



JOICE VANINI

**POLÍTICA TRANSNACIONAL: possibilidades e implicações a partir do
pensamento de Jürgen Habermas**

CAMPINAS

2015



**UNIVERSIDADE DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

JOICE VANINI

**POLÍTICA TRANSNACIONAL: possibilidades e implicações a partir do
pensamento de Jürgen Habermas**

ORIENTADOR: Prof. Dr. Sílvio César Camargo

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO, DEFENDIDA PELA ALUNA JOICE VANINI E ORIENTADA PELO PROF. DR. SÍLVIO CÉSAR CAMARGO E APROVADA DIA 03/06/2015.

CAMPINAS

2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

V319p Vanini, Joice, 1987-
Política transnacional : possibilidades e implicações a partir do pensamento de Jürgen Habermas / Joice Vanini. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Sílvio César Camargo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Teoria crítica. 3. Estado Nacional. 4. Política internacional. 5. Cidadania. I. Camargo, Sílvio César, 1969-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Transnational policy : possibilities and implications on Jürgen Habermas' thought

Palavras-chave em inglês:

Critical theory

National state

International politics

Citizenship

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestra em Sociologia

Banca examinadora:

Sílvio César Camargo [Orientador]

Josué Pereira da Silva

Rúrión Soares Melo

Data de defesa: 03-06-2015

Programa de Pós-Graduação: Sociologia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 03 de junho de 2015, considerou a candidata JOICE VANINI aprovada

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Sílvio César Camargo

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

Three handwritten signatures in blue ink are positioned to the right of the names. Each signature is written over a horizontal line. The top signature is for Prof. Dr. Sílvio César Camargo, the middle one for Prof. Dr. Josué Pereira da Silva, and the bottom one for Prof. Dr. Rúrion Soares Melo.

RESUMO

Num contexto marcado pelas transformações impostas pela globalização, pelo multiculturalismo e pelos desafios ao papel do Estado nação, as possibilidades de construção de uma política transnacional surgem como possível resposta a esses desafios. Esse trabalho tem como objetivo analisar a proposta de política transnacional feita por Jürgen Habermas em seus escritos políticos (principalmente em seus textos mais recentes), considerando seus limites e possibilidades. Num primeiro momento, são apresentadas as propostas políticas feitas por Habermas nas últimas décadas e suas modificações, com especial destaque para o livro *Sobre a Constituição da Europa*, de 2012. Em seguida, a proposta de uma política transnacional é analisada à luz da teoria democrática deliberativa e da concepção de espaço público, no sentido de compreender de que modo seria possível sua efetivação e quais as possíveis críticas a esse projeto. Por fim, são retomados os debates mais recentes sobre cidadania para analisar as possibilidades de construção de uma cidadania que ultrapasse os limites do Estado nacional.

Palavras-chave: Habermas, Teoria Crítica, Estado nacional, política internacional, cidadania.

ABSTRACT

In a context marked by the changes imposed by globalization, by multiculturalism and by the challenges in the role of the nation state, the possibilities about the construction of a transnational policy arise as an interesting response to these challenges. This work aims to analyze the possibility of a transnational policy proposed by Jürgen Habermas in his political writings, (especially in its more recent texts) considering its limits and possibilities. At first, the political proposals made by Habermas in recent decades and their modifications are presented, with special emphasis on the book *On Europe's Constitution*, 2012. Then, the proposal of a transnational policy is examined in the light of his theory of deliberative democratic and the concept of public space, in order to understand how its effectiveness would be possible and what are the critics of this project. Finally, the most recent debates on citizenship are taken into account in order to analyze the possibilities of a citizenship that goes beyond the limits of the national state.

Palavras-chave: Habermas, Critical theory, National state, International politics, citizenship.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. A PROPOSTA HABERMASIANA DE POLÍTICA TRANSNACIONAL	11
1.1. Jürgen Habermas: breve panorama teórico	12
1.2. A política transnacional como resposta aos desafios da globalização	19
1.3. A formação do Estado-nação	28
1.4. A proposta habermasiana de política transnacional: principais teses	32
2. A VIABILIDADE DE UMA POLÍTICA TRANSNACIONAL SEGUNDO A TEORIA DELIBERATIVA DE DEMOCRACIA E ESFERA PÚBLICA	47
2.1. Democracia	48
2.2. Esfera Pública	56
2.3. Crítica aos conceitos habermasianos de esfera pública e democracia	64
2.4. Sobre a possibilidade de uma esfera pública transnacional	81
3. CIDADANIA PARA ALÉM DO ESTADO NACIONAL	89
3.1. Breve panorama sobre o conceito de cidadania	90
3.2. Cidadania e diversidade	99
3.3. Cidadania para além dos limites do Estado	107
3.4. Cidadania e imigração	122
CONCLUSÃO	135
BIBLIOGRAFIA	141

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à minha família, que sempre me apoiou minha vida toda.

Agradeço também Gustavo Cunha, um companheiro maravilhoso e meu maior incentivador.

Agradeço a todos os meus amigos que sempre torceram por mim e que deixam a minha vida mais alegre!

Agradeço a todos os meus colegas e professores que fizeram parte da minha vida acadêmica pela formação e experiência que me proporcionaram.

Agradeço às pessoas maravilhosas com as quais tive contato a partir da participação nesse Programa de Pós-Graduação e sem as quais esse trabalho não seria possível:

Em primeiro lugar ao meu orientador Prof. Dr. Sílvio Camargo, que sempre se mostrou muito solícito e preocupado com a minha formação acadêmica e com meu futuro,

A todos os colegas do Grupo de Pesquisa em Teoria Crítica e Sociologia e aos professores desse grupo (Prof. Josué Pereira da Silva e Prof. Fernando Lourenço e novamente o Prof. Sílvio Camargo) cujos debates me ajudaram imensamente a construir muitas das ideias presentes nesse texto,

A todos os colegas do Programa de Pós-Graduação, que, pela participação nas aulas e pelos momentos de descontração, colaboraram não só para meu desenvolvimento acadêmico, mas também se tornaram queridos amigos,

À Flávia Paniz que leu pacientemente meu texto e me deu dicas valiosas!

E ao CNPQ pelo apoio financeiro que me permitiu me dedicar ainda mais a esse trabalho.

Peço desculpas por não citar nominalmente uma por uma todas as pessoas a quem me referi acima, porque, felizmente, são muitas e seria uma injustiça muito grande se eu me esquecesse do nome de alguém. Durante minha vida sempre tive a felicidade de contar com a ajuda e o apoio de pessoas muito queridas e, por isso, sou imensamente grata.

INTRODUÇÃO

As discussões sobre a possível emergência de uma política transnacional sempre permearam a obra de Jürgen Habermas. Uma reflexão mais aprofundada sobre esse tema se apresenta de forma mais definida em seus escritos a partir do final da década de 1980, em consonância com a emergência de estudos sobre a realidade globalizada. No entanto, um dos desafios de se analisar esse tema em Habermas é o fato de que sua perspectiva sofreu algumas mudanças ao longo de seus escritos. No primeiro capítulo deste trabalho, busca-se introduzir a discussão sobre política transnacional na obra habermasiana, organizando um resumo sobre quais são as principais teses defendidas pelo autor e quais são as mudanças em sua concepção ao longo dos anos.

A grande preocupação de Habermas é compreender como as sociedades complexas conseguiriam manter a integração social num contexto cada vez mais multicultural e com transformações sociais profundas ocasionadas pela globalização. Segundo seu diagnóstico, a globalização impõe limites à atuação do Estado-nação em diversas áreas: econômica, social, cultural – interna e externamente. Isso faz com que o Estado tenha que negociar com diferentes atores em diferentes tipos de relações sociais: seja internamente, por uma composição multicultural da sociedade; seja externamente, sendo obrigado a trabalhar em conjunto com outros países para resolver os problemas que atingem a todos ou fazer frente ao poder cada vez maior das corporações multinacionais.

Sua proposta é que, a fim de fazer frente aos desafios do novo contexto social, a organização política historicamente legitimada por um conceito cultural e pré-político de nação passe a ser legitimada pela solidariedade política criada a partir de uma cultura política comum. Noções culturais pré-políticas deixariam de ser essenciais para a constituição da identidade política dos sujeitos de uma comunidade democrática e esta passaria a ser construída a partir de uma cultura política cujo principal objetivo seria a expansão do processo democrático, através de práticas de autolegislação. Essa proposta surge a partir da ideia de que, se não for modificado o princípio de legitimação social na participação política e o Estado se fechar em noções pré-políticas de cultura (como foi o substrato que deu origem à noção de nação), a participação política se tornará cada vez

mais excludente e incongruente com a realidade multicultural, colocando em risco a democracia. Como a democracia ocupa papel importante no pensamento habermasiano como possibilidade de emancipação, como veremos ao longo deste trabalho, sua proposta enfatiza as medidas necessárias para ampliar a democracia nesse contexto globalizado, através, como já dito, de um substrato de legitimação para o processo político que seja embasado numa cultura política comum. Dessa forma, a cultura nacional passaria a ser uma das formas de identificação política, mas não a única necessária para a formação da cidadania e sendo possível, assim, imaginar outras formas de organizações políticas que não estejam atreladas apenas ao Estado nacional, mas possam ser construídas transnacionalmente.

Essa concepção de política transnacional tem implicações práticas que foram sendo reconsideradas por Habermas ao longo dos anos. Em seus principais trabalhos sobre o contexto pós-nacional entre as décadas de 1990 e 2000, percebe-se que a proposta para a construção de uma política transnacional buscava fazer frente a uma possível perda de poder do Estado-nação e tinha por principal característica o fortalecimento de instituições internacionais, como a União Europeia e a Organização das Nações Unidas. Nesse momento, ele recebe críticas tanto pelo seu idealismo em acreditar que instituições como a UE e a ONU possam fazer frente ao poder dos Estados nacionais e efetivamente implementar medidas políticas transnacionais quanto pelo fato de que essas instituições internacionais mantêm as mesmas relações desiguais de poder presentes no sistema internacional e, por isso, sua promoção não acabaria com os diversos problemas de desigualdades hoje existentes.

Como resposta a essas críticas e também devido à observação de novos fatores, ao escrever *Sobre a Constituição da Europa*, em 2012, Habermas apresenta uma posição diferente daquela dos anos anteriores. Sua visão a respeito do futuro da União Europeia se modificou, uma vez que a crise econômica de 2008 colocou empecilhos grandes ao aprofundamento da união política; porém Habermas não abandonou a afirmação de que a maior parte dos problemas integrativos do bloco existe exatamente pelo fracasso da integração política. Nesse livro, ele aponta que vários avanços institucionais visando uma maior união política foram feitos nos últimos anos, principalmente com o Tratado de

Lisboa; porém, ressalta que apenas os avanços institucionais são insuficientes. Assim ele apresenta uma visão menos institucionalista e passa a dar mais importância para a mudança de cultura que faria com que a solidariedade transnacional emergisse para se tornar o amálgama necessário para a execução das medidas de integração política. Ele abandona a ideia de que uma Carta Constituinte europeia por si só poderia fornecer o impulso para aprofundar a integração do bloco – como ele chegou a defender uma década antes – e volta sua atenção para a relação entre as garantias jurídicas e uma mudança de cultura política.

Essas obras mais recentes e em especial, essa proposta política, devem ser analisadas à luz de um contexto mais amplo, tanto em relação à obra de Habermas como também em relação à tradição da Teoria Crítica. A Teoria Crítica se preocupa em analisar o tempo presente em vistas a superar a dominação, ou seja, perceber em que medida a emancipação é concretamente possível e ao mesmo tempo bloqueada pelas relações sociais vigentes. Essa orientação para a emancipação permite à Teoria Crítica desenvolver uma teoria que combina os aspectos interpretativos aos aspectos normativos da realidade – uma teoria que não apenas descreve o mundo social e realiza diagnósticos de tempo, mas também procura perceber possibilidades de melhora e modificações presentes na realidade social.

Dessa forma, a problemática da relação entre dominação e emancipação está sempre presente no trabalho dos teóricos críticos. Um dos grandes temas desenvolvidos nesse sentido é compreender como a dialética da razão iluminista, originalmente concebida como um processo emancipatório para a autonomia acaba se transformando num processo de instrumentalização para a dominação do homem. Horkheimer e Adorno, grandes nomes da primeira geração de teóricos críticos, desenvolvem um diagnóstico de tempo em que percebem as transformações estruturais no funcionamento do capitalismo como um bloqueio à prática transformadora, alterando radicalmente as teses pensadas por Marx. Isso aconteceria, pois, nesse novo contexto do capitalismo, a racionalidade instrumental (uma racionalidade reduzida a ser ferramenta que busca os melhores meios para atingir determinados fins) se tornou dominante, impedindo a utilização da razão humana como autogoverno. Assim, esse contexto que eles denominam de mundo administrado se caracteriza como uma forma sofisticada de controle social da qual as pessoas estão

completamente excluídas e sobre a qual não tem qualquer tipo de domínio. A prevalência da razão instrumental não permite que a razão seja utilizada como esclarecimento, ou seja, que os seres humanos se tornem senhores de sua vida e de seu destino, mas sim visa à ocultação das relações de dominação.

Habermas se insere nesse debate fazendo importantes análises acerca da racionalidade na modernidade. Em seus primeiros escritos, nos anos 1960, ele desenvolve um diagnóstico de época muito influenciado pelas ideias de Adorno, Horkheimer e também de Marcuse, afirmando que a ação racional referente a fins, a também chamada razão instrumental, estaria penetrando em todos âmbitos da vida. Essa racionalização progressiva da sociedade teria como base o progresso científico e técnico, o qual se tornou meio de legitimação para as instituições sociais. Assim a técnica seria, segundo sua própria estrutura, exercício de controle, seja da natureza, seja da sociedade. Assim, ele afirma que ciência e técnica são ideologia, não apenas pela sua aplicação, mas os interesses da dominação estão inseridos nelas desde sua criação. Esse diagnóstico só consegue ser construído a partir da diferenciação entre os conceitos de trabalho e interação. Por trabalho, Habermas entende o processo pelo qual o homem se emancipa da natureza, no crescimento das forças produtivas como desenvolvimento e aplicação do conhecimento técnico. Por interação, ele tematiza as relações sociais entre indivíduos capazes de comunicação. A distinção entre trabalho e interação como formas de compreensão da realidade é importante, pois permite a Habermas compreender que a ciência e a técnica se desenvolvem num duplo processo: por um lado, elas se transformam na principal força produtiva, uma vez que, além de aumentar a produtividade do trabalho através de novas técnicas, o progresso técnico e científico se torna uma fonte independente de mais valia. Por outro lado, a ciência e a técnica também cumprem o papel de legitimadoras do sistema, pois os interesses sociais que determinam a direção, as funções e a velocidade do progresso técnico, coincidem com o interesse pela manutenção do sistema¹.

Essa tese que considera ciência e técnica como ideologia também está presente no texto *Teoria e Prática* de 1971, onde Habermas afirma que o potencial social da teoria ficou reduzido ao poder de controle técnico. A teoria socialmente efetiva não se dirige à

¹ Cf. *Técnica e ciência como ideologia*, 1968.

consciência dos homens que convivem entre si, mas ao comportamento dos homens enquanto seres manipuladores de instrumentos. O problema principal, em sua visão, não é que a ciência se restrinja à técnica, mas sim que os homens não sejam capazes de distinguir entre poder técnico e poder prático, que não consigam chegar a um consenso racional e democrático sobre o controle prático de seus destinos, que a racionalidade tecnológica esteja a serviço da manutenção das coisas como estão e ajude a esvaziar das discussões políticas entre os cidadãos sobre seu destino.

A divisão entre trabalho e interação é importante fundamento para a análise da racionalidade desenvolvida em *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981, considerada a principal obra de Habermas. Segundo sua teoria, a ação racional se dividiria em duas: a ação racional teleológica, a qual se refere à ação instrumental e se baseia em regras técnicas oriundas do conhecimento empírico (controle de meios adequados e inadequados) e na escolha de estratégias baseadas num saber analítico (valorização correta de alternativas de comportamento). E a ação comunicativa, que é uma interação simbolicamente mediada, que se orienta por normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e têm de ser entendidas e reconhecidas pelos sujeitos agentes (fundamento na intersubjetividade) e cujo sentido objetiva-se na comunicação linguística cotidiana. Essa concepção sobre a ação racional leva Habermas a desenvolver uma análise bipartida da sociedade, a qual estaria dividida em sistema e mundo da vida. O mundo da vida é onde impera a racionalidade comunicativa, é o contexto para o agir voltado para o entendimento e é formado por um reservatório de tradições culturais que possuem validade intersubjetiva. O sistema, por sua vez, é onde impera a racionalidade teológica e as relações sociais são controladas de forma desatrelada às normas e valores, pois os subsistemas de administração e economia se libertam de seus fundamentos prático-morais. A partir dessa análise bipartida da sociedade, Habermas constrói sua tese sobre a dominação, conhecida como colonização do mundo da vida pelo sistema. Em suas palavras:

Do ponto de vista da análise dos processos da modernização, podemos formular a hipótese global segundo a qual um mundo da vida em vias de racionalização é paulatinamente desligado da economia e da administração do Estado, isto é, de esferas de ação organizadas formalmente e em processo de complexificação; e no decorrer desse processo ele é submetido a elas. Tal dependência – consequência

da *mediatização* do mundo da vida por obra de imperativos sistêmicos – assume as formas patológicas de uma *colonização interna*, à medida que os desequilíbrios que ocorrem na reprodução material (crises de controle analisáveis à luz de uma teoria de sistemas) já não podem ser compensados, a não ser por meio de entraves na reprodução simbólica do mundo da vida (patologias ou crises de identidade vivenciadas “subjetivamente”). (HABERMAS, 2012 [1981], p. 552)

A colonização do mundo da vida pelo sistema deixa em perigo a reprodução simbólica, pois os mecanismos sistêmicos expulsam os mecanismos de integração social dos âmbitos em que eles não podem ser substituídos. Os processos de racionalização de Weber e reificação de Marx, que são retomados por Lukács e depois por Adorno e Horkheimer na crítica da razão instrumental, são analisados por Habermas como a subordinação do mundo da vida aos imperativos do sistema, que expulsam os elementos práticos-morais da vida cotidiana e monetarizando-a e burocratizando-a cada vez mais. À medida que imperativos sistêmicos (poder e dinheiro) tomam conta da vida cotidiana, a prática comunicativa é racionalizada unilateralmente a favor de um estilo de vida marcado pela especialização e pelo utilitarismo. Perde-se, dessa forma, o potencial da racionalidade comunicativa como atividade orientada para o entendimento, prejudicando a reprodução simbólica do mundo da vida e os mecanismos de integração social.

A partir desse diagnóstico sobre a dominação, Habermas analisa as possibilidades de emancipação presentes na realidade social. É nesse sentido que se encontram suas propostas políticas. Em *Teoria do Agir Comunicativo* ele já se preocupa em tentar demonstrar como o mundo da vida pode reagir a uma colonização pelo sistema e nisso se insere seu debate sobre o papel da esfera pública política. Tema de seu primeiro trabalho, *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962, a esfera pública foi analisada, neste primeiro momento, a partir de uma visão histórica de formação da esfera pública burguesa.

Enquanto em *Teoria do Agir Comunicativo* a esfera pública tem um caráter mais defensivo, no sentido de possibilidade de reação do mundo da vida à colonização sistêmica, é em *Direito e Democracia*, de 1992, que a esfera pública ganha um sentido mais ofensivo, com a proposta de influenciar o sistema com as demandas oriundas do mundo da vida. Ao invés de analisar a esfera pública como algo unificado e produto histórico de uma

esfera pública burguesa, em *Direito e Democracia* vemos a construção de uma teoria que identifica múltiplas esferas públicas e a relação entre elas. De acordo com a teoria das “eclusas” as esferas públicas informais são as porta-vozes das demandas do mundo da vida e, através de influências e pressões políticas, essas demandas chegam às esferas públicas formais, onde podem se transformar em normas.

Toda essa retomada da transformação da visão habermasiana sobre esfera pública e também a crítica que podemos fazer a ela é muito importante no sentido de compreender como seria possível a emergência de uma (ou várias, de acordo com a teoria das “eclusas”) esfera pública transnacional, uma vez que a política transnacional não pode prescindir dela. Se o poder comunicativo dos cidadãos organizados politicamente é a fonte de legitimidade democrática, então uma política transnacional democrática deve assegurar a possibilidade de discussão entre os cidadãos do mundo todo, para que eles possam dar voz às demandas oriundas do mundo da vida e que são também relacionadas ao contexto global. Entender em que medida isso é possível e possíveis críticas a essa visão será tarefa do nosso segundo capítulo.

O terceiro capítulo deste trabalho, por sua vez, se ocupa dos debates contemporâneos sobre cidadania, em especial aqueles relativos à possibilidade da emergência de uma cidadania para além dos limites do Estado nação. A escolha por trabalhar esse debate se refere ao fato de que a cidadania tem se mostrado muito relevante para a teoria crítica. Segundo Silva (2008, p. 36) o destinatário do discurso da teoria crítica está se transferindo do trabalhador para o cidadão. Enquanto Horkheimer e Adorno se ligam mais diretamente à tradição do materialismo histórico legado por Marx que reconhece a classe trabalhadora como sujeito da história e destinatário da teoria, Habermas defende que a construção de uma teoria social mais condizente com a realidade contemporânea exige uma interpretação mais voltada para o modelo da comunicação em detrimento ao modelo do trabalho social e da produção. Com isso Habermas constrói um paradigma intersubjetivo no qual a ideia de sujeito e destinatário da teoria crítica perde sentido. A teoria crítica a partir de Habermas não se dirige a um público específico, mas procura ampliar as condições de participação na sociedade democrática, por isso se dirige ao cidadão.

Além disso, a cidadania é tema de especial interesse para esse trabalho, pois em *Sobre a Constituição da Europa* Habermas apresenta uma visão diferenciada a respeito da cidadania. A cidadania enquanto categoria originada em conjunto à criação do Estado-nação possui dois componentes: o político e o cultural. Os direitos políticos e o reconhecimento dos cidadãos como sujeitos de direitos iguais passam, desde sua origem, por uma relação de pertencimento a uma cultura comum, ou seja, a cidadania tem sido relacionada à pertença a uma nacionalidade. Porém, em sociedades altamente complexas e repletas de diversidades culturais, tal visão acaba por restringir o direito de cidadania. Além disso, a visão de cidadania atrelada à nacionalidade dificulta a ideia de construção de solidariedade para além das fronteiras nacionais, inviabilizando a possibilidade de uma política transnacional. Mas, ao mesmo tempo, não é possível pensar em fim da solidariedade construída a partir da nacionalidade, pois este é um construto de séculos que ainda guarda grande força. Assim, Habermas propõe que pensemos na possibilidade de uma cidadania compartilhada, para todos: uma cidadania nacional, que ainda vige, e uma cidadania transnacional, que seria baseada apenas no componente político, ou seja, no reconhecimento de todos como sujeitos políticos globais.

Essa proposta de cidadania compartilhada através da adesão a uma cidadania transnacional tem o mérito de ampliar a cidadania e garantir direitos básicos a várias pessoas hoje discriminadas pela cidadania nacional. Porém essa concepção deve ser problematizada, para entendermos até que ponto a cidadania transnacional pode ser efetivamente implementada e se ela consegue ser a base para uma política transnacional. Se a concepção de cidadania em Habermas é criticada por Honneth por não ter ancoragem numa demanda social específica e não ter fundamento numa atividade pré-teórica, a concepção de cidadania compartilhada em seu componente transnacional está sujeita a essa mesma crítica, de forma ainda mais aguda, visto a incipiência dessa forma de filiação política nas práticas sociais internacionais (a única experiência prática, por enquanto, é da cidadania europeia).

No entanto, a cidadania para além do Estado nacional pode apresentar importantes possibilidades de avanço na democratização e na emancipação que não devem ser desconsiderados. Concordo com Silva (2008, p. 50-52) sobre a possibilidade de se

retrabalhar o conceito de cidadania para servir de referência a uma teoria crítica que não perca de vista os ideais normativos da democracia, para que através da cidadania os movimentos sociais estejam amparados em uma perspectiva universalista que permita a eles definir suas reivindicações específicas e lutar por elas. E acredito nisso não somente em âmbito nacional, mas também nas possibilidades de que isso aconteça transbordando os limites do Estado-nação. Se a valorização da cidadania como chave teórica se justifica pela limitação da categoria trabalho social na realidade contemporânea, então a cidadania transnacional deve ser analisada como peça-chave para compreender uma realidade que não se restringe mais aos limites do Estado nacional. Nesse sentido, nosso terceiro capítulo é dedicado a entender as diferentes propostas de construção de uma cidadania para além do Estado-nação, terminando com uma análise de como essa reconfiguração de cidadania responderia às demandas dos imigrantes, como exemplo da relação teoria e prática presente nessa problemática.

De maneira geral, este trabalho busca reunir discussões pertinentes sobre democracia e cidadania, considerando uma realidade globalizada e em constante transformação; entendendo sempre a relevância de se repensar os conceitos teóricos. Optei pela discussão acerca da possibilidade da construção de uma política transnacional por acreditar que, se, de alguma forma, ela puder se desenvolver, grande será sua contribuição para a construção de uma sociedade mais democrática e participativa.

1. A PROPOSTA HABERMASIANA DE POLÍTICA TRANSNACIONAL

Habermas, em seu último livro, *Sobre a constituição da Europa* (2012)², discute o futuro da União Europeia depois da crise econômica de 2008³. Para o autor, a crise de 2008 foi mais do que uma crise econômica, pois expressa a incapacidade política do bloco tanto de construir uma política econômica em conjunto, mas, principalmente, em desenvolver uma legitimação política perante aos cidadãos europeus. As propostas contidas nesse ensaio são importantes não apenas para os atores envolvidos, mas fazem parte de um projeto político maior que Habermas apresenta visando uma reforma política institucional em nível mundial. A tentativa de união supranacional europeia pode ser tanto um caso específico relacionado ao contexto histórico e social da região como também pode apresentar lições e questões que podem colaborar com a ideia de uma união política transnacional mais ampla. A fim de analisar o conceito de política transnacional, este trabalho tem como objetivo problematizar as possibilidades discutidas por Habermas.

A fim de construir de forma satisfatória o panorama e ambientar o leitor, começaremos com um breve histórico sobre Jürgen Habermas. Em seguida, vamos detalhar a proposta habermasiana de construção de uma política transnacional, utilizando o exemplo da integração europeia. Nesse momento, procuramos demonstrar como essa preocupação já ocupava os escritos anteriores do autor e como suas propostas foram se modificando entre as obras.

² Publicado originalmente como *Zur Verfassung Europa* em 2011, é composto por dois ensaios “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos” e “Um ensaio sobre a constituição da Europa” além de contar com três textos escritos para jornais alemães nos quais ele debate a crise europeia.

³ A crise econômica de 2008 foi uma crise de proporções mundiais desencadeada pela crise imobiliária nos Estados Unidos com a consequente desvalorização dos títulos sub-prime. O principal desdobramento da crise foi demonstrar a vulnerabilidade das economias nacionais frente a um mercado financeiro não regulado. A Europa foi a região mais afetada pela crise, cujos efeitos se agravaram ao coincidir com a crise fiscal (grandes déficits públicos) e com o desmonte do Estado de bem estar social vigente durante décadas na região. Os danos à economia europeia se fazem sentir até o presente momento e as economias nacionais apresentam uma lenta recuperação.

1.1. Jürgen Habermas: breve panorama teórico

Jürgen Habermas é um dos mais importantes pensadores contemporâneos. Filósofo de formação⁴, grande parte dos seus estudos foram voltados à teoria social. Seu interesse especial pela sociologia é explicado por ele próprio na introdução à sua principal obra *Teoria do Agir Comunicativo* (TAC), em que ele discorre sobre como a relação entre a filosofia e ciência vai se modificando, fazendo com que a filosofia perca o sentido de saber totalizante e a sociologia se solidifica como a ciência social mais intimamente ligada à problemática da racionalidade (HABERMAS, 2012 [1981], v. I, p. 19-30). Presente em toda sua obra, a problemática da racionalidade⁵ o leva ao desenvolvimento de uma teoria social que pretende conjugar uma análise sistêmica a uma análise da teoria da ação⁶. Projeto ambicioso que se estende por muitos anos e engloba diversos temas como: ação comunicativa, análise bidimensional da sociedade, evolução social, capitalismo tardio, crises de legitimação, direito, democracia, entre outros. Uma das características mais marcantes de sua obra é a grande quantidade de influências teóricas de que se utiliza para construir sua argumentação: desde filósofos clássicos como Hegel e Kant, clássicos da sociologia como Weber, Durkheim, Marx⁷, até Freud, Gadamer, Wittgenstein tardio,

⁴ Estudou em Göttingen e Bonn entre 1949 e 1954, se ocupando de filosofia, história, psicologia, literatura alemã e economia. Obteve seu doutorado em 1954, com a tese *O absoluto e a história: Sobre a ambiguidade no pensamento de Schelling*. Realizou sua habilitação em ciência política em 1961, sob supervisão de Wolfgang Abendroth, com a tese *Mudança estrutural da esfera pública*. ((PINZANI, 2009, p. 15-21).

⁵ A temática da racionalidade, é um tema caro não apenas a Habermas mas principalmente aos primeiros teóricos críticos Horkheimer, Adorno e Marcuse.

⁶ Habermas compõe o que foi denominado por Jeffrey Alexander (1987) de *o novo movimento teórico* em ciências sociais. Esse movimento, segundo Alexander, se caracteriza pela tentativa de superar o unilateralismo tanto da microanálise (que acentuam o caráter contingente da ordem social e a centralidade da negociação individual) quanto da macroanálise (que enfatizam o papel de estruturas coercitivas na determinação do comportamento individual e coletivo). Os autores do *novo movimento teórico* procuram superar as limitações e contradições das análises macro e micro através de uma síntese, uma articulação entre ação e estrutura. Esse movimento teórico ganhou força a partir da década de 1970 devido não só a um novo esforço teórico, mas também como uma resposta ao contexto histórico de transformação política e social: os movimentos sociais radicais e os políticos marxistas fiadores da análise estrutural perderam força política e as novas demandas dos novos movimentos sociais impulsionaram a disseminação de análises micro e dos estudos culturais.

⁷ Com relação à herança de Marx, Habermas tem (assim como a tradição da Teoria Crítica) a preocupação constante com a emancipação humana, além de reconhecer a força da teoria do valor marxiana no sentido de fazer uma conexão entre sistema e mundo da vida ao perceber o duplo caráter da mercadoria. À herança de Durkheim Habermas deve a preocupação sobre a integração social e os debates sobre solidariedade. De

epistemologia analítica e pragmatistas norte-americanos (Peirce, Mead e Dewey), Parsons, Piaget, etc.

O interesse acadêmico de Habermas tem ligação com sua história pessoal. Seu interesse pelo papel da linguagem na socialização humana e pela importância da estrutura intersubjetiva nas ações sociais advém das dificuldades de fala que o acometeram desde o nascer, por causa de seu lábio leporino, como ele mesmo reconhece (*Entre naturalismo e religião. Estudos Filosóficos*, 2007 *apud* PINZANI, 2009, p. 13). Já sua preocupação com os temas políticos relacionados à democracia e ao direito guarda relação com o ambiente em que se deu sua juventude – nascido em 1929 na Alemanha, acompanhou a ascensão do nazismo e a Segunda Guerra Mundial, chegando a servir ao exército com 15 anos de idade. Com o fim da guerra, ficou chocado com as informações sobre os campos de concentração, o que desencadeou certo despertar político e a consolidação de uma posição pacifista (*Kleine politische Schriften*, 1981 *apud* PINZANI, 2009, p. 13 e 14). A sombra nazista acompanhou seu pensamento durante toda a vida, assim como a preocupação com temas políticos alemães (ex: a divisão da Alemanha, a reunificação do país e a identidade nacional) e também com temas políticos envolvendo a Europa como um todo.⁸

A trajetória intelectual de Habermas se liga diretamente ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. O Instituto também ficou conhecido como Escola de Frankfurt, por estar sediado na cidade de Frankfurt e ligado à Universidade de Frankfurt. Nascido da iniciativa do economista e cientista social Felix Weil (1898-1975), apoiado decisivamente pelo também economista Friedrich Pollock (1894-1970) e por Max Horkheimer (1895-1973), o Instituto tinha como objetivo principal promover, em âmbito universitário, investigações científicas interdisciplinares a partir da obra de Karl Marx (1818-1883). Os principais expoentes da primeira fase de teóricos críticos são: Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor Adorno, Walter Benjamin e Herbert Marcuse⁹.

Weber, Habermas retoma a discussão da modernidade como um processo de racionalização e valoriza o conceito de desencantamento do mundo, embora o considere pouco claro.

⁸ Cf. *Para além do Estado nacional*, 1998; *A constelação pós-nacional*, 2001; *A inclusão do outro*, 2002; *Era das transições*, 2003.

⁹ Não é possível aqui discorrer sobre o Instituto e seus principais intelectuais de primeira geração. Para tal empreendimento, recomenda-se a leitura do livro de Martin Jay *A imaginação dialética*, 2008.

Os pesquisadores do instituto e seus seguidores ficaram conhecidos como teóricos críticos. A origem do termo *Teoria Crítica* surgiu pela primeira vez como conceito em um texto de Horkheimer de nome “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”¹⁰. Em linhas gerais, a Teoria Crítica é uma teoria que procura realizar um diagnóstico de época ao mesmo tempo em que se preocupa com os potenciais emancipatórios da vida humana possivelmente presentes nesse contexto. O papel da crítica é não permitir a separação entre teoria e prática. “Mas o sentido fundamental [da crítica] é o de que não é possível mostrar “como as coisas são” *senão* a partir da perspectiva de “como deveriam ser”: “crítica” significa, antes de mais nada, dizer o que é em vista do que *ainda* não é mas *pode* ser.” [grifos do autor] (NOBRE, 2004, p. 7). Nesse mesmo sentido, Thomas McCarthy define como a característica principal da teoria crítica a não separação entre teoria e prática, o que leva a uma revisão filosófica sobre o conceito de verdade:

Uma das características definidoras da teoria social crítica é precisamente sua tentativa de superar a divisão entre empirismo e normatividade e a separação entre teoria e prática decorrente dela. Ao nível dos fundamentos filosóficos, isso requer uma reconceitualização da noção de verdade teórica e o estabelecimento de uma relação íntima entre verdade e liberdade. (MCCARTHY introdução a HABERMAS, 1973, p. X [tradução minha])¹¹

Essa preocupação com a relação entre verdade e liberdade colabora para a escolha dos temas de pesquisa dos teóricos críticos. Segundo Bárbara Freitag (1994), há três temas recorrentes na Teoria Crítica: 1) A discussão sobre a dialética da razão iluminista e a crítica à ciência, ou seja, a dialética da razão, que originalmente foi concebida como um processo emancipatório para a autonomia se transforma num processo de instrumentalização para a dominação humana; 2) A dupla face da cultura e a discussão sobre indústria cultural – cultura absorvida pela civilização e transformada em mercadoria; 3) A questão do Estado e suas formas de legitimação na moderna sociedade de consumo, no sentido de conectar os dois pontos anteriores à dominação política. Nesse sentido, fica

¹⁰ publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Pesquisa Social] de 1937. A revista era a publicação oficial do Instituto de Pesquisa Social, presidido pelo mesmo Horkheimer de 1930 a 1958.

¹¹ “One of the defining characteristics of critical social theory is precisely its attempt to overcome the empirical/normative split and the separation of theory from practice that follows from it. At the level of philosophical foundations, this requires a reconceptualization of the notion of theoretical truth and the establishment of an intimate relation between truth and freedom.”

evidente a conexão de Habermas com a teoria crítica, na medida em que os três pontos apontados por Freitag estão constantemente presentes em sua obra durante toda a sua vida, com maior destaque para o terceiro ponto.

Habermas não apenas dá prosseguimento aos questionamentos levantados pela primeira geração, como também busca se diferenciar dela e superá-la. Desde o começo, a diferença de Habermas para a primeira geração de frankfurtianos fica evidente: sua tese de habilitação, que depois se tornou o livro *A mudança estrutural da esfera pública*, foi avaliado por Horkheimer e Adorno como insuficiente na crítica às ilusões e perigosas tendências da concepção iluminista de esfera pública, especialmente numa sociedade de massa, e muito radical na sua ênfase no foco político de tentar ir além das proteções constitucionais liberais e perseguir a verdadeira democracia (CALHOUN, p. 4, 1992). Habermas, por sua vez, critica a primeira geração de teóricos, segundo análise de How (2003, p. 46), a partir de três elementos: a) fundamentos normativos, b) conceito de verdade e sua relação com a ciência e c) a subvalorização da democracia e do estado constitucional.

A crítica aos fundamentos normativos parte da análise de Habermas ao dizer que a posição da primeira geração está muito presa a Hegel e Marx. Apesar do desejo de ir além do dogmatismo marxista, esses autores não conseguiram se desvencilhar das implicações da filosofia da história marxiana, quer dizer, uma concepção presa na ideia do desenvolvimento humano dependente do desenvolvimento instrumental de controle da natureza “Horkheimer e Adorno não entendem “domínio” da natureza como metáfora; encontram sob o título “dominação” um mesmo denominador para o controle da natureza e para o comando exercido sobre pessoas e sobre a natureza particular subjetiva” (HABERMAS, 2012 [1981], v. I, p. 652 e 653). A filosofia da consciência, nessa visão teórica, dá prioridade à relação sujeito-objeto. Já para Habermas, além da relação sujeito-objeto há também a relação intersubjetiva, criando assim uma análise bipartida da realidade. Habermas reconhece a análise de Adorno e Horkheimer quanto ao domínio da racionalidade instrumental na sociedade moderna. Enquanto estes acabam caindo num fatalismo ao atestarem a impossibilidade de emancipação frente a esse processo de dominação através da razão, Habermas vai tentar superar tal impasse. Para ele, apesar da

dominação total da razão instrumental na relação sujeito e objeto, ainda há possibilidade de emancipação humana a partir das relações intersubjetivas entre os seres humanos.

As estruturas de uma razão, a que Adorno apenas alude, só estarão acessíveis à análise quando as ideias de conciliação e liberdade puderem ser decifradas como códigos de uma forma utópica de intersubjetividade (seja ela qual for) que possibilite tanto um entendimento entre indivíduos no trato entre si, sem coerções, quanto a identidade de um indivíduo apto a manter entendimento consigo mesmo, também sem coerções – socialização sem repressão. Por um lado, isso significa uma mudança de paradigma na teoria da ação: deixa-se o agir orientado por fins e passa-se ao agir comunicativo; por outro lado, significa uma mudança de estratégia na tentativa de reconstruir o conceito moderno de racionalidade, que se tornaria possível a partir de um descentramento da compreensão de mundo. O fenômeno a ser explicado não é mais conhecimento e a *disponibilização* de uma natureza objetivada, tomados enquanto tais, mas a intersubjetividade de um possível *entendimento* – tanto no plano interpessoal quanto no intrapsíquico. Com isso, o foco da investigação desloca-se da *racionalidade cognitivo-instrumental* para a *racionalidade comunicativa*. Para esta última, deixa de ser paradigmática a relação que o sujeito isolado mantém com alguma coisa apresentável e manipulável no mundo, e passa a ser paradigmática a relação intersubjetiva assumida por sujeitos aptos de falar e agir, quando se entendem uns com os outros sobre alguma coisa. (HABERMAS, 2012 [1981], v. I, p. 674 [grifos do autor]).

A fim de executar essa mudança de paradigma, Habermas busca outras fontes e influências teóricas. Enquanto a primeira geração da teoria crítica toma como base Lukács, Weber e Freud, ele preferiu adicionar outras influências a sua teoria: a filosofia da linguagem de Wittgenstein, a hermenêutica de Gadamer, a teoria de sistema de Parsons, a filosofia cognitiva e moral de Piaget e Kohlberg, são apenas alguns dos vários autores lidos e incorporados por ele.

Outra importante quebra de Habermas com a primeira geração é com referência à própria razão. Enquanto para Horkheimer, Adorno e Marcuse a razão era tomada como unidimensional, Habermas se baseia no legado kantiano que distingue diferentes categorias de conhecimento e como elas se relacionam a diferentes aspectos da vida. A centralidade na unidimensionalidade da razão presente nos escritos da primeira geração resulta na interpretação de que a razão instrumental toma conta de todos os aspectos da vida e por isso, a razão se torna fonte de dominação e não de emancipação. Habermas compartilhava a preocupação a respeito dos efeitos negativos da razão instrumental, mas acreditava que diferentes tipos de conhecimento têm diferentes tipos de interesses cognitivos que os

constroem¹². O interesse de controle da natureza cria o conhecimento empírico-analítico, o interesse prático cria o conhecimento histórico-hermenêutico e o interesse emancipatório cria o conhecimento crítico. A partir de meados dos anos 1970, ele passa a relacionar o interesse emancipatório à ação comunicativa¹³, procurando superar o impasse da primeira geração, através de uma análise bidimensional da sociedade, dividindo-a em sistema, onde predomina a racionalidade com relação a fins e onde a dominação através da instrumentalização acontece; e o mundo da vida, onde as relações intersubjetivas de comunicação acontecem e onde há a possibilidade de emancipação.

Outro ponto divergente é com relação ao papel da democracia e do Estado de Direito. Para Horkheimer, Adorno e Marcuse, de maneira geral, a democracia e o direito seriam meros veículos para a expansão do controle social, pois eles são fornecedores e vetores da razão instrumental. Desde suas primeiras publicações, Habermas argumenta o contrário: apesar das limitações do moderno Estado democrático, ele contém o germe do que uma sociedade racional emancipada deveria ser. Em seu livro *A mudança estrutural da esfera pública*, Habermas explica que, apesar das mudanças históricas que deturpam muito de seu caráter normativo, a esfera pública burguesa, constituída nos séculos XVII e XVIII contém princípios de equidade e de comunicação racional que são essenciais para se pensar emancipação. Para ele, a esfera pública como conceito, guarda grande potencial emancipatório na medida em que pressupõe o debate racional entre iguais, num ambiente acessível a todos. O objetivo desse livro é desenvolver uma crítica sobre a esfera pública burguesa mostrando tanto suas tensões internas e fatos que levaram a sua transformação e parcial degeneração e o elemento de verdade e potencial de emancipação contido nela a despeito da sua representação ideológica e contradições (CALHOUN, 1992, p. 2). Para Habermas, os motivos que levaram a transformação da esfera pública no capitalismo tardio foram: a despolitização da população pelos meios de comunicação de massa e o capitalismo de Estado, que repolitiza a esfera social e torna cada vez mais difusa a distinção público/privado. A grande questão desse livro – como o público pode participar de um processo de comunicação crítico mediatizado pelas instituições – é uma tentativa de

¹² Cf. Habermas, *Conhecimento e Interesse*, 1968.

