribuídos juridicamente aos campos sociais e políticos, bem como a promoção de uma *identificação*, através do uso de *símbolos* potencialmente unificadores, como a bandeira e o hino, – e à

⁵¹ Íntegra do Tratado de Lisboa disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2007:306:SOM:PT:HTML>>. Acesso em: 28 Set. 2012.

ascensão de uma ideia em torno da existência de um *demos* europeu. Estes objetivos foram trabalhados amplamente pelo paradigma da identidade coletiva, presente na teorização de Giesen (2001) sobre a temática cidadã.

É importante lembrar que a introdução da *identidade europeia* como uma política de base coletiva para o desenvolvimento do processo de integração europeu aconteceu por certas razões ligadas, fundamentalmente, às questões de legitimação e democratização no interior do bloco. O lançamento de um projeto de mercado único e de expansão contínua da comunidade econômica para uma união política, não só desafiou as estruturas institucionais europeias como também suas potencialidades de aceitação e solidariedade no âmbito social (WALKENHORST, 2008).

Assim, a busca por uma *identidade europeia* tornou-se um padrão de retórica e de demanda política, passando a ser um ponto de referência para os inúmeros ordenamentos jurídicos europeus e suas respectivas declarações oficiais e semioficiais. Ela revelou-se como um instrumento altamente eficaz e de utilidade política, podendo ser atribuída a diferentes contextos, tais como a busca por uma identidade da Europa, identidade e segurança, identidade na cena internacional, uma união cada vez mais estreita, uma Europa dos cidadãos etc. Esses ideais foram concebidos como uma resposta às alegações de notória distância entre os organismos institucionais europeus e seus respectivos povos, visando a criação de uma legitimidade a partir de “baixo”. A *identidade europeia* apresentou-se como um perfeito preenchimento da lacuna sobre o objetivo final da União, chamada de *politique finalité* (WALKENHORST, 2008).

Em suma, o sucesso da criação de uma *identidade coletiva* europeia, através da implementação da cidadania europeia, prometeria uma solução potencial para os problemas políticos da integração, ou seja, de responsabilidade democrática, de falta de legitimidade e de distância entre os decisores europeus e os seus povos. Apesar dessa resolução potencialmente promissora, as políticas de identidade, utilizadas pelos Estados-nações desde o século XVIII, não garantem um efeito positivo por padrão. As mesmas podem ser rejeitadas por grande parte da população, causando patologias que culminam na deslegitimação e desestabilização do regime político. A construção de uma *identidade coletiva* não é o simples resultado de uma implementação política vertical, ela necessita, antes de tudo, de uma aceitação popular e de um reconhecimento que ultrapasse as esferas políticas e jurídicas, tendo respaldo no domínio do imaginário social (WALKENHORST, 2008).

Finalmente, o discurso jurídico europeu, em torno da temática cidadã na União, apresentou-se, ao longo dos anos e de seu desenvolvimento normativo, como um combinado de paradigmas ligados essencialmente a questões comuns no âmbito do Estado-nação, sendo eles o paradigma individualista, o paradigma político, e, acima de tudo, o paradigma da *identidade coletiva* (EDER; GIESEN, 2001, p. 1-13). Desta maneira, suas formulações ainda versam sob as bases de um discurso filosófico-político moderno, o qual se liga à virtude cultural de um determinado povo, seus mitos, símbolos, tradições em comum, e formação de uma identidade coletiva, como forma de se alcançar uma harmonia social e coesão interna, necessárias para a legitimação do processo integracionista no continente.

Assim, a *cidadania europeia* ainda não apresentou os elementos necessários para a superação destas concepções essencialistas no interior de seu direito e na regência de suas instituições, fato este de suma importância, para o estabelecimento de um modelo pós-nacional de cidadania ou uma cidadania plural⁵² (capaz de reconhecer as inúmeras especificidades de seus povos). Deste modo, reconhece-se a necessidade iminente de se repensar tais conceitos simbólicos, tendo como substrato o ideal identitário, de modo a propiciar a sua reformulação renovada e compatível com um possível projeto pós-moderno crítico de superação de inferiorizações sociais e/ou não reconhecimento do *outro* (SASSEN, 2003).

Na próxima seção, a análise dos símbolos europeus será aprofundada, bem como os seus significados e significantes. Serão evidenciados, assim, o seu caráter fundamentalmente *essencialista*, os seus limites acerca do reconhecimento identitário, e as contradições da ideia de se obter a legitimidade da coletivização a partir da construção histórica de um ideal de nação – modelo este que revela-se inadequado como projeto de construção de uma União Europeia inclusiva e abrangente (WALKENHORST, 2008).

1.3 INTERPRETAÇÃO DO SIMBOLISMO PRESENTE NOS TRATADOS CONSTITUTIVOS EUROPEUS

Como foi apresentando anteriormente, as instituições, fazendo o uso de símbolos, têm realizado grandes esforços, no contexto da integração europeia, para oferecer à comunidade europeia um conjunto próprio de significados, incluindo entre estes a bandeira, o hino, o lema, o euro, o dia nacional e assim por diante. A lógica implícita dessas atribuições visa criar e

⁵² Conceito utilizado por Boaventura de Souza dos Santos (2003).

promover um sentimento de pertencimento a uma nova comunidade política, consubstanciada em um patrimônio europeu comum, independente de sua realidade objetiva histórica (BRUTER, 2003).

Segundo Kathryn Woodward (2000, p. 7-14), os sistemas simbólicos são uma forma de classificar o mundo e nossas relações no seu interior. A formação das identidades só se torna possível através de sistemas que propiciem aos seus grupos sociais um sentimento propício de representatividade. Assim, a construção de uma *identidade coletiva* é tanto simbólica quanto social. Sendo esta, o meio pelo qual é possível dar sentido a práticas políticas e às relações sociais, definindo, por exemplo, quem é incluído e quem não é. Durkheim em **As formas elementares da vida religiosa** já defendia que “sem símbolos, os sentimentos sociais teriam existência apenas precária” (Durkheim, 1912 apud Alexander, 1990).

Durkheim (1912) mostra como as normas e os valores de uma determinada sociedade contribuem para unificá-la culturalmente. De acordo com o autor, a compreensão dos significados partilhados dos aspectos presentes na vida social só é exequível a partir do entendimento de suas classificações simbólicas e como as mesmas são produzidas ou reproduzidas por meio de seus rituais considerados sagrados. Assim, o símbolo e suas respectivas classificações são essenciais para a produção dos significados e significantes de uma sociedade (ALEXANDER, 1990).

Conceitos como a paz, a unidade, a harmonia, a coesão e a ordem, normalmente estão relacionados a classificações simbólicas, pois estes remetem a um ideal de vida social, organizada de acordo com os seus princípios, frequentemente tidos como padronizados, socialmente repetidos, e ritualizados, nos quais o conjunto da *práxis* simbólica aparece como um coordenador das relações sociais impedindo a sua subversão (WOODWARD, 2000, p. 46).

[...] a cultura, no sentido dos valores públicos, padronizados, de uma comunidade serve de intermediação para a experiência dos indivíduos. Ela fornece, antecipadamente, algumas categorias básicas, um padrão positivo, pelo qual as ideias e os valores são higienicamente ordenados (DOUGLAS, 1966, p. 38-39).

Deste modo, o símbolo se constitui como um sinal de reconhecimento integrativo, servindo como instrumento de identificação entre indivíduos de um mesmo grupo social. Sua função básica é trazer a realidade social ao nível ontológico, de forma a assegurar que esta

seja percebida como estável, ordeira e segura. Suas atribuições normalmente são vagas, difusas e imprecisas, para que sejam facilmente adaptáveis aos diversos grupos sociais e sociedades políticas que fazem uso de tais mecanismos (CURTI, 2012)⁵³.

Os símbolos, de um modo simplificado, trazem imagens, temas ou ideias que representam uma realidade à qual se vinculam. Assim, fundaram-se os símbolos políticos dos Estados modernos após a Revolução Francesa. Estes passaram a atribuir uma conexão simbólica amplamente ligada à concepção de identidade nacional (CURTI, 2012, p. 2-3). Michael Bruter (2003a) menciona que foi exatamente a Revolução Francesa a primeira a vincular o ideal de nação e de identidade nacional, bem como os seus significados simbólicos, ao princípio de cidadania, quando o exército revolucionário gritou na batalha de 1792: “Vive la nation!” (BRUTER, 2003a, p. 11).

Assim, é através dessa ligação entre identidade e cidadania que ocorre a codificação da natureza subjetiva de uma nação, isto é, com o despertar de um sentimento de confiança, lealdade e devoção. O valor identitário de um símbolo é precisamente esse: garantir a fraternidade dos cidadãos (*affectio societatis*) para com a nação (CURTI, 2012, p. 3-4). Logo, eles desempenham um papel primordial na construção de uma *identidade coletiva* capaz de legitimar seus processos e instituições, assegurando a coesão cívica (BRUTER, 2003b).

Curti (2012) alega que os símbolos da União Europeia não foram formulados em oposição aos valores dos Estados membros. Muito pelo contrário, eles representam uma síntese majoritária deles e possuem significados altamente integrativos. Para o autor, os símbolos presentes nos documentos oficiais e semioficiais da União representam o desejo de construir uma *identidade comum* vinculada a um conjunto de valores tipicamente eurocêntricos e capaz de edificar uma sociedade composta por cidadãos europeus. Visa-se despertar a partir dos símbolos a consciência e a identidade cruciais para o aprofundamento da comunidade política europeia. De fato, a maioria das categorias e conceitos instrumentalizados por eles, encarnam particularmente a concepção de pertencimento identitário e promoção de um *demos* emergente, responsável por tornar tangível e compreensível a ideia de uma cidadania europeia (CURTI, 2012, p. 9).

⁵³ O relatório completo sobre o significado dos símbolos da União Europeia foi formulado por Gialdino Carlo Curti em 2011, professor da Universidade de Roma e publicado oficialmente no Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE) em setembro de 2012. O texto integral do estudo está disponível em: <<http://www.cvce.eu/viewer/-/content/eeacde09-add1-4ba1-ba5b-dcd2597a81d0/e135ba77-1bae-43d8-bcb7-e416be6bc590/fr>>. Acesso em: 10 Out. 2012.

É com base nessas ideias que os tópicos a seguir apresentarão uma interpretação dos atuais símbolos europeus, bem como a explicitação de seus mitos e ideais, capazes de condensar um projeto político, cujo destino comum é visto como inevitável. Busca-se com isso demonstrar as reivindicações altamente essencialistas de uma identidade europeia baseada no apelo aos símbolos, para a formação de uma pertença comunitária e prossecução do ideal de cidadania europeia (WALKENNHORST, 2008, p. 1-6).

1.3.1 Significado da bandeira europeia

Dentre os símbolos da União, a bandeira⁵⁴ é disposta como um círculo de doze estrelas douradas, dispostas sem contato entre si, sobre um fundo azul. Em 1955 ela foi aprovada pelo Conselho da Europa⁵⁵, e adotada nas CEE em 1986, como sendo um sinal claro de excelência e da identidade do processo integracionista europeu. Sua descrição simbólica afirma,

Sur le fond bleu du ciel, les étoiles figurant les peuples d' Europe forment un cercle en signe d'union. Elles sont au nombre invariable de douze, symbole de la perfection et de la plénitude [...] Sur fond azur, um cercle composé de douze étoiles d'or à cinq rais dont les pointes ne se touchent pas (CURTI, 2012, p. 04)⁵⁶.

Portanto, os elementos que serão considerados na análise do significado da bandeira europeia, conforme a descrição acima são: I) o círculo; II) as estrelas, incluindo a sua forma e número de composição; e, III) as cores.

O *círculo* representa uma orientação homogênea, perfeita, indivisível, conhecido pela ausência de um começo ou fim determinados. Ele representa a unidade idealmente absoluta. Todos os seus pontos de circunferência são equidistantes do centro, o que representa a união dos povos europeus e a posição comum dos Estados membros em torno do centro que seria a integração europeia. Então estes são representados pelas estrelas, que “illuminent le ciel

⁵⁴ Apresentada no anexo I.

⁵⁵ O Conselho da Europa é uma organização intergovernamental independente, ou seja, não faz parte das instituições da União Europeia. Originalmente, ele era composto por dez membros, mas nos dias de hoje seu número foi aumentado para quarenta membros. Sua função principal é o fortalecimento da democracia, dos direitos humanos e das regras de direito seguidas pelos seus membros (BACHE; GEORGE, 2001, p. 48).

⁵⁶ “Em um fundo de céu azul, as estrelas contêm os povos da Europa, em um círculo como um sinal de união. Eles são o número doze, invariável, símbolo da perfeição e da plenitude [...] Em um fundo azul, doze estrelas douradas não tocam os seus pontos” (CURTI, 2012, p. 4, tradução nossa).

nocturne et tournent autour de l'étoile polaire: elles sont donc considérées comme des symboles de l'ordre cosmique”⁵⁷.

As estrelas representam a liberdade, a emancipação e a esperança humana. Não é coincidência que estas apareçam constantemente nas bandeiras de Estados que são ex-colônias. Quando o seu número é maior do que um, geralmente indica uma unidade de medida, isto é, os estados federados que compõe ou são partes integrativas de um país. Na bandeira europeia, as estrelas são formadas por cinco pontas e são denominadas pentagramas. Estas sugerem uma única linha disposta e entrelaçada, a qual os pitagóricos atribuíam o significado místico da pureza. Elas representam o ser humano enquanto indivíduo dotado de cinco sentidos. Como suas pontas não se encontram, o círculo perfeitamente disposto passa a dar a impressão de estar sempre aberto, embora o seu número de estrelas seja invariavelmente fixado em doze (CURTI, 2012, p. 5).

O número doze é considerado a base do sistema de numeração babilônico, visto como um tipo ideal. Doze são os signos do zodíaco que refletem o universo. Doze são os meses do ano, os deuses do Egito e do Olimpo, os trabalhos de Hércules na mitologia, as tabelas que compõem a primeira codificação do direito romano, os cavaleiros da mesa redonda do rei Arthur e as portas de percepção entre o céu e o inferno do céu escandinavo (CURTI, 2012, p. 5).

O número doze ainda é parte constitutiva do simbolismo judaico-cristão. Doze são os frutos da árvore da vida, Jacó teve doze filhos, doze são os patriarcas, os portões celestiais de Jerusalém, as tribos de Israel, o número exato dos cestos colocados por Jesus ao multiplicar os pães, as legiões de anjos mencionadas por Cristo após o beijo de Judas, o número dos fiéis apóstolos e, finalmente, as estrelas que compõe a coroa de Virgem Maria. Deste modo, o número doze representa a cristandade e os seus mistérios, a união entre o mundo sacro e o mundo terreno (CURTI, 2012, p. 5).

Portanto, a bandeira europeia criou o emblema perfeito: um simbolismo altamente carregado de significações, facilmente interpretáveis e reconhecíveis por qualquer cidadão, com um ideal harmônico e de fácil reprodução. O retângulo *azul* ainda representa a cor do céu, sendo o símbolo da paz e da *harmonia*, bem como, novamente se remete à Maria, cujo manto era azul. Destarte, o Conselho da Europa e posteriormente a CEE, encontram com

⁵⁷ “[...] iluminam o céu à noite e giram em torno da Estrela Polar: eles são vistos como símbolos de ordem cósmica” (CURTI, 2012, p. 4, tradução nossa).

grande satisfação a bandeira de representação dos valores cristãos europeus, da busca pela coesão, paz, harmonia e unidade no continente.

1.3.2 Significado do hino da União

O hino europeu é o prelúdio para o “Hino à Alegria”⁵⁸, sendo este o quarto movimento da Sinfonia número 9, de Ludwig van Beethoven. Para a compreensão de seu significado é necessário o entendimento do contexto social em que tal obra foi produzida, bem como da vida de seu autor.

O estilo musical de Beethoven é conhecido por incorporar no espírito da arte o significado da vida e da satisfação humana. Seus pensamentos destinavam-se a conhecer os problemas sociais de seu período, as novas ideias emergentes da Revolução Francesa, e as diversas correntes de pensamento filosófico do período Iluminista e do romantismo alemão (CURTI, 2012, p. 5-6)

Beethoven destinava-se a extração do significado do mundo interior, do reino do espírito, o qual libertava da melodia seu teor demasiadamente formal. À medida que sua surdez avançava, isolando-o do mundo exterior, ele passava a contemplar o lado imaterial da arte, no qual o sentimento de apaziguamento vai da tristeza à alegria e era o elemento dominante de suas obras artísticas (CURTI, 2012, p. 6).

A melodia de “Hino à Alegria” é considerada quase elementar, sendo explícita, agradável de cantar e facilmente imposta à memória. Em sua formulação, Beethoven já em sua fase madura, buscava combinar uma forma perfeitamente equilibrada de unidade e variedade na forma. Nos versos, o músico expressava os valores da verdade, da liberdade, da fraternidade e da felicidade – que levam a atuação humana, no contexto social, de um ser oprimido a um ser vitorioso e moralmente constituído – elementos claramente presentes na história de conflitos em que a Europa se envolveu a partir do século XVIII e dos potenciais de emancipação humana após as formulações racionais da era do Esclarecimento. Através dessa união típica dos valores provenientes da Revolução Francesa e do Iluminismo, Beethoven buscava ressaltar os laços de paz e harmonia presentes em uma sociedade, símbolos estes altamente compatíveis com os ideais das Comunidades Europeias desde sua gênese (CURTI, 2012, p. 6).

⁵⁸ Apresentado no anexo II

Deste modo, o “Hino à Alegria” apresenta a necessidade de superação da história de conflitos e tensões entre as nações que a Europa travou ao longo dos anos, levando tristeza a seus povos. A transição do cenário de lástima a um fim harmonioso, cuja alegria norteia as ações humanas, representa o ideal a ser alcançado pelo processo de integração europeu, sendo tal simbolismo precioso para a criação de uma identificação em comum e, acima de tudo, de um destino partilhado comunitariamente.

1.3.3 Significado do lema oficial europeu

O lema oficial adotado pela União é “Unida na Diversidade”⁵⁹. Como os demais símbolos, o sentido deste remete a uma união comunitária entre os diferentes cidadãos que habitam os Estados membros do processo de integração europeu. A frase se assenta basicamente na concepção de “unidade” e de “diversidade”, referindo-se, aos valores identitários, culturais, religiosos e humanísticos, que colocam no centro do protagonismo da vida social, por um lado, os direitos dos indivíduos e, por outro, o Estado de direito. Em uma passagem no preâmbulo da interpretação do lema, afirma-se que “les peuples d'Europe, tout en restant fiers de leur identité et de leur histoire nationale, sont résolus à dépasser leurs anciennes divisions et, unis d'une manière sans cesse plus étroite, à forger leur destin commun”⁶⁰ (CURTI, 2012, p. 6).

Assim, o lema apresenta claramente o conceito de unidade através da diversidade existente entre os inúmeros países europeus. Conceitos estes que giram em torno de uma finalidade contemporaneamente inovadora, ou seja, da urgência de se forjar um destino comum entre os povos do continente. Logo, tanto no lema como no hino, esse fim aparece como fio condutor das ações político-jurídicas das comunidades europeias, levando seu significado e significante ao âmbito social e de formulação do imaginário simbólico.

No seu primeiro Tratado constitutivo – Tratado de Maastricht de 1992 – a União finalmente institui a base que garantirá a prossecução desse ideal de formação de um destino em comum aos povos europeus, isto é, da consolidação de uma “união cada vez mais estreita” entre os seus povos através de uma base elementar, ou seja, a criação de uma cidadania europeia. No entanto, na declaração de Schuman em 1950, a menção da importância da

⁵⁹ Apresentado no anexo III

⁶⁰ “Os povos da Europa, embora orgulhosos de suas identidades e histórias nacionais, estão decididos a ultrapassar as antigas discórdias e, unidos cada vez mais, [buscam] forjar um destino comum” (Tradução nossa).

criação de uma solidariedade⁶¹ entre os povos, já aparece de modo nítido, sendo, portanto, esta a base para a criação de uma verdadeira unidade e de um ideal político a ser alcançado.

1.3.4 Significado do euro

Curti (2012, p. 7), menciona que o dinheiro sempre foi um poderoso instrumento de comunicação. Este transmite a ideia de unificação de forma ilimitada para todos os grupos sociais que o possuem. Sua importância se assenta na sua capacidade de formar laços sociais, sendo ele, assim, um vetor de confiança, solidariedade à espera de garantias e benefícios individuais. A moeda expressa a garantia da lealdade dos cidadãos perante o Estado, é responsável pela unidade nacional e proteção dos cidadãos, bem como suas respectivas condições de vida.

Historicamente a iconografia presente na parte de trás das moedas inclui arcadas, arcos, pilares, colunas, portas e janelas (SIMMEL, 2004). Com o uso dessas metáforas, Georg Simmel em **A filosofia do dinheiro**, publicado em 1900, considera a moeda exatamente como uma ponte e uma porta, símbolos presentes em todas as cédulas de euro, desde a sua implementação – como é possível observar no anexo IV. A ponte promove a interdependência do comércio e desperta a consciência de pertença a um mesmo espaço econômico, sendo, ainda, uma delimitação clara de fronteiras e sociedades. E porta que caracteriza-se pela impessoalidade, individualismo e abstração, abrindo-se em um mundo desconhecido e incerto (SIMMEL, 2004, p. 23).

Com o uso dessas significações, a partir de 1999, o euro tornou-se a moeda padrão da união dos Estados europeus e de seus respectivos povos, assumindo sem dúvida alguma, uma função institucional e simbólica. Responsável pela substituição das moedas nacionais, ele apareceu explicitamente nos Tratados constitutivos subsequentes, constituindo-se em um dos símbolos mais eficazes da integração. Ele se apresenta como o símbolo mais próximo dos cidadãos europeus, na medida em que permanece em seus bolsos, em seus pensamentos e em seus planejamentos diários. Este é responsável, ainda, pela formação de uma referência em comum, de um aumento do sentimento de pertença, de fronteira entre os povos europeus e os

⁶¹ “A Europa não se fará de uma só vez, nem de acordo com um plano único. Far-se-á através de realizações concretas que criarão, antes de mais, uma solidariedade de fato” (A DECLARAÇÃO, 1950, n.p.) [Declaração de Schuman – Texto integral disponível em: < http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index_pt.htm >. Acesso em: 10 Out. 2012].

demaís, se expressa como um espaço limitado de circulação e significação, onde somente os que o possuem podem ser considerados membros de seu respectivo território e merecedores de direitos nacionais (CURTI, 2012, p. 8).

1.3.5 Significado do dia da Europa

Instituiu-se o dia 09 de maio como o “Dia Nacional” da Europa, como forma de celebrar a Declaração de Robert Schuman feita na mesma época, porém do ano de 1950. Tal período remete convencionalmente ao dia de lançamento da construção europeia, sendo considerado o seu ponto de partida e de edificação simbólica.

Como todos os feriados nacionais, nesse dia as bandeiras europeias são içadas não apenas nos locais reservados para a sua celebração, mas também e, sobretudo, em todos os lugares possíveis localizados no interior dos Estados membros europeus. O dia é considerado pela instituição como um dia de celebração e de encontro popular entre todos os cidadãos em prol de harmonia, paz, e coesão da sociedade (CURTI, 2012, p. 9). Como em todos os feriados civis, visa-se a preservação da memória que naturaliza a herança cultural, para manter vivo na consciência um passado em comum, padronizando os anseios de suas respectivas sociedades. O dia nacional é considerado, por vezes, um dia de festa, seja de aniversário, surgimento, independência, um padroeiro ou de um herói. Nessas festas, geralmente ocorrem torneios, jogos ou passeios, sendo ela primordialmente um evento popular e de importância nacional (CURTI, 2012, p. 8).

Deste modo, assim como nas celebrações nacionais, historicamente presentes desde o século XVIII, a União Europeia adotou tal simbologia para representar o seu nascimento, fonte de orgulho, encorajamento e conscientização de sua presença no âmbito comunitário. Com o objetivo de ligar-se ao campo do tradicionalismo, ela viu na celebração de seu surgimento, a possibilidade de estabelecer reais vínculos de solidariedade entre os povos que compõe o seu território, traduzindo-se em uma potencial força de criação de um *demos* europeu.

Em suma, como foi possível notar com a apresentação e interpretação de toda a simbologia europeia, cabe agora analisarmos – como instrumento político de formação de um *espírito* europeu e o uso do direito como mediador nesse processo – as reais implicações do entrelaçamento da questão da *cidadania* europeia e da tentativa de consolidação de uma

identidade comum europeia. As razões para isso são óbvias, pois a curto e médio prazo, quanto mais coerente for o projeto político-social instituído pelos organismos supranacionais europeus – com fins de tornar suas respectivas sociedades mais coesas, homogêneas e harmônicas – maior será a sua previsibilidade e capacidade de agir politicamente. Na ausência de um domínio claro e do estabelecimento de uma ordem social, a fragmentação poderia comprometer o progresso almejado pelas instituições europeias, retardando a sua efetivação no âmbito político, aflorando conflitos sociais e instaurando a instabilidade crônica (CARVALHO, 2010, p. 34).

Assim, na próxima seção, será discutida a política de *identidade europeia* e sua possibilidade de ser considerada de fato uma inovação, no sentido de conquista de direitos civis e coletivos, ou se esta ainda se baseia na tentativa de construção histórica de um ideal de nação, além das fronteiras estatais, ligado aos processos de obtenção de legitimação por meio da coletividade, que remetem à formação dos Estados-nações desde o século XVIII (WALKENHORST, 2008). O objetivo é comprovar se o modelo de construção de uma nação realmente revela-se inadequado a um projeto último que visa a supranacionalidade ou a pós-nacionalidade. Estas bases possibilitam um maior reconhecimento das diferenças identitárias no continente e o vislumbre de melhores condições de inclusão de povos minoritários historicamente condenados à margem do sistema de representação cidadã (EDER; GIESEN, 2001).

1.4 A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES SIMBÓLICAS COMO INSTRUMENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE HARMONIZAÇÃO SOCIAL NO INTERIOR DA UE: UMA FALSA SOLUÇÃO?

Se for criada uma comunidade política europeia que tenha uma ressonância popular podemos estar certos de que será fundada com base numa herança cultural europeia comum, por um movimento nacionalista pan-europeu, capaz de forjar memórias, valores, símbolos e mitos comuns [...] Apenas desta maneira poderá o pan-nacionalismo criar um novo tipo de identidade coletiva [na Europa] (SMITH, 1999, p. 213).

A Europa tem que procurar um [novo] modelo no direito, do qual derivam os aspectos mais estáveis da sua realidade cultural; se não, o europeísmo reduzir-se-á a uma forma nova e ampliada de nacionalismo etnocêntrico: uma barbárie em dimensão quase continental (CATALANO, 2003, p. 159-160).

Os dois fragmentos acima, referem-se ao fenômeno político-social europeu de integração por meio de uma política de base coletiva consubstanciada na formação de uma identidade histórico-cultural na Europa e o despertar de sentimentos nacionalistas para além das tradicionais fronteiras dos Estados-nações. Essa perspectiva de pertencimento imaginário, através do estabelecimento de ideais simbólicos provenientes da efetivação da cidadania, em sentido substantivo, encontrou ressonância no desejo político europeu de estabelecer um quadro harmonioso em relação à homogeneização das identidades, tradições, costumes e histórias em comum, com o objetivo de garantir coesão e legitimidade ao novo regime político instituído (WALKENHORST, 2008).

Como foi exposto até o momento, a cidadania europeia, através de seu enredoso arcabouço normativo, desenvolveu-se sob a égide de um conjunto de paradigmas teóricos (Paradigmas Individual, Político e de Identidade Coletiva), muitas vezes considerados incomensuráveis entre si, resultando em inúmeros direitos e deveres destinados a seus respectivos cidadãos (EDER; GIESEN, 2001). Ela foi introduzida formalmente no processo de integração pelo Tratado da União Europeia (TUE) acordado em Maastricht em 1992, sendo posteriormente aprimorada no Tratado de Amsterdã em 1999 (CRUICKSHANK, 2011).

Considerada um verdadeiro sucesso pelos euroentusiastas e federalistas devido a sua característica inovadora de se constituir para além das fronteiras estatais – âmbito este originário da própria concepção cidadã –, a cidadania europeia representou um passo importante em direção a um novo projeto político mais profundo e coeso. Sua formação complexa é produto de sua própria estrutura multifacetada, o que garante atratividade ao tema e expressa sua utilidade no pensamento político contemporâneo.

Dentro do rol de direitos prescritos, os cidadãos europeus passaram a circular livremente e permanecer nos territórios dos Estados membros sem empecilhos aparentes, garantiram o seu direito ao voto, à tutela diplomática, à petição perante o parlamento europeu etc. (TRATADO, 2012). Do ponto de vista jurídico, suas conquistas foram consideradas inquestionáveis, e significaram reais avanços na expansão dos direitos individuais e políticos no interior da comunidade.

Apesar de sua limitação prática e importância meramente política, a adição da Carta dos Direitos Fundamentais nos tratados constitutivos, a partir do ano de 2000, também proporcionou a extensão dos tradicionais dispositivos políticos e civis no interior do bloco, tais como: de dignidade, liberdade, igualdade, solidariedade, cidadania e justiça. Embora o

tema da cidadania não possa ser confundido diretamente com o estabelecimento dos direitos fundamentais, estes foram essenciais para a sua ampliação, uma vez que, conferiram um campo mais abrangente de direitos e deveres aos seus cidadãos (MIGUEL, 2011).

No entanto, apesar de sua inovação na esfera jurídica com a expansão do próprio conceito de cidadania e suas respectivas competências, esta ainda foi marcada por diversos retrocessos, seja devido à falta de coesão política no interior da União, de legitimidade democrática, de efetivação prática por meio de seus órgãos reguladores e de solidariedade cívica (CRUICKSHANK, 2011). Suas contradições se acentuaram, sobretudo, no que diz respeito à edificação de um modelo *essencialista* de cidadania, calcado na elaboração artificial de um sistema de ideias, valores, condutas e tradições em comum, expressos através do desejo de se formar uma cultura *identitária* partilhada (IVIC, 2012). Tal situação, segundo Pierangelo Catalano (2003, p. 160), potencialmente implicaria na incapacidade das instituições europeias de lidarem adequadamente com o tema da diversidade cultural existente em seus territórios e com as perspectivas de reconhecimento identitário presentes hoje em larga escala no continente.

A alusão direta dos direitos da cidadania comunitária ao princípio de nacionalidade, adquirido previamente no âmbito de um Estado membro do bloco torna-a, ainda, um direito complementar e reforça o seu caráter fundamentalmente *essencialista* (CRUICKSHANK, 2011; IVIC, 2012), uma vez que, esta é atrelada a aspectos excludentes de pertencimento a uma determinada nação, a um patrimônio histórico, cultural, étnico, linguístico e outras características relacionadas a fronteiras fixas e a identidades simbolicamente definidas em torno de um ideal de cristandade (IVIC, 2012).

Sua estreita vinculação às soberanias estatais, transforma-a, também, em um paradoxo, especialmente no que diz respeito ao seu projeto político final (*politique finalité*) de se constituir sob as bases supranacionais ou se fundamentar em um substrato pós-nacional (WALKENHORST, 2008; HABERMAS, 2012).

Seu engajamento na instauração e promoção de uma *identidade comum europeia* com o estabelecimento de símbolos padronizados e rituais unificados levam os pressupostos cidadãos, inicialmente pautados nas prerrogativas do pluralismo, a um ideal de *demos* europeu e de construção de uma “supernação”. Tal postura político-jurídica não corrige suas anteriores fraquezas procedimentais no campo da democracia e/ou na legitimação política, mas sim

limita a prossecução de formas ampliadas de reconhecimento social na esfera identitária do bloco, representando, assim, uma falsa solução (KERCHOVE, 2002, p. 217).

Segundo Neil Cruickshank (2011), soluções legislativas que contemplam projetos simbólicos desprovidos de pragmatismo são incapazes de produzir efeitos tangíveis nas sociedades às quais se destinam. Para o autor, caso a tese de não existência de um *demos* europeu se confirme, a cidadania europeia seria levada à incoerência e transformada em mera ficção. Desvalorizar-se-iam, assim, todas as suas atuais conquistas, uma vez que, o seu domínio não passaria de retórica e seu rol de direitos estaria desprovido do seu público natural.

Desse modo, embora a implementação dos sistemas simbólicos nas sociedades modernas seja considerada uma forma de criar sentimentos de confiança, lealdade e devoção, a instrumentalização destes sistemas classificatórios em *prol* da formação de um ideal de povo europeu, transformaria a cidadania europeia em um derivativo óbvio dos estudos de nacionalismo, os quais ainda prescreveriam modelos fictícios de homogeneização social para fins de construção de uma nação ou de legitimação de um novo regime político (WALKENHORST, 2008).

Assim, as comunidades europeias – com o objetivo de formar uma imagem, um significado e/ou uma *identidade coletiva* no interior do bloco – prosseguiram com uma política identitária que abarca não apenas a promoção de um simbolismo unificado e altamente essencialista, mas também e, principalmente, a construção de uma mitologia, de um imaginário social⁶². Anteriormente monopólio dos Estados-nações, a política de identidade assumiu um espaço relativamente grande no processo de integração europeu, tornando-se visível no interior de seu ordenamento jurídico, nas suas declarações públicas e na efetividade prática de suas políticas comunitárias (LAFFAN, 1996, p. 96).

Para Dieter Gosewinkel (2001), o sentido de cidadania sofreu um processo de “nacionalização” e passou a definir quem deveria pertencer a um grupo e quem não. Com a ascensão de um significado vago de nação e a eclosão de um sentimento de pertença simbólica, as concepções de cidadania e de nacionalidade passaram a ser confundidas, sendo uma pré-requisito para a obtenção da outra. Entretanto, o autor lembra que no contexto legal,

⁶² Para obter um panorama mais amplo sobre os mitos e as alegorias históricas que envolveram a Revolução Francesa, ver: GÉRARD, A. **A revolução francesa (mitos e interpretações)**. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida, São Paulo: Editora Perspectiva, s/d. e HOBBSAWN, E; TERENCE, R. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002, p. 271-316.

a *nacionalidade* deve referir-se somente à qualidade decorrente do fato de um indivíduo pertencer a um Estado ou a uma nação, e determina apenas o seu *status* político em relação à sua fidelidade ou lealdade.

Embora esse senso de *nacionalidade* seja frequentemente usado como sinônimo formal de cidadania, tanto na história nacional dos Estados quanto na sua transferência ao âmbito supranacional europeu, ele deve diferir desta em dois sentidos particulares: primeiro, a *nacionalidade* deve denotar apenas uma relação abstrata puramente formal entre os indivíduos e a instituição governamental; e segundo, ela não deve ser utilizada como pré-requisito para a obtenção de direitos e obrigações, no nível individual, da pessoa humana. A nacionalidade e a cidadania não devem ainda, fazer menções a aspectos étnico-culturais ou se vincularem a existências simbólicas (GOSEWINKEL, 2001).

Gosewinkler (2001) lembra que a partir da segunda metade do século XIX⁶³, o tradicional conceito de cidadania sofreu claras influências dos ideais de homogeneidade cultural e de formação comunitária com o despertar de uma consciência de pertença e de uma origem em comum. Para o autor, com o passar dos anos, o sentido de cidadania passou a se embasar na edificação de uma memória em comum, nas crenças, nos interesses, nos costumes, nas tradições, na religião, na língua e até mesmo na raça.

Hannah Arendt (2011) ao trabalhar com o tema, afirma que, a partir do século XIX, a convicção na origem em comum, na hereditariedade, na superioridade da raça e nas suas

⁶³ O século XIX foi marcado pelas políticas de expansão ligadas ao desenvolvimento do Imperialismo Ultramar e do Imperialismo Continental (movimentos de unificação pangermânica e pan-eslava). De modo resumido, o imperialismo se constituiu essencialmente na conversão dos interesses político-econômicos, que anteriormente eram localizados e limitados pelas fronteiras nacionais, à busca ilimitada de poder que sob a ideologia de “União” e “Extensão”, subjugou áreas atrasadas fazendo uso de instrumentos de violência. Segundo a autora, esse processo constante de acúmulo de poder e de capital criou noções na filosofia elitista como o “progresso” e o “sucesso”, concepções estas que passaram a dominar a vida em sociedade. O imperialismo enquanto elemento capaz de unificar a população e trazer o progresso se apoiou em dois poderosos aliados para o seu desenvolvimento: o nacionalismo e o racismo. Embora sejam essencialmente paradoxais, os princípios de expansão ultramarinos deram uma nova vida ao nacionalismo, uma vez que, quanto mais os povos europeus se afastavam da pátria, mais acreditavam “[...] representar apenas ao propósito nacional” (ARENDT, 2011, p. 184). Apesar do imperialismo de ultramar ter propiciado muitos elementos para o desenvolvimento dos governos totalitários no século XX, Arendt (2011) reconhece que foi com a ascensão do imperialismo continental que foi possível à diluição da individualidade humana e a consolidação da mentalidade, no interior das nações europeias, de existência de um “homem acima dos homens” com aspirações divinas. Embora não possuíssem objetivos claros, os movimentos de unificação étnica conseguiram controlar a máquina do Estado e tornar o governo unipartidário, uma vez que, pretendia-se criar um “partido acima de todos os partidos” com ideal supranacional que visava à dissolução de todos os outros partidos em prol de uma nação escolhida por Deus. A partir daquele momento surge um ideal de nação e/ou de povo destinado a ser o único divino dos tempos modernos – porque o nacionalismo se transforma no mito de um único povo ser sobrevivente da antiguidade, tendo raízes na civilização ocidental. Para ter uma visão mais ampla sobre o assunto ver: ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**, 2011, p. 147-300.

respectivas crenças, como justificativa da obtenção de direitos, vistos anteriormente como inalienáveis, não eram mais apenas fatos físicos, mas sim guias necessários no mundo contemporâneo e “[...] o único laço digno de confiança num espaço sem fronteiras” (ARENDT, 2011, p. 212).

Para Arendt (2011, p. 239), o século XIX propiciou o florescimento das lendas históricas e políticas, com o declínio da entidade nacional e a necessidade iminente de se legitimar as políticas imperialistas com um apelo à formação de uma memória para além das lembranças. Este meio era o único capaz de garantir a coesão social e a ordem comunitária tão almejada naquele momento de instabilidade entre os Estados nacionais europeus e os seus respectivos povos.

As nações adentravam a história e se emancipavam quando os povos adquiriam a consciência de serem entidades culturais e históricas e a de ser o seu território um lar permanente marcado pela história em comum, fruto do trabalho dos ancestrais, e cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum [...] O nacionalismo ocidental que culminou no recrutamento geral, foi produto dessas classes firmemente enraizadas e emancipadas [...] [Teoricamente] o Estado herdou como função suprema a proteção de todos os habitantes do seu território, independentemente de nacionalidade, [mas]... a tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu nessas funções. Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação (ARENDT, 2011, p. 260-261).

[...] o nacionalismo faz coincidir a herança cultural comum de linguagem, literatura ou história, com a forma de organização que representa o Estado [...] na consciência nacional se dá uma tensão entre dois elementos [...] as orientações universalistas de valor do Estado de Direito e a Democracia, por um lado, e o particularismo de uma nação que se delimita a si mesma frente ao mundo externo, por outro (HABERMAS, 1994, p. 89-90, tradução nossa).

Para Arendt (2011), após a eclosão dos sentimentos nacionalistas na Europa, ocorreu a perversão das funções legais e jurídicas do Estado moderno, transformando-o em um instrumento da nação e não mais da lei. A devida identificação simbólica dos cidadãos passara a nortear as ações políticas e os direitos civis, sendo conferidos apenas aos membros considerados “exclusivos” de suas sociedades. Eric Hobsbawm e Ranger Terence (2002) acreditam que tal perversão institucional foi coordenada por uma parcela significativa das elites políticas europeias, as quais eram responsáveis pela consolidação das estruturas legais do Estado-nação.

Hobsbawn e Terence (2002) veem nessas medidas de “invenção das tradições” sociais, fundadas a partir de uma perspectiva simbólica, uma forma de assegurar a *coesão social* das elites governamentais e controlar as inovações trazidas pelos ideários da Revolução Francesa. Somente a partir da invenção destas tradições em massa, que seria possível legitimar as ações políticas de um Estado, sem as quais não teriam qualquer significado substancial nas sociedades modernas. Para os autores, as tradições inventadas passaram a ocupar a esfera da vida pública dos cidadãos, incluindo até mesmo as formas de socialização.

O próprio fato de que suas relações diretas e cada vez mais intrometidas e frequentes com os súditos e cidadãos como indivíduos (ou no máximo como chefes de famílias) haviam-se tornado cada vez mais essenciais ao seu funcionamento, o que causou um enfraquecimento nos velhos mecanismos através dos quais se mantivera com êxito a subordinação social. Em todo caso, transformações sociais como as que substituíram os estamentos por classes, desgastaram-nas. Os problemas dos Estados e dos governantes eram sem dúvida muito mais graves onde os súditos se haviam tornado cidadãos, ou seja, pessoas cujas atividades políticas eram institucionalmente reconhecidas como algo que devia ser considerado – mesmo que fosse apenas sob forma de eleições. Agravaram-se ainda mais quando os movimentos políticos de massas desafiaram deliberadamente a legitimidade dos sistemas de governo político ou social, e/ou ameaçaram revelar-se incompatíveis com a ordem do Estado ao colocar as obrigações para com alguma outra coletividade humana – geralmente a classe, a igreja ou a própria nacionalidade – acima dele (HOBSEBAWN; TERENCE, 2002, p. 273).

Assim, as tentativas de atualizar os laços sociais de uma ordem tradicional implicavam basicamente na invenção de uma grande parafernália simbólica, tal como as bandeiras, os hinos, as imagens, as moedas, as cerimônias, as comemorações etc. Utilizando-nos do raciocínio de José Murilo de Carvalho, todo esse grande “faz de conta” simbólico transformou a política e o direito em uma representação ilusória e sem efetividade ou, como propõe o autor, em um “teatro das sombras”, formado por atores que perdem a noção exata de seus respectivos papéis e funções sociais. Criam-se, nesse meio, imagens e fantasmas provenientes de aspectos alegóricos falhos, que acabam por apresentar um enredo fictício, uma representação irrisória e uma crença pífida (CARVALHO, 2008b, p. 420-421).

Todas essas invenções simbólicas afirmavam-se como sendo o oposto do novo, constituíam-se como enraizadas na mais remota antiguidade e representavam, ainda que ilusoriamente, os próprios interesses dos recém-criados cidadãos (HOBSEBAWN; TERENCE, 2002, p. 22).

Esse sentimento de continuidade social em relação a um passado histórico é trabalhado por Paul Ricoeur, em 1975, em um ensaio clássico denominado *As culturas e o tempo*. Na obra, o autor apresenta a ideia de linearidade histórica pelo imaginário social, como sendo um elemento basilar para a fundamentação de uma crença no que tange a um “retorno do vivido”, da sensibilidade e da ação humana a um passado que parece até mesmo subtrair a própria realidade. A crença em uma comunidade historicamente definida, segundo o autor, assume um caráter lógico e estático, representando a ficção vivida. Esse traço padrão de temporalidade é uma síntese do modelo histórico-teológico do próprio cristianismo, no qual o tempo é visto como um *telos*, isto é, um fim predeterminado a ser atingido.

Essa nostalgia de um tempo mítico das origens, pode ser compreendida como um conjunto de planos diversos que se assenta na expressão de rituais, símbolos e crenças que constituem um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas. Mircea Eliade (1992), ao apresentar a concepção do “mito do eterno retorno”, argumenta que as sociedades encaram a história como repleta de perigos, sendo necessário o estabelecimento de uma realidade eterna em oposição ao profano, efêmero e ilusório. O “ontem” proporciona um lugar seguro a uma nova vida social, mais duradoura e eficiente. Assim, o “mito do eterno retorno” garante um passado mítico de sobrevivência de uma memória popular, bem como suas verdades históricas.

Tais verdades, no entanto, não estão preocupadas com os indivíduos ou acontecimentos reais, mas com a mitificação das formas tradicionais de vida social e política. Para Eliade (1992), as sociedades ocidentais precisam permanentemente de uma imitação do paraíso antigo, que leve à regeneração periódica de suas mitificações históricas, e que propiciem a reatualização social de um passado atemporal inexistente.

