

# Debilidades do reconhecimento: inclusão e inferiorização em tempos de crise migratória

---

- Las deficiencias en el reconocimiento: la inclusión y la inferioridad em tempos de crisis migratoria
- The infirmities of recognition: inclusion and inferiority in times of migration crisis

Vanessa Capistrano Ferreira<sup>1</sup>

**Resumo:** Sob a perspectiva da *Teoria do Reconhecimento* de Axel Honneth, esse trabalho procura apresentar um diagnóstico de época capaz de identificar os distúrbios acionadores das enfermidades na vivência individual e coletiva das sociedades pós-tradicionais. Atribui aos contextos sociais do reconhecimento negado as rupturas dos laços originários de solidariedade nas sociedades supercomplexas contemporâneas. Por meio de uma discussão metodologicamente plural, pretendemos refletir sobre a efetividade do projeto de Estado democrático de direito, que coexiste com realidades sociais violentas ditadas pela exclusão e pela fragmentação. Por fim, serão expostos os limites e as possibilidades em torno dos ideais de *liberdade, igualdade e justiça*, amplamente difundidos pela tradição do pensamento ocidental e pelo sistema de direitos moderno, mas que continuamente são feridos por práticas político-sociais exclusivistas, esvaziadas de seus conteúdos verdadeiramente democráticos. Diante disso, os imigrantes e os refu-

---

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP e PUC-SP). Bolsista de doutorado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo-FAPESP. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Análises Internacionais da UNESP. capistrano.vanessa@gmail.com

giados se transformaram em exemplos vivos de inferiorização social, que desfalecem, paradoxalmente, em meio a um aumento dos discursos morais em torno das perspectivas universalizáveis da inclusão e do reconhecimento do outro. A reflexão busca superar as vicissitudes dos processos político-sociais reificantes à luz das possíveis realizações emancipatórias do tempo presente.

**Palavras-chave:** Reconhecimento. Identidade. Solidariedade. Inclusão.

**Resumen:** Desde la perspectiva de la *Teoría del Reconocimiento* de Axel Honneth, el presente trabajo presenta un diagnóstico del tiempo capaz de identificar la enfermedad que provoca disturbios en la experiencia individual y colectiva, posteriormente, de las sociedades post-tradicionales. Atribuimos que el contexto del reconocimiento negó la ruptura de los enlaces originales de solidaridad en las sociedades contemporáneas. Mediante una discusión metodológicamente plural, y con el aporte de otros pensadores críticos como; Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Boaventura Santos y Helio Gallardo, reflexionamos sobre la eficacia del proyecto Estado democrático de Derecho, que coexiste con las violentas realidades sociales dictadas por la exclusión y la fragmentación. Por último, se expondrán los límites y posibilidades en torno a los ideales de *libertad, igualdad y justicia*; ampliamente difundida por la tradición del pensamiento occidental y el sistema moderno de los derechos, que están heridos continuamente por las prácticas políticas y sociales excluyentes, vaciado de su contenido democrático. Por lo tanto, los inmigrantes y los refugiados se han convertido en ejemplos vivos de inferioridad social, que claudiquen, paradójicamente, en medio de un aumento en el discurso moral en torno a las perspectivas universalizables de inclusión y reconocimiento del otro. En resumen, esperamos superar las vicisitudes de los procesos políticos y sociales reificate la luz de posibles logros emancipatorias de este tiempo.

**Palabras clave:** Reconocimiento. Identidad. Solidaridad. Inclusión.

**Abstract:** Within the perspective of Axel Honneth's *Theory of Recognition*, this study seeks to identify disorders, which are triggers for the onset of disease in individual experience and subsequently in collective experiences of post-traditional societies. We have attributed the context of recognition denied the rupture of the original ties of abstract solidarity in contemporary societies. In order to improve the theoretical landscape proposed, critical authors such as Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Boaventura Santos and Helio Gallardo, will be considered. This theoretical pluralism allow to reflect on the effectiveness of the system of rights (Rechtsstaat), which coexist with violent social realities, which are governed by the exclusion and the fragmentation. Finally, we are able to dispute the limits and possibilities around the ideals of *freedom, equality and justice*, which are widely disseminated by the tradition of Western thought and the modern system of rights, but they are injured continually by exclusivist political and social practices, which are emptied of their truly democratic content. Thus, immigrants and refugees have become living examples of social inferiority. They have faded, paradoxally, amid an increase of moral discourse around the universalizable perspectives of social inclusion

and recognition of the other. In short, we also hope to see beyond its vicissitudes in the reifying social and political contexts in light of the possible emancipatory consequences today.

**Keywords:** Recognition. Identity. Solidarity. Inclusion.

## 1. Introdução

No início do século XXI, as migrações internacionais atingiram um patamar sem precedentes na história da mobilidade humana. Para alguns, essa nova realidade seria a concretização por excelência do direito à *liberdade* conquistada, para outros se converteu em um 'destino indesejado e cruel', distribuído de modo desigual e alimentado pela fragmentação e exclusão (BAUMAN, 1999, p. 08). Os problemas migratórios – atrelados ao aumento significativo do número de imigrantes e de solicitantes por asilo ou refúgio –, passaram a desafiar a antiga lógica estado-cêntrica, interferindo diretamente na organização social, nos modos de vida, costumes e tradições locais.

As democracias ocidentais viram-se ainda confrontadas pelos insucessos na contenção dos conflitos políticos regionais de suas antigas zonas de exploração (MARTOS, 2011, p.14). Líderes partidários e governos passaram a instigar o ressurgimento de movimentos racistas e sectários com respostas políticas que ameaçam e colocam em risco a própria convivência democrática, com a criminalização dos imigrantes indocumentados e a construção de novos muros e cercas. Barreiras essas que surgem, segundo Bauman (2016), com o propósito de manter a *Fortaleza da Europa*<sup>2</sup> protegida de um "mundo pleno de riscos, armadilhas e ameaças" (BAUMAN, 2016).

A dicotomia existente entre 'nós/eles', 'nacionais/estrangeiros', 'cidadãos/não cidadãos', também se expressa nas políticas nacionais e internacionais de segurança, com a exacerbação continuada dos "controles fronteiriços e o aumento da militarização no Mar Mediterrâneo" (ROMDHANI, 2016). No entanto, essas diretrizes têm se mostrado inábeis em conter as mortes daqueles que buscam por um lugar seguro, mesmo que seja nos campos indistintos e desumanos do refúgio.

Nota-se uma frustração das esperanças de mudanças na vida e a persistência de profundas enfermidades nas estruturas sócio-institucionais hodiernas, nas quais as prerrogativas do reconhecimento de valores, capacidades e direitos também são afetadas e acabam produzindo patologias que desencadeiam situações agudas de 'sofrimento social' (ROSENFELD; SOBOTTKA, 2015). Em termos pluralistas e participativos, as arenas público-políticas assumiram uma organização complexa e hierarquizada, com a regulamentação das relações sociais assimétricas e das desigualdades radicais (KRISCHKE, 1993, p. 18).

