

## **Repensar o multiculturalismo pela dialética do desejo: sobre a teoria do reconhecimento na hermenêutica dos direitos de grupo<sup>1</sup>**

### **Rethinking multiculturalism through the dialectics of desire: on the theory of recognition in the hermeneutics of group rights**

LARISSA CRISTINE GONDIM PORTO

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Filosofia e em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba.

[larissa.gondim@gmail.com](mailto:larissa.gondim@gmail.com)

#### **RESUMO**

O objetivo desse artigo é apresentar como a teoria do reconhecimento, estruturada por uma dialética do desejo, na obra de Axel Honneth, pode afetar a hermenêutica dos direitos de grupo dentro das relações entre multiculturalismo, Estado e liberdade. Seguindo este objetivo, o texto foi dividido em três seções: a primeira discute o lugar histórico da teoria do reconhecimento; a segunda apresenta a reconstrução, redireção e a redenção da teoria do reconhecimento de Honneth através da dialética do desejo; a terceira verifica se esse movimento tem implicações para a hermenêutica dos direitos de grupo, analisando os problemas e os riscos que uma apropriação ideológica da ideia de reconhecimento pode causar.

**Palavras-Chave:** Multiculturalismo. Reconhecimento. Hermenêutica. Direitos de Grupo.

#### **ABSTRACT**

The aim of this essay is to present how the theory of recognition, structured by a dialectics of desire, in the work of Axel Honneth, can affect the hermeneutic of the group rights within the relation between multiculturalism, State and liberty. Following this objective, the text was divided in three sections: the first discusses the historical place of the theory of recognition; the second presents the reconstruction, redirection and the redemption of Honneth's theory of recognition through the dialectics of desire; the third verifies if this movement has its implications for the hermeneutics of group rights, analysing the problems and risks of an ideological appropriation of the idea of recognition may cause.

**Keywords:** Multiculturalism. Recognition. Hermeneutics. Group rights.

Pensar uma teoria é saber que ela corre o risco de chegar muito tarde. Quando Hegel, no prefácio da *Filosofia do Direito* ([1820] 2010, p. 44), afirma que “sobre ensinar como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda a maneira a filosofia chega sempre tarde demais” ele nos dá a lição de que qualquer pensamento, inclusive o dele, não escapa da História. Por esse motivo, pensar é repensar, e conhecer é reconhecer. O multiculturalismo é como uma quimera do real. Apropriado por várias vertentes do pensamento político, às vezes ele é acusado de ser um artifício colonizador (COULTHARD, 2014), às vezes ele é

---

<sup>1</sup> Recebido em : 09 de maio de 2022. Aprovado em: 09 de junho de 2022.

incorporado como instrumento emancipador (TAYLOR, 2000), mas afinal, o que ele significa?

O objetivo do presente artigo é propor não uma resposta, mas talvez uma reconfiguração hermenêutica para essa pergunta do ponto de vista de uma teoria do reconhecimento que, parafraseando Kahn (2008), é posta em seu lugar. A teoria do reconhecimento aqui escolhida foi a de um filósofo específico, Axel Honneth, não porque ele apresenta a melhor hipótese para o argumento que aqui se configura, mas porque se considera que é dele a perspectiva que melhor representa a dialética a que uma teoria do reconhecimento deve se autoaplicar: o conflito como mudança e como autocrítica.

Essa mudança interna que Honneth indica no seu pensamento sobre reconhecimento passa a resgatar a dialética do desejo em um patamar tão forte quanto o já conhecido sentimento de desrespeito, tornando a luta por reconhecimento no embate empírico entre duas forças morais: a restrição do desejo de si em face do outro *versus* o sentimento de desrespeito.

A partir dessa perspectiva teórica, pretende-se mostrar que o multiculturalismo envolve, portanto, a convivência conflitiva não só entre nacionais, imigrantes e colonizados, como afirmaria Kymlicka (1996), em seu livro *Multicultural citizenship*, mas também é multicultural o país em que estão arraigadas experiências de luta por reconhecimento (sem também serem esquecidas as lutas de classe). Isso perpassa dimensões econômicas, morais e jurídicas.

Todavia, o presente artigo foca na dimensão moral e jurídica do problema, tentando explicar como é possível relacionar a atual hermenêutica dos direitos de grupo com a luta por reconhecimento e o perene conflito entre o *self* e o outro que ele deseja, mas ainda não o sabe, na experiência do desrespeito.

## **1 O LUGAR DA TEORIA DO RECONHECIMENTO**

Para pôr a teoria do reconhecimento em seu lugar, é preciso começar a dissertar sobre os seus limites. Primeiramente os limites histórico-temporais. E o próprio Honneth faz isso, em seu mais recente livro sobre o tema: *Recognition: a chapter in the History of European Ideas* (2021). Apesar de ainda ficar restrito ao eixo da filosofia francesa, inglesa e alemã (o que é uma visão bastante estrita do que seria Europa), Honneth tenta retratar uma espécie de gênese argumentativa do pensamento sobre o reconhecimento, ligando a origem de seu conceito a particularidades culturais de cada local e época, de modo que concepções mais

ou menos receptivas sobre reconhecimento têm origem sociocultural. Segundo Honneth (2021, p. 5):

O que eu tenho em mente é essencialmente aquilo que justifica nosso questionamento sobre se certos motivos, temas ou estilos de pensamento prevalentes na tradição filosófica de um dado país derivam de suas anteriores e distintas condições institucionais ou sociais. Eu vou trabalhar a partir da suposição de que as particularidades nacionais emergentes no curso do desenvolvimento histórico de uma nação são o que causam a ideia de reconhecimento a tomar um tom ou coloração específica dependendo do país sob discussão<sup>2</sup>.

