

# FANON E HONNETH: duas versões sobre o conceito de reconhecimento

## FANON AND HONNETH: two versions on the concept of recognition

Heitor Moreira Lurine Guimarães<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo busca estabelecer uma comparação entre o modo como se desenvolve o conceito filosófico de reconhecimento no pensamento de Frantz Fanon e de Axel Honneth. Leitores de Hegel sob diferentes contextos e influências, Fanon e Honneth fizeram da ideia de reconhecimento um aspecto central de suas respectivas teorizações, um no campo do pensamento anticolonial e o outro no campo da Teoria Crítica frankfurtiana. Do contraste entre os dois autores, pretendo defender duas teses. A primeira é de que, a despeito de suas diferenças, a razão que os levou a buscar inspiração na discussão hegeliana do reconhecimento era semelhante no caso de ambos, a saber, a de produzir uma crítica social capaz de contemplar as experiências subjetivas dos sujeitos que vivenciam as relações de opressão. A segunda é que, para além dessa aproximação inicial, os desdobramentos do conceito de reconhecimento em Fanon e Honneth levam a teorias diferentes em pelo menos três aspectos: o escopo de explicação, o diagnóstico de época e a perspectiva de emancipação social. Para proceder a essa comparação, utilizarei como obras de referência *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra* de Fanon e *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade*, de Honneth.

**Palavras-chave:** Reconhecimento. Desrespeito. Alienação. Fanon. Honneth.

**Abstract:** The article seeks to establish a comparison between the way in which the philosophical concept of recognition is developed in the thought of Frantz Fanon and Axel Honneth. Readers of Hegel under different contexts and influences, Fanon and Honneth made the idea of recognition a central aspect of their respective theorizations, one in the field of anti-colonial thought and the other in the field of Frankfurtian Critical Theory. From the contrast between the two authors, I intend to defend two theses. The first is that, despite their differences, the reason that led them to seek inspiration in the Hegelian discussion of recognition was similar in the case of both, namely to produce a social critique capable of contemplating the subjective experiences of the subjects who live through relations of oppression. The second is that, beyond this initial approximation, the developments of the concept of recognition in Fanon and Honneth lead to different theories in at least three respects: the scope of explanation, the diagnosis of the time and the perspective of social emancipation. To make this comparison, I will use as reference works Fanon's *Black Skin, White Masks* and *The Wretched of the Earth* and Honneth's *Struggle for Recognition* and *Freedom's Right*.

**Keywords:** Recognition. Disrespect. Alienation. Fanon. Honneth.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará. Email: hguimaraes631@gmail.com

## Introdução

Dentre as várias noções legadas pela filosofia hegeliana, a de reconhecimento está entre as que mais se prestaram a apropriações e interpretações diferentes ao longo do tempo. Nas últimas décadas, esse conceito sofreu uma série de reinvenções que visam habilitá-lo como categoria explicativa de tensões e lutas no interior da vida social. Este trabalho tratará de estabelecer uma comparação entre o modo como o reconhecimento é trabalhado enquanto operador de crítica social no pensamento de dois autores em cuja obra ele é central: Frantz Fanon e Axel Honneth.

Deixamos claro, desde já, por que se propõe tal comparação. A bem da verdade, a teoria de Honneth — muito por conta de seu lugar como “figurão” da terceira geração da Teoria Crítica de Frankfurt — tornou-se um dos modelos mais influentes de teoria do reconhecimento, consagrado após o famoso debate travado com Nancy Fraser (2003). Conforme bem ressaltado por Safatle (2016), esse modelo tem a característica de emoldurar a teoria do reconhecimento como uma ontogênese do sujeito moral: uma descrição das etapas de desenvolvimento atravessadas pelo ser humano em seus processos de socialização e individuação; etapas que, quando realizadas de forma devida, levam ao estabelecimento de uma subjetividade moralmente autônoma e capaz do exercício da liberdade. Resulta daí a proposição de uma antropologia universalizante, ainda que pretensamente respaldada na empiria, em comparação com a qual se poderia evidenciar os modos de subjetivação distorcidos que se traduzem como injustiças sociais (Safatle, 2016).