---

2 Termo utilizado por Bertolt Brecht. Para mais detalhes, ver BRECHT, B. Poemas 1913-1956. São Paulo: Editora 34, p. 229.

Segundo Boaventura Santos (2007), os imigrantes e os refugiados tornaram-se as expressões mais bem-acabadas da exclusão e da inexistência jurídica, uma vez que, não são considerados nem sequer candidatos à inclusão social. Para o autor, a tradição do conhecimento ocidental e o pensamento jurídico moderno se estruturam a partir de ‘linhas abissais’ que delimitam rotineiramente aqueles que são considerados ‘amigos’ e ‘inimigos’. Mais do que isso, o *sistema moderno de direitos* evidencia o lastro de exclusões e decadências de suas próprias perspectivas de *universalidade*, definindo os indivíduos que são considerados ‘humanos’ (portadores de direitos e membros da sociedade civil) e ‘sub-humanos’ (que ocupam um território a-legal com direitos oficialmente não reconhecidos).

Por meio do reconhecimento previamente negado, acentuam-se as fraturas no pensamento democrático contemporâneo, em torno de ideais como *igualdade, liberdade e justiça* – concebidos como inerentes a toda a espécie humana –, mas que continuamente são convertidos em realidades sociais violentas ditadas pela rejeição e pela segregação (SANTOS, 2007, p. 76). Como argumenta Bauman (2016), ascende uma época caracterizada pelo aumento das incertezas e dos medos, com a substituição da “solidariedade humana pela desconfiança mútua [...] [que é] impulsionada pelo enfraquecimento dos laços interpessoais [e pela] dissolução das comunidades” (BAUMAN, 2016,).

Torna-se necessário compreender os vínculos existentes entre esses cenários sociais reificantes – ditados pela exclusão e pelo desrespeito –, a formação identitária de *sujeitos autônomos*, a estruturação de suas relações sociais e o estabelecimento de seus nexos internos de *solidariedade* (SIMIM, 2015, p. 655). A partir da tese formal-antropológica desenvolvida na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, será possível demonstrar como os processos de negação do outro se transformam em requisitos que inviabilizam a concretização da dignidade humana e a ressocialização dos laços sociais, levando a conformações sociais enfermas e a modos decadentes de associações (HONNETH, 2015).

Seriam as lógicas jurídico-estatais modernas mecanismos que silenciam a dominação, renovando as formas alternativas de violência estrutural? De que modo os contextos de discriminação e desrespeito levam ao rompimento do elo originário que constitui o laço social? As várias formas de injúria e recusa do reconhecimento recíproco afetam as bases político-filosóficas constitutivas do ideal de Estado democrático de direito? Se sim, como superar as lacunas acerca do reconhecimento humano em tempos de crise migratória? Em resumo, colocar-se-ão em evidência os principais empecilhos sionormativos inclusivos do reconhecimento humano, o qual é continuamente subjugado pelo viés cultural e pelos males etnocêntricos, recorrentes na tradição ocidental.

O presente artigo tem como objetivo principal identificar as falhas recorrentes nos processos de socialização e de inclusão do ‘outro’ nas sociedades democráticas complexas, tendo como ponto de partida os desafios ligados aos fenômenos migratórios e à incorporação destes imigrantes nas esferas público-políticas europeias. Pretendemos sinalizar os limites e as possibilidades das perspectivas da inclusão e do reconhecimento do outro, com a prossecução de um diagnóstico capaz de vislumbrar a superação das

injustiças e das discriminações, que ainda permeiam as esferas sócio-institucionais da modernidade. Conceber-se-ão, assim, espaços potencializadores da autonomia individual, da autoestima coletiva e dos ideais de preservação da dignidade humana, bases elementares para que se pense na própria efetivação do Estado de direito legitimamente democrático.

## **2. Liberdade e igualdade: o mapeamento categórico da inclusão na tradição do conhecimento ocidental**

Dentre todos os valores éticos da modernidade ocidental – que compõem os ordenamentos sócio-institucionais de nosso tempo –, a *liberdade e a igualdade* se tornaram nitidamente hegemônicos e duradouros (HONNETH, 2015, p. 34). Para além de sua nebulosidade conceitual, os embates recorrentes entre essas duas perspectivas passaram a ser considerados clássicos, mas que ainda se apresentam com muitas possibilidades inexploradas e em plena fase de expansão (KRISCHKE, 1993, p. 14).

De natureza semelhante, o conceito de justiça não pode ser compreendido de forma independente desses valores, compondo assim uma miríade de indeterminações presentes não apenas nos meios intelectuais, mas também e, principalmente, nas instituições e práticas sociais. Para se determinar o ‘bem’ e o ‘justo’, é vital, portanto, uma reconstrução apurada das estruturas histórico-políticas modernas, definindo os padrões normativos que subjazem à própria realidade social. Nas palavras de Axel Honneth (2015, p. 29),

O procedimento de reconstrução normativa oferece a oportunidade de uma aplicação crítica: não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso.

Por isso, com a intenção de esboçar as vias ainda não esgotadas acerca da questão, propõe-se um desvelamento e a crítica da implementação desses valores ético e moralmente concebidos, e que ainda se mantêm como lacunas não realizáveis nas práticas sociais e nas relações de poder observadas nas sociedades ocidentais. Com uma retrospectiva dos signos civilizatórios – que influenciaram a tradição do pensamento jurídico moderno –, intenta-se, por contraste, clarificar os principais traços de uma concepção humana emancipadora, que incentive a produção de novos contextos sociais livres da dominação e da violência. Procura-se, deste modo, reconstruir as contribuições de cada uma destas perspectivas, rearticulando-as com um propósito esquemático e, ao mesmo tempo, fazendo jus à suas especificidades e inflexões (HONNETH, 2015) (HABERMAS, 2012).

Ao fim, espera-se apresentar um debate preocupado em criar as vias necessárias para a edificação de “uma sociedade global mais justa, não somente no sentido de garantir as liberdades básicas, mas também, de garantir mais igualdade e uma vida digna

a todos os seres humanos” (PINZANI, 2012, p. XII). Para isso, torna-se imperioso precisar a real extensão do ‘bem’ e do ‘justo’, bem como o modo de exercício moderno da *autonomia individual*, da *autorrealização pessoal* e da *autoestima coletiva* – conquistadas mediante a preservação igualitária da noção de *dignidade humana* e das prerrogativas do *reconhecimento recíproco* –, como guias de análise para a consolidação do projeto de Estado democrático de direito. Projeto esse que insiste em coexistir com sociedades políticas atravessadas por inferiorizações e hierarquias.