Esse argumento é importante não só porque ratifica uma das preocupações constantes que transversaliza a maior parte da obra de Honneth, qual seja, não sofrer o déficit sociológico do qual ele acusa Habermas. O que aparece vividamente aos olhos também é o fato de que Honneth sabe pôr-se em seu lugar de filósofo europeu, o que de pronto parece mostrar que, hermeneuticamente, há autoconsciência histórica e preocupação do filósofo sobre o imperialismo teórico que a origem hegeliana do seu pensamento poderia engendrar.

Honneth está ligado à terceira geração da Escola da Frankfurt e inegavelmente tem como um dos paradigmas de seu pensamento a filosofia hegeliana. Todavia, essa perspectiva se justifica porque a filosofia hegeliana, através da dialética, possibilita a construção de uma teoria do reconhecimento que não só diagnostica suas potenciais patologias, mas que toma suas figuras defeituosas e conflitivas não como obstruções, mas como instâncias que permeiam sentimentos morais de luta no real. O modo como Honneth descreve essa luta, o modo como ele se apropria reconstrutivamente (e não sistematicamente) da filosofia hegeliana, e o modo como ele define sua teoria do reconhecimento mudam no decorrer de sua obra, e apontar as sutilezas dessas mudanças é um dos objetivos desse artigo.

Portanto, deve-se observar com cautela a crítica decolonial que rechaça a teoria de Honneth apenas a partir do argumento dos vícios de sua origem hegeliana e do colonialismo da *Filosofia da História* ([1837] 1995) de Hegel. A filosofia de Honneth, principalmente no livro *O Direito da Liberdade* (2015), conta uma História que, atualizando a *Filosofia do Direito* de Hegel, devassa a *Filosofia da História* de Hegel, de modo que:

---

<sup>2</sup> Na língua consultada: “What I have in mind is essentially that which justifies our asking whether certain motives, themes or styles of thought prevailing in the philosophical tradition of a given country derive from the latter’s distinct institutional or social conditions. I will operate on the assumption that the national particularities emerging in the course of a nation’s historical development are what cause the idea of recognition to take on a specific tone or coloring depending on the country under discussion”.

(...) todas as condições institucionais, em cuja estabilidade normativa Hegel poderia ter confiado de maneira quase evidente, perderam sua forma original e em grande parte foram substituídas por estruturas e organizações novas e desigualmente abertas a relações. Além disso, a experiência de uma “quebra da civilização”, isto é, a presentificação da possibilidade de um holocausto em meio a sociedades civilizadas, acrescentou um decisivo freio nas esperanças que Hegel ainda podia depositar no desenvolvimento contínuo e contido nos parâmetros da razão nas sociedades modernas. Por outro lado, as premissas teóricas do debate filosófico e as condições contextuais da possibilidade do pensar em última instância também passaram por considerável deslocamento em relação ao que se tinha à época de Hegel: para nós, filhos de um período esclarecido em termos materiais, o pressuposto de um monismo idealista, no qual se ancorava seu conceito dialético de espírito já não é algo que pode ser imaginado (HONNETH, 2015, p. 18).

O uso da expressão “período esclarecido em termos materiais”, que se lê na citação acima, remete exatamente à resignificação crítica da ideia de iluminismo e de seu padrão de racionalidade, que não perdura mais na teoria do reconhecimento proposta por Honneth. Da mesma maneira, entende-se que é infrutífera a oposição clássica entre redistribuição e reconhecimento, pois ambos resultam em instrumentos de exercício do poder sobre o controle da desigualdade, um econômico e o outro psicopolítico, e um não é eficiente sem o outro e vice-versa.

Feitas essas considerações sobre o lugar e os limites da teoria do reconhecimento que aqui se pretende tratar, passa-se agora a analisar de que modo se defende a hipótese de que Honneth reconfigurou a sua teoria do reconhecimento de modo a tornar mais relevante o papel da dialética do desejo como configuração fundadora do *self*. Para alcançar esse objetivo, três obras do autor serão utilizadas: *Luta por reconhecimento* ([1992] 2003), *Reification* ([2007] 2008), *The I in We* ([2010] 2012).

## **2 A RECONSTRUÇÃO, A REDIREÇÃO E A REDENÇÃO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO**

Em seu livro, *Luta por reconhecimento* ([1992] 2003), Honneth utiliza o pensamento do jovem Hegel para projetar um processo intersubjetivo de reconhecimento com potencial social. Os sujeitos entram em uma relação ética, permeada de etapas que alternam entre conflitos e reconciliação, não apenas para manterem-se vivos ou íntegros fisicamente, mas para desenvolver uma relação de eticidade e os fazer adentrar na natureza social.

Portanto o intuito de Honneth é reconstruir a teoria do reconhecimento como “intersubjetivismo forte”, de base aristotélica, que se perdeu nos escritos de Hegel após a virada para a filosofia da consciência com a *Fenomenologia do Espírito* ([1807] 2012). Para Honneth (2003, p. 66):

Hegel abandona, junto com o aristotelismo, de seus primeiros escritos da época de Jena, a ideia de uma intersubjetividade prévia da vida humana, (...) sua teoria política da eticidade chega a perder o caráter geral de uma história da sociedade, de uma análise da transformação gerida nas relações sociais tomando aos poucos a forma de uma análise da formação do indivíduo para a sociedade.