¹³ Cf. Habermas, *Teoria do Agir Comunicativo*, 1981

reavivar o potencial progressivo da democracia formal, numa tentativa de pensar emancipação humana a partir do potencial emancipatório dos processos de comunicação intersubjetivos¹⁴.

Ao longo de sua obra, mesmo que alguns conceitos se modifiquem ou se tornem mais complexos, Habermas mantém uma mesma preocupação, o que inclusive nos permite dizer que há uma unidade no projeto intelectual habermasiano – mesmo que sua estratégia tenha mudado, ele continuou firme em seus objetivos. Ele rejeitou a tradição da crítica da ideologia, mas não desistiu da crítica imanente – ele remove a imanência das condições históricas específicas e passa para as características universais da comunicação humana. Isso o permite construir seu argumento normativo, identificando os ideais da modernidade que ainda são válidos (CALHOUN, 1992, p. 30-33). A defesa de um projeto de modernidade inacabado parte da premissa de que a modernidade contém ideais que merecem ser preservados, ainda que eles não se encontrem plenamente desenvolvidos, como os ideais de racionalização da sociedade e a democrática formação da vontade, os quais formam o conceito esfera pública política e permitem a reabilitação da democracia formal. Movido por essa intensa preocupação, ele desenvolve uma proposta de democracia que supere as fronteiras nacionais e se assente em uma cidadania construída transnacionalmente. Esse trabalho, portanto, se propõe a problematizar essa proposta, inicialmente discutindo o próprio caso empírico do qual Habermas se serve – a União Europeia.

¹⁴ A democracia, para Habermas, representa a possibilidade de emancipação na medida em que garante a autodeterminação e a autogestão. A efetivação da democracia estaria condicionada à existência de uma esfera pública aberta à participação de todos, onde os processos de comunicação intersubjetivos exercessem papel central na tomada de decisão e na organização dos planos de ação políticos. Percebe-se, dessa forma, que a elaboração de um plano político de modificação social em Habermas se desenvolve concomitantemente à sua elaboração de uma teoria da racionalidade não apenas centrada na razão instrumental, mas que tem na razão comunicativa a chave para sua concepção de autonomia.

1.2. A política transnacional como resposta aos desafios da globalização

Em todas as obras analisadas por esse trabalho, Habermas, ao discutir sobre a possibilidade de uma política transnacional através da construção de um poder democrático situado além do Estado nacional, aponta para a União Europeia como um experimento dessa proposta em âmbito regional. A União Europeia¹⁵ é resultado de um processo de integração que se iniciou a partir da cooperação entre França e Alemanha na chamada Comunidade do Carvão e do Aço. A cooperação na área energética evoluiu, em 1958, para uma cooperação econômica maior, chamada de Comunidade Econômica Europeia (CEE)¹⁶. Em 1993, foi criada a União Europeia (EU), um projeto de integração único no mundo, que visava, além da construção de um mercado único, também uma união política ampla, a fim de melhorar as condições de desenvolvimento econômico e social da região¹⁷. Além do aprofundamento da união econômica, uma das principais inovações da União (e tema de grande atenção neste trabalho) é a instituição de uma cidadania europeia paralela à cidadania nacional. Qualquer cidadão que tenha a nacionalidade de um Estado-membro é também cidadão da União, status que confere novos direitos aos europeus¹⁸.

O desejo de uma maior integração europeia tem diversas causas. O fator histórico mais difundido – inclusive pelos meios oficiais, como o site institucional da União Europeia – é que a cooperação econômica entre os países europeus foi consequência da Segunda Guerra Mundial, pois se acreditava que países economicamente interdependentes teriam menos chances de se envolver em conflitos, uma vez que os conflitos prejudicam as trocas comerciais, causando danos à economia nacional e, conseqüentemente, regional.

¹⁵ Dados colhidos no site oficial da União Europeia: http://europa.eu/index_pt.htm.

¹⁶ que envolvia, além de França e Alemanha, outros quatro países - Bélgica, Itália, Luxemburgo e Países Baixos.

¹⁷ Foi nesse estágio que se consolidaram as quatro liberdades (livre circulação de mercadorias, serviços, pessoas e capitais) e nesse período houve o maior crescimento da união, que se desenvolveu tanto em objetivos quanto em número de integrantes, tendo na adoção de uma moeda única, o Euro, em 2000, uma de suas maiores vitórias.

¹⁸ Direitos tais como: o direito de circular e residir livremente na união, o direito de votar e de serem eleitos nas eleições europeias e municipais do Estado em que residem, o direito à proteção diplomática e consular de um Estado-Membro diferente do Estado-Membro de origem no território de um país terceiro em que este último Estado não esteja representado, o direito de petição ao Parlamento Europeu e de apresentação de queixa junto do Provedor de Justiça Europeu

Essa visão tem raízes na concepção kantiana de “federação dos povos”, a qual defendia que a paz seria o fim do processo histórico de progressivo desenvolvimento, não apenas da razão humana, mas também do espírito comercial:

O espírito comercial, incompatível com a guerra, se apodera tarde ou cedo dos povos. De todos os poderes subordinados à força do Estado, é o poder do dinheiro que inspira mais confiança e por isto os Estados se vêm obrigados - não certamente por motivos morais- a fomentar a paz. (KANT, 2008 [1795]).

Outra causa para o fomento da integração regional é a necessidade da Europa se proteger economicamente da concorrência contra os Estados Unidos. A integração regional tem como uma de suas características fortalecer os países membros, uma vez que estes atuam em conjunto, para as negociações internacionais com países de maior poder. Mesmo antes das Grandes Guerras do início do século XX, os países europeus já se viam ameaçados pelo poderio econômico dos EUA, e políticas aduaneiras defensivas já estavam sendo negociadas entre os países do continente no fim do século XIX (MAGALHÃES, 1999, p. 66). Ver o poderio norte-americano consolidado foi um grande incentivo para que os países europeus se empenhassem na integração regional.

Outro fator de incentivo à integração regional foi a visão de que a regionalização representaria um passo na direção do inevitável progresso do processo de globalização. A regionalização tanto pode ser vista como um incentivo à globalização, uma vez que fomenta a interdependência entre os Estados, como também pode representar uma reação ao processo de globalização, na medida em que os países-membros se unem a fim de manter sua relevância nas diretrizes políticas e econômicas (MAGALHÃES, 1999, p. 58), fazendo frente aos poderes dos outros atores internacionais.

Com relação aos interesses políticos na integração europeia, pode-se ressaltar tanto o discurso de ampliação da democracia e de direitos – baseada na ideia kantiana de “federação dos povos” – como também o interesse em se utilizar na integração política como base para a integração econômica. Essa tensão entre democracia e capitalismo presente na integração europeia se apresenta como objeto de estudo de Habermas desde a década de 1990. O desenvolvimento capitalista não levou diretamente à criação do Estado democrático de direito, assim como a integração europeia em nível econômico não gera

automaticamente uma integração política (HABERMAS, 1992, p. 290). Mesmo depois de tantos anos de integração econômica, os desafios à integração política ainda são enormes, especialmente no atual contexto de crise¹⁹. Os governos europeus concentram-se em encontrar soluções que beneficiem suas nações mais do que estão preocupados com o futuro comum do continente, ou seja, os interesses nacionais se sobrepõem aos interesses de integração. Como exemplo disso, podemos citar o fato de que as instituições europeias, em suas atuações, se mostraram, nos últimos anos, enfraquecidas pelos interesses nacionais.

Nesse mesmo sentido se dirige o diagnóstico habermasiano em *Sobre a Constituição da Europa*: os atores estão cometendo o mesmo erro que levou o bloco a desenvolver uma crise econômica profunda. Tal erro seria que, ao deixar as questões políticas em segundo plano (ou ainda, ao deixar os interesses integrativos abaixo dos interesses nacionais), não se trabalha na construção da legitimidade política necessária para que a união supranacional avance e se concretize. Para Habermas (2012, p. 41) a origem da crise atual está na falha de se ter construído uma união econômica e monetária sem o devido controle político²⁰. Nesse sentido ele se refere não apenas à falta de freios políticos ao mercado financeiro como também afirma que os acordos políticos firmados até então foram produzidos por uma elite política, sem discussão entre os cidadãos e, dessa forma, se caracterizam como medidas antidemocráticas. Os governos, ao tomarem essa postura, ficaram divididos entre um mercado financeiro cada vez mais voraz o qual não conseguem controlar, ficando submetidos a ele; e entre a população europeia cada vez mais descontente com os resultados da integração regional, pois a condução antidemocrática dos assuntos comuns não reflete e não atende a seus anseios fazendo com que a União Europeia perca legitimidade²¹.

¹⁹ Uma crise econômica, política e social, que se iniciou com a crise de 2008, cujos efeitos foram além do plano econômico e geraram o progressivo desmonte do Estado social e crises de legitimidade política.

²⁰ Habermas se preocupa, notadamente, com os impactos políticos e sociais das modificações econômicas do capitalismo nas últimas décadas. Essa preocupação tem suas bases na interpretação habermasiana acerca do capitalismo tardio (trabalhada por PEREIRA, 2012). A primazia da política tem tomado força desde as modificações no capitalismo pós-1930, na medida em que o Estado ganha centralidade na dinâmica do capitalismo tardio. Assim, para Habermas, o capitalismo não se restringe ao conflito capital x trabalho, mas se transfigura no conflito capital x democracia.

²¹ Por exemplo, a pesquisa do Eurobarômetro de 06 de março de 2014 aponta que apenas 36% dos portugueses consideram a participação do país na União Europeia como uma coisa boa. Disponível em: http://diariodigital.sapo.pt/news.asp?id_news=689187

A fim de resolver os problemas econômicos do bloco, bem como o déficit de legitimação política existente, a proposta de Habermas (2012, p. 44) é que os representantes políticos deveriam esclarecer a população sobre os custos a curto prazo e os benefícios a longo prazo de uma política pensada de forma supranacional, ou seja, deveriam concentrar seus esforços no significado do projeto histórico de integração europeia. Assim, os governos deveriam trabalhar no convencimento da população a fim de construir uma participação política tanto em nível nacional quanto em nível supranacional, constituindo uma dupla cidadania.

Antes de entrar em detalhes na questão sobre a dupla cidadania, vamos buscar entender a ênfase de Habermas na necessidade de resolução da crise de legitimação política. Por um lado, resolver a crise de legitimação política tem um efeito pragmático de melhorar as relações institucionais do bloco e de conseguir negociar melhor e encontrar soluções para os problemas conjunturais, como a crise econômica, por exemplo. Por outro lado, pensar sobre legitimação política não é uma escolha aos Estados nacionais, uma vez que o contexto de globalização impõe uma realidade sistêmica e unificada de uma sociedade multicultural cada vez mais presente na vida das pessoas. Há também um outro componente, não menos importante na visão habermasiana, de que a construção do projeto de união europeu carrega uma promessa democrática, cuja juridificação possui uma grande força civilizadora.²²

O principal efeito da crise econômica europeia foi, segundo Habermas, ressaltar o fato de que a integração política em curso tinha duas características as quais se demonstraram empecilhos para a união política plena. A primeira característica se refere à forma com que a integração política era pensada: administrativamente e excessivamente burocratizada, sem ser efetivada por práticas democráticas. O exemplo que comprova a existência de um déficit democrático na EU é que se tentou amenizá-lo, ou através reformas nas instituições europeias, ou por meio tratados (Tratado de Amsterdã, de Nice e de

²² Esses três pontos se encontram presentes na obra recente de Habermas. São os pontos em comum, ainda que com algumas revisões, entre as obras aqui analisadas: *Sobre a Constituição da Europa* (2012), *A inclusão do outro* (2003) e *A Constelação Pós-nacional* (2002). Para o autor, a democracia é a forma política que melhor responde à possibilidade normativa de realização dos ideais de autonomia e autogoverno, advindo daí sua força civilizatória e emancipatória

Lisboa²³). Porém, mais uma vez, o caminho escolhido foi “de cima para baixo”²⁴, ou seja, foi decidido pelos chefes de Estado, sem se discutir esse anseio com a população, para se saber efetivamente como resolver o déficit democrático de forma com que a prática política estivesse embebida em situações cotidianas e presente na vida de todos os cidadãos que, comunicativamente (para usar um conceito habermasiano), decidiriam as práticas políticas e as normas sociais a serem seguidas. Outra característica é que as vantagens econômicas que o processo de integração trouxe, muitas vezes, mascarou a real situação integrativa política do bloco. Como todos os países estavam, cada um de acordo com suas especificidades, tendo vantagens com a integração, não se questionou as condições assimétricas dentro do bloco, a fim de trabalhá-las e mitigá-las. Os Estados-membros continuaram se pautando por interesses nacionais em primeira ordem e, enquanto os interesses nacionais coincidiam com os interesses integrativos, não havia grandes conflitos. Porém, com a crise, os interesses nacionais se mostraram divergentes e isso ressaltou a necessidade de uma grande mudança na cultura política para que se possa pensar em um bloco de países politicamente integrados.

Essa situação coloca um desafio ao continente: decidir se a integração está restrita ao âmbito econômico, buscando aumentar as alternativas de mercado sem, contudo, abrir mão da prioridade do interesse nacional; ou se a integração política de fato é um objetivo, sendo necessárias mudanças nas instituições e na cultura política a fim de construir políticas de fato comuns e que reflitam os anseios da população. A essas duas opções, Habermas chama de integração negativa aquela que apenas se concentra em

²³ As décadas de 1990 e 2000 foram marcadas pela preocupação em aumentar a união política e o controle democrático da união. As revisões ao Tratado de criação da EU foram feitas a fim de reformar as instituições europeias, a dar mais peso à Europa no mundo e a consagrar mais recursos ao emprego e aos direitos dos cidadãos. Ainda nesse espírito integrativo democrático, em 2004, os países membros assinam um acordo que tem como objetivo a construção de uma Constituição europeia, porém a iniciativa encontra a resistência das populações nacionais e esse projeto é deixado de lado. Em 2007 há uma nova tentativa de ampliação do escopo democrático da união, com a assinatura do Tratado de Lisboa, que entra em vigor em 2009 e cujo objetivo é tornar a UE mais democrática, eficaz e, portanto, mais apta a resolver problemas a nível mundial. Este acordo apresenta um princípio democrático muito interessante que é a iniciativa de cidadania: os cidadãos europeus poderão, diretamente (através do apoio de um milhão de pessoas), definir a agenda da Comissão Europeia a fim de que esta apresente uma proposta legislativa. Porém, esse processo de ampliação, integração e democratização que estava sendo gestado acabou sendo negligenciado pelos governos nacionais por causa da grave crise econômica que assolou a região a partir de 2008.

²⁴ “O processo de integração tem evoluído apenas com a intervenção e decisão dos Estados e, mais precisamente, de suas elites políticas e econômicas.” (OBRADOVIC, 1996 *apud* LEITE, s/d, p. 215).

decisões econômicas e que foi pensada para amenizar os efeitos da globalização na soberania nacional, e integração positiva aquela que enfrenta os desafios da globalização politicamente, buscando corrigir as deficiências do mercado e seus impactos sociais, harmonizando políticas sociais e econômicas, inclusive com o objetivo redistributivo (HABERMAS, 2001, p. 123).

Durante muito tempo, as opiniões acerca da integração europeia²⁵ se dividiam entre aqueles que não a avaliavam como relevante (chamados de neorrealistas), pois acreditavam que somente o Estado nacional possui força e competência para regular políticas econômicas e sociais; e aqueles que acreditavam que a união política seria um produto quase que automático da união econômica e monetária (os chamados neofuncionalistas). A crise econômica demonstrou que ambas as posições estavam equivocadas, pois nem os Estados nacionais conseguiram se impor frente ao mercado e regular os efeitos da crise e nem a união econômica conseguiu se transformar automaticamente numa união política. Na verdade, mesmo antes da crise isso já havia sido percebido, tanto que o Tratado de Lisboa buscava melhorar as instituições europeias visando diminuir seu déficit democrático. Para além de transformar a União Europeia numa política integrada de múltiplos planos, Habermas defende a necessidade dos cidadãos europeus se reconhecerem como tal e se respeitarem mutuamente como membros de uma mesma comunidade política. Ou seja, Habermas defende a inevitabilidade da integração política, no sentido de que ela é a chave para fazer avançar o processo de integração. Num momento de desilusão com a União Europeia, ele reafirma que a política comum é necessária aos países num contexto de globalização “Se não quisermos nos resignar diante do fato de que a dependência crescente dos Estados nacionais em relação às coerções sistêmicas de uma sociedade mundial cada vez mais interdependente tem de ser

²⁵ Os neorrealistas são Estadocêntricos (o Estado é o principal ator das relações internacionais) e enfatizam o caráter anárquico do sistema internacional, por isso são céticos quanto à criação e fortalecimento de instituições supranacionais. Por outro lado, os neofuncionalistas, de inspiração liberal, consideram a emergência de instituições supranacionais como uma consequência natural do aumento da interdependência econômica, social e política (mais sobre teoria das relações internacionais ver NOGUEIRA e MESSARI, 2005).

Atualmente os debates em Relações Internacionais buscam ultrapassar o dualismo neorrealismo x neoliberalismo e procura analisar as possibilidades de aprofundamento na integração regional sem descuidar dos impasses e empecilhos que se apresentam contra seu desenvolvimento – é também com esse objetivo que Habermas procura observar limites e possibilidades da União Europeia.

reconhecida como irreversível, impõe-se então a necessidade política de ampliar os procedimentos democráticos para além das fronteiras nacionais” (HABERMAS, 2012, p. 53).

O projeto de uma política transnacional, portanto, surge a partir do diagnóstico feito por Habermas sobre os problemas trazidos pela globalização. A globalização²⁶ é um processo extremamente complexo que envolve, além de modificações materiais no modo de produção capitalista – como a financeirização da economia, a produção descentralizada, impulso a novas tecnologias, organização em rede, etc – transformações nos referenciais sociais – como modificações nas noções de tempo, espaço, identidades, ideologias, formas de controle social, etc. Das várias interpretações acerca desse fenômeno social²⁷, Habermas opta por desenvolver seu próprio diagnóstico sobre a globalização, enfatizando como as mudanças provocadas pela globalização afetam o Estado-nação e quais são os desafios provocados por esse novo contexto.

Habermas aponta diversas tendências de globalização: na comunicação, na produção econômica e em seu financiamento, as transferências de tecnologias e armamentos, o tráfico de drogas e a criminalidade, perigos estratégicos e ecológicos. Tudo isso gera problemas que não podem ser solucionados através do Estado nacional, pois tais desafios necessitam de uma coordenação que ultrapassa seu escopo (HABERMAS, 2001, p. 87). Mesmo que o Estado tente fazer frente a esses desafios, os mercados financeiros e os blocos econômicos modificam o poder do Estado nacional, na medida em que limitam a

²⁶ A globalização seria um processo de aprofundamento nas relações de interdependência econômica, social, política e cultural entre os múltiplos atores do sistema internacional, iniciada na segunda metade do século XX e intensificada depois do colapso da URSS.

²⁷ Há a interpretação de que estaríamos vivendo numa nova forma social chamada de sociedade em rede (CASTELLS, 1999) formada pelas transformações nas relações econômicas, trabalhistas e culturais, fruto do avanço das técnicas de comunicação e transporte, provocando mudanças tão profundas quanto aquelas advindas da Revolução Industrial. Há também a interpretação de que não apenas os processos se modificam, mas todos os referenciais simbólicos como tempo e espaço são ressignificados (HARVEY, 1996), assim como o referencial identitário dos sujeitos sociais também sofrem profundas modificações (HALL, 2006[1992]), levando a denominação do atual contexto como pós-modernidade. Habermas se opõe a essas novas denominações e analisa a globalização como parte do projeto da modernidade, como uma nova fase do capitalismo que provoca mudanças econômicas, políticas e sociais e coloca o papel do Estado em discussão, mas não chega a representar uma ruptura com o processo de racionalização do mundo que marca a modernidade, mas antes é parte dele.

soberania econômica do Estado²⁸. Como exemplo, os governos, principalmente dos países dependentes, veem seu poder de intervenção nos rumos da economia diminuídos; além de uma demanda de criação de instituições políticas, jurídicas e econômicas supranacionais, seja para fazer melhorar a competitividade no mercado global, seja para responder às ameaças globais que transformaram o mundo numa comunidade de risco. Assim, Habermas chama a atenção para a perda de autonomia do Estado nacional, pois ele não se encontra mais em condições de proteger seus cidadãos dos efeitos das decisões tomadas por outros atores (HABERMAS, 2003, p. 107).

Além da questão política e econômica, há também o desafio cultural trazido pela globalização. O contexto globalizado faz com que as sociedades se tornem cada vez mais multiculturais, seja pelo grande fluxo de pessoas que se desenvolve entre os países, seja pelo grande contingente de imigrantes a buscar melhores condições de vida fora de seus países ou seja ainda pelos novos padrões estéticos e culturais impostos pela cultura global, disseminada pela indústria cultural e pelos bens de consumo globalizados. A essa nova realidade, encontramos dois desafios ao Estado nacional que colocam em risco a solidariedade social: o endurecimento da identidade nacional, que intensificam reações etnocêntricas da população local contra tudo o que é estrangeiro²⁹ e o amolecimento da homogeneidade da cultura local devido à cultura global (HABERMAS, 2001, p. 92 e 93).

O fato dos países perderem soberania econômica frente ao mercado globalizado acompanhado de intensas mudanças culturais pode trazer sérias consequências políticas e sociais. Desemprego em alta, desmonte do Estado de bem estar social, e sociedade cada vez mais multicultural, são situações que fazem com que as fontes de solidariedade social sequem, e a integração social fique ameaçada (HABERMAS, 2002, P. 140). O aumento da pobreza e exclusão de uma parcela da sociedade a transforma numa subclasse, que pode

²⁸ A globalização tem como principal característica a internacionalização do capital. Segundo Ianni (1996, p. 56) “Ainda que com frequência haja coincidências, convergências e conveniências recíprocas entre governos nacionais e empresas, corporações ou conglomerados, no que se refere a assuntos nacionais, regionais e mundiais, é inegável que as transnacionais libertaram-se progressivamente de algumas das injunções ou limitações inerentes aos Estados nacionais. A geoeconomia e a geopolítica das transnacionais nem sempre coincidem com as dos Estados nacionais. Aliás, constantemente se dissociam, ou mesmo colidem. São comuns os incidentes em que se constatam as progressivas limitações do princípio de soberania em que classicamente se fundava o Estado-nação.”

²⁹ Sobre isso, ver o item 3.4 *Cidadania e migração* desse trabalho.

gerar tensões e revoltas. A miserabilização atinge toda a sociedade e leva a uma erosão moral que danifica qualquer princípio de cidadania, desvirtuando a principal conquista do Estado que é a participação democrática (HABERMAS, 2002, P. 141). A força civilizadora³⁰ da união supranacional que, no caso da União Europeia, se manifestou primeiro na pacificação de um continente sangrento, é importante, de maneira geral, na medida em que busca a construção de capacidades superiores de ação política. Contemporaneamente, essa busca por capacidades superiores de ação política é necessária para fortalecer os laços de solidariedade social e para fazer frente aos mecanismos sistêmicos que limitam as formas democráticas de ação política. Nesse sentido, pode-se compreender que, para Habermas, a importância de se pensar uma política supranacional é o interesse pela manutenção e ampliação do princípio de democracia.

Porém, para se pensar numa ampliação do conceito de democracia para além dos limites nacionais, é necessária uma separação entre os conceitos de nacionalidade, cidadania e identidade – os quais, durante a construção da modernidade foram pensados como um conjunto. Essa separação, longe de ser um problema, apresenta uma oportunidade de ampliar a liberdade dos indivíduos, pois lhes confere um potencial de acesso a múltiplas filiações e lealdades (SANDE, 2003, p. 25), ou seja, os indivíduos podem construir sua identidade para além das amarras da nacionalidade e podem possuir múltiplas fontes de solidariedade social, sem precisar abdicar de nenhum referencial identitário. Assim, pensar a ampliação da democracia para além dos limites nacionais pode representar, além de uma maior liberdade de participação política, também uma maior liberdade na construção de identidades e de solidariedades.

Antes de analisar a proposta de construção de uma política transnacional feita por Habermas, vamos, brevemente, fazer algumas observações sobre a origem do Estado-nação e perceber como Habermas vê, em alguns elementos constitutivos dessa forma de organização política, as possibilidades de construção de novas formas político-organizativas.

³⁰ O conceito de civilização empregado por Habermas se refere ao processo de formação das capacidades de ação política dos cidadãos sobre a configuração e o exercício democrático do poder político. Nesse livro *Sobre a Constituição da Europa*, ele cita Elias em *O processo civilizador*

1.3. A formação do Estado-nação

O Estado moderno possui como características a soberania interna e externa, território claramente definido e a totalidade de cidadãos. Na modernidade acrescenta-se ainda um aparelho administrativo legalmente constituído, que obedece à uma divisão do trabalho, e por isso se liga ao desenvolvimento das forças econômicas. Por isso que o Estado é uma forma de organização que alcançou o sucesso histórico: foi o veículo mais eficaz para a modernização acelerada, ao combinar burocracia e capitalismo (HABERMAS, 1998³¹). A formação histórica do Estado nação se deu através da centralização e concentração política, com a repressão dos movimentos internos separatistas ou de qualquer força política, cultural ou social descentralizadora, visando a construção da hegemonia centralizadora na figura do rei. O Estado moderno caracteriza-se por certo nível de monopolização, que lhe permite o livre emprego da força militar e da tributação das propriedades e rendas das pessoas sob sua tutela, o que lhe permite sua sobrevivência e manutenção (Cf. ELIAS, 1993).

Mas o Estado como organização política e aparelho burocrático por si só não conseguiria ter sustentação. Por isso foi necessário conjugar um outro conceito que lhe desse legitimidade, por isso o chamamos de Estado-nação. Mas essa congruência não aconteceu sem resistência. Para a criação dos Estados nacionais foram necessárias muitas lutas, como, por exemplo, a efetivação dos direitos civis, políticos e sociais e a consolidação das línguas nacionais³².

Segundo Eric Hobsbawm, O princípio de nação que compõe o Estado nacional, no século XIX, se baseava na equação Povo = nação = Estado. Para que essa equação fosse possível, buscava-se unificar um povo, para cada Estado e sob um único sentimento nacional. Nesse contexto histórico, esperava-se que os movimentos nacionais fossem movimentos pela expansão ou unificação nacional. Na prática, uma nação era classificada como tal pela sua associação histórica com um Estado existente, com uma elite cultural longamente estabelecida e por sua provada capacidade para a conquista (HOBSBAWM,

³¹ Habermas em *Más Allá del Estado Nacional* utiliza o conceito de Estado moderno desenvolvido por Weber.

³² Esse processo é analisado por vários autores como MARSHALL, 1967; BENDIX, 1996; ELIAS, 1993

1990). Para implementar esse projeto e construir a nação, houve a imposição de uma determinada cultura sobre as demais dentro do próprio Estado em formação, processo de homogeneização e unificação que não se deu sem conflitos.

Ernest Renan, por sua vez, explica que o conceito de nação se assenta no sentimento de pertença a um passado comum. Para ele, a nação é “uma alma, um princípio espiritual, uma consciência moral” (RENAN, 2000, p. 65). Essa alma é formada por dois fatores, um no passado, outro no futuro: a possessão em comum de um rico legado de lembranças e o consentimento atual, o desejo de viver em conjunto, dando continuidade ao legado recebido. A nação se mantém pelo consentimento diário e pelo projeto político comum que cria “uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que fizeram e daqueles que estão dispostos a fazer ainda.” (RENAN, 2000, p. 68). Já Otto Bauer (2000) caracteriza a nação como uma comunidade cultural de destino que pressupõe uma comunicação e interação social contínua, cujo amálgama é a partilha dos atributos culturais, a formação histórica, necessidades e desafios comuns e especifica a vivência de uma nação frente aos outros povos e nações.

Para Benedict Anderson (1993) as nações são comunidades imaginadas cuja origem remonta à consolidação do capitalismo, através da criação da imprensa e das línguas nacionais, pois a partir desses processos foi possível construir pautas culturais comuns que foram transmitidas dentro do território nacional. O compartilhamento dessas pautas culturais fez com que os indivíduos compartilhassem os sentidos, desenvolvendo uma imagem idealizada de comunhão. Segundo Stuart Hall (2006), entidades nacionais são comunidades imaginadas porque são fontes de identificação cultural produtora de sentidos e, por ser uma comunidade simbólica, é capaz de gerar um sentimento de identidade e lealdade.

Hobsbawm (1990) questiona essa ideia de nação como consciência subjetiva que tanto Bauer quanto Renan pregam, pois, do mesmo modo que uma definição puramente objetiva (língua, costumes, território, etc) não servem, por si só, para explicar a existência da nação, assim também uma definição puramente subjetiva não consegue dar conta da explicação do processo. Simpatizante à tese de comunidades imaginadas, Hobsbawm se propõe, então, a analisar nação através de dois espectros: de cima (de como a nação foi

forjada) e de baixo (analisando o protonacionalismo das massas e sua possível identificação com o nacionalismo estatal). O autor pontua, ainda, que nação é um conceito que se modificou e transformou ao longo do tempo, por isso deve ser analisado como algo histórica, social e localmente enraizado e explicado em termos dessas realidades.

Habermas se serve e dialoga com essa ampla gama de estudos sobre o surgimento do Estado-nação, a fim de construir sua proposta. Para ele, “Nação” significa uma forma particular de vida e pode ser pré-política (sentido cultural) ou uma nação de cidadãos dotados de direitos legais (sentido político). Esse conceito de nacionalidade não é algo concreto, mas uma comunidade imaginária, pois se baseia na identificação mental e emocional de seus membros. Para consolidar o sentido de nação, os Estados incentivaram nas pessoas o sentimento de laços históricos e de pertencimento a um passado comum, pois só assim se conseguiria a legitimidade necessária para justificar a cidadania compartilhada no sentido político de nação “Apenas o fato de pertencerem à “nação” pôde criar entre pessoas até então estranhas entre si uma coesão solidária. O mérito do Estado nacional consistiu, portanto, em ter resolvido dois problemas: com base em um *novo modelo de legitimação*, ele tornou possível uma nova forma de *integração social* mais abstrata.” (HABERMAS, 2004, p. 134, grifos do autor). A Nação deu ao Estado um novo modo de legitimação que permitiu a integração social necessária para seu sucesso, legitimação e sustentação ao longo do tempo, pois “Somente a consciência de pertencer a uma mesma nação, faz com que as pessoas distantes, espalhadas por vastos territórios, sintam-se politicamente responsáveis umas pelas outras.” (HABERMAS, 2000, p. 302).

O surgimento do Estado nacional foi uma resposta à crise de integração das sociedades tradicionais, que se encontravam num processo de transformação social com vistas à modernidade. Segundo Habermas, atualmente nos encontramos num desafio análogo, pois as transformações sociais impostas pela globalização não conseguem ser satisfatoriamente tratadas nem no âmbito do Estado nacional nem pelo habitual acordo de Estados soberanos. Uma vez que o processo de formação do Estado nação foi algo historicamente construído não há motivos para não se pensar uma nova construção histórica baseada nas condições contemporâneas. As próprias ideias de direitos humanos e democracia só foram desenvolvidas a partir de uma noção cosmopolita presente no conceito

de cidadania³³. A principal proposta de Habermas é que “O plano da cultura política compartilhada precisa desacoplar-se do plano das subculturas e de suas identidades, cunhadas de maneira anterior à política.” (HABERMAS, 2002, p. 135). Dessa forma, o principal responsável pela legitimação política seria um patriotismo constitucional ao invés de um nacionalismo naturalizado.

A proposta habermasiana não é abandonar a forma de organização política do Estado nação³⁴ em favor de uma nova forma de organização política em âmbito internacional, mas sim não ficar preso à concepção de Estado nação como única forma democrática possível. Habermas apresenta uma visão positiva do Estado nação como guardião das liberdades e como organizador das formas jurídicas e, nesse sentido, ele deve continuar desempenhando esse papel: “Os Estados nacionais são mais do que a incorporação de culturas nacionais que vale a pena preservar; eles garantem um nível de justiça e liberdade que os cidadãos querem, com razão, ver mantido.” (HABERMAS, 2012, P. 78). No entanto, nada impede que aprendamos a partir da experiência histórica do Estado nação a construir outras formas de organização política democrática.

Contudo, não há razão para o derrotismo, se levarmos em conta que a consciência nacional e a solidariedade civil dos Estados europeus do século XIX – as primeiras formas modernas de uma identidade coletiva – foram *gestadas* lentamente, com o auxílio de uma historiografia nacional, da comunicação de massa e do serviço militar obrigatório. Ora, se essa forma artificial de uma “solidariedade entre estranhos” se deve a um impulso abstrato, histórico, que leva uma consciência local e dinástica a se transformar numa consciência nacional e democrática, por que não admitir que um processo de aprendizagem semelhante poderia ser prosseguido para além das fronteiras nacionais? (HABERMAS, 2003, p. 121 [grifos do autor]).

A proposta é, portanto, fomentar uma transformação histórica que carregue os elementos democráticos do Estado nacional, que os transporte para um nível supranacional, a fim de alargar a solidariedade política entre estranhos e produzir a democracia numa

³³ A formação do conceito de cidadania será discutida no terceiro capítulo.

³⁴ “O Estado nacional é, foi e será, durante muito tempo, o principal ator político. Nem seria possível eliminá-lo tão cedo.” HABERMAS, 2003, p. 25

“[...] o desafio não consiste tanto em tentar encontrar algo novo, mas em transportar as grandes conquistas do Estado nacional europeu para outro formato que ultrapasse as fronteiras nacionais; nova é apenas a entidade que surgirá no final deste caminho.” HABERMAS, 2003, p. 124

escala global: “[...] a rede internacional surgida nesse ínterim só se deixará democratizar quando demonstrar ser possível compor, de um modo diferente daquele existente no Estado nacional e sem perda de legitimação, os componentes conhecidos com base nas democracias nacionais.” (HABERMAS, 2012, p. 57).

1.4. A proposta habermasiana de política transnacional: principais teses

Habermas se detém em elaborar análises da atual conjuntura política mundial, com especial ênfase aos déficits democráticos, e busca elaborar propostas para fazer avançar a democracia. O interesse em ampliar a democracia não tem como objetivo apenas garantir as liberdades básicas, mas fazer avançar o sentido de democracia para garantir mais igualdade e uma vida digna a todos os seres humanos. Assim, democracia em Habermas não é apenas um conceito jurídico que garante uma sociedade mais justa, mas também, e principalmente, um projeto político que permite a todas as pessoas se emanciparem das formas de dominação em geral³⁵.

No texto *Cidadania e Identidade Nacional*, de 1990, já se encontra a preocupação em refletir sobre as mudanças na noção de cidadania a partir das transformações históricas e sociais. Naquele momento, a reunificação alemã, o aumento da integração europeia e as migrações, foram apontados por Habermas como fatos que iriam compor um novo contexto social e, com isso, obrigaria os Estados e seus cidadãos a repensarem a noção de cidadania. Na sua formação, o Estado-nação apresenta uma tensão entre se apresentar como unidade pré-política de uma comunidade histórica de pessoas que têm o mesmo destino e entre ser uma união política democrática que garante os direitos dos cidadãos. Com o desenvolvimento histórico e, mais especificamente, com a Revolução Francesa, a nação se transforma em fonte de soberania do Estado, ou seja, nação passa de um conceito pré-político para ser característica constitutiva para a identidade política dos sujeitos de uma comunidade democrática. Esse processo de se desvencilhar a solidariedade política de uma origem cultural comum é cada vez mais relevante num contexto

³⁵ Mais sobre democracia em Habermas no próximo capítulo.

multicultural, mas, por outro lado, a solidariedade política deve ser construída sobre outras bases, a saber, sobre uma cultura política compartilhada: “[...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais; ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum.” (HABERMAS, 1992, p. 289).

Em seu ensaio *A Constelação Pós-Nacional e o futuro da democracia* (2001), Habermas, além de retomar essa tensão entre unidade pré-política cultural e união política relativa à construção do Estado, também apresenta a proposta de uma solidariedade social construída não mais apenas sobre a identidade nacional, mas, principalmente, calcada numa cultura política³⁶ comum cujo principal objetivo seria a expansão do processo democrático. Essa alternativa, longe de excluir as culturas nacionais, apresenta-se como uma melhor opção à condição multicultural das sociedades globalizadas, uma vez que é uma prática de autolegislação inclusiva, pois engloba todos os cidadãos. Nesse texto, Habermas mostra preocupação com as mudanças trazidas pela globalização, as quais apresentam desafios ao Estado nacional e demandam uma nova postura política. Em suas palavras:

Se as nossas análises estiverem corretas, de modo algum é descabida a frase “impotência graças à globalização”, mesmo que ela necessite de especificações. A base fiscal da política social se torna mais estreita quando, ao mesmo tempo, diminui a capacidade de controle em termos macroeconômicos. Além disso, esmorece a força de integração das formas de vida nacionais tradicionais; a base comparativamente homogênea da solidariedade civil está abalada. Para um Estado nacional que se encontra limitado na sua capacidade de ação e inseguro no que toca à sua identidade coletiva, torna-se ainda mais difícil cumprir com a necessidade de legitimação. Como deve-se reagir a essa situação? (HABERMAS, 2001, p. 102).

³⁶ Há uma infinidade de definições e usos para o termo de cultura política, sendo, muitas vezes, considerada como sinônimo de psicologia política, religião cívica, valores democráticos, valores políticos, ideologia e muitas outras definições, pois é um conceito flexível que se adapta facilmente a várias áreas de estudo. Um trabalho importante e que apresenta uma perspectiva multidisciplinar é *The civic culture*, de Almond e Verba, de 1963; Nesse livro, os autores chegaram a um conceito de cultura política que se refere à expressão do sistema político de uma determinada sociedade nas percepções, sentimentos e avaliações de sua população (tanto atores institucionais quanto o público em geral) (p. 13).

Para Almond e Verba (1963) a cultura política de participação se refere ao comportamento no qual as percepções, sentimentos e avaliações dos agentes se equilibram tanto entre a atenção às demandas individuais e coletivas (*input*) quanto às estruturas executivas e administrativas (*output*) (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999, p. 231). Assim, pode-se afirmar que, para esses autores, há uma relação direta entre democracia e cultura política participativa, uma vez que, apenas nesse padrão de comportamento há uma preocupação tanto com as demandas (cidadãos como sujeitos da ação política) quanto com a administração política (cidadãos como destinatários da ação política).

Tanto nesse texto quanto em *Era das Transições* (2003, p. 110-116), Habermas ressalta os tipos de posicionamento político que podem ser tomados frente a esse desafio que a globalização impõe ao Estado-nação. Pode-se adotar uma posição extrema, seja um grande otimismo e uma posição favorável à globalização (como a adotada pelos neoliberais³⁷) que saúda todas as transformações como positivas, ou seja, uma posição pessimista e radicalmente contrária à globalização, considerando todas as transformações como negativas e, por isso, promovendo um fechamento das fronteiras nacionais e buscando uma homogeneidade cultural. Por outro lado, pode-se tomar uma posição intermediária, que entende a inevitabilidade do processo de globalização e compreende a complexidade dos efeitos dela sobre os Estados nacionais. Essa chamada “terceira via” também pode se bifurcar, tanto numa variante defensiva, que parte da premissa de que o capitalismo é impossível de ser domesticado e, por isso, a alternativa política restante é apenas amenizar os efeitos perversos do capitalismo, ou numa variante ofensiva, que aposta na força estruturante de uma política construída em termos supranacionais. Habermas se aproxima dessa terceira via ofensiva, que se orienta pela prioridade à política deliberativa e chama à atenção para unidades políticas maiores e regime transnacionais que têm condições de compensar a perda de função do Estado nacional, sem que a corrente de legitimação democrática seja quebrada.

A proposta defendida por Habermas é que, a fim de evitar que o multiculturalismo e o choque cultural advindos da globalização gerem um endurecimento da identidade cultural, o processo democrático deve se pautar numa cultura política comum, e não mais em um substrato cultural pré-político. Basear o processo democrático numa cultura política comum não significa excluir as formas de ser culturais, mas antes tem um sentido inclusivo de englobar igualmente todos os cidadãos numa prática de autolegislação (HABERMAS, 2001, p. 93). Num contexto de sociedades altamente complexas e

³⁷ Para os neoliberais (que se baseiam em economistas como Friedman e Hayek), o bem-estar humano pode ser melhor realizado a partir do incentivo da capacidade empreendedora dos indivíduos, garantida através de direitos de propriedade fortes, mercados e comércio livres (PEREIRA, 2012, p. 164). Dessa forma, a globalização apresenta somente ganhos, ao fortalecer o mercado e o comércio em nível internacional, bem como ao enfraquecer os poderes regulatórios do Estado, que passaria a ter apenas a função de criação e salvaguarda do quadro institucional apropriado para as práticas de livre mercado.

multiculturais, torna-se mais inclusivo e justo basear a democracia em procedimentos deliberativos que permitam a todos se manifestarem, construindo publicamente sua opinião e vontade, do que se pensar democracia como um consenso obtido a partir de um contexto de homogeneidade cultural.

Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para abarcar os cidadãos de qualquer origem sem fechar [*einschliessen*] esse *outro* na uniformidade de uma nação [*Volksgemeinschaft*] homogênea. Pois um consenso de fundo, anterior e assegurado pela homogeneidade cultural, torna-se supérfluo como um dado pressuposto da democracia – temporário e catalisador –, à mesma medida que a construção da vontade e da opinião estruturada publicamente na forma de uma discussão [*diskursiv*] torna possível um entendimento racional e político também entre desconhecidos [*Fremde*]. Porque o processo democrático garante legitimidade já graças às suas qualidades procedurais, ele pode, quando necessário, voltar-se para as falhas de integração social e produzir uma cultura política comum diante de uma composição cultural modificada da população. (HABERMAS, 2001, p. 94 [grifos do autor]).

Porém, construir essa possibilidade de integração social baseada numa cultura política comum, cujo substrato principal é a democracia deliberativa, exige uma modificação nas formas de solidariedade social. “A solidariedade cívica até agora limitada ao Estado nacional deve-se estender a tal ponto entre os cidadãos da União que, por exemplo, suecos e portugueses estariam dispostos a responder *uns pelos outros*.” (HABERMAS, 2001, p. 126). A solidariedade não pode ter como única fonte a base de uma cultura comum. Isso não significa acabar com a solidariedade nacional, mas há a necessidade de se pensar também outras formas de solidariedade, que reconhecem o indivíduo como um sujeito com igualdade de direitos e de participação na arena política. Isso faz com que todos os cidadãos tenham sua forma cultural respeitada ao mesmo tempo em que exige que todos se identifiquem e respeitem a cultura política comum que garante igualdade de direitos e de participação. Assim, encerraria-se o processo histórico de formação do Estado nação, o qual se baseou numa cultura da maioria travestida de cultura nacional e que se fundiu com a cultura política geral. Para Habermas, essa transformação social deve ser concretizada se os Estados quiserem evitar que as subculturas se fechem e se rivalizem umas com as outras, comprometendo a integração social.

Se todos os cidadãos devem poder se identificar igualmente com a cultura política do seu país, a cultura da maioria travestida de cultura nacional deve se separar da sua fusão, historicamente justificada, com a cultura política *geral*. À medida que triunfa esse processo de desligamento da cultura política da cultura da maioria, transforma-se a solidariedade dos cidadãos no sentido de um “patriotismo constitucional” com base mais abstrata. Se fracassa, ele faz com que a coletividade se esfales em subculturas que se fecham umas às outras. Mas de qualquer modo ele esvazia o patrimônio substancial da nação como uma comunidade de origem. (HABERMAS, 2001, p. 95 [grifos do autor]).

Essa tese de que a solidariedade política deve deixar de ser atrelada a concepções culturais pré-políticas (com as quais é formada a identidade nacional) e deve passar a ser construída sobre as bases de uma cultura política comum é uma ideia que permanece em Habermas nesses últimos 20 anos³⁸. Somente através desse processo é possível pensar a construção de uma comunidade política transnacional. Porém, muitos se opõem a essa proposta habermasiana com receio de que a transnacionalização da soberania popular faria diminuir a legitimação dessa forma política. Essa é uma das críticas feitas pelo eurocéticos³⁹ a qual Habermas responde com uma reconceitualização do que se entende por soberania popular.

Habermas interpreta soberania popular como sendo formada pelo poder comunicativo dos cidadãos. O poder político é fruto da formação da opinião e da vontade estruturadas comunicativamente. Quando esse processo democrático de formação discursiva da opinião e da vontade tem como objetivo a resolução de problemas, há legitimidade suficiente para se institucionalizar juridicamente os produtos do processo

³⁸ Pelo menos 20 anos, pois em texto presente no livro *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1977, p. 98-99) a respeito da formação da identidade racional em sociedades complexas, ele explica que a nova identidade de uma sociedade supra estatal não poderia ser ligada a um determinado território, nem a uma determinada organização, ou seja, uma identidade de cidadania supra estatal não poderia ser pensada nos mesmos termos de pertencimento os quais regulam a identidade nacional. E uma identidade coletiva sem ser fundada em termos de pertencimento só pode ser pensada a partir do assentimento de que identidades coletivas podem ser fundadas reflexivamente, a partir da consciência de ter oportunidades iguais e gerais de participação nos processos de comunicação. Esse conceito fica mais claro ao destrinchar o conceito de democracia habermasiano, o que faremos no próximo capítulo.

³⁹ O euroceticismo se caracteriza por uma posição que duvida da possibilidade de que a integração europeia possa se aprofundar, isso porque acredita que a identidade nacional se sobrepõe a qualquer tentativa de construção de uma identidade europeia. Essa posição é defendida, principalmente por partidos políticos dentre os quais podemos citar Front Nacional (FN) da França, o Partido da Independência do Reino Unido (UKIP) e o Partido Alternativa para Alemanha (AFD). Essa posição política nacionalista se baseia na tese chamada “primordialista” cujo principal expoente é o sociólogo Edward Shils e que sugere que as identidades nucleares baseadas em laços étnicos, cívicos e religiosos são a base da integração social (SANDE, 2003, p. 15).

comunicativo. Como apenas a totalidade dos cidadãos é quem possui o poder comunicativo, então a competência legislativa também cabe apenas a essa totalidade de cidadãos (HABERMAS, 1997 [1992], v. I, p. 213). A soberania, na teoria do discurso, não é vista nem como sendo de posse apenas do povo (no sentido de totalidade) nem como algo perdido por entre o anonimato das competências jurídico-constitucionais, mas como poder produzido comunicativamente. A soberania popular, por ser comunicativamente produzida, é interpretada de modo intersubjetivo. Para que esse poder legislativo seja produzido comunicativamente, é necessário que o processo seja regulado pelo princípio do discurso e que haja condições de negociações equitativas.

O processo democrático que institucionaliza as formas comunicativas necessárias para uma formação política racional da vontade tem que satisfazer simultaneamente a diferentes condições da comunicação. A legislação realiza-se numa rede complexa de processos de entendimento e práticas de negociação. (HABERMAS, 1997 [1992], v. I, p. 225).

As deliberações públicas devem ser inclusivas, ou seja, a princípio, ninguém deve ser excluído e todos os participantes devem ter iguais chances de acesso⁴⁰.

Se a soberania popular é interpretada como poder produzido comunicativamente, então ela pode ser garantida através de qualquer mecanismo que garanta a formação pública da opinião e da vontade. Atualmente, por ter sido historicamente produzido, as condições necessárias para se pensar o exercício da soberania popular (a saber: a união democrática de pessoas livres e iguais, a organização para a ação coletiva e a integração através da solidariedade civil) estão plenamente satisfeitas apenas em âmbito nacional, mas isso não quer dizer que essas variáveis não sejam possíveis em âmbito transnacional, deve haver, porém, uma reconfiguração dessas variáveis. Nas palavras de Habermas:

⁴⁰ Aqui se encontra o ponto nevrálgico da dificuldade de efetivação do processo democrático habermasiano: como garantir a participação plena dos cidadãos na esfera pública? Obviamente a redução das desigualdades sociais e materiais é ponto-chave, pois não é possível falar em participação pública quando as pessoas não tem tempo para o engajamento político, pois estão absorvidas pelas atividades que lhes garantem a sobrevivência ou então elas são excluídas do processo de deliberação pública por mecanismos de poder e de preconceito. Essa questão será melhor debatida em nosso segundo capítulo a partir das considerações de Nancy Fraser.

Pretendo conceber então a transnacionalização da soberania popular com a ajuda de três componentes variáveis, os quais são plenamente satisfeitos apenas no âmbito nacional. Os três componentes são, primeiro, a comunitarização democrática de pessoas de direito livres e iguais; em segundo lugar, a organização de capacidades de ação coletiva; finalmente, o *médium* de integração de uma solidariedade civil entre estranhos. No âmbito europeu, esses componentes entram em uma nova configuração. As duas notáveis inovações residem no fato de os Estados membros, mantendo seu monopólio da violência, subordinarem-se ao direito supranacional, embora com uma reserva interessante, e em um determinado sentido dividirem sua “soberania” com a totalidade formada pelos cidadãos da União. Essa reconfiguração dos componentes de uma coletividade democrática na forma de uma Federação desestatizada não significa uma perda de legitimação, pois os cidadãos europeus têm boas razões para acreditar que o próprio Estado nacional, ao assumir um papel de um Estado membro, *continua exercendo o papel constitucional* de um garantidor do direito e da liberdade. Contudo, a “divisão da soberania” entre cidadãos da União europeia e os povos da Europa também precisaria ser convertida em uma colegislação, realizada de maneira consequente, e na responsabilização simétrica da Comissão perante o Conselho e o Parlamento. Por fim, retornarei ao tema dos limites da solidariedade dos cidadãos do Estado, os quais se tornam evidentes na crise atual. (HABERMAS, 2012, p. 50 e 51).

Ou seja, para Habermas (2012, p. 59), toda comunidade democrática precisa contar com as seguintes características:

- comunitarização de pessoas de direito que, em um espaço determinado, unem-se para formar uma associação de cidadãos livres e iguais, concedendo reciprocamente direitos que garantem a todos igual autonomia privada e pública, que seria sua característica jurídica;

- distribuição de competências no espaço de uma organização que assegura, com meios administrativos, a capacidade de ação coletiva dos cidadãos associados, que seria uma característica política administrativa;

- o *medium* de integração de uma solidariedade civil supraestatal necessária para uma formação política comum da vontade e, com isso, também para a produção comunicativa de um poder democrático para a legitimação do exercício da dominação, que seria uma característica política cultural.

A experiência da União Europeia nos mostra tanto o componente jurídico quanto o componente administrativo de uma união supranacional como sendo possíveis de serem incentivados via um acordo entre os países membros. Os tratados mais recentes tiveram como objetivo aumentar o leque de direitos e melhorar a legitimidade dos órgãos

administrativos. No entanto, sem o desenvolvimento do terceiro componente, a solidariedade⁴¹, não é possível a construção de uma comunidade democrática transnacional, além de tornar praticamente inútil o aproveitamento dos componentes administrativos e jurídicos. Sem a construção da solidariedade civil supraestatal, as políticas administrativas e jurídicas da união continuarão a ser vistas pela população como decisões que não refletem seus anseios e que não proporcionam mudanças efetivas em seu cotidiano.

A União Europeia, dentro desse contexto, apresenta uma importante experiência, pois o primado das normas europeias reside na autonomia própria do direito da comunidade e na sua relação democrática. Apesar de ter nascido da vontade dos Estados membros, ao longo do tempo a união deixou de ser vontade exclusiva das elites políticas para ser uma construção favorável aos cidadãos europeus e, nesse sentido, Habermas reconhece a qualidade democrática da forma adotada pelo Tratado de Lisboa. Este tratado tem o mérito de buscar solucionar o déficit de legitimação democrática que impede o avanço na integração política europeia. Habermas (2003, p. 107) entende como déficit de legitimação democrático “quando o círculo dos que participam de decisões democráticas não coincide exatamente com o círculo dos atingidos por aquelas decisões”. A União Europeia enfrentou e ainda enfrenta muita resistência por parte da população de vários países exatamente porque essas pessoas não veem a união como uma instituição representativa dos seus interesses. Como, durante todos esses anos, a elite política⁴² dos países-membros concentrou em si todas as decisões relativas ao processo integrativo, os cidadãos se sentem distantes do projeto da União Europeia. Visando acabar com esse déficit, o Tratado de Lisboa procura fortalecer as instituições democráticas da união, com

⁴¹ Solidariedade compreendida como recurso social escasso pelo qual a sociedade garante sua integração. Constantino (2009, p. 108 a 112) explica que solidariedade, na obra habermasiana, ora aparece como um princípio complementar à justiça (abordado sob a ótica da filosofia moral), ora aparece como mecanismo integrativo da sociedade (abordado sob a ótica da filosofia social). Os textos analisados aqui se referem a essa segunda abordagem. Habermas se baseia no conceito de solidariedade social de Durkheim, mas se utiliza das contribuições de Mead para reconstruir esse conceito segundo o paradigma comunicativo: para Habermas, diferentemente de Durkheim, a solidariedade não é atributo da sociedade como um todo, mas é um atributo exclusivo do mundo da vida, lugar em que emerge naturalmente, como resultado de processos de comunicação livre de coerções, voltados para o entendimento.

⁴² Elite política entendida aqui como os dirigentes e representantes políticos das instituições e que são eleitos pelos cidadãos. Devido ao déficit democrático das instituições políticas atuais, muitos dos representantes eleitos não procuram ser representantes da vontade política pública e passam a defender os interesses privados de grupos sociais dominantes, influenciados pelos meios dinheiro e poder.

principal ênfase no Parlamento Europeu, cujos representantes são eleitos diretamente pelos cidadãos europeus.

Com essas modificações presentes nos tratados mais recentes, configura-se uma situação política que podemos chamar de cidadania compartilhada: as pessoas que compõe a população europeia são, ao mesmo tempo, cidadãos europeus e cidadãos de um Estado nacional. Isso gera uma situação inédita em que a atuação política desses cidadãos tem que levar em conta que eles devem se preocupar tanto com os interesses de sua comunidade nacional, quanto os interesses europeus mais abrangentes e que, em alguns momentos, esses interesses podem ser contrários.

No nosso cenário, são *as mesmas* pessoas que participam no processo constituinte simultaneamente nos papéis de (futuros) cidadãos tanto da União como de seus próprios Estados membros. No exercício da unificação pessoal desses dois papéis, os próprios sujeitos constituintes já precisam estar conscientes de que, como cidadãos pertencentes aos dois caminhos de legitimação percorridos pelo Parlamento e pelo Conselho, são adotadas uma ou outra perspectiva de justiça respectivamente – a do cidadão europeu ou a do membro de um determinado Estado nacional. O que conta como orientação ao bem comum no interior de um Estado nacional se transforma, no âmbito europeu, na generalização de interesses particulares limitados a um determinado povo, a qual pode entrar em conflito com aquela generalização de interesses comum a toda Europa e capaz de preencher as expectativas de todos os cidadãos da União. Com isso, ambos os papéis do sujeito constituinte da comunidade constituída ganham um significado institucional: no âmbito europeu, o cidadão deve poder simultânea e igualmente formar seu juízo e decidir politicamente, seja como cidadão da União ou também como membro pertencente ao povo de um Estado. Cada cidadão participa no processo europeu de formação da opinião e da vontade tanto como o *indivíduo* europeu capaz de autonomamente dizer “sim” ou “não”, como também como *membro* de uma determinada nação. (HABERMAS, 2012, p. 73 e 74 [grifos do autor]).

A concepção de uma cidadania compartilhada procura manter os laços de solidariedade nacional – pois, segundo a avaliação de Habermas citada anteriormente, o Estado nação é uma construção de séculos que, apesar de estar diante de novos desafios, não parece estar próximo de seu fim – sem impedir a criação de outros laços de solidariedade que ultrapassam as fronteiras nacionais e as construções culturais. Pensar uma cidadania compartilhada se apresenta como uma alternativa que busca atender às mudanças de um contexto multicultural, ao invés de reavivar uma cidadania nacional tradicional ou então se pensar uma cidadania puramente transnacional. É um caminho intermediário entre

o nacionalismo ou a completa negação das estruturas nacionais. Mas esse caminho intermediário o qual propõe o conceito de cidadania compartilhada só se torna possível na medida em que o conceito de soberania popular também é revisado: em Habermas, ele não está apenas relacionado às condições culturais dentro do Estado-nação, mas sim com a capacidade de deliberação democrática da população.

No entanto, a ideia de cidadania compartilhada, apesar de apresentar muitas possibilidades de construção de uma solidariedade para além das identidades nacionais, não tem avançado muito. A cidadania europeia, por exemplo, tem um caráter complementar à cidadania nacional, ou seja, para ser cidadão europeu é necessário, primeiramente, ser um cidadão de algum Estado membro. Esse fato faz com que, por consequência, a cidadania europeia, apesar de transnacional, ainda está submetida à lógica de participação em uma comunidade cultural. Por isso, segundo Sorensen (*apud* MAGALHÃES, 1999, p. 81) a cidadania europeia mantém a soberania dos Estados Nações no sentido de delimitar a comunidade política europeia às comunidades políticas nacionais, consistindo num paradoxo legal, pois a comunidade política europeia é definida não pelo seu próprio aparato institucional, mas por outros (no caso o dos Estados-membros). Isso acarreta num enfraquecimento das instituições supranacionais e no não-reconhecimento de cidadania no nível da União para as pessoas que poderiam participar da comunidade política mas não fazem parte da comunidade cultural dos países membros (como no caso dos imigrantes, por exemplo). Durante a construção da cidadania europeia, as instituições da União pareceram se basear mais na construção de uma “nação europeia”, baseada numa comunidade imaginada e etnicizada, do que incentivou a emergência de uma solidariedade baseada em termos políticos. Exemplo disso foi o uso de propagandas e símbolos que exaltavam uma suposta identidade europeia bem como a legitimação de leis rígidas de migração, a fim de mobilizar um sentimento de pertencimento europeu que tende mais à homogeneização cultural do que ao multiculturalismo (MAGALHÃES, 1999, p. 84).

A dificuldade na implementação de uma cidadania compartilhada baseada numa solidariedade política transnacional é reconhecida por Habermas. Há mais de dez anos, ele aponta que a integração transnacional – especificamente a europeia – esbarra nos limites dos Estados nacionais, não tanto pela questão da soberania, mas, principalmente,

pela incapacidade de se deixar de lado interesses nacionais em prol do bem comum. Em muitos escritos, Habermas se apresenta como um defensor da construção de uma Constituição europeia como forma de desencadear o processo democrático que seria a fonte da solidariedade transnacional:

Essa mudança de forma da integração social decerto não surgirá como que espontaneamente a partir de uma integração funcional gerada pelas interdependências econômicas. Mesmo se o mercado interno europeu e a política monetária comum pudessem, contra as expectativas, estabelecer-se sem um auxílio político, com base em um crescimento igualitário e no desemprego em queda, essa dinâmica *sistêmica* não seria suficiente para permitir o nascimento, como que “pelas costas”, do substrato *cultural* para uma confiança transnacional recíproca. Para tanto é necessário um outro cenário no qual as diferentes “antecipações” se apoiem e se estimulem reciprocamente em um processo circular. Uma carta europeia antecipa as competências alteradas de uma Constituição que só poderia funcionar se de fato se der o processo democrático aberto por ela mesma. (HABERMAS, 2001, p. 130).

Nos escritos mais recentes, no entanto, ele tem deslocado suas preocupações mais para o âmbito da formação de uma esfera pública participativa transnacional. Não que ele tenha deixado de defender a importância de uma Carta Constitucional para a Europa, mas a construção de uma Constituição não pode ser feita sem haver um interesse político comum. O próprio fracasso na construção da Constituição europeia é a prova da dificuldade de se formar uma cultura política comum, a qual, por sua vez, não aconteceu porque a esfera pública política permanece fragmentada.

É necessário reconhecer que os obstáculos são realmente grandes. [...] um sistema partidário europeu somente se formará à medida que os partidos existentes iniciarem uma discussão em suas arenas nacionais e descobrirem interesses que transcendam suas fronteiras. Além disso, essa discussão deverá ser sincronizada em esferas públicas nacionais interconectadas no âmbito europeu; portanto, terá que versar simultaneamente sobre os mesmos temas, de modo que se possa formar uma sociedade civil europeia com grupos de interesses, organizações não estatais, iniciativas civis, etc. Os meios de comunicação de massa, por sua vez, só poderão estabelecer um contexto comunicativo multilíngue, quando sistemas educativos nacionais garantirem uma base comum de línguas estrangeiras. A partir daí, os herdeiros de uma história europeia comum, partindo de seus centros nacionais dispersos, poderão reencontrar-se, passo a passo, numa cultura política comum. (HABERMAS, 2003, P. 121).

Habermas apresenta, em seu último livro (2012, p. 81-86) uma perspectiva favorável para que este projeto seja implementado. De fato a formação transnacional da vontade dos cidadãos não é algo que vai surgir espontaneamente, mas precisa de condições políticas e culturais que passam por processos de aprendizagem e adaptação. A crise atual apresentaria um contexto favorável para iniciar esses processos de aprendizagem, na medida em que as populações seriam estimuladas a perceber que todos compartilham das mesmas necessidades econômicas e políticas. As pessoas passariam a perceber que as decisões da União Europeia afetam a todos, em todos os âmbitos de suas vidas e estariam, dessa forma, mais propícias a construir uma perspectiva transnacional dos problemas, abrindo espaço para uma participação política mais efetiva. E como a conscientização da população se daria? Habermas afirma que não é preciso inventar novos meios, mas usar de novas formas os meios já existentes, como, por exemplo, a mídia⁴³.

Conjuntamente a uma conscientização da população também se faz necessária uma nova postura das elites políticas. A fim de atrair a população para a construção de uma Europa mais solidária, as elites políticas precisariam dar o primeiro passo e abandonar seus privilégios em usufruir de uma esfera pública restrita, incrementada por especialistas, para se deslocar numa luta mais arriscada (pois não conservariam suas posições diferenciadas) numa esfera pública mais ampla e participativa. “E, de modo paradoxal, teriam de concorrer pelo interesse do bem comum europeu que se chocaria com seu próprio interesse pela manutenção do poder” (HABERMAS, 2012, p. 88). Da mesma forma, as disputas entre as elites políticas dos diferentes países teria que passar pelo mesmo processo, no qual países mais desenvolvidos trabalhariam em prol da diminuição das diferenças, pois a solidariedade civil não consegue se desenvolver caso as desigualdades se tornem estruturalmente constantes. Desigualdade aqui compreendida como diferenças nas condições de vida, de modo mais estrutural, não se referindo a diferenças culturais, pois estas devem ser respeitadas e mantidas. Enfim, as elites políticas de alguns países, em conjunto com sua população, teriam que abrir mão de uma posição privilegiada em que os países desenvolvidos concentram o poder de decisão, para que a busca de melhores

⁴³ “Porém, quanto mais as populações nacionais se derem conta e tomarem conhecimento pelas mídias de quão profundamente as decisões da União Europeia intervêm no seu cotidiano, maior será o interesse em se servir de seus direitos democráticos como cidadãos da União.” HABERMAS, 2012, p. 86.

condições de vida para todos os europeus possam gozar dos mesmos direitos e das mesmas possibilidades.

Esse trabalho não tem problema com a dimensão de possibilidade da proposta habermasiana. A princípio, um processo de aprendizagem que mude a postura das elites políticas e da população a fim de produzir uma solidariedade transnacional é possível. A questão é perceber quais seriam as condições para que esse processo de aprendizado se desencadeie e se essas condições são perceptíveis, mesmo que de modo ainda insipiente, na realidade.

Segundo a interpretação feita aqui, Habermas afirma que, para a construção da democracia deliberativa em âmbito transnacional, é necessária uma solidariedade transnacional, que seria construída a partir de uma cultura política comum, que, por sua vez, seria produto de uma esfera pública ampla e participativa, modificada por processos de aprendizagem. Porém não está muito bem definido o que desencadearia esses processos de aprendizagem, ou seja, qual seriam os gatilhos que fariam com que as elites políticas⁴⁴ incentivassem a conscientização da população em prol de uma solidariedade transnacional e os incentivassem a lutar por uma esfera pública mais ampla. Habermas aponta a própria crise econômica ou a globalização e seu processo de restrição da soberania nacional como situações práticas que exigiriam uma mudança de postura por parte das elites políticas. No entanto, o que se tem observado, e reconhecido pelo próprio Habermas em seu diagnóstico, é que nem a crise econômica, nem a globalização provocaram, por enquanto, uma mudança de postura nas elites políticas, já que estas continuam a se pautar por seus próprios interesses. Se as disparidades e as dificuldades são grandes na Europa, que já estava em processo de integração, o problema aumenta se pensarmos essa realidade em âmbito mundial. A globalização, assim como a crise econômica, acaba por piorar as desigualdades

⁴⁴ Uma crítica que pode ser feita ao projeto habermasiano presente em seu último livro é o fato dele condicionar uma mudança social a uma mudança de comportamento da elite política. Esse trabalho, como será verificado ao final do próximo capítulo, prefere trabalhar com uma dimensão de mudança que parta dos sujeitos políticos das esferas públicas informais, os quais, por sua vez, pressionariam as instituições políticas por mudanças.

já existentes⁴⁵ e incentiva que o interesse nacional seja colocado em evidência, num processo de fechamento de fronteiras.

Se as condições materiais, por si só, não incentivam o processo de modificação política necessária, quais outros fatores são necessários nessa equação? A proposta de Habermas se fundamenta numa ampliação e modificação da cultura política comum. Mas essa cultura política comum não pode ser constituída se não houver uma esfera pública ampliada que dê condições de participação a todas as pessoas. Assim, como condição para a construção de um ambiente mais democrático também em âmbito supranacional temos dois componentes inseparáveis: a participação na esfera pública e a mudança na cultura política.

Apenas quando os sujeitos políticos se entendem como peças importantes na luta pelos seus próprios interesses é que eles se inserem na esfera pública para defender esses interesses, construindo uma política participativa. E, ao terem essa postura política, as pessoas se inserem na esfera pública para batalhar por direitos, mesmo que a sua inserção se dê em condições adversas de disparidade de poder e desigualdade material. Foi assim, lutando contra várias dificuldades que vários movimentos sociais conseguiram mudanças importantes na sociedade (feminismo, movimento LGBT, movimento negro, etc). Então, por que não pensar que dessa forma também, a despeito das desigualdades de poder e dos nacionalismos, um movimento social no sentido de ampliação de participação política possa atuar, a fim de construir uma cidadania transnacional?

No intuito de explicar melhor essa ideia, é necessário retomar os conceitos habermasianos de democracia e esfera pública e as críticas feitas a eles, para melhor formular nosso argumento. É nesse sentido que está constituído nosso segundo capítulo.

⁴⁵ Segundo David Harvey (*apud* PEREIRA, 2012, p. 168), o neoliberalismo (ideário político dominante nas últimas décadas característico do processo de globalização) redistribuiu a renda global favorecendo as classes dominantes. Apesar da teoria neoliberal defender que o livre mercado é mais eficiente na geração de riquezas do que a administração estatal da economia, as taxas de crescimento do PIB ao longo da era neoliberal diminuíram, enquanto a concentração de riqueza pelas classes dominantes se consolidou - confirmada pelo aumento massivo dos salários dos altos executivos (CEOs), acompanhada de uma baixa dos salários reais nos setores mais pobres da população.

Com a crise econômica de 2008, os Estados foram chamados para assumir uma parte importante das dívidas produzidas pelos bancos e pelo mercado financeiro, socializando os custos sociais da crise sem contestar a exorbitante soma dos lucros obtidos nos últimos anos e privadamente apropriada. Ao se privatizar os ganhos e socializar as perdas há uma piora na desigualdade social.

2. A VIABILIDADE DE UMA POLÍTICA TRANSNACIONAL SEGUNDO A TEORIA DELIBERATIVA DE DEMOCRACIA E ESFERA PÚBLICA

Após apresentarmos a proposta de política transnacional de Jürgen Habermas, cabe contextualizá-la de forma mais ampla dentro da obra do autor, a fim de compreender suas bases e, a partir delas, poder problematizá-la. Dessa forma, esse capítulo tem como objetivo apresentar dois conceitos-chave na obra habermasiana (o conceito de democracia e de esfera pública) para, a partir deles, desenvolver questionamentos a respeito da possibilidade da construção de uma política e uma cidadania transnacional.

A concepção de democracia deliberativa de Habermas tem uma grande importância para os estudos sobre democracia em geral. Desde que ele denominou sua teoria democrática como deliberativa e a posicionou como uma alternativa frente às alternativas liberais e republicanas em seu clássico texto *Três Modelos Normativos de Democracia*, de 1996, podemos dizer que todos os estudos sobre democracia foram influenciados pela perspectiva deliberativa, principalmente no que diz respeito ao princípio de inclusão (AVRITZER In MARQUES, 2009, p. 7 e 8). Esse princípio defende que todos os indivíduos que são afetados pelos processos decisórios devem poder tomar parte dele.

O princípio da inclusão é interessante para nossa análise por dois motivos. Primeiro porque a partir dele é que se constrói a perspectiva defendida por Habermas de democracia como forma de emancipação, materializada na forma da participação de todos na esfera pública na condição de livres e iguais. E, principalmente, é pelo princípio da inclusão que Habermas defende seu modelo de política transnacional e uma maior legitimidade democrática para as decisões que ultrapassam o Estado nacional. Uma vez que a globalização impõe decisões que afetam várias pessoas independentemente das fronteiras nacionais, para suprir o déficit democrático que possa surgir dessas decisões é preciso que as deliberações sejam tomadas em esferas de debate público que comportem todos os afetados, e isso nos leva a pensar em esferas públicas transnacionais.

Primeiramente serão apresentados os conceitos de democracia e esfera pública de Habermas. Em seguida, vamos apresentar algumas críticas à perspectiva habermasiana feitas pelos teóricos críticos da terceira geração (Honneth e Fraser). No último tópico do capítulo discutiremos em que medida as concepções apresentadas nos ajudam a pensar sobre a possibilidade de uma política transnacional que seja democrática e que funcione a partir de esferas públicas transnacionais de deliberação.

2.1. Democracia

Democracia, segundo Habermas (1997 [1992]) é a forma de governo que providencia a institucionalização política necessária para manter as formas de comunicação que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional. No procedimento democrático, os cidadãos determinam os rumos de sua vida privada e pública segundo concepções de bem e de justiça. E de acordo com o procedimento democrático, os autores das normas são, ao mesmo tempo seus destinatários, daí provém sua legitimidade. Nesse sentido de autolegislação, as normas não podem ser legitimadas a priori, mas são fruto de uma deliberação racional proveniente de processos comunicativos. Com essa definição, percebe-se que Habermas desenvolve uma concepção procedimentalista de democracia, com base em um conceito discursivo⁴⁶, a qual ele denomina democracia

⁴⁶ Toda a teoria política de Habermas está ancorada em sua Teoria do Agir Comunicativo, desenvolvida em livro de mesmo nome, originalmente publicado em 1981. Habermas parte da premissa de que a racionalidade pode ser desmembrada em duas direções diferentes: a *racionalidade cognitivo-instrumental*, segundo a qual os sujeitos agentes fazem cálculos de acordo com as condições dadas no mundo objetivo a fim de buscar os melhores meios para atingir seus objetivos; e a *racionalidade comunicativa*, que se refere à força unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa que não parte simplesmente de um pressuposto ontológico de um mundo objetivo, pois o mundo, nessa perspectiva, só adquire objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem. O objetivo dos sujeitos ao lançar mão do agir comunicativo é obter o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis através do consenso obtido pela persuasão do melhor argumento para, então, buscar um entendimento a fim de coordenar planos de ação. Além da função de entendimento voltado para coordenação de ações, o agir comunicativo é responsável também pela integração social e pela socialização dos atores. Em seu aspecto cognitivo, os atos comunicativos servem para mediar o saber armazenado na cultura, reproduzindo a tradição cultural. Do ponto de vista integrativo, ressalta-se o fato de que os atos comunicativos servem para o cumprimento de normas, respeitando os contextos normativos da interação. E sob o aspecto da socialização,

deliberativa. Tal modelo se diferencia das concepções de democracia liberal e republicana por entender que ambas, apesar de suas importantes contribuições, apresentam debilidades. Vamos descrever rapidamente cada um dos modelos de democracia para compreendermos o diferencial da proposta de uma democracia deliberativa.

Na visão liberal⁴⁷, a sociedade está organizada em torno do mercado e das liberdades individuais e o Estado deve apenas reconhecer e garantir esses direitos individuais. A política é vista como uma luta pelo acesso ao poder administrativo e a liberdade é identificada como pertencente à esfera privada. A importância histórica do liberalismo está na luta contra as opressões de modelos sociais coletivistas, com intervenções estatais excessivas, que sufocam a liberdade individual. Porém, a ênfase nas liberdades subjetivas faz com que a política seja vista apenas pela sua função de mediadora entre interesses particulares dos cidadãos e o uso do poder administrativo. Os direitos políticos conferem aos cidadãos a possibilidade de validar seus interesses particulares e agregá-los a outros interesses privados a fim de transformá-los em uma vontade política que tenha influência sobre a administração. “Dessa maneira, os cidadãos, como membros do Estado, podem controlar se o poder estatal está sendo exercido em favor do interesse dos cidadãos na própria sociedade.” (HABERMAS, 2002, p. 279).

No modelo republicano⁴⁸, o mais importante são os direitos sociais e de participação. A liberdade está associada ao desempenho ativo da cidadania na forma de auto legislação. A liberdade consiste em sua visão positiva, de sujeitos politicamente responsáveis e iguais. Nesse modelo os interesses particulares são controlados em prol da formação de uma vontade coletiva, gerando uma necessidade da criação de laços de identidade entre seus membros. Assim, a política não é vista como um instrumento, mas ela própria é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. “Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Ela constitui o médium em que os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural se conscientizam de sua interdependência mútua [...]” (HABERMAS, 2002, p. 278). Dessa

os atos comunicativos servem para o estabelecimento de controles internos do comportamento e para a formação de estruturas de personalidade.

⁴⁷ Tradição que se refere à filosofia política de John Locke e John Stuart Mill.

⁴⁸ Inspirada em Aristóteles, se refere à filosofia política de Rousseau.

forma, para o modelo republicano, a solidariedade social é importante forma de integração social e a política é a forma pela qual essa solidariedade se manifesta. Uma comunicação política livre, tanto do poder administrativo do Estado quanto da estrutura do mercado, é de extrema importância. Assim, a vontade política dos cidadãos é gerada através do entendimento produzido por via comunicativa. De acordo com o modelo republicano, diferentemente do liberalismo, que segue o modelo das liberdades negativas, os direitos de cidadania, de participação política e de comunicação são direitos positivos, ou seja, é pela prática política comum que os cidadãos se tornam sujeitos responsáveis em uma comunidade de pessoas livres e iguais.

A justificação existencial do Estado não reside primeiramente na defesa dos direitos subjetivos, mas sim na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo quanto a quais devem ser os objetivos e as normas que correspondam ao interesse comum. Com isso, exige-se do cidadão republicano mais que a orientação segundo seus respectivos interesses próprios. (HABERMAS, 2002, p. 280).

Para Habermas, ambos os modelos têm vantagens e desvantagens. No caso do modelo republicano, o sentido democrático de uma auto-organização dos cidadãos fundada num acordo originado por via comunicativa que não apenas leva em conta os interesses privados é uma vantagem dentro de uma análise baseada no agir comunicativo. Porém, a desvantagem é sua ênfase nas virtudes do cidadão e nos laços culturais que formam uma comunidade ética. Nesse mesmo sentido, a importância da visão liberal de democracia é a defesa da liberdade individual e dos direitos subjetivos, porém sua excessiva ênfase nos interesses privados não permite o desenvolvimento de questões relativas ao bem comum, assim como torna o processo democrático muito vulnerável às pressões administrativas e do mercado, sem desenvolver a importância da solidariedade como fonte de integração social.

Habermas prefere, portanto, seguir uma terceira via, um caminho intermediário entre a concepção liberal e a republicana⁴⁹, através da sua proposta de democracia deliberativa. A proposta deliberativa se preocupa em garantir tanto a autonomia privada

⁴⁹ Há outras concepções de democracia que buscam superar os impasses da teoria liberal e republicana, como a democracia da cooperação reflexiva de John Dewey recuperada por Axel Honneth, por exemplo (comentário a respeito disso no tópico 3.3).

quanto a autonomia pública, sem, no entanto, se prender ao individualismo e utilitarismo liberal nem ao coletivismo excessivo e idealismo republicano. Para isso, sua preocupação volta-se para os processos de decisão e tomada de decisão, de acordo com a teoria do discurso.

[...] o modelo de democracia deliberativa baseado na teoria do discurso de Habermas combina parte dos dois modelos anteriores, mas rejeita tanto a concepção de Estado enquanto comunidade ética quanto o Estado como guardião de uma sociedade em torno do mercado. Sua preocupação volta-se para o procedimento de deliberação e de tomada de decisões: as regras do discurso e as formas de argumentação – e não mais direitos fundamentais universais ou a vida ética concreta de uma determinada comunidade – serão o contexto privilegiado para o exercício da razão prática. A sociedade não é vista como um ator coletivo centrado no Estado nem tampouco em regras do jogo que regulam interesses modelados pela racionalidade do mercado. (ROCHA, 2008, p. 180).

A democracia deliberativa se assemelha à concepção republicana na medida em que o poder comunicativo modela o poder administrativo, mas se diferencia desta, pois na democracia deliberativa a legitimidade do direito não se funda na unanimidade de posições de uma comunidade, mas nos procedimentos institucionalizados que viabilizam o balanceamento dos diversos interesses que convivem numa sociedade plural, levando à formação de uma vontade política que cria regras sobre matérias relevantes para todos. Ou seja, no modelo deliberativo há mais respeito pela pluralidade do que no modelo republicano. Por outro lado, a democracia deliberativa, assim como o modelo liberal, reconhece o caráter estratégico na formação dos compromissos presentes na deliberação pública, se distanciando do idealismo republicano, e a diferença é que, enquanto o modelo liberal se concentra na satisfação de expectativas individuais, na democracia deliberativa o enfoque é na autodeterminação pública dos cidadãos que deliberam, na medida em que o Estado institucionaliza formas de comunicação que permitem a formação discursiva da opinião e da vontade (VITALE e MELO, 2008, P. 241).

O processo democrático de uma política deliberativa cria uma coesão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça. Assim, a razão prática desloca-se da defesa dos direitos subjetivos ou da eticidade concreta de uma comunidade e passa a restringir-se a regras discursivas e formas argumentativas, as quais,

por sua vez, se validam a partir da ação orientada para o entendimento mútuo e produzida por acordos comunicativos. O Estado de direito e os direitos fundamentais, nessa concepção, são importantes meios de se institucionalizar as exigentes condições do procedimento democrático. “A formação de opinião que se dá de maneira informal desemboca em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas pelas quais o poder criado por via comunicativa é transformado em poder administrativamente aplicável.” (HABERMAS, 2002, p. 289).

A deliberação, que é a base da concepção habermasiana de democracia, apresenta como vantagem a liberdade de conteúdo, pois ela é um procedimento que indica quem deve participar e como, mas não tem nada a dizer sobre o preenchimento dos conteúdos normativos. Assim, “o princípio formal da deliberação democrática não pode ser confundido ou reduzido a outros bens, também valiosos, como “justiça social”, “Estado de direito”, “direitos sociais” e “direitos culturais”, mais próximos das teorias explicativas da democracia, fundados nos interesses e nas preferências dos indivíduos” (LUBENOW, 2010, p. 246). Enquanto os modelos liberal e republicano fixam de antemão a escolha sobre o sentido da igualdade jurídica e quais assuntos são privados e quais são públicos, de acordo com o paradigma procedimental o conteúdo da igualdade jurídica deve ser considerado objeto de uma disputa política. “Um conflito no qual o sentido da igualdade é decidido num processo de comunicação pública, conduzido pelos próprios participantes e possíveis afetados por meio do exercício público de formação democrática da opinião e da vontade. O modelo deliberativo considera os próprios concernidos como responsáveis pela definição dos critérios de igualdade a serem aplicadas ao sistema de direitos.” (LUBENOW, 2010, p. 248).

Com o modelo de democracia deliberativa, Habermas não deixa de levar em conta o princípio da separação entre Estado e sociedade, mas o faz de uma forma diferente dos liberais. Enquanto no modelo liberal, a preocupação em fazer essa separação é para que a autonomia privada seja privilegiada por sobre a autonomia pública, na concepção habermasiana a separação entre Estado e sociedade, que visa impedir que o poder social se transforme em poder administrativo, sem passar antes pelo filtro da formação comunicativa do poder. A separação Estado e sociedade é vista sob o prisma dos conceitos sistema e

mundo da vida⁵⁰, então a preocupação de Habermas é com a articulação entre sistemas políticos e econômicos e integração social baseada na solidariedade. A democracia deliberativa reconhece apenas os pressupostos comunicativos e condições do processo democrático como única forma de legitimação racional para as configurações políticas. Por isso, esse modelo de democracia busca equilibrar as diferentes fontes de integração social, na medida em que, por ser uma democracia discursiva, permite à solidariedade social a prevalência sobre os recursos de controle, a saber, o dinheiro e o poder administrativo, e com isso consegue garantir espaço para as demandas oriundas do mundo da vida (NEVES e LUBENOW, 2008, p. 251).

Entendendo melhor a concepção de democracia habermasiana é possível compreender de forma mais clara como sua proposta de cidadania transnacional se assenta sobre uma solidariedade construída a partir do exercício da democracia. A democracia deliberativa, por seu caráter procedimental, fornece a legitimação racional necessária para a organização política, ao mesmo tempo que, por seu caráter intersubjetivo, fornece as bases para a construção de uma solidariedade responsável pela integração social. O reconhecimento dos cidadãos como sujeitos iguais em direito e em participação do processo de formação da opinião e da vontade é uma solidariedade abstrata, criada de modo legal e reproduzida graças à participação política; e é também uma forma de se desvencilhar da solidariedade construída sobre bases culturais e que formatam identidade nacional. Assim, Habermas constrói uma nova opção de participação política e de filiação cidadã (uma

⁵⁰ A divisão da sociedade em sistema e mundo da vida se origina da concepção habermasiana de divisão da racionalidade em duas vertentes: teleológica e comunicativa. O mundo da vida é onde impera a racionalidade comunicativa, ele apresenta-se como contexto para o agir voltado para o entendimento e é formado por um reservatório de tradições culturais que possuem validade intersubjetiva. Essa reserva de padrões de interpretação é organizada linguisticamente e transmitida culturalmente. O mundo da vida, para além da dimensão de pano de fundo, compreende também normas, experiências subjetivas, práticas sociais, habilidades individuais, entre outras estruturas institucionais e de personalidade. O sistema, por sua vez, é onde impera a racionalidade teológica e as relações sociais são controladas de forma desatrelada às normas e valores, pois os subsistemas de administração e economia se libertam de seus fundamentos prático-morais. Essa diferenciação entre sistema e mundo da vida surgiu a partir da transformação das sociedades tradicionais: quando se forma um poder político cuja autoridade não depende mais do sistema de parentesco e quando as relações de troca são simbolicamente generalizadas através do dinheiro, os mecanismos de integração social começam a se separar da integração sistêmica. Os subsistemas administração e economia deixam de usar a ancoragem no mundo da vida como meio de controle e passam a utilizar os meios poder e dinheiro. Na medida em que essas instituições e organizações se autonomizam (por causa do aumento de racionalidade do sistema e de complexidade do mundo da vida), elas passam se emancipar dos contextos normativos, ou seja, distanciam-se dos contextos do mundo da vida estruturados comunicativamente

filiação que ultrapassa as fronteiras nacionais), pois ele organiza sua teoria em torno de um conceito de democracia que gera uma solidariedade social que seria condizente com essa nova formatação de cidadania.