Nesse contexto, o problema que a comparação com Fanon tenta destacar é o quanto o modelo honnethiano esbarra no limite de descrever relações distorcidas de reconhecimento como desvios ou imperfeições dos padrões de sociabilidade vigentes. Pois caracterizar práticas de desrespeito como desviantes implica ignorar o quanto elas são funcionais para conservação de outras dinâmicas sociais de dominação correlacionadas. É ignorar, também, que o reconhecimento distorcido, além de produzir sofrimento para certos grupos, hipostasia modos de subjetivação que sustentam condições de privilégio, como a masculinidade branca e a heteronormatividade. Finalmente, essa abordagem também parece considerar que processos de emancipação social seguem uma lógica semelhante à de um processo evolutivo: à medida que padrões excludentes de reconhecimento são submetidos à contestação pelas lutas sociais, criam-se padrões mais inclusivos. Nesse cenário, as lutas seriam concebidas em termos da força motriz do aprendizado social, do constante aperfeiçoamento das formas de vida vigentes rumo a patamares civilizatórios cada vez mais justificados do ponto de vista normativo. Isso marcaria o divórcio da teoria crítica em relação às perspectivas de transformação radical ou revolucionária da sociedade, motivado, a meu ver, pelo interesse de excluir a violência como possibilidade de emancipação.

Assim, a fim de explorar essas questões, e a partir de uma análise baseada em revisão

bibliográfica, o trabalho tentará sustentar duas teses: a) embora provenientes de contextos intelectuais diferentes — um entre os precursores do pensamento anticolonial, o outro na terceira geração da Teoria Crítica frankfurtiana — tanto Honneth quanto Fanon recorreram à ideia de reconhecimento com uma pretensão inicial relativamente similar, qual seja a de produzir uma teoria crítica que exprima o modo como relações de dominação são experienciadas pelos próprios dominados; b) a despeito dessa semelhança quanto ao ponto de partida, esses autores chegam a resultados que diferem substancialmente entre si quanto a três aspectos: o escopo de explicação, o diagnóstico de época e a perspectiva de emancipação social.

Para tanto, a argumentação a seguir irá se concentrar primordialmente sobre *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*, de Fanon, e *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade* de Axel Honneth. Inicialmente, trata-se de apontar a similaridade existente entre os motivos que levaram um e outro a se aproximar de Hegel em seus respectivos projetos teóricos, que têm a ver com centrar a crítica social no ponto de vista dos dominados. Feito isso, passa-se ao exame de cada um dos pontos de diferença identificados entre os dois autores.

### **Caracterização e aproximação inicial entre Fanon e Honneth**

*Pele negra, máscaras brancas* e *Luta por reconhecimento*, primeiras obras de destaque dos dois autores tratados, são distintas em vários aspectos, seja pelo contexto histórico, pelo método de exposição ou pelas interlocuções teóricas que estabelecem (exceto a hegeliana). Há, entretanto, uma pretensão inicial que as aproxima: a de que a crítica social deve ser capaz de exprimir os pontos de vista que os próprios sujeitos dominados possuem diante das relações de dominação.

Em Fanon (2008, p. 29), essa preocupação é evidente quando ele define seu objetivo como o de “descobrir as diferentes posições que o preto adota diante da civilização branca”. Em seu interesse de compreender a postura de subserviência apresentada pelo negro colonizado em face do branco colonizador, Fanon tem diante de si uma série de dinâmicas em que o negro aparenta erigir o branco como seu referencial de dignidade e de humanidade. Para explicá-las, ele precisará lançar mão de alguma hipótese sobre como os sujeitos aprendem a tomar o outro como parâmetro para atribuir valor a si próprios, o que ele encontrará explorando a alegoria hegeliana da dialética do senhor e do escravo, em que a demanda por reconhecimento surge como objeto central da disputa entre um e outro. É com inspiração nesse modelo que Fanon (2008, p. 103) tentará nos oferecer um retrato da “experiência vivida do negro”.

Honneth, por sua vez, chega ao conceito de reconhecimento por meio de sua relação tensa com a teoria crítica de Jürgen Habermas (Zurn, 2015). Por um lado, Honneth louva Habermas por desenvolver uma perspectiva de emancipação social via práticas discursivas fundadas em compromissos morais implícitos de reciprocidade e igualdade (ação comunicativa). Por outro, ele o critica por negligenciar o modo como as violações desses compromissos se revertem, na

prática, em reivindicações que ganham corpo na forma de lutas sociais (Honneth, 2007). Essas reivindicações, diz ele, decorreriam do fato de que a autorrealização humana só é possível na medida em que o sujeito seja capaz de manter uma relação positiva consigo mesmo. Essa relação, entretanto, como já adiantado pelo jovem Hegel, só poderia ser construída na medida em que o sujeito tenha sua identidade e suas características pessoais reconhecidas e validadas pelos seus semelhantes. Assim, as experiências de ausência de reconhecimento recíproco vivenciadas por várias pessoas de um mesmo grupo social — que Honneth (2003) chama genericamente de “desrespeito” — seriam o fator que motiva a organização de lutas sociais.