Entretanto, segundo o autor, a conservação dos textos de Jena tornaria possível a reconstrução dos traços teóricos fundamentais da incipiente filosofia hegeliana, a partir dos quais seria possível construir uma noção de eticidade a partir de premissas sociais que vêm de dentro, ou seja, do vínculo ético social entre os sujeitos. Esse vínculo ético é o movimento do reconhecimento que, partindo de diversos níveis, contém em si uma tensão interna que desloca o conceito teleológico de natureza para o conceito do social, de modo que “Hegel carrega desse modo o conceito aristotélico de forma de vida ética com potencial moral que já não resulta mais simplesmente numa natureza dos homens subjacente, mas de uma espécie particular de relação entre eles” (HONNETH, 2003, p. 47). Essa relação é sempre tensionada “[...] porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece neles como uma ‘totalidade’” (HONNETH, 2003, p.63).

No entanto, a virada de Hegel para a filosofia da consciência, a partir da *Fenomenologia do Espírito* limita, para o Honneth deste momento, o crescimento das capacidades do Eu, pois lança para o interno, para a teoria da consciência, a luta que antes era externa e social. Por esse motivo, Honneth justifica a realização de um corte na teoria do reconhecimento hegeliana, que segundo o autor restou inacabada (HONNETH, 2003). Por isso ele busca atualizar sistematicamente as estruturas das relações sociais de reconhecimento.

Nesse momento, Honneth propõe uma crítica social de teor normativo, que não seja apenas uma renovação da teoria das instituições hegelianas, mas que represente: (1) uma teoria crítica da intersubjetividade, utilizando para isso a psicologia social empiricamente sustentada de Mead; (2) uma crítica fenomenológica que deve distinguir os graus das esferas de reconhecimento (amor, direito e eticidade) não como uma evolução metafisicamente

pressuposta, mas a partir do nível de autonomia empiricamente verificada e corrigível no concreto; (3) uma crítica teleológica, tendo em vista que a sequência entre as formas de reconhecimento, e subsequentes experiências de desrespeito, devem ser confirmadas empiricamente na lógica moral dos conflitos sociais, algo que, segundo Honneth (2003, p. 122) “[...] só a virada histórico-materialista de seus sucessores pôde-lhe conferir um lugar na realidade social”.

Na *Luta por reconhecimento*, Honneth só responde efetivamente as críticas (1) e (2), apenas indicando o caminho da filosofia social para a (3). Para responder ao problema (1), ele se utiliza da psicologia social de George Herbert Mead. Para responder ao problema (2), ele desenvolve uma estrutura social das relações de reconhecimento, de modo que o amor, o direito e a solidariedade estejam ligados às suas recíprocas negações, ou desrespeitos, o que engendra o sentimento de ofensa, rebaixamento e violência física ou psíquica, dependendo do caso, e isso é o motor moral das lutas sociais e da resistência política.

De modo bastante genérico, pode-se afirmar, portanto, que Honneth (2003, p. 2011) identifica três padrões sociais de reconhecimento constantes na vida social: “o amor (dedicação emotiva), o direito (respeito cognitivo) e a solidariedade (estima social)”.

O amor instaura as dimensões da personalidade de natureza afetiva nas relações primárias de amor e amizade. No amor se reconhece a carência de si perante o outro, que se instaura em um sentido corporal. Por isso é nessa esfera que os indivíduos adquirem autoafirmação de sua integridade física e preservação recíproca de cuidado. Por esse motivo, o desrespeito aqui é sofrido como abandono, maus tratos, violação, tortura, sentimento de perda de proteção e perda do senso de realidade. Representa a perda de confiança da disposição autônoma sobre o próprio corpo.

O direito instaura as dimensões da personalidade que torna o agente imputável moralmente (ser racional, livre, autônomo e igual). No direito, ser imputável é ser sujeito de direitos e deveres, ser parte de relações jurídicas e, assim, estar compreendido em um sistema de normas gerais e abstratas. Essa é uma esfera de reconhecimento que tem uma potência à generalização a partir da ideia de respeito e dignidade, que forma a integridade social dos sujeitos. Por esse motivo, a sua negação corresponde a um sentimento de exclusão e privação de direitos. A relação jurídica universalizada se torna, portanto, um dos principais palcos para a luta por reconhecimento, pois “[...] representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito” (HONNETH, 2003, p. 194). Mas é preciso adiantar, aqui, um argumento que se aprofundará ao final deste

artigo: essa instância “universal” do Direito, por mais que possa se tornar abstrata e continuamente utilizada como um lugar de desrespeito das minorias, não deixa de marcar seu lugar de luta por reconhecimento, de horizonte onde desejos são postos em conflito. Manter esses lugares a céu aberto às vezes faz silêncios gritarem, porque o Poder é presença que não deve estar imune ao juízo da História (dos oprimidos).

Por fim, a solidariedade instaura as dimensões da personalidade da estima social, que permite ao ser humano referir-se positivamente como indivíduo a partir da relação valorosa que suas capacidades concretas e particularidades possuem para o meio social. É a correspondência entre os valores subjetivos e os valores objetivos compartilhados mútua e reciprocamente dentro de uma comunidade. Entretanto, para Honneth, essa comunidade de valores sofreu também um processo de abstração, em que a ideia de honra foi substituída pela ideia de integridade. Ocorre que esse sistema às vezes cria um modo predominante de estima e então não é suficiente para abarcar o pluralismo axiológico das formas de vida. Por isso, surgem relações assimétricas de degradação e ofensa entre narrativas individualizadas nos contextos de grupos culturais em conflito. Isso significa que a esfera da solidariedade, assim como a do direito, também é uma esfera de luta por reconhecimento.