Na teoria do discurso, a política deliberativa não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente, mas da institucionalização dos processos comunicacionais e também do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas informais. Essa institucionalização dos processos comunicacionais depende do Estado, não visto como um sujeito superdimensionado, nem visto como aquele que representa a totalidade das normas constitucionais, mas sim como organizador dos processos de entendimento produzidos intersubjetivamente. Assim, Habermas define o Estado de direito como um Estado que se organiza para garantir os processos comunicativos que dão origem às normas jurídicas e que garantem o processo democrático. Em suas palavras:

Os princípios do Estado de direito [...] se juntam numa arquitetônica construída sobre a seguinte ideia: a organização do Estado de direito deve servir, em última instância, à auto-organização política autônoma de uma comunidade, a qual se constituiu, com o auxílio do sistema de direitos, como uma associação de membros livres e iguais do direito. As instituições do Estado de direito devem garantir um exercício efetivo da autonomia política de cidadãos socialmente autônomos para que o poder comunicativo de uma vontade formada racionalmente possa surgir, encontrar expressão em programas legais, circular em toda a sociedade através da aplicação racional, da implementação administrativa em programas legais e desenvolver sua força de integração social – através da estabilização de expectativas e da realização de fins coletivos. Ao se organizar o Estado de direito, o sistema de direitos se diferencia numa ordem constitucional, na qual o *medium* do direito pode tornar-se eficiente como transformador e amplificador dos fracos impulsos sociais e integradores da corrente de um mundo da vida estruturado comunicativamente. (HABERMAS, 1997 [1992], v. I, p. 220 e 221).

O Estado de direito, portanto, não é algo secundário, mas central para uma teoria discursiva do direito, na medida em que ele institucionaliza o uso público das liberdades comunicativas e regula a transformação do poder comunicativo em administrativo. A democracia só pode ser levada adiante se houver a institucionalização progressiva dos processos de formação racional da vontade. Mas essa institucionalização por si só não garante que o processo discursivo democrático esteja sendo respeitado. Para garantir que os processos comunicacionais não estão sendo solapados pelos imperativos

sistêmicos e para garantir que, de fato, as instituições do Estado de direito regulem a transformação do poder comunicativo em administrativo, é imprescindível o papel da esfera pública na formação discursiva da vontade. “[...] para impedir, em última instância, que um poder ilegítimo se torne independente e coloque em risco a liberdade, não temos outra coisa a não ser uma esfera pública desconfiada, móvel, desperta e informada, que exerce influência no complexo parlamentar e insiste nas condições da gênese do direito legítimo.” (HABERMAS, 1997 [1992], v. II, p. 185). A esfera pública é o vínculo que se constrói entre Estado de direito e democracia, na medida em que ela funciona como em alarme dotado de sensores que se espalha por toda a sociedade, ou seja, é através da esfera pública que os problemas sociais são levantados a fim de serem processados pelo sistema político.

Então percebe-se que, apesar da importância dada por Habermas aos processos institucionalizados e ao papel do Estado, cada vez mais nos últimos anos reemerge o tema da esfera pública como central para o desenvolvimento da democracia:

Mas se nós, no entanto, atribuimos à formação democrática da vontade também uma função epistemológica, o seguir os interesses próprios e a efetivação da liberdade política ganham ainda a dimensão do uso público da razão (Kant). Então o procedimento democrático retira sua força legitimadora não mais apenas – e nem sequer em primeira linha – da participação e da expressão da vontade, mas antes do acesso universal a um processo deliberativo cuja natureza fundamenta a expectativa de resultados racionalmente aceitáveis. Tal compreensão da democracia com base na teoria do discurso modifica as exigências teóricas das condições de legitimação da política democrática. Não que a esfera pública em funcionamento, a qualidade da deliberação, o acesso e a estrutura discursiva das formações de opinião e de vontade pudessem substituir totalmente os procedimentos de representação e de decisões convencionais. Mas os pesos deslocam-se da personificação concreta da vontade soberana nas pessoas e nas eleições, corporações e votos, para as exigências de procedimento dos processos comunicativos e decisórios. Assim também afrouxa-se a associação conceitual da legitimação democrática com as conhecidas formas de organização estatal. (HABERMAS, 1998, p. 139 e 140).

O conceito de esfera pública é central dentro da obra de Habermas. Tema de seu primeiro livro, muito na sua concepção foi modificado até que aparecesse novamente em seus escritos atuais.

2.2. Esfera Pública

O conceito de esfera pública é central na teoria habermasiana, tanto que é o tema principal de seu primeiro livro *A mudança estrutural da esfera pública*, publicado originalmente em 1962 e fruto de sua tese de habilitação. Neste livro, Habermas desenvolve uma análise interdisciplinar, que se inicia por contextualizar essa categoria de análise, fazendo uma retomada histórica de como a esfera pública burguesa, dentro de um modelo liberal, se desenvolveu, a fim de colaborar na compreensão sobre as possibilidades e os limites da esfera pública contemporânea.

Esfera pública tem uma multiplicidade de significados, a depender da fase histórica. A esfera pública burguesa surge por causa das transformações sociais ocasionadas pela modernidade (o surgimento do Estado moderno e das economias nacionais e o advento da imprensa) e é composta por pessoas privadas que se reuniam em público para discutir assuntos privados que se tornam publicamente relevantes. Essa esfera pública burguesa surge como uma esfera pública sem configuração política – são pessoas que querem compartilhar, num processo de autocompreensão, suas novas experiências privadas – ou seja, surge a partir dos círculos literários. Com o passar do tempo e com as transformações sociais, essa esfera pública adquire um caráter político de contraposição ao poder autoritário absolutista (HABERMAS, 1962, P. 43-48).

É no período do surgimento da esfera pública burguesa que se constroem, segundo Habermas, suas bases mais importantes. Os critérios institucionais comuns aos primeiros círculos públicos são: uma sociabilidade que pressupõe igualdade de status (mesmo não efetivamente concretizada, mas efetivada enquanto ideia), a problematização de setores que até então não eram questionáveis e o não fechamento do público. Assim, como conceito, a esfera pública, para Habermas, guarda grande potencial emancipatório na medida em que pressupõe o debate racional entre iguais, num ambiente acessível a todos. Essa visão sobre a esfera pública está intimamente ligada à influência kantiana: a opinião pública seria o modo de racionalizar a política em nome da moral, processo feito através da publicidade. A publicidade desempenha papel fundamental em Kant, pois o esclarecimento

reside no uso público da razão. Assim, se o debate na esfera pública é feito pelo imperativo da razão utilizado publicamente, então a esfera pública seria o espaço para o esclarecimento (HABERMAS, 1962, P. 127).

Apesar da visão otimista a respeito do potencial da esfera pública, Habermas neste livro apresenta um diagnóstico de época pessimista. Segundo ele, houve uma reestruturação da esfera pública devido ao capitalismo de Estado e às mudanças culturais produzidas pela indústria cultural. Nessa reestruturação, os debates produzidos na esfera pública se despolitizam, pois a publicidade nessa nova configuração não serve mais para compartilhar e trazer a público uma discussão, mas se torna propaganda cujo objetivo é influir política e economicamente.

Nesse contexto, os meios de comunicação de massa representam papel importante na configuração da esfera pública. Eles alcançaram uma extensão e eficácia, porém foram inseridos na esfera do intercâmbio de mercadorias: a imprensa passa a ser uma grande empresa do capitalismo avançado e a necessidade de lucros se impõe sobre os conteúdos. Os emissores se aproveitam da deturpação da esfera pública para esconder seus interesses comerciais sob o papel de alguém interessado no bem comum e se ligam a interesses políticos e usam a mídia para espalhar interesses de grupos específicos como se fossem interesses gerais (HABERMAS, 1962, P. 217 - 226).

A consequência de tudo isso para a esfera pública é que ela passa a ser sobrecarregada com tarefas de compensação de interesses, acordos negociados na esfera do mercado e decisões políticas são dominadas pelos interesses econômicos. A publicidade perde suas funções originais e fica mobilizada de modo propagandístico no processo de integração entre Estado e sociedade. Isso leva Habermas a afirmar que a publicidade moderna se assemelha à publicidade feudal na medida em que serve para aumentar a reputação daqueles com autoridade “A esfera pública se torna uma corte, *perante* cujo público o prestígio é encenado – ao invés de *nele* desenvolver-se a crítica.” (HABERMAS, 1962, P. 235).

Fica-se, assim, com duas tendências divergentes: se por um lado, a opinião pública é manipulada e forjada, por outro ainda se mantém a necessidade da esfera pública politicamente ativa como mandamento para a democracia, pois a opinião pública continua

sendo a única base reconhecida de legitimação da dominação política. Porém a opinião pública perdeu seu caráter político, uma vez que perdeu seu princípio de uso público da razão. Resumindo, a mudança estrutural da esfera pública burguesa a que se refere Habermas é sua perda de função política, acompanhado pela despolitização da população e uma privatização das necessidades e dos interesses. “No lugar de uma discussão geral e irrestrita das questões práticas, parece registrar-se uma tendência irresistível ao exercício burocratizado do poder, complementado por um espaço público reduzido a espetáculo e aclamações periódicas.” (MACCARTHY, 1978, p. 35)

Esse primeiro diagnóstico habermasiano sobre a esfera pública é marcado pela herança dos primeiros teóricos críticos – como a constatação de um capitalismo de Estado, desenvolvida por Pollock, e o conceito de indústria cultural de Adorno e Horkheimer. Talvez por essa herança tão presente, esse texto seja marcado pelo pessimismo⁵¹. No entanto, depois do desenvolvimento de sua teoria do agir comunicativo⁵², Habermas volta a se concentrar no potencial emancipatório de discussão política democrática que ainda está contido no conceito de esfera pública, mesmo que isso não esteja sendo praticado.

Assim, mais de 30 anos depois da publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, em *Direito e Democracia* Habermas reconceitualiza a esfera pública à luz da sua concepção de democracia deliberativa, formada a partir da teoria do discurso. Esferas públicas, na teoria do discurso, se referem a arenas formadas comunicativamente nas quais acontece a formação mais ou menos racional da opinião e da vontade sobre temas que necessitam de regulamentação e que são relevantes para toda a sociedade (HABERMAS, 1997 [1992], v. II, p. 22). Ao se referir à esfera pública, nesse momento de sua obra, Habermas não faz menção apenas às deliberações institucionalizadas dos órgãos parlamentares, mas principalmente às redes informais da esfera pública. Esferas públicas mobilizadas culturalmente geram a formação informal da opinião e são elas que mais

⁵¹ Pessimismo no sentido de que, nesse livro, Habermas percebe a dominação da razão instrumental sobre a esfera pública, impedindo a livre comunicação, mas nesse momento ele não enxerga possibilidades nem alternativas para barrar esse avanço.

⁵² Segundo ele (in CALHOUN, 1992, p. 442 - 446), essa teoria traz à tona o potencial racional intrínseco nas práticas comunicativas cotidianas e busca dissolver a tensão entre ideal e realidade. Ao construir uma análise a partir da separação entre sistema e mundo da vida, ele consegue escapar do fatalismo com o qual encarava a desestruturação da esfera pública e a manipulação da opinião pública.

apropriadamente apresentam as demandas produzidas comunicativamente no âmbito do mundo da vida. Essas esferas informais, compostas por associações, movimentos sociais, etc., por estarem mais vinculadas às práticas cotidianas são mais porosas aos debates sobre os problemas sociais e, muitas vezes, essas reivindicações podem ser levadas ao sistema político.

O fato de que o movimento de luta por direitos originado nas esferas públicas informais passa a se desenvolver no sistema político institucionalizado só pode ser pensado a partir da ótica discursiva do direito⁵³ e da democracia. Como o sistema político depende da legitimação dos processos comunicativos que formam as normas jurídicas, ele é obrigado a ser aberto às demandas que vêm das esferas públicas informais, chamadas de periferia do poder⁵⁴.

Na linguagem habermasiana, o procedimento da democracia deliberativa constitui o âmago do processo democrático. A esfera pública, por sua vez, é a categoria normativa chave do processo político deliberativo habermasiano. A esfera pública é uma “estrutura intermediária” que faz a mediação entre o Estado e o sistema político e os setores privados do mundo da vida. Uma “estrutura comunicativa”, um centro potencial de comunicação pública, que revela um raciocínio de natureza pública, de formação da opinião e da vontade política, enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. A esfera pública tem a ver com o

⁵³ O direito, para Habermas (Cf. *Direito e Democracia*) é o meio entre o sistema e mundo da vida e, por isso, pode ser usado como uma reação contra a colonização do mundo da vida pelo sistema. Essa colonização ocorre pois os imperativos sistêmicos se expandem para âmbitos em que a lógica comunicativa deveria reinar. O direito, por sua vez, faz com que as demandas do mundo da vida sejam impostas aos imperativos sistêmicos de dinheiro e poder, ou seja, o direito é a ferramenta que transforma o poder comunicativo em poder administrativo. O direito é entendido por Habermas não apenas como reivindicação moral de um conceito de justiça, mas um direito que possui essa concepção de justiça ao mesmo tempo que se torna positivo através das instituições jurídicas. Dessa forma, pode-se compreender o direito, assim como dinheiro e poder administrativo, como um meio sistêmico utilizado segundo a racionalidade instrumental para atingir fins materiais. Mas, ao mesmo tempo, o direito consegue “carregar” as pretensões comunicativas cotidianas, pois ele é formado a partir delas. O direito é o articulador entre sistema e mundo da vida na medida em que consegue traduzir em termos sistêmicos a vontade desenvolvida pela via comunicativa.

⁵⁴ A política está imbricada tanto na lógica do sistema, quanto na lógica do mundo da vida. Sistemicamente, a política, através do processo administrativo, se utiliza dos meios dinheiro e poder para se manter e conseguir efeitos materiais na sociedade, contribuindo, assim, para a integração sistêmica. Mas a administração política só é aceita pela população se ela é legítima, ou seja, se ela é construída segundo prerrogativas do mundo da vida. A política, para se apresentar como poder social legítimo que representa vontades e interesses coletivos, precisa ser reconhecida pelos cidadãos como um construto a partir de fluxos comunicativos. E esses fluxos comunicativos não apenas legitimam a política, como também são capazes de direcionar seus objetivos (NOBRE, 2008, p. 24). Seria através da ação comunicativa coletiva e livre de constrangimentos (exercida na esfera pública) que capacidades e conhecimentos instrumentais seriam direcionados para a realização de fins decididos comunicativamente, constituindo, assim, o processo de subordinação dos imperativos sistêmicos à lógica comunicativa do mundo da vida.

“espaço social” do qual pode emergir uma formação discursiva da opinião e da vontade política. No seu bojo colidem os conflitos em torno do controle dos fluxos comunicativos que percorrem o limiar entre o mundo da vida e a sociedade civil e o sistema político e administrativo. A esfera pública constitui uma “caixa de ressonância”, dotada de um sistema de sensores sensíveis ao âmbito de toda sociedade, e tem a função de filtrar e sintetizar temas, argumentos e contribuições, e transportá-los para o nível dos processos institucionalizados de resolução e decisão, de introduzir no sistema político os conflitos existentes na sociedade civil, a fim de exercer influência e direcionar os processos de regulação e circulação do poder do sistema político, através de uma abertura estrutural, sensível e porosa, ancorada no mundo da vida. (LUBENOW, 2010, p.236).

Há uma tensão presente no poder político, na medida em que ele está dividido em poder comunicativo e poder administrativo (WERLE e SOARES, 2008, p. 130). O poder comunicativo organiza os interesses divergentes através de um processo de debate e deliberação pública. Todas as decisões tomadas nesse processo comunicativo deságuam em políticas e leis, formuladas na linguagem do direito, e, para que essas políticas e leis tenham eficácia, elas precisam das instituições e das decisões do sistema político-administrativo. O direito é o meio pelo qual se articulam o poder comunicativo (responsável pela legitimidade) com o poder administrativo (responsável pela aplicabilidade das normas). O direito, por representar demandas normativas que advêm do processo comunicativo das esferas públicas ancoradas no mundo da vida, fornece legitimação ao exercício do poder político. E essa articulação feita pelo direito é possível pelo que Habermas (1997 [1992], v. I, p. 191) chama de princípio de discurso. O princípio do discurso tem o sentido cognitivo de filtrar temas e argumentos que, através do processo comunicativo, tenham obtido aceitação racional dos participantes e tem também o sentido prático de produzir relações de entendimento. Ou seja, através do processo comunicativo há simultaneamente uma normatização discursiva do direito e uma formação comunicativa do poder.

Por ser o elo entre poder comunicativo e poder administrativo, o direito se relaciona a diferentes fontes de integração: por ser uma prática de autodeterminação, exigindo dos cidadãos o exercício da prática comunicativa, o direito é fonte de solidariedade social, daí vem sua força integradora, mas, ao mesmo tempo, as instituições do direito (tanto público quanto privado) auxiliam no desenvolvimento do mercado e legitimam a organização do poder estatal. Essa assimilação entre integração sistêmica e solidariedade social traz implicações problemáticas, pois muitas vezes interesses

econômicos e administrativos se servem da legitimidade do direito para impor sua dominação. O direito moderno acaba sendo um meio ambíguo de integração social, pois “Com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo” (HABERMAS, 1997 [1992], v. I, p. 62). Se a economia e o Estado se apropriam do sistema de direitos acaba acontecendo um privatismo da cidadania, na medida que os cidadãos são empurrados para a periferia do processo de decisão política e se tornam meros membros da organização social. Os direitos são vistos pelas pessoas como “presentes” concedidos paternalisticamente e a relação entre cidadão e Estado passa a se assemelhar à relação privada entre cliente e mercado.

A fim de evitar esse privatismo da cidadania, Habermas defende uma democracia fundada no princípio do discurso. Graças aos procedimentos próprios à democracia e ao Estado de direito, ou seja, devido ao fato deles serem formados comunicativamente, as opiniões desenvolvidas nas esferas públicas informais podem lutar por influência na esfera pública política institucionalizada. É através da ligação do direito com o poder político⁵⁵, que se torna possível a abertura do núcleo sistêmico do poder administrativo aos fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida (NEVES e LUBENOW, 2008, p. 254).

Quando nos servimos dessa ideia de democracia, que traduz em termos sociológicos a teoria do discurso, descobrimos que as decisões impositivas, para serem legítimas, têm que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas dos procedimentos próprios à democracia e ao Estado de direito, antes de passar pela porta de entrada do complexo parlamentar ou dos tribunais (e às vezes antes de voltar pelo caminho da administração implementadora). Somente então é possível evitar que o poder do complexo administrativo ou o poder social das estruturas intermediárias que têm influência no núcleo central se tornem independentes em relação ao poder comunicativo que se forma no complexo parlamentar. (HABERMAS, 1997 [1992], v. II, p. 88 E 89).

Neste momento Habermas desenvolve então a teoria das “eclusas”: as demandas do mundo da vida são captadas pelas esferas públicas informais e estas, através

⁵⁵ A relação entre direito e política é de interdependência: o exercício do poder político precisa do direito, pois a dominação política tem que ser legitimada e organizada juridicamente, e o direito precisa das instituições políticas (mais especificamente do poder estatal) para conseguir efetividade em seu poder coercitivo.

de sua atuação (comunicação com outras esferas públicas, pressão nos órgãos administrativos, etc.) transbordam essas questões para as esferas públicas mais amplas, até chegar ao complexo jurídico e parlamentar. Dessa forma, esfera pública é vista de uma forma mais múltipla, porém todas essas esferas públicas diversas se relacionam à esfera pública formal na intenção de generalizar suas demandas. Isso é positivo por diversos motivos: primeiro que novos temas podem ser propostos a todo e qualquer momento na esfera pública, desde que essas demandas tenham sido fortes o suficiente para passar por esse sistema de eclusas. Por outro lado, essa relação entre as diversas esferas públicas e o poder formal servem de controle, tanto para os meios administrativos quanto para os grupos sociais – os meios administrativos não podem se posicionar constantemente contra as demandas oriundas das esferas públicas informais sob pena de perder sua legitimidade política, porém os grupos sociais que formam as esferas públicas informais também são controlados na medida em que suas demandas têm que passar pelas “comportas” do sistema democrático (como exemplo, podemos citar as demandas neonazistas de alguns grupos sociais). Uma possível crítica a esse sistema é que, essas “comportas” as quais servem de controle democrático também podem ser empecilhos para demandas democráticas legítimas de grupos socialmente excluídos, uma vez que esses grupos, de tão excluídos, não conseguem agregar força às suas demandas o suficiente para atravessar esse sistema de “eclusas”.

De qualquer forma, a mudança da concepção de esfera pública desde 1962 foi grande e respondeu a algumas críticas feitas à abordagem habermasiana de então. Como aponta McCarthy (in CALHOUM, 1992, p. 63), Habermas mantém a ideia de que sociedades grandes e complexas não existem sem mercados e burocracias administrativas, mas defende que a democracia ideal deve controlar esses imperativos sistêmicos através da formação pública da opinião e da vontade das pessoas reunidas em um debate público e aberto. O que Habermas modificou em sua concepção foi abandonar a esperança na democratização de todas as instituições governamentais e das organizações que influenciam a publicidade (como a mídia). Em sua concepção mais recente, ele localiza a formação racional e coletiva da vontade fora das organizações formais de todo o tipo, ou seja, ele privilegia o papel desempenhado pelas esferas públicas informais como o centro da

atividade da esfera pública democrática. O ponto focal da democracia seria, então, a rede informal de comunicação⁵⁶.

Um ponto bastante positivo da abordagem habermasiana sobre a esfera pública é considerá-la como um espaço irrestrito de comunicação e deliberação pública, ou seja, temas, limites e procedimentos não podem ser anteriormente estabelecidos, limitados ou restringidos, pois os mesmos se formam a partir do processo comunicativo. “Não existem temas ou contribuições a priori englobados ou excluídos. A esfera pública é sempre indeterminada quanto aos conteúdos da agenda política e aos indivíduos e grupos que nela podem figurar.” (LUBENOW, 2010, p. 238).

Embora tal abordagem acabe criando a dificuldade de conceitualização e de delimitação e, por isso, sofra críticas sobre seu idealismo (como veremos no próximo tópico), ela representa uma visão mais abrangente sobre temas e possibilidades de atuação política que a esfera pública apresenta, uma vez que os contornos da esfera pública se forjam durante os processos de identificação, filtragem e interpretação acerca de temas e contribuições que emergem das esferas públicas autônomas, os quais, por sua vez, são conduzidos para os foros formais e institucionalizados do sistema político e administrativo. A justificação da legitimidade da esfera pública está, portanto, no caráter procedimental do sistema de “eclusas”, ou seja, a expectativa normativa da esfera pública reside nos fluxos comunicativos que emergem das esferas públicas informais, autônomas, e são transformados em poder comunicativo e depois são transportados para a esfera formal. Um exemplo disso são as demandas do movimento feminista, as quais, durante muito tempo, foram excluídas do debate público sob a pretensão de serem temas de interesse privado. Porém, com a força do movimento feminista e depois de muitos embates públicos, temas como divisão sexual do trabalho, direitos sexuais, entre outros, estão sendo tratados como temas de debate público e os termos de justiça estão sendo renegociados (BENHABIB, 1996, p. 92).

⁵⁶ Essa nova posição habermasiana pode ser interpretada como mais pessimista com relação aos papéis das instituições formais, cada vez mais absorvidas pelos imperativos sistêmicos; mas ao mesmo tempo uma posição mais otimista em relação às possibilidades presentes nas atividades das esferas públicas informais, abrindo-se um espaço maior para o protagonismo dos movimentos sociais, por exemplo.

Em resumo, fica evidente uma mudança de perspectiva ao longo da obra habermasiana. Em *Teoria do Agir Comunicativo* a esfera pública é apresentada de forma mais defensiva – a esfera pública, constitutiva no mundo da vida, é apresentada como responsável por garantir a autonomia do mundo da vida frente à colonização sistêmica.

A esfera pública tem agora [em *Teoria do Agir Comunicativo*] as funções de proteger e garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos, bem como a função simbólica de integração social: a solidariedade nascida da cooperação. Cabe à esfera pública ser o espaço social da prática comunicativa que confere vitalidade ao mundo da vida, da reprodução simbólica do mundo da vida – visto que o sistema não consegue desempenhar este papel; surge como uma “zona de conflitos”, na qual conflitam princípios opostos de integração social. (LUBENOW, 2007, p. 109).

Já em *Direito e Democracia*, Habermas confere à esfera pública um caráter mais ativo, defendendo que a esfera pública não apenas reage à colonização sistêmica do mundo da vida, mas também consegue impor temas relativos ao mundo da vida ao sistema administrativo, através do sistema de “eclusas”. Permanece o potencial emancipatório da esfera pública de gerar comunicativamente a legitimidade do poder e o potencial manipulativo de gerar lealdade pelo poder. Na verdade, com essa reformulação, o potencial emancipatório da esfera pública aumenta, uma vez que com o sistema de “eclusas” a sociedade civil gera influência direta na promoção de mudanças no sistema político e administrativo, atuando de forma mais ofensiva.

Essa mudança teórica responde a várias críticas, como o próprio Habermas reconheceu, mas abre outros questionamentos. Vejamos algumas considerações feitas a respeito do conceito habermasiano de esfera pública no próximo tópico.

2.3. Crítica aos conceitos habermasianos de esfera pública e democracia

A mudança estrutural da esfera pública foi um livro duramente criticado. Logo nos anos 1960, o movimento estudantil criticou seu foco na esfera pública burguesa em exclusão a uma esfera pública proletária, por não captar as influências do dia-a-dia

(incluindo a mídia de massa) no capitalismo avançado e por exagerar um potencial emancipatório numa esfera pública burguesa idealizada. Alguns autores endereçam suas críticas à questão do debate racional e crítico na esfera pública: como surgiu, se realmente existiu como realidade ou apenas como ideal, porque ele decaiu, se de fato o fez. Outros criticam a questão da participação, focando no aspecto excludente da esfera pública e nos ganhos daqueles que lutaram pela sua transformação (incluída aqui a crítica feminista). Alguns teóricos contemporâneos falam que a ênfase no debate racional-crítico implica numa incapacidade de lidar com políticas de identidade e questões concernentes à diferença. Outros críticos enfatizam a apropriação de Habermas da crítica da Escola de Frankfurt sobre cultura de massa, indagando se sua interpretação da mídia de massa é adequada. Outros percebem a falta de uma análise sobre cultura e identidade, o que não o permite discutir o nacionalismo e tampouco os movimentos sociais. Tampouco há uma análise sobre a secularização presente no processo de construção da modernidade, não havendo uma discussão sobre o papel da religião na esfera pública. Mesmo o papel da ciência (tema tratado por Habermas em textos posteriores) não é citado nesse livro, não permitindo perceber o quanto a ciência foi importante na formação da esfera pública para que a opinião pública deixasse de ser tomada como mera opinião. Outra fraqueza é o fato de que a análise ficou dicotomizada entre público e privado, não permitindo a Habermas pensar na multiplicidade de esferas públicas que houve na prática⁵⁷.

O próprio Habermas reconhece as lacunas de seu primeiro livro e até cogitou a possibilidade de revisar seu trabalho. No entanto, ao perceber que uma revisão o levaria a uma modificação do livro todo, ele preferiu por comentar seu trabalho e deixar que os seus textos posteriores aprofundassem as questões incompletas ou insatisfatórias (HABERMAS, 1992, p. 421). Por exemplo, quanto ao estudo da gênese da esfera pública, Habermas reconhece as críticas sobre seu déficit historiográfico e aponta estudos contemporâneos sobre o tema que procuram aprofundá-lo. Ele salienta também dois tipos de exclusão que podem surgir na formação da esfera pública: a exclusão dos grupos na formação de uma

⁵⁷ Essas críticas resumidas aqui foram feitas num durante congresso quando o livro *A mudança estrutural na Esfera Pública* foi traduzido para o inglês, em 1992. As contribuições desse congresso, incluindo resposta de Habermas a essas críticas, foram sistematizadas no livro: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*. The MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1992.

esfera pública particular e a exclusão de diferentes esferas públicas da organização social dominante. O primeiro caso não foi considerado em seu livro (por isso as críticas sobre a falta de discussão sobre identidade e a crítica feminista) e o segundo caso foi citado no prefácio, mas não foi desenvolvido (ele atestou a existência de uma esfera pública plebeia e explicou o porquê da escolha da esfera pública burguesa). Habermas confessa que seu olhar se modificou quanto a ambos os pontos, pois passou a olhar de forma mais enriquecida tanto a cultura plebeia quanto a luta das mulheres pela igualdade de direitos. No caso específico das mulheres, a maior participação delas na esfera pública levou a um questionamento do patriarcalismo não só em âmbito público, mas também nas esferas privadas indicando que, diferentemente da exclusão dos homens desprivilegiados, a exclusão das mulheres tem significância estrutural.

Por continuar firme em sua intenção de considerar a esfera pública como um espaço com potencial de emancipação, mas que é intensamente afetado pelas mudanças no capitalismo, na organização do Estado e na democracia, Habermas reconstrói sua análise sobre a esfera pública em *Direito e Democracia*, visando dar uma maior complexidade ao tema. Da mesma forma, sua análise foi amplamente criticada, principalmente pelo excesso de procedimentalismo presente na concepção de deliberação⁵⁸, o que faz com que Habermas continue enfatizando as instituições democráticas, ainda que leve em conta as demandas das esferas públicas informais – de acordo com a teoria das “eclusas” o objetivo das esferas públicas informais é, em última instância, levar demandas para os âmbitos institucionais, para que elas se efetivem em direitos. Assim, criticando esse aspecto excessivamente procedimentalista e institucionalizado da teoria Habermasiana, a crítica se direciona a sua visão idealista do direito como médium entre o sistema e o mundo da vida.

Habermas também se preocupa com a excessiva burocratização: se as organizações da sociedade civil se transformarem em estruturas formalizadas e dominadas por rituais burocráticos, elas poderiam se render aos imperativos sistêmicos e se distanciar da sua função de catalizadoras de processos espontâneos de formação de opinião (HABERMAS *apud* COSTA, 1995, P. 60). Por outro lado, levar as demandas das esferas

⁵⁸ Feitas principalmente por John Dryzek, James Bohman e Mark Warren, os quais buscam desenvolver modelos de democracia que, embora articulado na sociedade civil e na esfera pública, sejam mais descentrados dos liames institucionais (LUBENOW, 2010, p. 244).

públicas informais para o sistema formal se faz necessário numa sociedade altamente complexa como a que vivemos, mas isso não significa uma ênfase institucional, significa sim a concepção de uma democracia fundada a partir da relação de complementariedade entre esferas públicas informais, que trazem à tona os temas do mundo da vida; e as instituições, que têm força para criar e fazer valer as normas sociais.

Em outra linha, outros autores⁵⁹ criticam a incapacidade da teoria democrática habermasiana em fornecer princípios substantivos de justiça social. Dentre esses, William Scheuerman (*apud* LUBENOW, 2010, p. 244) explica: as desigualdades sociais seriam barreiras para que os membros de uma comunidade política sejam aptos a participar da geração da legitimidade do poder. A dinâmica da sociedade globalizada, com suas relações de consumismo e domínio da mídia, por exemplo, piora ainda mais a possibilidade de uma autêntica participação democrática. Para Scheuerman, o modelo deliberativo de democracia não consegue fornecer condições estruturais de comunicação pública que evitem as influências de poder, prejudicando a participação geral no debate e, como consequência, afetando sua qualidade e o resultado do processo deliberativo. Para ele, é necessário um certo nível de igualdade entre os participantes do debate público, nível esse capaz de evitar as influências prejudiciais das desigualdades socioeconômicas. Mesmo que Habermas reconheça que a igualdade de participação no debate público não seja apenas formal, mas que exige condições sociais mais favoráveis e reformas econômicas, ainda assim ele não especifica como essas reformas econômicas e sociais seriam feitas. Além disso, para Scheuerman (2008, p. 125), o modelo de democracia deliberativa de Habermas é ambíguo, pois ele reforça a importância das esferas públicas informais como base da democracia, porém em alguns momentos, ele descreve a deliberação popular como meramente influenciadora das esferas públicas formais, relegando ao poder comunicativo a modesta função de influenciar o poder administrativo e deixando algumas dúvidas sobre a efetividade do projeto de democracia deliberativa.

Abarcar a ampla gama de críticas dirigidas à concepção habermasiana de democracia e esfera pública demandaria um trabalho à parte – ainda mais se o objetivo for fazer jus a sua profundidade e extensão. Devido a isso, optei por focar as críticas de Axel

⁵⁹ Como Simone Chambers e Kenneth Baynes – *apud* LUBENOW, 2010, p. 244.

Honneth e Nancy Fraser, por serem expoentes da terceira geração da Teoria Crítica, e dialogarem de modo mais direto com as obras e as referências de Habermas.

Axel Honneth foi aluno de Habermas e o substituiu como diretor do Instituto de Pesquisa Social na Universidade de Frankfurt, a partir de 1996. Honneth diverge de Habermas quanto à definição da base da interação social, ainda que, como ele procure construir uma análise intersubjetiva da sociedade: enquanto Habermas se concentra nas formas de deliberação que objetivam entendimento e o consenso, Honneth se concentra nos conflitos e nas dinâmicas por reconhecimento. Essa concepção busca se distanciar do idealismo habermasiano e ajudar a fornecer respostas práticas para problemas historicamente situados, caracterizando a injustiça de modo mais concreto (ele busca sanar o que ele chama de déficit sociológico da obra de Habermas⁶⁰ - para ele, a teoria deliberativa, com sua ênfase no consenso, não considera de forma satisfatória as relações sociais existentes).

Especificamente sobre o problema da democracia, Honneth atenta para o fato de que, a substância da justiça não está na distribuição de bens, mas nas próprias relações sociais comumente aceitas e que são compostas por inúmeros feixes de conteúdo moral (LEVY, 2012, p. 77). Para ele, devido ao seu caráter procedimentalista, a democracia deliberativa proposta por Habermas⁶¹ é insuficiente em seu fôlego explicativo na medida em que não dá conta das questões relativas ao substrato moral que garante a participação nas esferas políticas e que se refere à luta contra as injustiças. Ademais, Honneth critica o fato de que a concepção procedimentalista de democracia toma como definida a priori condições de justiça – pois para iniciar o debate democrático é necessário que todos os participantes sejam tomados como livres e iguais. Em suas palavras:

No entanto, no interior deste tipo de procedimentalismo sempre há uma certa tensão, pois na determinação da “situação original” ou da situação deliberativa sempre devem poder ser projetadas condições de justiça sobre as quais os deliberantes ainda devem vir a concordar; pois naquela situação original os

⁶⁰ “[...] uma teoria da justiça que procede reconstrutivamente em geral se porta com mais ceticismo que suas alternativas procedimentalistas: pois ela não confia aos processos de formação de consenso ficticiamente criados a capacidade de nos informarem realisticamente sobre os princípios da justiça, porque ela sempre se pergunta se com eles as relações sociais existentes não estariam sobrecarregadas.” HONNETH, 2009, p. 363

⁶¹ cujo foco está na institucionalização de procedimentos para legitimação de decisões políticas.

partidos já devem poder deliberar entre si como livres e iguais para poder constituir uma decisão amplamente aceitável, de modo que ainda antes de suas deliberações uma parte das condições de liberdade ainda por serem esclarecidas já deve ser fixada. De certo modo, a teoria, bem ao contrário de sua intenção explícita, precisa antecipar os resultados normativos do procedimento e caracterizar já por si só as condições de autonomia (Habermas, 1996, p. 69ss); e em minha opinião esta tensão se agudiza ainda mais, quanto mais nos movemos em direção a compreender o procedimento gerador de justiça não mais como um experimento mental, mas como um fenômeno no mundo social. (HONNETH, 2009, p. 350).

Antes de deliberar sobre os problemas sociais, é necessário que os indivíduos estejam dispostos a cooperar, voluntariamente, a participar dessa deliberação. Essa cooperação tem que existir antes do próprio processo deliberativo. Por isso Honneth vai propor outra concepção de democracia, chamada de cooperação reflexiva, e fundamentada na concepção de democracia de John Dewey. Honneth não rejeita os fundamentos da democracia deliberativa de Habermas, mas os considera insuficientes e propõe que a noção de cooperação social seja o pano de fundo para os procedimentos deliberativos.

A noção de democracia de Honneth se difere da de Habermas, principalmente, por estar baseada numa concepção de autonomia diferenciada. A autonomia pessoal, influenciada pelo conceito de liberdade liberal, tem sido interpretada como puramente individual, enxergando as relações sociais muitas vezes como limitadoras da perseguição das preferências individuais (HONNETH, 2009, p. 348). Para Honneth, no entanto, essa noção de autonomia é falha na medida em que desconsidera a intersubjetividade constitutiva da própria autonomia. Retomando John Dewey, ele defende que a autonomia deve contar com o componente da cooperação, baseada na participação individual na vida social.

A intersubjetividade, em cuja armação a vida social se desdobra, é apresentada de acordo com o modelo de um “organismo social” no qual cada indivíduo contribui por meio de sua própria atividade para a reprodução do todo. O primeiro fato que caracteriza todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação; porém, indivíduos desorientados ou contingentes relacionam-se pela busca, baseada na divisão do trabalho, de atividades que conjuntamente contribuem para a manutenção da sociedade. Se a vida social é apresentada conforme tal modelo, então Dewey aponta consequências para o conceito de autonomia pessoal, como também para o de governo político. (HONNETH, 1998 *apud* BUNCHAFT, 2009, p. 146).

Para Honneth, a autorrealização social está relacionada ao reconhecimento do indivíduo sobre as suas contribuições para a sociedade. Nesse sentido, a divisão do trabalho apresenta papel central na concepção de autonomia e na busca pela liberdade⁶². Na medida em que a divisão social do trabalho for regulada de forma razoável e justa, cada integrante passa a se ver como um integrante ativo no processo de cooperação social e a partir dessa noção de integração social é que ele se motiva a tomar parte dos processos democráticos para a resolução dos problemas comuns. A esfera pública só funciona adequadamente se todos os indivíduos estão incluídos no processo de reprodução do bem comum, ou seja, se cada indivíduo alcança estima social pela sua ocupação e pela contribuição social que realiza (BUNCHAFT, 2009, P. 147).

Podemos inferir duas afirmações a partir da comparação das concepções democráticas de Habermas e Honneth. Mesmo que a concepção de democracia cooperativa de John Dewey, da qual Honneth se serve, pretenda construir um caminho alternativo entre a concepção democrática liberal e republicana, assim como Habermas; em seu desenvolvimento ela acaba por inclinar-se mais à tradição republicana ao valorizar a autonomia individual a partir da sua relação com a coletividade (na forma da participação na divisão social do trabalho). Por causa da retomada dessa dimensão de relação entre indivíduo e coletividade, a democracia cooperativa consegue explicar a motivação dos indivíduos em se engajarem em procedimentos democráticos para resolução de problemas políticos, na medida em que eles se compreendem como membros cooperativos de uma comunidade política, enquanto a concepção de democracia deliberativa, por seu foco no procedimentalismo, não analisa a motivação que serve como base para a participação na esfera pública.

Honneth critica o excessivo procedimentalismo presente na concepção de democracia deliberativa de Habermas em vários outros aspectos. Primeiro, pela concepção de autonomia que não leva em conta o papel da cooperação e também porque a autonomia em Habermas aparece como um dado a priori: os indivíduos devem ser autônomos para participar do debate público, caso contrário não será uma formação de vontade livre, logo

⁶² O surgimento da liberdade individual da comunicação não é obtido do discurso intersubjetivo, mas da cooperação comunal.

não será uma decisão democrática. A autonomia baseada no poder comunicativo⁶³, segundo Honneth, não compreende outras formas de reconhecimento social⁶⁴ além daquelas promovidas pela participação no espaço público. Segundo ele, “os sujeitos necessitam da valorização e da consideração intersubjetiva também em papéis sociais que desempenham para além de suas atividades como sujeitos de direito e nos quais estão, por essa razão, juridicamente insuficientemente protegidos por sua própria autolegislação conjuntamente desenvolvida” (HONNETH, 2009, 363)⁶⁵.

Outra crítica importante relacionada com essa afirmação acima se refere ao foco excessivo de Habermas no Estado democrático de direito como agência de efetivação da justiça. A importância do Estado como realizador dos princípios de justiça se fundamenta na justificativa, principalmente, de que só o Estado dispõe dos meios legítimos para impor efetivamente as medidas necessárias para a efetivação das medidas de justiça, como a redistribuição de bens, por exemplo. Ainda que essa afirmação seja completamente plausível, há um grande perigo em tamanha centralidade estatal: corre-se o risco de ignorar tudo o que estiver fora do alcance do poder legal do Estado, tais como esferas sociais como famílias ou empresas privadas, por exemplo, que só limitadamente podem ser influenciadas pelo direito (HONNETH, 2009, p. 351). O perigo é não utilizar nem responsabilizar essas esferas por tarefas na realização da justiça além de desconsiderar outros aspectos de reconhecimento social que não se limitam à participação política.

Em linhas gerais, Honneth não nega os princípios normativos da igualdade deliberativa desenvolvidos por Habermas, mas, para ele, esses princípios normativos de nada adiantam na prática social se não estiverem garantidos também os princípios morais dessa igualdade deliberativa. A ação comunicativa livre de constrangimentos não é possível

⁶³ Que se baseia na concepção kantiana de uso público da razão.

⁶⁴ No livro *Luta por Reconhecimento*, Honneth retoma Hegel para analisar três formas de reconhecimento social: amor, direito e estima. O problema da concepção habermasiana, segundo a análise de Honneth, é que ela só se refere ao reconhecimento social baseado no direito.