Assim, ambos os autores estão preocupados em trazer à tona a dimensão subjetiva dos processos de opressão, explicitando como os grupos subalternizados aspiram a ser reconhecidos pelos outros grupos e pelas instituições sociais. Os dois aceitam a premissa de que a formação de uma consciência sobre quem se é e sobre qual valor se tem sempre ocorre como internalização do olhar do outro. Entretanto, conforme se pretende mostrar a seguir, a maneira como cada um desdobra essa intuição os levará a conclusões substancialmente diferentes.

Nas mãos de Fanon, a ideia de reconhecimento resultará em um diagnóstico sobre as implicações subjetivas dos processos de colonização e racialização. Mais do que a expropriação de bens, riquezas e corpos, os projetos coloniais envolvem também a derrocada dos referenciais culturais das sociedades nativas, substituindo-os pelos referenciais da cultura colonizadora. À medida que esses novos referenciais passam a ser os padrões do que conta como bom, belo, humano, digno de valor, eles provocam a corrosão da subjetividade dos colonizados, que agora se veem presos a um esforço constante de assimilar traços do colonizador. O negro colonizado sofre, sobretudo, pela impossibilidade de definir a si mesmo para além dos estereótipos que lhe são impostos. O branco colonizador goza por ter sua superioridade reafirmada em todos os âmbitos da vida social (Fanon, 2008, 2021).

Em última instância, Fanon insiste na impossibilidade de uma vida sem sofrimento psíquico para o colonizado enquanto não forem dissolvidas as próprias estruturas coloniais, já que são elas que criam as condições para a perpetuação desse sofrer. Com isso, ele assevera que as estruturas de reconhecimento distorcido descritas em sua obra são fruto de um sistema que precisa ser rejeitado na sua totalidade. Sistema que não é passível de reformas que o tornem menos desumanizado, já que a desumanização é um de seus pressupostos intrínsecos para as funções que desempenha na sustentação do capitalismo, como será apontado mais adiante.

Honneth, a seu turno, propõe uma divisão triádica das esferas de reconhecimento que constituem a subjetividade humana, na esperança de que ela forneça a gramática necessária para interpretar o significado e propósito dos conflitos sociais. A primeira esfera é o amor, que se realiza nas condições de absoluta dependência do ser humano na primeira infância. Aqui, o pensador alemão se baseia, famosamente, na teoria psicanalítica das relações de objeto, em especial nas versões de Donald Winnicott e Jessica Benjamin, e suas reflexões sobre a impor-

tância da troca de afetos com as figuras de cuidado na primeira infância. Ter nossas carências notadas e atendidas pelo outro nos confere, diz Honneth (2003), um senso mínimo de controle sobre nossa própria existência, o que será a base de nossa capacidade futura de sustentar aspirações e planos de vida (autoconfiança).

A segunda esfera é a do reconhecimento jurídico, materializada na experiência de descobrir que há limites do que se pode fazer em relação ao outro e de ser responsabilizado pelos próprios atos. Aqui, a fonte primordial é a psicologia social de Herbert Mead, para quem o ser humano aprende a se comportar segundo regras e convenções sociais quando aprende a generalizar padrões de comportamento desde o ponto de vista dos outros. Nesse caso, ser tratado conforme certas regras ou preceitos e perceber que tais regras também se aplicam a outras pessoas segundo um padrão levam à internalização da ideia de que há limites que o outro tem de respeitar em relação a mim. Graças a essas experiências, os sujeitos adquirem a capacidade de se enxergar como detentores do mesmo status que seus semelhantes, portanto capazes de fazer reivindicações sobre o que lhes é devido (autorrespeito).