A sensibilidade acerca do ideal de *justiça* no interior do pensamento ocidental é antiga. Nas tragédias gregas e em alguns fragmentos das obras pré-socráticas, tais como em Anaximandro, Heráclito, Demócrito e Empédocles, já era possível encontrar traços que atribuíam a conquista da ordem social à existência de uma justiça transcendental<sup>3</sup> e cósmica. Os sofistas alteraram esse pressuposto primeiro, compreendendo a ordem como uma convenção de caráter natural, absoluto e universal (SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2005).

Os valores do ‘bem’ e do ‘justo’ também foram revisitados por Platão e Aristóteles, os quais se tornaram impescindíveis em suas formulações. Em *Górgias e A República*, Platão (1987; 1992) estabelece que uma sociedade justa só é alcançada quando existe justiça para todos os seus integrantes. ‘Justo’ seria tudo aquilo que torna viável o cumprimento do que é próprio de cada um (SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2005). Já Aristóteles recupera o conceito de justiça, com a atribuição de que para que haja a constituição de uma sociedade bem ordenada, é basilar a realização de uma vida feliz. Segundo ele, “a justiça é o vínculo dos homens nos Estados; porque a administração da justiça, que é a determinação daquilo que é justo, é o princípio da ordem em uma sociedade política” (ARISTÓTELES, 2000 *apud* SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2005).

A justiça entendida por Aristóteles (2000) é concebida como uma virtude, ou seja, uma aptidão ética proveniente da razão. O fundamento do justo aparece acompanhado de duas outras distinções, a igualdade aritmética (comutativa) e a igualdade geométrica (distributiva). A primeira categoria refere-se à função de estabelecer uma igualdade fundamental nas relações entre os homens, com a exigência de que essa isonomia seja restabelecida quando violada. Já a igualdade geométrica afigura-se como uma distribuição ‘equitativa’, segundo os méritos ou as habilidades dos indivíduos (SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2005).

Vale ressaltar que as relações sociais se apresentam, no interior do pensamento grego, como hierarquicamente organizadas, não existindo o compartilhamento comum do critério da não discriminação e da preservação igualitária da noção de dignidade humana de cada um. As diferenças são concebidas como irreversíveis e imutáveis. “Todos aqueles que diferem dos demais, tanto como o corpo da alma ou o animal do homem [...]

---

3 O emprego do conceito “transcendente” diz respeito àquilo que está além de toda a experiência humana, ou mesmo do ser. O oposto a essas transcendências metafísicas é a imanência sistêmica, que embora conflituosa, advém da produção sócio-histórica.

são escravos por natureza, e para eles, é melhor estar submetido a essa classe de império, do mesmo modo que para o corpo ou o animal” (ARISTÓTELES, 1951, p. 05).

Revela-se uma vinculação estrita entre a exigência da igualdade – segundo o mérito ou a habilidade racional do homem – e a defesa da liberdade humana. Sendo considerados livres e iguais apenas os homens que pudessem alcançar “suas próprias decisões e realizar sua vontade” (HONNETH, 2015, p. 58). Caso contrário, a submissão seria o meio mais eficaz para a manutenção da coesão social.

Segundo Gallardo (2014, p. 149), os pensadores clássicos fizeram lograr uma “totalidade complexa em um sistema de dominação natural. A ordem ou a harmonia, naturais ou sociais, cont[inham] uma hierarquia naturalizada que exig[ia] chefes e subordinados”. Foram desta forma concebidos os fundamentos terrenos sobre os quais se assentaram os ideais de *liberdade, igualdade e justiça* no interior do pensamento ocidental, formando as bases já conhecidas do direito natural clássico.

Já na Era Moderna, as visões secularizadas e racionalistas em torno dos princípios abordados foram protagonizadas, principalmente, pela filosofia iluminista do século XVIII, com a adição formal das perspectivas de *universalidade e inclusão*. Muitos filósofos como Voltaire, Rousseau, Diderot, Grotius, Kant, Locke e Montesquieu, construíram uma base transcendental para a criação de uma comunidade política humana, a qual poderia se estender para além das fronteiras territoriais dos Estados europeus e da própria história cristã (GIESEN, 2001, p. 37).

A aceção de que todos os seres humanos possuíam *direitos*, pela sua “igualdade essencial, como seres dotados de liberdade e razão” (COMPARATO, 2003, p.11), passou a redefinir uma constelação ascendente de valores no bojo do pensamento jurídico moderno. Contudo, apesar de seus elementos-chave sustentarem o universalismo categórico do exercício dos direitos, da proteção, das garantias, da preservação da igualdade e da liberdade, um novo modelo de privilégios foi instituído. Estabeleceram-se relações de igualdade entre aqueles que estavam incluídos, excluindo-se concomitantemente a maior parte da população dos assuntos públicos: pois, nenhum camponês, plebeu, escravo, mulher, estrangeiro ou indígena teriam a ‘educação’ ou a ‘liberdade’ necessárias para serem incluídos como ‘iguais’.

O Estado e o governo tornaram-se mecanismos legítimos para a garantia da realização dos interesses particulares e o uso da razão apareceu como uma renovada justificativa do poder de Estado. Tratou-se de uma explicação lógica que fomentou a ordem social emergente, representada pelos interesses burgueses. Ordem essa, que caminhava em direção à conquista de novas liberdades civis e em busca de maior legitimidade política. Esses princípios passaram a compor o quadro de formação em que se apoiou a teoria do jusnaturalismo moderno, também chamada de jusnaturalismo individualista (GALLARDO, 2014, p. 184).

Dentre os principais filósofos dessa corrente do pensamento jurídico moderno temos Locke (1632-1704), pai fundador da concepção de liberdade individual, articulada ao trabalho, à propriedade e à racionalidade humana. Sua matriz pré-política atribuía

a esses direitos o caráter de inatos e universais, cabendo ao contrato social à função de preservá-los. A liberdade dos indivíduos constituía-se como dependente direta de seus respectivos bem-estar privados e de suas buscas pela 'felicidade'. O Estado tornava-se o agente da vontade dos indivíduos, empenhados em suas próprias demandas, sendo ele caracterizado como uma associação livre, autodeterminada e exclusiva de cidadãos (GALLARDO, 2014, p. 184).

Os direitos naturais do homem e os princípios políticos de participação nas esferas público-políticas dos Estados acabaram por distinguir novamente os 'cidadãos' dos 'não-cidadãos' de forma *abissal*, relocando sua base *universal* de reconhecimento para um novo modelo de privilégios (SANTOS, 2007). Em sua essência, a liberdade e a igualdade configuravam-se como virtuais, remetendo apenas às qualidades do direito de jurisdição ou às autoridades sobre o outro, isto é, ninguém estaria submetido por natureza à autoridade política de outro. Essa construção ideológica se orientou apenas contra as autoridades despóticas que reivindicavam a capacidade natural de origem divina para decidir, mas no âmbito da dominação – as relações verticais de poder entre governantes e súditos, entre pais e filhos, maridos e esposas, amos e criados, senhores e escravos –, foram mantidas. Essas assimetrias correspondiam aos 'perdedores estruturais', os quais não pertenciam e não poderiam pertencer à 'sociedade civilizada' (GALLARDO, 2014, p. 206-207).