⁶⁵ “O que Honneth quer dizer é que um esboço de teoria da justiça contemporânea deve, além de um critério formal de acesso equitativo ao espaço público enquanto espaço de deliberação, se fundar em elementos pré-políticos: afirmação da personalidade, estima social, respeito, valorização das habilidades e competências, necessidades no interior das relações de família, relações reproduzidas e reconhecimento no universo do trabalho. Todos esses elementos são somente muito superficialmente atingidos pela deliberação democrática, mas são, de outro lado, fundamentais para o sucesso ou fracasso da autonomia do indivíduo.” LEVY, 2012, p.88

sem estar garantido o reconhecimento social dos indivíduos. E esse reconhecimento, em Honneth, é entendido de forma ampla e está relacionado também com questões de personalidade e afetividade e não fica restrito apenas ao âmbito jurídico, como em Habermas.

Nancy Fraser também apresenta importantes críticas a Habermas. A autora desenvolveu importantes apontamentos sobre a concepção habermasiana de esfera pública, alguns dos quais rebatidos pelo próprio Habermas na continuação de seu trabalho (na modificação do conceito de esfera pública presente em *Direito e Democracia*), mas outros continuam se apresentando como um ponto de debate importante, inclusive para pensarmos esfera pública no projeto de uma política transnacional.

Apesar de reconhecer que a ideia de uma esfera pública que seja distinta tanto do Estado quanto do mercado é indispensável para a teoria social crítica e para a prática democrática, Fraser levanta alguns pontos insatisfatórios na teoria habermasiana presente de esfera pública. Em primeiro lugar, Fraser afirma que Habermas idealiza a esfera pública liberal e falha em não investigar outras esferas públicas, não-liberais e não-burguesas, que competem pelo espaço público. Além disso, a historiografia sugere que a formação da esfera pública burguesa foi marcada muito mais por exclusões e conflitos do que o estudo de Habermas sugere.

Em *Mudança estrutural*, há ainda quatro assunções problemáticas segundo Fraser (1992, p. 117 e 118):

- A assunção de que é possível para interlocutores na esfera pública quebrar o status diferenciado e deliberar como se eles fossem socialmente iguais, ou seja, não considerar a igualdade societal como condição necessária para democracia política.
- A assunção de que uma esfera pública única é preferível à democracia do que esferas públicas diversas e concorrentes.
- A assunção de que o discurso na esfera pública deveria ser restrito à deliberação sobre o bem comum, e que a aparição de temas privados é sempre indesejada.
- A assunção de que o funcionamento da esfera pública democrática requer uma bem definida separação entre sociedade civil e o Estado.

Quanto aos quatro pontos levantados por Fraser, a revisão do conceito de esfera pública feito em *Direito e Democracia* traz importantes respostas a eles: ao desenvolver a teoria das “eclusas” e ao considerar as esferas públicas informais como mecanismos imprescindíveis para ressoar as demandas do mundo da vida, Habermas reconstrói completamente seu conceito de esfera pública. Com isso, ele passa a reconhecer a importância das múltiplas esferas públicas, ao invés de pensar numa esfera pública unificada. Por essas esferas públicas informais estarem em contato com os problemas cotidianos, elas podem trazer demandas que antes eram privadas para o espaço público, a partir das transformações nas demandas sociais. Ao pensar em esferas públicas informais e múltiplas, fica mais crível pensar em uma participação ampliada, pois a atividade dessas esferas informais de discussão se dá num nível bem mais próximo ao cotidiano das pessoas do que as esferas institucionalizadas.

No entanto, mesmo que a teoria das “eclusas” tenha apresentado importantes avanços, o tema da participação na esfera pública deve ser explorado, principalmente se o objetivo é, como em nosso estudo, pensar na construção de uma política transnacional. Mesmo com as vantagens de se pensar participação dentro de esferas públicas informais, não se pode desconsiderar que, também nelas, há dificuldade no acesso e na participação. Além disso, ainda que as demandas das esferas informais consigam atravessar o sistema de eclusas e se colocar nas esferas públicas institucionalizadas, há desigualdades presentes nesse processo, no qual as esferas informais têm que lutar muito mais para ter suas demandas ouvidas, enquanto as esferas institucionalizadas, por estarem atreladas ao poder administrativo, vão tentar com todas as suas ferramentas fazer calar as vozes das esferas públicas informais, a fim de colonizar sistematicamente o mundo da vida (para usar uma expressão habermasiana).

Sobre a desigualdade, Fraser faz importantes comentários sobre a esfera pública burguesa que, no entanto, também podem ser usados para refletir sobre a participação nas esferas públicas informais: “Grupos subordinados às vezes não conseguem encontrar as palavras corretas para expressar seus pensamentos e, quando conseguem, descobrem que não são ouvidos. São silenciados, encorajados a manter seus desejos insipiente, são ouvidos como se dissessem ‘sim’ quando na verdade dizem ‘não’.” (FRASER, 1992, p. 119

{tradução minha} ⁶⁶). Ou seja, existe uma concepção política vigente, baseada em diferentes formas de dominação, que faz com que os grupos subordinados não consigam efetivamente expressar suas vontades. Assim, muitas vezes, as pessoas deixam de se engajar no debate, pois essa concepção de que elas não têm nada a dizer ou de que elas serão sempre ignoradas é muito forte.

Então para Fraser, assim como Honneth, Habermas falha em não explicitar como seria possível para as pessoas tomarem parte no processo de deliberação pública. Porém, enquanto para Honneth a motivação gerada pela cooperação social (na forma de uma divisão do trabalho mais justa) seria o impulso para a participação no debate público; Fraser não se alinha a essa concepção, pois uma divisão do trabalho mais justa é improvável enquanto as injustiças prevalecerem, injustiças que, para ela, não são apenas de reconhecimento, mas são também de redistribuição.

Segundo Fraser, a injustiça ocorre na medida em que alguns grupos sofrem a impossibilidade de acesso à riqueza, bens ou a determinadas posições sociais (desigualdade material) quanto pela apreciação negativa dada a seus valores, crenças e modos de vida (desigualdade cultural). Assim, a luta por justiça envolveria tanto um elemento econômico (demandas por redistribuição) quanto cultural e intersubjetivo (a busca pelo reconhecimento)⁶⁷.

No paradigma da redistribuição, a injustiça é tomada como uma desigualdade material, fruto, principalmente, da estrutura econômica da sociedade e sua superação depende de políticas de redistribuição de renda, de patrimônio e de mudanças na divisão do trabalho. O objetivo, portanto, é abolir as diferenças. Já o paradigma do reconhecimento não busca abolir diferenças, mas antes quer vê-las respeitadas. A injustiça é vista como fruto dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Para acabar com

⁶⁶ No original: “Subordinate groups sometimes cannot find the right voice or words to express their thoughts, and when they do, they discover they are not heard. [They] are silenced, encouraged to keep their wants inchoate, and they heard to say ‘yes’ when what they have said is ‘no’.”

⁶⁷ Tanto Honneth quanto Fraser se ocupam da dinâmica entre reconhecimento e redistribuição como questão central para uma concepção de justiça, mas eles divergem quanto à análise dos conceitos: enquanto para Fraser tanto reconhecimento e redistribuição não são redutíveis um ao outro, Honneth considera o reconhecimento como uma dinâmica que engloba todas os conflitos atuais, inclusive aqueles que demandam redistribuição. Sobre isso ver o debate entre os autores em *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, 2003.

esse tipo de desigualdade, que é uma desigualdade de status, é necessária uma transformação cultural e simbólica que conteste os padrões dominantes e passe a valorizar as diversas formas de vida e representação dos diversos grupos sociais (FRASER, 2003, p. 22-25). A polarização entre esses dois paradigmas ou a escolha da prevalência de um deles seria um erro de análise, segundo Fraser, pois ambas perspectivas são essenciais para a compreensão das injustiças.

Ao formular esse projeto, assumo o fato de a justiça requerer hoje tanto reconhecimento como redistribuição. Proponho-me a examinar a relação entre ambos. Em parte, isso significa descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem e não enfraqueçam um ao outro (pois há tantas concepções distintas de ambos!). Também significa teorizar sobre os modos pelos quais desvantagem econômica e desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiando um ao outro. Também requer a clarificação dos dilemas políticos que surgem quando tentamos combater ambas as injustiças simultaneamente. (FRASER, 2001, p.246 *apud* SILVA, 2013, p. 127).

A concepção de justiça de Fraser conjuga tanto demandas de redistribuição como de reconhecimento⁶⁸. A fim de conjugá-las, sua proposta normativa de justiça é, assim como a de Habermas, baseada na participação política entre livres e iguais. Assim, o conceito de justiça de Fraser ganha um novo componente, o da representação política⁶⁹. A autora denomina paridade participativa o fundamento sobre o qual se assenta sua proposta teórica.

O núcleo normativo do meu conceito [de justiça] é a noção de paridade participativa. Segundo esta norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam que todos os membros (adultos) da sociedade interajam entre si como iguais. Para que a paridade participativa seja possível, afirmo que é necessário, mas não suficiente, o estabelecimento de normas básicas de igualdade legal formal. Para além desse requisito, ao menos duas condições adicionais devem ser satisfeitas. Em primeiro lugar, a distribuição dos recursos materiais deve ser de tal maneira

⁶⁸ A análise bidimensional de justiça de Fraser foi influenciada pela análise bidimensional de sociedade de Habermas. Como explica Enrico Silva (2013, p. 181): “Assim, influenciada por Habermas, a autora crê que o característico da modernidade seria o desacoplamento parcial entre os mecanismos econômicos de distribuição em relação às estruturas de prestígio. Dizer que o desacoplamento é parcial significa dizer que as duas dimensões – material e simbólica – permeiam todas as relações, ainda que haja instituições mais características da reprodução material (como o mercado) e instituições mais características da reprodução simbólica (como a família).”

⁶⁹ Uma mudança teórica já embutida em debates anteriores, mas diretamente explicitada no texto *Scales of Justice*, 2009.

que assegure a independência e ‘a voz’ dos participantes; isto é o que chamo de condição ‘objetiva’ da paridade participativa. (...) Chamo de ‘intersubjetiva’ a segunda condição adicional para a paridade participativa. Ela requer que os modelos culturais de interpretação de valoração sejam de tal maneira que permitam expressar um respeito mútuo para todos os participantes e assegurar a igualdade de oportunidades para conseguir estima social. (FRASER 1996, p. 33 *apud* SILVA, 2013, p. 138).

A concepção de paridade participativa é uma resposta de Fraser à sua maior crítica ao conceito habermasiano de esfera pública. O fato de Habermas enfatizar a prevalência do melhor argumento no espaço público e não problematizar as condições de participação dos indivíduos no espaço público acabou por mascarar as desigualdades (materiais e simbólicas) do debate. Assim, para a autora, tão importante quanto levar suas demandas de reconhecimento e redistribuição para o espaço público, cabe aos grupos sociais subalternos (mulheres, negros, homossexuais, imigrantes, etc) denunciar a desigualdade de participação e as injustiças promovidas dentro e pelo próprio espaço público. Nesse sentido Fraser consegue suprir um déficit sociológico na conceitualização de Habermas: além de apontar e explicar desigualdades materiais e simbólicas no espaço público, seu diagnóstico aponta que os grupos subalternos, fora dos espaços públicos burgueses e institucionais, conseguem exprimir abertamente as desigualdades que os submetem. Nesses espaços públicos próprios esses grupos se fortalecem e articulam suas demandas a fim de transpassar as “eclusas” e atingir os espaços institucionais (SILVA, 2013, p. 137).

Nesse sentido, levando em consideração todas as críticas apresentadas até aqui, cabe ressaltar a importância do debate a respeito da possibilidade da democracia deliberativa, no sentido da ampla participação dos sujeitos sociais. Para que a deliberação no espaço público aconteça de como prevê a proposta de democracia deliberativa é preciso que haja a possibilidade de participação de todos, e que não haja restrição nem de pessoas nem de temas. Afinal, a comunicação é feita a partir da ação dos sujeitos da comunicação. Cognitivamente, todos são capazes de argumentar e de usar sua capacidade comunicativa, pois todos são socializados dentro de um contexto (mundo da vida) que é formador e, ao mesmo tempo, formado pelo agir comunicativo. No entanto, mesmo com essa possibilidade, nem todas as pessoas se colocam como sujeitos da comunicação, devido a

diversos fatores: injustiças sociais que não permitem o acesso igualitário de todos ao espaço público, domínio do poder administrativo e do poder econômico nas esferas comunicativas e também por formas de dominação da subjetividade que, muitas vezes, faz com que as pessoas se afastem do debate público – seja porque há uma cultura política disseminada de que o debate político deve ser restrito aos âmbitos formais e aos representantes legais, seja porque as pessoas foram levadas a acreditar (por anos de socialização voltada para a dominação) que elas não possuem nada a contribuir com o debate público.

Essas dificuldades que restringem a participação dos indivíduos, também são transpostas para a dificuldade que as esferas públicas informais têm ao passar pelo sistema de eclusas: as esferas informais têm muito menos poder administrativo e econômico, pois elas são formadas pelas comunicações no contexto do mundo da vida, e por isso têm muita dificuldade em se fazer ouvir pelas esferas formais. O esforço e o trabalho político que as esferas informais têm que fazer para conseguir se posicionar de forma a pressionar as instituições a ouvir suas demandas é infinitamente maior do que os agentes que possuem os meios dinheiro e poder. Além disso, devido a uma cultura política disseminada de que o debate político deve ser restrito aos âmbitos formais e aos representantes legais, as esferas públicas informais precisam estar constantemente renovando e mantendo o debate, a fim de justificar sua legitimidade perante a opinião pública.

Ao elencar as dificuldades de participação e acesso à esfera pública não pretendo dizer que é preciso saná-las por completo para poder efetivamente se utilizar da esfera pública – isso poderia levar a uma concepção idealista. O meu objetivo, ao apresentar essas dificuldades, é reconhecê-las para poder melhor trabalhar com elas. Por exemplo, ao reconhecer a dificuldade das demandas informais em passar pelo sistema de eclusas, podemos nos perguntar como é possível fortalecê-las a fim de que elas consigam vencer essas barreiras.

Nesse sentido, a força das esferas públicas informais reside no fato de que suas demandas são diretamente ligadas ao mundo da vida dos sujeitos do debate e, quanto mais pessoas participando desse debate, mais legitimidade essas demandas terão, a ponto de forçar as esferas públicas institucionalizadas a reconhecer e debater também essas questões

levantadas pelos públicos informais. Dessa forma, me alinho junto a Habermas em sua concepção de esfera pública.

Porém, mais do que uma dimensão normativa, é preciso concentrar a atenção em como o público pode efetivamente participar da esfera pública. Nesse sentido, me alinho a Fraser na preocupação de compreender a participação dos indivíduos na esfera pública a partir da realização das demandas por redistribuição e reconhecimento, de forma a permitir uma relação efetivamente entre livres e iguais como idealizou Habermas. Na prática, é preciso o fim das desigualdades, não no sentido de padronização de condições, mas no sentido de fim de subordinação e dominação. Mas o fim da desigualdade social como medida necessária para a ampliação da participação na esfera pública não precisa, necessariamente, retirar o potencial da própria esfera pública como mecanismo de luta para conseguir transformações sociais importantes. Por que não pensar que o processo acontece duplamente e concomitantemente: ao atuar na esfera pública, mesmo que de forma ainda desigual, os sujeitos do debate a utilizam como ferramenta para lutar pela diminuição da desigualdade social, a qual, por sua vez, vai possibilitar a participação de cada vez mais pessoas⁷⁰.

Nesse sentido encontro em Fraser um conceito valioso: o da reflexividade. Os participantes do debate público não reivindicam apenas questões relativas à redistribuição e ao reconhecimento, mas também colocam em questão a própria dinâmica do espaço público, denunciando a ausência de democracia nas atividades de reivindicação política, debate público, construção do consenso e formação da opinião pública⁷¹ (SILVA, 2013, p. 187). Defendo que a atuação dos movimentos sociais e de grupos subalternos, tanto no sentido de apresentar demandas de redistribuição e reconhecimento quanto no sentido de denunciar a ausência de democracia nos espaços institucionais, é a chave para a possibilidade de ampliação do debate no espaço público e de se pensar a democracia como forma de emancipação.

⁷⁰ No tópico 3.5. desse trabalho vamos utilizar o exemplo dos imigrantes para refletir melhor sobre essa ideia.

⁷¹ Sobre isso, no tópico 3.4 desse trabalho, veremos como os imigrantes, além de fazerem demandas relativas às questões de reconhecimento e redistribuição, lutam, principalmente, para transformar a forma pela qual eles são retratados e representados na mídia e nos espaços públicos, conseguindo assim uma voz ativa e própria na defesa de seus interesses.

Para enriquecer essa ideia, vamos debater o ponto discutido por Avritzer:

A teoria dos movimentos sociais nos permite ir além da ideia de sociedade de massas que inspirou o elitismo democrático e substituí-la pela ideia da apresentação em público da diferença nas sociedades contemporâneas. Os movimentos sociais cumprem, nas sociedades contemporâneas, o papel de apresentadores de identidades em público. Através de atos comunicativos, estes atores constroem espaço de reconhecimento mútuo, que têm como objetivo apresentar uma identidade a princípio negada pelo sistema político.

[...]

Ao lado do problema da anulação da diferença, coloca-se um outro problema, que é a tentativa permanente dos movimentos sociais de ampliar o escopo do que deve ser politizado, novos temas como o ambientalismo ou a questão dos direitos, e a tentativa dos atores sistêmicos de reduzir o número de questões com as quais a política deve lidar. Tal conflito ocorre primordialmente no espaço público, que se torna o local por excelência da ampliação das questões políticas. Ao pensar o espaço público dessa forma, é possível ir além de uma concepção defensiva de público, defendida por Habermas, e colocar a questão da ofensividade do espaço público na democracia. (AVRITZER, 1994, p. 36 e 37).

Os movimentos sociais são um componente importantíssimo na discussão sobre a participação popular na esfera pública em sociedades complexas e que lidam cada vez mais com a diversidade. Esses grupos apresentam demandas diversas que, muitas vezes, abarcam objetivos tanto de redistribuição material quanto de reconhecimento identitário. São movimentos cujas demandas estão diretamente ligadas ao mundo da vida de seus sujeitos políticos, demandas estas que se contrapõe diretamente à lógica sistêmica da economia e do poder administrativo. São grupos diversos, que apresentam vários temas, várias formas de atuação e várias formas de organização, o que pode enriquecer o debate democrático. Exatamente por causa dessa diversidade, os movimentos sociais são exemplos de múltiplas formas possíveis de participação política popular.

Por seu caráter coletivo, os movimentos populares podem favorecer a participação dos indivíduos nos espaços públicos, que encontram na formação coletiva dos movimentos um incentivo à participação política. Outro ponto importante é que, por sua coletividade e organização, os movimentos sociais dão mais força às demandas das esferas públicas informais, fazendo com que suas demandas tenham mais força para ultrapassar o sistema de “eclusas” descrito por Habermas, levando novos temas aos espaços formais e se colocando como forças legítimas pressionando o sistema por mudanças. Mesmo sabendo

que as dificuldades continuam – afinal as desigualdades de poder são grandes – os movimentos sociais são uma forma de resistência ao domínio sistêmico e de proposição de novas composições sociais, fazendo com que as demandas do mundo da vida ganhem mais força.

Pensar a respeito da força dos movimentos sociais no espaço público é uma forma de entender o movimento das demandas populares dentro do sistema de “eclusas”. Além disso, pode nos ajudar a entender como a participação política pode colaborar para uma modificação na cultura política existente, de modo a deixá-la mais participativa, uma vez que as demandas do mundo da vida levantadas por esses movimentos se preocupam tanto com os *inputs* como com os *outputs* do sistema político. Assim, pode-se compreender a esfera pública como um local de luta e de possibilidades amplas e variadas de participação política. Como afirmou Costa em sua pesquisa empírica:

Ora, a contribuição dos movimentos sociais para a democratização certamente não será aquela que cabe a atores como sindicatos ou partidos políticos. Os movimentos sociais apresentam perfis organizativos próprios, uma inserção específica na tessitura social e articulações particulares com o arcabouço político-institucional. Ainda que não se pretenda reacender a chama antiinstitucionalista que orientou muitos dos trabalhos sobre movimentos sociais nos anos 80 (ver, por exemplo, Evers, 1984), parece necessário reconhecer que as contribuições democratizantes desses movimentos não podem ser enxergadas unicamente a partir das instâncias institucionais, esperando-se deles o aperfeiçoamento dos mecanismos de intermediação de interesses ou a renovação da vida partidária, minada em países como o Brasil pelas velhas práticas autoritárias e pelos novos casuísmos. Suas possibilidades residem precisamente em seu "enraizamento" em esferas sociais que são, do ponto de vista institucional, pré-políticas. E é no nível de tais órbitas e da articulação que os movimentos sociais estabelecem entre estas e as arenas institucionais que podem emergir os impulsos mais promissores para a construção da democracia. (COSTA, 1997).

Se a construção da democracia reside na relação entre as esferas públicas informais e as demandas do mundo da vida com as esferas públicas formais e se, em âmbito local, a relação entre as arenas institucionais e os movimentos sociais representam importante força social na construção democrática, como analisar a proposta de construção de uma política e de uma cidadania transnacional, como discutido em nosso capítulo anterior? As possibilidades e os limites são os mesmos apresentados até agora ou há

especificidades da arena internacional a serem consideradas? A esse respeito vamos discorrer em nosso próximo tópico.

2.4. Sobre a possibilidade de uma esfera pública transnacional

Se este trabalho defende que a construção da democracia deliberativa é feita a partir da solidariedade que emerge dos processos comunicativos das esferas públicas, para pensar a construção de uma democracia deliberativa transnacional é necessário, portanto, perceber se há a construção de uma solidariedade política feita a partir de processos comunicativos presentes em esferas públicas transnacionais.

É grande a dificuldade em se pensar em uma esfera pública transnacional. Mesmo que contemporaneamente haja uma maior mobilização social transnacional através dos intercâmbios comunicativos entre grupos sociais de diferentes regiões do mundo, e mesmo que a importância política dessas novas formas de mobilização seja grande, elas não podem ser comparadas às sociedades civis nacionais, por uma série de fatores. Sérgio Costa (2003, p. 23 e 24) chama atenção para algumas dessas dificuldades.

Em primeiro lugar, a sociedade civil apresenta duas facetas, de acordo com a interpretação do conceito habermasiano feito por Cohen e Arato: a dimensão de preservação e renovação das tradições, solidariedades e identidades do mundo da vida e a dimensão ofensiva de levar as demandas do mundo da vida para a arena política institucionalizada. Costa ressalta que falta à sociedade civil global a dimensão cultural e defensiva, pois não é possível falar em um mundo da vida global, nem há um consenso sobre quais representações e valores culturais valem a pena ser preservados.

Além disso, o autor indica a inexistência empírica de processos que levariam à formação de uma esfera pública transnacional – o que existe são mobilizações transnacionais sobre alguns temas específicos, fazendo com que não haja uma pauta política, mas apenas uma rede fragmentada com uma ampla variedade temática.

Sociedade civil – assim como esfera pública –, antes de serem categorias da teoria da democracia, são conceitos da história social e se referem, em cada contexto nacional particular, a uma trajetória própria e específica. Como se sabe, as sociedades civis (e as esferas públicas) formam-se no âmbito de processos extremamente complexos que acompanham o aparecimento das nações modernas como “comunidades imaginadas” e são indissociáveis, nesse sentido, do aparecimento das estruturas comunicativas de abrangência nacional (meios de comunicação supralocais, sistema escolar unificado etc.), assim como das grandes narrativas (bélicas, históricas etc.) que culminam com a formação de um público nacional com interesses compartilhados (Costa, 2003a). Naturalmente, não se verificou nem está se verificando, no âmbito global, um processo semelhante. No lugar de uma sociedade civil global, as mobilizações transnacionais de atores não estatais conformam uma gama variada de redes temáticas fragmentadas. Os problemas aí discutidos não convergem para o estabelecimento de uma comunicação global, envolvendo um público mundial. São tratados, ao contrário, em espaços comunicativos transnacionais segmentados, aos quais só tem acesso aquela elite de militantes internacionalizada. (COSTA, 2003, p. 24).

Outro ponto negativo, segundo Costa, é que os processos comunicativos transnacionais ainda não conseguem grande repercussão e são dependentes das esferas públicas nacionais para alcançar o público em geral. Assim, transnacionalmente os temas são discutidos apenas por um grupo restrito de ativistas, que depois levam o debate para as arenas nacionais, as quais, por sua vez, imprimem uma lógica própria ao debate, pois contam com fatores específicos de cada localidade, como o nível de articulação dos atores sociais responsáveis pela difusão do tema, o grau de integração internacional da mídia nacional, o interesse do governo nacional em incorporar o tema em questão à sua agenda etc. Além disso, no debate transnacional, não há igualdade no acesso dos sujeitos políticos, pois a Realpolitik mundial apresenta grande desigualdade de poder. E mesmo os temas atualmente discutidos na agenda global não são democraticamente acessíveis a todos, mas são fruto das experiências de umas poucas sociedades civis nacionais com mais poder em âmbito global. “Assim, o risco sério que corre o programa de uma democracia cosmopolita que tenha sustentação na sociedade civil global é o de buscar difundir, mundialmente, as experiências, as formas de percepção e os valores de uma meia dúzia de sociedades civis específicas.” (COSTA, 2003, p. 24). Assim, o que pode-se observar até o momento é que não há indícios de que esteja se formando uma esfera pública mundial, nos moldes em que foram constituídas as esferas públicas nacionais (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 717).

De fato, a análise de Costa apresenta importantes críticas à ideia de esfera pública transnacional. Há importantes avanços das esferas comunicativas que se expandem para além das fronteiras nacionais, porém as discussões transnacionais dependem da transposição dos debates para as esferas públicas nacionais para assim conseguir sua efetividade. Outro ponto é a desigualdade de acesso ao debate transnacional, que pode ser comparado também às desigualdades de acesso ao debate nas esferas públicas nacionais, ambos devido às distribuições desiguais de poder.

Porém, Habermas em *Sobre a Constituição da Europa* (2012), apresenta algumas mudanças em relação as suas ideias anteriores. Vimos no capítulo anterior que Habermas, neste livro, não defende o abandono da forma de organização política do Estado nação em favor de uma nova forma de organização política em âmbito internacional, mas sugere que essa forma de organização política não precisa ser a única opção. Essa ideia está expressa no conceito de cidadania compartilhada, também discutido no nosso próximo capítulo, em que não é necessário se desfazer da cidadania nacional para se pensar numa cidadania transnacional. Dessa forma, essa obra habermasiana conjuga elementos vestfalianos de nação, cidadania e democracia, com elementos pós-nacionais de solidariedade que seriam construídos com base no elemento político e não mais com base nos elementos culturais. Essa ideia abre também a possibilidade de afirmar que o fato das discussões transnacionais necessitarem das esferas públicas nacionais para se expandirem não é uma debilidade, mas uma característica desse contexto histórico. E nada impede de que se construa uma relação saudável de intercâmbio entre os debates transnacionais e nacionais, desde que se construa a solidariedade transnacional, como já explicitado no capítulo anterior. Como essa solidariedade transnacional teria como base apenas o componente político e não mais a identidade cultural, assim também a esfera pública transnacional⁷², diferentemente da esfera pública nacional, não comporta a dimensão de

⁷² Ou melhor dizendo as esferas públicas transnacionais, pois se Habermas afirma que a democracia se fortalece a partir das múltiplas esferas públicas informais, as quais estão próximas das demandas do mundo da vida, então esse mesmo raciocínio pode ser utilizado em âmbito transnacional: quanto mais esferas públicas transnacionais existirem, trazendo múltiplas demandas, mais fortalecida uma possível democracia transnacional será.

preservação e renovação das tradições culturais, se concentrando na construção da solidariedade de cunho político.

A teoria das “eclusas” de Habermas apresenta um ganho significativo para analisar o contexto transnacional na medida em que reconhece a dinâmica da deliberação pública como aquela que acontece em esferas públicas múltiplas, diversas e informais – não havendo necessidade, portanto de se pensar em uma esfera pública unificada internacionalmente (o que seria bem difícil de se conseguir, como bem explica Costa). A dificuldade de se usar a teoria das “eclusas” no contexto transnacional acontece quando lembramos que, segundo essa teoria, o objetivo das esferas informais é transportar suas demandas para as esferas institucionais e fazer uma colonização “inversa” (levar pautas do mundo da vida para o âmbito sistêmico). Porém, no âmbito internacional, as principais instituições de deliberações públicas (ONU e União Europeia) são formadas por Estados nacionais e, por isso, ainda estão sujeitas à suas ordens e aos seus interesses.

Portanto sugiro que a reflexão sobre esfera pública transnacional se concentre nas experiências das esferas públicas informais transnacionais, sem necessariamente subordinar suas atividades à sua relação com as instituições internacionais. Aqui, como no capítulo anterior e na discussão sobre esferas públicas nacionais, levantamos um ponto de debate que consideramos importante: a ideia de considerar a própria participação no debate público como criador de uma cultura política que cria mais condições de participação no debate público. Afinal, como afirma Avritzer (1996, p. 143), “ao lado da construção de instituições democráticas (eleições livres, parlamento ativo, liberdade de imprensa etc.), a vigência da democracia implica a incorporação de valores democráticos nas “práticas cotidianas””. Por isso o receio em se pautar apenas em soluções que fiquem restritas à esfera institucional, uma vez que a cultura política necessária para as transformações democráticas está exatamente nas práticas cotidianas e no tecido das relações sociais.

Assim, uma proposta para o enriquecimento do debate acerca da possibilidade de uma democracia transnacional é olhar para os debates transnacionais já existentes (mesmo que ainda com as debilidades apontadas na crítica de Costa) e tentar perceber de que medida eles colaboram para a construção de uma nova cultura política em âmbito transnacional. Se os debates transnacionais existentes de alguma forma ajudam a estimular

o surgimento de outros debates⁷³, com outros temas, ou se incentivam a participação de mais sujeitos, e se pudermos nos desvincular dos conceitos tradicionais fundados na ótica do Estado-nação, então pensar uma democracia transnacional é possível.

Nesse sentido, percebemos uma lacuna no projeto habermasiano de política transnacional e que ainda não foi satisfatoriamente preenchida em seus trabalhos recentes: não há referências claras de como haveria uma maior participação dos sujeitos nos debates públicos transnacionais. Ele aponta, como já indicamos no capítulo anterior, que essa formação transnacional da vontade dos cidadãos precisa de condições políticas e culturais que passam por processos de aprendizagem e adaptação, mas ele não especifica esses processos.

Nancy Fraser aponta um possível motivo para essa debilidade: apesar de ter como objetivo pensar em uma política para além do Estado nacional, muitas vezes Habermas não consegue pensar em um modelo que de fato vá além do modelo de política internacional vestfaliano⁷⁴. Fraser (2009b, p. 34) também defende uma esfera pública transnacional na qual há uma rearticulação dos processos decisórios, superando as fronteiras dos estados nacionais territorialmente situados. Isso porque uma das principais preocupações da autora nos últimos anos tem sido pensar as lutas por justiça atreladas às lutas por uma democracia metapolítica, no sentido de que não é possível lutar por redistribuição ou reconhecimento sem representação política, incluída a luta na arena internacional. Porém a política não precisa ser pensada de maneira tradicional, mas deve se contrapor ao Estado como única instância de justiça e defender ir além de qualquer fronteira, permitindo a participação de todos os afetados no processo.

Por isso Fraser (2005) faz importantes críticas ao modelo vestfaliano de análise, que tenta perceber o novo contexto através de conceitos ainda atrelados a uma concepção

⁷³ Fraser (2009b, p. 33) explica que os próprios movimentos sociais criam novas arenas de debate transnacionais: “No Fórum Social Mundial, por exemplo, alguns praticantes da política transformativa criaram uma esfera pública transnacional na qual podem participar como pares, em relação aos demais, no processo de formulação e resolução de disputas acerca do enquadramento. Desse modo, eles prefiguram a possibilidade de novas instituições da justiça democrática pós-Westfaliana.”

⁷⁴ O tratado de Westfália – assinado em 24 de outubro de 1648, em Osnabrück – colocou fim ao conflito entre França, Suécia e o Sacro Império Romano-Germânico. Este e os demais tratados de paz da época que formam o conjunto da Paz de Westfália inauguram o moderno Sistema Internacional ao estabelecerem as bases dos princípios de soberania estatal e a consolidação do Estado-nação.

tradicional de Estado-nação. Isso nos ajuda a entender tanto as debilidades da proposta de Habermas quanto os limites da crítica de Costa. Habermas não chega a construir uma ideia de política transnacional que transcenda os componentes vestfalianos, como propõe Nancy Fraser. Em seu artigo de 1992, Fraser aponta para os problemas na concepção de esfera pública de Habermas. Em seu artigo de 2005 ela diferencia sua crítica e muda o foco: ao invés de pensar na disparidade de participação nas esferas públicas nacionais-vestfalianas, ela procura indagar o próprio modelo vestfaliano no qual se assentam os elementos constitutivos da opinião pública:

Em geral, então, esferas públicas são cada vez mais transnacionais ou pós-nacionais no que se refere a cada um dos elementos constitutivos de opinião pública. Quem se comunica, previamente caracterizado como o cidadão nacional no modelo vestfaliano, é agora uma coleção de sujeitos comunicativos dispersos. A matéria da comunicação, antes caracterizada pelo interesse nacional vestfaliano e sua economia, agora se difunde pelo globo na forma de comunidade de risco, refletiva na expansão de solidariedades e identidades. O local da comunicação, antes restrito ao território do Estado nacional vestfaliano, agora se encontra no ciberespaço desterritorializado. A forma da comunicação, antes referente à mídia nacional vestfaliana, agora engloba um vasto nexus translinguístico de disjuntos e culturas visuais sobrepostos. Por fim, o destinatário da comunicação, uma vez teorizado como o poder do Estado de Vestefália que respondia à opinião pública, é agora uma mistura amorfa de poderes transnacionais públicos e privados (sugestivamente chamado "The nébuleuse", de Robert Cox), que nem são facilmente identificáveis, nem responsabilizáveis. (FRASER, 2005, p. 5 e 6 [tradução minha]).⁷⁵

Segundo Fraser, para compreender os espaços públicos transnacionais, a teoria deve identificar e superar duas disjunções. A primeira é a relação entre os Estados e os poderes privados transnacionais: para repensar essa relação é necessária a institucionalização de novos poderes públicos transnacionais capazes de constranger o

⁷⁵ No original: "In general, then, public spheres are increasingly transnational or postnational with respect to each of the constitutive elements of public opinion. The who of communication, previously theorized as a Westphalian-national citizenry, is now a collection of dispersed subjects of communication. The what of communication, previously theorized as a Westphalian-national interest rooted in a Westphalian-national economy, now stretches across vast reaches of the globe, in a transnational community of fate and of risk, which is not however reflected in concomitantly expansive solidarities and identities. The where of communication, once theorized as the Westphalian-national territory, is now deterritorialized cyberspace. The how of communication, once theorized as Westphalian-national print media, now encompasses a vast translinguistic nexus of disjoint and overlapping visual cultures. Finally, the addressee of communication, once theorized as Westphalian state power to be made answerable to public opinion, is now an amorphous mix of public and private transnational powers (suggestively named "the nebuleuse" by Robert Cox), that is neither easily identifiable nor rendered accountable."

poder privado transnacional para colocá-lo sob controle democrático. Outra disjunção chave é a relação entre cidadania (baseada na nacionalidade), comunidades pós-nacionais de fato ou risco, públicos nacionais e transnacionais e solidariedades sub-globais, relação esta que também requer uma reforma institucional transnacional: institucionalização de elementos para a constituição de uma cidadania transnacional, geração de uma solidariedade que supere divisões de língua, etnicidade, religião e nacionalidade e a construção de esferas públicas transnacionais em que interessem em comum possam ser descobertos através de uma comunicação democrática e aberta.

A ampliação das esferas públicas transnacionais, portanto, estão intimamente ligadas à emergência de uma concepção de cidadania que não fica restrita apenas ao Estado nacional. Ao considerarmos a participação política como elemento chave no desenvolvimento da democracia e na luta por justiça, precisamos analisar quem pode participar desse debate e de que maneira se dá essa participação. Por isso o nosso terceiro capítulo se dedica ao tema da cidadania, fazendo uma retomada teórica do conceito a fim de debatê-lo à luz dos desafios atuais de uma sociedade multicultural e em profunda transformação. Ao final do nosso capítulo, vamos analisar o caso dos imigrantes para tentar compreender em que medida a reivindicação de participação política para além do Estado nacional que analisamos até aqui consegue responder aos problemas enfrentados por essa população.

3. CIDADANIA PARA ALÉM DO ESTADO NACIONAL

O debate sobre cidadania se insere de forma premente nos debates desenvolvidos até aqui por esse trabalho. Habermas faz menção direta ao desenvolvimento de uma cidadania transnacional como peça-chave para a emergência de uma política transnacional, como descrito no primeiro capítulo⁷⁶. Além disso, os debates contemporâneos sobre cidadania tomaram fôlego a partir da transformação social das últimas décadas (transformações devido à globalização, à crise do Estado de bem estar social, aos debates sobre multiculturalismo, etc). Ou seja, os debates contemporâneos sobre cidadania têm a mesma preocupação de Habermas discutida nos nossos capítulos anteriores: como entender a integração social num contexto em que as formas tradicionais do Estado nação têm sido desafiadas⁷⁷? Além disso, o conceito de cidadania tem papel crucial na discussão sobre democracia e política, pois define quem são os sujeitos dessa democracia e como esses sujeitos se relacionam com o processo político em si.

Os estudos sobre cidadania não formam um campo institucionalizado, mas se estabeleceram no campo das ciências sociais nos anos 1990. A emergência desses estudos foram uma respostas aos desafios contemporâneos impostos pela globalização, pela emergência de novas configurações internacionais, pelos novos regimes de acumulação de capital e também pelos novos movimentos sociais e pelas lutas por redistribuição e reconhecimento. Não apenas os direitos e deveres dos cidadãos estão sendo discutidos, mas principalmente o que significa ser cidadão e quais indivíduos e grupos devem ter esse status (ISIN e TURNER, 2002, p. 2).

Discutir cidadania, portanto, se torna essencial para entender quem pertence a essa sociedade contemporânea altamente diferenciada e de que forma se dá esse pertencimento. Dessa afirmação, presumimos duas questões que permeiam todo o debate sobre cidadania: por um lado, discutir cidadania é muito importante para se compreender a

⁷⁶ Cap. 1, p. 31 – 33.

⁷⁷ “Cidadania como questão se tornou proeminente porque as fronteiras tradicionais do Estado nação na Europa e no mundo têm sido profundamente desafiadas pelos desenvolvimentos globais na organização das sociedades modernas” TURNER, 1993, p. 1 [tradução minha].

integração social⁷⁸, por outro lado, questões de cidadania se referem diretamente à distribuição dos recursos sociais, definindo quais grupos têm acesso a quais recursos, implicando na discussão sobre desigualdade, não apenas material, mas simbólica e cultural também.

3.1. Breve panorama sobre o conceito de cidadania

Cidadania é um conceito antigo cujas origens remonta à Grécia clássica⁷⁹. Para efeitos deste trabalho, nos concentraremos na noção moderna de cidadania, a qual, por si só, exigiria todo um trabalho à parte. Pela impossibilidade de uma retomada extensa do debate sobre cidadania, vamos nos concentrar no trabalho de T. H. Marshall, que é usado como referência no tema pelos autores trabalhados aqui e também alguns autores que se dedicam a discutir cidadania num contexto de desafio ao Estado nação.

No debate clássico sobre cidadania, assim como no debate sobre democracia, podemos posicionar duas tradições clássicas: o liberalismo e o comunitarismo⁸⁰. O liberalismo⁸¹ enfatiza o indivíduo, por isso, para essa corrente teórica, os direitos de cidadania são baseados nas liberdades individuais (uma liberdade negativa que protege o indivíduo de interferências estatais e sociais), consolidadas nas liberdades civis e nos direitos à propriedade. O comunitarismo⁸², como o próprio nome indica, possui ênfase no caráter comunitário, por isso o indivíduo é valorizado enquanto membro de uma comunidade política. A principal preocupação dessa corrente teórica é a integração e a efetividade da sociedade como uma coletividade, por isso há uma maior ênfase em temas como identidade comum e participação. Com isso, no comunitarismo há uma maior ênfase nas obrigações dos indivíduos para com a sua coletividade, a partir da preocupação de

⁷⁸ Para mais detalhes ver SILVA, Josué P. “Sobre a relevância contemporânea da teoria da cidadania” 2008.

⁷⁹ Riesenberg, 1992; Pocock, 1995, ambos citados por SILVA, 2008, p. 54.

⁸⁰ Para mais detalhes, ver artigo de Thomas Janoski e Brian Gran, (2002, p. 17 à 21) que faz um resumo sobre as principais ideias das correntes liberais e comunitaristas.

⁸¹ com referência a Locke, Hamilton e Rawls

⁸² com principais referências em Aristóteles e Rousseau, mas também pode incluir o republicanismo clássico ou o humanismo cívico analisados por Maquiavel, Montesquieu e Arendt.

proteger o futuro da sociedade de um individualismo exacerbado, enquanto o liberalismo está mais preocupado em garantir os direitos dos indivíduos para protegê-los das ingerências da coletividade.

O debate entre as escolas liberais e comunitárias é um debate entre duas concepções normativas do indivíduo. Para os liberais, o indivíduo é autor soberano de sua vida que persegue, através da racionalidade privada, sua própria concepção de bem. O papel da política seria, então, negativo: apenas proteger os indivíduos da interferência do governo que possa atrapalhar o exercício de direitos que ele inalienavelmente possui. Assim, cidadania seria um acessório, não um valor em si. A visão comunitária percebe os indivíduos como integrantes de um todo maior, a comunidade política. Comunitaristas mantêm a visão grega de que a política é o centro da atividade humana. A política provê ao indivíduo sua identidade e dá à sua vida inspiração e riqueza, através da virtude política da participação no bem-comum. Cidadania, para os comunitaristas, é uma prática, um exercício e não apenas um status, como para os liberais. A precedência deve ser dada ao bem-comum e não aos direitos individuais (SHAFIR, 1998, p. 10 e 11).