Todavia, é preciso salientar ao leitor que o conceito de solidariedade desenvolvido por Honneth tem o potencial de individualização reflexiva, isto é, ele implica no movimento eu-outro-eu, e não na sobredeterminação do indivíduo pela coletividade, como é comum se atribuir às filosofias de inspiração hegeliana. Para Honneth, há uma espécie de reconhecimento do interesse afetivo pela estranheza do outro. Para Honneth (2003, p. 211):

Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis.

Mas a teoria do reconhecimento não se adequaria apenas à formatação de uma “crítica social de teor normativo”. O desrespeito não é apenas uma frustração de pretensões formativas da subjetividade. Nele não há só o risco social e o risco moral: há também o existencial. Mas esse redirecionamento só é feito em *Reification* ([2007] 2008), quando Honneth, apropriando-se da teoria de Lukács, passa a defender que a reificação não é apenas uma posição epistemológica de um “outro destacado”, consciência distorcida do modo de

produção capitalista, que vê o outro como coisa passível de lucro, nem também é apenas a falha de um princípio moral, pois representa a negação da condição humana do outro. A reificação é a ausência de engajamento empático.

A partir desse momento, a teoria do reconhecimento passa a ser descrita como uma forma de “ontogenética”, uma condição através da qual o ser humano se relaciona consigo mesmo, com os outros e com os objetos no mundo. O reconhecimento, que passa a ser definido como capacidade de assumir a perspectiva da segunda pessoa, precede o conhecimento sob o ponto de vista de dois argumentos: o psicológico-cognitivo e o sistemático-categorial (HONNETH, 2008).

O argumento psicológico-cognitivo se fundamenta na aquisição primária da linguagem por crianças e formulação do pensamento simbólico. Honneth se baseia no trabalho de Mead, Freud e Winnicott para demonstrar que as respostas emocionais apropriadas aos objetos estão ligadas à aquisição primária da linguagem sobre estes nos relacionamentos afetivos com figuras parentais primárias na primeira infância. O argumento sistemático-categorial se utiliza do conceito de catexia libidinal, uma abertura involuntária e afetiva à perspectiva do outro, presente na filosofia de Adorno.

Assim, Honneth (2008) se lança na empreitada de desafiar o neutralismo de maneira estrutural, a partir da própria linguagem que funda o conhecimento e a subjetividade. Ele caminha, portanto, para um percurso que coloca a reificação como a experiência do nosso esquecimento do reconhecimento. Essa trilha expressivista é o começo da abertura de portas da teoria do reconhecimento de Honneth para a dialética do desejo<sup>3</sup>. Para Honneth (2008, p. 74):

Portanto, assim como no caso da reificação de outras pessoas, a reificação de si mesmo apenas significa o resultado de termos perdido de vista o reconhecimento antecedente. Assim como no caso em que assumimos uma postura reificadora em relação à outra pessoa, também no nosso caso nós perdemos de vista o fato de que nós já sempre reconhecemos nós mesmos, pois isso representa a única maneira de ganhar acesso aos nossos sentimentos e intenções. Para saber o que significa ter desejos, sentimentos e intenções, nós já devemos ter tido alguma experiência desses estados mentais como parte de nós mesmos que valem a pena serem afirmados e que devem se fazer conhecidos para nossos parceiros na interação<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> É aonde se tocam, portanto, a teoria do reconhecimento de Axel Honneth e de Charles Taylor, que não foi objeto de estudo deste artigo.

<sup>4</sup> Na língua consultada: “Therefore, just as is the case with the reification of other persons, the reification of one’s own person merely signifies the result of our having lost sight of antecedent recognition. Just as in the case when we take up a reifying stance towards another person, so in our case do we lose sight of the fact that we

Todavia a redenção da teoria do reconhecimento de Honneth à dialética do desejo só vai aparecer expressamente no prefácio do livro *The I in We* ([2010] 2012) e, analiticamente, em mais dois textos da mesma obra. O primeiro deles é o *From desire to recognition: Hegel's grounding of self-consciousness*, em que Honneth finalmente revisa a sua fervorosa crítica, feita na *Luta por reconhecimento*, de que a filosofia da consciência hegeliana não era terreno fértil para uma teoria do reconhecimento. No texto em questão, Honneth não apenas realiza uma análise do Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, rearticulando a luta por reconhecimento com a luta de vida e morte entre senhor e servo a partir da dialética do desejo<sup>5</sup>, mas conclui afirmando que o resultado desse processo é a autoconsciência de uma dependência mútua cuja reciprocidade é a instância que produz a realidade social. Para Honneth, essa instância é denominada por Hegel de reconhecimento, isto é, “[...] a limitação recíproca dos próprios desejos egocêntricos em benefício do outro” (HONNETH, 2012, p. 17)<sup>6</sup>. Reconhecer é um ato moral de limitar o desejo de si em face do desejo do outro.

O segundo texto é o *Recognition as Ideology: the connection between morality and power*. Nele, Honneth tenta responder a alguns questionamentos feitos ao potencial crítico da teoria do reconhecimento. Esses problemas apontam que a teoria do reconhecimento ratifica as estruturas ideológicas de poder, submetendo os indivíduos e grupos sociais ao sistema dominante e a estratégias de subjetivação. Como Honneth não possui dados empíricos para comprovar a distinção entre formas justificadas e ideológicas de reconhecimento, a estratégia que ele fornece para responder a essas perguntas é replicar a indagação: de que modo valores sociais que, a princípio, não têm estrutura discriminatória, podem servir a sistemas de dominação?

A partir daí Honneth vai elaborar a hipótese de um conceito positivo de reconhecimento, quando ele corresponde a qualidades avaliativas (*evaluative qualities*) de um

---

have always already recognized ourselves, as this represents the only way of gaining access to our own feelings and intentions. To know what it means to have desires, feelings and intentions at all, we must already have experienced these mental states as part of our selves that is worthy of affirmation and should be made known to our partners in interaction”.