Deste modo, o conjunto de práticas sociais de natureza ritual ou simbólica, normalmente reguladas e abertamente aceitas pelas sociedades, desde o século XVIII, visa transmitir certos valores e normas de comportamento através da contínua repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação a um passado forjado. Essa referência nostálgica, caracteriza-se como uma construção, na maioria das vezes, demasiadamente artificial que visa oferecer um contraponto às mudanças e inovações trazidas pelo mundo moderno e por outras sociedades (HOBSBAWN; TERENCE, 2002, p. 200-277).

A tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável, ao menos alguns aspectos da vida social, transformou-se em uma prática ocidental bastante eficiente para inspirar

membros de um determinado grupo e torná-los menos suscetíveis a influências externas. Esse fenômeno de adentramento das irracionalidades ao mundo social e político é visto como uma tentativa de construir uma nova “religião cívica” (HOBSBAWN; TERENCE, 2002, p. 200-277).

[...] os governantes e observadores da classe média redescobriram a importância dos elementos irracionais na manutenção da estrutura e ordem social [...] redescobriram elementos irracionais na psique individual e na psicologia humana [...] O estudo intelectual da política e da sociedade foi transformado pelo reconhecimento de que o que mantinha unida as coletividades humanas não eram os cálculos racionais de seus componentes, mas sim os irracionais devidamente maquiados (HOBSBAWN; TERENCE, 2002, p. 276-277).

Hobsbawn e Terence (2002) contestam até mesmo os ideais alegóricos provenientes da Revolução Francesa de 1789⁶⁴, como sendo os elementos impulsionadores para o estabelecimento de um novo modelo político participativo nas sociedades ocidentais. Os autores afirmam que as sociedades europeias naquele momento estavam muito divididas em relação à igreja e à monarquia, e a revolução era um assunto que gerava divisões e não união entre os povos. Por isso, a República Francesa esquivou-se do culto aos “fundadores” do país, preferindo símbolos gerais e abstendo-se até mesmo do uso de temas que se referissem ao passado real (HOBSBAWN; TERENCE, 2002, p. 278-281).

Paralelamente a essa concepção, Eder e Giesen (2001, p. 12) alegam que os símbolos fundadores da cidadania europeia – enquanto elementos que remetem há existência de uma história em comum, e em *prol* de uma desejada *harmonia social* – não passam de retórica e ilusão, uma vez que, a verdadeira história europeia é marcada por tensões, conflitos e guerras entre as nações do continente.

Para os autores, nenhuma missão cultural poderia ser aceita ou eleita pelas sociedades europeias como sendo motivo de orgulho e de herança compartilhada. Nem o cristianismo, nem o Iluminismo, nem a Idade Média ou Moderna contra a Invasão Islâmica ou as várias Cruzadas, nem a Revolução Francesa ou a queda do Império Soviético são unicamente e inevitavelmente aclamados como uma missão especialmente europeia. Para Eder e Giesen (2001, p. 12), uma *identidade coletiva* na Europa deveria refletir a diversidade das regiões e

⁶⁴ Para uma visão mais detalhada das invenções em massa trazidas pela Revolução Francesa e suas próprias contrariedades ver: HOBSBAWN, E., TERENCE, R. A produção em massa das tradições: Europa, 1870-1914. In: **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 271-316 e GÉRARD, A. **A Revolução Francesa: Mitos e Interpretações**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

de seus povos, aceitando os seus altos e baixos, bem como suas referências ocidentais e orientais, não almejando, assim, a conquista de uma unidade coesa e harmônica, com ideais, valores, e símbolos em comum artificialmente forjados.

Em meio a esse cenário de incertezas e contradições históricas, no âmbito da cidadania europeia e de seu ideal de povo europeu, suscita-se a mobilização de identidades – majoritárias, minoritárias, territoriais e linguísticas – que buscam novas referências para a construção de um real modelo civilizacional, calcado no reconhecimento das diferenças e de um ordenamento jurídico capaz de combinar toda a ideologia regionalista do bloco com o particularismo cultural que caracteriza os diversos povos europeus. Nesse sentido, na procura de semelhanças visando à realização de uma Europa unida e harmônica, ressaltam-se as diferenças, em particular na equação entre os povos, nações, Estado e bloco (KASTORYANO, 2004, p. 31-33).

Como lembra Woodward (2000, p. 39), a formação das identidades coletivas fundamentalmente *essencialistas* necessita da constante produção das diferenças e de oposições binárias que potencialmente culminam em formas de exclusão e/ou inferiorizações sociais. Nesse cenário de negações e de subjugações do *outro*, a política da identidade leva à subversão de suas próprias categorizações. Isto é, suas demarcações simbólicas possibilitam a prossecução do oposto à harmonia social. Abre-se espaço para o surgimento de revanchismos socioculturais e políticos, lutas por reconhecimento identitário e de reivindicações alternativas baseadas em outro ideal de cultura, de tradição, de costume, de gênero etc.

[...] alguns dos “novos movimentos sociais” tem consistido em questionar o essencialismo da identidade e sua fixidez como algo “natural” [...] A política de identidade não “é uma luta entre sujeitos naturais; é uma luta em favor da própria expressão da identidade, na qual em favor da própria expressão da identidade, na qual permanecem abertas as possibilidades para valores políticos que podem validar tanto a diversidade quanto a solidariedade” (WEEKS, 1994, p. 12). Weeks argumenta que uma das principais contribuições da política de identidade tem sido a de construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das categorias e a construção de oposições binárias (WOODWARD, 2000, p. 37).

Assim, essas tensões provenientes da exigência de reconhecimento das diferenças passaram a ocupar o centro das lutas e iniciativas emancipatórias na Europa contemporânea, que visam à refutação eurocêntrica de implementações normativas em torno de ideais de justiça, direitos, cidadania e culturas (SANTOS, 2003, p. 25-26). As lutas por reconhecimento

social passaram a demandar seus próprios direitos, isto é, seu reconhecimento a partir da formação de identidades específicas, além ainda, da afirmação de suas diferenças e inclusão na esfera pública das sociedades europeias (MATTOS, 2006).

Para Habermas (2001), esse conjunto de demandas por políticas de *inclusão* e *reconhecimento*, decorrentes do surgimento de sociedades multiculturais, sinalizam que as antigas formas estatais de homogeneização encontram-se em crise de legitimidade social. Estas passaram a atingir frontalmente o direito moderno, cujas bases normativas não coincidem com a complexidade dos novos conflitos sociais, nem fornecem uma estrutura simbólica compatível com as novas demandas políticas que buscam por noções mais abrangentes e respeitosas.

A partir dessa diversidade reivindicada pelas novas sociedades complexas europeias, os diferentes modos de vida dificilmente seriam afirmados ou reconhecidos dentro de referências normativas que ainda se baseiem em formas de solidariedade construídas em bases étnicas. Estas se mostram incapazes de produzir categorias conceituais que fundamentem um reconhecimento pleno diante das inúmeras possibilidades de formas de vida existentes em uma convivência multicultural. Isso ocorre porque uma solidariedade arquitetada a partir de fatores étnicos, irreversivelmente, incidirá sobre os tradicionais padrões homogeneizadores, que insistem em criar identidades capazes de se reconhecerem reciprocamente apenas mediante a um conjunto próprio e exclusivo de referências culturais e simbólicas (POKER, 2008, p 65).

Em se tratando de sociedades multiculturais, as exigências de reconhecimento devem considerar a presença de referências culturais alternativas que se posicionam umas em relação às outras pretendendo a mesma legitimidade. A condição de igualdade pretendida nas democracias atuais depende da validação de inúmeras formas de diferenciação [...] evitando, ao mesmo tempo, que delas decorram discriminações ou quaisquer outros mecanismos sociais de inferiorização. Por isso mesmo, as sociedades que se desenvolvem juntamente com os novos modelos de Estado não podem mais pretender-se como derivadas do sentimento de *nação*, da crença na existência de uma base cultural homogeneizadora que vincula todos os integrantes e da qual são obtidos os regulamentos norteadores de todas as atitudes e condutas. [Estes] são os Estados pós-nacionais (POKER, 2008, p. 65-66).

Deste modo, as questões que se fazem presentes hoje na Europa são: “[...] Como compatibilizar a reivindicação de uma diferença enquanto coletivo e, ao mesmo tempo,

combater as formas de fragmentação e relativismo?”; ou “[...] como reinventar uma cidadania que consiga, ao mesmo tempo, ser pós-nacional, nacional, local e pessoal? [...]; E que ainda nos ensinem “[...] sobre as possibilidades e as dificuldades de construção de uma nova cidadania fundamentada em um multiculturalismo emancipatório?” (SANTOS, 2003, p. 25).

Segundo Boaventura de Souza Santos (2003, p. 28-29), apenas com o reconhecimento e a visibilidade das culturas marginalizadas e/ou inferiorizadas da modernidade ocidental, com o respeito das diferenças identitárias, das experiências históricas, e do constante diálogo intercultural⁶⁵, será provável a produção de uma história europeia que inclua todos. Assim, o objetivo político por excelência na Europa, não deveria se basear na promoção de uma *identidade comum*, consubstanciada em um modelo *essencialista* de cidadania. Mas em reivindicações político-jurídicas que se fundamentem na defesa do reconhecimento das diferenças quando a igualdade normativa descaracteriza ou não contempla as diversas especificidades de seus povos (SANTOS, 2003, p. 28-29).

As explicitações do reconhecimento com fins libertadores perpassam necessariamente sobre o âmbito dos direitos fundamentais e dos direitos coletivos definidos em termos multiculturais, para a formulação de novos paradigmas de cidadania, baseados na criação de políticas voltadas para a inclusão do *outro*. O desenho institucional de um novo tipo de cidadania para a Europa, possivelmente, exigiria o rompimento do antigo modelo estadocêntrico, bem como a invenção de processos dialógicos e diatópicos de construção de novos modos de atuação político-jurídico nas suas respectivas sociedades (SANTOS, 2003, p. 43).

Para Santos (2003), somente com o resguardo da diferença cultural, da identidade coletiva e individual, da autonomia, da autodeterminação e da participação pública, as lutas por reconhecimento definirão, em termos de justiça social⁶⁶, o exercício pleno da cidadania. Assim, as concepções cidadãs tomariam a forma de quadros normativos alternativos, não mais

⁶⁵ “[...] o contexto de multiculturalidade pode ser desdobrado na condição da *interculturalidade*, quer dizer, na maneira pela qual sujeitos constituídos em diferentes culturas possam conviver uns com os outros sem se fechar dentro das próprias referências. Do mesmo modo, o *diálogo intercultural* presente nas situações de interação nos espaços de ação comunicativa permite a definição de itens para uma agenda de demandas *transculturais*, demandas que sejam referidas a necessidades, valores e interesses *universais*, ou que traduzam o sentido de *público* para uma sociedade em que não há o conceito de *nação*” (POKER, 2008, p. 73-74).

⁶⁶ A nova ideia de sociedade democrática enfatiza as questões de justiça e de igualdade entre os seus respectivos membros. Sua ênfase se destina também ao interesse comum dos indivíduos no processo de deliberação racional e autônoma e na legitimação do regime político. Em suma, a justiça da estrutura social depende de como os direitos e deveres fundamentais, cidadania, foram designados, pois é através deles que os setores sociais serão atribuídos e a constituição política é definida. “Estes princípios são os princípios de justiça social; eles proverão a determinação de direitos e deveres das instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos de cooperação social” (KRISCHKE, 1993, p. 156).

vinculados exclusivamente a parâmetros locais e/ou tradicionais, mas sim, em modelos mais democráticos, cujos princípios se assentem na busca pela participação efetiva, pela dignidade, pelo pluralismo, sem discriminações ou inferiorizações. Ganha sentido mais preciso, nesse discurso, ideais com fins multiculturais, que abrem espaço privilegiado a lutas que visem o reconhecimento mútuo, ao invés da homogeneização e da coesão social anteriormente pretendidas (SANTOS, 2003, p. 43).

Axel Honneth, ao abordar o tema do reconhecimento e suas respectivas lutas, defende que as normas jurídicas só podem ser elaboradas a partir de projeções sociais que são consequências do constante conflito intersubjetivo moral e identitário de um determinado povo durante a sua evolução. Para o autor, o ideal de *harmonização social*, previsto no sistema normativo ocidental e no ordenamento jurídico europeu, restringe tais ações evolutivas por impedir suas formas naturais de expressão social.

Segundo Honneth (2009, p. 45-50), o conflito intersubjetivo-moral é fundamental para alcançar o devido reconhecimento das diferenças e o equilíbrio no interior de sociedades complexas, sendo este conflito, produto dos diversos processos de interação social, entendidos como ações recíprocas entre indivíduos e subjacentes à relação jurídica. Isto é, somente com o apelo recíproco à ação livre e à garantia de seus potenciais na esfera de socialização interativa, que os sujeitos serão capazes de adquirir uma consciência comum e validar objetivamente suas relações jurídicas em um nível universalmente abrangente.

Em suma, o autor considera que somente a partir das lutas por reconhecimento e da contemplação de suas reivindicações pelo direito, uma comunidade será capaz de formar cidadãos livres. Através do conflito intersubjetivo-moral, as mesmas passam a desenvolver um potencial de aprendizado prático-moral, tornando os sujeitos aptos ao reconhecimento do *outro*. Interessam-lhe os conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal e consequentemente coletiva, capaz de suscitar uma ação conjunta que busque reestruturar as relações sociais existentes (HONNETH, 2009, p. 216-224).

Para Honneth (2009), os atos normativos jamais deverão limitar as bases necessárias para que uma sociedade se desenvolva em plena liberdade e autonomia identitária. Além disso, considera que o conflito, não físico, mas intersubjetivo, é essencial para a democratização de uma sociedade complexa, e é somente através desse mecanismo que se pode chegar a um verdadeiro equilíbrio no nível sociocultural. O autor defende, assim, que o

reconhecimento das singularidades é fundamental para a reprodução material e simbólica de uma sociedade e o aumento de seus próprios valores. O não reconhecimento de direitos a determinados grupos sociais tem como consequência um abalo no valor do autorrespeito. Eles passam a ser feridos na perspectiva intersubjetiva de serem reconhecidos como sujeitos de igual valor.

Desse modo, os conflitos sociais são, antes de tudo, lutas por reconhecimento que colocam em pauta a busca pela dignidade humana, pela integridade física e pelo reconhecimento do valor das diversas culturas e modos de vida diversificados, contra infrações político-jurídicas, calcadas em ideais contrários ao próprio povo. Tratando-se de sociedades multiculturais, as exigências de reconhecimento devem considerar a presença de referências culturais alternativas, não essencialistas, que se posicionam umas em relação às outras pretendendo a mesma legitimidade (HONNETH, 2009).

Assim como o jovem Hegel, Honneth (2009) nega a existência de uma “substância originária” como sendo essencial para a formação de uma sociedade complexa. Segundo ele, o direito deve ser formulado a partir das lutas por reconhecimento, tornando-se ainda um instrumento essencial, fundamentado em uma base comunicativa, que possibilite o reconhecimento cognitivo entre os sujeitos membros de uma totalidade. O autor afirma que o estabelecimento das relações jurídicas não encerra ainda o processo conflituoso, pelo contrário, fomenta o conflito possibilitando o desenvolvimento da eticidade das sociedades (HONNETH, 2009, p. 65).

Com base nesses ideais de reconhecimento do *outro*, os objetivos dos próximos capítulos serão a problematização teórica acerca da superação dos atuais limites presentes no interior da implementação político-jurídica da cidadania europeia, bem como suas potencialidades no quadro sociojurídico. Buscar-se-á, confirmar se esta será capaz de oferecer parâmetros condizentes com o respeito às particularidades de todos os povos que habitam o seus territórios, sem limitar suas ações ou restringir sua conflitualidade – para a garantia das prerrogativas democráticas ocidentais.

Assim, na segunda parte, através da exposição de elementos provenientes do debate entre Jürgen Habermas e Charles Taylor, será possível demonstrar a complexidade do tema e as suas próprias contrariedades. Finalmente, no último capítulo, a partir da perspectiva intersubjetiva do reconhecimento moral, apresentada por Axel Honneth, será tangível a execução de um verdadeiro modelo normativo ocidental que contemple as diferenças do *outro*

e que formule as bases de um modelo cidadão fundamentado num outro ideal de identidade coletiva europeia, mais abrangente e inclusiva.

PARTE II

FUNDAMENTAÇÃO CRÍTICA PARA UM PROJETO POLÍTICO-NORMATIVO INCLUSIVO: UMA ALTERNATIVA PARA A EUROPA

As teorias tradicionais e suas respectivas fundamentações sobre os estudos da integração europeia vieram de um campo, predominantemente, ligado às Relações Internacionais e às Ciências Políticas. Por um longo período, o regime europeu e suas instituições se basearam em explicações teóricas funcionalistas, marcadas, principalmente, por estudos de Ernest Haas (1958) e Wayne Sandholtz e Alec Sweet (1998), além, ainda, de críticas realistas do intergovernamentalismo liberal de Andrew Moravcsik (1993, 1998) (JACQUOT; WOLL, 2003, p. 1).

O foco dado pelos funcionalistas, de modo simplificado, tem suas bases calcadas no desenvolvimento de uma sociedade transnacional, no papel das organizações supranacionais – com autonomia para propor agendas integrativas – e na elaboração de regras europeias para resolver problemas de externalidades políticas. Os intergovernamentalistas, por sua vez, veem na política da União Europeia um exemplo de cooperação interestatal, sustentada por um regime transnacional, sendo os seus atores essenciais os próprios executivos nacionais, que realizam as mediações entre os interesses domésticos e o regime internacional. Em suma, os Estados membros detêm o poder e delegam parte deste às organizações europeias (SWEET; SANDHOLTZ, 1998, p. 1-7).

Com base nisso, é possível observar que ambas as correntes focam-se em arranjos estruturais e fornecem explicações teóricas fundamentadas a partir arcabouços analítico-institucionais rígidos. Seus objetivos incidem, basicamente, em esclarecimentos acerca do funcionamento e da estabilidade de um tipo de cooperação de nível internacional, com a criação de políticas públicas supranacionais voltadas aos Estados membros do bloco. A partir dos anos de 1990, com o aprofundamento da integração europeia e a formulação de novos projetos unificadores, os estudiosos europeus passaram a abordar as questões sob um novo prisma: explicar a complexidade da construção europeia. Pesquisas sobre as redes políticas marcaram os estudos de Kohler-Koch (1999), bem como tentativas de demonstrar os diferentes níveis de decisão no interior do bloco integracionista (JACQUOT; WOLL, 2003).

Para Jacquot e Woll (2003, p. 2-3), o florescimento do tema europeu, o aumento de sua diversidade prático-conceitual e a eclosão de lutas por reconhecimento no interior do

bloco passaram a contestar os modelos explicativos, até então vigentes, e as teorias tradicionais que versavam sobre as premissas de “adaptação” dos Estados membros ao nível europeu e vice-versa. Tais formulações passaram a ser insuficientes por apresentarem uma teoria geral e um modelo explicativo fundamentado apenas na dinâmica institucional e governamental. Os autores defendem, principalmente, que tais teorias subestimam a visão sociológica do papel dos atores político-sociais, bem como o nível micro de integração social.

We believe that it is necessary to consider a political actor who can “choose” and “learn” outside of institutional pressures. On the contrary, we maintain that one should begin by analysing the actions of individuals in order to be able to evaluation the dynamics of change (JACQUOT; WOLL, 2003, p. 03).

Muller (2000, p. 2) salienta que em vez de analisar os processos integracionistas a partir do topo, ou seja, das formulações dos Estados-nações e suas respectivas instituições normatizadoras, devemos observar as redes de interação social, muitas vezes, esquecidas pelas teorias dominantes, e que passaram a desempenhar um papel fundamental no século XIX. Ao fazer uso de uma perspectiva crítica da sociologia, visa-se enfatizar o papel dos atores sociais e suas interações conflituosas, assim como, os efeitos de tais comportamentos no centro do processo de integração europeia. Até o momento, os atores sociais entraram nas análises das teorias tradicionais e das políticas institucionais europeias apenas como variáveis secundárias e/ou intermediárias, tornando-se, quase sempre, eixos que facilitam, bloqueiam e/ou atrasam a adaptação política dos Estados membros aos processos de aprofundamento da União.

No entanto, quando mencionamos atores sociais, não estamos nos referindo à participação exclusiva de *lobbies* ao longo do processo de formulação das políticas domésticas ou supranacionais, mas sim aos cidadãos comuns. Charles Taylor (2000, p. 296) menciona que os poderosos *lobbies* (compostos por uma parcela significativa da sociedade civil) intervêm substancialmente nas decisões institucionais e parlamentares, tanto no âmbito do Estado nacional, como também, na União Europeia. Entretanto, assim como as burocracias jurídicas e as elites políticas, os *lobbies* não só estão distantes dos cidadãos comuns, como também são impermeáveis à opinião pública e aos conflitos sociais. Com isso, perpetua-se a produção de burocracias centralizadas e procedimentos institucionais que levam à alienação

política dos cidadãos nas sociedades contemporâneas e fragilizam os ideais democráticos de participação social.

Em suma, o papel central das sociedades no desenvolvimento das estruturas institucionais do bloco integracionista europeu é negligenciado tanto pelas teorias tradicionais quanto por suas organizações burocrático-institucionais, como foi possível observar até o momento e ao longo do capítulo anterior (JACQUOT; WOLL, 2003, p. 1-5). Assim, a apresentação de uma nova perspectiva de análise – focada na sociedade civil e nos elementos que a envolvem – não tem como intenção trazer uma inovação conceitual, mas multiplicar os atuais ângulos de pesquisa. Forjar-se-ão, igualmente, instrumentos analíticos a partir de conceitos críticos trazidos pela sociologia, atentando, especialmente, para as lutas por reconhecimento, suas reivindicações por respeito às diferenças, bem como a formação de patologias sociais na Europa contemporânea.

Jacquot e Woll (2003) chamam ainda a atenção para o papel histórico assumido pelas instituições europeias de um “empresário normativo”, as quais atuam sob uma lógica de justificação, sendo suas decisões políticas tomadas inicialmente no nível supranacional e posteriormente requerendo legitimidade no âmbito social. Suas ações de justificação frequentemente estão ligadas ao objetivo de conseguir apoio para uma escolha política já adotada no âmbito das instituições governamentais. De uma forma um tanto quanto óbvia, as mesmas passam a buscar legitimidade política através de meios simbólicos exacerbados, que têm como propósito primordial passar a ilusão de representar os interesses coletivos e ao mesmo tempo particulares dos povos europeus, que foram verdadeiramente negligenciados ao longo de todo o processo (JACQUOT; WOLL, 2003, p. 5-6).

A base desse capítulo, portanto, é propor não apenas a superação dessas fissuras existentes entre os âmbitos institucionais normativos da União Europeia e suas respectivas sociedades, como também de apresentar um modelo teórico reconstrutivo acerca da interação social, suas formas de participação, engajamento e formulação de um *espaço público europeu* inclusivo e democraticamente instituído. Através dos fundamentos retirados da última geração da teoria crítica será possível, não apenas apontar novos campos de possibilidades para a integração europeia, superando o atual modelo limítrofe, mas também, e principalmente, identificar os potenciais de emancipação inscritos em sua realidade social.

Interpretar os recentes fenômenos jurídico-políticos da integração – a partir de outros ramos do conhecimento, tais como, a sociologia e a filosofia, além de estimular a reflexão

crítica do processo – também permite vislumbrar um aparato conceitual mais abrangente, que supera os recentes bloqueios existentes em torno do tema da formulação da cidadania europeia. Cidadania esta, instituída com a finalidade de figurar como um produto cultural humano, arquitetado sobre circunstâncias históricas, e que nega o seu caráter artificial e assegura sua edificação através da idealização de uma unidade coesa e harmônica (GIANNATTASIO; SCUDELLER, 2011, p. 164-169).

Deste modo, o objetivo desse capítulo é ampliar o atual campo de análise dos estudos de regionalização, especificamente da integração europeia, no campo da identidade coletiva, da construção democrática e dos direitos multiculturais. Além disso, pretende-se elaborar *procedimentos reconstitutivos*, através do diagnóstico de violações institucionais observadas anteriormente, com o vislumbre de alternativas político-sociais calcadas em ideais de superação e reconhecimento social.

Reconstrução não significa, por isso, uma tentativa de restituir o sentido particular ou o conteúdo particular de um determinado construto simbólico, de um determinado processo ou de uma determinada instituição ou modo de agir em sua particularidade. Ela significa, antes, descobrir as estruturas profundas que possibilitam a geração de objetos simbólicos. Não são estes ou aqueles objetos em particular, mas as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais mais amplos em que determinados objetos simbólicos (passam a ser inseridos) e ganham um sentido social [...], [este] é o alvo da teoria reconstitutiva. [...] [Ela] possibilita a crítica de uma construção. [...] sua efetividade se insere desde sempre na facticidade de contextos suscetíveis de um sem-número de fatores coercitivos. [...] Colocar no centro da teoria crítica a reconstrução de estruturas normativas profundas desloca o eixo de análise [...] para a explicitação da normatividade própria à orientação para a emancipação que caracteriza mais amplamente o campo crítico (NOBRE; REPA, 2012, p 18-19).

2.1 CÍRCULO INTERNO E EXTERNO: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

A gênese da Teoria Crítica desenvolveu-se através do anseio de superar o “purismo teórico” presente no materialismo histórico marxista⁶⁷ e de criar um novo campo científico

⁶⁷ O materialismo histórico analisa a estrutura do sistema capitalista, possuindo uma visão da realidade social como uma totalidade e com relações interconectadas. Sua dinâmica central se foca na relação entre os meios de produção e as relações de produção como sendo os motores da história. Para esta corrente o conflito opera tanto entre os Estados como dentro e através deles. Foi associada à teoria crítica e à escola de Frankfurt, por produzir um conhecimento relacionado à investigação da regularidade do comportamento, a partir de evidências

capaz de abranger perspectivas interdisciplinares da sociedade moderna, identificando, ainda, suas respectivas patologias⁶⁸ e formulando alternativas de superação social. Horkheimer, um dos principais autores de Círculo Interno da Teoria Crítica, defendia que o último grande esforço teórico com fins de produzir um conhecimento articulado entre os fatos sociais e o pensamento filosófico foi apresentado apenas nas obras hegelianas. Deste modo, a origem da Teoria Crítica remonta à tentativa de resgatar a antiga tradição filosófica hegeliana e criar uma abordagem teórica capaz de compreender a realidade social de uma forma tangível (HONNETH, 1999, p. 507).

Apesar de criticar o materialismo histórico, Horkheimer e Marcuse até o final dos anos de 1930, advogavam uma visão teórica clássica acerca do desenvolvimento das forças de produção e do processo societal através do domínio técnico do homem sobre a natureza, sendo, assim, as relações sociais e a integração social produtos destes processos de dominação. Em suma, a teoria crítica horkeimeriana consistiu-se a partir da compreensão de uma análise econômica da fase pós-liberal do capitalismo⁶⁹, de uma investigação sociopsicológica da integração societária⁷⁰ e de uma explicação teórico-cultural da cultura de massa⁷¹, na qual os “aparatos culturais” eram instrumentalizados e apareciam como uma forma de garantir e perpetuar a dominação. Segundo Honneth (1999, p. 518), esta primeira fase da Teoria Crítica adotou perspectivas claramente marxistas, constituindo-se como um conjunto de explicações contaminadas por resíduos dogmáticos, nos quais a vida social era concebida como um círculo exclusivo de dominação, de controle cultural e de conformismo individual.

empíricas e modelos abstratos, pressupondo o acesso à uma realidade objetiva (HERZ; HOFFMAN, 2004, p. 61-75).

⁶⁸ Essa primeira fase foi conduzida pelo chamado “Círculo Interno da Teoria Crítica”, contando com a presença de intelectuais como Horkheimer, Adorno e Marcuse.

⁶⁹ “Cabia à economia política a tarefa central de investigar o processo de longo alcance da mudança que imperava no capitalismo desde o final de sua fase liberal. A gestão dos conglomerados capitalistas tinha se fundido de maneira tão completa com as elites do poder político que desde então a plena integração social poderia ocorrer na forma da dominação administrativa centralizada. Essa análise logo se tornou o ponto de partida para uma teoria global do capitalismo pós-liberal” (HONNETH, 1999, p. 512-513).

⁷⁰ “*Por que os indivíduos se submetem, aparentemente sem resistência, a um sistema de dominação centralmente administrado?* Segundo Fromm, o desenvolvimento capitalista acarretou mudanças estruturais nas famílias burguesas, onde o homem perde a inquestionada autoridade patriarcal que antes possuía. Logo, a criança perde a referência autoritária a qual a mesma podia fortalecer o seu ego e caminha para um enfraquecimento na personalidade, emergindo um indivíduo facilmente manipulável” (HONNETH, 1999, p. 513).

⁷¹ “Para Horkheimer apenas a totalidade e os aparatos culturais serviam de mediadores entre as demandas comportamentais societárias do exterior e a psique do indivíduo. A cultura aparecia unicamente como componente funcional da garantia da dominação” (HONNETH, 1999, p. 513).

Com a eclosão do fascismo e do nazismo na Europa, Theodor Adorno, membro do Círculo Interno da Teoria Crítica juntamente com Horkheimer e Marcuse, considerou o fim da civilização ocidental, vendo com enorme ceticismo toda a ideia de progresso social. Segundo o autor, no contexto totalitário europeu, o mundo social não poderia ser mais exclusivamente explicado pelos conflitos existentes entre as forças produtivas e as relações de produção, mas pelo fracasso da própria formação da consciência humana. Nessa perspectiva de instrumentalização da razão para a dominação, o conceito de *racionalidade instrumental*⁷² assume a arena da Teoria Crítica, a qual passa a explicar a origem e o processo da desintegração humana (GATTI, 2008, p. 73-96).

A instrumentalização da razão para a dominação, nesse primeiro estágio, está na gênese da condição humana e não existe uma alternativa visível para a sua superação. Com base nessas prerrogativas, na obra **Dialética do esclarecimento** escrita por Horkheimer e Adorno em 1947, o processo civilizatório da humanidade passa a ser determinado pela lógica da *reificação*⁷³. Todos os avanços sociais para a ampliação das liberdades jurídicas na sociedade e o escopo da ação individual, obtidos a partir da prática comunicativa, são deixados de lado nesse período. Em suma, os autores da primeira geração apresentam uma teorização específica que sinaliza as crises existentes no mundo social das sociedades modernas capitalistas e não vislumbram novos reinos de possibilidades, bem como alternativas para a emancipação humana. Para Honneth (1999, p. 523-524), a Teoria Crítica, ao apresentar uma perspectiva unilateralmente negativa da realidade social, foi reduzida a um campo filosófico autônomo do qual, de início, pretendia libertar-se.

Apesar de sua perspectiva exclusivamente filosófica, a **Dialética do esclarecimento** apresentou uma novidade importante ao estudo aqui proposto, por interligar a esfera cultural com a reprodução material da sociedade capitalista. “O que é novo, portanto, na indústria cultural, é o funcionamento desta como um sistema integrado, que não centraliza apenas a

⁷² A razão instrumental é vista como parte da psique humana, a qual passa por um processo de “socialização”, transformando-se em um produto social. Esta é usada como instrumento para a manutenção do poder através da dominação e repressão, prevalecendo a busca pelo sucesso individual, desprendida de julgamento moral ou ético, sendo, assim, norteadas pelo comportamento das sociedades em prol das leis do mercado (aumento do poder e do dinheiro).

⁷³ Conceito lukácsiano que representa a forma genuína do esquecimento do reconhecimento. Ele remete à destruição do sentimento originário que une as pessoas umas às outras. Assim, compreender o papel da reificação no mundo atual significaria compreender a principal razão que conduz ao esquecimento daquele “reconhecimento previamente concedido”. A reificação é concebida como modelo e/ou procedimento que torna os sujeitos não seres humanos, mas objetos mortos, sem sentimentos. Para Honneth (1999) é o primado do reconhecimento que se constitui como elo originário da constituição do laço social, e o seu rompimento ocorre na lógica da reificação (DALBOSCO, 2011).

produção, a veiculação e o consumo da cultura, mas integra a esfera da cultura à da reprodução material da sociedade” (GATTI, 2008, p. 77).

Deste modo, as forças do mercado (movidas pelo dinheiro e poder) passam a instrumentalizar a cultura para a garantia de sua reprodução e através da constante afirmação da norma e da ordem vigente, a crítica desaparece da sociedade, transformando-se em um processo homogeneizador e sem reflexividade emancipatória, apenas regressiva.

A convivência do capitalismo monopolista e instituições democráticas exige que o controle social assuma a forma do controle de consciência que pretende neutralizar o potencial crítico do indivíduo assimilando-o ao funcionamento do sistema. O resultado é a homogeneização crescente da consciência das pessoas, análoga àquela dos produtos da indústria cultural. A força desse controle se traduz na destruição do indivíduo como pessoa autônoma. “Na indústria”, diz Adorno, “o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua (própria) identidade [...] está fora de questão” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 144). Nas *Minima moralia*, esse diagnóstico é sintetizado: “Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem “Eu” (ADORNO; HORKHEIMER, 1993, p. 42 apud GATTI, 2008, p. 83).

Salvo o enorme ceticismo das formulações adornianas e horkheimerianas, a ideia de apropriação dos aparatos culturais e identitários de uma sociedade pelo “sistema” será retomada por Jürgen Habermas na segunda geração da Teoria Crítica, transformando-se em uma das principais patologias da modernidade. Este foco será primordial para o presente estudo. Não obstante, as contribuições desta primeira geração da Teoria Crítica encontravam-se obstruídas, devido à impossibilidade de emancipação das sociedades modernas em suas formulações. Metodologicamente, a teoria ainda encontrava-se separada da *práxis* cotidiana, devido aos bloqueios causados pelos diagnósticos reiteradamente pessimistas de Horkheimer e Adorno (MELO, 2011, p. 255).

As descrenças acerca das lutas de classe e do paradigma revolucionário da primeira geração não foram seguidas por todos os autores nesse período. O chamado Círculo Externo da Teoria Crítica⁷⁴ – composto, principalmente, por Neumann, Kirchheimer, Walter Benjamin e Fromm – manteve concorrentes entre os diagnósticos da época, sendo assim, adequado à crítica da sociedade (MELO, 2011, p. 255). Neumann e Kirchheimer dedicaram-se aos estudos das ciências jurídicas e ao amadurecimento da democracia social alemã. Benjamin

⁷⁴ Refere-se à segunda geração da Teoria Crítica.

encarregou-se das questões ligadas à estética, à teoria da literatura e da cultura, apresentando uma pesquisa mais otimista sobre as crises sociais. Ambos os autores reacenderam os desempenhos comunicativos entre os agentes sociais, superando o anterior reducionismo filosófico e o regressismo do Círculo Interno.

Neumann e Kichheimer realizaram investigações em torno da forma política de integração das sociedades capitalistas avançadas e do direito, sendo estes, os fatores considerados coordenadores da sociedade burguesa do século XX. A ordem social, naquele momento, representava um produto da integração social, obtida não apenas a partir de imperativos funcionais da sociedade, mas acima de tudo da comunicação política entre os grupos sociais. O interesse pelo Estado Constitucional colocou-os diante do fenômeno de legitimidade política, e eles “[...] perceberam que a ordem constitucional de uma sociedade é sempre a expressão de um compromisso generalizável ou de um consenso entre forças políticas” (HONNETH, 1999, p. 527).

O compromisso político elaborado pelos autores é renovado nas gerações seguintes da Teoria Crítica, principalmente, pelas obras de Jürgen Habermas e Axel Honneth. Walter Benjamin (da primeira geração) também será referência, uma vez que, ele apresenta o ideal de *conflito* como premissa teórica fundamental para a análise de culturas e da própria sociedade moderna. O tema do *conflito* torna-se a diretriz teórica seguida, especialmente, por Honneth, pois ele é o elemento fundamental para o diagnóstico de época. Benjamin apresenta as experiências sociais como expressões da capacidade de desenvolvimento da imaginação coletiva, sendo estas as responsáveis pela reprodução e/ou evolução social. O autor ainda evidencia que a luta cultural das classes sociais são as responsáveis pela própria capacidade social de integração (HONNETH, 1999, p. 533).

Logo, como é possível observar, esses três autores compreendem a vida social e suas formas de comunicação como elementos integrantes do próprio processo de socialização e integração (HONNETH, 1999, p. 533). Antecipa-se o compromisso político habermasiano da segunda geração e o foco no *conflito* e na *luta* como princípio evolutivo das sociedades modernas, objetos estes altamente explorados por Honneth na geração seguinte e, também extraídos da filosofia hegeliana. Em suma, os seus elementos sociológicos passam a se vincular tanto à política quanto à cultura, sendo estes retrabalhados e aprofundados nas gerações seguintes.

2.2 TEORIA CRÍTICA E JÜRGEN HABERMAS: UM PROJETO DE EMANCIPAÇÃO E RECONHECIMENTO SOCIAL À LUZ DA *TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA*

“Quanto mais discurso, tanto maior a contradição e a diferença”
(HABERMAS, 1990).

Em oposição ao controle e a resignação social presentes na primeira geração da Teoria Crítica, Jürgen Habermas cria linguisticamente uma conexão entre as formas mais desenvolvidas e reflexivas das Ciências Sociais e da Filosofia. Assim, visando se desvencilhar dos obstáculos teóricos à emancipação social, Habermas se concentra na formulação de uma teoria política democrática e inclusiva. O autor em sua **Teoria da ação comunicativa** opera na prossecução de uma análise capaz de alcançar a unidade social através da multiplicidade de vozes. Seu diagnóstico crítico do tempo presente não apenas possibilita a sinalização das patologias sociais, mas também fornece, teoricamente, seus respectivos remédios (SERGATTO et al, 2012, p. VII-X). Seu principal objetivo é reconhecer na realidade das sociedades modernas os potenciais de emancipação, bem como analisar as formas de violência sociais mais latentes e sutis, não ligadas diretamente ao campo produtivo, mas às relações sociais, à vida cultural e aos modos de exercer a *cidadania* (REPA, 2008, p.162-163).

De acordo com Habermas, as patologias típicas da modernidade são resultados da constante expansão do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático-organizacional dos Estados a âmbitos que ele denomina *mundo da vida*. Isto é, ao horizonte de suposições de fundo intersubjetivamente partilhadas, nas quais todo o processo de comunicação precedente está inserido. Suas esferas estão ligadas basicamente à família, às relações de amizade, à esfera pública e às discussões político-culturais. Para o autor, o sistema administrativo busca nas relações sociais existentes no *mundo da vida* formas imperativas de manter a ordem social e garantir a lealdade de suas populações, através da apropriação dos aparatos culturais e identitários delas pelo sistema (REPA, 2008, p.163-164).

Seu diagnóstico de época centraliza-se, essencialmente, na tese da colonização sistêmica do *mundo da vida* pelos âmbitos do dinheiro e do poder, levando as sociedades modernas a duas tendências com *efeitos reificadores*: a monetarização e a burocratização das relações sociais de vida (REPA, 2012, p. 58). Os novos movimentos sociais seriam respostas a estas constantes violações étnicas, culturais e de direitos, constituindo-se como lutas por reconhecimento contra infrações que afetam, principalmente, a dignidade humana.

Os recorrentes conflitos sociais, segundo Habermas (2000, p. 134-140), são respostas a estas opressões, marginalizações e desrespeitos, cometidos por instituições jurídico-políticas regidas e instrumentalizadas pelo sistema. Sucitam-se, assim, questões em torno da igualdade de direitos, da autorrealização individual, da participação política, da autonomia do sujeito, e do respeito aos direitos fundamentais, nos quais são colocados em xeque não apenas a negação desta realidade social em crise, mas também, as atuais medidas adotadas para a superação destas vicissitudes.

[...] a integração comunicativa se vê ameaçada pelo avanço de outras formas de integração sistêmica oferecidas pelo Estado e pela economia, baseadas nos meios instrumentais do poder e do dinheiro. Para [Habermas], esses meios de integração sistêmica se especializam na modernidade com base nas novas exigências de reprodução material da sociedade. Sua incidência, entretanto, não permanece limitada aos âmbitos de reprodução do sistema econômico e burocrático. Segundo Habermas, os meios de integração dinheiro e poder tendem a se expandir e colonizar os âmbitos de reprodução simbólica da sociedade, substituindo ali os meios comunicativos. Essa invasão, por sua vez, é apresentada nos termos de uma monetarização e burocratização crescentes da vida social, segundo as quais as relações interpessoais passam a ser coordenadas não pelo entendimento recíproco dos participantes, mas pelos meios padronizantes e linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do controle burocrático (SILVA; MELO, 2012, p. 138).

Nesse contexto de ameaça de dissolução da integração social através da apropriação de elementos cruciais presentes no *mundo da vida* pelo sistema, Habermas (2003a) enfatiza a função do direito no Estado democrático contemporâneo. Segundo o autor, este assume a importante papel de *medium* entre os dois âmbitos anteriormente descritos, apresentando-se como um conjunto de normas que possibilita a coexistência extremamente artificial de comunidades diversas como sujeitos livres e iguais, contra coerções e sanções impostas pela lógica sistêmica (HABERMAS, 2003a, p. 52).

Habermas (2003a) vê, no sistema jurídico e no processo de legislação democrático, um mecanismo essencial para a socialização e para a superação da colonização sistêmica do *mundo da vida*, no qual os participantes assumem seus papéis como sujeitos privados do direito, através de suas atribuições como cidadãos. Nesse contexto, a comunidade jurídica passa a ser regulada por meio do *entendimento* e do *reconhecimento* normativamente instituídos (SILVA; MELO, 2012, p. 135-139).

Para o autor, o sistema de direitos deve garantir a autonomia do sujeito, na medida em que a sociedade pode compreender a si própria como autora de suas leis, perante as quais está sujeita como pessoa legal privada. Uma teoria de direitos corretamente elaborada exige não apenas a superação da colonização sistêmica do *mundo da vida*, mas também uma *política de reconhecimento* que proteja a integridade dos indivíduos membros de uma determinada sociedade nos contextos da vida, nos quais suas identidades são formadas. Exige-se, assim, uma atualização constante do sistema de direitos pelos indivíduos que compõe esta sociedade através dos vínculos cidadãos. Logo, não devem existir intervenções normatizadoras regidas pelo *sistema* nos ordenamentos jurídicos contemporâneos, mas possibilidades acerca da formulação democrática para que os cidadãos possam emoldurar suas vidas autonomamente (HABERMAS, 2000, p.134).

O Estado constitucional democrático, de acordo com a ideia que o sustenta, é uma ordem desejada pelo próprio povo e legitimada pelo livre estabelecimento da vontade desse mesmo povo. Segundo Rousseau e Kant, os destinatários do direito também devem entender-se como seus próprios autores (HABERMAS, 2002a, p.135).

O processo jurídico-democrático deve salvaguardar simultaneamente as reivindicações públicas e privadas – efetivadas através da *esfera pública*⁷⁵ – propiciando que os anseios coletivos e individuais sejam abrangidos e convertidos em lei. Processos obscuros de elaboração normativa ou sem legitimidade social comprometem não apenas a democratização política e o sistema de direitos, mas também as próprias projeções das liberdades individuais e coletivas de seus respectivos cidadãos. A elaboração democrática do sistema de direitos tem de incorporar não apenas os objetivos políticos gerais, mas também as reivindicações coletivas afirmadas nas *lutas por reconhecimento social* (HABERMAS, 2000, p. 142-147).

⁷⁵ “Esfera pública é um conceito para a descrição do espaço comunicativo entre a esfera civil privada e o Estado. Ela é caracterizada pelo acesso livre, universal, desimpedido do público, pela publicidade e, com isso, pela possibilidade da crítica ao Estado autoritário e da autodecisão autônoma do cidadão. Enquanto esfera pública cidadã, ela é produto do Iluminismo e do antigo capitalismo de pequena escala e de concorrência. Ela sucumbiu sob as condições de sujeição à lógica do poder econômico e da substituição política de publicidade por *publicity*. Ela não é nenhuma instituição ou organização, mas se produz, como o mundo da vida no todo, por meio de agir comunicativo de forma, em geral, compreensível, ou seja, numa orientação leiga. Sua qualidade democrática avaliável em termos procedimentais, a saber, quanto livre, igual e aberto é o acesso às expressões públicas de opinião e quanto racional é o nível de trato do problema. Ela não deve ser confundida com os resultados de pesquisas de opinião, pois ela não pode ser apurada individualmente e se expressar privadamente, mas só no interior de uma práxis comunicacional em comum” (REESE-SCHÄFER, 2010, p. 175).

