

A DIALÉTICA DA EMANCIPAÇÃO NA LUTA POR RECONHECIMENTO: PENSANDO COM GEORG HEGEL, FRANTZ FANON E AXEL HONNETH

[THE DIALECTIC OF EMANCIPATION IN THE STRUGGLE FOR RECOGNITION: THINKING WITH GEORG HEGEL, FRANTZ FANON AND AXEL HONNETH]

Jonas do Nascimento *
Universität Bayreuth, Alemanha

RESUMO: Se uma *consciência-de-si* só é possível de tornar-se *para-si* a partir de uma relação intersubjetiva com outra *consciência-de-si*, nessa confrontação, para Hegel, estar-se-ia pressuposto, à princípio, um movimento de reconhecimento que subjaz uma relação ética entre os sujeitos. Compreender-se como sujeito autônomo, portanto, diria aqui respeito a uma relação de reciprocidade entre duas consciências independentes que se reconhecem enquanto tais. No entanto, infelizmente nem sempre nossas relações foram ou são pautadas no “reconhecimento mútuo”. Para Fanon, por exemplo, os negros, em uma sociedade racista, não possuiriam “resistência ontológica”, de sorte que a dialética hegeliana não daria conta da relação entre brancos (colonizador) e negros (colonizado) num contexto colonialidade do ser e do saber. Como consequência do não reconhecimento, Honneth, por sua vez, vai apontar vários fatores negativos para a integridade psíquica e identitária do indivíduo. Este artigo, por conseguinte, busca desenvolver uma discussão sobre a “luta por reconhecimento” a fim de (re)pensarmos a ideia de “justiça” social nos dias atuais, a partir das contribuições teóricas desses três autores.

PALAVRAS-CHAVE: Reconhecimento; Dialética da Emancipação; Justiça Social; Racismo

ABSTRACT: According to Hegel, if *self-consciousness* is only possible in and for itself when it so exists for another – from an intersubjective relationship with another self-consciousness – it would be presupposed, at first, a movement of recognition that underlies an ethical relationship between subjects. Thus, understanding oneself as an autonomous subject would concern a relationship of reciprocity between two independent consciousnesses that recognize each other. However, unfortunately not always our relationships were or are based on “mutual recognition”. For Fanon, for example, black people, in a racist society, would not have “ontological resistance”, so the Hegelian dialectic would not account for the relationship between whites (colonizers) and blacks (colonized) in the colonial world. As a result of the non-recognition, Honneth, in turn, will point out several negative factors for the individual's psychic and identity integrity. The article, then, seeks to forge a debate on the “struggle for recognition” in order to (re)think the idea of “social justice” today, based on the theoretical contributions of these three authors.

KEYWORDS: Recognition; Dialectic of Emancipation; Social Justice; Racism

* Bolsista Postdoc da Fritz Thyssen Stiftung, Alemanha. Vinculado a Bayreuth Academy of Advanced African Studies, Centro de Pesquisa Interdisciplinar da Universidade de Bayreuth, Alemanha. Doutorado em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: jonas.anasc@gmail.com

1 INTRODUÇÃO: HEGEL E A DIMENSÃO INTERSUBJETIVA DO MUNDO SOCIAL

A filosofia social moderna, desde Maquiavel a Hobbes, pautou-se muito recorrentemente na ideia fundamental na qual a vida social seria definida como uma relação de “luta por autoconservação” da vida e dos bens materiais de subsistência. Isto é, esses pensadores concebiam os sujeitos no mundo social regidos por uma concorrência permanente de interesses. Esse estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos serviria, portanto, de fundamento ontológico tanto para Maquiavel quanto para Hobbes empreenderem uma visão do ser humano como um ser “egocêntrico”, sempre em busca somente do proveito próprio. Entretanto, tal concepção antiaristotélica do mundo, identifica o sujeito humano como uma espécie de autômato, isolado, movendo-se por si próprio em busca de seu bem-estar futuro, de sorte que configuraria um estado de natureza de guerra de todos contra todos. Antes, porém, na concepção

Da política clássica de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o homem fora concebido em seu conceito fundamental como um ser capaz de estabelecer comunidades, um *zoon politikon* que dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna; somente na comunidade ética da pólis ou da *civitas*, que se distingue do mero contexto funcional de atividades econômicas devido à existência de virtudes intersubjetivamente partilhadas, a dererminação social da natureza humana alcança um verdadeiro desdobramento (HONNETH, 2003, p.31).