<sup>5</sup> Ainda assim, em nota explicativa, Honneth opõe-se à interpretação de Kojève (2002) sobre a tese fundamental de que é o déficit do desejo que leva a consciência a notar que seu desejo é ser desejada pelo Outro. Honneth afirma que o desejo é uma necessidade ontológica da consciência de modificar a realidade através de sua própria capacidade. Todavia, se o desejo é ontológico, e o reconhecimento é a instância originária do social, o duplo movimento negativo das duas consciências de si é desejo recíproco, e não há que se falar mais em capacidade própria, nos termos do Eu=Eu.

<sup>6</sup> Na língua consultada: “the reciprocal limitation of one’s own, egocentric desires for the benefit of the other”.

grupo e mobiliza razões avaliativas (*evaluative reasons*) de um horizonte de valores histórico. Dessa maneira, Honneth (2012, p. 79) afirma que a irracionalidade de que é acusada a teoria do reconhecimento “não repousa na superfície semântica do nosso vocabulário, mas se encontra em vez disso na discrepância entre as promessas avaliativas e seu cumprimento material”<sup>7</sup>. Nesse cenário, Honneth vai elencar as quatro premissas do reconhecimento como ação moral: (1) tem sua origem no horizonte de sentido germânico do termo; (2) é uma ação concreta; (3) explicitamente pretendida e (4) perfaz-se em várias instâncias, genericamente descritas como amor, direito e solidariedade.

Assim, o percurso do reconhecimento começa radicalizando-o na gramática moral dos conflitos sociais, e termina com seu enquadramento como um desejo de segunda ordem, uma qualidade avaliativa ligada a um realismo valorativo moderado que, aliado a uma perspectiva forte de progresso, institui o reconhecimento como um conjunto de hábitos, revisáveis historicamente, através do qual “[...] reconhecer os outros é perceber uma qualidade avaliativa neles que nos motiva intrinsecamente a não se comportar mais de forma egocêntrica, mas sim de acordo com as intenções, desejos e necessidades dos outros”<sup>8</sup> (HONNETH, 2012, p. 85). O que não muda, é que essa perspectiva deve conseguir se produzir na realidade, nem que seja sob a forma de luta, ou então ela será puramente uma forma ideológica de reconhecimento.

### **3. MULTICULTURALISMO, RECONHECIMENTO E DESEJO NA TEORIA GERAL DOS DIREITOS DE GRUPO**

Definir multiculturalismo é algo que não pode ser feito fora de um contexto de conflito. Isso acontece porque o termo perpassa pelo que é cultura e pelo que é pluralismo, o que por si só é problemático. Ambas essas palavras foram apropriadas por um conjunto de crenças históricas constitutivas da identidade comunitária do ocidente (KAHN, 2001). O Direito é o resultado da proposição interna do conjunto dessas crenças.

Qual a função da teoria do reconhecimento, enquanto teoria crítica, no processo de configuração social? A primeira delas é colocar o Liberalismo e o mito do Iluminismo em seu

---

<sup>7</sup> Na língua consultada: “this irrationality does not lie on the semantic surface of our evaluative vocabulary, but is to be found instead in the discrepancy between evaluative promises and material fulfilment”.

<sup>8</sup> Na língua consultada: “to recognize others is to perceive an evaluative quality in them that motivates is intrinsically to behave no longer egocentrically, but rather in accordance with the intentions, desires and needs of others”.

lugar, o que já foi feito no início desse artigo. Reconhecimento é uma ideia ocidental, mas isso não significa que ela necessariamente atua em desfavor das comunidades tradicionais ou culturas minoritárias. Isso acontece porque, dentre outras configurações liberais, a da teoria do reconhecimento é a única que internaliza dialeticamente algo essencial à pluralidade: o conflito.

Além disso, a teoria do reconhecimento está profundamente enraizada na produção material de existência da vida social. Isso significa que ela não é, ou pelo menos não deve ser, uma mera ideologia, mas uma prática concreta que se perfaz ao mínimo sob a forma de luta por reconhecimento, assim como a luta de classes, só que em combate à injustiça psicossocial e não à injustiça econômica. Como já foi afirmado anteriormente, as duas lutas devem ser complementares.

Assim, ao centralizar o reconhecimento a partir da dialética do desejo, como forma de configuração do *self*, a teoria do reconhecimento expressa muito mais a autorrestrição do desejo de si majoritário em face do desejo do outro minoritário<sup>9</sup>. Isso é uma ação moral, intencional e positiva, que deve ser replicada como hábito nas instituições concretas que permeiam a vida social democrática. Nesse contexto, o liberalismo que se funda em uma política do reconhecimento parte da liberdade social (HONNETH, 2015) e da igualdade recíproca que consegue supressumir dialeticamente a noção de igualdade formal, superando a falsa dicotomia que existe entre as políticas universalistas da dignidade com as demandas particularistas dos direitos de grupo (TAYLOR, 2000).

Para melhor elucidar essa diferença, primeiro deve-se começar por como se constrói a noção de liberdade social. No livro *Direito da Liberdade* (2015), Honneth configura três tipos de liberdade dialeticamente relacionadas: a liberdade negativa, a liberdade reflexiva e a liberdade social. A liberdade negativa pode ser definida como a completa ausência de interferência externa que impeça o homem de fazer o que lhe der vontade. Essa perspectiva, inicialmente defendida por Hobbes, é solidificada por Sartre e Nozick, mas ela falha ao não perceber que, além de dificultar qualquer cooperação social entre os cidadãos, ela sempre se encontra subordinada a algo que lhe é externo. Afinal, o inimigo sempre é a natureza, o outro, ou os objetivos pragmáticos da ação. O ser humano que vê o outro como inimigo é paranoico e largado ao perigo do fardo de ser livre.