[...] o direito atual é exercido com base em imagens muito concretas de como deva ser a sociedade. Para [Habermas], os dois grandes paradigmas desse direito concretista são o modelo social e o modelo liberal do direito. Esses modelos por demais concretistas de organização social não só não encontram mais respaldo no funcionamento efetivo das sociedades como não se coadunam com o processo cada vez mais intenso de pluralização das formas de vida, processo iniciado com a passagem para a modernidade e que tende a se aprofundar. Da mesma forma, também o processo judicial não pode ser estruturado de antemão por paradigmas jurídicos lastreados em modelos determinados de sociedade. *Com o aprofundamento da modernidade e os crescentes conflitos entre etnicidades diversas, é preciso garantir que o direito e a política, que as instituições democráticas não restrinjam as possibilidades de discussão ao favorecer determinadas formas de vida em detrimento de outras* (NOBRE, 2008, p. 34-35, grifo nosso).

Esse processo jurídico-político do Estado de direito contemporâneo deve estabelecer regras normativas abertas aos objetivos políticos de toda a comunidade social. Por esta razão, todo o sistema jurídico de uma determinada sociedade é a expressão de formas de vidas específicas fundamentadas na satisfação universal dos direitos básicos. Ela deve ser entendida como algo mutável e suscetível às evoluções da sociedade, nas quais ela é formulada com a multiplicidade de culturas e tradições em que a mesma abrange. O que Habermas (2000) ressalta é que a comunidade legal e todo o processo democrático seja condizente com a atualização dos direitos básicos inevitavelmente permeados pela ética moral das sociedades em que os fundamentam (HABERMAS, 2000, p. 142-146).

A lei positiva exige um comportamento puramente legal, mas tem de ser legítimo; deve ser tal que os seus destinatários podem sempre obedecê-la fora do respeito pela lei. Uma ordem legal é legítima quando salvaguarda a autonomia de todos os cidadãos a um nível igual. Os cidadãos são autônomos apenas se os dirigentes da lei também se puderem ver como os seus autores. E os seus autores são livres apenas enquanto participantes em processos legislativos que são regulados de tal maneira e tomam lugar com formas de comunicação tais que as pessoas podem presumir que os regulamentos aprovados dessa maneira merecem uma aprovação motivada geral e racionalmente (HABERMAS, 2000, p. 139).

Apesar de suas formulações sobre a garantia do direito e do reconhecimento igualitário para todos os grupos e vozes culturalmente múltiplas, Habermas (2003a) reconhece o atual elo dúbio do direito por este se apresentar rotineiramente como um mecanismo de

legitimação⁷⁶ de um poder ilegítimo. Ou seja, à primeira vista, o direito mostra-se como um instrumento essencial para a garantia da integração social e do assentimento de seus cidadãos contra os desequilíbrios sistêmicos geradores de crises e de distorções comunicativas produzidas pelos aparatos político-burocráticos, mas através do processo de juridificação, este passa a apoiar o desenvolvimento do *sistema* em detrimento do *mundo da vida*, sendo consubstanciado por um substrato material ilegítimo, por não se apoiar na formulação democrática e nas reivindicações provenientes das lutas por reconhecimento (HONNETH, 2007, p.07-44). “[...] o direito moderno continua sendo extremamente ambíguo da integração social. Com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo” (HABERMAS, 2003a, p.62).

De um lado, pois, o direito se mantém ligado às fontes de integração comunicativa pelos processos de formação democrática da vontade; de outro, as instituições do direito privado e público possibilitam o estabelecimento de mercados e a organização de um poder de Estado, “pois as operações do sistema administrativo e econômico [...] completam-se em formas do direito” (HABERMAS, 1994, p. 59). Segundo Habermas, essa ambivalência do direito permite a ele exercer funções em face de toda a sociedade. Entretanto, o autor não deixa de ressaltar que o direito tem também um caráter extremamente ambíguo: de um lado, abre canais para os imperativos provenientes de interações comunicativas alcancem os sistemas econômicos e burocráticos com a pretensão de seu direcionamento legítimo; de outro, os sistemas de ação podem se servir da força legitimadora da forma jurídica, a fim de disfarçar uma imposição meramente factual do poder político e econômico, conferindo aparência de legitimidade à pressão profana de seus imperativos funcionais (SILVA; MELO, 2012, p. 139-140).

Com isso, chega-se a um ponto crucial na teoria crítica da sociedade habermasiana, isto é, a preocupação com a fundamentação dos critérios normativos através dos quais podemos julgar as capacidades dos processos emancipatórios e/ou regressivos da modernidade. Habermas (2003a) defende que a falta de transparência sobre os princípios normativos que regem o Estado de direito obscurecem a prossecução de uma real democracia

⁷⁶ “A legitimidade de decisões políticas e legislações foi atribuída no direito clássico da razão à vontade unificada do povo e, com isso, em última instância, à aprovação de todos. Habermas propõe buscar a legitimidade já na universalidade procedimental, portanto, na racionalidade do procedimento da legislação. Nesse sentido, ele pode dar às formas procedimentais do Estado de direito uma interpretação teórico-discursiva, a qual expõe como simplificação a redução positivista de leis a ordens, decisões ou fórmulas negociadas de acordo do legislador. A racionalidade procedimental tem uma qualidade de legitimação moral” (REESE-SCHÄFER, 2010, p. 176).

deliberativa⁷⁷, causando políticas negligentes em toda a sociedade, devido ao seu caráter puramente instrumental. A *ação comunicativa* habermasiana busca realizar essa tarefa de fonte de critérios normativos legitimamente relacionados à *práxis* social e às possibilidades de existência de vidas emancipadas e normativamente instituídas. Isto ocorre, pois, é através da *ação comunicativa*, que o *mundo da vida* pode se reproduzir em toda a sua plenitude simbólica, respeitando, ainda toda a diversidade étnico-cultural. Abarcam-se, assim, as existências culturais, as formas sociais de solidariedade e, principalmente, as estruturas de identidades individuais (REPA, 2008, p. 165-166).

2.2.1 A ação comunicativa habermasiana e a sua contribuição para a formação de identidades pós-convencionais

Como foi possível observar sumariamente até então, a reprodução da vida social depende das estruturas da linguagem e das diferentes intersubjetividades enraizadas nos atores sociais. A busca pela *compreensão* mútua torna-se o componente fundamental de toda a sociedade, a qual só consegue formular suas concepções de valores através da contínua comunicação linguística. Deste modo, Habermas (1989) afirma que as tarefas reprodutivas de uma sociedade são sempre motivadas pela *autocompreensão* normativa, ou seja, de condutas humanas regidas por regras de sujeitos racionais comunicativamente socializados (HONNETH, 1999, p. 525-533).

O entendimento mútuo enquanto mecanismo da coordenação de ações: O conceito do agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa [...] Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que manifestamente advém graças a uma intervenção externa não pode ser tido na conta de um

⁷⁷ “Diferente da teoria político-científica das instituições, Habermas propõe concentrar-se nos discursos e processos intersubjetivos de entendimento entre os cidadãos. A deliberação oferece a oportunidade de envolver, além de ambos os recursos dinheiro e poder, o terceiro recurso, a solidariedade que se forma comunicativamente. As qualidades argumentativas de processos de deliberação trazem adicionalmente momentos de racionalidade no processo político que não tem uma chance por ocasião de mera negociação de acordos de interesse. O sistema político é então não mais a ponta nem o centro da sociedade, mas um sistema comunicativo de ações, entre outros” (HONNETH, 2007, p. 177).

acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns (HABERMAS, 1989, p. 165, grifos do autor).

Ao mesmo tempo em que o autor critica a comunicação instrumentalizada através do uso da razão⁷⁸ para fins opostos ao da emancipação do sujeito e da sociedade, este apresenta, não apenas o potencial racional da *ação comunicativa* dos indivíduos, mas também uma crítica contundente a um sistema harmônico e vulnerável de coerção social (HONNETH, 1999, p. 539). Assim, para Habermas, os seres humanos só conseguem evoluir e formar suas respectivas identidades pessoais, bem como garantir seu próprio legado na sociedade, a partir da comunicação linguística, plural e não distorcida. Segundo o autor, a comunicação racional é colocada antes mesmo da própria formação do sujeito e de sua identidade cultural (SCHUMACHER, 2003, p. 150).

Utilizando-se do modelo intersubjetivo do *Eu* socialmente produzido de George Herbert Mead (1953) e desenvolvido por Parsons, Habermas (1983) concebe a identidade individual como um resultado da *interação comunicativa* entre sujeitos socializados, isto é, é por trás do advento do indivíduo que se reconhece a sociedade. “A identidade é gerada pela *socialização*, ou seja, vai-se processando à medida que o sujeito – apropriando-se dos universos simbólicos – integra-se, antes de mais nada, num certo sistema social, ao passo que, mais tarde ela é garantida e desenvolvida pela *individualização*” (HABERMAS, 1983, p.54, grifos do autor).

Mead (1953) argumenta que o elemento essencial para a gênese da identidade individual é que o sujeito funde-se a si próprio tendo como *medium* a linguagem, vinculada aos substratos coletivos, os quais são formados por representações, tradições, costumes etc. Para o autor, o processo de individualização não precede o processo de socialização, ao contrário, é a partir dos elementos disponíveis em sociedade que o indivíduo através do *agir*

⁷⁸ Racionalidade Instrumental: Ação racional orientada para o sucesso e para a dominação. “Na medida em que os atores são exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou sedução, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seu adversário. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes [...] o *modelo estratégico da ação* pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso, ao passo que o *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais o *Alter* pode anexar suas ações às do *Ego* (HABERMAS, 1989, p. 164-165, grifos do autor).

comunicativo extrairá seus elementos mais significativos para sua própria formação (HABERMAS, 1990, p. 197).

O agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o *iniciador*, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria (HABERMAS, 1989, p. 166, grifos do autor).

[...] a individuação não é representada como a autorrealização de um sujeito autoativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento linguístico com outros e no meio do entendimento intrassubjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo de autoentendimento mediado intersubjetivamente [...] Mead será o primeiro a tomar o enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda – e principalmente a relação simétrica tu-me – como chave para a sua crítica ao modelo do espelho, isto é, à auto-relação do sujeito que se objetiva a si mesmo (HABERMAS, 1990, p. 186-197).

Desta forma, Mead (1953) empreende-se na tentativa de descrever as formas com que a identidade individual se concebe, principalmente, através do desenvolvimento moral mediado pela *comunicação intersubjetiva* livre das coerções e não deformada patologicamente. É possível observar, que o tradicional paradigma da filosofia da consciência centrada no sujeito, o qual norteava os princípios da modernidade e fundava a racionalidade iluminista, são superados por ele e retomados por Habermas (1983). Segundo Habermas (2002b) em sua obra **O discurso filosófico da modernidade**, o paradigma da filosofia da consciência encontra-se exaurido, devendo este necessariamente, transitar para o paradigma da compreensão.

No paradigma da consciência ou também denominado de filosofia do sujeito, o processo de socialização, ou seja, de interação com o *outro*, assume uma posição instrumental e secundária, já que ele se fundamenta no princípio de singularidade racional do ser. Isto é, através da razão monológica de *Eu* para *mim mesmo*, o *Eu* é capaz de forjar sua própria identidade sem a interação com o *outro*. No entanto, Jürgen Habermas (2002b) suspeita deste discurso filosófico da modernidade, consubstancializado em Kant, e propõe uma nova perspectiva da razão, centrada agora, no *entendimento mútuo*. Essa refundação da razão, volta-se para a compreensão da ação de sujeitos capazes de emitir juízos lógicos e morais,

expondo seus interesses e estabelecendo vinculações com o *mundo da vida*. A *racionalidade comunicativa* habermasiana, vai transpor os limites do paradigma da consciência, visando responder às indagações identitárias não apenas nos âmbitos individuais, mas também coletivos, bem como suas consequências ético-morais e políticas, imersas nos complexos arranjos sistêmicos (MORAIS, 2010, p. 113-115).

Assim, apesar de reconhecer os avanços da teoria de Mead, Habermas (1983) também evidencia suas respectivas limitações, uma vez que, ela concebe à linguagem um papel restrito ao desenvolvimento dos processos de individualização e de socialização. Para Habermas (1989), a linguagem é insubstituível, pois proporciona, acima de tudo, o *entendimento mútuo*. Desta forma, Habermas (1989) foca-se na elaboração de um novo paradigma fundamentado na filosofia da linguagem racional, tornando-a um processo dialógico cunhado na responsabilidade moral do indivíduo e na sua constante interação com a coletividade imersa no *mundo social*. Em suma, o autor não considera a linguagem como algo abstrato e reduzido à reprodução contínua, mas como um instrumento prático ligado à esfera histórica e política, ética e moral, como um genuíno sujeito social⁷⁹.

Na teoria dos atos de fala, Habermas encontra uma abordagem que integra simultaneamente linguagem e ação (SEARLE, 1970, p. 17): a teoria da linguagem é parte da teoria da ação porque falar é uma forma de comportamento regulada por normas. A teoria dos atos de fala parte da descoberta de Austin (1990, p.29) de que “dizer” algo é “fazer” algo [...] quando falamos, além de expressarmos um conteúdo objetivo (ou proposicional), realizamos uma ação ao dizer algo (SCHUMACHER, 2003, p. 151-152).

Essa nova concepção em torno do recurso da linguagem para a construção da intersubjetividade de um sujeito possibilita a compreensão das reivindicações individuais e da busca pelo seu autorreconhecimento, dispondo-se de elementos presentes em uma sociedade mediada por valores, princípios, representações, símbolos, tradição e história. Essas conexões, intrinsecamente ligadas ao *mundo da vida* e suas constantes reproduções, passam a englobar não apenas o mundo *objetivo*⁸⁰, mas também, e essencialmente, o mundo *subjetivo*⁸¹ e *social*⁸², no qual o sujeito está inserido.

⁷⁹ A concepção do agir comunicativo, baseia-se nas formulações de Austin (1990), nas quais o “dizer” e “falar” representam uma verdadeira ação prática, um fazer.

⁸⁰ Formado pela totalidades das coisas e dos fatos (REPA, 2003, p. 169).

Os atos de fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere ao *mundo social* das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a autorrepresentação, quando o falante se refere a algo no *mundo subjetivo* a que tem um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. Assim, um acordo na prática comunicativa da vida quotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca (HABERMAS, 1989, p. 167, grifos do autor).

Segundo Habermas (1989), todo aquele que age comunicativamente visa de modo pronunciado ou não, alcançar a inteligibilidade, a verdade, a correção normativa e a veracidade. Ou seja, em um contexto de racionalidade comunicativa admite-se que o enunciado seja *verdadeiro* – ou, conforme a situação, que as pressuposições de um conteúdo proposicional mencionado sejam acertadas –, que o ato de fala seja *correto* conforme o contexto normativo o qual se insere – isto é, o contexto seja considerado *legítimo* –, e finalmente, que o discurso expresso pelo falante seja condizente com a suas próprias *intenções* (HABERMAS, 1989, p. 167-168). Em suma, essas pretensões de validade garantem que a linguagem não seja instrumentalizada em prol de ações racionalmente motivadas e distorcidas, para que a comunicação possibilite o *entendimento mútuo* necessário para a inter-relação entre quaisquer povos, sociedades ou culturas.

Garantir a comunicação adequada e pretensamente válida leva os indivíduos inseridos em uma determinada sociedade à formação concomitante do seu próprio *Eu*. Assim, suas formações interiores devem-se, basicamente, à progressiva competência linguística, que propicia não apenas a reprodução do *mundo da vida*, mas também, e acima de tudo, seu progresso racional, autônomo e, principalmente, moral (HABERMAS, 1983, p.49-53).

Esse processo de individualização do sujeito através da formação de sua própria identidade, desvela-se não como algo passivo e/ou harmônico, mas interativo, conflituoso e abrangente. Ao mesmo tempo em que o sujeito se forma por meio da comunicação, ele interfere na construção do *mundo social* ao seu redor. Reserva-se o direito de aceitar ou

⁸¹ Formado pela das vivências pessoais (REPA, 2003, p. 169).

⁸² Formado pela totalidade das normas consideradas legítimas (REPA, 2003, p. 169).

contestar as enunciações proferidas entre os agentes do discurso, as quais também são marcadas pelo dissenso e pelas contradições. O importante no processo do entendimento se assenta na vitória do melhor argumento ou contra-argumento presentes em um âmbito plural, democrático e dialógico. Esse contexto comunicacional garante tanto a liberdade do sujeito e de sua respectiva coletividade, como também possibilita formas de emancipação social a partir dos âmbitos individuais de interação (HABERMAS, 1997a, p.114).

Para Habermas (1983), a identidade do *Eu*, analisada sob seu aspecto cognoscitivo, fundamenta-se além da própria capacidade do indivíduo acerca de seu juízo moral, mas também, e principalmente, pela sua constante interação com o *outro* em um determinado contexto social. Esse desenvolvimento moral faz parte da personalidade, a qual é essencial e decisiva para a formação da identidade individual. Com base nisso, Habermas (1983) define os estágios de evolução da consciência moral humana, visando compreender suas competências interativas, seus papéis sociais e o seu desenvolvimento moral (HABERMAS, 1983, p. 59-69).

O primeiro estágio da consciência moral –também denominado de nível moral – refere-se ao *nível pré-convencional* representado pela criança. Essa etapa condiz com a capacidade da criança de responder a *regras culturais* e às noções de bem e mal, correto e incorreto etc. No entanto, ela não porta a noção de interpretação em termos de consequências (punição, recompensa, barganha, troca de favores), e nem em termos de poder daqueles que enunciam as regras e as noções.

Já o segundo estágio é chamado por Habermas (1983) de *nível convencional*, isto é, no qual os desejos de satisfazer as expectativas da família, do grupo social e/ou da nação permanecem no indivíduo como fatores avaliáveis. Nesta etapa, o sujeito não se limita apenas em conformar-se às expectativas pessoais e à ordem social, mas também mantém-se *leal* a ela. Suas ações limitam-se em apoiar e em justificar a *ordem social*, na qual ele está inserido, identificando-se ainda com as pessoas do grupo (HABERMAS, 1983, p. 60).

[No nível convencional, há uma] concordância interpessoal ou a orientação “bom moço” – “moça bem comportada”. Um bom comportamento é o que agrada ou ajuda os outros e é por eles aprovado. Há muita conformidade com as imagens estereotipadas do comportamento “natural” ou da maioria. O comportamento é frequentemente julgado pelas intenções: o fato de que alguém tenha “boas intenções” torna-se, pela primeira vez, algo importante [...] Há [também] uma orientação no sentido de autoridade, dos papéis fixos e da manutenção da ordem social. O comportamento justo consiste em

cumprir o próprio dever, em mostrar respeito pela autoridade e em manter a ordem social dada em nome dessa mesma ordem (HABERMAS, 1983, p. 60-61).

Em suma, o segundo nível de consciência moral é regido pela doação simbólica operada pelas pessoas de referência primária (familiares, amigos, parceiros etc.) e/ou do reconhecimento social obtido em grupos sociais mais amplos. Dissolve-se, nesta etapa, a ligação egocêntrica do indivíduo com os desejos pessoais acerca de gratificações. A satisfação dele provém da condescendência em face das expectativas socialmente alcançadas ou reconhecidas (HABERMAS, 1983, p.62).

O terceiro estágio da consciência moral é chamado por Habermas (1983) de *nível pós-convencional, autônomo* ou *fundado em princípios*. Esse é o estágio mais importante de suas teorizações, pois versará sobre a formação discursiva da vontade. Ela provém da ampliação das *interações intersubjetivas* fundamentas no *reconhecimento recíproco*, sendo, deste modo, desprendidas das tradições culturais e do controle submetido pelos sistemas institucionais. Neste nível, existe um elevado esforço do indivíduo para reafirmar valores e princípios morais com validade independente das autoridades de grupos sociais específicos ou de relações primárias, levando-o a um âmbito universal. Nas palavras de Habermas (1983, p. 61),

[No nível pós-convencional] há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter o consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de “valores” e “opiniões” pessoais. O resultado é uma acentuação do “ponto de vista legal”, mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade pessoal (ao invés de congelá-la) [...] O que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência, de acordo com *princípios éticos* autonomamente escolhidos, os quais apelam à compreensão lógica, à universalidade e à consistência. Esses princípios são abstratos e éticos (a regra de ouro, o imperativo categórico); não são regras morais concretas, como os Dez Mandamentos. Em substância, são princípios universais de *justiça*, de *reciprocidade* e *igualdade dos direitos humanos*, e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais.

Embora Habermas (1983) mencione o imperativo categórico da doutrina moral kantiana para o desenvolvimento do *nível pós-convencional* da identidade do *Eu* no fragmento acima, é importante lembrar, que o autor defende a *racionalidade comunicativa*, a qual não

ressurge do *purismo* da razão pura kantiana, mas de um novo tipo de razão, a *razão compreensiva* (HABERMAS, 2002b, p. 420-421).

O *Eu* racional kantiano cai em um solipsismo que não estabelece um vínculo real entre a subjetividade e a objetividade. O entendimento, segundo a argumentação kantiana, é resultado de um tipo de intuição sensível, apreendida fenomenicamente, e que simboliza a consciência do sujeito segundo formas puras do espaço e do tempo, ou seja, formas desvinculadas da experiência do sujeito. Seu objetivo se assenta, basicamente, no estabelecimento de princípios de conduta e de entendimento consubstancializados em imperativos de moralidade, que prescrevem aos seus atores uma compreensão *a priori*. O idealismo transcendental de Kant não permite a validação os juízos de valor do ponto de vista objetivo, porém, como contraria Habermas, esse entendimento deveria se situar historicamente no *mundo da vida*, não se desvinculando, portanto, do contexto social. Em suma, o entendimento racional do sujeito na razão pura kantiana encontra-se situado “fora do mundo”, não estando fundamentado historicamente, nem presente nas determinações sociais (MORAIS, 2010, p. 115-118).

No sujeito transcendental kantiano encontra-se a gênese de elementos puros acerca do entendimento e da sensibilidade que emergem no ser e se propagam universalmente. O *Eu penso* kantiano prescreve uma autoconsciência sempre idêntica na pluralidade das representações universais. Segundo Habermas (1982), o solipsismo kantiano, isto é, a autorreflexão do próprio espírito do sujeito, centrado na *razão monológica*, não expõe um conhecimento real. Assim, Habermas afirma que a tensão existente entre o *ideal* e o *real* não são solucionadas em sua teoria transcendental, na qual a razão situa-se na própria consciência do sujeito *a priori* (HABERMAS, 1982, p.350).

Para Habermas, os juízos expressos em primeira pessoa, não consideram a sua respectiva totalidade. O *Eu penso* kantiano, não possui uma pretensão de universalidade verificável ou falseável, por se basear apenas no mundo interior do próprio sujeito autocentrado. Segundo o autor, apenas o *reconhecimento intersubjetivo* pressupõe outra contextualização da razão, determinando, ainda, a ação como objetivação de um *mundo social*, onde a linguagem visa à construção da racionalidade. Nas palavras do próprio Habermas (2002c, p. 55): “[...] os sujeitos capazes de linguagem e ação podem se orientar apenas desde o horizonte de seus mundos da vida respectivos para os mundos interiores. Não há referências mundanas puras e simplesmente livres de contexto”.

Portanto, ao mencionar o imperativo kantiano, Habermas (1989) interessa-se apenas pela ideia subjacente de Kant que dá conta do caráter impessoal e/ou universal dos mandamentos moralmente válidos. Ele não busca trabalhar nas diferentes formulações kantianas, apenas a partir do ponto de vista do princípio moral, que é compreendido como uma maneira que exclui as normas que não possam achar um assentimento qualificado de todos os seus conteúdos possíveis. Sua função é assegurar que somente sejam aceitas, pelos *indivíduos pós-convencionais*, aquelas normas que exprimem uma vontade universal, sendo elas capazes de “[...] universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas* ou antes, os *interesses* que elas levam em conta” (HABERMAS, 1989, p.84).

Assim, nas teorizações acerca da identidade do *Eu pós-convencional*, Habermas (1983) estabelece uma relação ambivalente, na qual uma pessoa moral é igual à todas as outras, mas enquanto indivíduo, ela é diversa de todos os demais. A capacidade evidenciada nessa categorização se faz presente, principalmente, na competência do indivíduo de se autoconstruir, ou seja, em situações de interações conflituosas ele pode superar suas identidades anteriores adequando-se criticamente a um modelo de procedimento universal. Em suma, a identidade inicial é substituída por uma identidade constituída por *papéis* e mediada pelo desenvolvimento moral do próprio sujeito cognoscente (*Ego*) em interação com o *mundo social* e os demais sujeitos (*Alter*).

[Os] princípios universais se cristalizam, partindo dos contextos particulares [...] estabelecem-se princípios de ordem jurídica e moral, cada vez menos talhados às formas particulares de vida. No plano da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização [e comunicação] separam-se cada vez mais dos conteúdos do saber cultural ao qual estavam inicialmente integradas (HABERMAS, 2002b, p. 478).

O novo *Eu*, portanto, deve avançar sua identidade para além de todas as normas irracionais e papéis particulares, estabilizando-se em sua base racional abstrata de representar simultaneamente a si mesmo e ao universal. Eis o instrumento habermasiano de conciliação do particular com o universal e vice-versa. O indivíduo *pós-convencional* é capaz de satisfazer suas exigências de consistência e enfrentar os sistemas contraditórios e conflituosos provenientes do reconhecimento intersubjetivo de uma sociedade plural. Fortalece-se, assim, os momentos de racionalidade antes atribuídos à *práxis* de sujeitos, sob as condições de uma rede de interação, cada vez mais extensa, de intersubjetividade linguisticamente gerada. Nesse

estágio, o *mundo da vida* passa a significar ao mesmo tempo diferenciação e condensação. *Diferenciação* das culturas, sociedades e personalidades, e *condensação* dos fluxos comunicativos pautados no reconhecimento das intersubjetividades (HABERMAS, 2002b, p. 479).

Com base nestes pressupostos, a identidade coletiva é indispensável para a constituições da identidade do *Eu pós-convencional*, uma vez que, ela necessita dos processos de comunicação intersubjetivos para se estabelecer. No entanto, o *Eu* coletivo não deve ser confundido com uma soma dos *Eus* individuais. Para Habermas (1983), embora o contexto de inter-relações seja marcado pelo compartilhamento de significados, tradições e costumes (elementos irracionais), estes não podem permitir que os diversos *Eus* se reconheçam como um *Nós* “exclusivo” em detrimento do *Eles*.

Para o autor, as identificações devem ser reconstruídas comunicativamente e intersubjetivamente, de forma contínua, proporcionando a participação de todos de uma forma igualitária e racional, desvinculada das irracionalidades presentes no mundo social. A reivindicação nesse discurso, é que a identidade coletiva seja percebida como resultado de normatizações, nas quais os *Eus* mostram-se capazes de autodeterminarem e criarem normas universais que possibilitem a reconstrução de suas próprias condutas e que estas sejam abrangentes ao invés de excludentes (HABERMAS, 1989, p. 77-103).

A nova identidade de uma sociedade [...] não pode ser ligada a um determinado território, nem a uma determinada organização. A nova identidade não pode mais ser definida pelo fato de se pertencer ou ser membro de algo, qualidades que – se reguladas formalmente – são especificadas em função de condições de entrada e de saída (por exemplo: cidadania, inclusão [...]). Também a identidade coletiva é hoje possível somente sob forma reflexiva, ou seja, no sentido de *ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem [...]* A nova identidade de uma sociedade mundial [plural], que está apenas no nascedouro, não pode se articular em imagens do mundo, ainda que deva supor a validade de uma moral universalista, se quer ser complemento – análogo por estrutura – das identidades pós-convencionais [...] o que vem ao encontro de uma identidade coletiva que é fundada, como se disse, na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores (HABERMAS, 1983, p. 98-100, grifos do autor).

O que desejo afirmar é somente o seguinte: se, em sociedades complexas, se formasse uma identidade coletiva, ela teria a forma de uma identidade não

determinada previamente nos conteúdos e independente de organizações específicas, ou seja, de uma identidade própria da comunidade dos que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade através de projeções de identidades concorrentes entre si, isto é, na memória crítica da tradição. A estrutura temporal de uma memória orientada para o futuro permitira, entretanto, formar estruturas universalistas do Eu [...] em favor de um universal a ser realizado no futuro (HABERMAS, 1983, p. 103).

Deste modo, o *Eu pós-convencional*, embora seja construído pelo diálogo permanente com os demais (*Alter*), utilizando-se das ações de fala fundadas nas regras discursivamente elaboradas, ultrapassa os seus próprios limites e os de sua comunidade fundante. Uma vez que, ele assume um compromisso normativo-moral inerente a um núcleo universalista do reconhecimento intersubjetivo. Isto é, através da imbricação entre a identidade individual e coletiva, o sujeito, fazendo uso de suas competências morais, pode transmutar o próprio ideal de povo e suas respectivas irracionalidades. As identidades se constroem, se estabilizam e se completam através de critérios transcendentais, os quais se configuram como um guia para a ação humana, reflexiva e emancipada, não prendendo-se a tradições e/ou valores de vida, mas sim a ideais de participação igualitária (PIZZI, 2005, p. 25).

Nesse contexto de participação é fundamental que todas as vozes sejam realmente ouvidas e reconhecidas, bem como seus argumentos sejam devidamente apresentados e, os acordos e os desacordos sejam provenientes do *melhor argumento* (HABERMAS, 1993, p. 31). Em síntese, Habermas vale-se de um modelo teórico fundamentado na comunicação e no reconhecimento intersubjetivo para dissolver as tendências de submissão e promover uma *teoria reconstrutiva* com vistas à emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas a partir de suas especificidades. Esta nova consciência fundante leva os indivíduos a se enxergarem como sujeitos de ação, capazes de se autodeterminarem e se responsabilizarem conjuntamente pelo futuro.

Habermas (1983, 2000) vislumbra a gênese de uma identidade coletiva que reflita a diversidade dos povos que a compõe, sem se vincular a ideais essencialistas fundamentados em irracionalidades dominadas pela perpetuação de tradições, costumes ou heranças culturalmente partilhadas. A reivindicação nesse discurso é que os modos de vida e as identidades individuais e coletivas se baseiem em formas de *solidariedade* construídas em

bases dialógicas de justiça, sem realizarem referências a uma missão cultural específica ou fronteiras fixas em torno de um ideal histórico, cultural ou linguístico.

2.2.2 Da concepção essencialista de identidade coletiva à formação de uma cidadania pautada na participação cívico-democrática: um ideal teórico a ser seguido pela União Europeia?

A identidade da nação de cidadãos não reside em características étnico-culturais comuns, porém na prática de pessoas que exercitam ativamente seus direitos democráticos de participação e de comunicação (HABERMAS, 2003b, p. 283).

Habermas (2002a) argumenta que a construção de identidades coletivas foi fundamental para o surgimento de uma consciência nacional disseminada durante a formação dos Estados modernos. Escritores, historiadores e intelectuais eruditos propagavam a existência de uma *nação cultural* imaginária, com a invocação de uma homogeneidade étnica inexistente. No entanto, os “[...] velhos apelos etnonacionais foram suficientes para mobilizar populações vacilantes” (HABERMAS, 2002a, p. 128) e garantir a integração social necessária para frear os processos de dissoluções do período de passagem das monarquias absolutistas para os estágios de Estados-nações.

No uso político da linguagem, os conceitos de *povo* e *nação* ultrapassaram a mera fixação jurídica e constituíram-se como uma extensão marcada por uma ascendência em comum, seja pela língua, cultura ou história partilhadas. O *povo*, a partir da concepção *essencialista* de identidade coletiva, passou a ser considerado a base natural de qualquer nação, e passou a portar um espírito do povo (*Volksgeist*), ocultando, assim, o verdadeiro fato que tal unidade fora forjada pelo abafamento das diferenças identitárias e do reconhecimento do *outro* (HABERMAS, 2000, p. 25).

Por um longo período, a criação de um ideal de nação homogênea e fundada em um *espírito do povo*, transformou-se em um eficaz mecanismo de defesa contra tudo que fosse considerado estrangeiro. Essa instrumentalização das identidades coletivas e de seus elementos irracionais levou ao despreço de outras nações e à inferiorização de minorias nacionais, étnicas, religiosas e raciais por toda a Europa. A partir desta fusão de conceitos precisamente distintos, o aspecto político-jurídico foi integrado ao semblante verdadeiramente cultural, formando *sociedades primordialistas* e amoldando dificuldades a um Estado de direitos pretensamente democrático e universalista.

Apenas a consciência nacional que se cristaliza em torno da percepção de uma ascendência, língua e história em comum, apenas a consciência de se pertencer a “um mesmo” povo torna os súditos cidadãos de uma unidade política partilhada. Torna-os, portanto, membros que se podem sentir responsáveis uns pelos outros. A nação e o espírito do povo – a primeira forma moderna de identidade coletiva – provê a forma estatal juridicamente constituída de um substrato cultural. Essa fusão totalmente artificial de antigas lealdades em uma nova consciência nacional, até mesmo necessidades burocráticas, foi descrita pelos historiadores como um longo processo [...] Esse processo conduz a uma codificação dupla da cidadania, de tal modo que o *status* definido pelos direitos dos cidadãos assume ao mesmo tempo o significado de pertença a um povo culturalmente definido. Mas essa ligação entre o republicanismo e o nacionalismo gera perigosas ambivalências (HABERMAS, 2002a, p. 135-136, grifos do autor).

Para Habermas (2002a) é um erro teórico supor que através dos ordenamentos jurídicos e da interligação dos conceitos de *espírito de povo* e de *nação* surja um real Estado democrático. Pois, “[...] não é possível conservar um sistema social se não forem satisfeitas as condições de conservação dos seus membros” (HABERMAS, 1983, p. 97). Assim, a força integrativa da nação de cidadãos quando associada a uma condição anterior à política – isto é, a existência de um povo constituído por vias naturais – forma-se independentemente da vontade e da opinião dos mesmos, comprometendo, não apenas todo o processo de legitimação social requerido pelos aparatos político-jurídicos contemporâneos, mas também fundamentando formas de inferiorizações socioculturais, inadmissíveis para um verdadeiro Estado democrático de direitos (HABERMAS, 2002a, p. 137-140).

Essa lacuna persistente na construção jurídica do Estado constitucional, rotineiramente, é seduzida a ser preenchida por um conceito *essencialista* de povo e de identidades coletivas. No entanto, tal situação, além de gerar reivindicações no bojo de seu próprio território (tais como aquelas baseadas em culturas minoritárias, não abrangidas pelo sistema de direitos), faz com que a associação livre e igualitária entre jurisconsortes⁸³ seja comprometida, levando, principalmente, a uma força explosiva e fragmentadora (HABERMAS, 2002a, p. 137-140).

Embora a unidade, artificialmente estabelecida entre povos homogêneos, fundamentada em tradições, costumes e histórias em comum, tenha proporcionado uma

⁸³ Neologismo habermasiano apoiado na palavra “litisconsorte” que sugere o significado de “membro de uma comunidade jurídica”.

cidadania cultural juridicamente definida no Estado moderno e o legitimado ao longo dos anos, a pluralização das identidades e o aumento das complexidades sócio-identitárias no final do século XX e início do século XXI, levou à decadência deste modelo constituído em bases irracionais e com ideais homogeneizantes, não sendo ele mais capaz de fornecer a integração social e/ou aceitar a pluralidade das reivindicações por reconhecimento em seus próprios territórios. Segundo o autor, “[...] não há nenhuma alternativa a isso, a não ser que se pague o preço normativamente insuportável de purificações étnicas” (HABERMAS, 2002a, p. 140).

Deste modo, é essencial que, em sociedades multiculturais, a integração social aconteça através da formação da vontade política e da comunicação pública, ao invés da construção artificial de elos identitários pretensamente homogêneos. Resgata-se, assim, o ideal de criação de uma *cultura política comum* em detrimento de identificações baseadas em solidariedades grupais primordialistas e excludentes. A exigência nesse discurso é que se passe de um *patriotismo nacional* para um *patriotismo constitucional*. Isto é, que não haja apenas o reconhecimento da história em comum de um povo, mas um olhar além das fronteiras comunitárias, tendo em vista um projeto *pós-convencional* de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas a partir de suas particularidades.

[...] os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados. [...] A existência de sociedades multiculturais, tais como a Suíça e os Estados Unidos, revela que uma cultura política, construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, linguística e cultural comum a todos os cidadãos. Uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo *constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural. [...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém [...] ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum. (HABERMAS, 2003b, p.289, grifos do autor).

A *teoria da ação comunicativa* ganha espaço nessa situação, na qual uma possível solução para o convívio nas sociedades multiculturais exige a plena execução da *ação comunicativa* entre os indivíduos socializados. Para Habermas, somente a *ação comunicativa* tem a potencialidade de produzir uma cultura política comum sem negligenciar as

perspectivas identitárias de seus membros, e sendo, ainda, o cerne para o desenvolvimento de uma real *democracia deliberativa*. Em tal democracia os indivíduos se vinculam uns aos outros – independentemente de suas identidades culturais e/ou tradições – por meio de laços políticos e cívicos, passando a reger o rumo da coletividade através da formação de uma vontade em comum acerca da condução de sua política e normatização de seus direitos⁸⁴.

Destarte, retorna-se a anterior imbricação entre a identidade individual e a identidade coletiva, na qual Habermas (1983, 2000, 2002, 2003b) deixa claro que o processo de construção de um sujeito, assentado nos ideais de um *Eu pós-convencional*, é a base concomitante de uma coletividade que se concebe sob a perspectiva *pós-nacional* e emancipada. O novo cidadão, forjado por essa nova concepção do *Eu*, do *povo*, e da *nação*, percebe que sua consciência deve ser regida pelas possibilidades de criação de oportunidades igualitárias, processos de participação democrática e reconhecimentos intersubjetivos, essenciais para que a garantia de sua autodeterminação e de sua liberdade sejam asseguradas, assim como haja também a possibilidade de evolução de toda a sua respectiva coletividade.

O modelo republicano da cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem na medida em que uma população, acostumada à liberdade política e exercitada na perspectiva comunitária da prática da autodeterminação, utilizar-se delas. O papel de cidadão, institucionalizado juridicamente, tem que inserir-se no contexto de uma cultura política [comum e] libertária (HABERMAS, 2003b, p. 288, grifos do autor).

De acordo com Habermas (2002a), a *cidadania democrática* só exercerá uma força integrativa – isto é, promoverá uma *solidariedade cívica* – na medida em que se mostrar eficiente nos processos de participação e adoção de perspectivas plurais. As sociedades multiculturais só poderão se manter coesas em meio a uma *cultura política comum*, na qual os direitos liberais à liberdade e os direitos políticos de participação, forem condizentes com o respeito aos direitos socioculturais diversos. Em suma, os cidadãos precisam ser reconhecidos em sua totalidade, abarcando suas formas de vida diversificadas, através do reconhecimento

⁸⁴ “Diferente da teoria político-científica das instituições, Habermas propõe concentrar-se nos discursos e processos intersubjetivos de entendimento entre os cidadãos. A deliberação oferece a oportunidade de envolver, além de ambos os recursos dinheiro e poder, o terceiro recurso, a solidariedade que se forma comunicativamente. As qualidades argumentativas de processos de deliberação trazem adicionalmente momentos de racionalidade no processo político que não têm uma chance por ocasião da mera negociação de acordos de interesse. O sistema político é então não mais a ponta nem o centro da sociedade, mas um sistema comunicativo de ações, entre outros” (RESSE-SCHÄFER, 2010, p. 177).

de suas especificidades, com o desenvolvimento de uma *cultura política* partilhada desacoplada do plano de subculturas predeterminadas e identidades cunhadas de uma maneira anterior à política (HABERMAS, 2002a, p. 140-143). Propõe-se, assim, uma inclusão com sensibilidade às diferenças.

[...] a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficientemente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas. O problema das minorias [...], que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, aguza-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estas estão organizadas como Estados democráticos de direitos, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão “com sensibilidade para as diferenças” [...] determinados campos políticos, mudam as totalidades fundamentais dos cidadãos que participam do processo democrático, sem tocar nos seus princípios (HABERMAS, 2002a, p. 172-173).

Habermas (2003c, p. 235) menciona a importância dos *meios de comunicação* para o desenvolvimento dessa *solidariedade cívica*, uma vez que, estes possibilitam o acesso livre, geral e desimpedido do público aos assuntos ligados a uma determinada coletividade. Através da mídia, é possível criar uma representação pública dos interesses privados de cada indivíduo, bem como conectá-los aos interesses coletivos, formando, assim, uma *esfera pública política* capaz de garantir a representação política igualitária de todos os membros de uma sociedade. Essa *esfera política* permite um sistema de liberdades, opiniões e associações em torno de cidadãos comunicativamente envolvidos responsáveis não apenas por suas próprias demandas, mas também, e, principalmente, por toda a sua coletividade. Habermas (2003c) lembra que o fator determinante dos beneficiários dos serviços de um Estado de direito legitimamente democrático não é apenas a participação política de seus cidadãos, mas um posicionamento coletivo abrangente que garanta a satisfação das demandas plurais de toda uma sociedade heterogênea, independentemente de suas diferenças culturais.

Segundo o autor, a *solidariedade cívica* é corrompida quando uma coletividade é comprometida em seu âmago universalista, inclusivo e abrangente. Pois, *fundamentações primordialistas* corroem a própria legitimidade dos procedimentos democráticos e instituições, levando a um fenômeno regressivo e de alienação insuperável. Portanto, um projeto político-jurídico deve se assentar na *formação da vontade* e na *consciência política*, para além de um mundo pretensamente homogêneo e definido em bases territoriais ou

essencialistas. A controvérsia habermasiana desenvolve-se, fundamentalmente, na própria compreensão normativa do Estado democrático de direitos. Pois,

[...] quando um Estado fundamenta suas orientações pra uma concepção fundamentada em um povo, suas decisões baseadas no conteúdo expressivo de um espírito popular naturalizado, não precisa surgir de uma discussão pública. Essa própria vinculação entre Estado e povo reduz demasiadamente o próprio princípio da democracia (HABERMAS, 2003c, p. 160).

Desta forma, um acordo prévio apriorístico é garantido pela homogeneidade cultural de seus membros, e seu conceito jurídico de *igualdade* passa a fazer referência à impossibilidade de diferenciações e diversidade. A democracia política não deve se fundamentar na falta de diferença entre seres humanos, mas na controvérsia existente em um procedimento democrático comunicativamente estabelecido, com vistas para o *entendimento* e a vitória do melhor argumento. O processo democrático não deve preencher as lacunas da integração social, consubstancializando-se em requisitos identitários simbólicos e pré-políticos. Ao contrário, tal saída representa uma atitude antidemocrática visando à *harmonia* por excluir grande parcela de sua população ou assimilar reivindicações externas (HABERMAS, 2003c, p.164).

Sob a perspectiva rousseuneana e kantiana da autodeterminação democrática, Habermas (2002a) afirma que o sentido coletivista refere-se à inserção de uma autolegislação que inclui uniformemente todos os cidadãos. Inserção não significa que tal ordem político-jurídica se mantenha aberta e equiparada aos discriminados, incluindo os marginalizados, confinando-os à uniformidade da *cultura majoritária* de um determinado povo. Ao invés disso, deve promover o *reconhecimento das diferenças* quando a igualdade normativa descaracteriza ou não contempla as diversas especificidades dos mesmos (HABERMAS, 2002a, p.165-168).

Assim, o direito como *medium* entre o sistema social e o sistema burocrático-organizacional, deve promover o reconhecimento das prerrogativas individuais para que todos possam ultrapassar suas condições fáticas de inferioridade que se vinculam às tradições dominantes e irracionais, nas quais a lei seja resultado da própria elaboração racional e moral dos indivíduos presentes em uma coletividade. A partir disso, quando recorremos à filosofia kantiana, para a qual o ser humano nunca deve ser tratado como um instrumento, não

devendo, assim, ser um simples objeto de legislação imposta pela lei, mas ser o seu próprio autor. Kant denomina esse procedimento como *autonomia da vontade*, isto é, obedece-se a lei porque nós mesmos nos damos a lei (HABERMAS, 2003a, p. 194-195).

Tal prerrogativa, deve-se à garantia de não ser coagido e/ou constrangido pelo *sistema*. Kant ainda distancia-se veementemente de uma política que admite a experiência e as tradições irracionais como fontes de legitimação. A concretização destes ideais da filosofia do direito levam Habermas a construir uma história político-jurídica desvinculada do mundo das irracionalidades, ou seja, os seres humanos através de sua racionalidade e progresso moral buscariam o seu constante aprimoramento e coerência, tornando-se, através do *agir comunicativo*, sujeitos de sua emancipação⁸⁵.