A terceira esfera é a da solidariedade, a qual consiste no valor atribuído pelos outros às nossas características e habilidades individuais. Somente quando nossa identidade é positivamente valorada pelo outro, quando nossas realizações são vistas como dignas de respeito e admiração, só então podemos nos ver como agentes que apresentam contribuições relevantes ao seu mundo e sua comunidade. A solidariedade, então, habilita o sujeito a participar da vida social com senso de estima de suas particularidades, isto é, sem o ônus de ter de abrir mão de sua identidade para se tornar respeitável aos olhos do outro (Honneth, 2003).

## **Diferenças entre Fanon e Honneth**

### **Primeira diferença: escopo**

Esboçadas as ideias centrais dessas duas teorizações, pode-se agora explicitar as diferenças que as separam. Tal como anunciado no início do trabalho, a primeira diferença é identificada quanto ao *escopo*. Por escopo, entende-se, aqui, a escolha teórica de colocar o enfoque ou sobre sujeitos dominadores ou sobre sujeitos dominados, quando da análise de relações distorcidas de reconhecimento. Nesses termos, observa-se que Honneth trata bastante sobre os efeitos negativos provocados pela negação do reconhecimento, os quais envolvem prejuízos à autoestima e dificuldades de sustentar formas de vida marginalizadas.

No entanto, ele tem pouco a dizer sobre como essas mesmas práticas de desrespeito ajudam a produzir e sustentar autoimagens positivas dos grupos dominantes (por exemplo, a branquitude). Em seu pensamento, a consequência única do reconhecimento distorcido parece ser o sofrimento que isso acarreta para aqueles a quem o reconhecimento é negado. Tamanha é a importância desse sofrimento para a sua teoria que ele é retratado como a fonte motivacional

das lutas sociais: quando membros da sociedade privados de reconhecimento tomam consciência do problema comum que os atinge, elaborando uma linguagem que exprima o sentido coletivo desse sofrer, só então surge a possibilidade de uma articulação conjunta de um grupo ou de uma classe em torno de alguma reivindicação. Tal seria, *grosso modo*, a explicação da gênese de lutas sociais (Honneth, 2003).

Quanto a esse ponto, o caso de Fanon é diferente, porque sua compreensão sobre os efeitos subjetivos da colonialidade do poder é sempre dúplice: tanto brancos quanto negros encontram-se narcisicamente vinculados a representações simbólicas culturalmente produzidas. Nesse sentido, a visão que a branquitude tem de si mesma não é menos imagética e artificial que aquela construída para o negro. Fanon expressa essa ideia ao cunhar, remetendo indiretamente a W. E. B. Du Bois (2021), o conceito de “duplo narcisismo”, no qual “o branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura” (Fanon, 2008, p. 27).

Nessa linha de raciocínio, Fanon (2008) chega à conclusão de que a consciência-de-si do colonizador branco só consegue alimentar aquele senso de superioridade na medida em que oculta de si mesmo as contradições presentes em sua própria forma de vida (Faustino, 2022). Um dos pontos mais fortes de sua crítica à colonialidade está no fato de denunciar que práticas colonizatórias, por mais que tragam superioridade econômica e militar para as culturas que fazem o papel de colonizadas, também as colocam sob profunda alienação. Isso ocorre porque a imagem que o colonizador tem de si mesmo como mais evoluído ou mais avançado, para fazer sentido, exige que se coloque em circulação uma série de representações de sua própria cultura, apagando-se todas as aspectos em que se mostra conflituosa, bárbara e violenta.

A ideia de duplo narcisismo, referenciada nominalmente apenas uma vez na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, é, portanto, importantíssima para entender a dinâmica das relações raciais. O dualismo, nesse sentido, é uma tentativa de mostrar que o racismo implica, como interdição do reconhecimento, o aprisionamento psíquico de ambos os polos da relação: os brancos e os não brancos (Faustino, 2021). Fanon (2008, p. 66) chega a afirmar que “qualquer que seja o domínio considerado, uma coisa nos impressionou: o preto, escravo de sua inferioridade; o branco, escravo de sua superioridade”.

Essa última afirmação nos ajuda a compreender o quanto o reconhecimento distorcido pode ser formativo não só da subjetividade dos oprimidos, como também da subjetividade dos opressores. Ser negro ou ser branco vai além da valoração social desigual feita sobre os fenótipos dos indivíduos, por mais que essa dimensão seja relevante. O que essa perspectiva explícita é que todo pertencimento racial é definido por certo investimento libidinal nas imagens em que sujeitos aprendem a se reconhecer. Pertencer a uma raça é sustentar uma posição específica em relação ao desejo.