Essa visão teleológica do homem partilhada pelo pensamento clássico tinha, sobretudo, o intuito de perscrutar e determinar uma ordem ética do comportamento virtuoso.

Porém,

com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e, por fim, a autonomização de principados e de cidades comerciais, o processo político e econômico desenvolveu-se a ponto de não caber mais no quadro protetor dos costumes tradicionais, e já não haver mais sentido pleno em estudá-lo unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso (Idem, p.32)

Dialogando com esse debate histórico-filosófico, é que Hegel se volta, em sua obra de filosofia política, justamente contra a tendência da filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, pautada no interesse particular de indivíduos isolados. Sua posição original embora conteste essa visão atomística do sujeito, adota, porém, o modelo conceitual hobbesiano de uma luta inter-humana, sendo que por outras vias, a saber: uma luta não mais por “autoconservação”, mas por “reconhecimento”. A partir dessa nova chave, Hegel confere à *intersubjetividade* da vida pública uma importância fundamental para superar os equívocos atomísticos de disposições egocêntricas, ou “aéticas”, do Direito natural moderno.

O que se busca desenvolver em sua teoria é um semelhante estado de “totalidade ética”, na qual Hegel reivindica “a ideia segundo a qual uma sociedade reconciliada só pode ser entendida de forma adequada como uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres” (HONNETH, 2003, p. 39). Se na concepção dos filósofos do direito natural moderno uma “comunidade de homens” só poderia ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, ou seja, uma concatenação de sujeitos

individuais isolados, no modelo aqui proposto por Hegel, infere-se uma unidade ética de todos através da integração da liberdade geral e individual. Como esclarece Axel Honneth (2003, p. 42),

uma vez mostrado que a filosofia social moderna não está em condições de explicar uma forma de comunidade social de nível superior, já que permanece presa a premissas atomísticas, então isso significa primeiramente, para a constituição teórica da filosofia política, que um outro e novo sistema de categorias precisa ser desenvolvido: Hegel tem de se perguntar de que maneira devem estar constituídos os meios categoriais com apoio nos quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontraria sua coesão ética no *reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos*. O pensamento filosófico-político de Hegel em Jena está dirigido para a solução dos problemas sistemáticos que surgem dessa questão.

Uma premissa fundamental que conduzirá a formulação hegeliana, por exemplo, é aquela que toma o “povo como anterior ao indivíduo”. Ou seja, aquela que procura ver nos “vínculos éticos” a base natural da socialização humana, desde o início se caracterizando pela existência de “obrigações intersubjetivas” na qualidade de uma condição quase natural de todo processo de individuação. Com efeito, no curso histórico-universal do “vir-a-ser da eticidade” hegeliana está o entrelaçamento entre a “socialização” e a “individuação”, no que resulta aceitar que a sociedade somente “encontraria sua coesão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos” (HONNETH, 2003, p.45).

Nesse movimento intersubjetivo de reconhecimento, embora concebido como uma “ação recíproca”, subjaz na ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro uma relação ética entre sujeitos num processo de etapas, ao mesmo tempo, porém, de reconciliação e de conflito. Neste sentido, as relações éticas de uma sociedade representariam as próprias formas de intersubjetividade prática. Deduzindo-se disso, então, que o conflito prático entre os sujeitos pode ser entendido como um momento do “movimento ético” no interior do contexto social da vida. Foi a partir dessa perspectiva de “eticidade”, portanto, que Hegel procurou reinterpretar o modelo de uma luta originária de todos contra todos. Pois,

se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, *visto que não vêm plenamente reconhecida sua identidade particular*, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, *o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana*. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética (HONNETH, 2003, p.47-48).