Os direitos universais do homem – pautados na defesa da noção da dignidade humana –, a *liberdade* e a *igualdade* tornavam-se reversíveis e desiguais. Isso porque a lógica da sujeição, da acumulação e das discriminações se afirmavam como justificativas naturais e plausíveis para aqueles grupos humanos que não eram candidatos à inclusão social. Pois, esses ocupavam as zonas reificantes do reconhecimento negado, com o princípio da diferença sendo usado como um modo de inferiorização quase natural.

Outros pensadores também sustentaram as bases jurídico-filosóficas de edificação do *sistema de direitos moderno*, no que tange às construções jusnaturalistas. Dentre outros, temos Rousseau com a defesa da soberania do povo e Kant com a idealização da organização republicana mediante o estabelecimento de uma *Constituição*. Em Rousseau, os direitos dos homens se expressavam através das instituições da vontade geral e do exercício pleno da autonomia pública. Já em Kant, foi defendido a associação da liberdade humana (de caráter natural) com a autonomia moral dos indivíduos, ou seja, seu 'ser um fim para si mesmo' (GALLARDO, 2014, p. 191).

Na reflexão rousseauiana, os direitos do homem são aproximados da perspectiva ética de suas respectivas comunidades políticas, sendo por intermédio da realização da autonomia pública, de que advinha a possibilidade de criação de leis justas, gerais e abstratas, nas quais expressavam a vontade de todos os cidadãos por meio de uma legislação democrática. Não existia a atribuição de direitos naturais do homem em Rousseau, mas sim de direitos que decorriam da realização pública de formas de vida de um determinado povo, inserido numa "comunidade política orientada pela ética e em prol do bem comum" (ALVES; POKER; FERREIRA, 2015, p.115). Assim, os indivíduos eram livres



quando estavam submetidos a uma associação política, na qual eram soberanos e participavam como cidadãos ativos na conformação da vontade geral. A obediência à vontade geral garantia a liberdade e a igualdade a esses cidadãos, os quais eram portadores de direitos e obrigações cívicas.

Aos olhos da comunidade, só eram obrigatórios os direitos que decorriam de sua própria tradição, assumidos de forma consciente e racionalmente motivados. Os princípios da *autorrealização* e da *autodeterminação* apareciam como elos constitutivos de uma sociedade republicana que não reconhecia nada que não advinha de um projeto coletivo pautado na vontade geral. Entretanto, como lembra Habermas (1997), Rousseau não conseguiu apresentar a diferenciação existente entre o bem comum dos cidadãos e os interesses sociais ditados por pessoas privadas. Nesse tipo de construção ético-voluntária do conceito de soberania popular ofuscou-se o próprio sentido universalista do direito moderno (HABERMAS, 1997, p. 137).

Mas foi em Kant que nasceu a noção conceitual moderna de dignidade humana enquanto status moral, a qual confere a todos os sujeitos racionais a capacidade de possuir direitos e deveres. Essa prerrogativa foi fundamentada *a priori*, estando presente até mesmo no estado natural, “isto é, os seres humanos possuem direitos e não podem renunciar a eles mesmo que queiram, [pois] são considerados inalienáveis e anteriores às próprias bases de socialização” (POKER; ALVES; FERREIRA, 2015, grifos dos autores). Essa concepção de dignidade humana transcendental, para Kant, assegurava a salvaguarda da autonomia individual, com a garantia da possibilidade de todos os sujeitos se autodeterminarem, bem como reforçava a ideia de solidariedade como elo constitutivo das interações humanas (NETO, 2014).

A *doutrina da liberdade* kantiana tornou-se também a pedra angular da celebração da prerrogativa da liberdade individual moderna. Tratava-se da definição das esferas inioláveis da consciência dos sujeitos e da atribuição de valores intrínsecos ao homem enquanto ser racional. O autor complementa que só é livre aquele que obedece às próprias leis, não devendo ao homem ser utilizado como ‘meio’, mas sempre como ‘um fim em si mesmo’. É através da reafirmação do princípio da ‘autolegislação’, que Kant esboçou sua noção de justiça universal – proveniente de normas morais que se apresentavam como *imperativos categóricos* –, ou seja, como um comando moral pautado no ‘dever ser’ que a razão define objetivamente, sendo sempre idêntica na pluralidade das representações universais (ANDRADE, 1989, p. 49).

A liberdade tem leis; e se essas leis não são externamente impostas, só podem ser auto-impostas. Esse é o conceito positivo de liberdade; ele designa a liberdade como *autonomia*, ou a propriedade dos seres racionais de legislarem para si próprios. A legislação racional é por sua natureza uma legislação universal. Ora, as leis universais são as leis morais [...] Liberdade e moralidade e – antecipando as projeções dessa vinculação conceitual – a política e universalidade são indissociáveis (ANDRADE, 1989, p. 54, grifos do autor).

A convergência da liberdade com o princípio da autonomia do sujeito realizada em Kant se tornou a chave para compreendermos o processo de individualização arraigado no *sistema de direitos moderno*, constituindo-se ainda como parte inexorável da própria construção das esferas da eticidade nas sociedades pós-tradicionais e na formação identitária de indivíduos e coletividades<sup>4</sup>. Apesar de sua notoriedade, para Habermas (1997), “o maior equívoco kantiano se assenta na formulação de uma doutrina que caminha da moral ao direito, sem considerar ou valorizar as formas políticas de edificação normativa” (ALVES; POKER, FERREIRA, 2015, p. 114).

Por meio da *razão pura*, o entendimento kantiano se centrou apenas na subjetividade do ser, aprendida fenomenicamente, isto é, desvinculada de todas e quaisquer experiências. De acordo com Habermas (1997), o *imperativo categórico* culminou em uma doutrina solipsista, incapaz de estabelecer os vínculos reais entre a subjetividade dos indivíduos e a objetividade do mundo concreto. Os direitos impunham-se como algo dado, ancorados num estado natural-fictício, que não poderia satisfazer seus imperativos funcionais no escopo da aplicabilidade nas sociedades modernas.