O direito, a partir de tais perspectivas, não deve se fundamentar em conteúdos normativos de caráter pré-político como as tradições em comum, isto negligência a vontade coletiva de sociedades pluralistas e comunicativamente estabelecidas. Segundo Habermas, o vínculo entre legitimidade jurídica e autogoverno democrático é encontrado apenas em elaborações do direito racional desenvolvido sob as bases comunicativas e morais no interior da filosofia política moderna. Entretanto, a ideia de democracia não deve ser estritamente colocada como uma chave explicativa central da ordem jurídica, pois expressaria uma atitude limitada, uma vez que, de um lado seria resultado do autogoverno levado à cabo por um legislador político, e de outro, a atividade democrática representaria apenas a expressão das tradições comuns que compõem majoritariamente a autocompreensão ética de uma comunidade, a qual deveria ser convertida diretamente ao sistema de normas legais, evitando-se tanto quanto possível os debates e as dissidências (SILVA; MELO, 2012, p. 145).

Desta forma, o direito *legítimo* tem a responsabilidade de ser forjado tanto nos processos democráticos de formação da vontade livre e coletiva, quanto na satisfação/interpretação das reivindicações historicamente não cumpridas e provenientes de uma *esfera pública política*, na qual todos os atores sociais estão envolvidos. Caso contrário, ele reduziria-se a mera expressão e conformação da vontade da maioria. É importante lembrar que a lei não precisa ser idêntica ao contexto social em que é formulada, mas deve ser coerente e possibilitar a coexistência de outras culturas e tradições no seu escopo de atuação. Nas palavras do próprio Habermas (2000, p. 148-149),

⁸⁵ Essa diretriz teórica habermasiana será muito criticada por Foucault, como será possível observar adiante. O fato de Habermas ter dedicado uma parte considerável de sua teoria a formulações filosóficas de caráter universalista levou muitos críticos a considerá-lo um “idealista” desvinculado do “contexto real”.

O Estado constitucional pode tornar possível este efeito hermenêutico da reprodução de mundos de vida culturais, mas não pode garanti-lo. Pois, para garantir a sobrevivência iria roubar necessariamente aos membros à liberdade de dizer sim ou não que é necessária se querem apropriar-se e preservar a sua herança cultural. Quando uma cultura se torna reflexiva, as únicas tradições e formas de vida que se podem sustentar são as que ligam os seus membros enquanto ao mesmo tempo se submetem a exames críticos e deixam às outras gerações a opção de aprender a partir de outras tradições ou convertendo-se e remando para outras costas.

Sob o prisma da *neutralidade ética* do Estado democrático de direito, Habermas (2000) propõe um direito que permita a coexistência de formas de vida distintas, no qual todas as culturas tenham a oportunidade igualitária de se desenvolver sob as diretrizes de seu próprio mundo de heranças culturais e costumes, sem que sejam submetidas a formas de inferiorização social, seja por grupos majoritários ou por um Estado jurídico-coercitivo. Tal exigência significa a possibilidade de uma realidade capaz de abarcar culturas das mais variadas possíveis, perpetuando-as na sua forma mais convencional ou transformando-as conforme suas próprias necessidades (HABERMAS, 2000, p. 149).

É de suma importância lembrar, que os princípios e o sistema de direitos do Estado constitucional devem ser condizentes com a moralidade calcada em um conteúdo *universalista*, sendo eles *eticamente permitidos* e refletindo a vontade política de formas de vida distintas. A *substância ética* de uma integração política democrática que une cidadãos deve permanecer neutral em relação às diferenças entre as comunidades étnico-culturais. A integração deve ocorrer apenas no quesito *socialização política*, no qual a assimilação remete-se apenas ao *uso público da razão*. Isso refere-se, essencialmente, ao uso público da razão em uma *esfera pública política* abrangente e inclusiva, capaz de abrir canais de comunicação entre diferentes grupos étnicos, religiosos e linguísticos, permitindo suas respectivas construções identitárias, através de discussões orientadas para o *entendimento* normativo (HABERMAS, 2000, p.146).

Em contraste com desse ideal político-jurídico – no qual o direito racional é resultado da autorregulação social, fundamentado nos princípios de *reconhecimento das diferenças* e liberdade, formulado a partir de indivíduos membros de uma sociedade plural, livre da produção de formas de inferiorização e distorções comunicativas, com um *espaço público político* inclusivo e comunicativo –, o que tem sido observado na Europa desde meados dos

anos de 1950 é o oposto. Pode-se considerar que as instituições políticas europeias, baseadas na lógica do *sistema*, do dinheiro e do poder, instrumentalizaram o direito e passaram a *juridificar* elementos próprios do *mundo da vida* com o adentramento de irracionalidades ao sistema de direitos, produzindo distorções sociais, com a elaboração de uma cidadania supranacional ainda fundamentada em bases essencialistas de identidade, com fins de obtenção de *legitimidade social*. Nas palavras de Jacquot e Woll (2003, p. 09):

This last motif is specific and relates exclusively to cases where the political decision has already been taken and needs to be justified. Justification logic is most often tied to the political objective of gaining support for a political choice that has already been made. In an often very obvious way, actors try to justify their choices through means of European symbolism, which often has more positive associations than national symbols, or to promote a specific position in the European public sphere.

Em sua obra **A inclusão do outro: estudos de teoria política**, Habermas (2002a) dedica um espaço exclusivo ao tema europeu, sendo este retomado e aprofundado em seu último ensaio: **Sobre a Constituição da Europa** do ano de 2012. No primeiro, Habermas (2002a) chama atenção para as perigosas lacunas de legitimação presentes na União Europeia, bem como contesta a burocracia exacerbada de Bruxelas, que seria responsável pelo elevado desnível existente entre a administração político-jurídica e a participação social ao longo de todo o processo integracionista (HABERMAS, 2002a, p. 178). Na segunda obra, o autor retoma o tema realizando uma crítica contundente ao problema que agora passa a ser denominado por ele *federalismo executivo*.

Com a apresentação da sentença do Tribunal Federal Constitucional da Alemanha a respeito do Tratado de Maastricht em outubro de 1993, Habermas (2002a), em **A inclusão do outro**, constata a necessidade de ampliação das tarefas da União Europeia, tendo como base essencial a ampliação das competências democráticas. Em sua sentença, o Tribunal Federal alemão considera que o princípio democrático está esgotado de modo insuportável, devido a não vinculação da União a uma organização de povos *relativamente homogêneos*. O Tribunal, naquele momento, passou a defender que, um poder, fundamentado em diretrizes estatais e democraticamente instituído, deveria emanar de um povo que articulasse suas vontades políticas a uma *identidade comum*, entendida por Habermas (2002a) como pré-política e extrajurídica. Conforme a orientação da 2ª Câmara do Tribunal, “[...] o povo de um Estado deveria ter a possibilidade de dar expressão jurídica àquilo que o une, espiritual, social e

politicamente, de um modo relativamente homogêneo” (Sentença da 2ª Câmara do Tribunal Federal Constitucional da Alemanha, 1993 apud HABERMAS, 2002a, p. 179)⁸⁶.

Com o repúdio a tal decisão jurídica, Habermas (2002a) sugere que, as condições indispensáveis para a formação democrática da vontade estão longe de ser impulsionadas por um substrato irracional ligado à existência de um povo europeu. Para o autor, tal analogia é fácil de atingir, mas compromete demasiadamente os próprios princípios da democracia fundada nos círculos públicos de comunicação social de opiniões políticas, que desenvolvem-se sobre as bases de um sistema de associações civis livres e através de meios de comunicação eficientes. O espaço pós-nacional que a Europa necessita está longe da efetivação de seu *poder tecnocrático*, sustentado por um *substrato primordialista*, e que deve ser sustentado por sociedades civis existentes não apenas no continente, mas também de todas as reivindicações provenientes dos movimentos sociais existentes nos territórios europeus (HABERMAS, 2002a, p. 181-182).

Para Habermas (2002a), até agora os direitos instituídos, pela *cidadania supranacional europeia*, e que se vinculam a um passaporte e à existência de símbolos, apenas demonstram a falta de pressupostos políticos reais de formação de uma vontade cívica integrada ao âmbito europeu para além de fronteiras fixas e excludentes. Segundo o autor,

Enquanto faltarem uma sociedade civil integrada em âmbito europeu, uma opinião pública de dimensões europeias sobre assuntos de ordem política e uma cultura política em comum, os processos decisórios supranacionais necessariamente continuarão se autonomizando em face dos processos de formação de opinião e de vontade, que são hoje como ontem organizados em âmbito nacional. Considero plausível esse prognóstico em relação aos perigos [...] A cidadania democrática – no sentido de *citizenship* – gera uma solidariedade entre estranhos, relativamente abstrata, ou em todo caso jurificamente mediada; e essa forma de integração social, que desponta inicialmente com o Estado nacional, realiza-se sob a forma de um contexto comunicacional que se estende até a socialização política. Esse contexto certamente depende do cumprimento de exigências funcionais importantes e que não podem ser simplesmente criadas por meios administrativos. [...] o que une uma nação constituída de cidadãos – diferentemente da nação constituída por um mesmo povo – não é um substrato [irracional] preexistente, mas sim, um contexto intersubjetivamente partilhado de entendimentos possíveis [...] É importante nesse contexto especificar o uso da expressão “povo”, no sentido juridicamente neutro de “povo de um Estado”, ou saber se ela está associada com noções identitárias de outra natureza (HABERMAS, 2002a, p.186-187, grifos do autor).

⁸⁶ Sentença da 2ª Câmara do Tribunal Federal Constitucional da Alemanha, de 12 de Outubro de 1993 – 2 BvR, 2134/92, vol. 2, 2159/92, *Europäische Grundrechte Zeitschrift*, 1993, p. 438.

De forma geral, o autor propõe modificações que perpassam o âmbito da compreensão democrática a partir da *teoria da ação comunicativa*, defendendo que esta não deve se apoiar no conceito concretista de *povo*, já que ele nada faz além de simular uma homogeneidade irracional na qual nada há senão diferenças. Esse procedimento de autocompreensão ético-política dos cidadãos europeus, não devem surgir com base em um elemento histórico-cultural primário, como vem sendo proposto normativamente. Ao invés disso, deve ser resultado de uma *opinião pública* de cunho dialógico-político que possibilite a participação da totalidade dos cidadãos em uma *esfera pública política* não distorcida. Esfera esta, sustentada pela condição de livre associação e expressão, a qual resultaria posteriormente em uma institucionalização jurídica. Deste modo, a “identidade europeia não pode significar nada senão unidade na pluralidade” (HABERMAS, 2002a, p. 189).

Em **Sobre a constituição da Europa**, Habermas (2012) teoriza sobre a necessidade de redefinir e reafirmar a validade *das pretensões de justiça* elaboras nos discursos jurídicos e políticos da União. Os tratados europeus, em sua obra, passaram a ser considerados uma tentativa de levar à realização da *dignidade humana* de cada cidadão, não mais sendo voltados apenas à concretização da esfera econômica do bloco, que tem sido priorizada nos últimos anos e apresentado um substrato político-social ilegítimo (PINZANI, 2012, p. XIX).

Em suma, Habermas (2012a) aproxima de modo contundente o *direito* e a *moral* em suas formulações, pelo retrabalho da importância dos direitos fundamentais nos ordenamentos europeus e até mesmo ocidentais de forma geral. Seu ponto de vista assenta-se na tentativa de criar um *cosmopolitismo* que vise à criação de instituições políticas supranacionais de caráter democrático e inclusivo, diferentemente do que tem sido observado nas últimas décadas. Segundo o autor, eles perderam de vista a importância da dimensão político-social, da legitimidade e da expressão da vontade coletiva, confinando-se à utilização de “conceitos políticos falsos” e substratos irracionais inadmissíveis (HABERMAS, 2012a, p. XIX).

O objetivo habermasiano é superar o que ele denomina por *federalismo executivo pós-democrático* – ao qual toda a União Europeia condenou-se, e o qual reflete a relutância das elites políticas europeias em substituir o atual projeto feito sob “portas fechadas” – e trocá-lo por outro que inclua os cidadãos comuns no processo decisório e de formação da vontade coletiva através de uma *esfera pública política*. Caso os problemas observados persistam, ela se submeterá cada vez mais a um governo tecnocrático sem controle democrático e

considerado *ilegítimo* do ponto de vista substantivo. Assim, Habermas (2012a) propõe a redefinição do pensamento político moderno que se consubstancia na soberania dos Estados-nações e na soberania popular. Para ele, é fundamental o ressurgimento de uma entidade política supranacional legitimada cooriginariamente e exclusivamente por *todos* os cidadãos que habitam os territórios europeus.

[...] existe a expectativa de que, a partir de uma confiança recíproca crescente entre os povos europeus, desenvolva-se entre os cidadãos da União uma forma transnacionalmente ampliada, mesmo que atenuada, de solidariedade civil. Ao pretender que as mesmas pessoas sejam capazes de aprender a diferenciar o papel daquele pertencente a um “povo europeu” e o de um “cidadão da União”, tocamos na questão central sobre o conceito jurídico correto para esse atípica coletividade federativa (HABERMAS, 2012a, p. 66).

Espera-se que essas pessoas participem do processo constituinte democrático atuando simultaneamente como *cidadãos dos Estados-nações* e também como *cidadãos da União*, tendo em vista, respectivamente, a realização nacional e supranacional. Os indivíduos assumiriam, sob essa perspectiva universalista, a dupla função de legitimação – como sujeitos constituintes do Estado e da União –, ao contrário do que tem sido considerado historicamente como força legitimadora e/ou legisladora, ou seja, das prerrogativas das instituições político-governamentais dos Estados-nacionais (HABERMAS, 2012a, p. 73-74).

Para Habermas (2012a), os cidadãos são os únicos capazes de autorizar um representante a agir em nome de toda as suas reivindicações particulares e coletivistas, além ainda, de suas exigências de *reconhecimento recíproco*. Habermas (2012a) ressalta a necessidade de estes adentrarem em um espaço proporcional e correspondente às configurações políticas da União. Com base nisso, é de se esperar que as elites políticas finalmente coloquem “[...] as cartas europeias na mesa com o intuito de [...] superar seu medo do estado de ânimo medido pelas pesquisas de opinião, confiando no poder de convencimento dos bons argumentos” (HABERMAS, 2012a, p. 44).

As possibilidades de superação dos imperativos de coerção instituídos pela União no estilo burocrático-governamental só ocorrerá na medida em que esta se mostrar capaz de caminhar em direção a uma juridificação suficientemente democrática. Para Habermas (2012a), não basta que as *normas* sejam positivadas, elas devem ser *legitimadas democraticamente* e desvinculadas de um *substrato irracional*. Por isso, ele estabelece três

pedras angulares para a reestruturação da ação política na União Europeia e no aprimoramento do direito; 1) A associação de sujeitos privados deve se reunir em um espaço geográfico definido para formar uma associação de cidadãos livres e iguais, concendendo-se mutuamente direitos que garantam a todos autonomia pública e privada; 2) Distribuição de capacidades legais dentro de uma organização que proteja a tomada de decisão por meio da associação livre dos cidadãos por meios administrativos e que permitam a ação coletiva; e 3) A *solidariedade cívica*, como meio de integração dentro e fora das fronteiras estatais, sendo esta a condição essencial para a política conjunta de formação da vontade coletiva e a geração de um poder democrático comunicativo, fundamental para a legitimação da autoridade pública (HABERMAS, 2012b, p. 335-348).

O autor retoma em sua obra a importância da conjunção comunicativa de uma *esfera pública política* como condição primordial de atuação europeia. Essa “[...] *esfera pública política* se comunica, na *linguagem do direito* que circula pela sociedade e por meio da organização estatal, com todos os outros *sistemas funcionais* da sociedade” (HABERMAS, 2012b, p. 59, nota de rodapé, grifos nossos). Em suma, coloca-se em pauta a capacidade dos cidadãos e das elites políticas europeias para organizar um espaço de *reconhecimento intersubjetivo* e para formulação de demandas condizentes com as complexidades europeias de efetuar os próximos passos da integração, avançando em um processo de exercício da dominação política e de suas respectivas ações (HABERMAS, 2012a, p. 57-58).

[...] a ampliação das redes de comunicação e dos horizontes de percepção, a liberalização de orientações axiológicas e opiniões, uma crescente disposição para a inclusão dos estrangeiros, o reforço das iniciativas da sociedade civil e uma transformação correspondente de identidades fortes não podem ser mais do que estimuladas quando se recorre a meios jurídico-administrativos [...] lealdades se formam, e tradições se modificam. Assim como todas as outras referências comparáveis, as nações não são constituídas por fatos naturais, ainda que normalmente tampouco sejam apenas ficções [...] até agora a União Europeia foi sustentada e monopolizada pelas elites políticas, surgiu uma assimetria perigosa – uma assimetria entre a participação democrática dos *povos* naquilo que seus governos “obtem” para eles mesmos no palco de Bruxelas, o qual lhes é distante, e a indiferença, vale dizer o déficit de participação dos *cidadãos da União* no que concerne às decisões de seu Parlamento em Estrasburgo. Essa observação, contudo, não justifica uma substancialização dos “povos”. Somente o populismo jurídico ainda esboça uma caricatura de macrossujeitos nacionais que se encapsulam reciprocamente e bloqueiam uma formação democrática da vontade que se realiza para além das fronteiras. Após cinquenta anos de imigração de trabalhadores, os povos dos Estados europeus também não podem mais se

imaginar como unidades culturalmente homogêneas, haja vista sua variedade étnica, linguística e religiosa crescente (HABERMAS, 2012a, p. 83-85).

Habermas (2012a) pensa o atual comportamento institucional da União Europeia em torno da negação da ampliação da participação social ao longo do processo, da construção artificial de uma cidadania fundada em bases *essencialistas* como uma *falsa solução* para os problemas de legitimidade social e engajamento político da União. A relutância das elites políticas em formar um espaço público inclusivo e abrangente, que possibilitasse processos dialógicos e diatópicos de reconhecimento social, é vista, pelo o autor, também como um comportamento autodestrutivo que aguça ainda mais a rejeição de todo o projeto europeu e abandona o seu potencial emancipatório de início, que se consubstanciava em um verdadeiro projeto constitucional (HABERMAS, 2012a, p. 87).

De modo flagrante, para Habermas (2012), o direito europeu vigente necessita de uma reforma inadiável, capaz de superar o seu atual compromisso social vago e suas políticas não transparentes e juridicamente informais e impostas, com base em pressões e sanções legislativas. O desenvolvimento da *solidariedade cívica* de que a Europa necessita não pode progredir com base em prerrogativas irracionais que comprometem as identidades diversas e a conservação de seus atores, bem como seus ideais de participação democrática. A ampliação dos quadros de desigualdades sociais e nivelamentos das diferenças culturais, que negam reconhecimentos a grupos diversos, causa rupturas políticas mais dramáticas e a negação de um projeto originalmente promissor (HABERMAS, 2012a, p. 88-89).

Habermas (2012a, p.107-108) considera como uma real decadência o destino em que o projeto europeu condenou-se, sendo este regido sobre as bases de uma política intergovernamental coordenada e formulada por chefes de governo, elites políticas e banqueiros falaciosos. Na Europa, a política tornou-se irrisória, apoiando-se em um direito formulado por poderes sem rostos, que coagem a legislação democrática e a orientação destinada ao bem comum. A cidadania europeia não pôde converte-se a uma *política de fachada*, ou seja, naturalmente simbólica, apenas para “[...] desviar a atenção do malogro dos políticos e de seus assessores em matérias econômica” (HABERMAS, 2012a, p. 113). Ela deve propiciar a consciência e a *solidariedade cívica* para além dos limites territoriais e substratos irracionais, conduzindo à formação de um destino político comum, no qual a

participação, a inclusão com sensibilidade para com as diferenças e a busca pelo *entendimento* dos sujeitos comunicativos sejam a base de seu prosseguimento⁸⁷.

Enquanto os cidadãos europeus olharem somente os seus governos como agentes no palco europeu, eles perceberão os processos de decisão como jogos de soma zero, durante os quais os próprios atores precisam se impor contra os demais. Os heróis nacionais se perfilam contra “os outros”, culados de tudo o que o monstro de Bruxelas “nos” impõe e exige. Os cidadãos europeus só poderão perceber as tarefas do controle político-econômico como tarefas a serem vencidas em comum se voltarem os olhos para o Parlamento de Estrasburgo eleito por eles, composto de partidos e não de nações [...] O processo de unificação europeu, desde o início operado à parte da vontade da população, acha-se hoje em um impasse, porque ele não pode prosseguir sem que a modalidade administrativa até agora usual seja substituída por uma participação mais forte da população. Em vez disso, as elites políticas enfiam a cabeça na areia. Elas prosseguem impassivelmente seu projeto elitista (HABERMAS, 2012a, p. 137-138).

Em suma, apesar de Habermas (2012a) sinalizar os pontos limítrofes do atual estágio do projeto europeu e seus respectivos empecilhos, o autor também realça a sua importância, tomando-os como base para a formulação de um perfeito exemplo de construção de capacidades de ações políticas para além dos âmbitos originais dos Estados nacionais e a superação dos tradicionais âmbitos convencionais (HABERMAS, 2012a, p.04-05). Caso este seja democratizado e revisto, ele desempenhará um papel catalisador na composição dos direitos sociais e civis, levando o tema do reconhecimento e da dignidade humana para outras dimensões e partes do globo. Pode-se, desde modo “[...] levar tanto a uma *maior* exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, como ao descobrimento e à construção de *novos* direitos” (HABERMAS, 2012a, p. 14).

⁸⁷ Em relação a essa questão abordada por Habermas (2012a), o **Jornal Expresso** português publicou no início do ano de 2011 a seguinte declaração: “[...] os países fundadores do espaço político europeu sabiam que a União só poderia progredir sustentadamente respeitando a diversidade dos povos e a sua soberania. Com transparência e confiando no povo europeu. Informando-o. Esclarecendo-o. Dando-lhe voz. Contudo, a *nouvelle vague* dos líderes europeus perdeu a noção da sensatez e enveredou por um caminho perigoso: construir à força a União Europeia, fundada numa estrutura burocrática, sem o necessário *accountability* democrático. Mesmo os mecanismos de controlo da construção europeia por parte dos parlamentos nacionais previstos no Tratado de Lisboa são pífios. Insuficientes. Quem manda na Europa são os poderes informais, sem rosto, sem controlo. Consequentemente, gera-se um sentimento de indignação, de agitações incontidas por entidades burocráticas determinarem medidas legislativas e política a seguir pelos Estados – surgem, assim, os nacionalismos. Assim se hipoteca o tão proclamada espírito europeu”(ESTEVES, João Lemos. *A Europa sem rumo: a ameaça da extrema-direita*. Jornal Online Expresso. 2011. Disponível em: < <http://aeiou.expresso.pt/a-europa-sem-rumo-a-ameaca-da-extrema-direita=f636209> >. Acessado em 18 de maio de 2011.)

O autor traça um vínculo coerente entre todos os elementos teóricos presentes em suas obras com o tema da *dignidade humana* e do reconhecimento do *outro*, criando um novo e verdadeiro *status* de cidadão. As experiências de inferiorizações, sofrimento e discriminação vividas nas sociedades civis europeias levariam os direitos fundamentais clássicos a um novo patamar, caso acoplassem as atuais reivindicações sociais, que acrescerão direitos sociais e culturais no seu tradicional rol de direitos. Transformar-se-ia, assim, o conteúdo *igualitário-universalista* em uma ideia não apenas conectada à moral e ao respeito da dignidade humana, mas também e, principalmente, à *estima recíproca* e à evolução de toda a comunidade político-jurídica no globo.

O projeto europeu oferece a potencialidade de formação de uma comunidade democrática, que possivelmente ampliaria suas ações para além dos limites dos Estados nacionais existentes. De um modo muito particular, a União Europeia permite a reflexão acerca da existência de um sistema multidimensional de uma sociedade mundialmente constitucional. Embora Habermas (2012a) negue a existência de um governo europeu mundial, ele reconhece o importante papel do projeto para o vislumbamento de um possível ideal de *dignidade humana* mundialmente concebida, com condições de incluir todas as comunidades políticas existentes em uma *nova ordem política* mais justa. Nesse espectro, o direito reassume o seu papel de *medium*, conectando pretensões legítimas de grupos populacionais marginalizados e desprivilegiados que querem e devem ser incluídos nas relações de vida liberais contemporâneas (HABERMAS, 2012a, p.07-37).

Habermas (2012a) vê na atual crise do projeto supranacional europeu uma chance de democratização não ligada exclusivamente ao processo de integração europeia, mas, principalmente, de uma comunidade política transnacional a nível global, orientada pela busca e garantia da *paz* e dos *direitos fundamentais*. Os tratados europeus e a possível construção de uma constituição europeia ofereceriam a ocasião para formular um ideal de sociedade global justa e democrática. Sua ideia transcendente de justiça que aguarda a sua concretização pelas vias democrático-jurídicas orientadas pela moral esperam a sua realização futura, enquanto o projeto político europeu se mantém estagnado e seus potenciais permanecem congelados (PINZANI, 2012, p. XXIX-XXX).

Deste modo, o modelo teórico reconstrutivo, proposto por Jürgen Habermas, característico da segunda geração da Teoria Crítica, não apenas sinaliza as negatividades imersas na realidade social europeia, mas também propõe formulações para a sua contínua e

constante superação, evidenciando ainda suas respectivas potencialidades. O paradigma proposto por Habermas, sobre o *entendimento recíproco* entre sujeitos de ação e de fala, os quais, através da *racionalidade comunicativa*, alcançam os ideais de diferenciações sociais e reconhecimento, marcam um novo campo da filosofia da linguagem, substituindo o anterior paradigma da filosofia da consciência moral centrada no sujeito (REPA, 2008, p. 177-181).

Cristaliza-se, assim, uma sociedade com consciência de si mesma em sua totalidade, capaz de abranger desde as formações mais simples até as mais complexas, em todas as suas dimensões, sejam elas: sociais, culturais, políticas e jurídicas. Resumidamente, o autor propõe um diagnóstico de época capaz de superar as formas de alienação social, a falta de participação política, autorrealização individual (identidades particulares) e a validação de pretensões inscritas no interior de múltiplos grupos étnicos, culturais e/ou religiosos, sem perder de vista os potenciais de emancipação existentes em suas respectivas realidades sociais (REPA, 2008, p.177-181).

2.5 CRÍTICAS AO MODELO TEÓRICO HABERMASIANO

2.5.1 Foucault: Um ponto de inflexão ou complementariedade?

Como apresentado até o momento, Habermas, em suas teorizações envolvendo a filosofia da linguagem, a ética do discurso e a racionalidade comunicativa com foco na compreensão intersubjetiva dos agentes do discurso, proporcionou prescrições ideais de base racional a todas as instituições democráticas contemporâneas, especialmente, as europeias. Por esse motivo, Habermas é visto pelos críticos como *homo democraticus*, já que este caminha em direção à construção de uma constituição racional, ancorada na *ação comunicativa* e presumidamente de *caráter universal* (FLYVBJERG, 2000, p. 1-3).

Isso se deve, basicamente, à defesa de Habermas acerca do núcleo irrestrito da *racionalidade comunicativa*, ou seja, o fato desta ser considerada uma experiência vital e central na vida de todos os seres humanos, sendo inerente ao contexto da vida social. “A razão comunicativa está diretamente implicada nos processos de vida social, na medida em quem os atos de *compreensão mútua* assumem o papel de um mecanismo de coordenação da ação” (FLYVBJERG, 2000, p. 2, grifos do autor, tradução livre). Deste modo, Habermas compreende que toda a organização social da vida humana é baseada nos processos acerca da

compreensão mútua entre os sujeitos de ação e de fala. Quando distorcida é utilizada pelo *sistema* para colonizar o *mundo da vida*, produzindo patologias sociais.

A pressuposição de que os indivíduos imersos em um *espaço público* capaz de assegurar a participação livre e igual dos agentes do discurso, que buscam cooperação sem coerção, e reconhecem que a vitória do *melhor argumento* é apresentada por Jürgen Habermas como um modelo político-organizacional que garante o pleno exercício da cidadania em termos de debates públicos, formação da vontade coletiva e elaboração dos direitos político-sociais. Estes procedimentos estão ligados inerentemente à institucionalização jurídica e à legitimidade do Estado democrático de direito, fundado unicamente na soberania popular, sendo estes os principais dispositivos responsáveis por reger e unir os cidadãos imersos em uma sociedade pluralista, solidária e guiada por uma real constituição (HABERMAS, 2002b).

Tendo como base essas diretrizes, a teoria foucaultiana acerca do *poder* é considerada pelos críticos como um contrapeso fundamental à teoria democrática habermasiana, já que esta concebe não apenas refutações, mas também flexibilidade e distinções teóricas importantes para o projeto racionalista de Habermas. Michel Foucault (1987, 2005) apresenta uma crítica à modernidade e a seus parâmetros de racionalidade provenientes do período iluminista, baseando-se nas relações de poder e na dominação social. Foucault (2005) concebe o nascimento da racionalidade moderna como sendo estritamente vinculada às disputas de poder, as quais Habermas veementemente desconsidera.

Em sua obra, **Em defesa da sociedade**, Michel Foucault (2005) versa sobre o efeito inibidor das teorias científicas que se propõe universais e abrangentes como as pressuposições habermasianas e também kantianas. Segundo o autor, seus conteúdos sepultam, mascaram e teatralizam a verdade por meio da erudição. Por isso, sua teoria se baseia na *genealogia metodológica do poder* e das relações de dominação e opressão, isto é, nos saberes locais, descontínuos, vistos como desqualificados e não legítimos pelas *teorias do conhecimento verdadeiro*. Exemplos disso são seus estudos acerca da história da loucura, dos sistemas prisionais e das purificações clínicas do corpo (FOUCAULT, 2005, p. 3-13).

Sua genealogia do poder retoma a forma de uma anticiência, de uma insurreição dos saberes, posicionando-se contrária aos discursos científicos universais presentes nas sociedades ocidentais (HABERMAS, 2002b, p. 339). Como base de suas formulações, Foucault (2005) utiliza-se da *desrazão* como forma de obter a *verdade*, pois segundo ele, a

racionalidade humana é frágil, superficial e maldosa. Ao contrário do que é defendido historicamente pelos ideais iluministas e os pressupostos da modernidade, a racionalidade humana se assenta nos cálculos, nas estratégias, nas astúcias e nos meios de conservar as relações de força nos âmbitos sociais (FOUCAULT, 2005, p. 64-66). Segundo suas próprias palavras,

Temos um eixo que possui, na base, uma irracionalidade fundamental e permanente, uma irracionalidade bruta e nua, mas na qual irrompe a verdade; e depois, na direção das partes altas, temos uma racionalidade frágil, transitória, sempre comprometida com a ilusão e a maldade e vinculada a elas. A razão está do lado da quimera, da astúcia, dos maldosos; do outro lado, na outra extremidade do eixo, vocês têm uma brutalidade elementar: o conjunto dos gestos, dos atos, das paixões, das raivas cínicas e nuas; você têm a brutalidade, mas a brutalidade que está também do lado da verdade. Portanto, a verdade vai estar do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade; totalmente o contrário, por conseguinte, do discurso explicativo do direito e da história [Iluminista] até então (FOUCAULT, 2005, p.65).

Foucault (2005) demonstra, ainda, que as teorias do direito e os princípios de soberania popular soam muito simpáticos, mas apresentam-se como reais armadilhas. Assim, o que está verdadeiramente em jogo, não é o bem-estar coletivo, mas os mecanismos do poder, seus efeitos, seus dispositivos e os seus níveis de atuação nas diferentes sociedades modernas. Com a inversão da proposição de Clausewitz, Foucault (2005, p. 22) defende que “[...] a política é a guerra continuada por outros meios”. Logo, o poder político apresenta-se como uma perpétua relação de dominação e repressão, sob uma guerra silenciosa e vista ilusoriamente como pacífica. Através de suas instituições, das desigualdades econômicas e do uso da linguagem, a política mostra-se como uma manifestação da guerra sob um *slogan* convidativo da paz e harmonia civil. Foucault (2005) considera que até mesmo as lutas políticas e os movimentos sociais são proposições em busca ou contrários ao poder, e que através das disputas existentes nas relações de força estes são uma continuação da guerra (FOUCAULT, 2005, p. 22-25).

Assim, as sociedades são apresentadas como fontes de desequilíbrios, de polaridades inteligíveis e desordens, são marcadas pelo o acaso e a violência, norteadas pelas paixões, pelos ódios, pelas cóleras, pelos rancores e pela obscuridade de interesses em uma rede de disputas pelo poder. Cabe, por isso, ao legislador e aos governantes trazer a *calma* e a *ordem*. De acordo com Foucault (2005), é justamente por esses motivos que as sociedades modernas

aceitam as instituições, para se protegerem do perigo e buscarem o equilíbrio ordenado, livrando-as das confusões e maldades do contexto da vida (FOUCAULT, 2005, p. 283-315).

Para Foucault (2005) os códigos jurídicos e o Estado apresentam-se como mecanismos de *disciplina* de um sistema de direitos que mascara, domina, redimensiona o poder e garante seus exercícios de soberania. A implementação de um direito público a partir da legitimidade coletiva, nada mais é do que uma norma profundamente lastreada nos *mecanismos de dominação disciplinar* (FOUCAULT, 2005, p. 44). A *disciplina* oferece o código de conduta social necessário ao horizonte teórico da edificação do direito.

No entanto, para Foucault (2005, p.59), a *lei* não se apresenta como algo pacífico, mas sim como a perpetuação da guerra no interior dos mecanismos de poder, atuando sob ilusões e mentiras. Os discursos jurídicos se fundamentam no *nós*, mas nada propõe se não o *eu*. Ao contrário, da teoria habermasiana, não existe uma real preocupação com o sujeito universal e totalizador, mas um direito que reclama para o próprio legislador uma vitória particular. Logo, o direito não é visto como o *nosso* direito, mas como o direito *dele*. A verdade universal nesse discurso assume um papel de perspectivas próprias em *prol* das relações de poder (FOUCAULT, 2005, p. 61).

Com a satirização das propostas kantianas acerca dos discursos da verdade e de uma lei cosmopolita e totalizante, Foucault (2005) retrata o direito como marcado pelas desigualdades, de uma *verdade* fundada em perspectivas egoístas, sendo ele uma *verdade-arma* das relações de força.

O papel de quem está falando [juristas] não é, pois, o papel do legislador ou do filósofo, entre os campos, personagem da paz e do armistício, na posição que já Sólon e ainda Kant haviam sonhado. Estabelecer-se entre os adversários, no centro e acima, impor uma lei geral a cada um e fundar uma ordem que reconcilie: não é disso, de modo algum, que se trata. Trata-se, antes, de impor um direito marcado pela dissimetria, de fundar uma verdade vinculada a uma relação de força, uma verdade-arma e um direito singular. [...] este tipo de discurso é importante e introduz, decerto, uma fissura no discurso da verdade e da lei tal como ele era feito faz milênios, faz mais de um milênio (FOUCAULT, 2005, p. 62-63).

Deste modo, opondo-se às perspectivas que acreditam que o poder e a dominação estão centradas unicamente em torno das instituições e do Estado, Foucault (2005) garante que o poder circula e se exerce em forma de redes abrangentes. Ou seja, este está inserido no interior do próprio corpo social, no seu sistema de direitos e nas suas técnicas de sujeição e

disciplina. O campo jurídico e o Estado apenas refletem esse circuito de dominação e disputas. Exemplos disso são os racismos sociais e de Estado, elementos próprios provenientes destes produtos, estes buscam constantemente se purificar e se normalizar (FOUCAULT, 2005, p. 289).

As sociedades modernas clamam por vigilância, treinamento e ordenaria, nas quais os corpos desviantes devem ser regularizados e eventualmente punidos. Estes princípios colocam em xeque os ideais de solidariedade com o *outro* ou no âmbito social, pois, para Foucault (2005), a capacidade racional humana não podem reinventar-se ou autodirecionar-se. Em suma, a *solidariedade cívica* proposta por Habermas é vista pelas formulações foucaultianas como uma utopia infundada.

Assim, Michel Foucault (2005) utiliza-se de sua crítica contundente à modernidade, propondo em suas teorizações que o Estado e o direito nada mais são do que reflexos das relações de força e da busca interminável pelo poder nas sociedades modernas. Ambos constituem-se, assim, como mecanismos essenciais para domesticar e iludir, com um discurso de pacificação forjado e interiorizado pela guerra, o meio social e suas respectivas reivindicações. As sociedades sob as perspectivas pós-modernas de Foucault, apresentam-se como incapazes de se emanciparem pelas vias da razão, como defende todo o projeto modernista proveniente dos ideais iluministas e, principalmente, o projeto habermasiano centrado na *racionalidade comunicativa*.

Por estes motivos, Bent Flyvbjerg (2000) argumenta que Foucault representa um ponto de inflexão não apenas ao projeto habermasiano, mas a todo projeto moderno, rejeitando-os por completo. Assim, para Foucault a comunicação foi penetrada em todos seus ramos e dimensões pelo poder, dominação e opressão. É, deste modo, paradoxal considerar que a comunicação possa existir com a ausência completa destes elementos e manter-se, como propõe a *racionalidade comunicativa* habermasiana: livre da dominação e voltada ao *consenso e/ou entendimento mútuo* entre os agentes de fala e de discurso.

Os críticos do projeto comunicativo habermasiano, de forma geral, salientam que qualquer sociedade deve conter procedimentos adequados para lidar com conflitos que extrapolam as dimensões da argumentação, já que nem sempre todas as partes se comprometem à verdade, à validade, à justiça, à coesão e à coerência. Para Flyvbjerg (2000), as democracias ocidentais reais são opostas ao tipo ideal habermasiano justamente, porque estão imersas em constante conflito que envolve interesses particulares e a busca pelo poder.

A desvinculação habermasiana com o contexto social real, bem como os seus esforços acerca das teorizações da *ação comunicativa*, da democracia e do direito, negligencia não apenas as dimensões do poder inseridas nas sociedades, mas também, e principalmente, os próprios problemas sociais contemporâneos. Para Flyvbjerg (2000), a abordagem habermasiana desvinculada do contexto não permite uma crítica real; o que leva sua teoria a um idealismo intransponível. Em suma, quando Habermas negligência as relações de poder em suas teorizações, condensando-as apenas ao nível do *sistema* e abandonando-as no *mundo da vida*, este fica impossibilitado de vislumbrar uma democracia mais profunda, pois é justamente através da superação das relações de poder, da dominação e da sujeição, que a *emancipação humana* e a promessa iluminista pode ser realizadas.

Foucault (1987) em sua obra **Vigiar e punir**, expõe os problemas políticos e práticos da sociedade moderna, sem adotar termos ou ideais generalizáveis e pretensamente universais. Ele se opõe, deste modo, à compreensão da *realpolitik*, através de estudos envolvendo presídios, a humanização dos sistemas penais ocidentais e as transformações dos métodos punitivos durante o século XVIII, com o desenvolvimento de uma nova economia política baseada no corpo humano, a qual apresenta-se como uma nova forma de controle social e manutenção do poder. Ao abordar o controle sobre o corpo, Foucault (1987) não só o considera um instrumento para uso e incremento da força produtiva capitalista, mas também um mecanismo essencial para o conhecimento, já que propicia a análise, a exclusão, a normatização e a ordem. Através dos estudos dos sistemas prisionais, Foucault (1987) encontra uma forma geral de dominação que se propaga por todas as instituições burocrático-organizacionais, adentrando-se e espalhando-se em todo corpo social e suas redes de socialização (RODRÍGUEZ, 2011).

Para Foucault (1980), o poder atravessa todo o tecido social e suas redes de organização, nas quais os indivíduos não são apenas vítimas de sua atuação, mas veículos importantes e necessários para a sua própria propagação e *reluzência*. Logo, uma sociedade ordenada leva à negação do próprio princípio de liberdade que a teoria habermasiana procura executar. Seu caráter utópico acerca da formação de uma sociedade perfeitamente regida pela *razão comunicativa* e por uma constituição é, para Foucault, a utopia de uma *sociedade disciplinar* (Ibidem, p. 142-143).

Assim, a teoria foucaultiana nega a regência dos homens apenas pela lei ou pela constituição. Segundo Juan Rodríguez (2011), a constituição não é vista por Foucault como

uma forma eficaz de fortalecer e democratizar as sociedades contemporâneas, mas sim como um mecanismo que deve estar sujeito a críticas, interpretações e práticas plenamente alteráveis. Foucault (2005, p.47) propõe um novo direito constitucional capaz de lutar contra a disciplina e contra os próprios princípios de soberania, isto é, um *direito antidisciplinar*. De modo geral, o pensamento foucaultiano foca-se na utilização das constituições e das democracias visando alcançar seus potenciais críticos sem estabelecer um padrão normativo universal (FLYVBJERG, 2000).

The problem is not of trying to dissolve [relations of power] in the utopia of a perfectly transparent communication, but to give [...] the rules of law, the techniques of management, and also the ethic [...] which would allow these games of power to be played with a minimum of domination (FOUCAULT apud FLYVBJERG, 2000, p. 11)

Foucault se distancia do estabelecimento de diretrizes de conduta ou ações sociais desejáveis, como propõe as formulações genéricas e universais, acreditando que elas apresentam-se como agravadores dos problemas político-sociais observados na modernidade e não como verdadeiras soluções. Apesar de todas as críticas e divergências entre as formulações foucaultianas e habermasianas, Juan Rodríguez (2011) defende que Foucault não chega a negar por completo o projeto moderno, como afirmam os críticos, e defende Flyvbjerg (2000)., Foucault é categórico em relação à importância da racionalidade para a concepção de críticas e possibilidades de alterações sociais contrárias à dominação e à sujeição.

De acordo com Rodríguez (2011, p. 8), Foucault admite em entrevista⁸⁸ que caso abandonemos completamente o projeto moderno cairíamos inevitavelmente em um mundo de irracionalidades. O autor não aceita que ambas as teorias sejam necessariamente excludentes, mas sim complementares, pois Foucault apresenta-se de modo ambivalente em relação a sua rejeição completa do projeto moderno. Segundo Rodríguez (2011), a teoria foucaultiana permite refletir aspectos que a teoria habermasiana desconsidera, fornecendo, assim, um estudo mais completo e complexo acerca dos problemas sociais. É evidente que as diferenças substantivas entre os dois autores não devem ser esquecidas, ao contrário, devem ser

⁸⁸ Michel Foucault, em entrevista ao “Le Retour de la morale,” *Les Nouvelles* (June 28, 1984), p. 37; aqui citado por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, “What is Maturity,” em Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader*, p. 119. Ver ainda Foucault, “What is Enlightenment?” e “Space, Knowledge, and Power.”

consideradas em um estudo que vise alcançar de modo tangível os problemas sociais e institucionais da modernidade.

Assim, enquanto a teoria habermasiana possibilita uma compreensão mais sistêmica das patologias sociais através da divisão entre o *mundo da vida* e o *sistema*, Foucault (2005) permite o entendimento dos domínios e usos do poder na operacionalização tanto do *sistema* quanto do *mundo da vida*, tornando a análise mais abrangente. A partir destas considerações, Juan Rodríguez (2011) argumenta que Foucault é um contrapeso necessário à teoria crítica habermasiana, na qual os dois autores podem ser vistos como “[...] as participants of a communicative action based on mutual recognition, coherent with the ‘agonic use of reason’ that Foucault finds in the Enlightenment” (RODRÍGUEZ, 2011, p. 149).

As divergências apresentadas fornecem um panorama mais amplo das teorias acerca da modernidade. Embora Habermas (2002b) considere o pensamento de Foucault inconsistente e imerso em contradições performativas⁸⁹, acusando-o de ser um “positivista feliz”⁹⁰ (HABERMAS, 2002b, p. 387), ele também sugere a validade de suas formulações, uma vez que, é capaz de eliminar algumas das rigidezes teóricas e sistêmicas presentes em suas próprias formulações. Logo, a compreensão de conceitos como a *racionalidade* e o *poder*, assumem a arena dos estudos políticos, sociais, burocráticos e jurídicos no desenvolvimento dos Estados modernos, e permite-nos refletir mais abertamente sobre os limites e as possibilidades imersas na realidade social ocidental, especialmente, na europeia, tema que é foco deste estudo em particular.

É importante antecipar que Honneth (2009) sanará essas deficiências da teoria crítica habermasiana, abordando, especialmente, os dissensos, os conflitos e as lutas por reconhecimento, imersas tanto no *sistema* quanto, e especialmente, no interior do *mundo da vida*. Suas novas abordagens traçam renovados rumos à teoria social crítica, remediando este tradicional *déficit* sociológico, inaugurado a partir de Horkheimer até Habermas.