---

<sup>9</sup> Não se entende aqui maioria e minoria em termos apenas quantitativos, mas também em termos valorativos de desvantagem. Em texto de nossa autoria, foi defendido que essa definição corresponde à ideia de tolerância. Sobre o assunto, vide (PORTO, 2021).

Já na liberdade reflexiva, a ação só é livre se for autônoma, mas o que é autonomia depende da concepção do sujeito. Rousseau entende a autonomia como o processo de realizar a sua vontade, e não as suas paixões. Mas o sujeito pode fazer isso por meio de uma autolegislação racional, como diria Kant, ou por meio da depuração de desejos que lhe sejam autênticos, como afirma Herder. Para Honneth (2015), os seguidores de Kant atualizaram a sua filosofia para a virada teórico linguística, mas ainda mantendo alguns traços transcendentais na comunidade ideal de fala, como Alpel, Habermas, Peirce e Mead. Já a ideia de autenticidade de Herder teve como herdeiro Harry Frankfurt e, com algumas ressalvas, o pensamento inicial de Charles Taylor<sup>10</sup>.

A questão é que a primazia histórica da liberdade reflexiva do tipo autônomo (kantiano) gerou um grave impacto nas teorias de justiça procedimental desenvolvidas na Contemporaneidade (HONNETH, 2015). A primazia do justo sobre o bem encontrou terreno fértil dentro de um liberalismo que tentava se afastar de seus fundamentos cada vez mais substanciais e conflitivos. Era preciso um acordo, por mais que vazio. Assim, para Honneth (2015, p. 12):

Uma vez que a noção de liberdade resulta sempre numa ideia justa que promove um sistema social do egoísmo, a ideia de justiça de autonomia moral, por fim, encontra-se sempre em uma concepção processual, que serve a tal sistema de cooperação democrática. Entretanto, esse sistema se mantém inadequado quanto ao conteúdo, já que, por motivos conceituais, a teoria não deve antecipar as decisões a que os sujeitos autônomos só deveriam chegar sozinhos.

Honneth (2015) ainda defende que essa ideia de justiça procedimentalista pode se sofisticar na história, segundo contornos individualistas, como em Mill e Humbolt, ou mais coletivistas, como em Arendt e Sandel, em que a solidariedade parece atuar como pano de fundo da equação do Eu.

O grande problema da liberdade reflexiva é que ela é mais um discurso que uma efetiva liberdade. Ela não determina as instituições que levariam sua execução a termo. Por exemplo, as normas constitucionais de eficácia limitada da Constituição Federal de 1988, a teses dos direitos sociais como normas programáticas, as limitações aos direitos pelo princípio da reserva do possível, etc.. A liberdade reflexiva é a perseguição de um futuro que pode não

---

<sup>10</sup> Remeto aqui a Charles Taylor porque ele se utiliza de Harry Frankfurt para estabelecer sua conceituação sobre desejos de primeiro e de segundo grau, mas apenas em um momento inicial de seu pensamento, no livro *Philosophical Paper: Human Agency and Language* ([1985] 1999).

existir, e que ninguém sabe se vai existir, quando o Direito deve ser um instrumento de poder do presente.

Isso ocasiona um sentimento radical não só de insegurança jurídica, mas também de injustiça com o qual nenhum paradigma distributivo procedimentalista consegue lidar. A liberdade é feita como um vir-a-ser. Principalmente a liberdade que envolve a justiça social dos pobres e minoritariamente oprimidos. Nenhum véu da ignorância, nenhuma condição de razoabilidade, nenhuma condição ética do discurso vai resultar na concretização daquilo que não é. O déficit sociológico afirmado por Honneth é aparente.

A liberdade social vem, então, para supracumir a lacuna do real. Voltada para os meios em que a liberdade é exercida, a liberdade social percebe nas instituições o caminho através do qual o indivíduo pode realizar o esforço reflexivo para se autodeterminar na relação com os outros, formando corpos sociais coletivos. Sentir-se em casa, porque ninguém é livre sozinho. É na dialética do desejo com os outros significantes que a vontade individual se forma, e “[...] a aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com os outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios” (HONNETH, 2015, p. 85).

Acontece que esse ser em si mesmo no outro, ocorre em diversas esferas simultâneas, umas mais problemáticas, outras menos problemáticas, e o Eu no Nós é um conjunto intersubjetivo que envolve todas essas misturas de experiências de respeito e de desrespeito. Não é um mar calmo de rosas. A luta vem e ela é real. Tanto a luta de classes quanto a luta por reconhecimento. Aquela se diz revolucionária, mas esta pertence às instituições, porque é nelas que repousam os desejos de segunda ordem, em que os sujeitos se veem reconhecidos em suas relações de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Isso é o que importa, são as qualidades avaliativas sobre as quais os sujeitos edificam sua linguagem e, assim, reencenam ou reconfiguram seus desejos de primeira ordem, ou desejos individuais. Essas instituições, apesar de hoje se mostrarem de formas e aspectos extremamente diferentes e abertos, foram propostas por Hegel como sendo a família, a sociedade civil e o Estado. E o Direito faz parte da política institucional do Estado.