Nessa mesma linha de raciocínio, Gallardo (2014, p. 247) também argumenta que os direitos animados por uma dialética abstrata e formal – a partir da concepção puramente subjetiva –, transformou a conquista da *autonomia individual* em uma obrigação inata e não em uma capacidade tangível. Esses direitos passaram a ser congelados como proclamações *universais e a priori*, mas que em essência não possuíam aplicações éticas efetivas, sendo brutalmente violados em tempos de crise. Foram incapazes, portanto, de se adaptarem aos processos sociais de empoderamento dos indivíduos, por meio das *lutas por reconhecimento* de demandas historicamente negadas. Emergiram assim, os caminhos paradoxais para a edificação de uma cultura sócio-jurídica *inclusiva e universalista*, marcada por injustiças estruturais no marco da construção humana.

Boaventura de Souza Santos (2007) também destaca que todas as teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII se desenvolveram em torno das ênfases na *liberdade*, na *igualdade* e na *justiça*, mas acabaram relegando “[...] uma vasta região do mundo ao estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil” (p. 8). Por isso, qualquer reconstrução genealógica mostrará sem dificuldade que as grandes teorias contratualistas se estruturaram a partir de reivindicações ideológicas abstraídas de seus cenários sociais de aplicação ou coexistiram, simultaneamente, com um passado e um presente de hierarquias, exclusões, inferiorizações e indivíduos despersonalizados. Não sendo suficientes assim para oferecer ao quadro de edificação do *sistema de direitos moderno* um equacionamento adequado dos temas, nem viabilizar a realização da *autonomia individual* e a construção da *solidariedade* social.

Desse modo, com a utilização da teoria honnethiana do reconhecimento recíproco, será possível esboçarmos uma noção de direitos e de sociedade que não inviabilizem

---

4 Cf. HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

a realização da *autonomia individual* e a construção dos laços de *solidariedade*. Uma *teoria da justiça social* deve necessariamente satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões e nas condutas do *reconhecimento recíproco*, sendo assegurada por estruturas sócio-jurídicas que não se abstraiam dos contextos éticos intersubjetivamente partilhados (HONNETH, 2009; SIMIM, 2015). O *sistema de direitos* se constituiria assim como responsável por eliminar as tensões dialéticas entre o ideal e o real, levando ao reforço da noção de dignidade humana de cada um e à confirmação das “perspectivas reais e plausíveis de superação das injustiças e sofrimentos de nossa realidade” (WERLE, 2012, p. 192).

Honneth (2009) busca uma reflexão teórica que advenha, não de princípios ‘quase transcendentais’ de contextos culturais, mas de condições reais provenientes das realizações individuais existentes em uma determinada ordem social, composta pela multiplicidade de vozes e de identidades. Seu objetivo é esquadrihar a melhor fórmula para a realização da liberdade social em todas as suas formas e extensões (WERLE; MELO, 2008, p. 194). Pauta-se em um diagnóstico de época fundamentado nas relações intersubjetivas de reconhecimento e na conquista das *autorrelações práticas* dos indivíduos, como modos de se edificar um projeto jurídico-social renovado, sanando ainda os *déficits* sociológicos existentes no interior das teorias normativas.

### **3. A teoria ética da justiça de Axel Honneth: as instituições do reconhecimento e o desenvolvimento das *autorrelações práticas***

Distante da formulação kantiana de sujeitos morais auto-emancipados e excluídos do ‘agir ético’, Axel Honneth (2009; 2007; 2015) concebe seu projeto teórico-filosófico como uma versão ‘atualizada’ do conceito de justiça encontrado na *Filosofia do direito* de Hegel. A partir da perspectiva hegeliana, a vida ética constitui-se como um conjunto de práticas e instituições sociais que se fundamentam pela busca da prometida *liberdade social*. Consequentemente, devemos considerar o ‘justo’ como um tratamento abrangente no sentido do papel que lhe é efetivamente destinado na divisão ética das tarefas de uma determinada sociedade, esboçando ainda congruência histórica e reconstrução do significado dos valores socialmente legitimados. Trata-se do conjunto de rotinas e instituições sociais que são consideradas indispensáveis para a reprodução social solidária, para a formação autônoma de identidades múltiplas (em todas as suas formas e representações), e finalmente, para a preservação igualitária das prerrogativas individuais e coletivas que viabilizam a produção da *autorrealização pessoal* e da *estima social* (como elementos constitutivos da dignidade humana) (HONNETH, 2015, p. 10-25).

A tipificação dessa ‘liberdade’ perpassa o desenvolvimento sócio-institucional das esferas individuais de formação identitária dos sujeitos inseridos em seus respectivos ‘mundos de vida’, através dos quais a conquista da autonomia é mediada pelas relações intersubjetivas do reconhecimento humano. Pois, para Honneth (2009; 2015), o ato de ‘reconhecer’ é anterior ao de ‘conhecer’, assume-se assim um posicionamento ontogênico das esferas de ação e interação que são essenciais para a estabilização e a imple-

mentação de valores vistos como basilares na modernidade, mas que continuamente são negligenciados, culminando em formas de degradação social e em associações patológicas.

Louis Carré (2015) explica do seguinte modo a ‘interrelação prática’ dessas variáveis teóricas no pensamento honnethiano:

As “instituições de reconhecimento” referem-se à dimensão intersubjetiva da autonomia pessoal que Honneth também chama de “ética” ou “liberdade social”. É apenas em certas instituições que as pessoas têm a possibilidade de experimentar uma forma de liberdade que repousa na complementariedade e na reciprocidade de suas aspirações individuais [...] as pessoas experimentam suas aspirações individuais não como barreiras ou restrições, mas pelo contrário, como a própria condição de sua autorrealização, que é mútua [...] [A justiça é] uma questão sobre a qualidade das relações sociais em que todos os sujeitos estão envolvidos [...] [seu papel é] garantir a todos o acesso equitativo da sociedade às “instituições de reconhecimento” em que eles têm a oportunidade de experimentar uma ou outra forma de “liberdade social” (p. 626, grifos do autor).

Podemos simplificar mencionando que as relações intersubjetivas do reconhecimento mútuo, para Honneth (2009; 2015), proporcionam a promoção de *autorrelações práticas* de indivíduos e conseqüentemente de coletividades inteiras, sendo o pleno desenvolvimento e o acesso a essas capacidades que garantem sua noção de ‘justiça social’. Mediante a completa formação das esferas identitárias dos sujeitos, que esses conquistem seus respectivos sentidos internos de *autoconfiança*, *autorrespeito* e *autoestima*, concebendo-se como seres autônomos, individuados e de igual valor. Segundo Honneth (2015), o amor e a amizade são partes dessas ‘instituições de reconhecimento’, acrescentando-se a elas as esferas econômicas da sociedade civil e a arena público-democrática. Em cada um desses níveis, os indivíduos podem experimentar diferentes tipos de ‘liberdade’, pautando-se na conquista do reconhecimento moral intersubjetivo em seus contextos éticos de formação.