⁸⁹ Isto é, ao mesmo tempo em que Foucault critica a razão faz uso dela para desenvolver o seu trabalho. Nas palavras de Habermas (2002b, p. 346): “[...] Foucault consegue conduzir uma crítica radical da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, estabelecida arqueologicamente e ampliada a genealogia, sem se enredar nas aporias dessa empresa autorreferencial. Nos primeiros trabalhos, a relação entre os discursos e as práticas permanece tão inexplicada quanto o problema metodológico de saber como uma história das constelações da razão [...] pode em geral ser escrita, se o trabalho do historiador tem de se mover por sua vez no horizonte da razão”.

⁹⁰ “Foucault sente-se um ‘positivista feliz’ porque propõe três reduções metodológicas plenas de consequências: a compreensão de sentido, própria ao intérprete implicado em discursos, é reduzida, a partir da perspectiva do observador etnológico, à explicação de discursos; as pretensões de validade são reduzidas, em termos funcionalistas, a efeitos de poder; e dever-se é reduzido, de forma naturalista, ao Ser” (HABERMAS, 2002b, p. 387).

Segundo Honneth (2009), Habermas dedicou-se ao alargamento do conceito de racionalidade e de ação democrática social, mas manteve-se preso ao seu próprio sistema classificatório e lógica instrumental, assim como critica Foucault. Deste modo, a realidade social é abordada por Honneth (2009) a partir de uma nova vertente baseada no *conflito social*, sendo sua gramática moral *as lutas por reconhecimento*. Essa nova formulação propiciou a quebra de rigidez teórica habermasiana, levando ao vislumbamento de uma compreensão original acerca da realidade social e seus problemas reais.

2.5.2 Charles Taylor: a sociedade moderna e a política de reconhecimento

Charles Taylor (2000a, 2000b, 2005a, 2005b) é considerado um dos teóricos contemporâneos mais notáveis acerca do *reconhecimento social* e das condições necessárias para que os indivíduos alcancem sua *subjetividade verdadeira* (FRASER, 2007, p. 119). A refundação filosófica tayloriana preserva em suas diretrizes a tradição hegeliana, também trabalhada por Axel Honneth (2009), a qual assume a noção de *reconhecimento social* como uma necessidade humana vital. Apresentando-se como um crítico do projeto habermasiano e suas formulações consideradas pelo mesmo *individualistas* e do projeto foucaultiano acerca das relações de poder, Charles Taylor (2000a, 2000b, 2005a) considera que as principais patologias da modernidade não se assentam exclusivamente na busca pelo poder e suas respectivas formas de controle, como defende Foucault, ou na colonização sistêmica do *mundo da vida*, como acredita Habermas, mas pelo constante esvaziamento do sentido de comunidade nas sociedades modernas.

A proposta de Taylor (2000a, 2000b) é baseada na manutenção do espírito da diversidade cultural pela defesa dos direitos coletivos em detrimento dos direitos individuais, já que a constante individualização levada a cabo pelas sociedades modernas inspirada nos ideais iluministas, conduziu a uma fragmentação política e social insustentáveis. Deste modo, suas teorizações versaram no âmbito da construção de direitos em *prol* da defesa das particularidades culturais – minoritárias e de grupos subalternos – e na descentralização do poder – das culturas majoritárias –, combatendo, assim, formas de dominação e subjugação.

Com a utilização dos questionamentos atomísticos hegelianos, Taylor (2005a, p. 147) evidencia nas sociedades modernas que a ideologia liberal da igualdade de direitos e de

participação total no processo conduziu a uma homogeneidade cultural crescente. Em meio a esse cenário, as diferenças remanescentes são constantemente inferiorizadas e geradoras de alienações e ressentimentos. Essas diferenciações étnicas e nacionais tendem a ser fragmentadoras e divisórias, além ainda de esmagar a diversidade e a individualidade dos seus respectivos membros. A forte tendência à igualdade moderna incita as sociedades rumo à uniformidade e à submissão indesejável em democracias reais. Com a adoção da interpretação hegeliana, Charles Taylor defende que (2005a, p.149),

[...] uma das maiores necessidades do Estado democrático moderno é recobrar um senso de diferenciação significativo, de modo que suas comunidades parciais, sejam elas geográficas, culturais ou ocupacionais, possam se tornar novamente centros de interesse e de atividade para seus membros de uma maneira que os conecte com o todo.

Para Taylor (2005a), as diferenciações sociais passaram a ser ameaçadas com o impacto do igualitarismo radical e do individualismo liberal, nas quais a moderna noção de igualdade não suporta as diferenças no âmbito das oportunidades e da representação das comunidades e/ou identidades coletivas diversas (TAYLOR, 2005a, p. 165). Assim, o modelo alternativo tayloriano propõe não apenas a proteção de formas de vida culturais em risco pelo Estado democrático de direito, mas principalmente, uma *política da diferença* que reconheça e promova as particularidades de todas as culturas subjugadas por uma cultura historicamente hegemônica (MATTOS, 2006, p. 129).

Charles Taylor (2000a, 2000b) imerso no debate sobre formas de depreciação de identidades pessoais e coletivas, bem como meios de combater a intolerância, pretende demonstrar que é possível fugir de visões etnocêntricas sem cair no relativismo cultural ou em qualquer outra espécie de julgamento moral que não considere o mérito de outras culturas (TAYLOR, 2000b p. 84). Em seu texto, **A política de reconhecimento**, Taylor (2000a, 2000b) retoma, no âmbito da política, a exigência de reconhecimento de grupos minoritários e subalternos a partir da superação de suas próprias depreciações que internalizam sua condição fática de inferioridade. Isto é, para o autor, quando determinado grupo minoritário é subjugado historicamente e tem os seus direitos negados, ele passa a incorporar sentimentos autodestrutivos, que o impedem de aproveitar as novas oportunidades e as novas configurações políticas que permitem a sua plena participação na *esfera pública política* (TAYLOR, 2000b, p. 45-47). Por isso, não basta apenas garantir um espaço propício para sua

participação, como propõe Habermas (2000), mas é necessário também combater essas formas de inferiorização interiorizadas *a priori*.

Sob esta perspectiva, Charles Taylor (2000a, 2000b, 2005) considera que o reconhecimento incorreto afeta negativamente a própria formação identitária do ser humano, restringindo-a, oprimindo-a, e a tornando incapacitante. A falta de reconhecimento e mérito cultural, não apenas subjuga subculturas, mas nega a própria integridade humana. Esta negação danifica o entendimento positivo – proveniente dos meios intersubjetivos – dos indivíduos, retardando a sua autocompreensão de si mesmos e seu crescimento em direção a uma vida boa e/ou também denominada de *eticidade*. Segundo as palavras do autor (2000b, p. 46),

[...] o não reconhecimento [...] pode ser uma forma de opressão, que aprisiona alguém em um modo de ser reduzido, distorcido e falso. Além de simples falta de respeito, isso pode infligir uma ofensa grave, sobrecarregando as pessoas com uma autoaversão incapacitante. O reconhecimento justo não é apenas uma cortesia, mas uma necessidade humana vital.

Deste modo, Taylor (2000a, 2000b, 2005a) retoma a dialética metafórica hegeliana do senhor e do escravo para reconstruir seus parâmetros de noção de interioridade ou reconhecimento da *consciência de si*. Ou seja, na duplicidade do relacionamento entre o senhor e o escravo há o ressurgimento de uma outra consciência que caracteriza-se consigo mesma, ou como propõe Hegel (1992, p. 145) “[...] eles se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente”. Assim, cada *consciência de si* tem necessidade do reconhecimento da outra, sendo o resultado de sua interação o conflito entre ambas. Isto é, uma é só a que reconhece – metáfora do escravo e a outra é só a que é reconhecida – metáfora do senhor. Ao fim desse movimento de reconhecimento e contradições internas provém a reconciliação, a qual não significa um retorno à unidade original, mas sim a preservação da liberdade racional, onde $A+B$ não é igual a AB , mas igual a C .

Na ideia interiorizadora do ser, Hegel (1992) propõe que o sujeito em oposição à sua essência e à noção de si próprio (tese), quando interage com a natureza, ou também chamada de espaço (antítese), alcança a sua própria subjetividade e espírito (síntese) com a reconciliação de si próprio, sendo, assim, o final do processo conflituoso a descoberta de si e sua respectiva autoconsciência. A *síntese* representa a plena identidade do sujeito sendo ela compatível com o *outro*. Em suma, a divisão tripartida do sistema hegeliano representa um

sistema de ideias, categorias, de universais que ajuda a conduzir ambos os lados a uma reconciliação final (NÓBREGA, 2009).

Para Taylor (2005a), Hegel (1992) consegue tudo ao mesmo tempo ao propor esse novo conceito em torno da razão. Pois, este “[...] funda-se na tese ontológica de que as oposições provêm da identidade e a ela retornam, de modo que o pensamento que marca a mais clara distinção é também aquele que o une” (TAYLOR, 2005a, p. 68). Deste modo, a ideia geral da filosofia hegeliana, que será melhor trabalhada por Axel Honneth (2009) no próximo capítulo, permite a conclusão de que a oposição é algo desejável em detrimento da *harmonia*, pois ela possibilita como resultado a almejada unidade, sem desconsiderar as diferenças e as divergências, no curso da realização do próprio ser racional.

Com base nestes pressupostos, Taylor (2000a, 2000b) irá traçar no *nível íntimo* e no *nível social* formas de construção das identidades pessoais e coletivas, tendo como base o reconhecimento intersubjetivo conflituoso em detrimento do harmônico e homogeneizador. Para o autor, no *nível íntimo* as relações de reconhecimento versam sobre os campos do amor e da realização das necessidades de afeto. Nesta esfera, os pontos centrais de reconhecimento levam à autodescoberta do ser e sua autoafirmação, contribuindo no processo de formação de sua própria identidade formadora.

No *nível social*, a noção de identidade vai além, requerendo um reconhecimento mais abrangente, seja perante as políticas estatais, os sistemas legais, as culturas diversas e, finalmente, as sociedades existentes no contexto da vida. Essa formação se baseia em processos dialógicos com fins de consolidar a sua própria autenticidade. Para Taylor (2000b, p. 56), o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto leva à projeção de uma imagem de si próprio como ser desprezível ou insignificante. Os efeitos desta distorção e/ou opressão cristalizam-se na imagem interiorizada de suas próprias consciências, conduzindo a patologias em toda a realidade social e contextos de vida.

Taylor (2000a, 2000b) concentra-se no *nível da esfera pública*, também denominado *plano social*, para explorar as consequências trazidas pela política igualitária da vertente liberal, para o reconhecimento das especificidades dos povos e suas respectivas identidades coletivas. Segundo suas formulações, na sociedade moderna o que subjaz à existência de reconhecimento identitário é o princípio de igualdade universal. Ela coincide com a política da dignidade, na qual só são reconhecidas a importância do sujeito e sua cultura a partir de projeções comuns e universais. Dito de outra forma, os direitos de cidadania versam sobre

uma política de universalismo que garante igual dignidade para todos, independentemente de suas vinculações culturais, linguísticas, e religiosas.

Esta vertente encontra-se em clara oposição à proposta da *política da diferença*, que propõe que todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Nesse campo de análise, o reconhecimento assume outra significação, isto é, à política de *igual dignidade*, que busca a igualdade universal, cabe a busca idêntica de direitos e deveres a todos independentemente de suas vinculações culturais, já na *política da diferença* exige-se o reconhecimento de identidades únicas e de grupos culturais subalternos e/ou historicamente negligenciados. Nesse campo, as especificidades culturais são levadas em conta, e não devem ser assimiladas ou dominadas pelas culturas majoritárias ou hegemônicas (TAYLOR, 2000b, p. 58).

Taylor (2000a, 2000b) defende a necessidade de um meio-termo entre a política da igual dignidade e da diferença, pois, embora a *política da diferença* seja tida pelos teóricos liberais como geradora de favoritismos, esta está no cerne das lutas e movimentos sociais por reconhecimento. Já a *política da diferença* garante a redefinição da não discriminação e evita deformações no processo de construção identitária dos sujeitos imersos nos processos dialógicos conflituosos. Taylor (2000a, 2000b), busca, sobretudo, a construção de um direito em bases universais que não negligencie identidades específicas e esteja atento a valores subjacentes necessários e constantemente negados a grupos minoritários. Em suas próprias palavras,

Os dois tipos de política que se baseiam na noção de respeito igual entram em conflito. Em primeiro lugar, o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende das pessoas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação que esta comente do princípio de não discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo fato de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um molde que não lhes é verdadeiro. Já seria suficientemente mau se tratasse de um molde neutro – ou seja, que não pertencesse a ninguém, em particular. Mas, geralmente, as pessoas levam a reclamação mais longe. Queixam-se do fato de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemônica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se. Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira sutil e inconsciente (TAYLOR, 2000b, p. 63)

Com a problematização do pensamento republicano de Rousseau, Taylor (2000b) critica a exigência de uma unidade coesa de objetivos entre os cidadãos, a qual não possibilita nenhuma forma de diferenciação. Segundo o autor, os elementos inseparáveis da teoria de Rousseau que caracterizam-se pela liberdade (não dominação), ausência de diferenciações e um objetivo comum coeso, representam a fórmula tradicional das tiranias homogeneizantes que se propagaram pelos regimes totalitários do século XX. Essa combinação de ideais vistos como desejáveis, tornou-se um gênero tentador de pensamento teórico, no entanto, os mesmos apresentam uma margem extremamente reduzida de reconhecimento das diferenças.

Em suma, de acordo com Charles Taylor (2000b, p. 72), os direitos coletivos nos moldes da propagação dos direitos individuais em um Estado democrático de direito não tem qualquer espaço, levando sempre a formas de discriminação, distorção de identidades, não reconhecimento, e, principalmente, à imposição de uma cultura hegemônica que aliena e fragmenta as sociedades complexas contemporâneas. Para o autor, o que está em jogo no pensamento político moderno é a necessidade do reconhecimento de medidas legais ou prerrogativas jurídicas que preservem as culturas historicamente negadas, garantindo não apenas sua existência, mas sua sobrevivência no bojo das culturas hegemônicas. Essa situação implica

[...] certificar-se de que existirá uma comunidade de pessoas aqui, no futuro, que desejará aproveitar a oportunidade de falar [outra língua] [...]. As políticas com vista à sobrevivência procuram ativamente criar membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar-lhes que as gerações futuras continuarão a identificar-se como falantes [desta língua][...]. De modo algum é possível ver estas políticas como algo que serve apenas para facilitar as coisas às gerações hoje (TAYLOR, 2000b, p. 79).

Assim, de acordo com Charles Taylor (TAYLOR, 2000b, p. 83-86), o desafio cada vez mais presente nas sociedades multiculturais, tais como as europeias, é o de lidar com o seu próprio sentido de marginalização sem comprometer os princípios políticos básicos do Estado democrático de direito. A necessidade de reconhecer o mérito de outras culturas que não as europeias, é uma das atuais prerrogativas básicas de reconhecimento e suas respectivas lutas. O que está em pauta não é a criação de direitos paternalistas, mas sim de direitos que reconheçam o valor igual das diferentes culturas, garantindo que elas possam sobreviver em um futuro distante. A criação de inferiorizações, apenas provoca vítimas da exclusão, dominadas e subjugadas pelo mérito inerente dos homens de origem europeia. As lutas pela

liberdade e igualdade devem, por conseguinte, serem reformuladas e coordenadas por esse novo ideal de diferença que permita a diversidade cultural.

Deste modo, Taylor (2000a, 2000b) rejeita o procedimento liberal de igualdade proveniente do *entendimento*, com a formulação de uma teoria que se acenta na reconciliação entre diferentes, em que haja, sobretudo, o respeito do *outro* em todo o seu âmago de peculiaridades identitárias e culturais. Com a proposição de um modelo de direito, oposto ao modelo habermasiano, o autor sinaliza os perigos e as lacunas de um projeto assentado no *consenso* e na priorização dos *direitos individuais* em detrimento dos *direitos coletivos*, rechaçando que tais prerrogativas negligenciam culturas subalternas e historicamente inferiorizadas.

Em oposição a tal pensamento, Habermas (2000) defende que a teoria de direitos de igual dignidade não é totalmente cega às diferenças culturais como provoca Taylor (2000b). Segundo Habermas (2000, p. 130), Taylor compreende a teoria liberal segundo uma doutrina que garante a todos os membros legais liberdades igualitárias de escolha e de ação na forma de direitos básicos. Assim, o princípio liberal de *respeito igualitário* é visto pelo autor como uma forma de autonomia legal que deve ser usada pelos indivíduos como um meio de realizar o seu projeto de vida pessoal sob as bases individualistas. No entanto, Taylor (2000a, 2000b) não considera que esta permite a vinculação entre a autonomia pública e privada. A questão não se reside em manter a autonomia pública externa à autonomia privada, mas construir um elo de ligação necessário entre ambas através da *esfera pública política*.

Para Habermas (2000) uma teoria de direitos corretamente formulada exige uma *política de reconhecimento* que proteja apenas a integridade dos indivíduos nos contextos da vida, nos quais a sua identidade se forma. Não exige-se, assim, um modelo alternativo que corrija o projeto individualista de direitos legais, mas a constante atualização do sistema de direitos pelos indivíduos que a compõe através dos vínculos cidadãos. Desta forma, é incabível para Habermas (2000) conceber um sistema de direitos que molde a preservação de culturas, pois ele deve destinar-se apenas à garantia de que todas as vidas sejam moldadas autonomamente.

De acordo com o projeto habermasiano, a concepção de Charles Taylor e de toda a corrente comunitarista é paternalista, pois ignora o conceito de autonomia do sujeito. Ela não considera o fato de que aqueles a quem a lei se dirige possam adquirir autonomia na medida em que se compreendem a si próprios como autores da lei. Compensações legais podem levar

ao aumento de discriminações e formas de reconhecimento ainda mais distorcidas. Para Habermas (2000) somente a democratização do sistema de direitos poderia abranger todas as reivindicações universalistas e particulares simultaneamente, garantindo o melhoramento dos processos de autocompreensão da sociedade e de suas reais necessidades sociais.

Em suma, para Habermas (2000, p. 134) o sistema de direitos, que falha na devida vinculação entre a autonomia pública e privada, irá interpretar errado o universalismo dos direitos básicos como um nivelamento abstrato das diferenças culturais e sociais. Somente um sistema de direitos que se compromete com vinculações cívicas e democraticamente instituídas, baseando-se em seus contextos sociais de vida que refletem nos quais o direito é formulado, é capaz de universalizar seus direitos civis, respeitando as diferenças e diversidades culturais.

O sistema de direitos e princípios do Estado constitucional estão em harmonia com a moralidade através da virtude do seu conteúdo universalista. Simultaneamente, os sistemas legais são “eticamente permitidos” quando refletem a vontade política de forma de vida de uma comunidade legal específica [...] A substância ética de uma integração política que une todos os cidadãos da nação deve permanecer neutral relativamente às diferenças entre as comunidades ético-culturais dentro da nação, que estão integradas nas suas próprias concepções do bem. Apesar da separação destes dois níveis de integração, uma nação de cidadãos pode suportar as instituições da liberdade apenas se desenvolver uma determinada medida de lealdade para com o seu próprio Estado, uma lealdade que não pode ser *legalmente forçada* (HABERMAS, 2000, p. 154, grifo do autor).

Resumidamente, o Estado democrático constitucional habermasiano só permite a socialização política entre culturas, com a aceitação dos princípios da constituição dentro do escopo de interpretação norteado pelo *autoentendimento* político de seus concidadãos. Ou seja, a assimilação só ocorreria nas formas de se usar publicamente a razão em *prol* de uma *cultura política*, e não na preservação de identidades coletivas paternalistas que desrespeitem a prerrogativa de *neutralidade ética* do Estado democrático constitucional. A composição diversificada de culturas dentro de uma mesma sociedade amplia os horizontes pelos quais os cidadãos interpretam os seus próprios princípios constitucionais, atualizando, constantemente, o seu próprio sistema de direitos que passam a abranger todas as culturas em contínuo processo de evolução. Para todos os efeitos, Habermas (2000, p. 164) considera que o *autoentendimento* de uma sociedade não deve se pautar em prerrogativas culturais e/ou formas determinadas de *eticidades*, mas sim pela plena execução dos direitos cidadãos, ou seja, da cidadania.

2.4 RECONHECIMENTO EM FOCO: UM PROJETO SOCIONORMATIVO INCLUSIVO NA EUROPA CONTEMPORÂNEA

Com o objetivo de superar as burocracias centralizadas na Europa e os procedimentos jurídico-institucionais que levam progressivamente à alienação política dos cidadãos nas sociedades modernas contemporâneas, a teoria social reconstrutiva fundamentada na crítica busca promover a emancipação humana em todas as suas formas. Edificou-se meios alternativos de combater a dominação e incrementar não apenas a liberdade humana, mas também seus ideais democráticos de participação social.

Tendo como base a superação dessas fissuras existentes entre os âmbitos institucionais normativos da União Europeia e suas respectivas sociedades, este capítulo se engajou na tarefa de fornecer um arcabouço teórico-reflexivo que permitisse vislumbrar formas alternativas de construções identitárias. Estas formulações foram capazes de ampliar o atual campo de análise político-social no que tange, não apenas as identidades individuais e coletivas, mas, principalmente, à formulação de direitos multiculturais e ao aperfeiçoamento do Estado democrático de direito. Logo, a comunicação intersubjetiva, a formação identitária, a participação política de grupos culturais majoritários ou minoritários, as lutas por reconhecimento e o aprimoramento dos direitos fundamentais desempenharam a importante missão de viabilizar um *espaço público político europeu* mais inclusivo e abrangente.

Jürgen Habermas combateu veementemente, em suas teorizações, a constante desvalorização do Estado democrático de direito, realizada especialmente pela primeira geração da Teoria Crítica. Utilizando-se de fundamentos normativos da crítica social, Habermas solucionou problemas essenciais que abarcam as sociedades complexas modernas, oferecendo assim, um diagnóstico de época multifacetado. Como resultado de suas formulações, as patologias típicas da modernidade foram diagnosticadas como causas da constante expansão do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático-organizacional dos Estados a campos exclusivos do *mundo da vida*, no qual o *sistema* através de suas formas imperativas perpetuam não apenas a dominação, mas também buscam a *ordem* e a *coesão* social.

Habermas apresentou uma sofisticada teoria envolvendo as mais variadas reflexões, compostas, principalmente, pela filosofia, pelo direito, pela sociologia e pela ciência política.

Suas teorizações reivindicam, não apenas a proteção da integridade dos indivíduos e de seus contextos dignos de vida, mas também, fórmulas democráticas de participação e condução do Estado democrático de direito em um mundo em constantes modificações. Com o desenvolvimento de identidades coletivas consubstancializadas em ideais *pós-convencionais*, Habermas refletiu sobre as reais possibilidade da formação de povo através de vínculos cidadãos de *solidariedade social*, sem vínculos a ideais identitários *essencialistas* e *irracionais*, os quais perpetuam não apenas tradições e costumes, mas também inferiorizam grupos minoritários e historicamente subjulgados pelas culturas dominantes.

Segundo Habermas (2002a), as bases de solidariedade devem ser construídas sob processos dialógicos de justiça, sem fazerem menção a uma missão cultural específica ou a fronteiras fixas. O autor contesta o ideal de um povo homogêneo como forma de se legitimar ordenamentos político-jurídicos arbitrários, pois, um real Estado democrático de direito deve se pautar na pluralidade das reivindicações por reconhecimento existentes em seus próprios territórios. Em suma, para Habermas (2012a, 2012b), a cidadania europeia só exercerá uma força integrativa quando for promovida pelos laços provenientes da *solidariedade cívica* e dos mecanismos de participação democrática. As sociedades multiculturais que habitam hoje os territórios europeus só se manterão coesas em meio a uma *cultura política comum* que represente sua totalidade e especificidades, sendo as mesmas desacopladas do plano de subculturas predeterminadas e cunhadas artificialmente de maneira anterior à política. Logo, Habermas (2007) propõe um novo tipo de cidadania, uma firmada em ideais de inclusão com sensibilidade para com as diferenças.

A questão central do debate habermasiano se assenta na formulação normativa de uma teoria que seja capaz, não apenas de conduzir os cidadãos autonomamente nos âmbitos da política, da sociedade e do direito, mas também que viabilize normas moralmente justificadas do ponto de vista social. Deste modo, Habermas (2000) forneceu um arcabouço teórico-reflexivo que versa basicamente sobre a construção de formas autônomas de vida, livres de determinações histórico-culturais específicas e dominações dos aparatos burocráticos-organizacionais, os quais são capazes de fornecer princípios individuais de abrangência universal (WERLE; MELO, 2008, p. 192-193).

Com a finalidade de apresentar diretrizes teóricas contrárias às perspectivas democráticas habermasianas, como forma de ampliar a complexidade do debate proposto, foram trabalhado sumariamente ao longo desse capítulo alguns dos pressupostos teóricos

foucaultianos, levando em consideração que Foucault (1997, 2005) apresenta-se como um filósofo que rompe com o caráter formal da filosofia universalista, criticando de modo contundente o pensamento paradigmático social que enxerga a realidade como dividida entre oprimidos e opressores. Segundo o autor, a realidade social é marcada pela bipolaridade, na qual as relações de poder estão imersas, não apenas nos sistemas governamentais ou na formulação arbitrária do direito, mas também, e principalmente, nas próprias sociedades.

Foucault (2005) não acredita em uma verdadeira reforma proveniente da sociedade e sua respectiva evolução moral, pois, segundo ele, não se pode encontrar sensibilidade e solidariedade suficientes no ser humano. Eles são incapazes de se autoconstruir e se autodeterminarem pelas vias da razão e norteados pelos ideais de cooperação e consenso. A sociedade é vista por Foucault (1997, 2005), como um campo de forças que disputa constantemente o domínio pelo poder entre si, sendo esta imersa em formas exacerbadas de violência, ódio e cólera. Em suma, o autor propõe um discurso contrário às tradicionais diretrizes do projeto iluminista e, principalmente, das pressuposições habermasianas, já que combate a utopia e a ilusão das ciências humanas acerca das potencialidades da razão, da busca pela verdade, da cooperação e da universalidade.

Já Charles Taylor (2000a, 2000b, 2005a) foi responsável por introduzir e ampliar o debate acerca do *reconhecimento social*, o qual será melhor trabalhado no próximo capítulo por Axel Honneth. Ele apresentou uma perspectiva de justiça atrelada aos contextos das comunidades culturais, suas histórias, tradições, práticas e valores, os quais estão intrinsecamente ligados aos horizontes que compõem os campos identitários dos povos existentes em sociedades complexas. Taylor mostrou-se contrário às perspectivas habermasianas de um Estado democrático fundamentado em direitos exclusivamente individuais e coordenados pelo princípio de *neutralidade ética* do Estado. Suas soluções em torno de uma maior sensibilidade aos contextos culturais foram intensamente criticadas por Habermas, mas constituem-se como um pano de fundo importante para a compreensão das posições honnethianas.

Honneth (2009) apresenta-se como um teórico que, não apenas apresentará uma nova tentativa ou uma nova solução acerca do reconhecimento e da justiça em sociedades multiculturais, como também será o principal responsável por ampliar a polêmica em torno dos direitos individuais e coletivos sem adentrar no campo do relativismo cultural. De acordo com Honneth (2009), uma teoria da justiça social deve necessariamente satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões e nas condutas de *reconhecimento recíproco*, sendo

assegurada por estruturas do direito que não se abstraíam necessariamente dos contextos éticos intersubjetivamente partilhados. Deste modo, Honneth (2009) pressupõe a superação dos entraves dialógicos existentes entre Jürgen Habermas e Charles Taylor em *prol* de uma melhor formulação acerca do *reconhecimento recíproco* necessário para a realização das liberdades humanas em todas as suas formas e extensões (WERLE; MELO, 2008, p. 194-196).

Em suma, Honneth (2009) busca uma reflexão teórica que advenha, não de princípios “quase transcendentais” de contextos culturais, como propõe Habermas, mas de condições reais provenientes das realizações individuais existentes em uma determinada ordem social e composta pela multiplicidade de vozes. O autor fundamentará o seu diagnóstico de época nas relações intersubjetivas de reconhecimento e nas respectivas lutas e conflitos, como formas de construir um arcabouço teórico-crítico renovado, sanando, ainda, os *déficits sociológicos* das perspectivas habermasianas.

Embora Habermas trabalhe com as dimensões do dissenso e do contra-argumento, segundo Honneth (2009), suas formulações são deficitárias, pois todos os envolvidos no diálogo chegariam necessariamente ao consenso. Desta maneira, Habermas não explora as dimensões do conflito intersubjetivo necessárias para a redemocratização das sociedades multiculturais contemporâneas, fato que leva Honneth a criticá-lo. Para o autor, Habermas acabou cedendo por demais às teorias do sistema que tanto contrariava, sendo o seu pensamento condensado a uma lógica instrumental insuperável, a qual articula necessariamente as relações entre o *mundo da vida* e os âmbitos do *dinheiro* e do *poder*. Seu diagnóstico de época passou a ser descrito por formulações abstratas, mecânicas e por demais funcionais, além ainda de exclusivamente provenientes dos processos de racionalização decorrentes dos embates entre os imperativos sistêmicos colonizadores das estruturas intersubjetivas presentes no *mundo da vida* (McCARTHY, 1987, p. 75-153).

Por este motivo, Honneth (2009) se empenhará na tarefa de formular uma crítica com base na dinâmica social⁹¹, segundo as experiências de injustiças e de conflitos acerca das identidades individuais e coletivas, não apenas centradas nas dimensões da linguagem intersubjetiva com vistas ao *entendimento recíproco*. Segundo o autor, as evoluções social e do próprio direito se dão com base nestas prerrogativas conflituosas, por isso a crítica social

⁹¹ Honneth (2009) elabora sistematicamente os fundamentos do que denomina de uma **Teoria Social com teor normativo** e de uma **Teoria Crítica da Sociedade** (WERLE; MELO, 2008, p. 187).

deve se focar nas violações sistêmicas das condições de reconhecimento tanto nas configurações sociais quanto nas lógicas institucionais. Deste modo, Honneth focará em ambas as dimensões de análise, aprimorando ainda mais a discussão acerca da problemática do reconhecimento. Viabilizar-se-á uma nova concepção de cidadania mais inclusiva e condizente com as sociedades complexas, tais como as presentes na Europa contemporânea. Assim, o próximo capítulo oferecerá um modelo normativo que abarca as diferenças, com a prossecução de um novo ideal de identidade coletiva não pautada na harmonia, mas no conflito intersubjetivo moral.

PARTE III

“RECONHECIMENTO” E “JUSTIÇA” PARA UM PROJETO POLÍTICO-SOCIAL INCLUSIVO NA EUROPA CONTEMPORÂNEA

Jürgen Habermas, através de seu modelo *procedimental-deliberativo*, forneceu elementos formais e normativos essenciais para pensar nas exigências modernas de incremento da participação cidadã nos processos de deliberação, tomada de decisões e fomento de uma *cultura política comum* na Europa, regida pela força sociointegrativa espontânea de solidariedade entre seus membros. Seus ideais em torno de conceitos teóricos específicos, tais como: identidades pós-convencionais, patriotismo constitucional, espaço público e democracia deliberativa, ofereceram um procedimento legítimo de normatização através de uma teoria da linguagem capaz de conduzir e canalizar a formação democrática da vontade nas sociedades complexas contemporâneas (LUBENOW, 2010, p. 121-127).

O paradigma deliberativo habermasiano mostrou-se um esforço teórico ímpar no campo da cidadania por buscar resolver, através de seu procedimentalismo, os emergentes problemas de coordenação social acerca da ampliação da variedade de grupos e subculturas fragmentadas e em constante interação ou socialização na Europa. A pluralização das sociedades modernas transformou-se em um desafio não apenas para o direito, mas principalmente, para a legitimação das políticas governamentais no continente (SCHUMACHER, 2004, p. 76-77).

Por meio de tradicionais elementos provenientes dos modelos liberais e republicanos⁹², Habermas (2012) vislumbrou uma reforma democrática na contemporaneidade com o estabelecimento de diretrizes políticas genuínas, concernidas em debates e na sintetização igualitária das plurais exigências sociais. Temas como a inclusão, o acesso universal aos direitos cidadãos, a priorização de um contexto comunicativo fundamentado no entendimento mútuo e consenso, a participação sob a igualdade de chances para todas as contribuições e a ausência de coerções nas instituições europeias e nos espaços públicos comuns revelaram-se como fundamentais para tão urgente combinação otimizada entre

⁹² “A concepção de política deliberativa é uma tentativa de formular uma teoria da democracia a partir de duas tradições teórico-práticas: a concepção de autonomia pública da teoria política republicana (vontade geral, soberania popular), com a concepção de autonomia privada da teoria liberal (liberdades individuais, interesses particulares). Ela pode ser concebida, simultaneamente, como um meio-termo e uma alternativa aos modelos republicano e liberal” (LUBENOW, 2010, p. 121-122).

valores universais e particulares no processo integracionista europeu (LUBENOW, 2010, p. 121-127).

Apesar de seus esforços, Habermas foi criticado por descrever a realidade de forma fictícia e sistemática, na qual, de um lado, as estruturas econômicas e seus imperativos conduziram aos processos de dominação através do dinheiro e do poder e, de outro lado, os processos de socialização dos indivíduos baseados no *agir comunicativo* seriam responsáveis pela elaboração de normas morais às operações interpretativas dos sujeitos na reprodução da sociedade. Nessa perspectiva, Habermas foi questionado não apenas pela fundamentação empírico-descritiva de sua teoria, mas também por subestimar as ordens sociais e, principalmente, seu caráter determinado por dissensos, conflitos e negociações (HILÁRIO; CUNHA, 2012, p. 163).

Como já apresentado anteriormente, o *déficit sociológico* habermasiano se exemplifica no seu não entendimento da ordem social “[...] como uma relação comunicativa mediada institucionalmente entre grupos integrados culturalmente que, tão logo o exercício do poder seja assimetricamente distribuído, toma lugar através do *medium* do conflito social” (RAVAGNANI, 2008, p. 12). Assim, sua distinção analítica da sociedade em dois níveis o torna incapaz de pensar os âmbitos do poder e do dinheiro, bem como suas lógicas instrumentais, como resultados ou esferas modificáveis pela ação coletiva ou por forças sociopolíticas (NOBRE, 2009, p. 17).

[...] a racionalidade comunicativa, foi pensada por Habermas como *prévia* ao conflito, de modo que a realidade social do conflito – estruturante da intersubjetividade, para Honneth – passa a ocupar um segundo plano, derivado, em que o fundamental está nas estruturas comunicativas. Com isso, o que é o elemento no qual se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva – a luta por reconhecimento – é abstraído da teoria, tornando-a desencarnada. Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento [...] Desse modo, Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria do social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas (NOBRE, 2009, p. 17).

Por esse motivo, Honneth se concentrará nas violações sistêmicas das condições de reconhecimento nas configurações sociais e institucionais ao invés da constante tensão entre

os âmbitos do *mundo da vida* e do *sistema* habermasianos. Através das interações sociais conflituosas, o tema do *reconhecimento* transforma-se em uma importante ferramenta para a compreensão e modificação da realidade social. Torna-se possível a mediação não apenas entre os indivíduos e a comunidade, mas suas particularidades, diferenças, identidades e, principalmente, a extração de uma concepção formal de *eticidade*⁹³ ou *vida boa*, a qual serve como padrão normativo de justificação da normatividade (WERLE; MELO, 2008, p. 191). Constrói-se, a partir dessas perspectivas, uma teoria com implicações empíricas e menos mecanicista.

Com objetivo de fornecer uma linguagem teórico-moral mais categórica ao comportamento dos atores coletivos e dos grupos sociais, retirando-os dos efeitos de dominação repercutidos pela esfera predominantemente estratégica e voltada para os fins, Honneth (1991, 2007, 2009) investirá no campo intermediário dos imperativos que produzem a dominação social e os valores morais bem como a socialização dos indivíduos para produzir uma teoria consubstancializada, basicamente, na *ação social* (HONNETH, 2010). O potencial de sua teoria assenta-se na elucidação das *lutas por reconhecimento* como estruturas intersubjetivas essenciais ao desenvolvimento moral e identitário das sociedades contemporâneas e na promoção de novos padrões de normatividade social capazes de conduzir à formação da *solidariedade* entre grupos distintos.

Em outras palavras, as elaborações honnethianas tratam a *luta* como modelo básico da *ação social*, que resulta de realizações incompletas ou insuficientes dos sujeitos coletivos, os quais estão imersos em uma sociedade não estruturada conforme os seus padrões morais de *eticidade*. Assim, por meio das lógicas conflituosas que ascendem de experiências de desrespeito social, os indivíduos são capazes de se mobilizar politicamente e expandir suas reivindicações por reconhecimento a outros patamares mais abrangentes (WERLE; MELO, 2008, p. 190).

Em suma, Honneth (1991, 2007, 2009) apresenta-nos uma formulação teórico-expliativa e crítico-normativa, a qual possui como propósito fundamental compreender as

⁹³ “Honneth define o conceito de eticidade como o ‘todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à realização individual na qualidade de pressupostos normativos’. Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de incluir ‘todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento não distorcido e deslimitado’, o que significa integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da realização pessoal. Nas sociedades modernas, os sujeitos têm de encontrar reconhecimento como seres tanto autônomos quanto individualizados. A concepção formal de eticidade reúne todos os pressupostos intersubjetivos que precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização” (WERLE, MELO, 2008, p. 191, grifos do autor).

dimensões dos conflitos sociais, as lógicas das mudanças sociais, e a evolução moral das sociedades contemporâneas. Chega-se, finalmente, a uma teoria capaz de integrar em um único quadro “[...] tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da realização pessoal” (WERLE; MELO, 2008, p. 191).

3.1 JOVEM HEGEL: A TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE E A EMERGÊNCIA DO CONCEITO DE “LUTA POR RECONHECIMENTO” NA FILOSOFIA SOCIAL MODERNA

Axel Honneth (2009) parte do modelo filosófico hegeliano, do período de Jena, para desenvolver as três dimensões do reconhecimento, cujo potencial se assenta na percepção das motivações dos conflitos sociais. O autor inspira-se na *luta por reconhecimento* hegeliana para formular, no plano de uma *teoria da intersubjetividade*, uma ideia de sociedade inscrita nas relações de reconhecimento recíproco e com referências às pretensões normativas (HONNETH, 2009, p. 23-26). Sua tarefa é elaborar uma teoria social que ofereça uma nova solução teórica ao impasse existente entre as práticas sociais, as formações identitárias, a evolução social e as situações históricas de conflitos, sem cair no relativismo cultural (HONNETH, 2007, p. 19-20).

O jovem Hegel apresenta a *luta* entre os sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades como uma tensão *moral* necessária ao estabelecimento prático e político de instituições geradoras de liberdade. A partir desse caminho conflituoso, inerentes à vida em sociedade, as medidas institucionalizadas nesta podem ser modificadas ou alteradas. Remonta-se a um progresso social capaz de abarcar reivindicações particulares e generalizáveis, condizentes simultaneamente com os anseios individuais e a coletividade totalizante (HONNETH, 2007, p. 29-30).

Nota-se que Hegel supera a concepção filosófica de *luta social* pela autoconservação, tipicamente observada nos estudos de Maquiavel e Thomas Hobbes. O autor altera o foco subjacente da *ação política*, voltando-se contrariamente a tendência clássica de imposição do poder e das ações racionais simplesmente motivadas com respeito a fins. Ao mesmo tempo, Hegel rompe com os equívocos atomísticos da doutrina moral kantiana, por apresentar em seu pensamento uma corrente da filosofia política regida pela intersubjetividade na vida pública e privada dos indivíduos membros de uma sociedade (HONNETH, 2007, p. 37-38).

[...] Hegel tinha em vista as relações nas antigas cidades-Estado. Nelas ele admira[va] o fato, romanticamente glorificado, de os membros da comunidade poderem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade [...] Hegel extrai do ideal concreto, que com entusiasmo acreditou ter encontrado na pólis, os traços gerais de uma coletividade ideal [...] o caráter único de uma tal sociedade se poderia ver em primeiro lugar, como diz ele recorrendo a uma analogia com o organismo, na “unidade viva” da “liberdade universal e individual”, o que deve implicar que a vida pública teria de ser considerada não resultado de uma restrição recíproca dos espaços privados da liberdade, mas, inversamente, a possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular. Em segundo lugar, Hegel vê os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como o *medium* social no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual; ele escolhe o termo “costume” [*Sitte*] com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de oferecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada (HONNETH, 2009, p. 40-41).

Assim, Hegel apresenta a pólis-grega como uma unidade, por excelência, capaz de conciliar o “universal” com o “particular”. As interações comunicativas dos cidadãos tornam-se as *ações sociais* integradoras, sendo as leis resultados diretos desses processos intersubjetivos. Em suma, esse desenvolvimento teórico hegeliano não busca expor a gênese dos mecanismos de formação das comunidades sociais, mas a ampliação dessas comunidades por meio de mecanismos de interação mais abrangentes e conflitivos. O resultado desse percurso culminaria na coesão entre os potenciais éticos de validade universal e das particularidades de todos os indivíduos, provenientes do reconhecimento intersubjetivo (HONNETH, 2009, p. 41-45). Nas palavras de Honneth (HONNETH, 2009, p. 46-47),

[...] o reconhecimento [é visto] como uma *ação recíproca* entre indivíduos, subjacente à relação jurídica: no apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro, constitui-se entre os sujeitos a consciência comum, que depois alcança validade objetiva na relação jurídica [...] para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras.

O mais emérito na filosofia hegeliana não é apenas a superação dos pressupostos individualistas kantianos ou a concepção inovadora de *luta social*, mas principalmente, a ideia de que o *contrato social* entre os homens não encerra as *lutas por reconhecimento* tendo como *medium* a moral. São justamente essas relações conflituosas e os processos de reconhecimento intersubjetivos entre sujeitos particulares que propiciam uma etapa de relação social mais madura, capaz de conciliar suas particularidades e diferenças em um direito que não desconsidera as dimensões da individualidade humana. Esse contexto social conflituoso leva necessariamente, segundo Hegel, a um movimento ético no interior do contexto social de vida, o qual se torna adaptável e temporário conforme as variadas mudanças históricas e ações de seus atores.

Por intermédio da *luta* é possível provar a incondicionalidade *moral* dos sujeitos envolvidos, bem como se eles são dignos de reconhecimento. Essa etapa é marcada como um estágio fundamental da experiência humana no processo de formação individual através da qual os indivíduos podem conceber, de modo definitivo, o *outro* como pessoa dotada de direitos. O reconhecimento intersubjetivo obtido a partir dessas interações faz com que o direito e o processo de formação da vontade individual e coletiva sejam considerados válidos do ponto de vista sicionormativo. Nas considerações de Honneth (2009, p. 95),

[...] a “vontade universal” é concebida por Hegel como um *medium* englobante, capaz de se reproduzir unicamente através da *práxis* intersubjetiva de reconhecimento recíproco. A esfera do “ser-reconhecido” se forma pela via de uma acumulação dos resultados de todos os processos de formação individual tomados conjuntamente e por sua vez é mantida em vida somente pela nova constituição dos indivíduos em pessoas de direito [...] Hegel chega a dar um passo decisivo para além desse modelo mais estático, voltando a incluir em sua exposição da realidade social os próprios esforços dos sujeitos por reconhecimento, como uma força produtiva transformadora.

Assim, a partir da apresentação de três dimensões de reconhecimento, Hegel extrai uma “[...] relação de ação recíproca universal e de formação dos homens” (HONNETH, 2009, p. 49). Isto é, com o desenvolvimento de suas três esferas, Hegel também concebe, teoricamente, as etapas de formação do espírito humano, cabendo a este a “[...] propriedade da autodiferenciação, no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (HONNETH, 2009, p. 69). Metodicamente, Hegel constrói a partir das esferas do amor, do direito e do Estado, os processos subsequentes que possibilitam a evolução do

“espírito humano”, com vistas à compreensão do “absoluto” presente no último estágio. Utilizando-nos do raciocínio de Honneth (2009, p. 71), “[...] as formas de relacionamento social e político dos homens passam a ser somente etapas de transição no processo de formação da consciência humana que produz os três *media* de autoconhecimento do espírito”.