Os debates mais recentes sobre cidadania almejam ir além das concepções liberais e comunitárias, buscando dar uma maior complexidade ao conceito. Para essa tarefa, muitos autores retomam o trabalho de T. H. Marshall, que se tornou referência no debate sobre cidadania por fazer uma grande retomada histórica sobre seu desenvolvimento ao mesmo tempo em que analisa o conceito frente a questões sociológicas importantes.

Para Marshall (1967, p. 76) “A cidadania é um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles que possuem o *status* são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao *status*.”. Ele utiliza-se dessa noção de *status* ao retomar o trabalho do economista Alfred Marshall, o qual compreendia que a igualdade plena entre as pessoas seria impossível, porém todos deveriam ter as mesmas condições de participar da vida social de sua época de forma digna. Ou seja, o *status* seria a condição para se desfrutar de um padrão de vida construído pela modernidade, a qual T. H. Marshall denomina civilidade. Portanto, o *status* se refere não apenas a uma definição quantitativa dos bens consumidos e serviços recebidos, mas também uma avaliação qualitativa da vida, em termos de civilidade e cultura.

T. H. Marshall foi categorizado por alguns autores como liberal⁸³ porque, a princípio, entender a cidadania como *status* pode levar a uma compreensão de que a importância da igualdade formal leva precedência sobre a igualdade material, e que a preocupação social seja apenas relativa ao *status*⁸⁴. Porém essa categorização é muito simplificadora, na medida em que, a noção de *status* trabalhada por Marshall possui intrinsecamente uma relação com a coletividade, na medida em que a igualdade é entendida como o direito à participação integral na comunidade política e social⁸⁵. Para além de tentar categorizar Marshall, vamos aqui notar quais as suas principais contribuições, as quais o levam a ser a referência básica no debate sobre cidadania.

Um ponto muito relevante na obra de Marshall é o caráter de integração social da cidadania. A cidadania gera um senso de pertencimento a uma comunidade baseada na lealdade à civilização que é de comum possessão. Refere-se à habilidade dos cidadãos de participar de forma mais ou menos igual na vida política e social de sua sociedade (HINDESS, 1993, p. 22). Dessa concepção de cidadania como central para se compreender a integração social temos que o conceito de cidadania ganha contornos cada vez mais relevantes para a sociologia. Primeiro, pois se conecta ao debate sobre integração social e solidariedade social desenvolvido por autores clássicos como Durkheim e recorrente também na literatura sociológica mais contemporânea como Parsons, Habermas, Lockwood e Barbalet⁸⁶. Em segundo lugar, pois cidadania deixa de ser um conceito meramente jurídico, como um conjunto de direitos e deveres, e passa a ajudar na compreensão da dinâmica social dentro de contextos históricos, ao perceber a construção da cidadania como consequência de lutas políticas (TURNER, 1993, p. 2)

Nesse sentido se encontra outra grande contribuição de T. H. Marshall: a retomada histórica da formação da cidadania moderna através da dinâmica de luta e consolidação dos direitos modernos. Marshall entende cidadania como um conjunto

⁸³ como na tabela de Thomas Janoski e Brian Gran, 2002, p. 18.

⁸⁴ Essa categorização pode ter sua base no fato de T. H. Marshall emprestar a interpretação de Alfred Marshall, um economista liberal, sobre a importância da igualdade de *status* e tão somente ela. Para Alfred Marshall, a desigualdade do sistema de classes sociais pode ser aceitável desde que a igualdade de *status* seja reconhecida. Sobre isso ver Marshall T. S., 1967, p. 62.

⁸⁵ nesse sentido, Hindess coloca Marshall próximo à tradição republicana.

⁸⁶ sobre isso ver SILVA, 2008, p. 54 à 59.

composto por direitos civis (necessários para a liberdade individual), direitos políticos (para participar do exercício do poder político) e direitos sociais (para atingir um padrão mínimo de bem-estar e seguridade econômica que permitem viver uma vida civilizada baseada nos padrões vigentes na sociedade)⁸⁷. O desenvolvimento desses direitos não se deu concomitantemente, eles foram sendo configurados dentro de contextos históricos específicos. Os direitos civis foram os primeiros a serem garantidos, no século XVIII, os direitos políticos se desenvolveram de forma mais acentuada no século XIX e os direitos sociais foram consolidados no século XX⁸⁸.

O objetivo de Marshall com essa retomada histórica sobre a formação dos direitos, em seu artigo “Cidadania e classe social”, não foi apenas categorizar cidadania como um conjunto de direitos, mas sim tentar compreender em que medida o sentido de igualdade expresso no desenvolvimento da cidadania moderna seria contraditório ou não com as desigualdades expressas pelo sistema de classes e pelo desenvolvimento do capitalismo. Numa primeira análise, enquanto cidadania é um status fundamentado na igualdade, classe social é um sistema fundado na desigualdade, seria razoável considerar que a relação entre eles será de oposição. Essa ideia se sustenta se considerarmos os desenvolvimentos dos direitos sociais no século XX, os quais, diretamente relacionados ao Estado social, buscavam controlar os efeitos indesejados da desigualdade na esfera social – nesse sentido, Marshall defende o Estado de bem-estar social como limitador do impacto negativo das diferenças de classe nas trajetórias individuais. Porém a relação é ainda mais contraditória: o desenvolvimento da cidadania coincide com o crescimento do capitalismo. Ao fazer um detalhamento sobre o desenvolvimento dos direitos de cidadania Marshall sustenta que os direitos civis e políticos não formam um empecilho ao capitalismo, pelo contrário, eles foram decisivos para o desenvolvimento do capitalismo ao estabelecerem os

⁸⁷ No debate atual sobre cidadania, além dessas três categorias, pode-se adicionar a concepção de cidadania econômica, que se refere à distribuição dos ganhos econômicos através da garantia de emprego, condições dignas de trabalho e seguridade social, e também concepção de cidadania cultural, que se refere ao direito à manutenção e desenvolvimento cultural via educação, costumes, linguagem e religião, com respeito à diversidade (MILLER, 2002, p. 231). Os debates acerca dessas concepções de cidadania tomaram fôlego com o avanço da globalização e com o aumento do fluxo migratório, a partir dos anos 1990.

⁸⁸ A ênfase de Marshall no status comum de civilização nos permite fazer uma distinção importante entre direitos de bem-estar social e direitos sociais: os primeiros são destinados à população vulnerável que precisa de proteção do Estado e os segundos são universais e são devido ao pertencimento do indivíduo naquela comunidade (SHAFIR, 1998, p. 14).

direitos de liberdade e propriedade. Assim, o conceito de cidadania tem uma relação de profunda ambiguidade com o desenvolvimento do capitalismo, pois enquanto os direitos civis e políticos contribuem para a expansão do capitalismo, os direitos sociais buscam limitar os efeitos da desigualdade desse sistema, se colocando, muitas vezes, como empecilho para sua expansão⁸⁹.

A relação entre cidadania e o debate sobre desigualdade é, ao lado da temática sobre integração social, o grande legado de T. H. Marshall para a sociologia. Muitos autores contemporâneos que se debruçam sobre o conceito de cidadania o fazem relacionando-o com a temática da desigualdade. Brian Turner, teórico também inglês e referência contemporânea no campo da cidadania, retoma e discute Marshall para construir sua definição sobre o conceito. Para ele (TURNER, 1993, p. 2⁹⁰) cidadania pode ser definida como um conjunto de práticas (jurídicas, políticas, econômicas e culturais) que definem uma pessoa como um membro competente da sociedade e que, por consequência, modela o fluxo de recursos para pessoas e grupos sociais. Nesse sentido, cidadania está intimamente ligada aos debates sobre desigualdades, diferenças sociais, classes sociais, pois cidadania está necessariamente atrelada ao problema da distribuição desigual de recursos numa sociedade; e também está relacionada à integração social, pois define os critérios de participação social:

“Cidadania pode tanto ser um princípio radical de equidade, que tende a gerar conflitos por promover direitos sociais, ou pode ser visto como base fundamental para solidariedade social num sistema social altamente diferenciado na contemporaneidade. Essas duas perspectivas não precisam ser contraditórias: a cidadania tanto pode gerar solidariedade social como pode gerar conflitos políticos por causa das expectativas sobre a consolidação de direitos. Cidadania, em Durkheim, é uma consciência coletiva secular que transcende divisões de classe e gênero através da criação de uma participação universal. Cidadania também é a base do conflito social, porque sustenta expectativas de redistribuição

⁸⁹ Tanto Shafir (1998, p. 14) quanto Hindess (1993, p. 20) como Turner (1993, p. 6) fazem essa interpretação da obra de Marshall: a expansão dos direitos de cidadania foi tanto cumulativa quanto contraditória. Direitos civis e políticos ajudaram na expansão do capitalismo enquanto direitos sociais buscam amenizar os conflitos sociais originados dessa expansão. Outra contradição está presente na relação entre indivíduo e Estado: enquanto direitos civis protegem as pessoas das ingerências do Estado, os direitos sociais clamam os benefícios concedidos pelo Estado.

⁹⁰ No original: “Citizenship may be defined as that set of practices (juridical, political, economic and cultural) which define a person as a competent member of that society, and which as a consequence shape the flow of resources to person and social groups.”

que não podem ser plenamente satisfeitas” (TURNER, 1993, p. 8 [tradução minha]).

Turner, assim como Marshall, compreende o problema da cidadania como a relação contraditória entre o mercado (responsável pela distribuição desigual dos recursos) e a integração social desenvolvida a partir da cidadania (SILVA, 2008, p. 61). Nesse sentido os pares conceituais habermasianos de sistema e mundo da vida e sua consequente dinâmica e interação podem ser um interessante ferramental teórico para trabalhar essa relação. A cidadania, assim como o direito, pode ser encarada como um meio que relaciona sistema e mundo da vida: a cidadania, apesar de ser institucionalizada e instrumentalizada pelos meios dinheiro e poder também é reivindicada pelos atores sociais para atender às suas demandas oriundas do mundo da vida. A cidadania tanto apresenta características formais, mais ligadas à racionalidade instrumental sistêmica como características de racionalidade comunicativa e de pertencimento e identidade, características do mundo da vida.

Apesar de se interessar pelo mesmo problema levantado por Marshall, Turner tem ressalvas importantes quanto à forma com que ele foi desenvolvido. Turner critica a forma evolucionária com a qual Marshall apresenta o desenvolvimento da cidadania, fazendo apenas uma descrição histórica da evolução dos direitos na Inglaterra, sem fazer referência ao papel das classes e dos movimentos sociais na luta pela cidadania. Então Turner propõe analisar cidadania não apenas com relação ao conteúdo, forma e tipo de direitos sociais e obrigações, mas também com relação às forças sociais que produzem tais práticas e com relação aos diferentes arranjos sociais que distribuem os benefícios para os diferentes setores da sociedade (TURNER, 1993, p. 3). Turner defende que, apesar dos problemas da cidadania, o desejo moral de participação igualitária não pode ser ignorada em detrimento às políticas monetárias e de livre-mercado. O mercado requer alguma forma de solidariedade social para manter a coerência, civilidade e a ordem.

Uma outra crítica ao conceito de cidadania de Marshall é feita por Hindess (1993, p. 19) que além de criticar a falta de contextualização de Marshall com relação às lutas políticas que formam a cidadania, chama a atenção para o caráter essencialmente institucionalista da sua concepção de cidadania. Hindess reconhece a evolução do

desenvolvimento da cidadania em Marshall da seguinte maneira: no centro da descrição está a concepção de cidadania como (primeiro) um princípio de igualdade incorporando direitos civis, políticos e sociais, que são (segundo) institucionalizados nas práticas das arenas públicas e órgãos públicos que operam (terceiro) sujeitos aos constrangimentos impostos por outras instituições, notadamente o mercado⁹¹. Nesse sentido, o tratamento institucional dado por Marshall sobre cidadania apresentam alguns equívocos, não apenas por se referirem apenas ao contexto histórico inglês, mas também por não captar o caráter político daquela sociedade. Para Hindess, a cidadania deve ser analisada como elemento central na organização do discurso político do ocidente, pois o discurso de cidadania faz parte da retórica e do cálculo político de governos, ONGs e de movimentos políticos e sociais. Turner (1993, p. 176) também aponta o caráter institucional da cidadania na obra de Marshall: ela foi caracterizada por ele como participação nas instituições cívicas, políticas e de bem-estar da sociedade moderna. Dessa forma, cidadania parece ser histórica e culturalmente específica da cultura ocidental moderna, um conjunto de provisões para se contrapor às consequências negativas da desigualdade de classe do sistema capitalista.

Comparando essa característica da concepção de cidadania em Marshall com a concepção de Habermas sobre democracia, direito e participação analisada no capítulo anterior, percebemos um ponto de similaridade: ao tentar constituir uma concepção intermediária entre o excesso de individualismo do liberalismo e o excesso de comunitarismo do republicanismo, ambos os autores recorrem a uma interpretação da democracia que privilegia o papel das instituições como mediadoras entre uma posição e outra. A ênfase na institucionalização também é uma forma de conjugar uma interpretação sobre os problemas relacionados à integração social sem deixar de lado os constrangimentos impostos pelas estruturas sistêmicas (dinheiro e poder) do capitalismo.

O esforço tanto de Marshall quanto de Habermas é tentar resolver essa tensão entre um potencial de vida digna representado pela cidadania versus o desenvolvimento do capitalismo. Ao proceder com esse objetivo, ambos acabam por desenvolver uma análise

⁹¹ A interpretação que Hindess faz da teoria de Marshall se aproxima muito das questões relativas à teoria habermasiana que discutimos nos capítulos anteriores: a grande importância da institucionalização das práticas oriundas das discussões públicas e a preocupação com a influência do sistema (na forma dos meios dinheiro e poder) sobre essas práticas.

acerca das possibilidades de obtenção de um mesmo nível de status de civilidade (no caso de Marshall) e de emancipação (no caso de Habermas), na medida em que os autores percebem uma contradição inerente aos conceitos de democracia e cidadania. Ambos os conceitos podem ser utilizados como formas de justificar e expandir o capitalismo e as formas de dominação, porém eles também apresentam concepções de justiça que podem servir, ao mesmo tempo, para contestar o discurso e a expansão do capitalismo. Ao perceber essa dubiedade, Marshall e Habermas são otimistas ao interpretarem a expansão da cidadania e da democracia mais como um desafio ao capitalismo do que uma colaboração à sua expansão. Particularmente eu não tenho problemas com essa dimensão de valorização do potencial emancipatório da cidadania e da democracia, pois a interpretação de que esses conceitos são dúbios e contraditórios em sua relação com o capitalismo me parece mais plausível do que a interpretação de que eles seriam apenas ferramentas a serviço do capitalismo. A principal questão portanto não é sobre o potencial, mas como o potencial presente na cidadania e na democracia pode de fato se materializar em formas de vida mais digna à todos.

De acordo com a ideia marshalliana, a luta política pela cidadania fica mais explícita na luta pelos direitos sociais, pois eles são a chave da ideia de igualdade presente no conceito de cidadania – enquanto os direitos civis e políticos garantem a igualdade formal (a qual é necessária, porém não suficiente), são os direitos sociais que impactam para que a igualdade formal se transforme, de fato, numa igualdade de condições, habilitando todos os cidadãos a serem membros plenos da sociedade, garantindo a todos a possibilidade de participar igualmente da vida social e política da sociedade. Nesse ponto Marshall, assim como Habermas, pode ser interpretado como um autor que foca numa concepção de igualdade baseada principalmente na igualdade de participação e acesso, porém pouco fala sobre as desigualdades materiais. Como resposta a essa lacuna, Turner (1993, p. 13) cita os movimentos sociais como os maiores expansores da cidadania na contemporaneidade ao exigirem a consolidação de todos os direitos que compõe a cidadania, com especial atenção aos direitos que efetivamente se transformem em uma igualdade de condições; da mesma forma com que esse trabalho analisou no segundo

capítulo os movimentos sociais como importantes atores na ampliação da participação na esfera pública como forma de garantir direitos⁹².

O conceito de cidadania de Marshall exige uma comunidade política correspondente a qual os cidadãos pertencem. Essa assunção gera desdobramento dos quais nos ocuparemos nas próximas páginas. Contemporaneamente é uma generalização equivocada tratar as sociedades ocidentais como se elas fossem uma comunidade democrática de cidadãos. Primeiramente, imigrantes são uma minoria significativa nas sociedades ocidentais atuais, mas eles não têm seus direitos garantidos, em especial seus direitos políticos (HAMMAR, 1990 *apud* HINDESS, 1993, p. 28)⁹³. Além disso, pode-se questionar a premissa de que tais sociedades são mesmo democráticas, na medida em que o sistema político nessas sociedades têm se apresentado muito mais como uma competição entre as elites pelo poder político. Em teoria⁹⁴, todos os cidadãos poderiam se organizar politicamente para promover seus interesses, porém não estão garantidas as condições de igualdade para que todos os cidadãos possam fazer isso⁹⁵ (DAHL, 1961 e 1989 *apud* HINDESS, 1993, p. 29). Por isso a concepção de Marshall, que segundo Hindess ainda é presa a uma concepção republicana de comunidade política, não consegue dar conta dos problemas de diversidade e déficit democrático. Nesse sentido, a preocupação habermasiana de constituir uma solidariedade baseada numa identidade política e não pré-política seja mais abrangente em envolver populações que não são consideradas sujeitos de direitos por terem culturas diferentes e, ao mesmo tempo, busca responder ao déficit democrático ao se preocupar com a participação de todos na esfera pública.

Com essa mesma preocupação, Turner procura reconstruir o conceito de cidadania para dar conta da diversidade e desse déficit democrático. Enquanto Marshall constrói seu conceito de cidadania como um conceito singular, Turner prefere se utilizar

⁹² A análise sobre o papel dos movimentos sociais pode ser uma fonte rica para complementar as concepções de Marshall e Habermas, pois eles podem fazer a ligação entre os problemas de integração social sem deixar de lado as questões sistêmicas e sem também cair no perigo da ênfase excessiva nas instituições. Essa seria uma análise complexa, possível talvez num futuro trabalho.

⁹³ Por isso nosso tópico 3.4. trata especificamente sobre a cidadania e a população imigrante.

⁹⁴ Em alemão, a ideia de cidadania está associada à ideia de sociedade civil (*die bürgerliche Gesellschaft*). Na tradição alemã, cidadão é o indivíduo que deixa a proteção da família para entrar na arena pública. (TURNER, 1993, p. 9 e 10).

⁹⁵ Como discutido no fim do nosso segundo capítulo.

dos binômios abaixo/acima, público/privado para formar quatro ideias de cidadania e tentar abarcar conceitos formulados em tradições culturais e sociais diferentes (TURNER, 1993, p. 9). Assim, ele busca problematizar o etnocentrismo presente na noção de cidadania, pois sob o guarda-chuva do universalismo, vários tipos de particularismos podem estar subordinados. A proposta de Turner é que cidadania seja uma luta política pelo reconhecimento das diferenças e uma das possibilidades de lidar com essa questão a formação de um novo discurso sobre direitos humanos para transcender as dificuldades políticas contemporâneas.

Com essas preocupações, Turner se insere no debate contemporâneo buscando entender como a cidadania pode colaborar num contexto social de profundas transformações ocasionadas pela globalização, pelo multiculturalismo e pelos desafios ao Estado-nação. Não apenas Turner se ocupa dessa tarefa de atualizar o debate sobre cidadania para responder a essas novas demandas, por isso vamos elencar alguns outros autores e suas críticas ao conceito de cidadania. Vamos trata-los em maiores detalhes e conectar esse debate com aquele realizado por Habermas para tentar compreender os limites e possibilidades de uma cidadania transnacional.

3.2. Cidadania e diversidade

A cidadania moderna está relacionada intimamente com o Estado-nação, devido aos seus respectivos processos históricos que se realizaram de forma concomitante - a emergência dos direitos civis coincidiu com o nascimento da consciência nacional moderna e a consolidação do Estado como instituição política lhe outorgou o papel de distinguir quem faz parte da comunidade e quem não, definindo os membros (cidadãos) e quais seus direitos e obrigações. Dessa forma, um contexto que gera desafios ao papel do Estado-nação vai gerar também desafios para se pensar em cidadania.

A moderna concepção de cidadania como um mero status constituído sob a autoridade do Estado tem sido contestada e ampliada para incluir várias lutas políticas e sociais por reconhecimento e redistribuição como formas de demandas

por direitos e ainda, por extensão, de cidadania. Como resultado, várias lutas sobre identidade e diferença (seja sexual, racial, étnica, diaspórica, ecológica, tecnológica ou cosmopolita) encontraram novas formas de articular suas demandas de cidadania compreendidas não apenas como um status legal, mas como um reconhecimento político e social e como uma redistribuição econômica. (ISIN e TURNER, 2002, p. 2 [tradução minha]).⁹⁶

Nos debates contemporâneos, há uma ênfase crescente no pluralismo social e na diversidade cultural que marca a nossa sociedade. Enquanto alguns teóricos defendem que a tradição da cidadania deve ignorar o potencial fragmentário da diversidade, outros sustentam que a diversidade pode e deve ser integrada à concepção de cidadania⁹⁷. Vamos analisar como alguns autores trabalham a questão da cidadania frente aos desafios da diversidade.

A proposta de uma cidadania multicultural⁹⁸ visa constituir uma cidadania complexa, pluralista e diferenciada, capaz de fazer com que todas as pessoas se sintam iguais em dignidade, respeito e reconhecimento (CORTINA, 2005, p. 140). Para isso, por exemplo, Kymlicka (1998) retoma questões de cidadania étnica, ao defender que as sociedades polétnicas devem reformar suas instituições sociais de forma a permitir a acomodação dos múltiplos grupos étnicos dentro do mesmo Estado. Dessa forma a cidadania reconheceria não apenas indivíduos, mas também grupos sociais. Essa proposta visa responder aos desafios impostos a uma sociedade em que cada vez mais grupos minoritários demandam inclusão, pois os direitos de cidadania – originalmente definidos pelos e para os homens, brancos, cristãos – não consegue responder às demandas desses grupos. Grupos que sofrem exclusão querem ser integrados à sociedade, e o reconhecimento e a acomodação de sua diferença têm como objetivo facilitar isso. Ao serem reconhecidos pela sociedade, os membros desses grupos conseguem desenvolver o

⁹⁶ No original: “The modern conception of citizenship as merely a status held under the authority of a state has been contested and broadened to include various political and social struggles of recognition and redistribution as instances of claim-making, and hence, by extension, of citizenship. As a result, various struggles based upon identity and difference (whether sexual, ‘racial’, ‘ethnic’, diasporic, ecological, technological, or cosmopolitan) have found new ways of articulating their claims as claims to citizenship understood not simply as a legal status but as political and social recognition and economic distribution.”.

⁹⁷ Sobre isso ver SHAFIR, 1998.

⁹⁸ O multiculturalismo se refere a uma sociedade que reúne em seu seio diversas culturas. A diversidade cultural pode ser um desafio à convivência e à integração social quando a sociedade é caracterizada pela desigualdade – no caso, a desigualdade cultural, onde uma cultura é dominante e impõe às demais suas regras e visões de mundo.

sentimento de pertença e, portanto, passam a se sentir motivados a trabalhar e melhorar pelo futuro da sociedade como um todo.

Segundo Kymlicka, muitas pessoas recusam a discussão sobre os direitos poliétnicos com medo de que eles atrapalhem de alguma forma a integração social e a organização dos Estados nacionais, mas é uma preocupação sem base empírica – há a experiência de diversos grupos de imigrantes de primeira e segunda geração que mantêm o orgulho de sua herança cultural e, ao mesmo tempo, estão entre os cidadãos mais patrióticos de seus novos países (WHITAKER, 1992:225 *apud* KYMLICKA, 1998, p. 171). Não há nenhuma evidência que os imigrantes apresentem alguma ameaça à unidade ou a estabilidade de um país, ao contrário, eles têm um grande desejo de integração e se preocupam com a unidade e estabilidade do novo país (HARLES, 1993). A desconfiança em torno dos direitos poliétnicos esconde o preconceito (muitos imigrantes não são cristãos nem brancos) e a recusa em se desfazer da posição de privilégio de ser parte da cultura dominante.

É importante salientar que a vertente multicultural não está defendendo apenas um tipo de tolerância⁹⁹, como seria uma posição liberal frente a uma realidade plural, mas uma forma de integração social sem que as pessoas sejam obrigadas a abrir mão de sua cultura para participar de uma cultura dominante. Seria uma cultura social formada através de um consenso cultural mais amplo e fundada num quarto tipo de direito: o direito cultural. A contribuição da crítica multiculturalista é se afastar da centralidade das concepções culturais dominantes e construir uma sociedade verdadeiramente plural. Nesse processo seria possível não apenas diversificar a cultura majoritária, mas até mesmo destruir a própria concepção de uma cultura que se pretende majoritária.

As sociedades ocidentais comprometidas com o multiculturalismo devem permitir e facilitar o direito de cada grupo étnico de desenvolver sua própria cultura e, no processo, reduzir o ocidentocentrismo. A perspectiva multicultural

⁹⁹ Adela Cortina (2005, p. 189) chama a atenção aos possíveis significados da palavra tolerância, que pode significar impotência, indiferença ou desinteresse. Por mais que os organismos internacionais tentem fazer uma ressignificação desse conceito, são esses significados que os cidadãos tem em mente ao se referir a essa palavra. Por isso a autora propõe a utilização de um conceito com uma carga mais positiva: o respeito ativo. Ele consiste não apenas em suportar as diferenças, mas sim considera-las como um valor moral em si, como algo que deva ser fomentado e que contribui para a riqueza cultural e social.

busca não apenas a diversificação da cultura majoritária de forma que ela possa incluir as contribuições feitas pelos imigrantes, mas o abandono da própria noção de cultura majoritária. (SHAFIR, 1998, p. 19 [tradução minha]).¹⁰⁰

Dessa forma, com a ênfase na questão cultural, a perspectiva de uma cidadania multicultural valoriza a concepção de cidadania como identidade em detrimento da cidadania como status legal de pertencimento a uma comunidade política. Isso porque, como explica Kymlicka (1998, p. 181) uma concepção compartilhada de justiça, como pretende John Rawls, não é o suficiente para garantir a unidade nas sociedades modernas. Apenas valores compartilhados não garantem unidade: há diferentes países com valores compartilhados e nem por isso eles se juntam, da mesma forma que houve separação entre países que tinham os mesmos valores. O componente que falta é a identidade compartilhada. E de onde vem a identidade compartilhada? Como vimos no primeiro capítulo desse trabalho, a modernidade contou com uma narrativa nacional para fornecer as bases integrativas da sociedade na forma de uma história comum, língua e costumes. Porém essa narrativa nacional historicamente favorece alguns grupos em detrimento de outros. Para modificar isso, Kymlicka (1998, p. 182) defende a criação de um Estado multinacional no qual diferentes identidades não são subordinadas, mas respeitadas. Dessa forma seria possível promover um senso de solidariedade e propósito comum na medida em que todos os grupos teriam um ambiente e um contexto em que suas identidades culturais seriam nutridas e desenvolvidas.

Um problema da visão multiculturalista é a excessiva ênfase na identidade, especialmente a cultural em detrimento de outras questões igualmente importantes para a cidadania. Acredito que não é necessário abrir mão de uma concepção política de cidadania para garantir os direitos culturais, da mesma forma com que uma concepção identitária não pode prescindir de uma concepção política de justiça. Mesmo que uma concepção compartilhada de justiça não seja por si só responsável pela unidade de uma sociedade, sem o debate e consenso sobre valores básicos não é possível construir uma sociedade

¹⁰⁰ No original: “In such view, Western societies committed to multiculturalism must allow and facilitate each ethnic group’s right to develop its own culture and, in the process, accede to the reduction of its Western-centrism. This multiculturalist perspective seeks not simply diversification of the majority’s culture, so that it can include the contributions made by immigrants, but abandonment of the very notion of a majority culture.”.

multicultural, porque o respeito à diferença, em si mesmo, já é um valor social. O próprio Kymlicka (1998, p. 183) reconhece uma sociedade fundada sobre uma profunda diversidade não conseguirá se manter unida se seus membros não valorizarem a diversidade por si mesmo e desejarem viver num país com variadas formas de participação cultural e política, mas apesar dessa afirmação ele não desenvolve essa ideia satisfatoriamente. Sendo assim, analisaremos outras perspectivas para compreender a cidadania cultural não apenas pelo viés identitário mas, principalmente, pela concepção política de justiça contida nela.

Iris Young (1998) apresenta uma crítica interessante que pode ajudar a preencher algumas questões deixadas em aberto pela perspectiva de Kymlicka. Young também é a favor de uma cidadania diferenciada, com a perspectiva de institucionalização de múltiplas cidadanias a fim de obter justiça e igualdade. Mas ela não defende uma cidadania diferenciada apenas no sentido cultural e étnico, como Kymlicka, mas para todos os grupos cujas diferenças são usadas como forma de opressão. A autora afirma que a cidadania, embora tenha um discurso de universalidade, não consegue se desvencilhar de seu caráter de privilégio, então a igualdade formal, ironicamente, gera desigualdade substantiva¹⁰¹.

Assim como a perspectiva de Kymlicka, Young defende o fim da visão majoritária que trata os grupos oprimidos como casos desviantes que precisem de ajuda para se incorporarem a uma cultura dominante ou a formas de vida tidas como padrão. A diferença entre eles é que Young acredita que a sociedade deve, para isso, se desvencilhar da tendência homogeneizadora de uma cidadania universal, a qual legitima uma cultura majoritária e passe a cultivar uma cidadania diferenciada, fundada em uma verdadeira cultura heterogênea. Young denuncia o sentido de cidadania universal e propõe sua reformulação, enquanto Kymlicka não critica ou substitui a noção de cidadania universal,

¹⁰¹ Isso porque a universalidade da cidadania surgiu a partir da ideia de direitos para os “iguais” para os membros da sociedade que se viam como semelhantes. Por isso, durante o desenvolvimento histórico da cidadania ela se apresenta muito mais como um privilégio do que como um direito. Foi a partir do debate sobre a universalização dos direitos sociais no século XX (conforme apontado no trabalho de Marshall) é que a cidadania adquiriu sua forma mais abrangente. Cidadania como privilégio, acaba excluindo os grupos sociais com menos poder, mesmo aqueles incluídos na cultura majoritária (como os mais pobres e as mulheres, por exemplo) e também aqueles que não se encaixam nos padrões culturais ditados pela cultura majoritária (como os imigrantes).

apenas propõe a adição de novos direitos que atendam às demandas de grupos culturais diferenciados (JOPPKE, 2002, p. 247).

A opressão é a categoria central para o argumento de Young: a sociedade é composta por diversos grupos onde alguns são dominantes ou oprimidos. Sua concepção de opressão é bem vasta: pode ir desde exploração econômica até discriminação cultural. A amplitude de sua concepção de opressão tem a vantagem de abarcar diversos grupos, porém pode deixar a construção teórica num sentido muito abstrato, deixando difícil a definição de quais grupos seriam oprimidos no contexto das sociedades complexas em que as assimetrias de poder e recursos são tão variadas (JOPPKE, 2002, p. 246 e 247). A crítica feita por Young vai no sentido de revisão do componente universalista da cidadania para por fim à utilização dela como forma de opressão. A ideia de universalidade, para ela, esconde os interesses dos grupos dominantes em apresentar seus próprios ideais e padrões como se fossem universais a fim de justificar a dominação.

A autora afirma que a política moderna tende a ver a universalização da cidadania como se o status de cidadania transcendesse particularidades e diferenças, nos quesitos de: a) generalidade: universalidade definida como oposição ao particular; b) tratamento igual: normas são aplicadas a todos da mesma forma (YOUNG, 1998, p. 263 e 264). Os movimentos sociais contemporâneos questionam essa universalização da cidadania como generalidade, e defendem as particularidades de seus grupos com orgulho, questionando se justiça seria mesmo um tratamento igualitário para todos – daí o conceito de cidadania diferenciada como a melhor forma, segundo ela, de garantir a todos a cidadania plena. Cidadania como vontade geral, que transcende particularismos tende a homogeneizar os cidadãos e a excluir grupos que são julgados como incapazes de adotar um ponto de vista generalista.

Cidadania como vontade geral parte do pressuposto de que é possível partir de uma perspectiva geral e imparcial, o que é um mito; pois as pessoas consideram as questões públicas influenciadas pelas suas experiências e pela sua leitura das relações sociais. Grupos diferentes têm diferentes necessidades, culturas, histórias, experiências e percepções, as quais influenciam na sua interpretação dos significados e das consequências das propostas políticas. E essas diferenças são frutos não apenas de interesses diferentes,

mas de formas diferentes de se buscar a justiça e de se interpretar o que seria o bem comum. Exigir que esses grupos deixem de lado suas diferenças e adotem uma visão generalista é pedir, na prática, que eles adotem a visão dos grupos socialmente privilegiados que, historicamente, conseguiram colocar suas próprias demandas sob o véu do interesse comum. É possível ter uma postura pluralista, mantendo a identidade e a visão de grupo, e, ao mesmo tempo, adotar uma postura pública no sentido de se manter aberto às contribuições dos outros e não se preocupar com seu ganho próprio apenas.

É possível e necessário para as pessoas manter uma distância crítica dos seus desejos e gostos a fim de discutir proposições no espaço público. Fazer isso, no entanto, não requer que os cidadãos abandonem suas filiações particulares, experiências e posições sociais. (YOUNG, 1998, p. 270 [tradução minha]).¹⁰²

Além de concordar com a posição de Young vou mais além: o fato dos cidadãos não conseguirem se desvencilhar de suas experiências e filiações não deve ser visto como algo que prejudica a discussão dos problemas públicos, mas antes favorece a incorporação de novas perspectivas ao debate e ajuda a construir um ambiente mais democrático. Ligando essa ideia à concepção de democracia de Habermas discutida no segundo capítulo, arrisco afirmar que as experiências e filiações que os cidadãos apresentam durante o debate no espaço público refletem de maneira mais direta as demandas do mundo da vida e, se encarada dessa forma, essa pluralidade no espaço público é enriquecedora por apresentar uma racionalidade que faz frente à dominação sistêmica.

Sendo assim, a discussão sobre a participação do espaço público se torna essencial para a construção de uma cidadania diferenciada. Garantir a participação formal de todos na esfera pública por si só não garante que efetivamente todas as contribuições sejam levadas em conta¹⁰³, pois existem diferenças e desigualdades entre as pessoas e os grupos que participam dessa discussão. Apesar de existir a possibilidade de participar, mulheres, negros trabalhadores e outros grupos oprimidos têm grande dificuldade de

¹⁰² No original: “It is possible and necessary for people to maintain a critical distance from their own immediate desires and gut reactions in order to discuss public proposals. Doing so, however, cannot require that citizens abandon their particular affiliations, experiences, and social locations.”

¹⁰³ “O que importa, pois, não é tanto caracterizar o cidadão verbalmente por sua participação nos assuntos públicos quanto por em prática as condições para que essa participação seja significativa” CORTINA, 2005, p. 42.

participar dos processos de decisão, pois na estrutura democrática os homens brancos, em geral, possuem maiores habilidades (historicamente desenvolvidas) de fazer uso do discurso público e da sua persuasão¹⁰⁴. Por isso que a cidadania entendida como universalidade tende a manter a desigualdade (YOUNG, 1998, p. 271). A fim de evitar isso, Young defende que a inclusão e participação de todos na discussão pública requer mecanismos para representação de grupos. Como há diferenças entre grupos e alguns grupos são privilegiados, exigir tratamento igual perpetua as desigualdades. Então a inclusão e participação de grupos excluídos exigem: direitos especiais que atendam as diferenças desses grupos, mecanismos institucionais e recursos públicos para garantir o reconhecimento e a representação de vozes e perspectivas distintas:

Ninguém pode falar em nome do interesse geral, porque ninguém do grupo pode falar pelo outro, e certamente ninguém pode falar por todo mundo. Assim a única forma de dar voz e levar em conta todas as experiências e perspectivas sociais é tê-las representadas especificamente no espaço público. (YOUNG, 1998, p. 276 [tradução minha]).¹⁰⁵

Ambas as perspectivas trabalhadas até agora, apesar de apresentarem importantes pontos de discussão, não trabalham com a perspectiva de uma cidadania que ultrapasse os limites do Estado. A perspectiva de Kymlicka é importante para se pensar uma sociedade extremamente plural que se preocupa com o respeito às diversas identidades, dos diversos grupos – certamente essa é uma preocupação essencial para pensarmos na construção de uma cidadania para além das fronteiras do Estado – no entanto, a referência de unidade política no pensamento de Kymlicka é sempre o Estado¹⁰⁶, inclusive a preocupação com a sua unidade¹⁰⁷. A perspectiva de Young também apresenta a

¹⁰⁴ Nesse sentido, as preocupações de Young se aproximam daquelas de Nancy Fraser analisadas no nosso segundo capítulo. Ambas as autoras relacionam a obtenção da igualdade política à obtenção da igualdade econômica e de poder.

¹⁰⁵ No original: “No one can claim to speak in the general interest, because no one of the groups can speak for another, and certainly no one can speak for them all. Thus the only way to have all group experience and social perspectives voiced, heard and taken account of is to have them specifically represented in the public.”.

¹⁰⁶ Joseph Carens detecta na proposta de Kymlicka o contorno monolítico da velha lógica do Estado nação, o que coloca em risco o próprio caráter multicultural de sua concepção (JOPPKE, 2002, p. 249).

¹⁰⁷ Ele trabalha a diferença entre uma sociedade plural – na qual os grupos procuram reconhecimento do Estado e querem fazer parte dele – e uma sociedade multinacional – na qual as diferentes nações que convivem num mesmo Estado frequentemente nutrem desejos separatistas, desafiando a unidade deste.

riqueza de buscar ir além da diversidade cultural e pretende construir uma cidadania que reconheça e respeite todos os grupos oprimidos. O debate sobre a participação desses grupos no espaço público se relaciona à questão da construção da democracia que foi discutida no segundo capítulo deste trabalho e exemplifica como a cidadania e a democracia estão intimamente ligadas. No entanto, Young também não trabalha especificamente dos desafios de se pensar essa cidadania diferenciada num contexto fora dos limites do Estado-nação.

A constituição de uma cultura majoritária está diretamente ligada ao Estado-nação, seja pela sua construção histórica e também devido à sua dinâmica e organização. Dessa forma, talvez seja mais frutífero pensar num respeito à diversidade num âmbito que ultrapasse os limites do Estado-nação. Para isso, com o objetivo de conectar o reconhecimento e a participação presente na cidadania com a questão da construção de uma política transnacional, vamos elencar algumas perspectivas que pensam cidadania para além do Estado e vamos analisar como a proposta habermasiana trabalhada nos capítulos anteriores se relaciona com esse debate.

3.3. Cidadania para além dos limites do Estado

O debate sobre a extensão da cidadania para além dos limites do Estado-nação tem fundamento primeiramente, pela sua dimensão normativa, no desejo que permeia os debates desde Kant acerca da construção de uma comunidade humana fundada na solidariedade entre todos os seres humanos a fim de se constituir um mundo melhor. Ademais, nas últimas décadas, com o aprofundamento da globalização, as perspectivas globais deixam de ser apenas uma aspiração e passam a permear os debates como uma necessidade de se pensar o novo contexto – a globalização financeira, comunicacional e social demanda uma perspectiva política que seja também global. Uma política global tem sido demandada também como resposta para os problemas e riscos de ordem global e que, por essa característica, exigem decisões e ações conjugadas – como a questão ambiental, energética e de segurança. O interesse em uma política global como resposta ao novo

contexto não fica restrita aos âmbitos institucionais tradicionais, por isso há um aumento na mobilização transnacional, provocada pelos ativistas transnacionais, tais como ONGs e movimentos sociais (FALK, 1994, p. 131 e 132).

Nesse sentido, a cidadania transnacional surge como uma possível resposta para as demandas de política transnacional. A preocupação com o crescimento da integração europeia e a discussão sobre uma identidade europeia; a conexão das pessoas numa crescente sociedade civil transnacional, através do aumento de filiações a grupos e identidades que superam as barreiras estatais e que emergiram através de uma cultura global desterritorializada; a emergência de uma comunidade política e social transnacional causada pela migração, que formam identificações e solidariedades que se ligam tanto à comunidade de origem como à receptora; e um maior senso global de solidariedade e identificação baseados em convicções humanitárias justificam a demanda por uma cidadania transnacional (BOSNIAK, 2000, p. 482 *apud* SASSEN, 2002, p. 282).

Richard Falk (1994, p. 132 – 139) aponta cinco principais propostas feitas ao longo das últimas décadas para construir uma cidadania que ultrapasse as fronteiras do Estado nação. A primeira visão relaciona a cidadania global à emergência de um governo mundial, à partir de uma Nações Unidas fortalecida, advogando por um centralismo organizador para por fim aos perigos da fragmentação política provocada pela globalização. O perigo dessa visão é a emergência de um governo mundial totalitário e opressor.

Uma segunda imagem de cidadania global se refere aos cidadãos do mundo no sentido daqueles que desfrutam das benesses geradas pela globalização e partilham de uma cultura global que se tornou homogênea. O problema dessa visão é a excessiva ênfase nas forças econômicas da globalização (apresentando uma visão otimista e idealizada desse processo) e o fato de compartilhar com o imperialismo contido na concepção de cultura global.

Uma terceira visão considera a cidadania global como uma forma de gerenciar uma ordem global, principalmente com relação à economia e ao meio ambiente. Essa perspectiva reforça a ideia de destino comum compartilhado por toda humanidade, o qual exige uma cooperação e integração cada vez maior de seus membros. No entanto, o

argumento de destino comum tem sido insuficiente para criar um senso de solidariedade e gerar uma integração que vá além das organizações ativistas transnacionais.