No âmbito do amor e da amizade, os sujeitos podem satisfazer seus desejos específicos e suas carências humanas, por meio da afeição e da devoção emotiva, estando envolvidos em práticas mútuas de prestação de cuidados e carinho. Nessa primeira categoria de evolução identitária, os seres humanos são capazes de formar suas bases iniciais para se inserirem em um novo tipo de relação no futuro, ou seja, na sociedade civil<sup>5</sup>. Esse nível de formação individual possui natureza carencial e afetiva, estando associado à consolidação da *autorrelação prática*, da *autoconfiança*. Nas palavras de Honneth (2009, p. 178),

5 Em sua obra *Luta por reconhecimento*, o autor a denomina de Direito, sendo posteriormente reformulada, em *O direito da liberdade*, para englobar a lógica da divisão do trabalho no âmbito do mercado nas sociedades contemporâneas, passando a ser chamada de *sociedade civil*. Esse trabalho não se concentrará nas especificações dessas mudanças de percurso no interior da teoria honnethiana, apenas apresentará o cerne da discussão.

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.

Embora essa dimensão não deva ser confundida com a posterior – a ‘sociedade civil’ –, ela proporciona a ascensão de sentimentos de maior ‘autonomia’ e ‘autoconfiança’, os quais são fundamentais para a incorporação do ‘autorrespeito’ e da ‘autoestima’ presentes nas demais esferas do reconhecimento. Assim, o ingresso dos indivíduos na segunda ‘instituição do reconhecimento’ depende, necessariamente, de identidades morais bem formadas nessa primeira categoria ética.

Na segunda dimensão, a ‘sociedade civil’, os indivíduos passam a cooperar uns com os outros como produtores e/ou consumidores. A produção da ‘solidariedade’ e do ‘autorrespeito’, nas sociedades modernas supercomplexas, dá-se mediante as ideias da divisão do trabalho e dos desempenhos diferenciais, enquanto códigos normativos, que vêm de par com as experienciabilidades da contribuição de outros sujeitos para um objetivo compartilhado. Segundo Honneth (2015), esses códigos existentes no bojo das sociedades pós-tradicionais servem para uma crítica de um estado de coisas desigual e da negação do reconhecimento no mundo do trabalho, pois envolvem uma face ética da reprodução da própria sociedade. Por intermédio da contribuição valorizada individualmente, surge o sentimento de essencialidade da cooperação social, com a substituição da antiga solidariedade orgânica das sociedades tradicionais (SIMIM, 2015, p. 657). Essa dimensão proporciona o desenvolvimento da *autorrelação prática* denominada de *autorrespeito*.

É importante esclarecer que antes de *O Direito da Liberdade*, Axel Honneth (2009) atribuía ao *sistema de direitos* essa segunda esfera de reconhecimento. Tratava-se das relações juridicamente mediadas e do caráter igualitário e universal da imputabilidade moral na garantia da preservação da dignidade humana e da proteção social. Entretanto, críticas à parte, em uma recente entrevista com Rasmus Willig (2012), Honneth afirmou ter realizado essa alteração para transformar as três esferas originais de reconhecimento em cinco, relegando ao ‘direito’ e à ‘moral’ a possibilidade da ‘liberdade social’ que deveria ser complementada eticamente nas práxis da vida real, isto é, nas relações íntimas, na sociedade civil (mercado) e, finalmente, na formação comunicativa da vontade política.

O maior intento de Honneth (2015) assentou-se na incorporação da esfera público-democrática como lócus de realização final da liberdade social e do reconhecimento humano. Em *Luta por reconhecimento*, ele afirma que anteriormente a “vida pública teria de ser considerada não o resultado de uma restrição recíproca de espaços privados de

liberdade, mas, inversamente, de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular” (HONNETH, 2009, p. 41). Com essa transformação, agora as injustiças sociais, a privação de direitos e os processos de inferiorização do outro seriam combatidos mediante o protesto e a mobilização na esfera público-política, retornando para as ‘instituições de reconhecimento’ na forma de direitos sociais:

Com certeza, é a conexão interna da *autorrealização*, da *autorrelação positiva e reconhecimento recíproco*, que fornece, para [Honneth], a chave de uma fundamentação normativa tanto para o diagnóstico da patologia quanto para a teoria da justiça. É nesse sentido que se pode compreender o vínculo entre reificação e desrespeito recorrente como a ligação entre o sentimento de injustiça, que impede o reconhecimento da perspectiva da experiência individual, e uma conformação social patológica da qual ele decorre, que se foca nas instituições sociais (SIMIM, 2015, p. 655).

Apesar de ter alterado sua teoria original no que tange às esferas do reconhecimento humano, ampliando-as, Axel Honneth (2015), em *O Direito da Liberdade*, continua a defender que nas sociedades modernas liberais somente o ordenamento jurídico igualitário é passível de possibilitar a ascensão de uma esfera de ação autônoma e reunir comunicativamente a vontade unificada de todos os seus membros, sendo a decisão democrática e plural, a única fonte de legitimação do Estado de Direito e o mecanismo elementar para a efetivação da *liberdade social*:

[...] o sistema de direitos garante aos indivíduos um espaço de autonomia privada, onde possam se resguardar de todo os deveres inerentes a seus respectivos papéis e vinculações para reconhecer o sentido e a direção da conduta individual de suas vidas; ao final de nossa reconstrução, assomar-se-á então, mais uma vez, de um ponto de vista bem diferente, que o mesmo sistema jurídico, uma vez que aos cidadãos e cidadãs participes da sociedade é concedida uma autonomia coletiva pela qual, em cooperação como sociedade civil, deliberam sobre quais direitos deverão ser reciprocamente concedidos [...] para a sua realização efetiva, a liberdade jurídica depende sempre de complementações por meio da comunicação (p.130-131).

O *sistema de direitos* deve, portanto, viabilizar a plena articulação entre a autonomia pública e privada à luz de uma multiplicidade de ideias e valores, muitas vezes concorrentes entre si, mas que por meio de ações performativas de comunicação é capaz de abranger o pluralismo ético de um meio social pós-tradicional, rico em visões e em concepções alternativas de ‘vida boa’, emergindo da diversidade de vozes e de ideais acerca do ‘bem’ e do ‘justo’. Sistema esse pautado, acima de tudo, no reconhecimento inclusivo do outro e no reforço da noção de dignidade humanal, (Id., p. 139).

O *sistema de direitos* deve ser entendido ainda como uma expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros de uma coletividade, independentemente de suas tradições ou costumes, sem que se admitam exceções ou privilégios. O reconhecimento

jurídico se assenta na proteção social do conceito universal de dignidade humana e na imputabilidade moral dos sujeitos, não sendo passivo de graus diferenciados de satisfação, pois o valor da pessoa humana é absoluto e o reconhecimento das particularidades e das diferenças humanas cabe apenas à última 'instituição de reconhecimento' (a qual proporciona a promoção da *estima social*, dos laços comunitários de solidariedade<sup>6</sup> e a cooperação).