Na primeira dimensão hegeliana, o processo de reconhecimento se dá por meio da esfera do amor. A intenção nessa etapa é suprir as carências concretas humanas e propiciar o desenvolvimento indispensável do indivíduo nos seus próprios projetos pessoais de realização (HONNETH, 2007, p. 15). A partir das relações primárias, o sujeito adquire o pressuposto essencial, isto é, a *autoconfiança*, para se inserir no contexto de vida social e se engajar na próxima etapa que envolve o desenvolvimento posterior de sua própria identidade através do conflito moral-intersubjetivo.

O segundo estágio de reconhecimento conduz a um processo de universalização jurídica. Assim, enquanto na primeira etapa a prioridade era a formação das particularidades individuais e a unificação dos sentimentos pessoais, a segunda é voltada para as pretensões de direitos universais, nas quais os sujeitos possuem pretendem legitimamente ser reconhecidos reciprocamente como autônomos e moralmente imputáveis. Essa esfera está ligada ao desenvolvimento das competências de *autorrespeito* e aceitação sociojurídica (HONNETH, 2007, p. 15).

Entretanto, Honneth (2009, p. 59) lembra que para Hegel essa relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito ocorre segundo propriedades abstratas da pessoa de direito. O indivíduo, sob o título jurídico, é determinado por base em sua liberdade negativamente estabelecida, sendo isso o “[...] oposto de si mesmo em relação a uma determinação de ser” (HONNETH, 2007, p. 50). Logo, embora esse seja o pré-requisito mínimo para o estabelecimento do *autorrespeito* individual, os sujeitos de direito tendem a se engajar em uma dimensão complementar ligada à formação de suas respectivas identidades, a partir das experiências de *luta por reconhecimento* de suas subjetividades.

[...] daí a premissa teórica de que o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos; pois, com efeito, a superioridade da relação interpessoal sobre a ação instrumental consistira manifestamente em que ela abre reciprocamente para os sujeitos comunicantes a possibilidade de se experienciar em seu parceiro de comunicação como o gênero de pessoa que eles reconhecem nele a partir de si mesmos (HONNETH, 2009, p. 78).

Para Hegel, o direito isola os indivíduos uns dos outros pela sua abstração, sendo por esse motivo, as relações comunicativas intersubjetivas as bases essenciais para a formação de uma comunidade eticamente abrangente. Sua convicção é que a partir das *lutas sociais* e das violações sistêmicas das formas jurídicas de reconhecimento, os sujeitos são capazes de se reconhecer mutuamente e de conquistarem, sobretudo, a aceitação de suas respectivas *particularidades e diferenças*.

Assim, os conflitos sociais possuem para o autor uma espécie de potencial de aprendizado *prático-moral* e exatamente a partir desses são construídos novos padrões mais maduros de reconhecimento, capazes de desenvolver uma “comunidade de cidadãos livres” (HONNETH, 2009, p. 57). Após assumirem esse estágio conflituoso, que possibilita a ampliação das próprias diretrizes normativas e a evolução moral das sociedades, Hegel acredita que os indivíduos não se veem mais como sujeitos egocêntricos ou incompletos, mas como *membros* de um todo. O desencadeamento das lutas por reconhecimento sempre culminam, por assim dizer, em estágios de *reconciliação* para novamente darem lugar a novas reivindicações futuras e novas *lutas por reconhecimento* identitário.

Hegel fornece, por meio da concepção de *luta*, um movimento não apenas transitório, mas um projeto teórico que aponta em direção a um ideal de *universalização*. Em suma, as relações sociais imersas nesse constante *conflito intersubjetivo-moral* levam a novos estágios de reconhecimento, sendo esses mais vastos e completos que os anteriores (HONNETH, 2009, p. 61). Como defende o próprio autor, a “totalidade se constrói a partir da diferença” (HEGEL 1967 apud HONNETH, 2009, p. 51).

[...] a luta pelo reconhecimento conduz de uma etapa da eticidade à subsequente, aqui um único estágio de lutas distintas aparece entre as duas etapas da eticidade elementar e da eticidade absoluta [...] cujo efeito comum consistirá em interromper de maneira reiterada e conflituosa o processo já constituído de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009, p. 51).

A coletividade eticamente formada a partir de ideais de eticidade e de conflitos morais-intersubjetivos estabelece por meio das relações jurídicas o par conceitual de *bourgeois* e *citoyen*. O primeiro se refere ao sujeito que persegue os seus objetivos privados no quadro de regulações juridicamente mediadas, compondo o *singular por fim*. E o segundo, inversamente, participa ativamente das questões ligadas à formação da *vontade política*

coletiva, tendo no *universal* como *tal por fim* (HONNETH, 2009, p. 111). Essas formulações apresentaram grande avanço para a filosofia social moderna até aquele momento. No entanto, Honneth (2009) assegura que Hegel cometeu falhas no final desse processo, pois este passou a constituir no Estado, o modelo a ser realizado e concebido pelo “ato de submissão unilateral” dos cidadãos (HONNETH, 2009, p. 110). Isto é, na terceira etapa da *teoria da luta por reconhecimento*, o paradigma intersubjetivo é dubitavelmente rompido.

[...] Para ele [Hegel], o *status* do cidadão se determina agora somente na relação com o universal superior do Estado. Em oposição ao sujeito de direito, o *citoyen* já não é mais concebido como uma pessoa social que deve suas capacidades particulares e propriedades somente a uma interação bem-sucedida com indivíduos que se sabem igualmente *citoyens*; a autoconsciência do cidadão se constitui antes na relação reflexiva do sujeito solitário com a parte de si mesmo na qual a ideia do todo ético é objetivamente representada: a relação ética “é o movimento dos formados para a obediência em face da comunidade [...]” (HONNETH, 2009, p. 111-112, grifos do autor).

Dessa forma, na terceira dimensão do reconhecimento, Hegel concebe no Estado o provedor da solidariedade e da aceitação individual das particularidades dos sujeitos em interação. Essa dimensão torna-se absoluta por fornecer através do *medium* da universalização o *espírito do povo*. Nessa etapa, os indivíduos se desligam de suas relações intersubjetivas retornando a si mesmos e o Estado, detendo a vontade absoluta, assume sua condição de obrigar à obediência social. Para Honneth (2009, p. 109) a figura do Estado hegeliano assume um papel tipicamente presente na filosofia da consciência, a qual Hegel buscava tanto superar no início de suas teorizações em Jena.

Primeiramente, a fundação do Estado já não é mais atribuída a um processo de conflito intersubjetivo, como era antes no caso do surgimento da relação jurídica, mas explicada através do poder tirânico de personalidades dirigentes e carismáticas; visto que a “vontade absoluta” do espírito se pressente apenas em sua energia singular de agir, somente elas estão em condição de forçar a disposição social para a obediência, a qual deve preceder o desdobramento do poder político. A subjetividade do espírito se espelha somente na singularidade de um herói único, que por sua vez oferece uma prefiguração da autoridade monolítica do Estado: “Desse modo, todos os Estados foram fundados pelo poder sublime de grandes homens, não pela força física, pois muitos são fisicamente mais fortes do que um. [...] Eis a superioridade do grande homem: saber, expressar a vontade absoluta. Todos

se reúnem em torno de sua bandeira, ele é seu *Deus* (HEGEL 1969 apud HONNETH, 2009, p. 110, grifo do autor).

A partir desses três estágios de reconhecimento, Hegel se propõe a pensar a constituição dos indivíduos segundo seus processos de *formação do espírito*, o que subjaz todo esse movimento de exteriorização observado anteriormente e de *retorno a si mesmo* na última dimensão proposta. Em consonância ao que foi apresentado até o momento, o sistema hegeliano avalia a *filosofia do espírito* como composta de: espírito subjetivo, espírito efetivo e/ou objetivo, e espírito absoluto. Segundo Honneth (2009, p. 71) a intenção hegeliana era reformular no interior da esfera da consciência humana, os pontos iniciais que delineiam os processos de socialização presentes nas dimensões de reconhecimento. Entretanto, ao apresentar tal vertente culminando na formação do *espírito absoluto*, Hegel se condena ao quadro tradicional da filosofia da consciência, como já mencionado.

O *espírito subjetivo* é considerado como a relação inicial do indivíduo *consigo mesmo*, na qual o sujeito, através do amor e da amizade, encontra o reconhecimento de sua individualidade e confirmação de suas prerrogativas carentes e desejantes. No entanto, Hegel considera que essa primeira etapa não é suficiente para que o indivíduo tome consciência de si mesmo como sujeito de direito e, por isso se envolve em uma relação conflituosa e intersubjetiva com outros agentes de discurso e de direito. Sua formação identitária só estará completa no fim dessa experiência interpessoal presente no contexto da vida social (HONNETH, 2009, p. 78).

[...] sobre as condições de constituição de uma pessoa de direito, a relação de reconhecimento do amor se revela ainda um domínio de experiência incompleto; pois, na relação amorosa com os membros da família, o espírito subjetivo não é perturbado em princípio por conflitos do tipo que poderia obrigá-lo a refletir sobre as normas abrangentes, gerais, da regulação do relacionamento social; mas, sem uma consciência sobre essas normas universalizadas de interação, ele não aprenderá a se conceber a si mesmo como uma pessoa dotada de direitos intersubjetivamente válidos. Daí Hegel ser forçado mais uma vez a ampliar o processo de formação do sujeito, abarcando uma dimensão suplementar da relação prática com o mundo. Para esse fim, ele retoma agora, no contexto de sua *Realphilosophie*, o meio construtivo de uma “luta por reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 81-82, grifo do autor).

Hegel utiliza novamente o modelo de *luta*, próprio da teoria da comunicação, para complementar as fases do desenvolvimento do espírito humano obtidos na primeira etapa, já

que apenas no âmbito do amor e da família o indivíduo não é capaz de enxergar para além de si mesmo, visando à contemplação das reivindicações coletivas. Dito isso, a *luta por reconhecimento* influi sobre as configurações internas do processo de formação e produção dos elementos espirituais, propiciando, ainda, um desenho posterior do próprio direito (HONNETH, 2009, p. 95). Tais interações intersubjetivas são entendidas como mecanismos da evolução moral social, na qual os critérios normativos são colocados em questionamento pelos indivíduos demandantes de reconhecimento e mais direitos (MATTOS, 2006, p. 96).

Segundo Hegel, a *pessoa de direito* só é alcançada em uma sociedade que permite e respeita mutuamente as pretensões de seus membros, pois todos os sujeitos querem ter a chance de ter suas qualidades e especificidades reconhecidas como valiosas para a reprodução de sua sociedade (MATTOS, 2006, p. 93). Por esse motivo, o direito encontra-se no âmbito da formação do *espírito efetivo e/ou objetivo*, sendo responsável pela *existência da vontade livre* em uma ordem social justa. “A ideia de vontade livre vai incluir uma imensa reelaboração dos impulsos humanos que se passa intersubjetivamente na comunidade social [...] na qual a vontade livre pode ser descrita segundo o padrão do *ser-consigo-mesmo-no-outro*” (HONNETH, 2007, p. 38, grifos do autor).

Desse modo, o direito pode ser considerado uma exteriorização da *vontade livre*, segundo o padrão apresentado de *ser-consigo-mesmo-no-outro*. Cada sujeito irá participar nesse processo igualmente, contribuindo para a formação normativa das condições sociais e institucionais necessárias para representar suas próprias liberdades. Na obra, **Sofrimento por indeterminação**, Axel Honneth (2007) defende que a indeterminação da autorrealização individual gera um sofrimento que só pode ser superado a partir das práticas de interações intersubjetivas, as quais propiciam um desenvolvimento *moral* dos agentes em constante *conflito* (HONNETH, 2007, p. 41).

Por esse motivo, Hegel considera que a primazia do reconhecimento se encontra nas relações jurídicas e no próprio direito. Pois, é somente a partir dessas esferas, que os indivíduos podem constituir uma identidade estável e uma personalidade intacta (HONNETH, 2003). O conflito deve ser interpretado ainda, como um mecanismo essencial não apenas para a reprodução da sociedade e formação do *espírito efetivo ou objetivo humano*⁹⁷, mas,

⁹⁷ Hegel considera que a passagem do espírito subjetivo para o espírito efetivo e/ou objetivo só é possível através das interações conflituosas (intersubjetivas) entre os sujeitos sociais imersos em uma “sociedade civil”. Assim, para que o espírito humano se desenvolva e a sociedade evolua, as lutas por reconhecimento devem estar sempre presentes. A harmonização social não tem lugar nessa teoria da intersubjetividade.

principalmente, por propiciar um espaço compatível com as várias reivindicações fundamentais em ideais de *eticidade* diversos. As constantes violações dos teores normativos, através das lutas por reconhecimento, levam o direito a um passo maior no processo de diferenciação individual e contemplação das diferenças, alcançando ao final um ideal de *eticidade* consubstancializada em padrões normativos universais (HONNETH, 2009, p. 101-102).

[...] o papel da luta por reconhecimento para a relação do direito em seu todo. Com efeito, Hegel concebe o processo de formação da “vontade geral”, e por conseguinte a constituição da sociedade, como um processo de concretização gradativa dos conteúdos do reconhecimento jurídico; não diferentemente do *Sistema de eticidade*, deve se atribuir aqui a função catalisadora de uma provocação moral, através da qual a “vontade geral” dos sujeitos de direito associados é compelida a dar um novo passo de diferenciação (HONNETH, 2009, p. 101-102, grifos do autor).

Em suma, Hegel constrói de maneira bem esquemática um sistema político-jurídico socialmente organizado, recorrendo a conceitos que se ligam à formação da vontade geral, ao reconhecimento das diferenças, e aos conflitos sociais. Para o autor, somente com o estabelecimento das relações de reconhecimento jurídico é possível que os indivíduos se libertem de todos os seus resíduos do arbítrio subjetivo, chegando através do reconhecimento do *outro*, na completude de seu *próprio ser*, já descrito no processo de *ser-consigo-mesmo-no-outro*.

É justamente na realidade social consumada pelo direito, capaz de se automodificar através de seus processos de interação social – com concepções diversas de *eticidade* e disputas por reconhecimento –, que o *espírito efetivo* ou *objetivo* pode retornar a si mesmo em um processo de autorreflexão totalizante. Hegel caracterizará esse novo estágio como *processo de formação do Estado* (HONNETH, 2009, p. 105-108).

No Estado, a *vontade geral* se contrai em um *Um*, esta porta tanto as pessoas de direito quanto suas formas específicas de produção espiritual. Em resumo, o Estado hegeliano corporifica o espírito absoluto de seus membros num conceito de *eticidade final* característico de sua teoria. Isto é, com formas extremamente exigentes de reconhecimento das particularidades individuais até a conquista da universalização coletiva no estágio último (HONNETH, 2009, p. 109).

Segundo Honneth (2009, p. 112), Hegel não compreende a esfera do *Estado* conforme poderia ter se esperado, ou seja, como um lugar de realizações das relações de

reconhecimento intersubjetivas que concebem respeito aos seus cidadãos como uma *unicidade totalizante*, mas como um espaço monologicamente instituído e guiado pela aceitação e obediência. Hegel buscou entender todo o *processo de formação do espírito* através de dimensões abstratas e definidas metafisicamente, o que o distancia das ciências empíricas modernas. Por esse motivo, Axel Honneth (2009) considerará seus *insights* sobre a *teoria da luta por reconhecimento* e suas dimensões intersubjetivas, garantindo um lugar especial em suas formulações à temática do *conflito social* e das *lutas* moralmente motivadas, mas a partir de ideias empiricamente comprovadas, isto é, fazendo uso da teoria de George Herbert Mead.

3.2 RECONHECIMENTO E SOCIALIZAÇÃO NA PSICOLOGIA SOCIAL DE GEORGE H. MEAD

O jovem Hegel foi capaz de reconstruir uma série de relações de reconhecimento, através das esferas do amor, da sociedade civil e do Estado, que confirmaram como o potencial moral dos conflitos sociais e das relações comunicativas entre os sujeitos geram quadros cada vez mais amplos da formação ética do gênero humano vistos como pessoas individuadas e autônomas. Pela sequência desses estágios, sua teoria foi capaz de explicar o processo de formação da *eticidade*, assim como a comunitarização, através da qual os sujeitos são compelidos, de forma quase metafísica, a travar um conflito intersubjetivo cuja pretensão por reconhecimento ainda não fora conquistada (HONNETH, 2009, p. 117-123).

Com o objetivo de superar o quadro teleológico hegeliano, Honneth (2009) se empenha na tarefa de reconceituar a teoria original de Hegel a partir de novas reflexões provenientes da psicologia social de George H. Mead. Isso, pois Mead mantém a ideia hegeliana de que os sujeitos humanos devem suas identidades às experiências do reconhecimento intersubjetivo, partilhando da premissa elementar de que as *lutas por reconhecimento* são os pontos referenciais para se explicar a *evolução moral* das sociedades modernas (HONNETH, 2009, p.125-127). Cabe, então, a esse processo esclarecer o surgimento da consciência do significado das *ações sociais* (MATTOS, 2006, p. 88).

A ideia central em Mead é que os indivíduos só adquirem consciência de si mesmos na condição de *objetos das ações* de seus parceiros de interação. O fato é que o homem só pode estimular a si mesmo na medida em que se enxerga e reage ao comportamento e à visão do

outro sobre si. Isto é, só desenvolvo minha identidade quando aprendo a minha própria ação na perspectiva do *outro*, “Pois, o *Self* que entra em seu campo de visão quando ele reage a si mesmo é sempre o parceiro da interação, percebido da perspectiva de seu defrontante, mas nunca o sujeito atualmente ativo das próprias manifestações práticas” (HONNETH, 2009, p. 130).

Tendo como base esses pressupostos, Mead utiliza os conceitos de *Me* e de *Eu* para demonstrar como esse processo psíquico⁹⁸ ocorre em interação com o mundo social. O *Me* expressa a imagem que o *outro* possui de mim e só consigo desenvolver o *Eu* quando estou apto a colocar o meu julgamento sobre as questões práticas na perspectiva do *Me*, convertendo o *Me* em uma autoimagem prática (MATTOS, 2006, p. 88). Segundo Axel Honneth (2009),

[...] Mead distingue do “*Me*”, que conserva minha atividade momentânea tão somente como algo já passado, uma vez que ele representa a imagem que o *outro* tem de mim, o “*Eu*”, que é a fonte não regulamentada de todas as minhas ações atuais. O conceito de “*Eu*” deve ser referido à instância na personalidade humana responsável pela resposta criativa aos problemas práticos, sem poder jamais entrar como tal, porém, no campo de visão; no entanto, em sua atividade espontânea, esse “*Eu*” não só precede a consciência que o sujeito possui de si mesmo do ângulo de visão de seu parceiro de interação, como também se refere sempre de novo às manifestações práticas mantidas conscientemente no “*Me*”, comentando-as. Portanto, entre o “*Eu*” e o “*Me*”, existe, na personalidade do indivíduo, uma relação compatível ao relacionamento entre parceiros de um diálogo. “O “*Eu*” não pode [...] nunca existir como um objeto na consciência. Mas ele é justamente o caráter dialógico de nossa experiência interna, precisamente o processo em cujo curso respondemos à nossa própria fala e que implica um “*Eu*” que responde, atrás do palco, aos gestos e símbolos que aparecem em nossa consciência. [...] A identidade consciente de si mesma, de fato operante no relacionamento social, é um “*Me*” objetivo, ou são vários “*Mes*”, num processo de reação contínuo. Eles implicam um “*Eu*” fictício, que nunca entra no próprio campo de visão” (HONNETH, 2009, p. 130-131).

Outro elemento que auxilia na compreensão das relações entre os conceitos *Me* e *Eu* é o chamando *outro generalizado*. Para que os indivíduos entendam a sua importância em uma determinada comunidade social é requerida, por meio dos processos de socialização, uma generalização das expectativas de comportamento do *outro*. Ou seja, quando os sujeitos

⁹⁸ “[...] o psíquico é de certo modo a experiência que um sujeito faz consigo próprio quando um problema que se apresenta praticamente o impede de um cumprimento habitual de sua atividade” (HONNETH, 2009, p. 126).

passam a adotar o ponto de vista do *outro generalizado*, eles compreendem reciprocamente quais devem ser suas respectivas obrigações para com os *outros*, considerando, ainda, suas próprias pretensões individuais, caso se engajem em um *conflito moral* (MATTOS, 2006, p. 88).

Desse modo, o campo de manifestação das relações práticas regidas pelo *Me* e pelo *Eu* se encontram em um conflito permanente. Já que o *Eu* deseja se contrapor corriqueiramente às expectativas sociais do *outro generalizado*, as quais se opõe ao reconhecimento de suas especificidades. Logo, a formação moral identitária de um sujeito se deve pela força propulsora conduzida pela introjeção do *outro generalizado* que motiva a *luta pelo reconhecimento* do *Eu* por suas próprias singularidades e diferenças (MATTOS, 2006, p. 89).

Tais reivindicações pelas ampliações dos espaços sociais condizentes com as liberdades dos sujeitos singulares e da existência de um direito que possibilite o *autorrespeito* de seus membros são o que norteia a teoria do reconhecimento de Herbert Mead após este traçar a dimensão normativa do desenvolvimento individual. Somente com a universalização dos valores particulares é possível que a comunidade social ultrapasse os seus limites e dimensões, concebendo um espaço mais propício ao desenvolvimento das autonomias pessoais de seus sujeitos de direito (MATTOS, 2006, p. 89).

O *autorrespeito* se refere a uma atitude positiva, na qual o sujeito pode se conceber como reconhecido pelos demais membros de sua coletividade. O seu nível de satisfação depende igualmente do quão as normas sociais são individualizadas e capazes de atender às demandas sociais, nas quais os sujeitos encontram por meio de seus parceiros de interação suas próprias confirmações identitárias (HONNETH, 2009, p. 136-139).

[...] se precisaria de uma forma de reconhecimento mútuo que propiciasse confirmação a cada um não apenas como membro de uma coletividade, mas também como sujeito biograficamente individuado. Mead coincide com Hegel também na constatação de que a relação jurídica de reconhecimento é ainda incompleta se não puder expressar positivamente as diferenças individuais entre os cidadãos de uma coletividade (HONNETH, 2009, p. 139).

Assim, ambos os autores admitem que os cidadãos não apenas incorporam ou interiorizam a perspectiva do *outro generalizado*, mas que estes possuem exigências morais incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas em seu contexto de vida, e é somente a partir desse atrito que torna-se possível o desenvolvimento de sociedades mais

complexas e plurais (HONNETH, 2009, p. 141-142). A *harmonização social*, além de não prever novas formas de reconhecimento, paralisa a procura constante dos sujeitos de direito por formas próprias de expressão social, não satisfazendo ainda suas exigências normativas de ampliação dos direitos individuais e de autorrealização identitária. Para Mead (1973), “[...] mudamos constantemente, em alguns aspectos, nosso sistema social, e podemos fazê-lo com inteligência, porque podemos pensar” (MEAD 1973 apud HONNETH, 2009, p. 143).

Assim, Hegel, a partir do seu procedimento de formação da *vontade coletiva*, e Mead, segundo a concepção de *evolução moral* das sociedades, possibilitam a reflexão de que o desencadeamento histórico e o aumento dos espaços ligados às liberdades juridicamente concedidas só são exequíveis através das potencialidades individuais inseridas em um contexto intersubjetivo-conflitivo, no qual as *lutas por reconhecimento* possuem um papel moral de destaque (HONNETH, 2009, p. 144-145).

Ao abordar a esfera da *solidariedade* proveniente desse espaço de reconhecimento, Mead considera que existe uma relação intrínseca entre direito, solidariedade e autoestima. Já que, “[...] o reconhecimento da esfera de liberdade individual feito pelo direito permite a manifestação de especificidades que podem gerar novas práticas sociais passíveis de reconhecimento pela esfera jurídica.” (MATTOS, 2006, p. 89).

Embora Mead não tenha desenvolvido satisfatoriamente a perspectiva da *solidariedade* de acordo com Honneth (2009), ele contribuiu substancialmente com o fornecimento de uma *inflexão materialista* à teoria do reconhecimento hegeliana. Ofereceu-se, o propósito de esclarecer os processos de mudanças sociais relacionados às pretensões normativas inscritas nas relações de reconhecimento mútuo, bem como o papel dos atores na reprodução ou modificação da vida social, através de seus procedimentos psíquicos de interação com o *outro* e *consigo mesmos* (HONNETH, 2009, p. 155).

A partir disso, Axel Honneth (2009) se incumbirá da tarefa de compreender como as formas de *desrespeito social* se transformam em experiências de não reconhecimento, sendo esses os motores indutores à formação de *conflitos sociais* na contemporaneidade. Seu foco de estudo se centrará nas *lutas* moralmente motivadas de grupos sociais, as quais visam estabelecer cultural e institucionalmente quadros mais amplos de reconhecimento normativo. O objetivo é apresentar uma teoria social de teor normativo, utilizando elaborações de Hegel, Mead e também de Donald Winnicott, como será exposto a seguir.

3.3 IDENTIDADE, DIREITO E RECONHECIMENTO: UMA TEORIA CRÍTICA EM TRÊS EIXOS

O modelo conceitual do jovem Hegel proporcionou a base teórica necessária para compreender o florescimento do gênero humano no campo da autorrealização pessoal e da existência de relações éticas bem desenvolvidas. Através da concepção hegeliana de *luta por reconhecimento*, Axel Honneth (2009) obteve os elementos essenciais para entender a evolução das sociedades complexas consubstancializadas no *conflito moral*. Em Mead, Honneth (2009) não só encontrou uma *inflexão empírica* sobre o tema do reconhecimento, como também pôde estabelecer os padrões de reconhecimento intersubjetivos responsáveis pela formação das *identidades individuais* e *coletivas*, através das esferas do amor (que gera a autoconfiança), do direito (autorrespeito) e da solidariedade (autoestima). Por meio desses campos de análise, Honneth (2009) fornecerá um novo paradigma social à Teoria Crítica, tendo em vista as *ações* humanas responsáveis por restaurar as relações de reconhecimento identitários nas sociedades contemporâneas.

O autor inicia sua investigação nos rudimentos do modelo analítico do conflito e na formação identitária dos sujeitos em interação (*processo intersubjetivo*), considerando-os inseridos na lógica de *evolução moral* e no esboço de um conceito *padrão de eticidade*, típicos da *teoria do reconhecimento*. A partir da reconstrução das esferas do amor, do direito e da solidariedade iniciadas por Mead, Honneth (2009) estabelece uma conexão teórico-prática produtiva e atribui ao *medium* do reconhecimento a possibilidade e o potencial do desenvolvimento moral.

A primeira dimensão – ou seja, o amor⁹⁹ – é concebida por Axel Honneth (2009) como um escopo de relação interativa que subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco, capaz de propiciar formas mais completas de reconhecimento, sendo essas posteriores às ligações emotivas. Isto é, através da satisfação das carências humanas e do assentimento afetivo proveniente das relações primárias, o ser humano é capaz de formar as bases identitárias iniciais para se inserir em um novo tipo de relação no futuro, seja na sociedade civil ou no direito.

⁹⁹ “[...] por relações amorosas devem ser entendidas aqui como todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho” (HONNETH, 2009, p. 159).

Utilizando-se dos estudos de Donald Winnicott sobre as relações entre mãe e filho, Honneth (2009) encontra, empiricamente, o processo descrito por Hegel de ligação e autonomia, necessário para todas as perspectivas de reconhecimento humano. Hegel já havia trabalhado com a dimensão do reconhecimento na esfera amorosa, na qual os indivíduos se veem pela primeira vez como satisfeitos de suas carências e desejos por *outro*, mas é através do processo de amadurecimento infantil e da cooperação intersubjetiva da mãe com o filho de Winnicott, que Honneth explica como ocorre esse processo (MATTOS, 2006, p. 89-90).

Para Winnicott é por meio da quebra do estado de *ser-um-simbiótico* que o indivíduo é capaz de aprender a se diferenciar de outros e a ser visto como ser *autônomo* e *individualizado*. Até os seis meses de idade, o ser humano ingressa em um período denominada por Winnicott de *dependência absoluta*, no qual o bebê depende desamparadamente da mãe, que percebendo a fragilidade do filho – incapaz de se comunicar – demonstra amor e o protege através das *formas de colo*. Como a mãe e o bebê vivem em um *estado de fusão* nesse estágio inicial, os mesmos formam uma *unidade simbiótica*, na qual um satisfaz as carências do *outro* respectivamente. Tal unidade começa a se diluir, principalmente, quando a mãe, a partir de certo momento, é obrigada a retornar a ao seu cotidiano, oferecendo uma maior abertura para às pessoas de referências familiares e deixando a criança sozinha por intervalos maiores de tempo (HONNETH, 2009, p. 165-168).

Quando a criança é “deixada”, ela começa a perceber que a mãe não está sob o seu controle e ingressa em um *processo de desilusão*. Ao compreender que a mãe não é um objeto exclusivamente seu, a criança se volta contra ela, por meio de atos agressivos como golpes, mordidas e empurrões. Essas erupções de agressividade são interpretadas pelos enfoques tradicionais da psicologia como uma resposta às frustrações que ocorrem, na maioria das vezes, por perda de *controle onipotente*. Elas não são vistos como elaborações negativas, ao contrário, através desses atos *conflitivos*, a criança pode reconhecer a mãe como um ser próprio de direito, isento de ambivalências por não ter se voltado contra ela. Assim, o resultado desse processo conflituoso é a afeição e o amor (HONNETH, 2009, p. 167-169).

Durante esse tempo (dependência absoluta), a mãe é necessária, e ela é necessária por causa de seu valor de sobrevivência. Ela é uma mãe-ambiente e, ao mesmo tempo, uma mãe-objeto, o objeto do amor excitado. No último papel, ela é repetidamente destruída ou danificada. A criança integra gradualmente esses dois aspectos da mãe e gradualmente se torna capaz, ao mesmo tempo, de amar a mãe sobrevivente com ternura (WINNICOTT apud HONNETH, 2009, p. 171).

Para Winnicott uma relação amorosa só pode ser amadurecida por meio da *desilusão mútua*, pois é no *poder-estar-só* ligado aos sujeitos de interação que ocorre uma fusão deslimitadora em relação ao *outro*. Esse caminho prepara os indivíduos para alcançar mutuamente uma confiança em si mesmos. Pela manifestação de suas próprias carências e desejos, provenientes da experiência intersubjetiva do amor nas diferentes fases da vida, os seres humanos são capazes de constituir um pressuposto psíquico fundamental para o desenvolvimento de outras esferas ligadas ao *autorrespeito*. Ou melhor, uma vez que a relação de amor é bem sucedida, ela leva à conquista da *autoconfiança individual* e a um processo de libertação indispensável para a participação autônoma na *vida pública* do indivíduo na comunidade social (HONNETH, 2009, p. 175-178). Nas palavras de Honneth,

Toda relação amorosa, seja aquela entre pais e filho, a amizade ou o contato íntimo, está ligada, por isso, à condição de simpatia e atração, o que não está à disposição do indivíduo; como sentimentos positivos para com outros seres humanos são sensações involuntárias, ela não se aplica indiferentemente a um número maior de parceiros de interação, para além do círculo social das relações primárias. Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2009, p. 178).

Embora essa dimensão não deva ser confundida com a dimensão posterior – o direito –, ela proporciona a ascensão de sentimentos de autonomia e autoconfiança, os quais são elementares para a incorporação do autorrespeito e da autoestima presentes nas demais esferas do reconhecimento. Pois, “[...] é a pretensão de seres livres e iguais que se incorpora no direito, de acordo com Hegel. A mesma relação de dependência e independência presente nas relações afetivas também se realiza no direito” (MATTOS, 2006, p. 91). Nesses termos, só é possível a existência de um reconhecimento jurídico se esse designar as pretensões de liberdade, igualdade e autonomia entre sujeitos que se respeitam mutuamente (HONNETH, 2009, p. 180). As bases para o ingresso dos indivíduos na segunda dimensão depende, necessariamente, de identidades fundamentadas na *autonomia* e na *autoconfiança* provenientes da primeira esfera do reconhecimento.

Na segunda dimensão, o direito constitui-se como a expressão do processo de reconhecimento entre agentes vistos como *autônomos* e *livres*. Ele necessita ser entendido como uma expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros de uma coletividade, sem que admita exceções ou privilégios. Segundo Mead, o reconhecimento jurídico se assenta na proteção social do conceito de *dignidade humana*, já para Hegel uma pessoa só se torna sujeito de direito quando compartilha as premissas elementares dos princípios morais universalistas. No entanto, Honneth (2009) deixa claro que embora essa seja uma esfera separada da *estima social*, terceira dimensão do reconhecimento, ela continua sendo atrelada às tradições, fundindo-se aos papéis sociais desempenhados pelos membros de uma sociedade (HONNETH, 2009, p. 181-183).

O reconhecimento jurídico profere que todos os seres humanos sejam considerados um *fim em si* mesmos, já a estima e o respeito social elucidam o valor de um sujeito mediante à sua comunidade e aos seus critérios intersubjetivos de importância social. O primeiro caso, não admite graus de satisfações diferenciados, pois a liberdade da vontade da pessoa possui cunho universal, já o segundo caso expressa, ao contrário, realizações individuais tolerando diferenciações. Para o reconhecimento jurídico, o segundo caso não é admissível, pois o mesmo remete-se ao ideal de que todo ser humano é digno e merece respeito, independentemente de seu *status* social (HONNETH, 2009, p. 184-185).

[...] conclusões que se podem tirar preliminarmente da comparação entre o reconhecimento jurídico e a estima social: em ambos os casos, como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro caso se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se das propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas. Daí ser central para o reconhecimento jurídico a questão de como se determina aquela propriedade constitutiva das pessoas como tais, enquanto para a estima social se coloca a questão de como se constitui o sistema referencial valorativo no interior do qual se pode medir o “valor” das propriedades características (HONNETH, 2009, p. 187).

O processo de universalização dos direitos inaugura o tema da *luta por reconhecimento*, na medida em que, o princípio de igualdade para todos os sujeitos membros de uma comunidade política assume a arena das discussões públicas, visto que esses sujeitos não reconhecidos representam uma classe de pessoas moralmente imputáveis ansiosas por reconhecimento e aceitação. A ampliação cumulativa dessas pretensões jurídicas individuais

leva ao aumento das extensões universais do direito, as quais adicionam novos pressupostos para a participação na formação racional da *vontade coletiva*.

Para Axel Honneth (2009), o direito é um meio-tempo essencial para a “[...] distinção dos direitos subjetivos em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar” (HONNETH, 2009, p. 189). Com a retomada de Thomas H. Marshall, Honneth menciona que os direitos políticos e sociais são resultados de uma constante manifestação de *luta* de baixo para cima por reconhecimento de novas classes sociais, pois, independentemente das desigualdades econômicas, os cidadãos são capazes de reivindicar o exercício igualitário de participação política e a capacidade de agir autonomamente pelo acesso às mesmas oportunidades (MATTOS, 2006, p. 92).

O objetivo de Honneth (2009) ao mencionar Marshall, é demonstrar que a imposição de direitos fundamentais sempre foi resultado de constantes *lutas por reconhecimento* de grupos excluídos ou historicamente inferiorizados, os quais a partir da experiência de *desrespeito* no âmbito individual e posteriormente coletivo foram levados à redefinição da convicção de que “[a] todo membro de uma coletividade política, deve caber o direito igual à participação no processo democrático de formação da vontade” (HONNETH, 2009, p. 191).

Essa institucionalização histórica dos direitos civis de liberdade e participação iniciou um processo inovador e permanente nas sociedades modernas, pois através das atribuições jurídicas, um indivíduo pode ser compreendido para além da concepção moral, que todos os membros da sociedade compartilham e, principalmente, que um sujeito deve ser respeitado pela propriedade de merecer um nível de vida satisfatório para que possa participar no *processo público de formação da vontade*. Nesse momento, Honneth (2007, 2009) integra em um mesmo cenário a importância da universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual com o reconhecimento da autorrealização pessoal dos indivíduos em termos identitários com vistas a uma maior inclusão, participação, aceitação e justiça¹⁰⁰.

¹⁰⁰ “[...] Honneth vai procurar se contrapor com sua versão hegeliana de uma teoria da justiça, [a] John Rawls (2000 e 2002). [...] Trata-se de opor a solução rawlsiana de um ‘construtivismo kantiano’ uma ‘reconstrução’ normativa de tipo hegeliano. Uma teoria da justiça deveria satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, ou seja, a autorrealização deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres – como querem os ‘liberais’ –, mas que não fosse abstratamente deduzida, e sim efetivada num contexto ético intersubjetivo compartilhado – como defendem os ‘comunitaristas’. Seria necessário superar as dicotomias que se estabelecem nesse debate, abandonando, primeiramente, uma compreensão estreita da moral [...] Isso porque a linguagem rawlsiana do contrato e o raciocínio por meio de princípios, próprios de um liberalismo orientado por direitos, não conseguem dar conta das condições complexas de realizações dos ideais de liberdade e igualdade no mundo moderno. Uma teoria da justiça teria de estar orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando a realização da liberdade em toda a sua extensão. Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as

Se o direito é considerado como a objetivação da “vontade livre”, segundo o padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, as condições sociais ou institucionais devem ser concebidas como uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser compreendidas como expressão da própria liberdade [...] A “libertação do sofrimento” só ocorre quando existem condições iguais para a realização da liberdade (HONNETH, 2007, p. 41).

Logo, os grupos privados do acesso aos *direitos fundamentais*, sob o ponto de vista do reconhecimento negado, perdem todas as possibilidades de *autorrespeito* individual, conduzindo através da *vergonha social* a um sentimento paralisante, o qual só pode ser quebrado através de atos de resistência ou lutas por novas perspectivas normativas com vistas à realização de sua própria liberdade. Pode-se concluir, que o sentimento de *autorrespeito* é o que capacita os sujeitos, através da experiência do reconhecimento jurídico, de participarem da formação discursiva da vontade e se enxergarem como agentes dotados de direitos e capazes de regerem o rumo de sua própria coletividade (HONNETH, 2009, p. 197-198).

É na terceira dimensão do reconhecimento – a estima social –, que Honneth (2009) chegará a uma autorrelação infrangível entre as duas dimensões anteriores para versar sobre as propriedades e capacidades concretas que os sujeitos humanos precisam para referir-se positivamente perante si mesmos em uma comunidade social. Assim, é somente através da *estima mútua* entre o *ego* (Eu) e o *alter* (Outro) que os sujeitos podem partilhar ou se orientar segundo valores coletivos provenientes da generalização de suas propriedades pessoais, sendo elas reconhecidas como de *igual valor* para a vida do *outro* (HONNETH, 2009, p. 198-199).

Mostrar-se-á, a partir da forma de reconhecimento por *estima*, que diferentemente das prerrogativas jurídicas, esta se aplica ao reconhecimento das capacidades particulares que caracterizam os seres humanos em todas as suas dimensões identitárias. No direito a reivindicação assume uma abrangência universal generalizável, enquanto na estima o que está em jogo é a aceitação das particularidades e diferenças do *outro* existente em uma determinada comunidade de valores. Seu grau de simetria depende, basicamente, do quão plural e permeável são seus horizontes de valores socialmente definidos. “Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação

condições intersubjetivas de realização individual, sem que para isso a teoria tenha de se vincular a modelos abstratos e possa estar apontada na reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas” (WERLE; MELO, 2008, p. 193-196).

hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a *estima social* assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas” (HONNETH, 2009, p. 200, grifos nossos).

[...] enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante. Essa tarefa de mediação é operada, no nível social, por um quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade (HONNETH, 2009, p. 199-200).

O horizonte universal dos valores comunitários deve estar aberto a formas distintas de *autorrealização*, pautados em uma ordem individualizada de reconhecimento. As inúmeras divergências entre grupos culturais que habitam o mesmo espaço levam à sintetização de uma realidade concebida a partir de valores plurais, no qual através do *conflito* “[...] os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referências às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2009, p. 207). Dessa maneira, é por meio das reivindicações negligenciadas inicialmente que os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da *esfera pública* e por meio do conflito elevar na sociedade seu valor.

A experiência de reconhecimento, segundo essas perspectivas intersubjetivas e conflituosas levam os indivíduos, necessariamente, à conquista do orgulho de pertencerem a tal grupo, sendo estes percebidos como membros de uma sociedade, capazes de promover realizações e objetivos comuns, cujos valores são mutuamente reconhecidos e aceitos. Seja no âmbito universal do *direito*, seja no particular da *estima social*, somente por meio da relação interativa, a *solidariedade*, segundo Honneth (2009, p. 209), pode alcançar o seu ápice e proporcionar aos *sujeitos de direito* o reconhecimento de suas prerrogativas, de seus modos distintos de vida e tornarem a vida em sociedade mais simétrica e justa.

Nas sociedades modernas, a *solidariedade* está atrelada às relações sociais, em que os sujeitos são vistos como seres *autônomos* e *individualizados*, capazes de reconhecer-se à luz de seus valores e propriedades pelo *outro*. A *práxis social* transforma-se em um espaço capaz de proporcionar a dignidade entre grupos, sem a subjugação ou a inferiorização por meio das *diferenças*. Para Honneth (2007, 2009), é a partir das dinâmicas sociais provenientes da busca

pelo reconhecimento, das *lutas* e do *desrespeito* a grupos inferiorizados, que pode ser extraída uma concepção formal de *eticidade* ou também chamada de *vida boa*, um padrão normativo de justificação e legitimação da normatividade social. É justamente a partir das relações conflituosas existentes entre as formações identitárias, dos processos de socialização e da formulação do direito, que se pode aperfeiçoar o potencial normativo para o *reconhecimento recíproco* de sujeitos singulares e específicos.

De acordo com Werle e Melo (2008, p. 192), o conceito de *eticidade*, derivado do modelo honnethiano, não incorpora uma concepção particular de *vida boa*, já que este é definido de maneira abstrata, sem se desvincular de contextos concretos em que a formulação do direito e da normatividade social estão inseridos. Assim, ele depende dos termos hermenêuticos de um presente sempre insuperável, caracterizado pelas relações de reconhecimento existentes nas sociedades modernas.

[...] o que pode ser considerado condição intersubjetiva de uma vida bem-sucedida torna-se uma grandeza historicamente variável, determinada pelo nível atual de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento. A concepção formal perde sua atemporalidade, passando a depender, em termos hermenêuticos, de um presente intransponível (HONNETH apud WERLE; MELO, 2008, p. 192).

Nesse sentido, a concepção formal de vida boa somente tem validade como padrão de crítica quando reconstruída com base em elementos de uma determinada época que alcançou o “grau evolutivo mais elevado” nas relações de reconhecimento, no caso, a sociedade moderna (WERLE; MELO, 2008, p. 192).

As *lutas por reconhecimento* também transfiguram, nesse escopo, momentos de resistência a pressões políticas, uma vez que, a consecução de um ideal comum de *eticidade* pressupõe *reconhecimento mútuo* das capacidades e propriedades dos sujeitos uns com os outros. Entretanto, nem todas as reivindicações e conflitos são convertidos em demandas públicas, a prerrogativa essencial para que isso ocorra estabelece-se na necessidade de generalização das questões privadas.

Para podermos entender as lutas por reconhecimento como um processo de evolução moral, temos que ter critérios normativos que nos possibilitem o reconhecimento intersubjetivo que permite marcar uma direção evolutiva. Por isso, Hegel insistiu que o surgimento dos direitos universais estava atrelado a uma série de modificações práticas (na concepção de honra e de estima social), que gerou um novo entendimento intersubjetivo. As

mudanças históricas deixam de ser vistas como meros eventos e passam a ser percebidas como um processo conflituoso, que conduz a uma ampliação das relações de reconhecimento. O que Honneth quis deixar claro com a recuperação das teorias de Hegel e Mead sobre o reconhecimento é que a luta por reconhecimento assegura as condições de liberdade interna e externa sob o critério universalizante [...] A concepção estreita de justiça moderna está atrelada a um entendimento da moral como sendo todo ponto e vista que seja possível demonstrar a todos os sujeitos o mesmo respeito ou considerar seus respectivos interesses da mesma maneira (MATTOS, 2006, p. 96-97).

Pode-se sintetizar que todas as relações intersubjetivas, jurídicas e de estima social estão sujeitas aos processos de transformação por meio das lutas por reconhecimento ou do conflito moral, com um crescimento consecutivo dos termos de universalização e particularismo nas sociedades modernas complexas. O nexo desses três âmbitos reside, basicamente, na conquista, a partir das estruturas intersubjetivas da identidade pessoal, do grau de *autorrealização* do indivíduo nas experiências do amor (autoconfiança), do reconhecimento jurídico (autorrespeito), e, por fim, da solidariedade (autoestima) (HONNETH, 2009, p. 272).