Nesse cenário, o objetivo dessa seção, portanto, é: (1) explicar ao leitor a natureza conflitiva do Estado de Direito enquanto figura da liberdade social, acima explicitada; (2) avaliar como os direitos de grupo usam uma linguagem liberal, porque são liberais, para regular o liberalismo, mas servem como salvaguarda das minorias como mecanismos formativos de restrição do desejo liberal, pois implicam na autorrestrição de si ao desejo do

outro; (3) elencar uma classificação exemplificativa, apontada por Levy (1997), tentando enquadrá-los à realidade brasileira e, por fim; (4) elencar as dificuldades de uma teoria geral dos direitos de grupo que se transforma em ideologia. A meta é difícil, mas é preciso cumpri-la.

Sobre o objetivo (1), é bastante confuso para alguém, em um horizonte de sentido liberal, ver o Estado como uma instituição de natureza conflitiva. Entretanto, isso é apenas o reflexo teórico que o estudo sobre a liberdade reflexiva leva o indivíduo a defender: o Estado deve ser o lugar da racionalidade pública, que ostenta, no máximo, concepções fracas de bem (uma concepção fraca de neutralismo) e sobre o qual consensos comunicativos são feitos segundo regras procedimentais razoáveis e pré-determinadas. Talvez isso seja o que o Estado deveria ser? É o que ele é? O que é o Estado? Segundo Honneth (2015, p.82):

Na teoria do discurso, o “discurso” é entendido como um fato transcendental ou como “metainstituição”, porém jamais como instituição particular na multiplicidade de suas manifestações sociais; falta decisão em favor de uma concreção histórica, que teria ainda que se agregar à tese inicial da teoria do agir comunicativo e, assim, obter uma visão dos princípios institucionais da liberdade. Por isso, as contribuições de Apel e Habermas, ainda que nelas tudo aponte nesse sentido, não conseguiram transpor o limiar de um conceito social de liberdade.

O Estado, da forma que ele se configura hoje, pode apenas parcialmente contribuir para uma política efetiva dos direitos de grupo enquanto liberdade social. Esse argumento é uma areia movediça e deve ser entendido com cuidado, porque ele desafia a própria doutrina hegeliana, já que para este o Estado é a forma melhor estruturada de instituição do espírito objetivo (HEGEL, 2010, §258). Ocorre que Hegel toma esse ponto de vista baseado na ideia da configuração de uma Eticidade que não está presente hoje, quando o Estado Social só alcança a liberdade reflexiva. Sob esse ponto de vista, então, o Estado é tomado pela determinação dos interesses da classe civil majoritária (para alguns intitulada de sociedade civil burguesa), e a luta por reconhecimento é rebaixada, na melhor das hipóteses, ao seu lugar na sociedade civil, quando não foi devidamente neutralizada pelos mecanismos de atomização individualista e da liberdade negativa da política neoliberal.

É neste momento de enfraquecimento no jogo político estatal que a garantia dos direitos de grupo, discutidas no objetivo de número (2), entram em questão. É uma forma péssima, adianta-se, das minorias continuarem nas regras do jogo sem estarem presencialmente no Poder. Obviamente o cinismo político pode dar conta disso, mas ninguém

escapa do julgo da História, desde que esta não seja genocida. Essa é a importância da política da igual dignidade e dos direitos fundamentais para os Direitos de grupo: suprasumir dialeticamente a falsa dicotomia entre igualdade formal e igualdade material é pressupor que, quando a igualdade material for atacada, a igualdade formal virá em sua defesa, e não o contrário. Contando que ambas são normas constitucionais, fazer isso é perverter logicamente o sistema jurídico, fato comum de se observar em um liberalismo predatório que utiliza o discurso da igualdade como contrário à própria igualdade, o que fere o princípio da não contradição.

Obviamente, igualdade formal e material são definidas e executadas por motivos ideológicos, normativos e orçamentários diferenciados. Entretanto, o que se defende aqui não é o argumento de homogeneização entre ambas, o que é impossível. Apenas se aduz logicamente que não se pode usar uma das igualdades como forma de negação da outra, pois ambas se tratam da mesma coisa: igualdade. A não ser que se admita que existam igualdades de primeiro e segundo escalão o que, além o juízo de equidade, eu previno o leitor incauto de sequer tentar fazer tal lista.

Sobre o rol exemplificativo dos direitos de grupo, Levy (1997, p. 25), em seu texto *Classifying cultural rights*, apresenta uma tabela segundo a qual os direitos de grupo podem ser classificados segundo as seguintes categorias, a partir da qual se tentou fazer uma correlação com o direito positivo infraconstitucional brasileiro:

**Quadro 1** – Classificação dos Direitos de Grupo

<b>Categoria de Direitos de Grupo</b>	<b>Exemplo de Direitos de Grupo</b>
Direitos à exceção: excepcionar a aplicação de normas gerais a grupos minoritários sob o argumento direto ou indireto da particularidade de seu costume ou cultura.	Portaria nº 940/2011 do Ministério da Saúde Resolução CNE/CEB nº 03/2012 <sup>11</sup>
Direitos à assistência: auxiliar as minorias a superar desigualdades inexistentes para a cultura majoritária	Lei nº 12.288/2010 <sup>12</sup>
Direitos ao autogoverno: legitimar a autonomia política, financeira e territorial das minorias nacionais, para atribuir a elas poder de	Resolução nº 44 do Conselho Nacional dos Direitos Humanos Declaração Americana sobre os Direitos dos

<sup>11</sup> Tratam-se de normas aplicadas as comunidades tradicionais dos povos ciganos.