Disso se segue que a instituição de formas mais inclusivas de reconhecimento nunca pode ser compreendida como mera satisfação de demandas subjetivas de certos atores sociais

em sofrimento, como Fraser (2003) certa vez acusou que a teoria de Honneth considerava. Em verdade, se bem compreendemos, com Fanon, a via de mão dupla inerente ao reconhecimento negado nas relações raciais, fica claro que toda emancipação implica também a dissolução de determinadas subjetividades a quem o *status quo* coroa com privilégios.

### **Segunda diferença: diagnóstico**

A segunda diferença relevante concerne ao *diagnóstico*. Honneth parece considerar as práticas de desrespeito como fenômenos contingentes e acidentais nas sociedades modernas capitalistas. Ou seja, como fenômenos que não necessariamente desempenham um papel direto na manutenção do modo de produção capitalista, de sorte que poderiam ser solucionados sem grandes transformações estruturais nesse aspecto. As práticas discursivas de reconhecimento distorcido seriam, então, traços remanescentes em alguns âmbitos da sociedade que ainda não foram submetidos à ação transformadora, sempre no sentido da universalidade, promovida pelas lutas sociais. Na linha do que foi apontado na introdução, essa perspectiva confere às lutas sociais uma espécie de papel de aperfeiçoamento das formas de vida vigentes, apontando as partes que ainda precisam ser revistas e reestruturadas para que a universalidade se estenda a todos os grupos que compõem a sociedade.

Isso fica mais evidente na obra madura de Honneth. Em *O direito da liberdade*, quando seu referencial principal passa do jovem Hegel de Jena para o Hegel tardio da *Filosofia do direito*, Honneth (2015, p. 24) abraça o método da chamada reconstrução normativa, que nada mais é do que “o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico”. À diferença das teorias kantianas, que procuram conceber abstratamente o justo para depois aplicá-lo às circunstâncias reais, a teoria reconstrutiva teria a virtude de se apoiar na normativa já inscrita nas formas de organização social vigentes.

O ponto da Teoria Crítica seria, então, o de diagnosticar casos em que essa normatividade se realizasse de forma incompleta ou distorcida, que Honneth (2015, p. 150) chama de “desenvolvimentos errados”. Nessa linha de raciocínio, fenômenos de injustiça social deveriam ser descritos como funcionamentos desviantes de instituições sociais que se afastam dos princípios normativos que lhes são internos, ou seja, o afastamento de práticas sociais concretas em relação ao seu dever ser interno. Abraçar esse novo modelo teórico leva Honneth (2015) a defender posições claramente esdrúxulas, como a de que as trocas no mercado capitalista podem propiciar relações de reconhecimento recíproco, nas quais os sujeitos experienciam a si mesmos como agentes que satisfazem as necessidades de seus semelhantes.

Do outro lado, para Fanon (2008), o reconhecimento distorcido dispensado ao negro é sempre parte de uma estratégia para aprofundar a exploração colonialista, que retroalimenta o

modo de produção capitalista a nível global. Com efeito, todo projeto colonial envolve tanto expropriar as riquezas de um povo quanto transformá-lo em mercado consumidor do que se produz no centro do capitalismo. Destruindo seu sistema original de referências culturais e substituindo-o por um outro conjunto de referências vindas de fora, a colonização inspira nos colonizados o desejo de se tornar cada vez mais semelhante ao colonizador, de incorporar seus valores e modos de vida. Criam-se, assim, disposições subjetivas que tornam os povos colonizados cada vez mais adestrados para aquiescer à dominação que lhes é imposta.

O que Fanon (2008, p. 28) chama de “epidermização do racismo” corresponde exatamente à introjeção dos padrões que a princípio são estabelecidos de forma heterônoma. Tem a ver com a estratégia pela qual se induz ao colonizado a adotar como próprio o ideal civilizatório alheio. Foi dito no item anterior que essa dinâmica tem por consequência, dentre outras, a produção de profundo sofrimento psíquico por parte do negro, diante da impossibilidade de se assimilar à cultura branca. Mas, se Fanon chama a atenção para esse ponto, é porque ele quer mostrar que o sofrimento engendrado pelo racismo cria o terreno favorável para a espoliação capitalista com menos resistências (Fanon, 2008).