Assim, mesmo diante de alterações importantes no bojo de sua teoria inaugural, Axel Honneth (2015) continua a defender que o reconhecimento jurídico igualitário é primordial para a efetivação das esferas éticas de reconhecimento recíproco, por meio do qual elucida-se o valor moral de um sujeito mediante sua comunidade e possibilita a reprodução de seus critérios intersubjetivos de importância social (p. 184).

A última 'instituição de reconhecimento' é agora a 'esfera pública', na qual os indivíduos participam da formação da vontade livre e democrática, por meio de discussões sobre as quais se devem assentar a exortação das atividades cidadãs. Constitui-se como um conjunto de possibilidades público-políticas para a participação ativa e para a formação da vontade democrática, ao mesmo tempo em que influencia a produção de uma nova legislação política, passível de englobar demandas e reivindicações cada vez mais plurais e diversas (HONNETH, 2015, p. 145). Para o autor, o "exercício legítimo do poder só pode se manifestar se a perspectiva normativa de uma necessidade de legitimação democrática da ação do Estado for assumida" (Id., p. 509).

Assim, fundamenta-se para Honneth (2015) o Estado democrático de direito, por meio do qual os indivíduos são reconhecidos por suas capacidades como um bem único e imprescindível, independentemente de suas tradições. A autorrelação prática que se desenvolve nessa última categoria é a da estima social, mediante a participação cooperativa e as relações cotidianas do mundo vivido. Embora Honneth não prescreva formas concretas de vida ou de uma concepção particular de 'vida boa', nem arranjos institucionais específicos – para além de sua exigência democrática e cooperativa –, o quadro teórico abstrato pressupõe um cenário capaz de abranger a pluralidade dos projetos de vida e a diversidade das sociedades pós-tradicionais, dependendo sempre dos termos hermenêuticos de um presente insuperável, caracterizado pelas relações de reconhecimento existentes (SOBOTKA, 2014, p.689) (WERLE; MELO, 2008, p. 192).

Ainda que não sejam mencionados de maneira explícita, os estágios de conquista das *autorrelações práticas* são concebidos como processos cumulativos de desenvolvimento moral dos indivíduos. Honneth defende que a individualização humana é um

---

6 Na nova formulação honnethiana, a estima também pode ser obtida na esfera da divisão do trabalho, uma vez que, Honneth não compactua com a dicotomia de Habermas sobre a colonização do sistema (dinheiro e poder) no mundo da vida. Para Honneth (2015), a divisão do trabalho proporciona um sentido inicial de cooperação e reconhecimento diferencial, o que foi amplamente questionado, uma vez que a lógica do mercado de trabalho capitalista não atua na base da produção de solidariedade, mas sim relacionando o trabalho ao salário, e principalmente, ao consumo. Ao ignorar esse estado de coisas sobre o funcionamento do mercado capitalista, para Thiago Simim (2015, p. 661) "Honneth perde não somente a possibilidade de um diagnóstico de tempo adequado à práxis real, como também perde potencial crítico de sua análise".

processo no qual os indivíduos podem obter uma identidade prática na medida em que seus parceiros de interação e seu meio social lhes permitem o reconhecimento de suas capacidades, direitos e habilidades. Não se trata apenas de um processo de socialização, mas sim da formação de sujeitos autônomos e emancipados, isto é, indivíduos capazes de 'linguagem e ação', que se relacionam consigo mesmos a partir da interação positiva com o outro e da autopercepção de suas próprias qualidades (SOBOTTKA, 2015, p. 690).

Seria o padrão por excelência do 'ser-consigo-mesmo-no-outro', onde as condições sociais e institucionais são concebidas como uma ordem social justa, que permite a cada sujeito individual participar de "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, grifos do autor). Em suma, seria a reconciliação de duas medidas, à primeira vista, contraditórias, ou seja, da convergência da noção de reconhecimento das diferenças com a igualitarização dos sujeitos humanos no que tange às suas condições de conquista da liberdade.

Entretanto, a negação do reconhecimento por meio do desrespeito, da injúria moral, da injustiça e da exclusão social, não apenas constrange e causa sofrimento aos indivíduos – com o impedimento do desenvolvimento de suas *autorrelações práticas* –, como também, e principalmente, inviabiliza a construção de suas próprias identidades, as quais dão suporte à edificação da 'autonomia'. Segundo Honneth (2009, p. 216), "a denegação de pretensões socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido vai de par com a experiência de privação de direito uma perda do autorrespeito".

Essa deterioração das capacidades morais dos membros de uma sociedade levam os sujeitos reificados e os sujeitos reificantes às enfermidades e às indeterminações, afetando patologicamente toda a cooperação social, com a consequente diluição de seus laços sociais de *solidariedade* (HONNETH, 2015; SIMIM, 2015; SOBOTTKA, 2015).

O desrespeito constitui-se como o último rebaixamento social possível, através do qual se nega o valor social de indivíduos e coletividades, com a depreciação de suas tradições e formas de vida. Uma vez que, para existir 'estima', é fundamental que sejam concedidas as reais possibilidades de inclusão e reconhecimento do outro, capazes de fazerem nascer sentimentos de 'autorrealização' e laços abstratos de solidariedade. Portanto, a discriminação, o desrespeito, a inferiorização e os procedimentos exclusivistas acabam por abalar o significado positivo de grupos inteiros.

[a] ofensa ou [o] rebaixamento, se referem a formas de desrespeito, ou seja, às formas de reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação, ou lhes infringe danos; ao contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas (HONNETH, 2009, p. 213).



Para o autor, as relações primárias, o direito, a sociedade civil e as esferas político-democráticas, a despeito das 'diferenças', devem estar sempre abertas aos processos de subversões, mediadas pelos conflitos morais-intersubjetivos, capazes de conduzir as sociedades a novas conquistas universalistas de igualdade e particularistas de autonomia e autorrealização pessoal. Torna-se evidente que o *sistema de direito*, que busca se isolar das reivindicações sociais e de seus dissensos, condensando-se à mera função simbólica, torna-se inidôneo para representar as sociedades modernas, marcadas pela convivência supercomplexa e pelos desafios amplamente agravados pela mobilidade humana nos tempos pós-tradicionais (HONNETH, 2009, p. 267).

#### **4. Considerações finais**

Um verdadeiro ente político-democrático requer participantes capazes de racionalizar em espaços públicos porosos e abertos a reivindicações diversas de reconhecimento moral. A realidade social europeia, porém, passou a ser conduzida por cenários de rejeição, chocando-se diretamente com as exigências por maior complexidade democrática e com a eliminação dos hiatos históricos de negação do outro. Reafirmam-se as desigualdades radicais ao mesmo tempo em que o discurso sobre a preservação da dignidade humana ganha notoriedade nos espaços públicos.