Todas essas dimensões do reconhecimento, trabalhadas por Honneth (2007, 2009) segundo as elaborações hegelianas e meadianas, podem ser observadas no quadro ilustrativo abaixo. Possibilitar-se-á a compreensão sistemática e resumida das prerrogativas expostas até o momento, com a intenção de simplificar a análise e abrir novos caminhos para a transposição da *teoria da luta por reconhecimento* para o tema da *cidadania* no continente europeu, foco primeiro desse estudo.

Tabela 2: Estrutura das relações sociais de reconhecimento

MODOS DE RECONHECIMENTO	DEDICAÇÃO EMOTIVA	RESPEITO COGNITIVO	ESTIMA SOCIAL
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo	---	Generalização, materialização	Individualização, igualitarização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, dignidade

Fonte: HONNETH, 2009, p. 211.

Portanto, são essas três formas de reconhecimento que criam, segundo Honneth (2009), as condições sociais sob as quais os seres humanos são capazes de alcançar uma atitude positiva para com eles mesmos, pois é por meio da aquisição cumulativa dessas prerrogativas ligadas à autoconfiança, ao autorrespeito e à autoestima, que os indivíduos podem se conceber, de modo irrestrito, como seres autônomos, individualizados e de igual valor em suas respectivas comunidades, sendo a relação jurídica desligada do quadro ético da *estima social* quando esta for proveniente de pretensões de uma *moral pós-convencional* condizente com termos plurais e não limítrofes (HONNETH, 2009, p. 266).

3.4 PRIVAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS E O RESULTADO DAS LUTAS SOCIAIS PARA AMPLIAÇÃO DAS RELAÇÕES DE RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO

Honneth destaca a primazia das *relações jurídicas* e da *estima* para a concretização da inclusão social nas sociedades complexas. Segundo o autor, apenas essas dimensões possuem a capacidade de promover o *igual respeito* entre seus membros e propiciar uma *justiça normativa* nos moldes pós-convencionais. A esfera do amor e da família apenas constrói a

personalidade dos indivíduos, não sendo capaz de satisfazer suas exigências morais em torno de reivindicações por direitos anteriormente negados. Seu objetivo ao abordar as consequências individuais e coletivas da constante privação de direitos, remete-se ao seu ideal de alcançar uma *sociedade justa*. O autor compreende como *justiça social* todas as possibilidades existentes acerca da participação dos membros de uma sociedade em seus processos comunicativos e contextos de vida (NOBRE; REPA, 2003).

Existe, a meu ver, uma primazia genética da primeira forma de relação e reconhecimento, isto é, da autoconfiança possibilitada pelo amor e pela assistência. Sem a experiência dessa forma de reconhecimento, nenhum sujeito poderia constituir uma identidade estável e uma personalidade intacta. No entanto, outra coisa se passa com a ordem “lexical”. Eu afirmaria, pelo menos para as sociedades modernas, uma primazia da relação jurídica de reconhecimento. Ela, a princípio, exorta todos os sujeitos, de maneira igual, ao respeito mútuo e, por isso, possui a maior força de inclusão social. Sobre o segundo aspecto da questão, pode-se dizer que tanto da perspectiva do sujeito quanto da perspectiva da sociedade, são possíveis conflitos entre as exigências morais, das diversas relações de reconhecimento. Eles só podem ser solucionados privilegiando-se as relações jurídicas (NOBRE; REPA, 2003),

Na segunda dimensão do reconhecimento, Honneth (2009) aborda as experiências que levam ao rebaixamento do *autorrespeito moral* dos indivíduos estruturalmente excluídos ou inferiorizados no interior de uma sociedade. Se *direitos fundamentais* são negados a determinados indivíduos ou grupos sociais, está implícito que estes não são reconhecidos como parceiros “dignos” de interação ou associação. “[...] a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido [...] vai de par com a experiência de privação de direito uma perda de autorrespeito” (HONNETH, 2009, p. 216-217).

No campo da *estima*, o desrespeito constitui-se como o último rebaixamento social possível, através do qual nega-se, veementemente, o valor social de indivíduos ou coletividades, com a depreciação de suas formas de vida, seus comportamentos, suas tradições e até mesmo de sua língua. Uma vez que, para existir *estima*, é fundamental que seja concedido, no campo do direito, uma real *inclusão* e reconhecimento do *outro*, capazes de fazerem nascer sentimentos de autorrealização individuais ou coletivos, bem como laços de *solidariedade* cívica. Assim, a degradação valorativa ou a preferência de determinados

padrões culturais em detrimento de outros, acabam por abalar o significado positivo de grupos inteiros (HONNETH, 2009, p. 217-218).

Para Honneth (2009), a privação de direitos ou a inferiorização de determinadas culturas e modos de vida distintos levou ao campo da *cidadania democrática*, uma nova determinação, agora chamada por este de *morte social*. Nesse sentido, Honneth (2009) considera subtraído dos indivíduos os termos de reconhecimento, de assentimento social e de autorrealização que propiciam as bases para a existência de uma *solidariedade* para além dos limites das sociedades tradicionais. Essas experiências de rebaixamento e degradação cultural levam os seres humanos ameaçados à perda de suas próprias identidades (HONNETH, 2009, p. 218 -219).

Assim, a teoria da *luta por reconhecimento* honnethiana ganha sua motivação *moral* em contextos que constituem a vergonha ou a fúria como reações emocionais contrárias aos cenários de vexação, desprezo ou desrespeito jurídico-social. Estas transformam-se em impulsos motivacionais para o engajamento de grupos em *lutas por reconhecimento*, que são convertidas em movimentos de *resistência política*, pois, simplesmente, os seres humanos não podem colocar-se como neutros frente às ofensas sociais, à privação de direitos ou ao desrespeito sociocultural (HONNETH, 2009, p. 220-224).

Nessas reações emocionais de vergonha, a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento. Pois a tensão afética em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade de ação ativa; mas que essa práxis reaberta seja capaz de assumir a forma de uma resistência política resulta das possibilidades de discernimento moral que de maneira inquebrantável estão embutidas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos (HONNETH, 2009, p. 224).

Logo, Honneth (2009) defende que são as experiências de *desrespeito* que levam à formação de levantes coletivos e de resistências sociais na contemporaneidade. A partir das *lutas por reconhecimento*, é factível o desenvolvimento e o progresso da realidade sociojurídica. Em suma, os *conflitos sociais* questionam os padrões normativos instituídos na realidade social, além de alcançar novos parâmetros de *eticidade*. Resultam, a partir deste processo conflituoso, mudanças capazes de conciliar os interesses particulares e universais simultaneamente, imersos nas relações jurídicas subjacentes. Desse modo, o autor oferece um novo contorno ao direito moderno, no qual diferentes grupos possam *lutar* por suas

concepções axiológicas garantidoras de suas próprias liberdades identitárias e compensar suas relações anteriormente assimétricas (HONNETH, 2009, p. 229-238).

Esses fenômenos de confrontos sociais gerados pela denegação de direitos são resultados de uma constante *crise moral* nas sociedades modernas. No entanto, esses cenários de disputas não são retroativos, ao contrário, estes propiciam um desenvolvimento sistemático das identidades pessoais e coletivas, possuindo uma função *socializadora*, uma vez que, é a partir da *disputa* que se torna possível a conquista de uma “sensibilidade social para as diferenças” (HONNETH, 2009, p. 254). Nas palavras de Honneth (2009, p. 257), “[...] trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir [...] na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento”.

A *resistência social* transforma-se não apenas em um meio prático para exigir novos padrões normativos de reconhecimento ampliado, mas também em um mecanismo essencial para o desenvolvimento moral das sociedades democráticas contemporâneas. Assim, é através do *conflito moral-intersubjetivo* e das *lutas por reconhecimento identitário* que fazem-se possíveis as existências de sociedades com horizontes culturais e políticos mais vastos, capazes de abarcar formas distintas e padrões diversos de *eticidade* (HONNETH, 2009, p. 260-261).

A tarefa do quadro interpretativo em vista é descrever o fio idealizado através do qual puderam liberar-se os potenciais normativos do direito moderno e da estima; ele faz com que se origine um nexos objetivo-intencional, no qual os processos históricos já não aparecem como mero eventos, mas como etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento. O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 267-268).

Através da teoria honnethiana tornou-se evidente que o tema do reconhecimento jurídico e social contém um potencial moral capaz de se desdobrar, por meio das *lutas sociais*, em direção a um aumento da universalidade dos princípios de uma determinada comunidade até a conquista da sensibilidade às particularidades intrínsecas ao contexto de vida. Através desses procedimentos conflituosos, pôde-se chegar à sintetização das diversas demandas pessoais de autorrealização até padrões coletivos mais amplos, condizentes com o ideal de

universalidade presente no direito moderno. Para Honneth (2009, p. 277), a relação jurídica moderna só pode adentrar nos moldes de uma *eticidade pós-convencional* se pautar-se em uma rede de interações intersubjetivas, de cunho conflituoso e moralmente motivadas, para fazer-se mais condizente com os cenários de vida complexos.

[...] a experiência de uma diferença individual ou coletiva se converteu no impulso de uma série inteira de movimentos políticos; certamente, suas exigências só podem ser cumpridas a longo prazo quando ocorrem mudanças culturais que acarretam uma ampliação radical das relações de solidariedade [...] as quais devem estar em condições de gerar uma solidariedade pós-tradicional (HONNETH, 2009, p. 280).

Dessa forma, pode-se considerar que o *direito moderno* e a formação da vontade coletiva que o consubstancializa repousam sob contextos sociais oscilantes, pautados em contradições e reivindicações diversas, capazes de elaborar novos espaços sociais mais heterogêneos, identidades pessoais e coletivas mais sólidas, e normas mais amplas (HABERMAS, 2003b, p. 102-103). Em consonância com essas posições, o sociólogo marxista Claus Offe (1991) menciona a essencialidade dos contrassensos sociais para a superação das relações desiguais ou assimétricas nas sociedades modernas. Segundo o autor, o *conflito social* é interpretado como fonte do progresso, não sendo considerado uma fatalidade no campo da política, do direito e/ou da sociedade, pois, “[...] estes progressos ininterruptos nas sociedades ocidentais foram muitas vezes dramaticamente acelerados no contexto de intensos conflitos sociais e crises [...]” (OFFE, 1991, p. 115).

O cerne desse pensamento pautado na manutenção das arenas conflitivas no campo da política e do direito conduz à primazia das possibilidades de *reconhecimento social* com a abertura de novas possibilidades de identidades no escopo social. Em Honneth (2009, p. 257) não é sugerido nenhum confronto violento ou resistência destrutiva, apenas um modelo teórico-descritivo no qual a *luta* assume o papel de destaque para a existência de uma realidade sociojurídica mutável. Para o autor, a história social deve ser interpretada conforme o papel desempenhado pelos seus atores e pelas ações humanas durante o seu processo de evolução moral, sendo essas prerrogativas, as responsáveis por transformar contextos de desrespeito em cenários de reconhecimento, inclusão e difusão dos *direitos fundamentais* (HONNETH, 2009, p. 260).

Vai de par com essa disposição das tarefas a necessidade de conceber o modelo de conflito até agora apresentado não mais apenas como um quadro explicativo do surgimento de lutas sociais, mas também como quadro interpretativo de um processo de formação. Somente a referência a uma lógica universal da ampliação das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática do que, caso contrário, permaneceria um fenômeno incompreendido; pois as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível a função que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 265).

Em síntese, a incumbência da teoria honnethiana é contestar a utopia de *harmonia* como matriz coordenadora dos processos sociais e políticos, bem como a fórmula de *ordem e coesão* para o *progresso moral* no âmbito das sociedades complexas. Seu quadro teórico-interpretativo possibilita uma realidade capaz de libertar os potenciais normativos do *direito moderno* e formular uma *estima social* pautada nas relações de reconhecimento do *outro* (HONNETH, 2009, p. 267-268).

As relações jurídicas e as comunidades de valores, a despeito das *diferenças*, devem estar abertas aos processos de subversões, capazes de conduzir as sociedades a novas conquistas universalistas de igualdade e particularistas de autonomia e autorrealização pessoal. Torna-se evidente, que as *lutas sociais* criam quadros normativos de reconhecimento mais vastos em direção a um contexto sensível às *diferenças* e compatível com os ideais de universalidade e *solidariedade cívica*. Nas palavras do próprio autor,

[...] a experiência de uma diferença individual ou coletiva se converteu no impulso de uma série inteira de movimentos políticos; certamente, suas exigências só podem ser cumpridas a longo prazo quando ocorrem mudanças culturais que acarretam uma ampliação radical das relações de solidariedade (HONNETH, 2009, p. 280).

Utilizando-nos dos argumentos de Marcelo Neves (2013), em sua obra, **A constitucionalização simbólica**, também é admissível questionarmos a noção de direito como um sistema autopoietico, isto é, como uma rede fechada que se autoproduz e autorregula sem a interferência de seu meio ou de seus atores. Para Neves (2013), o direito que se isola das reivindicações sociais e dos dissensos, condensando-se à mera função político-simbólica, é incapaz de coordenar ou representar as sociedades modernas marcadas pela convivência supercomplexa e conflituosa (NEVES, 2013, p. 2-3).

A redução das tensões, o ideal de *harmonia social* e a legislação simbólica têm como função apenas para encobrir as contradições e as irracionalidades que permeiam as instituições políticas regidas por elites que não visam a resolução de seus respectivos problemas sociais, mas sim obstruem os caminhos para que estes sejam alcançados. Segundo o autor, a priorização de formas de vida, a glorificação e a degradação de grupos culturais em detrimento de outros apenas significam *gestos de coesão*, que manipulam e iludem o sistema político-social contra outras alternativas cabíveis, tais como a necessidade de *espaços públicos porosos*, o fortalecimento da *cidadania* vista como um *direito fundamental* e a concessão de prerrogativas capazes de abarcar as mais variadas *diversidades* existentes em um meio social (NEVES, 2013, p. 33-41).

No que concerne à legislação destinada à confirmação de valores sociais, podem-se distinguir três efeitos socialmente relevantes. Em primeiro lugar, trata-se de atos que servem para convencer as pessoas e os grupos da consistência do comportamento e norma valorados positivamente, confortando-as e tranquilizando-as de que os respectivos sentimentos e interesses estão incorporados no direito e por ele garantidos. Em segundo lugar, a afirmação pública de uma norma moral pelo legislador conduz as principais instituições da sociedade a servirem-lhe de sustentação, mesmo que faltem ao respectivo texto legal a força normativo-jurídica e a eficácia que lhe seriam específicas. [...] Por fim, a legislação simbólica confirmadora de valores sociais distingue, com relevância institucional, “quais as culturas que têm legitimação e dominação pública” (dignas de respeito público) das que são consideradas “desviantes” (“degradadas publicamente”), sendo, portanto, geradora de profundos conflitos entre os respectivos grupos. [...] O efeito básico da legislação como fórmula de compromisso dilatório é o de adiar conflitos políticos sem resolver realmente os problemas sociais subjacentes. A “conciliação” implica a manutenção do *status quo* e, perante o público-espectador, uma “representação”/ “encenação” coerente dos grupos políticos [e culturais] divergentes (NEVES, 2013, p. 53-54).

Pode-se defender, a partir do conteúdo exposto até o momento, que o *direito moderno* deve ser concebido como um produto decorrente da evolução da consciência moral das sociedades complexas, para forjar uma *moral pós-convencional* ou universal também compatível com as *particularidades* e as *diferenças* de seus povos. Trata-se da caracterização do *direito moderno* como elemento produzido, segundo as mais variadas idiossincrasias humanas, sendo este permanentemente alterável e resultante das ações e contradições sociais, inseridas em um determinado tempo histórico. Propõe-se, a quebra do monopólio autopoietico do direito, que não apenas bloqueia sua efetividade e legitimidade, em seu sentido

substantivo, mas também compromete sua identificação com um ambiente supercomplexo (NEVES, 2013, p. 65-73; HABERMAS, 2001, p. 24; HONNETH, 2009, p. 266-268).

Os *conflitos sociais* devem ser vistos ainda como *movimentos políticos* que buscam transformações de sua realidade, bem como um sistema democrático efetivo, ambos capazes de gerar *espaços públicos* sintetizadores de *diferenças*. A *identidade coletiva* proveniente dessas formas de participação e interação intersubjetivamente partilhadas leva à ascensão de uma esfera crítica da própria realidade do poder e centralização político-jurídica, com vistas à conquista de mais direitos tidos como inalienáveis e fundamentais. Esses modelos teóricos propiciam a reconstrução de práticas jurídicas e institucionais aparentemente e erroneamente consideradas inacessíveis e imutáveis, refazendo-as, reinterpretando-as, e reconstruindo-as.

Robert Alexy (2012), em sua obra **Teoria dos Direitos Fundamentais**, complementa que as *normas jurídicas* devem ser determinadas exclusivamente pela *realidade social* e pela participação de seus atores. De acordo com ele, é imprescindível que todos os cidadãos participem da criação de suas próprias normas, sendo essencial ainda que, estes se mantenham distantes dos campos ligados às irracionalidades. Isto é, as normas nunca devem ser resultados de valores ou suposições ontológicas e epistemológicas questionáveis. Para isso, Alexy (2012) refuta quadros limítrofes de direitos cidadãos vinculados a critérios subjetivos.

O direito moderno deve se pautar, necessariamente, em princípios provenientes da efetivação dos *direitos fundamentais*, sendo essa a única base possível e capaz de criar um espaço inclusivo, participativo e condizente com as *diferenças*. Segundo Alexy (2012), os *direitos fundamentais* precisam ser os princípios supremos que regem as sociedades contemporâneas e seus respectivos ordenamentos jurídicos. Logo, para o autor, os *direitos fundamentais*, compreendidos a partir dessa perspectiva, permitem a resolução e a superação de todas as atuais lacunas existentes entre os espaços institucionais europeus e suas sociedades.

Em suma, todo o quadro teórico exposto até o momento permite a constante renovação da *realidade político-social* europeia por compreender as potencialidades dos *processos sociais* como sendo capazes de conduzir à formação de sociedades mais livres e justas. Assim, a teoria honnethiana baseada no *conflito* e as considerações a respeito do *direito* apresentam-se como sugestões essenciais ao tema da *cidadania*. Elaborar-se então um diagnóstico crítico de época e também propicia-se a expansão dos ideais cidadãos para outros horizontes, não mais pautados na ideologia de *harmonia*, mas em seus opostos : o conflito, as

divergências e o dissenso, como elos essenciais existentes entre a evolução moral das sociedades complexas e do próprio direito. Com essa fórmula dialética capacita-se o vislumbamento de contextos de vida e de representação político-jurídica mais vastos, baseados em prerrogativas invariavelmente atreladas à difusão dos *direitos fundamentais*¹⁰¹ (WERLE; MELO, 2008, p. 183).

3.5 BRIAN GREENHILL: TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO UMA TRAGÉDIA CONFLITUOSA

O tema do reconhecimento ganhou merecido destaque nos debates sociais acerca das políticas identitárias e nas análises de sociedades multiculturais na contemporaneidade. A formação de *identidades coletivas* abrangentes para a sustentação da nova lógica global passou a ser imprescindível para a definição das possibilidades de criação e manutenção de novas instituições políticas, tais como a União Europeia. Seu mérito se assenta na gênese do dilema da necessidade da existência de *conflitos sociais* para a satisfação das exigências humanas mais elementares, de ser reconhecidos como sujeitos de igual valor pelo *outro* e pelo direito, vistos como portadores de suas próprias singularidades e diferenças em um âmbito de igualdade e universalidade.

No paradigma da *luta por reconhecimento* hegeliano, incorporado pela teoria honnethiana, sucita-se a ideia de que a realidade social se apresenta como um processo conflituoso incessante, no qual os indivíduos, inseridos em um lógica alternada de *conflito* e *reconciliação*, caminhariam em direção a um produto final *estável* e mais inclusivo. Sob essas perspectivas dialéticas, as tensões no âmbito das sociedades modernas seriam resultados do constante desejo humano por reconhecimento de suas próprias prerrogativas individuais, capazes ainda de se generalizar e, atingir reivindicações de cunho coletivo.

Nesse processo, os indivíduos envolvidos diretamente no *conflito moral-intersubjetivo* contestariam a *ordem sociojurídica* existente, alcançando níveis de *eticidade* mais vastos e moralmente evoluídos. Em suma, o homem seria capaz de formar sua própria identidade em

¹⁰¹ Para Oscar Vilhena os *direitos fundamentais* não são “dádivas transcendentais”, mas sim consequências da decisão recíproca de cidadãos livres e iguais. Os mesmos são legítimos por regularem a vida comum em sociedade, tendo como base a realização da *dignidade humana* por intermédio do direito positivo. A expressão de “contrato social” ou “constituição” são apenas denominações que demonstram a concretude da constante busca pela *autonomia* e o estabelecimento da liberdade por meio de princípios de justiça e de reconhecimento social. Os direitos se transformam em razões preponderantes, as quais devem orientar a conduta dos governantes para com todos os seus povos (VIEIRA, 2001, p. 210-217).

uma interação conflituosa com o *outro*, progredindo a cada novo estágio de interação e, levando ambos à formação de uma unidade autônoma final. Tal unidade abarcaria, simultaneamente, as perspectivas individuais dos sujeitos em interação e os ideais comunitários fundamentados em parâmetros universalistas. Segundo Ravagnani (2009), a teoria da luta por reconhecimento revela “[...] a mediação profícua entre indivíduo e comunidade, particularidade e universalidade, diferença e identidade” (RAVAGNANI, 2009, p. 6).

A partir desse procedimento, constitui-se um novo modelo de *cidadania*, com normas socialmente justificadas não desatreladas de seu contexto de vida. Remete-se aos princípios morais de justiça, sem desconsiderar completamente os contextos da comunidade social e da *identidade coletiva*, pois esta é capaz de abarcar os horizontes de valores e práticas da comunidade, segundo a formação de uma *identidade individual e coletiva* abrangente. Para Werle e Melo (2007, p. 31) a entrada de Honneth nesse debate serve como uma solução ao impasse historicamente estabelecido entre os paradigmas: individualista e de identidade coletiva, já que o modelo de *luta por reconhecimento honnethiano* articula, simultaneamente, as práticas sociais e as situações históricas concretas, sem cair no relativismo social.

Uma teoria da justiça deveria satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, ou seja, a autorrealização individual deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres – como querem os “liberais” –, mas que não fosse abstratamente deduzida, e sim efetivada num contexto ético intersubjetivamente compartilhado – como defendem os “comunitaristas” [...] Honneth pretende superar as dicotomias que se estabeleceram nesse debate, como já apresentado, abandonando, primeiramente, uma compreensão estreita da moral: “Nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta a Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de autorrealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitação de uma vida boa [também chamada de *eticidade*]. [...] Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, pois uma teoria da justiça deve estar vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas (WERLE; MELO, 2007, p. 31-32).

No entanto, apesar do acentuado destaque da teoria honnethiana na corrente crítica do pensamento social, o autor Brian Greenhill (2008) procura demonstrar a incapacidade do reconhecimento mútuo e da formação de identidades coletivas abrangentes, definidas nos

moldes hegelianos, para a contemporaneidade. Segundo ele, embora a *teoria da luta por reconhecimento* tenha sido empiricamente demonstrada, a partir das formulações da psicologia social de Herbert Mead por Honneth, ela encontra-se em pleno desacordo com os demais trabalhos da psicologia social (GREENHILL, 2008, p. 343-345).

Com a retomada dos trabalhos de Patchen Markell, Marilynn Brewer, Bill McGuire e Tajfel, Greenhill (2008) defende que as *lutas por reconhecimento* nas sociedades modernas possivelmente desencadeariam uma série de *diferenças* incapazes de reconciliarem-se no estágio último e formarem uma *identidade coletiva abrangente*, como propõe Axel Honneth. Segundo o autor, as interações humanas entre o *eu* e o *outro* servem apenas para tornar os indivíduos conscientes de suas próprias singularidades, reafirmando-as, mas nunca constringendo-as ou adaptando-as em detrimento do *outro* (GREENHILL, 2008, p. 349-350).

Patchen Markell (2003) em **Bound by Recognition** propõe uma reinterpretação da dialética hegeliana do senhor e do escravo. Na versão convencional, abordada por Honneth, o senhor e o escravo se engajariam em uma batalha por reconhecimento, na qual o confronto levaria o escravo a se render temporariamente à vontade do senhor, criando uma relação servil provisória. Não obstante, essa é apenas a primeira etapa do *conflito*, no qual o senhor permaneceria insatisfeito com o fato de possuir apenas um sujeito que o reconheça como supremo, e o escravo igualmente descontente com a subjugação. Na busca pela liberdade, o escravo entraria em confronto direto com o senhor. Libertar-se-ia, a partir dessa *luta*, da dominação provisória e se criaria as bases de ascensão dos ideais de *igualdade* sob a égide dos direitos básicos de cidadania entre ambos. Logo, isso culminaria no reconhecimento mútuo de suas próprias especificidades e *diferenças*, com a ampliação do *direito* para ambos os envolvidos na relação conflituosa inicialmente proposta (FUKUYAMA 1992 apud GREENHILL, 2008, p. 352-353).

Para Markell (2003), a visão crítica da dialética hegeliana é demasiadamente ingênua, por considerar que a interação entre o senhor e o escravo demonstra a busca pelo reconhecimento entre atores, e não a necessidade humana imanente de afirmar sua identidade com a subjugação do *outro*. Segundo o autor, o problema básico dessa interação não reside no fato de existir uma fase de injustiça no decorrer do processo, mas na constatação de que a escravidão seja a consequência da busca de um ator para que haja sua própria independência no final. Com isso, Markell (2003) deduz que os seres humanos são egoístas e dificilmente

aceitariam o constrangimento de sua própria identidade em detrimento do *outro*, para formação de uma *identidade coletiva* abrangente (MARKELL, 2003, p. 353-354).

Com o objetivo de consubstancializar a sua reinterpretação, Markell (2003) sugere que o apoio de Hegel à exclusão das mulheres na vida política de seu tempo não pode ser tão facilmente separado de seu pensamento político e social. Para o autor, a sinalização dessas diferenças de gênero e a inferiorização das mulheres em sua sociedade apenas demonstram que os indivíduos daquele período buscavam satisfazer suas necessidades de conservar integralmente suas identidades e privilégios. Logo, a interação entre sujeitos não determinaria a formação consequente de identidades coletivas mais complexas, como sugere Hegel e Axel Honneth, mas sim o recrudescimento de identidades particulares imersas em uma *tragédia conflituosa*, a qual conduziria para um cenário de fragmentação e não de unidade autônoma (MARKELL, 2003, p. 353-354).

Com o uso dos experimentos das teorias psicológicas de formação identitária de William McGuire (1978, 1979)¹⁰² e de Marilyn Brewer (1991)¹⁰³, Greenhill (2008) desafia o modelo hegeliano anteriormente proposto. McGuire demonstra empiricamente que quando uma criança de origem étnica distinta é colocada em um ambiente escolar majoritariamente diferenciado, ela é muito propensa a mencionar a sua identidade de membro de um grupo minoritário do que as demais crianças. Ou, que meninos são mais propensos a listar e enfatizar o seu gênero quando convivem em espaços preponderantemente femininos. Seus experimentos procuram evidenciar a ausência da internalização do *outro generalizado* no processo de formação identitária, como defendia Mead, conduzindo, basicamente, à polarização dos grupos ao invés da integração (MARKELL, 2003, p. 356-357).

Marilyn Brewer (1991), em seu modelo conhecido como *Optimal Distinctiveness*, alega que os indivíduos expressam simultaneamente o desejo de assimilação e distinção. Isto é, um sujeito só é capaz de adotar um tipo de identidade social quando essa é compatível, em algum grau, com sua própria identidade pessoal ou coletiva. Segundo a autora, os movimentos separatistas existentes no continente europeu estão preocupados com as tentativas de preservar suas identidades pessoais e de seus grupos contra a fusão cultural e as prerrogativas

¹⁰² MCGUIRE, W. J. Salience of ethnicity in the spontaneous self-concept as a function of one's ethnic distinctiveness in the social environment. **Journal of personality and social psychology**, 1978, p. 511-520.

MCGUIRE, W. J.; MCGUIRE, C. V.; WARD, W. Effects of household sex composition on the salience of one's gender in the spontaneous self-concept. **Journal of experimental social psychology**, 1979, p. 77-90.

¹⁰³ BREWER, M. B. The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time. **Personality and Social Psychology Bulletin**, 1991, p. 475-482.

da coletividade maior. Sugere-se que, quando um grupo amplia demais seus parâmetros identitários, os indivíduos tendem a buscar novas formas mais satisfatórias de identidade em níveis mais baixos de identificação social. Assim, criam-se subidentidades como pontos de diferenciação ou distinção para com os demais. Tais avaliações psicológicas, segundo Greenhill (2008), não corroboram com a hipótese honnethiana de que o reconhecimento do *outro* leva à formação de uma identidade coletiva abrangente para além dos moldes tradicionais (GREENHILL, 2008, p. 360).

Finalmente apoiando-se em Henri Tajfel (1982)¹⁰⁴, Greenhill (2008) sustenta que as diferenças conduzem necessariamente à fragmentação. Tajfel (1982) realizou experiências com grupos arbitrariamente organizados¹⁰⁵, sem qualquer tipo de rivalidade anterior ou história de rejeição antiga. Observou-se que, os diferentes grupos tendiam a favorecer os seus companheiros de associação na alocação de recursos escassos em detrimento de outros, sem que houvesse qualquer explicação racional para tais atitudes fragmentárias. Segundo o autor, essas experiências demonstraram que em qualquer contexto, no qual exista o senso comum de *nós* em detrimento de *eles*, a cooperação é facilmente dissolvida, transformando-se em um conflito permanente de rivalidade, em que a reconciliação não é alcançada como estágio final (GREENHILL, 2008, p. 357-358). Nas palavras do próprio autor,

On the basis of these studies, they claim that the formation of a common in-group should allow the unifying effects of in-group biases to be transferred up to increasingly higher levels of social identification that could even go so far as to include the “nation” (Gaertner and Dovidio, 2000: 48). However, the Common In-Group Identity Model’s more optimistic predictions about collective identity formation have been challenged by another line of psychological research that examines how members of social groups perceive other groups that share the same overarching identity (Mummendey and Wenzel, 1999). These experiments have shown that people have a tendency to project perceptions of their own in-group on to the superordinate group, which in turn can lead to more negative evaluations of the other groups that fall within that superordinate category (GREENHILL, 2008, p. 358).

Em resumo, Greenhill (2008) busca, a partir dessas experiências provenientes da psicologia social, os fundamentos para afirmar que a formação de identidades coletivas

¹⁰⁴ TAJFEL, H. Social Psychology of Intergroup Relations. **Annual Review of Psychology**, 1982, p. 1-39.

¹⁰⁵ “[...] They divided a group of experimental subjects (who previously did not know each other) into two separate groups on the basis of something as trivial as a series of random coin-tosses, or by asking the subjects to estimate the number of dots on a screen and then separating the individuals into two groups representing the higher and lower estimators” (TAJFEL, 1982 apud GREENHILL, 2008, p. 357).

abrangentes, como previstas no modelo hegeliano e honnethiano, é incapaz de ser reproduzida no mundo real. Em meio à reafirmação das diferenças identitárias, o conflito parece iminente, acentuando ainda as separações entre os grupos, os quais não clamam por uma identidade partilhada significativamente, mas pela fragmentação ou separação (GREENHILL, 2008, p. 352).

Com exemplos interessantes provenientes do autor Jonathan Mercer (1995, p. 250)¹⁰⁶, tais como a criação da União Europeia, Greenhill (2008) defende ainda que a integração europeia não caminha em sentido à formação de uma *identidade coletiva abrangente*, mas sim reflete o alargamento das influências de poder dos grupos majoritários em detrimento dos minoritários.

Logo, uma *identidade europeia* só seria possível com o reforço das fronteiras da União em relação ao restante do mundo e o estabelecimento de oposições binárias entre o *nós* e o *eles*. Greenhill (2008) argumenta que a ideia honnethiana se apresenta como rasa do ponto de vista empírico e demonstra-se incapaz de formar outras formas de identificações sociais e integrações com a aceitação das *diferenças*, sendo a União Europeia um exemplo típico. Em suma, o processo apresentado pela teoria da luta por reconhecimento não sugere de maneira alguma que os *conflitos sociais* possam desencadear a formação de *identidades coletivas abrangentes* entre grupos distintos (GREENHILL, 2008, p. 364).

This implies that the nature of interactions between the units in the system is not changing in a way that would permit the formation of Wendt's World State. Presumably, citizens of any given EU member state would only be able to strengthen their sense of EU identity to the extent that the boundary between the EU and the rest of the world is accentuated; thus, the successful development of the EU need not in itself suggest that the importance of the in-group/out-group distinction to collective identity formation has been overcome (GREENHILL, 2008, p. 361).

However, if — as has been argued here — the collective identity that is needed to stabilize in-group/out-group competition does not naturally emerge from the act of recognizing the 'other', then a longer-term effort to impose a collective identity from above might hold the answer. Yet even the deepening integration of the European Union — which is by far the most sophisticated example of supra-national identity formation — does not suggest that this will necessarily satisfy the 'struggles for recognition' of sub-state groups within the continent. The mere fact that these separatist groups are still articulating their campaigns in the language of *territorially* based identities does not augur well for the ability of the EU to manage

¹⁰⁶ MERCER, J. Anarchy and Identity. **International Organization**, 1995, p. 229-252.

identity-based conflicts. Instead, it seems that the logic of European statehood is still understood only in terms of specific populations and pieces of territory that interact in strictly zero-sum terms (that is, one state's territorial gain is another state's loss), and that the traditional norms of the states system are therefore still alive and well within the EU.¹⁴ On the other hand, even if a far more inclusive model of European identity were eventually to emerge, one would still need to show that this is not simply the result of the formation of a single European 'super-state' — and therefore merely a larger in-group (as Mercer suggests) — but is instead because a new, more sophisticated model of citizen–state identity relations has in fact been achieved (GREENHILL, 2008, p. 363).

Greenhill (2008) apresenta uma análise profícua sobre a teoria da luta por reconhecimento, proporcionando maiores reflexões sobre o tema e suas possibilidades de reprodução na vida social. No entanto, comportamentos específicos observados em seletos grupos sociais e em condições de complexidade limitadas não podem ser considerados parâmetros adequados para oferecerem respostas previsíveis face à experiência e à reprodução no mundo real. O autor acaba por incorporar uma abordagem behaviorista, que reduz a complexidade de sua crítica ao descrever o comportamento humano como o de uma “máquina”, capaz de responder a estímulos, os quais posteriormente podem ser facilmente generalizados no mundo social.

A perspectiva behaviorista assumiu uma função importante na psicologia social, no entanto, esta apresenta-se como insuficiente para descrever complexos fenômenos sociais que envolvem contextos de vida ampliados, múltiplos atores, crenças, interesses, desejos, emoções e expectativas distintas. A teoria da luta por reconhecimento aborda um cenário extremamente complexo, no qual não pode se desligar dos elementos cognitivos de formação *intersubjetiva-moral* e as percepções afetivas existentes em uma sociedade real. Sendo assim, a análise de Greenhill (2008) pode ser considerada bastante incompleta por reduzir as abordagens críticas honnethianas a um reducionismo histórico e social.

Os fenômenos sociais não assumem um caráter linear na história, ao contrário muitas vezes são paradoxais, retóricos e regressivos antes de alcançarem o progresso, do ponto de vista da integração. Eles não podem ser comparados a abordagens específicas de grupos definidos, em moldes de “laboratório”. O processo de formação de *identidades coletivas abrangentes* requer uma série de percepções distintas e desenvolvimentos de um contexto histórico supercomplexo. Logo, sua interpretação e reprodução dificilmente seriam obtidas a partir de uma forma única de análise com grupos isolados. Os fenômenos sociais são

conhecidos pela sua capacidade mutável, em que a *ação social*, tão bem trabalhada por Axel Honneth (2007, 2009), desempenha um papel de destaque. Não devem-se ignorar os contextos de vida e as próprias experiências dos indivíduos membros de uma sociedade em uma análise que se proponha significativa do ponto de vista crítico.

Logo, embora a teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth tenha sido contestada por Greenhill (2008) no que concerne à sua capacidade de formar *identidades coletivas abrangentes*, é a crítica presente nas elaborações de Werle e Melo (2008) em **Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth**, que apresenta-se como mais ponderável. Pois, Honneth (2009) omite em suas análises o aspecto político, não elaborando os mecanismos de aplicabilidade de sua teoria politicamente. Nas palavras dos autores,

[...] Honneth quer sanar o déficit sociológico da Teoria Crítica, por outro lado, sua teoria acaba gerando um déficit sociológico, no sentido de que não há nenhuma preocupação em explicitar um princípio de justificação pública em que os próprios cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos. Esse passo é fundamental para entender as lutas por reconhecimento no Estado democrático de direito (WERLE; MELO, 2008, p. 197-198).

Para Werle e Melo (2008, p. 197-198), talvez Honneth (2009) pudesse superar esse *déficit* se investisse em uma forma propriamente política de reconhecimento, a qual estivesse indissociada dos anseios por reconhecimento, das perspectivas de socialização e liberdade, bem como de uma nova compreensão da formação democrática da vontade, priorizando, ainda, uma concepção fundamentada na cidadania democrática. Isto é, a explicitação de mecanismos essenciais para a formação da vontade, por meio de uma cidadania democrática, é apto a abarcar as *lutas por reconhecimento* e propiciar o desenvolvimento de um espaço público capaz de não apenas sintetizar as diferenças, mas também contemplá-las. Saavendra e Sobottka (2008, p. 17-18) levantam uma importante questão, “[...] como é possível combinar a ideia hegeliana de luta por reconhecimento com as instituições de um estado democrático de direito?”, ou ainda “[...] como é possível pensar instituições a partir do conceito de reconhecimento, dado que Honneth, desde o início, e ainda hoje, pretende desenvolver esse conceito sem se fazer valer, como Habermas, da teoria dos sistemas?”.

Em suma, embora essas questões permaneçam em aberto, a teoria da *luta por reconhecimento* ainda está apenas no início. Ela apresenta-se com um grande potencial,

principalmente, pela quebra do consenso de que os processos de formação identitária devem se pautar na ideologia de *harmonia social*, levando ao âmbito da *ação humana* o maior potencial de mudanças, seja em contextos políticos, econômicos ou culturais em *conflito* e *crises*.

3.6 TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO: POTENCIAIS TEÓRICOS PARA A ASCENSÃO DE UMA NOVA CIDADANIA SUPRANACIONAL EUROPEIA

O modelo de cidadania supranacional – proposto pela União Europeia desde o ano de 1992 com o Tratado de Maastricht, mas com ideais que remetem à década de 1970 – é transgressor, em vários sentidos, quando analisado a partir dos pressupostos críticos provenientes da teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth. O objetivo dessa reflexão assenta-se na necessidade de vislumbrar alternativas teóricas para as *crises sociais* e institucionais existentes no bloco integracionista europeu. Com a viabilização dessas análises, torna-se possível repensar seus quadros limítrofes no que tange sua aplicabilidade jurídica, sua eficácia, aceitação e participação social no decorrer do processo. Busca-se, assim, a elaboração de um arcabouço fundamental para a superação dos atuais entraves sociopolíticos.

A partir da década de 1970, como exposto no primeiro capítulo deste trabalho, a ideia de *identidade comum europeia* passou a representar o conjunto de valores tipicamente *eurocêntricos* ligados, necessariamente, ao ideal de *povo europeu* ou *espírito europeu*. Através de uma simbologia altamente carregada de significados, a União Europeia por meio de atos normativos formais e informais passou a encorajar indiretamente a concretização de um *âmbito comunitário exclusivo*, a fim de gerar pressupostos fáticos para a ascensão de vínculos de solidariedade entre seus respectivos povos.

Entretanto, a *identidade comum europeia* é considerada, do ponto de vista crítico, como representa por um forte mecanismo de *coesão social*, tipicamente utilizado desde o século XVIII pelos Estados-nações europeus para obter legitimidade política e suprir suas tradicionais lacunas entre os âmbitos sociais e institucionais. Seu modelo constitutivo se consubstancializa na formação de uma *identidade coletiva histórico-cultural*, com a ascensão de oposições binárias, tais como: o *nós* e o *eles*, *cidadãos* e *não cidadãos*, *nacionais* e *estrangeiros*. Isso garante sentimentos de *solidariedade* fundados na delimitação de grupos sociais, com a ascensão de princípios fictícios de unidade, continuidade e coerência. Sugerem-

-se perspectivas pautas em abordagens *essencialistas* de identidade, as quais giram em torno de questões acerca da homogeneização social, harmonia e elevado grau de união.

Ao atrelar os pressupostos cidadãos a esse modelo *essencialista* de identidade, compromete-se não apenas o projeto político final europeu de constituir-se sobre as bases pós-nacionais e supranacionais, mas principalmente os ideais de uma *cidadania democrática* fundada no reconhecimento das *diferenças*. Modos de vida diversificados, bases culturais alternativas e identidades diversas passam a ser, não apenas negligenciado, mas também inferiorizados pelo não reconhecimento de seus valores, considerados vitais para a *reprodução moral* de suas respectivas comunidades supercomplexas.

Em consonância com a teoria da luta por reconhecimento honnethiana, as bases para a ascensão de uma sociedade – que concebe seus cidadãos como uma *unicidade totalizante*, capaz de garantir um *espaço público* condizente com as relações de reconhecimento intersubjetivas – fundamentam-se na existência de um reconhecimento jurídico suscetível de contemplar a liberdade, a igualdade e a autonomia de todos os sujeitos. A expressão desses interesses universalizáveis não admite, do ponto de vista jurídico, exceções ou privilégios, por apoiar-se no conceito de *dignidade humana*.

Quando identidades passam a não ser representadas ou a se sentir não contempladas nesse processo de universalização dos direitos, *as lutas por reconhecimento identitário*, no interior das comunidades sociais, levam à arena de discussões públicas suas pretensões jurídicas, responsáveis por ampliar as extensões tradicionais do *direito moderno*. Por meio da *formação racional da vontade coletiva*, mediada pelas contradições, dissensos e disputas, possibilita-se a *evolução moral* de suas comunidades com o desencadeamento de um contexto que vê todos os membros como sujeitos dotados de direito e capazes de reger o rumo de sua própria coletividade.

Nos termos da teoria honnethiana, esse cenário de reconhecimento intersubjetivo-moral e de ampliação do próprio direito pela ação social garante a ascensão de uma *estima*, também conhecida como *solidariedade*, distinta do modelo europeu vigente. Tal *solidariedade* pauta-se na aceitação das particularidades e diferenças do *outro*, fundando uma comunidade de valores simétrica, com horizontes plurais e permeáveis. Quando relações assimétricas forem novamente observadas no escopo social, os próprios atores passam a engajar-se em uma nova *luta* pela ampliação de seu anterior *quadro -ético-normativo*.

É importante observar que Honneth (2009) mantém a *esfera do direito* separada da *esfera da solidariedade*. No entanto, a relação entre elas é permanente. Enquanto a primeira versa sobre pretensões generalizáveis e universalistas, a segunda repousa sobre quadros sociais oscilantes, os quais permitem o reconhecimento das singularidades e diferenças de seus respectivos povos. Apesar da distinção, ambas são cruciais para a concretização da *inclusão social* nas sociedades complexas. As duas também remetem-se ao ideal de conquista de uma sociedade justa, que se baseia na ampliação das possibilidades de participação de todos os seus membros, garantindo espaços heterogêneos e um *direito moderno* mais amplo.

Não apenas a busca pela *solidariedade*, tipicamente observada na União Europeia, é contestada no modelo crítico, mas, principalmente, a ideologia de *harmonia social* como coordenadora dos processos sociais e políticos. Isso, pois o *conflito -moral-intersubjetivo* e os processos de *subversões sociais* são essenciais para a conquista de novos patamares no direito e para o surgimento de uma *moral social* calcada em pressupostos *pós-convencionais*. O *direito europeu*, bem como suas instituições representativas devem ser capazes de contemplar as diversas reivindicações no bojo de suas respectivas sociedades, pois, é somente a partir delas, que os mesmos estarão aptos a romper com o seu atual quadro paralisante, com atribuições funcionais meramente simbólicas e de pouca eficácia.

Quebrar o monopólio das elites políticas na regência das administrações institucionais e na formulação das diretrizes jurídicas pode ser considerado outro ponto elementar. O atual projeto europeu propõe-se a limites intransponíveis de inércia, mostrando-se incapaz de propiciar um modelo sociopolítico coerente com suas sociedades. Segundo Habermas (2013), a União Europeia caiu em sua própria armadilha. Com o objetivo de sanar seus déficits no escopo social utilizaram políticas meramente simbólicas e um *direito* voltado ao adiamento dos problemas sociais e institucionais. Em suma, as elites políticas se afundam em um fracasso histórico com suas próprias políticas feitas a portas fechadas.