O racismo, quando o compreendemos à maneira fanoniana, é aquilo que permite ao colonialismo operar sem a necessidade constante da coerção explícita, uma vez que suas raízes já se encontram fixadas na vida psíquica dos colonizados, controlando-os desde dentro. Se entendemos bem esse argumento, fica mais evidente porque, anos depois de *Pele negra, máscaras brancas*, o martinicano iria sugerir que só a violência é capaz de emancipar seres humanos que se encontram enredados em um sistema opressivo dessa natureza. Isso nos leva ao terceiro ponto de nossa comparação entre Fanon e Honneth, a respeito da perspectiva de emancipação.

### **Terceira diferença: perspectivas de emancipação**

A terceira diferença, a mais acentuada de todas, refere-se a como um e outro compreendem a possibilidade de *emancipação social*. Em Honneth, a emancipação é concebida como a consolidação, no interior das instituições sociais, de padrões progressivamente mais inclusivos de reconhecimento intersubjetivo. Ao abraçar essa perspectiva, Honneth se compromete com a premissa de que a institucionalidade moderna já é animada por ideais políticos de liberdade e igualdade. Nessa linha de raciocínio, caberia às lutas sociais a tarefa de reivindicar a ampliação desses ideais na prática, para conferir respeitabilidade a um número cada vez maior de identidades e formas de vida distintas.

Com efeito, à medida que sua inspiração se desloca do jovem Hegel para a filosofia do direito do Hegel tardio, em *O Direito da Liberdade*, Honneth (2015) se aproxima do pressuposto de que as formas institucionais modernas já possuem a normatividade necessária para a autorrealização dos indivíduos (esferas da eticidade). Afirmação que se encontra muito próxima de dizer que a institucionalidade europeia moderna é dotada, em si mesmo, de potencial crítico.

Se as sociedades que emergem das revoluções burguesas e das transformações subsequentes se entendem reguladas pelos valores da liberdade e da igualdade, compete à Teoria Crítica mapear aqueles casos particulares em que esses valores ainda não se materializaram, caracterizando relações de dominação.

Em relação de continuidade com o que foi dito no item anterior, isso implica supor que as opressões arraigadas nas sociedades ocidentais podem ser extirpadas sem que se modifique o que para essas sociedades é mais nuclear, isto é, sua eticidade. Trata-se, em vez disso, de ampliar o escopo daqueles valores que já se encontram institucionalizados, ou seja, “criticar uma incorporação deficiente, ainda inacabada, de todos os valores geralmente aceitos”, ou ainda de compreender como “uma instituição ‘eticamente’ conceituada poderia representar os valores de modo melhor, mais completo e mais abrangente” (Honneth, 2015, p. 30).

Assim, a concepção de emancipação esboçada por Honneth (2015) nessa nova fase de seu empreendimento crítico não se afasta totalmente do que o autor propunha em *Luta por reconhecimento*. A maior diferença talvez esteja em ter se distanciado das teorizações da subjetividade para se concentrar no desenvolvimento histórico de instituições cruciais da modernidade, como a família, o mercado e o Estado. Mesmo assim, ele continua a considerar que, com o desenrolar dos conflitos sociais, as sociedades tendem a ampliar seus padrões vigentes de reconhecimento, tornando-os mais abrangentes e criando espaço para contemplar grupos a quem atualmente não é dado existir sem negar suas próprias identidades ou sem estar exposto a violências sistemáticas. Mantém-se, portanto, a ideia de que fazer críticas das relações sociais é, em alguma medida, dar continuidade — visando um maior grau de perfeição — da normatividade já existente.

Colocando-se em posição diametralmente oposta, Fanon (2022) parte do pressuposto de que toda interação colonizador-colonizado é mediada pela violência (física, simbólica, epistêmica). Violências que nem sempre se apresentam de forma explícita e declarada. Por exemplo, no ensaio intitulado *Racismo e cultura*, de 1956, o autor sustenta que as formas mais complexas de colonialidade não são as que levam à destruição completa da cultura do povo colonizado, mas sim as que permitem que essa cultura subsista de forma vigiada pela cultura do colonizador (Fanon, 2021). Em *Os condenados da terra*, sua obra derradeira, Fanon (2022) explicita que, no contexto colonial, a violência funciona também como canal de comunicação. Longe de provocar destruição pura e simplesmente, as práticas violentas são o meio pelo qual instituições coloniais assinalam lugares simbólicos, delimitam o valor e a posição de cada dentro dos esquemas hierárquicos constituídos e, principalmente, transmitem ao colonizado a mensagem da descartabilidade de sua vida.