A quarta visão a respeito de uma cidadania global está associada ao surgimento de uma consciência política regional, notadamente referida à União Europeia. A experiência europeia, mesmo com todos os seus problemas e impasses, gera um otimismo no sentido de trazer à tona possibilidades de se pensar formas de organização política que não estejam restritas ao Estado nacional.

E por fim, uma quinta visão de cidadania global está relacionada à atividade crescente de organizações não governamentais e movimentos sociais que não se restringem a questões locais nem nacionais, mas tratam de temas e problemas globais – como questões de gênero, direitos humanos, direitos dos migrantes, direitos ambientais etc. A atividade dessas organizações sociais mostra que há uma demanda intensa por questões as quais o Estado ou se nega a resolver ou as desenvolve de maneira insatisfatória. Essas demandas colocam em xeque as atuais relações políticas e de poder e exigem uma nova orientação de valores, identidades e solidariedades.

A seguir vamos apresentar alguns autores que possuem uma proposta de construção de cidadania para além do Estado nacional. De maneira geral são autores que repudiam a ideia de um governo mundial ou de uma visão idealizada da globalização. Porém, eles apresentam uma preocupação especial com os riscos globais que são comuns a toda a humanidade, e enxergam na experiência europeia e no aumento do ativismo transnacional alternativas concretas para atingir o ideal normativo de uma cidadania global como forma de construir um mundo melhor e mais democrático. Isabel Carvalhais resume a proposta de uma cidadania pós-nacional de uma forma que, apesar das diferenças de nomenclatura¹⁰⁸, consegue resumir satisfatoriamente as concepções dos autores analisados por esse trabalho, a saber:

¹⁰⁸ Os autores que analisam a possibilidade de uma cidadania para além dos limites do Estado não utilizam diferentes termos para se referir a esse conceito: cidadania global, cidadania mundial, cidadania cosmopolita, cidadania pós-nacional e cidadania transnacional. Os termos ‘global’ e ‘mundial’ podem parecer ligados à emergência de um governo mundial, o que muitas vezes não é proposto pelos autores em questão. O termo cosmopolita está mais relacionado a uma cidadania no sentido de substituir a cidadania nacional, baseada no sentimento de solidariedade que se refere a toda a humanidade. O adjetivo pós-nacional também é muito utilizado, porém ele pode dar a entender que se refere a uma cidadania que emerge após o esgotamento da

Por cidadania pós-nacional entendo um estatuto fundado num paradigma de relação entre a sociedade e o Estado, no qual todos os seus membros são igualmente instruídos de direitos de participação democrática e de comunicação plena, que os habilitam em igualdade e liberdade a ser partes ativas nos processos de decisão que potencialmente os afetam. (CARVALHAIS, 2004, p. 17).

Yasemin Soysal (1998) também se utiliza do conceito de cidadania pós-nacional. Ela critica diversos trabalhos¹⁰⁹ contemporâneos a respeito de cidadania e sobre direitos dos imigrantes que, segundo ela, apresentam o empecilho de construir uma noção de cidadania que é territorial e, por isso, continuam confinados ao modelo de Estado-nação. Seu diagnóstico é que, contemporaneamente, há mudanças no reconhecimento e na legitimação da cidadania, baseadas nas mudanças nas relações entre indivíduo, Estado-nação e ordem global. A incorporação dos imigrantes não deve ser vista, portanto, como mera expansão do escopo da cidadania nacional, nem como uma irregularidade, mas revela uma profunda transformação na instituição de cidadania, tanto na sua lógica institucional, quanto na forma com a qual ela é legitimada. Por isso ela defende que, para acomodar as mudanças, é necessário ir além do Estado-nação.

Soysal toma o cuidado, assim como Habermas em seu último livro, de ressaltar que a necessidade de pensar além do Estado-nação não significa o fim dessa forma de organização política. Pensar os desafios impostos pela globalização ao Estado tampouco significa que a soberania esteja totalmente enfraquecida, ainda mais quando se trata de barreira à circulação de pessoas. As barreiras fluidas da filiação não necessariamente significa que as barreiras do Estado-nação são fluidas, nem tampouco implica que o Estado-nação seja menos predominante do que antes. A responsabilidade de prover e implementar os direitos individuais ainda reside no Estado, mesmo no modelo pós-nacional. O Estado é a unidade primária que dispersa direitos e privilégios, seja qual for a base de legitimação para esses direitos e privilégios, pois o Estado ainda é a estrutura central na regulação do acesso à distribuição social. A novidade do novo contexto histórico é que embora a

cidadania nacional – o que não é o proposto pelos autores analisados aqui. Por isso, particularmente prefiro o adjetivo transnacional, que parece refletir melhor a realidade de uma cidadania mais ampla ao mesmo tempo em que está interligada com as cidadanias nacionais existentes.

¹⁰⁹ Tomas Hammar 1986, 1990; Brubaker, 1989; Heisler and Heisler, 1990; Layton-Henry, 1990; Fullinwider, 1988 e d'Oliveira, 1984 *apud* Soysal 1998.

organização política seja nacional, cada vez mais a legitimação se dá em âmbito internacional¹¹⁰.

A provocação que Soysal quer fazer em sua discussão é pensar em novas formas de filiação e direitos que não estejam necessariamente atrelados ao Estado nação, mas que, ao mesmo tempo, não suplantam as formas tradicionais ligadas ao Estado. Cada vez mais, as demandas por direitos e a legitimação para alcançá-los não estão relacionadas necessariamente ao Estado nação.

No entanto, experiências dos migrantes mostram que o pertencimento e os direitos ligados a ele não se baseiam necessariamente em critérios de nacionalidade. No modelo pós-nacional a personalidade universal substitui a nacionalidade, e direitos humanos universais substituem direitos nacionais. A justificação da obrigação do Estado para com populações estrangeiras vai além do próprio Estado nacional. Os direitos e as demandas dos indivíduos são legitimados por ideologias baseadas na comunidade transnacional, através de códigos, convenções e leis internacionais de direitos humanos, independente da cidadania do Estado nação. Logo, o indivíduo transcende o cidadão. Esse é a forma mais elementar pela qual o modelo pós-nacional difere do modelo nacional. (SOYSAL, 1998, P. 194 [tradução minha]).¹¹¹

Isso explica a proeminência da luta pelos direitos humanos pelos movimentos de imigrantes ou até de populações locais. As ideologias que têm sustentado muitas das lutas por direitos estão assentadas num ideal de justiça construído não apenas dentro dos Estados, mas sim pela comunidade transnacional. É cada vez maior a recorrência de movimentos sociais ou demandas individualizadas que se utilizam de códigos e convenções internacionais para reivindicar direitos. Um exemplo disso é o aumento dos instrumentos internacionais que dizem respeito aos direitos dos migrantes e dos refugiados. Outro exemplo é o número crescente de indivíduos que recorrem à Corte Europeia com base na

¹¹⁰ O sistema internacional cada vez mais define regras e princípios e encarrega os Estados de fazê-las cumprir. Meyer, 1980, 1994. Isso não significa que os Estados-nação estão enfraquecidos ou têm a sua soberania questionada, mas se refere à preponderância que as normas internacionais estão tomando e o aumento da invocação dessas normas por parte dos indivíduos (SOYSAL, 1998, p. 196)

¹¹¹ No original: “However, guestworker experience shows that membership and the rights it entails are not necessarily based on the criterion of nationality. In the postnational model, universal personhood replaces nationhood; and universal human rights replace national rights. The justification for the state’s obligations to foreign population goes beyond the national-state itself. The rights and claims of individuals are legitimated by ideologies grounded in a transnational community, through international codes, conventions, and laws on human rights, independent of their citizenship in a nation-state. Hence, the individual transcends the citizen. This is the most elemental way that the postnational model differs from the national model.”

Convenção Europeia sobre Direitos Humanos (SOYSAL, 1998, P. 200). Esse modelo de organização política em que os membros buscam legitimidade para suas demandas num consenso transnacional é denominado pelo autor de modelo pós-nacional.

Esse modelo pós-nacional carrega um interessante paradoxo que reflete a dualidade de dois princípios do sistema global: os mesmos processos e instituições de nível global que induzem a noção de pertencimento pós-nacional também retificam a importância do Estado nação e de sua soberania (como exemplo prático desse processo, podemos citar o desenvolvimento da Organizações das Nações Unidas). Esse paradoxo se manifesta com uma expansão desterritorializada de direitos a despeito do fechamento das políticas territoriais. A questão migratória é um ótimo exemplo disso: ao mesmo tempo em que os Estados desenvolvem políticas de fechamento de fronteiras e endurecimento das leis de migração (Ex: EUA e países europeus), os movimentos pelos direitos dos migrantes adquirem mais legitimidade para sua luta, pois se utilizam de um crescimento na discussão sobre direitos humanos na arena internacional.

Essa dualidade entre soberania estatal e direitos humanos não escapa à questão da cidadania: ela está refletida na incongruência entre identidade e direitos, componentes da cidadania moderna. Enquanto direitos adquirem uma universalidade e são definidos a nível global, as identidades e expressões particulares são essencialmente atreladas ao território. No entanto isso não significa que direitos e identidades não possam vir a ser congruentes: pensar cidadania num modelo que ultrapasse as fronteiras nacionais pode ser vantajoso para se pensar o multiculturalismo – uma vez que a legitimação não está necessariamente atrelada ao modelo ou padrão nacional, então o respeito às outras formas de identidade pode ser construído, incentivado e garantido. Para Soysal (1998, p. 204), o discurso dos direitos humanos consegue englobar de forma satisfatória os direitos culturais, pois o multiculturalismo, no sentido de personalidade humana, seria um direito inalienável do indivíduo.

É curioso perceber que o universalismo e o particularismo se relacionam de forma contraditória e ao mesmo tempo congruentes na sociedade contemporânea: uma ideia universal de personalidade humana (como os direitos humanos) pode ser também utilizada para defender características particularistas (como direitos humanos sendo utilizados para

garantir os direitos culturais, o direito à diferença). E quanto mais os direitos culturais se consolidam como direitos universais, cada vez mais há demandas de grupos pelo reconhecimento de sua particularidade. Da mesma forma, as reivindicações e mobilizações em torno de identidades particularistas, ao mesmo tempo em que se utilizam do discurso de nacionalidade (no sentido de passado coletivo e diferenciação entre membros e não membros), colabora para fragmentação, para o deslocamento do significado do que é nacionalidade, e portanto a sua deslegitimação (SOYSAL, 1998, p. 209).

Na prática, no entanto, a identidade nacional, como formadora de uma cidadania nacional, ainda impera. Porém cada vez mais ela tem sido desafiada ao pensarmos na problemática de garantia de direitos e desigualdades. A principal mensagem que Soysal nos transmite é que, no contexto atual, o status universal de pessoa (promovido pela ótica pós-nacional dos direitos humanos) convive intensamente com a afirmação das identidades nacionais e com lutas étnicas.

Como identidade, a cidadania nacional - sua promoção, reinvenção, e reificação pelo Estados e outros atores da sociedade - ainda prevalece. Mas em termos de sua tradução em direitos e privilégios, já não é uma construção significativa. Assim, o status universalista da pessoa humana e a associação pós-nacional coexistem com as identidades nacionais assertivas e intensas lutas étnicas. (SOYSAL, 1998, P. 208 [tradução minha]).¹¹²

Bryan Turner tem preocupações no mesmo sentido das consideradas por Soysal no sentido de valorização dos direitos humanos como fundamento da integração social. Ele explica que a cidadania atrelada ao Estado-nação possui não apenas a faceta de garantir e ampliar direitos, mas historicamente ocasionou diversos problemas e violações: por exemplo, o neocolonialismo do século XIX destruiu sociedades aborígenes tradicionais, sem estender a essa população a cidadania na nova sociedade¹¹³. Além disso, a globalização

¹¹² No original “As an identity, national citizenship – as it is promoted, reinvented, and reified by states and other societal actors – still prevails. But in terms of its translation into rights and privileges, it is no longer a significant construction. Thus, the universalistic status of personhood and postnational membership coexist with assertive national identities and intense ethnic struggles.”

¹¹³ Não que essa fosse a solução ideal, pois estender os direitos de cidadania a eles também pode ser encarado como uma forma de colonialismo interno, mas demonstra como a universalidade presente no conceito de cidadania não era aplicada e o status de cidadão acabava sendo um diferenciador entre a população incluída e excluída do sistema social.

coloca em xeque se o Estado-nação é mesmo a forma política mais adequada para hospedar os direitos de cidadania¹¹⁴. Os problemas de refugiados e dos direitos dos aborígenes, da mesma forma, não se encaixam na abordagem tradicional (baseada no Estado-nação) de direitos de cidadania.

A proposta de Turner (1993, p. 178) é que a solidariedade constitutiva da cidadania esteja baseada nos Direitos Humanos. Seu argumento é que os Direitos Humanos são mais universais, pois foram articulados por muitas nações através da ONU; mais contemporâneos, pois não estão atrelados ao Estado-nação; e mais progressistas, porque eles não dependem da gerência do Estado sobre as pessoas. Se a sociologia é o estudo da transformação de valores e instituições particulares em valores e associações mais universalistas (no alemão, a passagem do *Gemeinschaft* para *Gesellschaft*) como consequência da modernização, então pode-se considerar a solidariedade baseada nos direitos humanos como um estágio além da solidariedade nacional. Além disso, os direitos humanos possuem a qualidade de poder ser usados para se opor aos desmandos do Estado e prevenir opressões. Turner defende que a cidadania passe a considerar os direitos humanos como uma quarta categoria de direitos, a ser incluída aos direitos civis, políticos e sociais.

Adela Cortina (2005), por outro lado, vai mais além e defende uma concepção de cidadania universal global caracterizada pelo adjetivo cosmopolita. A autora se baseia na concepção kantiana de que a humanidade teria como destino a construção de uma espécie de república ética universal. Cortina (p. 199) reconhece que, a primeira vista, pensar em uma cidadania cosmopolita pode ser contraditório, uma vez que se abriria mão de uma característica formativa da cidadania – a capacidade de julgar quem é membro de uma determinada comunidade política e quem não é (a filiação política baseada no jogo de inclusão/exclusão). Porém, para ela há uma semente de universalismo em todos nós, pois a necessidade de se constituir um senso de pertencimento a uma comunidade global se mostra mais importante do que filiações de etnia ou de nacionalidade¹¹⁵.

¹¹⁴ Turner chama a atenção para a grande quantidade de casos de cidadãos europeus que recorrem constantemente às cortes supranacionais para terem seus direitos garantidos.

¹¹⁵ O desejo cosmopolita se inspira em Kant ao defender que é possível e desejável que os indivíduos se reconheçam não apenas como membros de suas comunidades particulares, mas também como membros da humanidade. Nesse sentido, a globalização pode ter uma conotação positiva, pois confere, de certa forma, uma maior concretude à ideia de humanidade.

O autêntico cidadão de uma comunidade política global não seria aquele que nutre laços de solidariedade pensando no uso instrumental que passa vir a fazer delas, mas o que deseja participar de uma comunidade justa (CORTINA, 2005, p. 201). A mediação entre o sentimento de pertença a uma comunidade e a construção de um senso de justiça comum é a característica mais importante do conceito de cidadania, para Cortina (SILVA, 2008, p. 59). Assim, a cidadania cosmopolita, segundo a autora, seria o elo de mediação entre a integração em uma comunidade global e a consolidação de valores éticos e morais que compõe um senso de justiça universal.

Até aqui foram elencadas algumas posições a respeito da construção de uma cidadania para além dos limites do Estado nação: a proposta pós-nacional de Soysal, a inclusão dos direitos humanos no escopo de direitos de cidadania proposta por Turner e a cidadania cosmopolita defendida por Cortina. Nessa perspectiva, acredito que a proposta de cidadania compartilhada feita por Habermas em *Sobre a Constituição da Europa* (2012) apresente importantes aspectos para enriquecer esse debate.

Ao analisar a situação europeia, Habermas percebe que a soberania popular está dividida entre os povos europeus e os cidadãos da União Europeia. Mesmo com todas as críticas que podem ser feitas à constituição e à organização da União Europeia, essa forma de organização política constitui uma situação singular na história: os cidadãos dos Estados nação membros são também cidadãos da União. A situação europeia endossa a posição de que é uma necessidade constituir novas formas políticas que ultrapassem o Estado nação, sem que isso, contudo, signifique o fim do mesmo. Nesse sentido a posição de Soysal e Habermas se assemelha: ambos defendem uma cidadania que ultrapasse os limites estatais sem, contudo, acreditarem no fim do mesmo – os autores reconhecem a importância do Estado, tanto pela sua manifestação cultural (o componente nacional) e sua importância para garantir as formas de integração social, mas também porque essa forma de organização política tem a função de garantir o direito e a liberdade (importantes vitórias das quais as pessoas não querem abrir mão).

Pensar numa cidadania compartilhada tem a vantagem de garantir as conquistas possíveis dentro de uma concepção de cidadania clássica (direitos civis, políticos, sociais) adicionada às novas demandas por cidadania (econômica e cultural) ao mesmo tempo em

que vincula as pessoas à uma organização política que ultrapassa o Estado e, por isso, pode responder de forma mais satisfatória aos desafios postos pelos problemas ambientais e pelas violações aos direitos humanos, por exemplo. A essa situação, Soysal denomina cidadania pós-nacional. Habermas, apesar de já ter utilizado extensivamente o adjetivo pós-nacional¹¹⁶, em seu livro *Sobre a Constituição da Europa* ele não utiliza essa denominação, preferindo o adjetivo transnacional. A meu ver é mais apropriado o uso do termo transnacional, pois o adjetivo pós-nacional pode passar a ideia de que seria um tipo de vinculação política que substitui a cidadania nacional; quando, na verdade, não é isso que propõem nem Habermas nem Soysal. A palavra transnacional reflete de maneira mais apropriada a relação intrincada e complexa entre a cidadania nacional e a organização política para além do Estado.

A posição habermasiana também traça paralelos com as questões discutidas por Bryan Turner. Ambos dão especial ênfase para os direitos humanos na construção da cidadania. Em *Direito e Democracia*, os direitos humanos aparecem na obra habermasiana na forma de direitos fundamentais que os membros de uma comunidade jurídica e política se garantem reciprocamente. Nos escritos políticos dos anos 2000, Habermas discute o caráter peculiar dos direitos humanos por serem normas jurídicas carregadas de conteúdo moral. Já em *Sobre a Constituição da Europa*, o ensaio inicial que versa sobre os direitos humanos tem como principal preocupação com sua carga moral, defendendo o vínculo conceitual entre direitos humanos e dignidade humana, ou seja, direitos humanos são centrais para a busca do reconhecimento, pois sua defesa sempre surge primeiramente a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação. Para Habermas (2012, p. 14), “os direitos humanos formam uma utopia realista na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional”. Nesse sentido, Habermas poderia concordar com a proposta de Turner de incorporação dos direitos humanos na concepção de cidadania. Na verdade ele vai mais além e considera os

¹¹⁶ vide seu livro *Constelação pós-nacional* de 2001, que utiliza essa denominação extensamente, inclusive em seu título.

direitos humanos como a concepção de justiça e de dignidade humana na qual se ancora a construção de todos os demais direitos.

Pensar cidadania atrelada à concepção de dignidade humana permite fornecer uma carga normativa ao conceito, enriquecendo-o para ser utilizado na luta pelo reconhecimento e pela emancipação¹¹⁷. Isin e Turner (2002, p. 2 e 3) ressaltam que os estudos de cidadania têm trabalhado cada vez mais para ir além de uma concepção teórica e expressar as injustiças sofridas pelas pessoas do mundo todo, fazendo essas injustiças aparecerem na esfera pública e permitindo a essas pessoas lutarem por reconhecimento e pelos seus direitos, seja em âmbito nacional ou transnacional. A discussão sobre cidadania representa, portanto, um potencial emancipatório na medida em que pode gerar visibilidade para problemas e violações que acontecem no seio das sociedades ditas democráticas.

A proposta de construção de uma cidadania transnacional não necessariamente substitui ou inviabiliza a construção de uma cidadania cosmopolita, na verdade ela pode ser considerada como uma etapa para o estabelecimento desta última. Habermas também defende uma posição cosmopolita, ao sugerir que a União Europeia seja o exemplo e o experimento para a constituição de uma comunidade de cidadãos do mundo [*Weltbürgermeinschaft*]. Da mesma forma que ele defende uma cidadania compartilhada entre os povos europeus e os cidadãos da União, ele sustenta que uma comunidade internacional existente entre Estados poderia ser complementada com uma comunidade cosmopolita, através da cooperação constituinte entre cidadãos e Estados (HABERMAS, 2002, p. 94 e 95).

A proposta de comunidade mundial feita por Habermas em *Sobre a Constituição da Europa* não almeja, como se interpreta em *Constelação Pós-nacional*, a criação de uma república mundial com um governo global. Essa ressalva representa um ganho na proposta habermasiana, pois Kant já atentava para o perigo de um governo mundial, na medida em que este seria insensível às diferenças culturais e criaria a possibilidade de despotismo (LINKLATER, 2002, p. 321). Porém, mesmo que não sugerindo a criação de um governo mundial, Habermas propõe a criação de uma

¹¹⁷ Sobre reconhecimento, ver a obra de Axel Honneth: *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, 2003.

Assembleia Geral de representantes, tanto dos Estados como dos cidadãos, buscando o equilíbrio entre as razões igualitárias dos cidadãos do mundo em relação às razões comparativamente mais conservadoras (e mais particularistas) dos cidadãos do Estado (HABERMAS, 2012, p. 95). Além disso, Habermas prevê a renovação a fim de manter da estrutura organizacional das Nações Unidas – inclusive o Conselho de Segurança.

Na tentativa de viabilizar na prática uma proposta de cidadania cosmopolita e não apenas encará-la como uma carta de intenções, Habermas se vale das estruturas políticas já existentes (Estados e ONU) adicionando a ideia de um parlamento mundial com a formação da opinião e da vontade de cidadãos do mundo convocados periodicamente à eleição. O problema dessa proposta é que Habermas não especifica como se dará a relação entre Estados e cidadãos do mundo, ambos sujeitos de direito da comunidade global, porém que mantêm uma relação desigual de poder (sendo o Estado o único com o direito ao uso da força). Habermas também não discute uma série de críticas e problemas referentes à Organização das Nações Unidas quanto a sua efetividade e, mais ainda, quanto à sua democratização. E, mesmo ao recorrer a um parlamento mundial para tentar responder a um possível déficit democrático de um governo mundial, ele não confia na possibilidade de uma esfera pública mundial, devido à falta de uma cultura política comum (HABERMAS, 2012, p. 98 e 99). Em suma, Habermas tenta responder aos desafios contemporâneos, projetando a possibilidade de uma organização política cosmopolita, porém, a constrói usando como bases instituições políticas (como a ONU e o Conselho de Estados) que estão sendo cada vez mais sendo contestadas, não conseguindo, dessa forma, se desvencilhar do modelo político vestfaliano. Nesse sentido, este trabalho percebe mais oportunidades na concepção habermasiana de cidadania compartilhada e política transnacional do que na sua concepção cosmopolita.

Além dessa crítica que fazemos à proposta cosmopolita de Habermas, a noção cosmopolita em geral é alvo de duras e importantes críticas, dentre as quais destacamos duas: a de que não existe nenhum indicativo prático de que exista uma comunidade global (o sentimento de pertença global é mais um desejo do que uma realidade) e a de que a construção de valores e de um senso de justiça universal esconderiam as assimetrias de poder e interesses particulares, podendo gerar novas formas de imperialismo.

Quanto ao primeiro ponto, Walzer (1994 *apud* LINKLATER, 2002, p. 318) defende que os cidadãos nacionais têm um claro senso de pertencimento à comunidade política do Estado-nação, na medida em que são socializadas, desde o nascimento numa experiência social e cultural compartilhada. Esse senso de pertencimento permite a criação de uma cultura política comum, baseada em valores éticos e morais compartilhados. Walzer não acredita que seja possível construir tal situação em nível global, tanto pela falta de senso de pertencimento quanto pela falta de instituições efetivas em nível global que garantam a participação de todos, promova direitos e cobre obrigações. A crítica desse autor tem suas bases na concepção comunitarista de cidadania, por defender que a capacidade de definir quem está dentro e quem está fora é uma das condições essenciais para que uma comunidade política preserve seus laços distintivos e construa uma cultura comum.

Rossana Reis (2006, p. 20) aponta outros autores que também criticam o cosmopolitismo. Para Hanna Arendt, a cidadania é definida pelos direitos e deveres que são limitados não apenas pelos concidadãos, mas também pelas fronteiras de um território. Nesse sentido o Estado mundial seria condição necessária para uma cidadania mundial, mas como o risco de tirania de um Estado mundial é muito grande, a possibilidade de construção de uma cidadania cosmopolita sem colocar em risco a participação democrática é inviável. Raymond Aron também argumenta na impossibilidade da construção da cidadania para além do Estado nacional, pois a cidadania, segundo ele, se fundamenta não apenas em direitos, mas também no dever cívico de se sacrificar pela nação – dever este que fica inviabilizado num contexto cosmopolita. Para Reis, Carl Schmitt também colabora com esse argumento, sustentando que a participação política está diretamente ligada à conexão emocional do indivíduo com a nação, com sua identificação como povo.

Porém, ainda que sejam frágeis os laços de pertencimento que constroem a noção cosmopolita, isso não quer dizer que eles não possam vir a ser aprofundados. Em primeiro lugar, como o Estado-nação foi uma construção histórica, assim também novas organizações políticas podem se formar¹¹⁸ e se relacionar com as formas já existentes¹¹⁹. A

¹¹⁸ Adela Cortina dedica o último capítulo de seu livro *Cidadãos do mundo* para explicar como se construiriam as bases de uma cidadania cosmopolita, por exemplo.

crítica dos autores acima citados, com a preocupação de preservar ao máximo as formas de integração social (mais solidamente constituídas na comunidade nacional), trata o Estado nação de forma quase “naturalizada”, deixando de perceber o dinamismo e as transformações que acometem essa organização política. Com isso, deixa-se de perceber que há demandas que o Estado nação não consegue responder¹²⁰ e, ao não dar vazão de alguma forma a essas demandas, a integração social pode ficar enfraquecida.

Um exemplo prático, nesse sentido, é a situação da população imigrante que têm demandas que nem sempre são respondidas pelo Estado nacional e que podem ser uma ameaça à integração social a depender de como seja a relação entre a população imigrante e a população nacional. Walzer (*apud* LINKLATER, 2002, p. 319) defende uma obrigação moral da comunidade para com os *outsiders*, especialmente os refugiados, mas a admissão de tais pessoas estaria condicionada à disponibilidade de recursos para atendê-las e desde que o número de ingressantes não ameace a identidade cultural da nação receptora. Mas o que fazer se quando o número de refugiados é muito grande e a sociedade receptora argumenta que não há recursos para todos? E se não forem apenas refugiados, mas imigrantes em busca de uma vida mais digna? Rejeita-los e nega-los a opção de lutar por uma vida melhor? Porque é precisamente isso que acontece todos os anos com os imigrantes que morrem tentando chegar a Europa, por exemplo¹²¹. Uma noção de cidadania que ultrapassasse os limites nacionais e que tivesse como base os direitos humanos poderia ser a base de políticas públicas que impediriam essa tragédia.

A defesa de uma cidadania cosmopolita tem sua base no ideal estoicista de que os indivíduos devem se compreender como membros de duas comunidades: as suas cidades (Estados) particulares e a humanidade. Isso leva as pessoas a constituírem uma

¹¹⁹ Tanto Habermas quanto Soysal reconhecem que o Estado nação não irá desaparecer tão cedo, mas isso não inviabiliza a constituição de formas políticas que ultrapassem o Estado nação.

¹²⁰ Aqui me refiro à afirmação de Soysal de que cada vez mais pessoas buscam órgãos internacionais e convenções de direitos humanos para reivindicar direitos e se resguardar das ingerências de suas nações. O ideal cosmopolita tem bases liberais no sentido de resguardar os indivíduos do possíveis excessos cometidos pelo Estado, porém, diversamente do liberalismo clássico cuja ênfase recai nos direitos individuais, o cosmopolitismo defende que todos nós fazemos parte de uma coletividade mais ampla, a humanidade, e essa coletividade mais ampla tem precedência sobre as coletividades particulares das quais também podemos fazer parte.

¹²¹ Segundo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), até outubro de 2014 mais de 165 mil imigrantes ilegais tentaram atravessar o Mediterrâneo para a Europa, ante 60 mil em 2013. Em 2014, mais de três mil morreram ou desapareceram no mar, em comparação com pouco mais de 600 em 2013.

solidariedade não apenas com sua comunidade local, mas com a humanidade, como um todo. Outro argumento dos cosmopolitas é que o fechamento das fronteiras da cidadania apenas em âmbito nacional é um instrumento improvável, para não dizer empecilho, para acabar com problemas que não são apenas locais, como desigualdade econômica, violência, violação de direitos humanos e degradação ambiental (LINKLATER, 2002, p. 320).

Porém, não podemos deixar de lado outra crítica importante ao cosmopolitismo: uma cidadania cujos fundamentos residem nos direitos humanos pode esconder, sob a premissa de ideais universais, interesses particulares e relações de poder. A ideia de direitos humanos é bastante criticada, seja ontologicamente, sob a premissa de que não é possível reclamar a universalidade normativa, seja porque a noção de direitos humanos está embebida pelo individualismo ocidental (fruto do liberalismo e ligado, inevitavelmente, pela noção de propriedade privada) e pela concepção moderna de direitos¹²².

A crítica de que sob o véu do universalismo se esconderiam interesses particulares e formas de dominação não é uma crítica feita apenas a uma cidadania cujos fundamentos se encontram nos direitos humanos, pois, como argumenta Young, o próprio conceito de cidadania, mesmo ele considerado apenas em sua forma tradicional atrelada ao Estado nação, sempre faz menção a ideais normativos universais. Então a construção cidadania, em todas as suas formas (civil, política, social, econômica, cultural, transnacional ou cosmopolita), deve sempre se precaver do perigo de universalizar um ideal de justiça que pode ser utilizado para justificar relações de poder, ou seja, esse não é apenas um problema da construção da cidadania para além dos limites nacionais¹²³.

Para tentar resolver esse problema, Cortina (2005, p. 195 e 196) propõe que a cidadania seja fundada sobre uma ética discursiva, ou seja, que o ideal de justiça que substancia a cidadania (seja ela nacional ou para além de suas fronteiras) seja fruto de um diálogo amplo e profundo no qual todos os afetados são chamados a participar em condições de igualdade, aptos a argumentar e dispostos a ouvir, e tenham como objetivo interesses comuns e não apenas particulares. Apesar de não fazer referência clara, Cortina

¹²² Holleman, 1987; Kantos, 1979 *apud* Turner, 1993, p. 198.

¹²³ Ainda que uma cidadania cosmopolita ou transnacional tenha o agravante de esconder sob o véu do universalismo tanto as desigualdades dos diferentes grupos da sociedade como as desigualdades do sistema internacional.

evoca os princípios teóricos da ação comunicativa habermasiana para defender uma posição democrática bem próxima da democracia deliberativa que comentamos no segundo capítulo deste trabalho.

Entusiastas da construção de uma cidadania que ultrapasse os limites do Estado nacional sustentam que o motor da integração social deve ser o próprio processo democrático, permitindo assim a emergência de uma forma de organização social que seja mais adequada ao contexto multicultural e diverso que vivemos hoje. Para que essa forma de organização política seja democrática, é necessário que existam canais de participação que permitam aos indivíduos intervirem nos processos decisórios que se realizam nos planos nacional, transnacional ou global.

A seguir, vamos desenvolver uma análise tomando como exemplo a imigração a fim de perceber de que forma a emergência de uma cidadania transnacional ou cosmopolita pode colaborar para garantir direitos a essa população e também perceber como os próprios imigrantes atuam na modificação da noção de cidadania.

3.4. Cidadania e imigração

A imigração é um deslocamento de pessoas no espaço. Porém, esse espaço não é apenas físico, mas é um espaço social, cultural, política e economicamente qualificado, por isso Sayad (1998, p. 16) afirma que falar da imigração é falar da sociedade como um todo. A questão migratória é especificamente emblemática para o debate sobre cidadania, pois imigrante é aquele que atravessa as fronteiras nacionais e apresenta para a sociedade receptora uma tradição cultural diferente da cultura política daquela sociedade¹²⁴.

Esse fato pode representar uma ameaça ao conceito de cidadania fundado numa perspectiva comunitarista, por exemplo, na qual a identidade nacional é traço constitutivo

¹²⁴ Muitas vezes a sociedade receptora reage aos imigrantes de forma xenofóbica. Entende-se por xenofobia um comportamento de temor ou prevenção desenvolvido por um grupo social ou étnico frente a outros grupos. Etimologicamente se compõe pelas palavras gregas *xeno* – estrangeiro ou hóspede – e *fobia* – medo. (HERRANZ DE RAFAEL, 2010). Maggie Ibrahim (2005, p. 166) chama atenção para uma nova forma de racismo que se utiliza do argumento de que o pluralismo cultural vai gerar um conflito interétnico a ponto de dissolver a unidade do Estado nação.

de cidadania. Nesse sentido, podemos usar como exemplo o medo de setores conservadores dos Estados Unidos com a expressiva imigração latina para seu país e uma possível latinização na composição cultural de sua sociedade, assim como receio dos países europeus com o aumento do fluxo de muçulmanos e uma possível islamização de suas sociedades. Ou seja, países que recebem um grande fluxo migratório estão cada dia mais preocupados com o seu impacto na coesão social e no equilíbrio étnico dentro de suas sociedades (BERTONHA, 2006).

Para exemplificar esse fenômeno, pode-se citar o caso europeu¹²⁵. Segundo Diamanti (2003, p. 160), um cidadão europeu a cada quatro considera a imigração como um problema para a identidade nacional e um a cada três a considera como um fator de insegurança social e desemprego. Mesmo com algumas diferenças na postura com relação à migração, os países europeus parecem convergir para uma atitude de inquietação e desconfiança frente ao estrangeiro, o que pode levar ao apoio de políticas de fechamento de fronteiras e criminalização do imigrante.

No relatório de opinião pública do Eurobarômetro, publicado em dezembro de 2014¹²⁶, 52% dos europeus são positivos com relação aos imigrantes de outros Estados membros e 41% se posicionam frente a essa migração de forma negativa, enquanto 35% consideram positiva a imigração de países de fora do continente e 57% a consideram negativa. De maneira geral, esses dados revelam como há uma resistência frente aos migrantes¹²⁷, pois mesmo a migração interna à União, garantida desde o Acordo de Schengen, ainda divide opiniões. Pior é a relação com os imigrantes de fora do continente,

¹²⁵ A Europa é um bom exemplo para a discussão sobre imigração e cidadania, uma vez que a experiência da integração europeia é recorrentemente citada pelos autores que acreditam na possibilidade de construção de uma cidadania para além dos limites do Estado (como Habermas e Soysal, por exemplo, analisados no tópico anterior). Dessa forma, se a Europa é a experiência mais próxima que temos de uma cidadania transnacional, então analisar a questão migratória europeia pode nos indicar caminhos para pensar a relação entre os imigrantes e uma cidadania diferente da nacional.

¹²⁶ Disponível em <http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb82/eb82_first_en.pdf> acessado em 25/01/2015

¹²⁷ Gil Nata (2011, p. 128) em sua tese revela que 73% dos portugueses são contrários à vinda de mais imigrantes ao seu país. Mesmo que os portugueses, de maneira geral, reconheçam a importância da imigração para a economia portuguesa, 53% consideram que o número de imigrantes no país deveria diminuir e apenas 6% acham que deveria aumentar. Essa posição paradoxal frente à imigração é explicada, em certa medida, segundo Nata, pela volatilidade dos portugueses frente às notícias prejudiciais sobre a imigração veiculadas na mídia e pelo receio da diversidade cultural trazida pelos imigrantes.

uma vez que eles não compartilham a identidade cultural nacional¹²⁸ tampouco compartilham a incipiente identidade europeia. Essa relação de hostilidade dificulta na ampliação dos direitos de cidadania para os imigrantes: utilizando como exemplo a extensão do direito ao voto em eleições locais, segundo Diamanti (2003, p. 163) houve uma retração na posição universalista que muitas pessoas tinham tomado até então, pois aumentou o número de pessoas que consideram adequado restringir esse direito aos imigrantes. A pesquisa de Lages (2006, p. 364 *apud* NATA, 2011, p. 130) sobre a realidade dos imigrantes em Portugal indica que, para a maioria dos portugueses, os direitos dos imigrantes devem ser garantidos apenas enquanto eles possuem trabalho. Essa postura indica como a sociedade receptora quer se beneficiar dos bens produzidos pelos imigrantes sem garantir a eles o direito de gozar desses bens como um integrante pleno da sociedade.

Essa informação nos ajuda a entender como os direitos de cidadania são restringidos aos imigrantes não apenas pelo desafio à identidade nacional representado pela imigração, mas também porque ela coloca em pauta a discussão sobre quem tem o direito de usufruir dos bens coletivos administrados pelo Estado e, nesse sentido, a xenofobia e o racismo fazem parte da ordem institucional do Estado moderno. Dessa forma, a imigração representa uma ameaça não apenas à dimensão identitária de cidadania, mas também desafia a concepção de cidadania social, questionando a forma com a qual direitos sociais estão distribuídos na sociedade e quem tem acesso a eles.

O discurso xenofóbico [...] é um elemento da luta política sobre quem merece o direito de ser cuidado pelo Estado e pela sociedade: uma luta pelos bens coletivos do Estado. Em última análise, xenofobia e racismo resultam na forma contemporânea de basear identidades coletivas e garantir direitos de participação a partir da ideia de comunidade nacional. Em outras palavras, são parte integral da ordem institucional do Estado-nação, ou, usando a expressão de Étienne Balibar's 'um complemento interno do nacionalismo, que está sempre superando-o.' (WIMMER, 1997, p. 32 [tradução minha]).¹²⁹

¹²⁸ A manutenção da identidade cultural ainda é um fator de peso na opinião pública. A pesquisa de Nata (2011, p. 129), por exemplo, indica que em Portugal 39% das pessoas acreditam que os imigrantes têm que deixar seus usos e costumes a fim de se integrar à sociedade portuguesa e 40% das pessoas discordam da afirmação de que a presença dos imigrantes enriquece a vida cultural do país.

¹²⁹ No original: "The xenophobic discourse [...] is an element in a political struggle about who deserves the right to be cared for by state and society: a fight for the collective goods of the state. In the final analysis, xenophobia and racism result in their contemporary appearance from basing collective identities and granting participatory rights on the idea of a national community. In other words, they are an integral part of the

Durante períodos de intensas mudanças sociais, há uma luta mais intensa por direitos e privilégios fornecidos pelo Estado – aos olhos do xenófobo os bens coletivos são administrados pela lógica do jogo de soma zero (WIMMER, 1997, p. 30). O aumento da xenofobia na Europa nos últimos anos, por exemplo, coincide com o período de desmonte do Estado de bem estar social. Essa situação inviabiliza a integração social e o sentimento de solidariedade, uma vez que os “donos” do Estado veem os “outros” como traidores de seu projeto político. Esse medo do “outro” molda um novo imaginário político e constrange os direitos de pertencimento.

Ao considerar a imigração uma ameaça, as sociedades receptoras tendem a tratar a questão migratória como uma questão de segurança. Uma pesquisa feita pela comissão Europeia aponta que a imigração é espontaneamente acusada de ser a maior fonte de insegurança na maioria dos países europeus¹³⁰. Mas a imigração nem sempre foi associada à ameaça e insegurança. Segundo Maggie Ibrahim (2005, p. 167-169), até a metade do século XX a imigração foi associada ao aumento de produção e ao desenvolvimento do capitalismo. A securitização da questão migratória esteve associada à transformação do capitalismo e à globalização. Até a Guerra Fria, questões de segurança estavam relacionadas a questões de Estado (o Estado era o protetor de sua população contra outros Estados hostis) e, portanto, deveriam ser tratadas pelas instituições estatais. Com o fim da Guerra Fria as questões de segurança mudaram de foco e passaram a ser vistas também como questões individuais, que afetam diretamente a população em geral. Com isso aumentou o leque de questões que passaram a ser tratadas como matérias de segurança e a imigração foi uma delas.

A ênfase no indivíduo dada pela nova postura em relação à segurança fez com que os Estados e as Organizações Internacionais reconhecessem, além dos direitos humanos, a seguridade humana. Por exemplo, o Relatório das Nações Unidas sobre Desenvolvimento de 1994 coloca a importância da seguridade humana no mesmo patamar do desenvolvimento humano. Isso exemplifica a emergência de um novo paradigma de

institutional order of the nation-state, or, using an expression of Étienne Balibar's 'an inner completion of nationalism, which is always overshooting it'.”

¹³⁰ Segundo o Relatório da Comissão Europeia de Justiça e Assuntos Domésticos de 2003.

segurança, que deixou de ser medido em termos estatais e de capacidades militares para se concentrar em riscos potenciais que afetem a população. As ameaças incluem desafios transfronteiriços como o crescimento descontrolado da população, a degradação ambiental, a migração internacional excessiva, a produção e tráfico de narcótico e terrorismo internacional (PNUD, 2002 *apud* IBRAHIM, 2005, p. 168).