<sup>12</sup> Estatuto da Igualdade Racial, que determina política de cotas.

autogestão.	Povos Indígenas <sup>13</sup>
Direitos a regras externas: criar restrições às intervenções de pessoas que não sejam membros	Convenção nº 169 da OIT Lei 13.123/90 Decreto 8.772/16 <sup>14</sup>
Direito a regras internas: restringir a aplicação do direito majoritário nas associações privadas dos grupos minoritários.	STF. RE. 898.060. (Repercussão Geral 662) <sup>15</sup> STF. ADI 4.277 – DF e ADPF 123 – RJ <sup>16</sup>
Direitos ao reconhecimento da tradição legal: Atribuir legitimidade e efetividade aos direitos tradicionais da comunidade, em detrimento dos direitos gerais da maioria.	A Convenção nº 169 da OIT Lei 13.123/1990 Decreto 8.772/2016 <sup>17</sup>
Direitos à representação: Promover a representação justa das minorias nas instituições políticas	Lei 12.034/1999 <sup>18</sup>
Direitos a demandas simbólicas: Modificar símbolos públicos não neutros, regras educacionais, estátuas e feriados públicos.	Lei nº 12.343/2010 <sup>19</sup> Lei nº 9.394/1996 <sup>20</sup>

Fonte: Levy (1997) para primeira coluna e autoria própria para segunda coluna.

Percebe-se, portanto, que essa mera exemplificação já nos leva a compor um aparato normativo que pode ser ativado individualmente ou coletivamente, com base em Ações Civis Públicas, dependendo do caso em questão. Entretanto, as dificuldades jurídico-filosóficas que se enfrentam no objetivo (4) proposto não são de ordem procedimental. Ser reconhecido como sujeito de direitos, para uma teoria do reconhecimento, vai além do que ter direitos substantivos e adjetivos abstratos: é ver-se reconhecido naquilo que já é. O tipo de violência simbólica que concepções ideologizadas de reconhecimento promovem, e que resultam da apropriação do Estado Social pelo discurso esvaziado de materialidade da liberdade reflexiva é, hoje, um dos principais desafios enfrentados pela política do reconhecimento aplicada a uma hermenêutica dos direitos de grupo.

<sup>13</sup> Normativas que garantem o direitos dos povos indígenas isolados.

<sup>14</sup> Normas aplicáveis ao reconhecimento dos povos indígenas como comunidades tradicionais e a proteção da demarcação de suas terras e conhecimentos como patrimônio cultural e genético. O Decreto de 2016 é extremamente criticado na doutrina culturalista e ambientalista brasileira por promover a flexibilização da proteção da autogestão das comunidades tradicionais e do patrimônio genético ambiental.

<sup>15</sup> Jurisprudência com repercussão geral sobre registro da multiparentalidade.

<sup>16</sup> Jurisprudência com caráter vinculante sobre reconhecimento da união homoafetiva.

<sup>17</sup> Vide nota 14.

<sup>18</sup> Lei que estabelece cotas de participação feminina em partidos políticos.

<sup>19</sup> Lei sobre o Plano Nacional de Cultura, que inclui a diversidade cultural, memória e tradições.

<sup>20</sup> Dispõe sobre as diretrizes básicas da educação, que inclui a diversidade étnico-racial.

Se esse Estado Social é tomado pelo discurso atomista da liberdade negativa, observa-se então um movimento ainda pior: a revogação silenciosa dos direitos de grupo em desfavor das minorias, o dismantelamento das organizações institucionais desses grupos na sociedade civil, o elogio do discurso da meritocracia individual e o desfazimento dos laços coletivos que instauram a luta por reconhecimento e impedem a construção afetiva de qualquer vínculo social.

Nesse cenário, sobreviver à solidão do fardo de ser autônomo é algo que depende da habilidade do indivíduo de não se deixar reificar. Se há algo na vida social em que devemos acreditar, que esse algo seja a força histórica que tem o sentimento de injustiça que move a luta por reconhecimento.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como objetivo analisar de que maneira a teoria do reconhecimento do filósofo Axel Honneth, e suas eventuais mudanças em direção à dialética do desejo, impulsionaram uma nova direção na compreensão jurídica dos direitos de grupos das minorias culturais e das comunidades tradicionais.

Apesar de não se poder afirmar contundentemente que há uma ideia de progresso, foi possível determinar que a teoria do reconhecimento, partindo de um horizonte de sentido liberal, pôde apresentar configurações materialmente distintas para o reconhecimento, mais ou menos ideológicas em cada caso, dependendo de que maneira o Estado se apropria de uma concepção específica de Liberdade e individualidade. Dentre essas configurações, entendeu-se que a mais apropriada para o Estado Social é a da liberdade social, que implica em uma hermenêutica dos direitos de grupo para o reconhecimento, como o processo formativo de restrição do desejo da maioria em face das minorias.

## REFERÊNCIAS

COULTHARD, Glen Sean. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro; MAGALHÃES, Sônia; ADAMS, Cristina. *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo : SBPC, 2021. Disponível em: < [povostradicionais4.pdf \(sbpcnet.org.br\)](#)>. Acesso em 30.05.2022.

*Rev. Interd. em Cult. e Soc. (RICS)*, São Luís, v. 8, n. 1, p. 1- 18, jan./jun. 2022  
ISSN eletrônico: 2447-6498

HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HEGEL. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HONNETH, Axel. *The I in We: studies in the theory of recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012.

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

HONNETH, Axel. *Recognition: a chapter in the history of european ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

KAHN, Paul. *Putting liberalism in its place*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

KAHN, Paul. *El análisis cultural del derecho*. Barcelona: Gedisa, 2001.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford, 1996.

LEVY, Jacob. Classifying Cultural Rights. In: KYMLICKA, Will. *Ethnicity and group rights*. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997. p.22-66

PORTO, Larissa. *Uma teoria sobre tolerância*. Curitiba: Appris, 2021.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *Philosophical papers: human agency and language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.