Dessas sutilezas decorre a impossibilidade de reciprocidade nas relações entre um e outro, o que inclui o reconhecimento intersubjetivo. É por essa razão que o autor defende que a única via emancipatória viável contra o colonialismo é outra forma de violência, dessa vez

perpetrada pelo colonizado. Essa violência desde o colonizado não é pensada, contudo, como simples ato de revidar pelos mesmos meios. Muito mais do que isso, o exercício da violência possui, para Fanon (2022), uma importância formativa para a reconstrução da subjetividade do colonizado, aquela subjetividade, aliás, massacrada pelos mecanismos de dominação psíquica descritos em *Pele negra, máscaras brancas*. É nesse sentido que Fanon (2022, p. 89) afirma que:

No que se refere aos indivíduos, a violência desintoxica. Liberta o colonizado de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas; torna-o intrépido; reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada tenha sido simbólica, e mesmo que seja desmobilizada por uma descolonização rápida, o povo tem tempo para se convencer de que a libertação foi uma questão de todos e de cada um, que o líder não tem mérito especial. A violência alça o povo à altura de líder.

Essa, dentre outras formulações de Fanon, exprime sua tese básica de que a verdadeira emancipação em relação a esquemas de poder coloniais só se dá por meio de transformações da ordem da ruptura. Dizer que a violência é o fundamento da colonização significa lembrar que esse tipo de organização social, para existir, tem de construir uma zona de incomunicabilidade, em que os esquemas discursivos pautados em reciprocidade e isonomia não têm validade em absoluto. É uma maneira de recordar que todos os conceitos relevantes do vocabulário político-filosófico moderno (liberdade, igualdade, cidadania, razão etc.) cumpriram papéis importantes em reservar a plenitude da condição humana para uma pequena parcela da humanidade, cuja cor, pertencimento cultural e origem geográfica sempre foram bem definidos.

É por isso que seria impossível, em Fanon (2022), pensar a emancipação como continuidade ou como aperfeiçoamento do projeto civilizatório pós-tradicional da modernidade europeia. Pois esse projeto sempre dependeu de uma contraparte oculta, silente, na qual vigora justamente a barbárie que ele tanto se orgulha de ter banido do interior de suas fronteiras. A possibilidade de um exercício mais incluyente da normatividade institucionalizada da qual fala Honneth (2015) não existe no contexto colonial justamente porque os colonizados nunca foram, de fato, destinatários daqueles compromissos normativos. Sob essa perspectiva, o silêncio sobre essas questões em teorias como as de Honneth — teorias que procuram dar conta do significado e dos potenciais da modernização capitalista — revelam, ao mesmo tempo, sua limitação e seu comprometimento com a conservação de modos de dominação coloniais.

### **Considerações finais**

A partir das comparações feitas entre essas duas teorizações sobre o reconhecimento, chega-se, então, às seguintes conclusões. Em relação ao escopo, a abordagem de Honneth tende a ser unilateral, já que se concentra quase exclusivamente nos efeitos negativos da negação de

reconhecimento a certos sujeitos. A de Fanon, por outro lado, é mais rica por captar como o reconhecimento distorcido molda a subjetividade tanto de dominadores quanto de dominados. Em relação ao diagnóstico, Honneth tende a compreender as práticas sistemáticas de desrespeito mais como imperfeições do que como elementos estruturais da sociedade capitalista, ao passo que Fanon explicita mais claramente a funcionalidade de tais práticas para esse modo de produção. Por fim, em relação à perspectiva de emancipação, como consequência das duas diferenças anteriores, a teoria crítica de Honneth tende a ser reformista; a de Fanon, revolucionária.

## Referências

- DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. **Por uma revolução africana: textos políticos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FAUSTINO, D. A “interdição do reconhecimento em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação canibalizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 455-481, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28065>. Acesso em: 24 abr. 2025.
- FAUSTINO, D. **Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade**. São Paulo: Ubu, 2022.
- FRASER, N. **Redistribution or recognition? A political philosophical exchange**. Londres: Verso Books, 2003.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, A. **Disrespect: the normative foundations of critical theory**. Cambridge: Polity, 2007.
- HONNETH, A. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ZURN, C. **Axel Honneth**. Cambridge: Polity, 2015.