Essa nova abordagem de segurança traz inúmeros prejuízos aos imigrantes que, ao invés de receberem apoio e direitos, são tratados como inimigos:

A categorização da migração como uma ameaça à segurança humana, ao lado de outras ameaças, como o tráfico de drogas, é inquietante. Em termos de migração, as populações que estão em risco são os migrantes que se deslocam através das fronteiras para escapar da guerra, perseguição e fome. No entanto, devido a esta nova abordagem "centrado no ser humano" são os próprios migrantes que são vistos como uma ameaça para a população do país de acolhimento. Este é o paradoxo da abordagem centrada nas pessoas para o desenvolvimento. Em vez de se concentrar em como de apoio aos imigrantes que estão em risco, o novo paradigma aumenta a sua vulnerabilidade. Assim, esta abordagem centrada nas pessoas é prejudicial para os migrantes, uma vez que leva a questionar quem deve ter sua "segurança humana" protegida em primeiro lugar, o cidadão ou o migrante? O cidadão está em risco porque a incorporação de migrantes vai levar a um estado de acolhimento instável. Descrevendo os imigrantes como uma ameaça para a segurança humana é desconcertante, uma vez que legitima novos temores racistas. Esta legitimação por aqueles que estão associados com liberalidade e humanitarismo, como a ONU, é poderoso como ele apela para um público amplo. Já não são apenas os partidos de direita pedindo o fim da imigração, mas este novo discurso de segurança é encontrar uma voz entre os acadêmicos liberais e governos. (IBRAHIM, 2005, p. 169 [tradução minha]).¹³¹

A securitização é característica emblemática do tratamento dado pelos países europeus à questão migratória. Ao mesmo tempo em que a União Europeia propaga um

¹³¹ No original: "The categorizing of migration as a human security threat, alongside other threats such as narcotics trafficking, is unsettling. In terms of migration, the populations that are at risk are the migrants who move across borders to escape war, persecution, and hunger. However, due to this new "human-centered" approach it is the migrants themselves who are seen as threatening to the receiving country's population. This is the paradox of the people-centered approach to development. Instead of focusing on how to support migrants who are at risk, the new paradigm increases their vulnerability. Thus, this people centred approach is detrimental to migrants as it leads one to question whose "human security" is to be first protected, the citizen or the migrant? The citizen is at risk because the incorporation of migrants will lead to an unstable host state. Describing migrants as a threat to human security is disconcerting as it legitimizes new racist fears. This legitimization by those who are associated with liberality and humanitarianism, such as the UN, is powerful as it appeals to a wide audience. No longer are only right-wing parties calling for an end to immigration, but this new security discourse is finding a voice among liberal academics and governments."

discurso de defesa dos direitos humanos¹³², nos últimos anos tem havido um esforço no sentido de constituir uma política comum de imigração para o continente¹³³ que tem como características o fechamento de fronteiras. A imigração ilegal¹³⁴, segundo essa política, deve ser combatida e, para isso, as fronteiras devem ser melhores fiscalizadas e a legislação para aqueles que ajudam os imigrantes ilegais deve ser endurecida¹³⁵. Com isso a União Europeia se porta de forma paradoxal em relação à imigração: ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de garantir os direitos humanos a todos os residentes (mesmo que em situação irregular) e também incentiva os Estados membros a promoverem políticas de inclusão e respeito à diversidade, as instituições da União tratam a imigração cada vez mais como um problema de segurança colaborando para a estigmatização do imigrante e dificultando sua participação política e social na comunidade europeia.

Os esforços para prevenir os imigrantes de entrarem no continente europeu têm gerado uma série de efeitos indesejados que, muitas vezes, pioram a situação que se visava prevenir, como explica Haas (2007, p. 54 e 55). A repressão no Norte da África, ao invés de coagir os imigrantes acaba por incentivá-los a partir. Além disso, o monitoramento das rotas tradicionais de migração faz com que os imigrantes busquem rotas alternativas, aumentando a área que os países europeus precisam monitorar. Mas, principalmente, uma fiscalização mais rigorosa deixa os imigrantes cada vez mais vulneráveis aos atravessadores, resultando num aumento dos casos de abusos e violações. Lutar contra a imigração ilegal também só aumenta a vulnerabilidade social dos imigrantes, que se tornam vítimas de vários abusos trabalhistas, por exemplo, com medo de serem denunciados e

¹³² Nas próprias palavras da instituição “O Parlamento Europeu é um acérrimo defensor dos direitos humanos. Veja a infografia sobre o papel do Parlamento na luta pela democracia, liberdade de expressão, eleições justas e direitos dos oprimidos.” – descrição presente no site do Parlamento Europeu, disponível em <http://www.europarl.europa.eu/aboutparliament/pt/0039c6d1f9/Direitos-humanos.html#infography_defendinghumanrights> acessado em 25/01/2015.

¹³³

<http://europa.eu/legislation_summaries/justice_freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/> acessado em 25/01/2015

¹³⁴ O termo “imigração ilegal” foi utilizado, pois é assim que a União Europeia se refere, em seus documentos oficiais, ao processo de imigração de pessoas indocumentadas. Em outras partes do texto, usaremos o termo indocumentado visto que ele é mais adequado à concepção política que compartilhamos: a posição de não criminalização da imigração e do reconhecimento desse fluxo como um direito humano.

¹³⁵ Com o Sistema Europeu de Vigilância de Fronteiras (EUROSUR) e uma legislação contra a facilitação da imigração ilegal (Diretiva no Conselho n.º 90 de 28 de novembro de 2002).

deportados. Ainda, o discurso antiimigração acaba por legitimar o racismo e a violação de direitos¹³⁶ e tal institucionalização do preconceito dificulta a construção da solidariedade num contexto de diversidade.

A visão negativa da imigração – seja como ameaça à identidade nacional, seja na luta pelos bens sociais, ou seja no campo da segurança – colaboram para dificultar a vida dos imigrantes e impedir seu acesso a direitos. O que fazer diante dessa realidade? Wimmer (1997, p. 32) aponta a transnacionalização da política como uma possível saída para a solução dos problemas de xenofobia e racismo. Ele endossa a proposta habermasiana de construir uma organização política em que a solidariedade não é baseada numa herança cultural comum mas sim numa cultura civil e política como a melhor forma de responder a esses desafios.

O transnacionalismo em si é uma característica própria à imigração: os imigrantes são ao mesmo tempo emigrantes¹³⁷ e, por isso, estabelecem campos sociais através de fronteiras geográficas, culturais e políticas. Os imigrantes interagem em múltiplas esferas, tanto na sociedade de origem como na de destino, para manterem suas relações econômicas, familiares, sociais, organizacionais, religiosas e políticas (KERBAUY; TRUZZI, 2007, p. 132).

Uma vez que o transnacionalismo faz parte da realidade migratória e uma solidariedade construída a partir de critérios políticos e civis colaboraria para mitigar os efeitos da xenofobia e do racismo, pode-se dizer, então, que a construção de uma cidadania para além dos limites nacionais seria vantajosa para os imigrantes. Lembrando que, para a maioria dos autores que analisamos até aqui, uma cidadania transnacional, pós-nacional ou cosmopolita não significa necessariamente o fim da cidadania nacional – dessa forma, os imigrantes não teriam que abandonar a cidadania nacional de origem (com a qual, em geral, eles se identificam culturalmente) e nem precisam deixar de pleitear uma nova cidadania na sociedade de destino. No entanto, ao construir uma cidadania para além dos Estados

¹³⁶ Os imigrantes estão mais sujeitos à falsas acusações de criminalidade, ataques verbais e físicos e prisões arbitrárias (HAAS, 2007, p. 57).

¹³⁷ Nesse sentido o livro *A imigração* de Abdelmalek Sayad (1998) foi pioneiro em analisar a imigração não pelo ponto de vista da sociedade receptora (o que representa inclusive um etnocentrismo, mesmo que inconsciente), mas analisando as origens e as diversidades que compõe a vida dos imigrantes desde sua sociedade de origem.

nacionais permitiria aos imigrantes não ficarem vulneráveis à obtenção da cidadania nacional do país de residência para terem seus direitos garantidos.

Como vimos no exemplo da União Europeia, a constituição de uma cidadania transnacional formal não garante por si só uma melhor condição de vida aos imigrantes. É preciso que essa cidadania transnacional seja ancorada em valores de solidariedade cosmopolita e valorizem a diversidade cultural. Kerbauy e Truzzi (2007, p. 133) afirmam que, embora haja certo consenso sobre como se pensar a cidadania pós-nacional, há enormes dificuldades em se viabilizar concretamente essa forma de cidadania. Como discutido em nosso segundo capítulo, a transformação política transnacional necessita de uma esfera pública mundial mais ampla, mais aberta às demandas das esferas públicas informais e dos movimentos sociais – estes mais ligados às demandas oriundas do mundo da vida. Caso contrário, a cidadania transnacional corre o risco, assim como a cidadania nacional, de ser apenas um instrumento para a manutenção dos interesses dos grupos dominantes e das estruturas de poder vigentes.

Dessa forma, uma vez que a construção de uma cidadania democrática para além do Estado nação está diretamente relacionada ao aumento da participação dos grupos oprimidos na esfera pública, é importante tentar perceber de que forma os imigrantes se posicionam na esfera pública, de que forma eles são retratados e quais suas possibilidades de participação. O estudo de Mary Garcia Castro (2005) analisou textos de jornais sobre a temática migratória durante dois anos, a fim de perceber como é feita a representação do imigrante - se ela é feita por terceiros ou se o imigrante participa ativamente da construção da sua imagem pública. Como conclusão geral, Castro percebeu que, ao ser representado por terceiros, a representação do imigrante tende a ser negativa, associada a questões de segurança e de criminalidade. Uma outra vertente desse processo, mesmo que ainda em número reduzido, tem aumentado o número de redes associativas e de solidariedade formadas pelos próprios imigrantes que tentam construir sua própria representação.

Ao não ter acesso à cidadania nacional legal, o imigrante, em especial o indocumentado, não consegue representar a si mesmo, sendo apenas representado por terceiros. Isso fere um princípio de Direitos Humanos, instituído na Declaração dos Direitos do Homem aprovada pelas Nações Unidas em 1948, qual seja, o direito a ter voz e, por

consequente, o reconhecimento da diversidade e do direito dos indivíduos à autorepresentação de seus direitos (CASTRO, 2005, p. 6). Ao analisar as manchetes, percebe-se que a representação do imigrante feita pelos nacionais é marcada pelas três características que discutimos até aqui: a ênfase no tema de segurança, a luta pela redistribuição dos bens sociais e o medo da perda da identidade nacional.

No âmbito da segurança, com os ataques de 11 de setembro de 2001 aos Estados Unidos e com o consequente aumento da preocupação com o terrorismo, a situação da representação do imigrante se tornou ainda mais problemática, pois recorrentemente o estrangeiro é equacionado à figura de suspeito de terrorismo. Com relação aos bens produzidos socialmente, é muito comum a representação do imigrante como um competidor por postos de trabalho, ou ainda a visão de que a comunidade de imigrantes, por ser mais vulnerável econômica e socialmente, está exercendo grande pressão sobre os benefícios sociais distribuídos pelo Estado. São recorrentes também as notícias sobre tráfico e as associações entre imigrações e aumento de criminalidade¹³⁸. Com relação à ameaça à identidade cultural nacional, muitas notícias enfatizam o crescimento da imigração retratado como “invasão” e os perigos da sobrepopulação imigrante que, num futuro próximo, poderia vir a ser maioria. O problema é que tais visões sobre os imigrantes retratam o processo migratório de forma simplista, impedindo a opinião pública de compreender toda a complexidade envolvida em tal processo (CASTRO, 2005, p. 9-11).

Ao mesmo tempo, outro processo toma fôlego: a representação da imigração produzida pela mídia das organizações de solidariedade, ativistas e de reivindicação de direitos. Essas organizações conseguiram aumentar a visibilidade sobre os problemas que atingem os imigrantes e os tornam sujeitos de suas próprias histórias. Esse novo enfoque sobre o processo migratório visa empoderar a população migrante a partir da valorização da diversidade cultural e da demanda por melhores condições de vida¹³⁹. O uso da comunicação mediática tem se revelado um espaço estratégico para os imigrantes na

¹³⁸ Gil Nata (2011, p. 132) ressalta que a ligação da imigração e das minorias étnicas ao crime está certamente relacionada com a forma com que estas minorias aparecem retratadas pela mídia, responsável por criar e disseminar imagens coletivas estereotipadas e estigmatizantes de algumas comunidades.

¹³⁹ Castro (2005, p. 21) aponta como exemplo os Estados Unidos, onde estariam aumentando os casos de reconhecimento dos direitos de participação sindical, inclusive de migrantes indocumentados devido ao trabalho das organizações de solidariedade aos migrantes.

medida em que eles produzem contradiscursos para se opor aos discursos hegemônicos. Nessa dinâmica os imigrantes constituem saberes e memórias sobre a imigração diferentes daqueles veiculados por uma visão etnocêntrica, valorizando a diversidade cultural e de experiências.

Nessa perspectiva, os contradiscursos mediáticos enunciados desde o campo das migrações parecem convergir, ainda, para a instauração de processos de resistência a uma identidade homogênea do migrante em favor da visibilidade do universo das migrações a partir de matizes não criminalizadores e fatalistas. A ênfase em uma cidadania vivida relacionada ao cotidiano e à diversidade cultural migratória ou ao caráter propositivo e empreendedorista da presença dos migrantes têm sido estratégias de visibilidade pública adotadas por esses contradiscursos mediáticos derivados das apropriações que os movimentos migratórios fazem, na atualidade, das tecnologias da Comunicação em âmbito transnacional. (COGO, 2010, p. 92).

Também Gil Nata (2011, p. 106) identifica que tem havido um aumento na participação na esfera pública por parte dos imigrantes – seja em relação ao seu país de origem ou de destino. Num primeiro momento os imigrantes atuam num nível mais local e informal (como em associações religiosas, escolas, associações culturais etc.) para posteriormente partirem para níveis mais macro e formais (como associações ativistas, mídias alternativas e até em partidos políticos). No início, o envolvimento dos imigrantes tem como objetivo melhorar suas estratégias de sobrevivência, conservar sua identidade cultural e fortalecer os laços de sua própria comunidade. Conforme essa atuação atinge níveis mais formalizados e gerais, o objetivo passa a ser construir diálogos e relações mais complexas com a sociedade receptora, produzir seus próprios discursos e reivindicar direitos. Mesmo que a representação da imigração ainda esteja carregada de preconceitos e associações negativas, a postura ativa dos imigrantes consegue fazer aumentar, ainda que pouco e de uma forma não muito aprofundada, o interesse da opinião pública sobre sua realidade, suas demandas e a diversidade cultural que representam.

Grande parte desse ativismo político dos imigrantes é propulsionado pela negação da participação através das redes formais atreladas à cidadania jurídica. Dessa forma, a exclusão dos direitos garantidos pela cidadania nacional levam os imigrantes a

lutarem por uma cidadania que vá além do Estado nacional e que corresponda melhor a seus anseios de direitos e reconhecimento.

Como exemplo, podemos lembrar que, na esfera de lutas pela cidadania transnacional, a negação de subjetividade jurídica que resultam de muita das chamadas políticas de regularização migratória, em diferentes países, não têm sido necessariamente vivenciadas pelos sujeitos migrantes como ausência de subjetividade política. Ao contrário, a carência de cidadania jurídica se torna, em alguns casos, propulsora de agenciamento político e de ações cidadãs ligadas à solidariedade e às identidades coletivas. Os movimentos dos chamados sem papéis em países europeus, como França e Espanha, têm sido representativos da articulação de uma cidadania ativa em favor da denominada cidadania cosmopolita em que o vivido e o jurídico se combinam. Na defesa de uma cidadania cosmopolita, os migrantes travam disputas em favor da universalização de uma cidadania social que se pauta pela criação de princípios universais capazes de regerem a diversidade presente no espaço público para além da exclusividade de pertencimentos locais, regionais e nacionais. (COGO, 2010, p. 89 e 90).

A luta por uma cidadania baseada em princípios universais interessa aos imigrantes não apenas para compensar uma eventual falta de acesso à cidadania nacional nos países em que residem, mas, principalmente, pois a cidadania nacional não se apresenta como capaz de proporcionar uma ética intercultural. A realidade do processo migratório demanda uma cidadania que não se vincula unicamente aos direitos que levam à igualdade (que são necessários no sentido de cidadania social), mas também aqueles que valorizam a diversidade como um componente importante à democracia (constituindo a chamada cidadania cultural). Nesse sentido uma cidadania para além do Estado nacional não é apenas uma ampliação territorial da cidadania nacional, mas tem como pressuposto uma nova maneira de ver e edificar o mundo, constituindo uma ética aberta à diversidade e à alteridade.

Dessa forma, tomando como exemplo a situação dos imigrantes, pode-se afirmar que o projeto de uma cidadania que ultrapasse os limites do Estado nacional é promissor, na medida em que, ao contrário da cidadania nacional, promove a inclusão de todos e permitindo assim a luta pelos seus direitos. Ao ser excluído da cidadania nacional do país em que reside, o imigrante não é privado apenas de seus direitos civis, políticos e sociais dentro dessa sociedade, mas é colocado numa situação de exclusão que gera vulnerabilidade e culmina com a violação de seus direitos humanos. Uma cidadania

transnacional pode responder a esse desafio ao garantir a igualdade de direitos a todos os membros da comunidade política internacional, independente da sua filiação a uma comunidade cultural – ou seja, a cidadania transnacional tem um caráter plenamente inclusivo.

No âmbito cultural, pensar numa cidadania transnacional também parece promissor, pois o caráter de transnacionalidade está presente no próprio processo migratório, como já comentado anteriormente. E não apenas o processo migratório, mas toda a realidade das sociedades contemporâneas multiculturais e globalizadas está permeada de relações sociais transnacionais, sendo o ativismo transnacional em defesa dos direitos ambientais, dos direitos humanos e das minorias apenas um exemplo de tal realidade. Assim, uma cidadania transnacional seria uma resposta a uma situação já em curso e que vem tomando cada vez maiores proporções nos últimos anos.

Porém, mesmo com todas as possibilidades promissoras apresentadas pelo projeto de uma cidadania transnacional, há ainda muitos entraves para que essa demanda deixe de ser um projeto e se torne uma realidade. Principalmente porque, a fim de garantir que a cidadania transnacional seja pautada por um diálogo intercultural e não por uma postura imperialista¹⁴⁰, é necessário garantir e fortalecer a participação de todos na esfera pública. Utilizando o exemplo dos imigrantes, percebe-se um aumento no número de organizações formadas pelos próprios imigrantes e a ampliação do discurso sobre a imigração feito por eles e veiculado em mídia própria e alternativa. Esse aumento de participação é importantíssimo para a democratização das relações entre os imigrantes e a sociedade de residência, no entanto, esse processo ainda está restrito às esferas públicas informais onde se encontram esses imigrantes.

Para a efetivação desse processo de democratização seria necessário que esse ativismo e esses novos discursos deixassem de ser restritos às esferas informais e ultrapassassem as comportas, atingindo assim as esferas formais e institucionais de participação. Esse salto para os mecanismos institucionais fica prejudicado na medida em que a visão da imigração como uma ameaça à segurança (seja relativo à segurança da

¹⁴⁰ Para que os direitos humanos sejam utilizados como um projeto de emancipação é preciso que ele seja pautado num diálogo intercultural. Para que o diálogo cultural se consolide é necessário garantir condições democráticas mínimas, a saber, a comunicação e a participação. CARVALHAIS, 2004, p.137.

identidade cultural, do acesso aos bens sociais ou ao poder do Estado) ainda predomina. A securitização da imigração favorece a manutenção dos mecanismos de poder dos agentes estatais e das elites nacionais, por isso há essa grande dificuldade em projetar um discurso diferenciado sobre imigração para além das esferas públicas informais e locais formadas pelos próprios migrantes.

CONCLUSÃO

Esse trabalho surgiu a partir de um interesse no debate sobre o papel do Estado na realidade social contemporânea. A escolha de Jürgen Habermas como autor principal da análise se deu devido ao interesse que tenho em me posicionar, assim como ele, de forma a defender uma reconstrução dos conceitos teóricos a partir das transformações dos últimos anos sem, contudo, significar a defesa de posições extremas como a crença no fim do Estado.

As transformações sociais recentes, principalmente os efeitos da globalização, relacionam-se de maneira complexa com o Estado: utilizando o exemplo da crise econômica de 2008, percebe-se que, antes da crise e após a leve recuperação, o mercado financeiro demanda autonomia do controle do Estado, servindo-se da ideologia neoliberal. Mas, no ápice da crise, os Estados nacionais europeus e suas instituições supranacionais (como o Banco Europeu) foram chamados a sustentar os prejuízos financeiros e eles, por sua vez, passaram a socializar essas perdas financeiras através de cortes nos direitos sociais e no desmonte do Estado de bem estar. Utilizando o arcabouço sociológico habermasiano podemos, através desse exemplo, entender que o Estado está a serviço dos meios dinheiro e poder e desempenha papel relevante na dinâmica do capitalismo atual, por isso essa instituição está muito distante de seu fim. No entanto, não podemos desconsiderar que a dinâmica de um mercado financeiro cada vez mais forte e internacionalizado coloca desafios ao Estado, muitas vezes subordinando-o.

Mas o Estado não é uma instituição apenas ligado às estruturas sistêmicas, o Estado se constitui historicamente, como vimos, a partir da conjugação entre sua forma política e a legitimidade dada por questões pré-políticas – assim a nação foi o componente cultural que deu legitimação a essa forma administrativa. Além disso, autoridade decisória do Estado precisa de legitimação, para que a população aceite e apoie suas decisões, a fim de que a obediência a elas não esteja apenas fundada na coerção pela força – assim nasceu a ideia de Estado Democrático de Direito. Por isso o Estado também se liga às estruturas do

mundo da vida, na medida em que se utiliza da democracia e do espaço público para obter sua legitimidade.

É a preocupação com os conceitos de democracia e espaço público que guiam grande parte desse trabalho. Ao retomar tais conceitos não desconsidero a utilização deles a serviço dos imperativos sistêmicos, ou seja, na prática, democracia e espaço público podem ser utilizados mais como mecanismos de dominação do que como formas de transformação social. Porém, concordo com Habermas acerca dos potenciais que ambos conceitos apresentam se, claro, algumas condições estiverem garantidas. Essa posição me parece mais plausível do que considerar todos os mecanismos sociais sempre e invariavelmente ligados aos interesses dominantes. Desconfiar sempre da relação entre as práticas sociais e as questões de poder é tarefa de uma teoria que se propõe crítica, mas reduzir as práticas sociais apenas às relações de poder (seja econômico ou político) pode perder a multiplicidade de possibilidades e conexões entre as atividades humanas e seu contexto. Filio-me a Habermas em sua tentativa de escapar ao impasse da dominação pela racionalidade instrumental, ainda que discorde de algumas de suas propostas.

Nesse sentido, escolhi Jürgen Habermas também por me identificar com o paradigma intersubjetivo de análise da realidade social e da defesa do potencial de transformação social contido na ação comunicativa. Uma vez que as transformações do capitalismo colocam cada vez mais o paradigma da produção em xeque, a concepção de trabalho como meio de integração social e dos trabalhadores assalariados como sujeitos principais da transformação fica prejudicada. Assim, considero a deliberação pública de sujeitos iguais em direitos e livres de constrangimento como a melhor forma de se garantir direitos e participação numa sociedade altamente complexa e multicultural como a atual.

A preocupação com o papel do Estado e as filiações políticas ligadas a ele não se relaciona apenas ao desejo de atingir uma análise mais acurada da realidade social, mas se relaciona intimamente com o próprio objetivo da teoria crítica: não apenas fazer o diagnóstico da realidade, mas perceber nela potenciais para a transformação social. Se nos encontramos num momento em que as instituições e filiações estão sendo revistas, então estamos no momento ideal de perceber não apenas aquilo que se desmancha, mas os potenciais daquilo que se delinea no horizonte.

Por isso o interesse em analisar a possibilidade de construção de uma política transnacional. Formas transnacionais de filiação política têm como objetivo amenizar e resolver problemas dos quais os Estados não podem mais dar conta. Buscam a legitimação política para as decisões que atualmente são feitas verticalmente pelos grupos de poder (o que Habermas denomina de déficit democrático da União Europeia – as decisões são tomadas pelas elites dos países europeus sem a participação da população) através de uma maior participação na deliberação pública. A principal vantagem da proposta de política transnacional habermasiana é o fato de sustentar uma filiação política e não cultural dos participantes das deliberações. Enquanto na dinâmica do Estado nacional o indivíduo deve fazer parte da nação para ser reconhecido como participante legítimo do debate, numa política transnacional isso não seria possível, obviamente por envolver pessoas de diferentes nacionalidades. Mais do que uma questão prática, o fato da deliberação pública transnacional prescindir do componente cultural é um fundamento moral, ao compreender que os indivíduos devem ser respeitados em suas diferenças culturais e de formas de vida porque todas as pessoas são sujeitos políticos iguais em dignidade e direitos. Ao tomar essa posição, Habermas busca solucionar os problemas gerados pelo nacionalismo e pelas formas de dominação baseadas em uma cultura majoritária, ao mesmo tempo em que se diferencia do multiculturalismo tradicional. Enquanto para autores multiculturalistas a chave para o respeito de diferentes formas de vida é a valorização cultural, Habermas defende o respeito à diversidade cultural a partir de uma valorização da participação política.

A meu ver essa é a questão mais interessante ao analisarmos as questões transnacionais em Habermas: a valorização da política é, ao mesmo tempo, o maior ganho e o maior problema de sua teoria. A valorização da política permite uma maior universalização, o que é essencial para se pensar a constituição de algo em âmbito transnacional. Definir como participantes das decisões públicas e coletivas todos os indivíduos na medida em que eles são sujeitos autônomos em igualdade de direitos e dignidade (ou seja, o fundamento da cidadania transnacional) é medida de generalização e universalização fundamental para que a política transnacional seja viabilizada. No entanto, aderir a essa concepção não significa minimizar os efeitos que as condições materiais e

culturais têm sobre a participação dos indivíduos no espaço público e na constituição da cidadania, porém Habermas pouco desenvolve essas questões.

Por isso considero as críticas de Nancy Fraser as mais indicadas para complementar as lacunas na proposta de política transnacional habermasiana. Em primeiro lugar, pois Fraser também reconhece a relevância da participação política nas deliberações públicas livres de constrangimento como peça fundamental para a transformação social (vide sua concepção de paridade participativa e a ênfase na questão da representação em seus textos mais recentes). Porém o reconhecimento da importância da política para as transformações sociais não significa uma prevalência desta sobre outras questões – a redistribuição e o reconhecimento são igualmente importantes para a autora. Nisso, a terceira geração da teoria crítica (sintetizada neste trabalho pelas menções a Honneth e Fraser) tem a prerrogativa de superar um déficit sociológico da teoria habermasiana: ao colocar as questões de reconhecimento e redistribuição em pauta e teorizá-las, a teoria crítica dá um passo em direção a construção de categorias que servem de recurso para abarcar a variedade de reivindicações dos movimentos sociais existentes atualmente.

Nesse sentido, redistribuição e reconhecimento são categorias que nos ajudam a entender a dificuldade da atuação pública transnacional. Uma política transnacional só se caracteriza como democrática na medida em que apresenta uma esfera pública transnacional aberta à participação de todos. A dificuldade de se construir a participação pública de forma transnacional se dá, principalmente, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a participação no debate público acontece de forma desigual: os públicos subalternos apresentam dificuldades materiais de adentrar a esfera pública e, quando o fazem, sua voz e suas demandas muitas vezes não são reconhecidas. Em segundo lugar, porque em âmbito transnacional as disparidades são ampliadas: pois as desigualdades distributivas e de reconhecimento que acontecem em âmbito nacional são agravadas pelas desigualdades do sistema internacional.

Porém, essa dificuldade não precisa ser vista de forma fatalista: o fato de que as demandas de redistribuição e reconhecimento muitas vezes ultrapassam os limites do Estado nação pode representar uma possibilidade de ampliação das esferas públicas transnacionais. Os movimentos sociais cada vez mais organizam suas demandas de forma

internacional, o que pode ajudar no fortalecimento do debate público internacional. Além disso, o conceito de reflexividade de Fraser pode nos ajudar a compreender a complexa relação entre participação dos públicos subalternos no espaço público e aumento da democracia: o aumento da participação no espaço público depende do aumento de condições materiais e culturais em participar desse espaço, no entanto, enquanto as desigualdades não são superadas, os grupos sociais subalternos utilizam o debate público não só para fazer demandas a respeito de redistribuição e reconhecimento, mas colocam em xeque a própria dinâmica da deliberação pública, denunciando seu déficit democrático. Assim, as demandas reflexivas, que denunciam as falhas da deliberação pública, são oportunidades de utilizar o debate público para a transformação social.

Tendo isso em mente, o exemplo dos migrantes pode ser rico para compreendermos essa questão. As pesquisas utilizadas por esse trabalho indicam que, apesar das dificuldades encontradas pela comunidade migrante (ou mesmo por causa delas), há um aumento nas esferas informais de comunicação entre os migrantes para construir sua própria narrativa sobre a migração e sobre os seus problemas, se contrapondo à visão estigmatizante que predomina na mídia convencional. Com um discurso próprio, os migrantes organizam tanto suas demandas de redistribuição e reconhecimento como também suas demandas por voz e participação política.

A questão migratória representa um exemplo frutífero para analisar a proposta de uma cidadania transnacional. Uma cidadania para além dos Estados nacionais permitiria aos imigrantes se desvincularem da necessidade da cidadania nacional do país de residência a fim de ter seus direitos garantidos. Além disso, a transnacionalização da política pode representar uma possível saída para a solução dos problemas de xenofobia e racismo, na medida em que a cidadania transnacional é mais propícia a estar ancorada em valores de solidariedade cosmopolita e valorizar a diversidade cultural. Para que isso aconteça, no entanto, é necessário garantir a inclusão de todos em esferas públicas transnacionais de deliberação e, nesse sentido, o fortalecimento das esferas informais formadas pelos próprios imigrantes representa um avanço a fim de garantir que a cidadania não seja apenas formal e utilizada para a dominação, mas que se transforme num instrumento de transformação

social através da valorização do discurso e da participação daqueles que são constantemente excluídos do processo deliberativo.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, Jeffrey. “Novo movimento teórico”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. nº4, v.2, jun 1987, p. 05-28.

ALMOND, G; VERBA, S. *The civic culture*. Princeton: Princeton University, 1963.

_____. *The civic culture revised*. Boston: Little and Brown, 1980.

AVRITZER, Leonardo. “Teoria Democrática, Esfera Pública e Participação Local”. *Sociologia*, Porto Alegre, ano 1, n.º 2, jul/dez 1994, p.18-41.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. “Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina”. *Dados*, 2004, vol.47, no.4, p.703-728.

AVRITZER, Leonardo. “Em busca de um padrão de cidadania mundial”. *Lua Nova*, 2002, no.55-56, p.29-55.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”. In: CALHOUN, Craig (org). *Habermas and the Public Sphere*. The MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1992.

BERNSTEIN, Richard J. *Habermas and modernity*. Cambridge: MIT, 1991.

BERTONHA, João Fábio. “Cidadania, nacionalidade e identidade num mundo de migração internacional”. *Revista Espaço Acadêmico*. nº 66, ano VI, nov/2006.

BRUBAKER, Rogers. “Immigration, Citizenship and the Nation-State in France and Germany” In: SHAFIR, Gershon (editor). *The Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

BUNCHAFT, Maria Eugenia. “Entre cooperação reflexiva e democracia procedimental”. *Revista Sequência*, no 59, p. 141-159, dez. 2009.

_____. “Esfera pública, reconhecimento e minorias: o diálogo Habermas-Fraser”. *Scientia Iuris*, Londrina, v.18, n.1, p.153-180, jul.2014.

CALHOUN, Craig. "Introduction: Habermas and the Public Sphere". In: CALHOUN, Craig (org). *Habermas and the Public Sphere*. The MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1992.

CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume, 2006.

CARVALHAIS, Isabel Estrada. *Os Desafios da Cidadania Pós-Nacional*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Mary Garcia. "Estranhamentos e identidades Direitos humanos, cidadania e o sujeito migrante Representações em textos diversos". R. bras. Est. Pop., São Paulo, v. 22, n. 1, p. 5-28, jan./jun. 2005

COGO, Denise. "A Comunicação cidadã sob o enfoque do transnacional". *Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. São Paulo, v.33, n.1, p. 81-103, jan./jun. 2010

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT, 1995.

COHN, Gabriel. "A teoria da ação em debate". In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org.). *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez, 1993, pp.63-75.

CONSTANTINO, Alexandre Krüger. *Solidariedade: entre o desencanto e o reencanto*. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

COSTA, Sérgio. "Democracia e a dinâmica da esfera pública". *Lua Nova*, n.º 36, 1995, p. 55-65.

_____. "Movimentos Sociais, Democratização e a Construção de Esferas Públicas Locais". *Revista brasileira de Ciências Sociais* [online], vol.12, n.35, 1997.

_____. "Teoria social, cosmopolitismo e a constelação pós-nacional". *Novos Estudos*, n. 59, p. 5-22, março de 2001.

_____. *As cores de Ercília*. Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____. “Democracia cosmopolita: déficits conceituais e equívocos políticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online], vol.18, n.53, pp. 19-32, 2003.

DIAMANTI, Ilvo. “Un nouveau mur: L’opinion publique et les immigrés de l’autre rive”. *Critique internationale* n°18, janeiro, 2003.

FALK, Richard. “The making of Global Citizenship”. In: STEENBERGEN, Bart van. *The Condition of Citizenship*. London: SAGE, 1994.

FRASER, Nancy. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. In: CALHOUN, Craig (org). *Habermas and the Public Sphere*. The MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1992.

_____. “Transnationalizing the Public Sphere”. 2005. Disponível em <http://www.republicart.net> acessado em 30/06/2014.

_____. “A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra, outubro/2007, p. 9.

_____. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. “Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado”. *Lua Nova* [online]. 2009b, n.77, pp. 11-39.

FRASER, Nancy; GORDON, Linda. “Why Is There No Social Citizenship in the United States?” In: SHAFIR, Gershon (editor). *The Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GONÇALVES, Arnaldo, M. A. *A Europa à Procura do Futuro: da Convenção de Filadélfia ao Tratado de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

HAAS, Hein de. “Irregular migration from West Africa to the Maghreb and the European Union”. *International Migration Institute research report*, University of Oxford, outubro 2007

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Originalmente publicado em 1962.

_____. *Ciência e técnica como ideologia*. Lisboa: Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2009. Original: *Technick und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

_____. "Trabalho e interação". In HABERMAS, J. *Ciência e técnica como ideologia*. Lisboa: Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2009. Original: *Natur und Geschichete*, 1967.

_____. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1975. Original: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Brasiliense: São Paulo, 1990. Original: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Volumes I e II. Original: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1981.

_____. *Direito e Democracia* (volumes I e II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997. Original: *Faktizität und Geltung*, 1992.

_____. "Soberania Popular como Processo". In. *Direito e Democracia (entre facticidade e validade volume II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997. p. 249-278. Palestra pronunciada em dezembro de 1988.

_____. "Cidadania e Identidade Nacional". In. *Direito e Democracia (entre facticidade e validade volume II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997. p. 279-305. Publicado em forma de monografia em 1991.

_____. "A Nova Intransparência". *Novos Estudos – Cebrap*. n.18; Set. 1987 c. p.103-114.

_____. "O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania". Tradução de Antonio Sérgio Rocha. *Novos Estudos CEBRAP*, 43, 87-101, Nov. 1995.

_____. *Más Allá del Estado nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. "Realizações e limites do Estado nacional europeu". In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

- _____. *A constelação pós nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Sobre a Constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.
- HADDAD, Fernando. “Habermas herdeiro de Frankfurt?” *Novos Estudos CEBRAP* N.º 48, julho 1997 pp. 67-84.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1996.
- HERRANZ DE RAFAEL, Gonzalo. “Modernidad y xenofobia en Andalucía y Cataluña: un análisis comparativo”. Universidade de Almería: *Papers*, 95/4 p. 977-1000, 2010.
- HINDESS, Barry. “Citizenship in the Modern West” In: TURNER, Bryan S. (editor). *Citizenship and Social Theory*. Londres: SAGE Publicações, 1993.
- HONNETH, Axel. “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”. *Political Theory*: v. 26, n. 6, dez/1998, p. 763-783.
- _____. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2003. Original: *Kampf um Anerkennung*, 1992.
- _____. “A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”. Trad. Emil Abert Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. In. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 9, no. 3. Porto Alegre: PUC-RS, 2009, p. 347.
- HOW, Alan. *Critical Theory*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2003.
- IANNI, Octávio. *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- IBRAHIM, Maggie. “The Securitization of Migration: A Racial Discourse.” *International Migration*, Vol. 43, 2005, ISSN 0020-7985.
- ISIN, Engin; TURNER, Bryan. “Citizenship Studies: An Introduction”. In: ISIN, Engin; TURNER, Bryan. *The Handbook of Citizenship Studies*. London: SAGE Publications, 2002.

JANOSKI, Thomas; GRAN, Brian. “Political Citizenship: Foundations of Rights”. In: ISIN, Engin; TURNER, Bryan. *The Handbook of Citizenship Studies*. London: SAGE Publications, 2002.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JOOPKE, Cristian. “Multicultural Citizenship”. In: TURNER e ISIN. *The Handbook of Citizenship Studies*. California: Sage, 2002.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. São Paulo: Edições 70, 2008 [1795].

KEINERT, M. C.; HULSHOF, M.; MELO, R. S. “Diferenciação e complementariedade entre direito e moral” In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

KERBAUY, Maria Teresa Miceli; TRUZZI, Oswaldo. “Globalização, Migrações Internacionais e Novos Desafios à Cidadania”. *Perspectivas*, São Paulo, v. 31, p. 123-135, jan./jun. 2007

KOOPMANS, Ruud; STATHAM, Paul; GIUGNI, Marco; PASSY, Florence. *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis: Minnesota Press, 2005.

KUSCHNIR, Karina; CARNEIRO, Leandro Piquet. “As dimensões subjetivas da política: Cultura política e Antropologia da política”. *Revista Estudos Históricos*, n.º 24, 1999, p. 227-250.

KYMLICKA, Will. “Multicultural Citizenship” In: SHAFIR, Gershon (editor). *The Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

LINKLATER, Andrew. “Cosmopolitan Citizenship”. In: TURNER e ISIN. *The Handbook of Citizenship Studies*. California: Sage, 2002.

LEITE, Isabel Costa. “Alargamento e integração da política europeia”. Disponível em <http://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/623/2/213-223FCHS2006-3.pdf> acessado em 20/07/2014

LEVY, Wilson. “Reflexões acerca de uma Teoria da Justiça a partir do pensamento de Axel Honneth: o problema da democracia entre republicanismo e procedimentalismo.” *Intuitio*. Porto Alegre: v. 5, n. 1, julho/2012, p. 74-79.

LUBENOW, Jorge Adriano. “A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 10, 1/2007, p.103-123.

_____. “As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas”. *Veritas*. Porto Alegre: v. 55, n. 1, jan/abr 2010, p. 121-134.

_____. “Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos”. *Kriterion* [online]. 2010, vol.51, n.121, pp. 227-258. ISSN 0100-512X.

MACCARTHY, Thomas. *La Teoria Critica de Jürgen Habermas*. Madrid: Editora Tecnos, 1998. Originalmente publicado em 1987.

MACCARTHY, Thomas. “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”. In: CALHOUN, Craig (org). *Habermas and the Public Sphere*. The MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1992.

MAGALHÃES, Lilia Gonçalves. *Europa para os europeus: Globalização x regionalização no processo de unificação da Europa*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Céres P. S. *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2006.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (org). *A Deliberação Pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

NATA, Gil. *Diferença Cultural e Democracia: Identidade, cidadania e tolerância na relação entre maioria e minorias*. Dissertação de Doutorado em Psicologia, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto, dezembro de 2011.

NEVES, Raphael; LUBENOW, Jorge. “Entre promessas e desenganos: Lutas sociais, esfera pública e direito” In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

_____. “Introdução” In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. *Teoria das Relações Internacionais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

- PEREIRA, Leonardo Jorge da Hora. *A noção de capitalismo tardio na obra de Jürgen Habermas: em torno da tensão entre capitalismo e democracia*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- REIS, Rossana Rocha. “O Lugar da Democracia: A Sociedade Civil Global e a Questão da Cidadania Cosmopolita”. *Perspectivas*, São Paulo, 30: 15-32, 2006
- REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o Modelo Reconstutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos. *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus, 2008, p. 161-182.
- ROCHA, Jean P. C. V. “Separação dos poderes e democracia deliberativa”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. Discursos filosóficos do reconhecimento. In. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3. Porto Alegre: PUC-RS, 2009, p. 389.
- SANDE, Paulo de Almeida. “A cidadania europeia e as identidades nacionais”. In: FIGUEIRA, A.; PINTO, A. C.; SANDE, P. A. *A união europeia revisitada*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração: ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- SEGATTO, Antonio Ianni. “Habermas e Honneth na encruzilhada entre liberais e comunitaristas” *Estudos de Sociologia*, Araraquara, 17, 181-188, 2004.
- SCHEUERMAN, William E. *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy and the Law*. New York: Routledge, IBT Global, 2008.
- SHAFIR, Gershon. “Introduction: The Evolving Tradition of Citizenship” In: SHAFIR, Gershon (editor). *The Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- SILVA, Enrico Paternostro Bueno. *A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça*. Mestrado em Sociologia, Universidade de Campinas, 2013
- SILVA, Filipe. “Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia”. *Sociologia, Problemas e Práticas* [online]. 2001, n.35, pp. 117-138. ISSN 0873-6529.

- SILVA, Filipe. “A solidariedade entre público e privado” In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- SILVA, Josué Pereira. *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008.
- SOYSAL, Yasmin N. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago, 1994.
- SOYSAL, Yasemin Nuhoglu. “Toward a Postnational Model of Membership” In: SHAFIR, Gershon (editor). *The Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- TOURAINÉ, Alain. *Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la democracia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- TURNER, Bryan S. “Contemporary Problems in the Theory of Citizenship” In: TURNER, Bryan S. (editor). *Citizenship and Social Theory*. Londres: SAGE Publicações, 1993.
- TURNER, Bryan S. “Outline of the Theory of Human Rights” In: TURNER, Bryan S. (editor). *Citizenship and Social Theory*. Londres: SAGE Publicações, 1993.
- VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- _____. *Os argonautas da cidadania*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- VITALE, Denise; MELO, Rúriom. “Política deliberativa e o modelo procedimental de democracia” In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- WERLE, Denílson; SOARES, Mauro. “Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no Estado Democrático de Direito” In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- WIMMER, Andreas. “Explaining xenophobia and racism: a critical review of current research approaches”. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, nº 1, January 1997.
- YOUNG, Iris Marion. “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship” In: SHAFIR, Gershon (editor). *The Citizenship Debates*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.