O projeto de unificação europeu, desde o início operado à parte da vontade da população, acha-se hoje em um impasse, porque ele não pode prosseguir sem que a modalidade administrativa até agora usual seja substituída por uma participação mais forte da população. Em vez disso, as elites políticas enfiam a cabeça na areia. Elas prosseguem impassivelmente seu projeto elitista e a tutela dos cidadãos europeus (HABERMAS, 2012, p. 138).

Em resumo, as sociedades europeias deveriam fornecer ao projeto europeu a força moral impulsionadora para o seu desenvolvimento político, jurídico e institucional. Em um cenário marcado pelas *reivindicações coletivas* provenientes de *espaços públicos porosos*, a integração europeia possivelmente caminharia rumo à superação de seus atuais entraves sociopolíticos. Com o fortalecimento dos pressupostos cidadãos, a partir da plena efetivação dos *direitos fundamentais*, as sociedades tornariam-se o palco central de coordenação dos processos político-jurídicos, assumindo o seu papel de ator por excelência.

Garantir um âmbito especial aos *direitos fundamentais* no escopo da cidadania supranacional europeia asseguraria uma arena capaz de criar, não apenas espaços inclusivos e condizentes com as *diferenças*, mas principalmente, formar as bases essenciais para o surgimento de um *novo modelo de cidadania*. Uma cidadania, não mais limitada aos paradigmas tradicionais¹⁰⁷, mas apta a sintetizar as diferenças e transformar a *realidade social*, segundo práticas políticas adequadas aos princípios de *solidariedade e respeito*. Ampliar o seu escopo de abrangência significa não incorporar ideais de pertença histórico-cultural, mas dimensões de solidariedade que transcendam as dimensões de lealdade para com um território ou um “superestado” (COHEN, 1999, p. 249).

Ao invés disso, a Carta de Direitos Fundamentais, incorporada no ordenamento jurídico europeu em dezembro de 2000, foi ligada ao princípio de *subsidiariedade*, que a impossibilita de ampliar suas competências e funções para além das normas já instituídas nos tratados constitutivos europeus. Não sinalizaram-se, assim, reais alterações nas atribuições cidadãs, transformando-a apenas em um mecanismo de legitimação simbólico de construção de uma Europa unida. As fraquezas procedimentais no âmbito do processo integracionista não foram superadas e as possibilidades de ampliação e expansão dos direitos cidadãos continuaram inertes.

Embora o modelo de cidadania supranacional na União Europeia se apresente estagnado, ainda existem reais chances de alterações ou modificações. No entanto, para que isso ocorra, é essencial que as instituições europeias e as elites políticas parem de subestimar a importância das sociedades no desenvolvimento de seus processos político-institucionais. Segundo a fórmula proveniente da crítica social honnethiana e das considerações acerca da importância do *conflito*, para juristas e cientistas sociais, apenas uma sociedade aberta aos processos evolutivos marcados por arenas conflitivas e críticas acerca da *dominação social*,

¹⁰⁷ Paradigma individualista, paradigma político e paradigma de identidade coletiva.

possibilitariam o engrandecimento moral de sociedades que não apenas visam a legitimação sociopolítica, mas também oferecem as bases futuras de prosseguimento de um projeto mais reflexivo e justo, atualmente sem grandes perspectivas de mudança. Apenas a sociedade é capaz de produzir, modificar, instituir ou redefinir o poder político, fundamentada na *vontade coletiva* e no reconhecimento do *outro* (OFFE, 1991, p. 114-122).

Desse modo, essas reflexões buscaram enfatizar a importância da sociedade e de suas interações conflituosas para a consolidação de novas alternativas teórico-práticas na ampliação das tradicionais arenas da *cidadania supranacional* no interior do processo integracionista europeu. Até o momento, os atores sociais foram negligenciados, não apenas do ponto de vista participativo, mas também erroneamente considerados no que tange às questões identitárias e ao reconhecimento do *outro* aos princípios de uma cidadania pretensamente inclusiva e abrangente no continente europeu (MULLER, 2000, p. 2).

CONCLUSÃO

A cidadania supranacional europeia, selada a partir das diretrizes formais do Tratado de Maastricht, concebeu-se como um mecanismo essencial para caminhos mais nítidos em direção a uma integração política mais profunda na Europa contemporânea. Com a intenção de suprir as aparentes lacunas existentes entre os âmbitos político-institucionais e sociais, ela foi criada como um importante elo democrático pelas elites políticas do bloco. No entanto, a cidadania supranacional confrontou-se com a viscosidade da retórica, mostrando-se incapaz de adotar dimensões mais efetivas no que diz respeito à difusão dos *direitos fundamentais* no continente e à ampliação de seus laços de *solidariedade cívica* para além de grupos culturais predefinidos e homogeneamente idealizados.

No interior do discurso jurídico europeu, a cidadania supranacional mantém-se ligada à concepção estreita de *nacionalidade*, refletindo ainda, uma política fixa de *identidade comum* consubstancializada em termos *essencialistas* de pertencimento. Soluções legislativas simbólicas são hábeis em conceber apenas projetos políticos desprovidos de pragmatismo e sem efeitos sociais tangíveis. A dissimulada solução das elites políticas europeias ao característico déficit democrático demonstra que a eliminação do histórico hiato entre a União e suas respectivas sociedades está longe de acontecer.

A necessidade de repensar os tradicionais parâmetros políticos, culturais e filosóficos da cidadania mostra-se de suma relevância para a superação da atual crise europeia. A ascensão de um novo modelo de cidadania pautado na oportunidade de acesso aos processos decisórios por diversos grupos sociais, até o momento excluídos ou inferiorizados, e de novas instituições político-jurídicas capazes de capturar a complexidade e as diferenças inscritas nas dinâmicas sociais fazem-se primordiais para o ressurgimento de um verdadeiro programa europeu multinível. Não trata-se mais de um modelo tipicamente nacional ou cosmopolita, mas sim supranacional e pós-nacional. Isto é, uma cidadania para além das fronteiras politicamente definidas pelas comunidades étnicas europeias.

Um verdadeiro ente político-democrático requer cidadãos capazes de racionalizar em espaços públicos porosos e abertos às reivindicações diversas. O reconhecimento das diferenças pelas sociedades e principalmente pelas instituições europeias está na base para a consolidação de claros ideários pós-convencionais no interior do bloco e dos anseios cidadãos. John Cohen (1999) chama a atenção para o ressurgimento de uma série de

demandas legítimas no escopo da cidadania, com vistas à superação das virulentas formas de exclusão que coíbem a efetividade jurídica dos direitos de cidadania igualitários, mas condizentes com as particularidades. Componentes jurídico-democráticos permanecem em constante tensão, levando a acreditar que a cidadania ideal surge a partir da interação dialética de conceitos, à primeira vista, antagônicos, tais como: universal, individual, igualitário, particular e inclusivo.

Instead, one must represent modern civil society as a transversal domain of social relations characterized through the continually shifting establishment of contacts, relationships, associations, networks and publics which can be expanded across locales, regions and borders, and ‘of which individuals are the terms but which confer on those individuals their identity just as much as they are produced by them’ (Lefort, 1986:257). I have thus far given a liberal interpretation and justification for a disaggregated ‘postmodern’ paradigm of citizenship. Nevertheless, I do not want to place myself in the camp of liberal cosmopolitans who hypostatize the juridical component of citizenship on the misleading assumption that we can make do with legal and administrative guarantees of human rights and legal personhood while ignoring issues of democratic participation, identity and legitimacy. Certainly the developments just discussed give body to the idea of universal human rights, institutionalizing them in a number of instances without reincorporating right and power on a single level (Lefort, 1986). The proliferation of instances (courts, various types of federation and pacts among polities) on the post-national and international level articulating and protecting the human rights of persons is indeed noteworthy (COHEN, 1990, p. 262).

Não devemos pensar a sociedade como uma variante exclusiva das típicas formas de justificação liberal no campo da cidadania. Ela apresenta-se como um palco de constante mudanças evolutivas, as quais por meio da *ação social*, são responsáveis pelo desenvolvimento histórico do conceito de cidadania e da formação dos laços de solidariedade cívica. A cidadania deve ser vista como um conceito mutável em relação ao tempo, ao contexto e à ampliação das demandas por meio das reivindicações de seus portadores e/ou seus potenciais candidatos.

Assim, com a utilização de duas matrizes teóricas distintas existentes no interior da Teoria Crítica, a Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas e a Teoria da Luta por Reconhecimento, de Axel Honneth, foi possível compreender o tema da cidadania para além de suas tradicionais bases performativas, as quais acabam por convergir, em alguma medida, em suas respectivas análises. Jürgen Habermas foi responsável por propor reflexões que nos permitem vislumbrar o que existe atualmente, em termos objetivos, no que concerne aos

direitos fundamentais nas instituições e sociedades europeias. Já Axel Honneth traçou uma série de mecanismos que possibilitam o entendimento de como é exequível a criação de bases de *solidariedade cívica*, a partir de instituições e da interação conflituosa de seus respectivos atores sociais.

Habermas – por meio de duas etapas teóricas distintas: o processo de formação da consciência por meio da *racionalidade comunicativa* e o desenvolvimento político da cidadania no espaço social – possibilitou uma melhor compreensão sobre o modo como o processo de formação de identidades pós-convencionais está intimamente atrelado às contingências de desenvolvimento do patriotismo constitucional e da democracia deliberativa em sociedades multiculturais e complexas. Com a formação de sujeitos emancipados de suas tradições ou costumes, a partir da identidade do *eu*, é razoável afirmar que estes passam a desenvolver suas concepções de participação política, por meio da ascensão de um patriotismo constitucional no escopo da cidadania democrática.

Assim, Habermas assume o compromisso de resolver os problemas de acesso à cidadania dentro dos Estados-nações multiculturais europeus e posteriormente, com o alargamento de seus conceitos ao nível internacional, no interior da União Europeia. O autor oferece a ideia de que com a ascensão do patriotismo constitucional é possível uma reinterpretação das antigas concepções identitárias e o vislumbamento de como a soberania popular pode, por meio de seus mecanismos processuais e comunicativos, chegar ao ideal de uma vontade *comum racional*. Os cidadãos regem, segundo as prerrogativas teóricas habermasianas, o próprio rumo de suas comunidades sociais, de seu direito e de seu Estado.

No modelo habermasiano, nenhuma homogeneidade cultural é requerida e nenhuma linguagem étnica é reivindicada. Implica-se apenas o apego a uma forma constitucional, a constituição, por parte dos seus respectivos cidadãos. A sociedade seria capaz de interpretar abstratamente seus próprios princípios democráticos, institucionalizando-os e isso abriria constantemente suas prerrogativas à inclusão de demandas diversas. Habermas conectou o tema da cidadania ao desenvolvimento da *ética constitucional* vista como especificação dos princípios morais universais por meio da discussão democrática de uma comunidade capaz de alcançar o consenso.

No entanto, segundo Cohen (1999, p. 256) o componente ético do *patriotismo constitucional* não pode ser obtido apenas através da universalização dos princípios morais de uma comunidade, pois, uma constituição envolve muito mais cultura, tradição e costumes do

que o próprio termo admite. Mesmo no nível europeu, o *patriotismo constitucional* não seria capaz de superar essa dialética paradoxal, pois os entendimentos identitários da cultura ocidental permaneceriam idênticos, não excluindo a inferiorização de seus moldes cidadãos.

Embora o paradigma habermasiano seja extremamente válido do ponto de vista teórico, este não deixa de apresentar suas falhas no que tange o desenvolvimento empírico de uma cidadania normativamente justificável e legítima. Nessas considerações, a teoria honnethiana é muito mais completa e eficaz, já que o autor a considera não abstratamente deduzida do contexto, mas sendo inerente a ele.

Axel Honneth desenvolve uma filosofia político-normativa estando atento também, aos ideais de uma sociedade justa e a suas possibilidades de formação de laços de solidariedade cívica. O autor coloca em pauta a importância das lutas sociais para ampliação das relações de reconhecimento social e jurídico de identidades específicas e formas de vida culturais distintas. Tais questões são vitais para a contemporaneidade e suas reivindicações acerca da ampliação dos direitos, deveres e bases para o reconhecimento tanto das prerrogativas universalistas quanto particularistas, presentes em sociedades altamente complexas.

Ancorado no processo social e linguístico de construções morais, intersubjetivas e conflituosas de identidades pessoais e coletivas, Honneth extrai das experiências de injustiça social, os potenciais necessários para o aprimoramento das relações jurídicas, sociais e institucionais. A dinâmica do conflito é considerada fundamental não apenas para a reprodução social, mas, principalmente, para a evolução da moral nas sociedades, sendo esta essencial para o estabelecimento de novos horizontes plurais.

O seu critério de identificação das patologias sociais não se fundamenta, como para Habermas, na busca por um entendimento isento de dominação ou dissensos. Ao contrário, Axel Honneth as identifica a partir dos processos de formação da identidade humana e de seus retrocessos, pautados tanto nas violações sistêmicas das configurações sociais quanto institucionais. Com base nisso, o autor é apto a delimitar, segundo os contextos sociais e suas reivindicações, uma concepção formal de eticidade, capaz de impulsionar os elementos sociais necessários para a emancipação dos sujeitos de direito, imersos em um conflito moral-intersubjetivo.

Em suma, é possível constatar nas experiências de lutas por reconhecimento identitário as forças morais coordenadoras dos processos sociais, políticos e institucionais, que devem

orientar um verdadeiro sistema político democrático na contemporaneidade. Apesar de Honneth reconhecer e defender uma política democrática bem como a necessidade de uma cidadania compatível com o reconhecimento das diferenças e da inclusão social em suas formulações, o autor não desenvolve nenhum estatuto específico sobre o tema. Isso sinaliza uma das principais fraquezas de sua teoria no campo da cidadania, no entanto, como lembra Mattos (2006, p. 157-158) o desenvolvimento da teoria da luta por reconhecimento ainda está apenas no início e não esgotou todas as suas potencialidades nos âmbitos sociais e institucionais modernos.

Apesar de todas as análises substanciais apresentadas nesse trabalho pela matriz teórica crítica, é importante ressaltar que a Europa vive um momento de crescentes tensões e crises sociais no que concerne a sua legitimidade em sentido substantivo. Logo, embora ambos os autores citados neste capítulo, Jürgen Habermas e Axel Honneth, ofereçam modelos democráticos fundamentais para a análise do atual tema da cidadania na União, é essencial que não se esqueça que eles representam os anseios teóricos de um contexto alemão historicamente marcado pelos interesses de hegemonia política no continente europeu.

Desde a idade imperial em 1871, a Alemanha assume uma posição semi-hegemônica na Europa Ocidental, sendo uma das principais responsáveis pelas tragédias ocorridas ao longo do século XX e pela difusão dos ideais nazistas por quase todo o continente. Como se não bastasse o seu passado sombrio, o país resiste em bloquear mudanças políticas importantes no interior do bloco, mantendo um núcleo de vantagens egoístas com a implementação de políticas de austeridade e poupança¹⁰⁸ que não são condizentes com as necessidades dos países europeus em crise.

Por isso, é essencial estar atento aos caminhos ambivalentes que se apresentam hoje no interior do bloco europeu e às necessidades urgentes do reestabelecimento de diretrizes democráticas intimamente ligadas ao tema da *cidadania supranacional*. Vislumbrar alternativas para os atuais impasses político-normativos europeus deve ser a prioridade dos teóricos e acadêmicos que se engajam em tal tarefa. Entretanto, não se deve abrir mão da fonte inesgotável de críticas, essenciais a um estudo bem-sucedido, pois é a partir dela que se torna possível compreender a realidade social e suas exigências, sem cair em um estudo teórico de caráter civilizatório.

¹⁰⁸ Apresentados pela chanceler alemã, Angela Merkel.

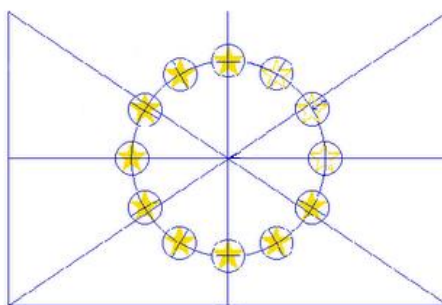
Como lembra Weber (2006), embora o conhecimento seja fruto de um recorte particular do autor inserido em um contexto de vida, ele deve buscar objetividade analítica e clareza nas questões abordadas. Excluem-se dos processos de investigação os julgamentos de valor e conservam-se os mecanismos metodológicos que permitem alcançar análises consistentes dos fatos sociais e da realidade em crise.

Segundo Philippe Schmitter (2011, p. 191-211), os desníveis observados nas políticas institucionais europeias precisam de novos instrumentos democráticos capazes de reinventá-los. Tal tarefa de reforma político-social não está apenas inerte, mas também vem sendo agravada por estruturas políticas cada vez mais burocráticas e distantes de seus cidadãos. Chegou a hora de a União Europeia romper com a sua tradicional política simbólica e realizar de fato reformas político-sociais substanciais, pautadas na difusão dos *direitos fundamentais*. É primordial que os cidadãos europeus e todos os seus futuros membros potenciais passem a ser considerados como a chave de mudança que a Europa contemporânea tanto necessita. Parafraseando Habermas e Honneth, talvez seja a partir desse cenário de *crise social*, que a União Europeia consiga se reinventar e, ao invés de regredir em seu modelo integracionista, superar suas atuais lacunas e alcançar o tão almejado *nível pós-nacional* no âmbito da cidadania.

Desse modo concluí-se que, diversas possibilidades e limitações foram encontradas no bojo das estruturas político-institucionais europeias e suas respectivas sociedades no que tange à cidadania democrática no bloco. Uma tensão iminente se desdobra no continente em torno de ideais tipicamente ligados à cooperação internacional e à conservação da soberania nacional dos Estados membros europeus. Essa interação baseada na permutação entre a competição e a subserviência dos governos sinaliza que o bloco ainda encontra-se em fase de definição, sendo ele considerado um grande palco de estudos científicos na contemporaneidade. Sua potencialidade se assenta na experiência única e original de ser considerado uma integração para além dos tradicionais limites das trocas econômicas e por envolver os âmbitos políticos, jurídicos, sociais e até mesmo culturais como requisitos elementares para se alcançar uma integração bem-sucedida. Quebram-se paradigmas e abrem-se novos caminhos para uma possível cidadania, que, finalmente, consiga superar o seu passado de exclusões e inferiorizações sociais.

ANEXOS

Anexo I – Bandeira europeia e sua estrutura



Anexo II – Hino à alegria

Oh amigos, mudemos de tom!
Entoemos algo mais prazeroso
E mais alegre!

Alegre, formosa centelha divina,
Filha do Elíseo,
Ébrios de fogo entramos
Em teu santuário celeste!
Tua magia volta a unir
O que o costume rigorosamente dividiu.
Todos os homens se irmanam | 2X
Ali onde teu doce voo se detém.

Quem já conseguiu o maior tesouro
De ser o amigo de um amigo,
Quem já conquistou uma mulher amável
Rejuble-se conosco!
Sim, mesmo se alguém conquistar apenas uma alma,
Uma única em todo o mundo.
Mas aquele que falhou nisso | 2X
Que fique chorando sozinho!

Alegria bebem todos os seres
No seio da Natureza:
Todos os bons, todos os maus,
Seguem seu rastro de rosas.
Ela nos deu beijos e vinho e
Um amigo leal até a morte;
Deu força para a vida aos mais humildes | 2x
E ao querubim que se ergue diante de Deus!

Alegremente, como seus sóis corram
Através do esplêndido espaço celeste
Se expressem, irmãos, em seus caminhos,
Alegremente como o herói diante da vitória.

Alegre, formosa centelha divina,
Filha do Elíseo,
Ébrios de fogo entramos
Em teu santuário celeste!
Abracem-se milhões!
Enviem este beijo para todo o mundo!
Irmãos, além do céu estrelado
Mora um Pai Amado.
Milhões se deprimem diante Dele?
Mundo, você percebe seu Criador?

Procure-o mais acima do céu estrelado!
Sobre as estrelas onde Ele mora.

Anexo III – Lema



Anexo IV – Notas de euro (pontes e portas)



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹⁰⁹

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ALEXY, R. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Tradução Virgílio Afonso da Silva. 2. ed.. São Paulo: Malheiros Editores, 2012.
- ALEXANDER, J. (org.). **Durkheimian Sociology: Cultural studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 09-17.
- ARENDT, H.. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARNOLD, E. V. Classics and Citizenship. In: ARNOLD, E. V. **Classical Quarterly**, 14-2, 1920.
- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACHE, I. G., S. **Politics in the European Union**. New York: OUP, 2001.
- BOURDIEU, P. **Distinction**: A social critique of the judgment of Taste. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- BREWER, M. B. **The Social Self**: On being the same and different at the same time. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1991, p. 475-482.
- BROWNE, H. **Our Renaissance**: Essays on the reform and revival of classical studies. Dublin: Longmans Green & Co., 1917.
- BRUTER, M. Measuring European Identity: Civic and Cultural Components. In: RISSE, T., HERRMANN, R., BREWER, M. (Org.). *Multiple Identities and European Integration*. Rowan and Littlefield, 2004a.
- _____. **On What Citizens Mean by Feeling “European”**: Perception of news, symbols and borderless-ness. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, nº 01, Janeiro, 2004b, p. 21-39.
- _____. **Winning Hearts and Minds for Europe**: News, symbols, and civic and cultural european identity. *Comparative Political Studies*, 2003.

¹⁰⁹ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

CARVALHO, J. M. **A construção da ordem**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

_____. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **O Teatro das Sombras**. 4ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.

CATALANO, Pierangelo. Império, Povo, Costumes, Lugar, Cidadania, Nascituros: alguns elementos da tradição jurídica romana-brasileira. In: GRAU, E. R.; CUNHA, S.S. (orgs.). **Estudos de direito constitucional em homenagem a José Afonso da Silva**. São Paulo: Malheiros, 2003.

COHEN, J. L. **Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos**. International Sociology - SAGE, 1999, p. 245-268.

COSTA, M. C. C. **Sociologia: introdução à ciência da sociedade**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

CRUICKSHANK, N. **New Perspectives on European Citizenship: Roma and Minority Rights**. European Union Centers of Excellence (EUSA), Conference Draft, 2011. Disponível em: <http://euce.org/eusa/2011/papers/8d_cruickshank.pdf> Acesso em: 17 Nov. 2012.

CURTI, G. C. **Les Symboles de l'Union européenne**. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE), 2012. Disponível em: <<http://www.cvce.eu/viewer/-/content/eeacde09-add1-4ba1-ba5b-dcd2597a81d0/e135ba77-1bae-43d8-bcb7-e416be6bc590/fr>>, Acesso em: 10 Out. 2012.

DALBOSCO, C. A. **Reificação, Reconhecimento e Educação**. Revista Brasileira de Educação, v.16 nº 46, jan-abr, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n46/v16n46a03.pdf>>, Acesso em: 29 Jan. 2013.

D'ARCY, F. **União Europeia: Instituições, Políticas e Desafios**. Rio de Janeiro. Editora Fundação Konrad Adenauer, 2002.

DELANTY, G. Communitarianism and Citizenship. In: ISIN, E. F., TURNER, B. S.(Org). **Handbook of Citizenship Studies**. Londres: Sage, 2002, p. 159–174.

DOBSON, L. **Supranational Citizenship (Europe in Change)**. Manchester: Manchester University Press, 2006

DOUGLAS, M. **Purity and Danger: An analysis of pollution and taboo**. Londres: Routledge, 1966.

EDER, K. **Identidades Coletivas e Mobilização de Identidades**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 18, nº 53, 2003.

EDER, K., GIESEN, B. European Citizenship: An Avenue for the Social Integration of Europe. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, 2001, p.01-16

EISENSTADT, S.N., GIESEN, B. The Construction of Collective Identity. **European Journal of Sociology**, 1995, vol. 36, p. 72-102.

ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ESTEVES, J. L. A Europa sem rumo: a ameaça da extrema-direita. **Jornal Online Expresso**. 2011. Disponível em: <<http://aeiou.expresso.pt/a-europa-sem-rumo-a-ameaca-da-extrema-direita=f636209>>. Acesso em: 18 Maio 2011.

FERREIRA FILHO, M. G. **Curso de direito internacional**. 32. ed. Saraiva, 2006, p.114.

FLYVBJERG, B. **Ideal Theory, Real Rationality**: Habermas versus Foucault and Nietzsche. Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, London School of Economics and Political Science, 2000.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 4.ed. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Interview in "Le Retour de la morale," **Les Nouvelles** (June 28, 1984), p. 37; here quoted from Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, "What is Maturity," in Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader*, p. 119. See also Foucault, "What is Enlightenment?" and "Space, Knowledge, and Power."

_____. **Vigiar e Punir**: Nascimento da prisão. Tradução Lúcia Ponde Vassalo. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, J. e MATTOS, P. (org.) **Teoria crítica no século XXI**. 1 ed. São Paulo : Annablume, 2007.

FUKUYAMA, F. **The end of history and the last man**. Nova York: HaperCollins, 1992.

GATTI, L. F. "Theodor W. Adorno. Indústria cultural e crítica da cultura". In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008, p. 73-96.

GIANNATTASIO, A. R. C.; SCUDELLER, P. A. P. Cidadania na Comparação Internacional. In: RICHTER, T.; SCHMIDT, R. **Integração e Cidadania Europeia**. São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p. 164-208.

GIESEN, B. National Identity and Citizenship: The Cases of Germany and France. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, 2001, p.36-60.

GOSEWINKEL, D. Citizenship, Subjecthood, Nationality: Concepts of Belonging in the Age of Modern Nation States. In: EDER, K.; GIESEN, B. (org.). **European Citizenship**:

National Legacies and Transnational Projects. Great Britain: Oxford University Press, 2001, p.17-35.

GREENHILL, B. **Recognition and Collective Identity Formation in International Politics.** European Journal of International Relations, vol. 14 [2], 2008, p. 343-368.

HAAS, P. **The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces, 1950-1957.** Stanford: Stanford University Press, 1958.

HABERMAS, J. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002 (c).

_____. **Conhecimento e Interesse.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

_____. **Passado como futuro.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº94, 1993.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Identidades nacionales y postnacionales.** Reimp. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.** 3ªed. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997.

_____. Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: TAYLOR C. (org.) **Multiculturalismo.** Lisboa : Instituto Piaget. 2000, p. 125-164.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** 3.ed. Tradução George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2002a.

_____. **O discurso filosófico da modernidade.** 2.ed. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **Direito e Democracia: Entre facticidade e validade.** 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, vol. I.

_____. **Direito e democracia: Entre facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b, vol. II.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública.** 2.ed. Tradução de Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 2003c.

_____. **O Ocidente dividido.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. **Sobre a Constituição da Europa.** Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012a.

_____. **The Crisis of the European Union in the Light of a Constitutionalization of International law.** The European Journal of International Law, v. 23, nº 2, p. 335-348, 2012b.

_____. **Cuando las élites fracasan.** Espanha: Jornal El País, 2003. Disponível em: <http://elpais.com/elpais/2013/08/13/opinion/1376411438_682870.html>, Acesso em: 25 Set. 2013.

HEGEL, G. W. F. **System der Sittlichkeit, Nachdruck der Lasson-Ausgabe.** Hamburgo, 1967.

_____. **Jenaer Realphilosophie.** Hamburgo, 1969.

_____. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992

HERZ, M.; HOFFMAN, A. **Organizações Internacionais: Definições e História.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 61-75

HILÁRIO, L. C. ; CUNHA, E. L. **Michel Foucault e a Escola de Frankfurt:** reflexões a partir da obra Crítica do Poder, de Axel Honneth. Marília: Trans/Form/Ação, vol. 35, nº 3, set-dez, 2012, p. 157-188.

HOBBSAWN, E.; TERENCE, R. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento:** A gramática moral dos conflitos sociais. 2 ed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Sufrimento de Indeterminação:** Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **The Critique of Power:** reflective stages in a critical social theory. Tradução Kenneth Baynes. MIT Press, 1991.

_____. Teoria Crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.) **Teoria Social Hoje.** São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 503-550.

IVIC, S. **EU Citizenship as a Mental Construct**: Reconstruction of Postnational Model of Citizenship. *European Review*, vol. 20, julho 2012, p. 419-437, doi: 10.1017/S1062798711000640

JACQUOT, S.; WOLL, C. **Usage of European Integration – Europeanisation from a Sociological Perspective**. *European Integration online Papers (EIoP)*, 2003, vol. 7, nº12. Disponível em: <<http://eiop.or.at/eiop/texte/2003-012a.htm>> Acesso em: 22 Fev. 2013.

JUDT, T. **Pós-guerra**: Uma história da europa desde 1945. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008.

KASTORYANO, R. (Org.) **Que identidade para a Europa?**. Lisboa: Editora Ulisseia. 2004.

KERCHOVE, G. A iniciativa da Carta e o processo de sua elaboração. In: PIOVESAN, F. (coord.). **Direitos humanos, globalização, econômica e integração regional**: Desafios do direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2002.

KOCKA, J., MITCHELL, A. (org.). **Bourgeois Society in Nineteenth- Century Europe**. Oxford/Providence: Berg. 1993.

KOHLER-KOCH, B.; EISING, R. **The Transformation of Governance in the European Union**. Londres: Routledge, 1999.

LAFFAN, B. **The Politics of Identity and Political Order in Europe**. *Journal of Common Market Studies*, vo.34, nº 1, 1996, p.96-102.

LIPPERT, B. A política de alargamento da União Europeia. In: HOFMEISTER, W. (Org.). **Anuário Brasil – Europa**. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008, p. 41-58.

LISTER, M. **Marshalling social and political citizenship**: Towards a unified conception of citizenship. *Government and Opposition*, vol. 40, 2005, p. 471–491.

LISTER, M., PIA, E. (Org.). **Citizenship**: In Contemporary Europe. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.

LUBENOW, J. A. **As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas**. Porto Alegre: Veritas, vol. 55, nº 1, 2010, p. 121-134.

MANN, A. Ruling Class Strategies and Citizenship. *Sociology*, vol. 21, 1987, p. 339–354.

MARSHALL, T. H. Citizenship and Social Class. In: _____. **Sociology at the Crossroads and other essays**, Londres: Heinemann, 1963, p. 67–127.

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

MCCARTHY, Thomas. Conocimiento e Interes. In: _____. **La teoria critica de Jürgen Habermas**. Madrid: Editorial Tecnos, 1987, p. 75-153.

MCGOWAN, Lee. **Theorising European Integration**: Revisiting neofunctionalism and testing its suitability for explaining the development of EC competition policy?. *European Integration online Papers (EIoP)*, vol. 11, nº 3, 2007.

MCGUIRE, W. J. **Salience of Ethnicity in the Spontaneous Self-Concept as a Function of One's Ethnic Distinctiveness in the Social Environment**. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1978, p. 511-520.

_____.; MCGUIRE, C. V; WARD, W. **Effects of Household Sex Composition on the Salience of One's Gender in the Spontaneous Self-Concept**. *Journal of Experimental Social Psychology*, 1979, p.77-90.

MEAD, G. H. **Spiritu, persona y sociedad** – desde al punto de vista del conductismo social. Trad. Florial Mazía. Buenos Aires: Paidós, 1953.

_____. **Geist, Identität und Gesellschaft**. Frankfurt, 1973.

MEDEIROS, M. A. **O Mercosul e a União Européia**: Uma abordagem comparada do Processo de Formação de Instituições. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro. Vol. 18, nº 1, janeiro/junho. 2006.

MERCER, J. **Anarchy and Identity**. *International Organization*, 1995, p. 229-252.

MELO, R. **Teoria crítica e os sentidos da emancipação**. *Cad. CRH* [online]. 2011, vol.24, nº62, p. 249-262. ISSN 0103-4979.

MIGUEL, A. I. A construção da cidadania europeia por meio da atuação do tribunal de justiça das comunidades europeias. In: RICHTER, T.; SCHMIDT, R. **Integração e Cidadania Europeia**. São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p.229-240.

MORAIS, C. W. J. **Habermas e Höffe**: Solipsismo metódico ou razão cosmopolita em Kant?. *UEPG Humanit*: Ponta Grossa, Vol. 18, nº 2, jul./dez, 2010, p. 113-120.

MORAVCSIK, A. Preferences and Power in the European Community: A Liberal Governmentalist Approach. In: _____. **Journal of Common Market Studies** 31/4, 1993.

_____. **The choice for Europe**: social purpose and state power from Messina to Maastricht, *Cornell studies in political economy*. Ithaca, Nova York.: Cornell University Press, 1998.

MULLER, P. L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique. In: _____. **Revue française de science politique** 50/2, 2000.

NEVES, M. **A Constitucionalização Simbólica**. 3.ed. São Paulo: Wmf Martinsfontes. 2013.

NOBRE, M. Apresentação - Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2 ed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 07-19.

NOBRE, M; REPA, L. *Honneth esquadrinha “déficit sociológico”*. (Entrevista de Axel Honneth para a Folha de São Paulo), 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u37729.shtml>>, Acesso em: 25 Set. 2013.

_____. Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: _____ (org.) **Habermas e a Reconstrução**: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papirus Editora, 2012, p.13-42.

NÓBREGA, F. P. **Hegel**. 5ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

OFFE, C. **Trabalho e sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, vol. II, 1991.

PINZANI, A. Apresentação à edição brasileira In: HABERMAS, J. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. XI - XXXI.

PIZZI, J. Os ajustes de Habermas aos pressupostos ideais do entendimento linguístico: um (re)estudo do nível 6 do desenvolvimento moral. In DUTRA, D. V.; PINZANI, A. (Org.) **Habermas em discussão**: Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 20-26.

POKER, J. G. A. B. A Democracia e o Problema da Racionalidade. In: MARTINS, C.A.; POKER, J. G. (orgs.). **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária, 2008, p.61-76.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, vol. 5, nº 10, 1992, p.200-212.

RANNOU, H. **La citoyenneté européenne et l’immigration**. Revue des Affaires Européennes, Paris, v.10, nº 1/2, 2000.

RAVAGNANI, H. B. **A filosofia social do reconhecimento**: fundamentos normativos para uma teoria crítica da sociedade. Marília: Aurora, ano II, nº 3, 2008, p. 12-23.

RAVAGNANI, H. B. **Uma introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth**. Porto Alegre: Intuitio, vol. 02, nº 3, 2009, p. 51-67.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

REESE-SCHÄFER, W. **Habermas**. 3. ed. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

REPA, L. A Reconstrução da História da Teoria: observações sobre um procedimento da Teoria da Ação Comunicativa. In: NOBRE, M.; REPA, L. (org.) **Habermas e a Reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Editora Papirus, 2012, p. 43-98.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008, p. 161-182.

RICOEUR, P. **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975, p.136-149.

RODRIGUEZ, J. P. **Foucault with Habermas**: toward a complementary critical reading of modernity. *Revista Enfoques*, vol. IX, nº 14, p. 139-151, 2011.

SAAVEDRA, G.; SOBOTTKA, E. A. **Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth**. Porto Alegre: Civitas, vol. 8, nº 1, 2008, p. 09-18.

SACERDOTI, Giorgio. **La Carta Europea dei Diritti Fondamentali**: Dall'Europa degli Stati all'Europa dei Cittadini. II Consiglio di Stato, 2002.

SAINT-PIERRE, A. (1713). **Projeto para Tornar Perpétua a Paz na Europa**. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2003.

SANDHOLTZ, W.; SWEET, A. S. (eds.). **European Integration and Supranational Governance**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SANTOS, B. S. **Reconhecer para Libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. São Paulo: Difer, 2003.

SASSEN, S. Towards Post-National and Denationalized Citizenship. In: ISIN, E. F.; TURNER, B. S. (eds.). **Handbook of Citizenship Studies**. London/New York: Sage, 2003.

SCHMITTER, P. C. **A experiência da integração europeia e seu potencial para a integração regional**. *Lua Nova*, São Paulo, nº 80, 2010, p.09-44.

_____. Diagnosing and designing democracy in Europe. In: ALONSO, S.; KEANE, J.; MERKEL, W. (Orgs.). **The Future of Representative Democracy**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2011, p. 191-211.

SCHIRM, S.A. **Globalização Transnacional e Cooperação Regional na Europa e nas Américas**. Rio de Janeiro: Contexto Internacional, vol. 18, nº 2, jul/dez, 1996, p. 257-290.

SCHUMACHER, A. A. **Dificuldades de uma teoria normativa**: Habermas e a ligação entre comunicação racional e sociedade. *Pro-posições*, vol. 14, nº 1 [40], 2003, p.149-166.

_____. **Sobre moral, direito e democracia**. São Paulo: Lua Nova: Revista de Cultura e Política, nº 61, 2004, p. 75-96.

SÉBASTIEN, G. **La citoyenneté de l'Union européenne**. *Revue di Droit Public et de la Science Politique em France et a l'Étranger*, nº5, Paris: LGDJ, 1993, p.1262-1288.

SÉMELIN, J. **Purificar e destruir** : Usos políticos dos massacres e dos genocídios. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

SEN, A. **What Happened to Europe?** Democracy and the decisions of bankers. New York: The New Republic, 2012. Disponível em: < <http://www.tnr.com/article/magazine/105657/sen-europe-democracy-keynes-social-justice?page=0,0> >, Acesso em: 15 Nov. 2012.

SERGATTO et.al., Introdução à Coleção. In: HABERMAS, J. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SHILS, E. **Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SIDJANSKI, D, **O Futuro Federalista da Europa**. A Comunidade Europeia das origens ao Tratado de Maastricht. Lisboa: Gradiva, 1996.

_____. **The Federal Approach to the European Union or the Quest for an Unprecedented European Federalism**. Notre Europeu, Research and Policy Paper, nº 14, Julho, 2001.

SILVA, F. G.; MELO, R. Crítica e reconstrução em direito e democracia. In: NOBRE, M.; REPA, L. (org.) **Habermas e a Reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Editora Papirus, 2012, p.135- 168.

SIMMEL, G. **The Philosophy of Money**. Ed. David Frisby. Tradução Tom Bottomore. London and New York: Ed. Routledge, 3. ed, 2004. Disponível em: < http://eddiejackson.net/web_documents/Philosophy%20of%20Money.pdf >, Acesso em: 10 Out. 2012.

SMITH, A. D. **Nações e Nacionalismo numa Era Global**. Oeiras: Celta, 1999.

TAJFEL, H. **Social Psychology of Intergroup Relations**. Annual Review of Psychology, 1982, p. 01-39.

TAYLOR, C. A política de reconhecimento. In: TAYLOR C. (org.) **Multiculturalismo**. Lisboa : Instituto Piaget. 2000a.

_____. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000b.

_____. **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna**. 2.ed. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

_____. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005b.

TOSTES, A.P. **A Supranacionalidade e a Democracia**: O Caso Europeu. Contexto Internacional. Rio de Janeiro. Vol. 23, nº 1, janeiro/julho. 2001.

ULRICH, B; GRANDE, E. **Cosmopolitanism – Europe’s way out of Crisis**. European Journal of Social Theory, vol. 10, nº 67, 2007.

VIEIRA, O. V. **Para conhecer os direitos humanos**. São Paulo: Revista USP, nº 51, set/nov, 2001, p. 210-217.

VEÇOSO, F. F. C. A Cidadania na Constituição Europeia: Desenvolvimento Histórico e Estado Atual. . In: RICHTER, T.; SCHMIDT, R. **Integração e Cidadania Europeia**. São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p.58-115.

WALKENHORST, H. **Constructing the European Identity – Trap or Gap?** European integration between community-building and path-dependency. Limerick Papers in Politics and Public Administration, Ireland: University of Limerick, nº 1, 2008.

WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, G. (org.) **Weber**. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13), 2006.

WERLE, D. L. **Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)**. Tese de Doutorado, Dep.Filosofia, FFLCH/USP, 2004.

WERLE, D.; MELO, R. S. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, A. **Sufrimento de Indeterminação**: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 07- 44.

_____. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M.. **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008, p. 183-198.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e Diferença**: A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 07-72.

WEBSITES OFICIAIS:

A DECLARAÇÃO Schuman de 9 de maio de 1950. Disponível em: < http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index_pt.htm >. Acesso em: 10 Out. 2012.

ACTO Único Europeu. Disponível em: < http://europa.eu/legislation_summaries/institutional_affairs/treaties/treaties_singleact_pt.htm >. Acesso em: 27 Set. 2012.

CARTA dos Direitos Fundamentais da União Europeia. Disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:pt:PDF> >. Acesso em: 27 Set. 2012.

CASE C-540/03 European Parliament v Council of the European Union. Disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/%20LexUriServ.do?uri=CELEX:62003J0540:EN:HTML> >. Acesso em: 09 Out. 2012.

CHAIRMAN, P. A. A People's Europe: Reportas from the *ad hoc* committee, **Bulletin of the European Communities**, Luxemburg, 1985. Disponível em: <http://aei.pitt.edu/992/1/andonnino_report_peoples_europe.pdf>. Acesso em: 26 Set. 2012.

CONCLUSIONS of the Fontainebleau European Council (25 and 26 June 1984). Disponível em: < http://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/ba12c4fa-48d1-4e00-96cc-a19e4fa5c704/publishable_en.pdf >. Acesso em: 26 Set. 2012.

DRAFT Treaty establishing the European Union [Íntegra do Plano Spinelli]. Disponível em: < <http://www.eurotreaties.com/spinelli.pdf> >. Acesso em: 26 Set. 2012.

DECLARAÇÃO de Laeken sobre o futuro da União Europeia. Disponível em: < <http://european-convention.eu.int/pdf/lknpt.pdf> >. Acesso em: 28 Set. 2012.

EUROPA – o portal oficial da União Europeia. Disponível em: <http://europa.eu/index_pt.htm>. Acesso em: 22 Set. 2010.

EUROPEAN **Political Co-operation** (PEC), 1ª Ed, Press and Information Office, Federal Republic of Germany, Bonn, 1988. (Íntegra da Declaração sobre a Identidade Europeia disponível em: <http://aei.pitt.edu/4545/1/epc_identity_doc.pdf >. Acesso em: 25 Set. 2012

GUIA da Europa [histórico completo da integração europeia com a sua respectiva cronologia]. Disponível em: < http://143.239.128.67/social_policy/Ato%20Z/pdf/Az_pt.pdf >. Acesso em: 25 Set. 2012.

REGULAMENTO (CEE) nº 1612/68 do Conselho de 15 de Outubro de 1968 relativo à livre circulação dos trabalhadores na Comunidade. Disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=DD:05:01:31968R1612:PT:PDF> >. Acesso em: 25 Set. 2012.

SCHENGEN (Acordo e Convenção). Disponível em: < http://europa.eu/legislation_summaries/glossary/schengen_agreement_pt.htm >. Acesso em: 06 Nov. 2013.

TINDEMANS, L. (1975) **European Union. Report by Mr. Leo Tindemans, Prime Minister of Belgium, to the European Council. Bulletin of the European Communities, Supplement 1/76. (commonly called the Tindemans Report)**. [EU Other]. Disponível em: <http://aei.pitt.edu/942/1/political_tindemans_report.pdf>. Acesso em: 26 Set. 2012.

THE TREATY of Rome. Disponível em: < http://ec.europa.eu/economy_finance/emu_history/documents/treaties/rometreaty2.pdf >. Acesso em: 25 Set. 2012.

TRATADO da União Europeia: Jornal oficial nºC 191 de 29 de Julho de 1992. Disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/pt/treaties/dat/11992M/htm/11992M.html> >. Acesso em: 27 Set. 2012.

TRATADO de Amsterdão que altera o Tratado da União Europeia, os tratados que instituem as Comunidades Europeias e alguns actos relativos a esses tratados. Disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/pt/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html> >. Acesso em: 27 Set. 2012.

TRATADO de Nice. Disponível em: < http://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/pt_nice.pdf >. Acesso em: 06 Nov. 2013.

TRATADO de Lisboa: Jornal oficial da União Europeia. Disponível em: < <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2007:306:SOM:PT:HTML> >. Acesso em: 28 Set. 2012.

TREATY constituting the European Coal and Steel Community. Disponível em: < <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/Treaty%20constituting%20the%20European%20Coal%20and%20Steel%20Community.pdf> >. Acesso em: 25 Set. 2012.

TRIBUNAL de Justiça da União Europeia. Disponível em: < http://europa.eu/about-eu/institutions-bodies/court-justice/index_pt.htm >. Acesso em: 09 Out. 2012.