A teoria honnethiana apresentou uma filosofia político-normativa atenta aos ideais de uma sociedade justa e solidária, fornecendo possibilidades de criação de laços sociais de solidariedade para além dos atuais quadros sociais reificantes. Tais questões são vitais para um repensar democrático nas sociedades supercomplexas, e para a satisfação das reivindicações históricas por mais direitos e reconhecimento das particularidades humanas de cada um.

Ancorado no processo social e linguístico de construções intersubjetivas, Axel Honneth identificou as patologias do tempo presente a partir dos processos de formação da identidade humana e do desenvolvimento de suas *autorrelações práticas*, atribuindo aos seus retrocessos – causados pelas violações sistêmicas de negação do outro – o impedimento da formação de laços sociais mais cooperativos e plurais. Seu ideal de justiça perpassa o acesso humano igualitário às 'instituições de reconhecimento' para o desenvolvimento da *liberdade social* em todas as suas formas e extensões. Contestam-se assim, as relações sociais pautadas na dominação e na violência.

Os limites do sistema jurídico moderno foram apresentados por Helio Gallardo, que partiu da constatação do abismo que separa as teorias do direito natural clássico e do jusnaturalismo moderno quanto à concepção moderna de dignidade humana, pautada nas reivindicações por mais justiça e equidade. Segundo ele, as violações básicas como a exclusão e a inferiorização – que afetam um setor significativo da população mundial – não têm sido reconhecidas como atentados contra a humanidade e a democracia, convivendo perfeitamente com a utopia de um Estado de direito legitimamente democrático.

Em consonância com essas formulações, Boaventura de Souza Santos também teceu sumariamente uma visão crítica atualizada, com a atribuição de que essas debilidades de reconhecimento se devem ao *pensamento abissal*, e de sua capacidade cotidiana de produzir e radicalizar distinções estratificadoras. Tradição essa marcada pela propagação dos ideais de *universalidade e inclusão*, mas que não consegue eliminar de seus próprios fundamentos o *exclusivismo e a negação*. Segundo ele, “o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas [de não reconhecimento]”.

Apesar das diferenças, em seus respectivos palcos de análise, a matriz crítica se aplica a todos os autores abordados, com o objetivo de lançar luz aos reais empecilhos inclusivos do reconhecimento humano. Os imigrantes colocam-se como elementos vivos e vulneráveis nesse cenário reificante em mutação, que exige uma reformulação radical de suas próprias bases normativas que fundamentam seus arcabouços institucionais e humanos, a fim de incorporar em seu sistema não apenas a inviolabilidade e a unicidade existencial de todos os seres humanos, mas acima de tudo, formular um elemento constitutivo de não negação do outro, no qual a preservação da *autorrealização individual* e da *estima social* são as fontes da legitimação democrática. Evita-se, assim, a pulverização dos laços sociais que desafiam não apenas Estados nacionais, seus governos e suas sociedades, mas principalmente, os aglomerados humanos que clamam por justiça em um mundo permeado por violações e assimetrias.

## 5. Referências

ALVES, Beatriz Sabia; POKER, José Geraldo A. B.; FERREIRA, Vanessa Capistrano. 'Reconstrução racional e direitos humanos: uma proposta de produção de conhecimento crítico das relações internacionais baseada em Habermas'. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*. Bauru, n. 4, p. 105-132, 2015.

ANDRADE, Regis de Castro. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política 2*. São Paulo: Editora Ática, 1989, p. 47-100.

ARISTÓTELES. Política. Livro II. Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1951.

\_\_\_\_\_. *Constituição de Atenas*. Tradução de Therezinha M. Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BAUMAN, Zygmund. *A globalização e as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *No more walls in Europe: tear them down*. Social Europe, 2016. Disponível em: <<https://www.socialeurope.eu/2016/07/no-walls-europe-tear/>> Acessado em: 31 de agosto de 2016.

CARRÉ, Louis. Beyond distribution: Honneth's ethical theory of justice. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 619-630, 2015 <10.15448/1984-7289.2015.4.22524>.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

GALLARDO, Helio. *Teoria Crítica: matriz e possibilidade de direitos humanos*. Trad. Patrícia Fernandes. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GIESEN, Bernhard. National identity and Citizenship. in: EDER, Klaus; GIESEN, Bernhard, (Org.). *European citizenship: national legacies and transnational projects*. Great Britain: Oxford University Press, 2001, p. 36-60.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. I, 1997.

\_\_\_\_\_. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HONNETH, Axel. *Sufrimento por indeterminação: uma atualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

\_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

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

KRISCHKE, Paulo J. (Org.). *O contrato social: ontem e hoje*. São Paulo: Editora Cortez, 1993.

MARTOS, Francisco Gómez. Reflexões sobre as novas políticas europeias para os imigrantes. In: *Desafios para a construção de uma agenda comum entre Brasil e Europa*. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011, p. 13-41.

NETO, João Costa. *Dignidade humana: visão do Tribunal Constitucional Federal Alemão, do STF e do Tribunal Europeu*. São Paulo: Saraiva, 2014.

PINZANI, Alessandro. Apresentação à edição brasileira. in: HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. XI-XXXI.

PLATÃO. *Górgias*. Introdução, tradução e notas de Manuel Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SIMIM, Thiago Aguiar. *A justiça das instituições sociais: uma crítica da reconstrução normativa de O direito da Liberdade de Axel Honneth*. Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 648-663, 2015 <10.15448/1984-7289.2015.4.20526>.

SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo and SCHRAMM, Fermin Roland. *A saúde entre a iniquidade e a justiça: contribuições da igualdade complexa de Amartya Sen*. Ciênc. saúde coletiva [online], v. 10, n. 1, p. 129-142, 2005 <10.1590/S1413-81232005000100020>.

ROMDHANI, Messaoud. High fences do not make good neighbours. *SUR23 - International journal on human rights*, 2016. Disponível em: <<http://sur.conectas.org/en/high-fences-not-make-good-neighbours/>>. Acesso em: 2 ago. 2016.

ROSENFELD, Cinara L.; SOBOTTKA, Emil, A. Justiça e instituições sociais na democracia. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 567-574, 2015 <10.15448/1984-7289.2015.4.23236>.

WERLE, Denilson Luís. Construtivismo “não metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). *Habermas e a Reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012, p. 169-205.

WERLE, Denilson Luís; MELO, Rúrion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. in: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008, p. 183-198.

WILLIG, Rasmus; Honneth, Axel. Grammatology of modern recognition orders: an interview with Axel Honneth. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, v. 13, n. 1, p. 145-149, 2012 <10.1080/1600910X.2012.648740>.

Recebido em : 30/10/2016.

Aprovado em : 15/2/2017.