Classificando em etapas as formas de reconhecimento, Hegel descreve o processo de estabelecimento das primeiras relações sociais como um processo de afastamento dos sujeitos das “determinações naturais”. Uma primeira dimensão de ganho de “individualidade” nas dimensões da identidade pessoal encontra sua confirmação prática, por exemplo, na relação de “pais e filhos”, na qual os sujeitos “se reconhecem reciprocamente como seres amantes, emocionalmente carentes” (HONNETH, 2003, p.49). Esse elemento da personalidade individual que

encontra reconhecimento por parte do outro é aquilo que Hegel chamará de “sentimento prático”, essencial para a vida em sociedade.

Seguindo essa primeira forma de reconhecimento, como uma segunda etapa, as relações de troca entre proprietários reguladas por contrato levaria ao que ele chama de “universalização jurídica”. Esta nada mais seria que o caminho que conduz a uma nova relação social; isto é, as relações práticas que os sujeitos “já mantinham com o mundo na primeira etapa são arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direito universais, contratualmente garantidas” (HONNETH, 2003, p. 50). Aquilo que, por ventura, vem interromper e destruir esse processo se dá, portanto, já num espaço constituído de reconhecimento recíproco.

Um “ato de destruição” ou um “crime”, diferentemente da perspectiva do direito natural, não se daria por “interesse”, “egoísmo” ou “autoconservação”, supostamente tidos como típicos da essência humana. Mas, pelo contrário, os diferentes atos de destruição, que representam formas diferentes de crime, seriam decorrentes de formas imperfeitas de reconhecimento. Neste sentido, “o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo” (HONNETH, 2003, p. 53). É a reação ativa, por sua vez, por parte da “pessoa” agredida na forma de resistência ao agressor, que configura a primeira sequência de atos no processo expresso por Hegel no conceito de “Luta”:

origina-se uma luta de “pessoa” contra “pessoa”, portanto entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é constituído pelo reconhecimento das distintas pretensões – por um lado, a pretensão, que desencadeia o conflito, ao desdobramento desenfreado da própria subjetividade, por outro, a pretensão reativa ao respeito social dos direitos de propriedade. Mas para Hegel o desfecho que toma a luta desencadeada pela colisão dessas duas pretensões está estruturalmente pré-decidiado desde o início pelo fato de só uma das partes cindidas poder referir a ameaça irrestritamente a si mesmo como personalidade, pois somente o sujeito lesado luta em sua resistência pela integridade de sua pessoa inteira, enquanto ao criminoso importa conseguir com seu ato meramente a imposição de um interesse particular. Daí só o primeiro, o sujeito agredido, poder na luta “ter prevalência”, porque ele “faz da sua lesão pessoal a causa de sua personalidade inteira” (HONNETH, 2003, p. 54).

O conflito social resultante dessa “ofensa” ou “lesão” transita, sobretudo, para uma luta de vida e morte, uma vez que a integridade da pessoa está em jogo. Essa luta configura, segundo Hegel, uma luta por “honra”, pois ela diz respeito à relação positiva do sujeito com todas as suas qualidades e peculiaridades. Com efeito, tal luta só pode ocorrer porque a possibilidade de uma relação positiva consigo próprio apenas pode ser possível pelo reconhecimento confirmador dos outros. Sendo assim, “um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação” (HONNETH, 2003, p. 56). Desta maneira, Hegel pode concluir que é nessa ação intersubjetiva, por meio do reconhecimento, que acontece a passagem da “pessoa” para a “pessoa inteira” (HONNETH, 2003, p. 57):

o termo “pessoa” se refere [...] a um indivíduo que recebe sua identidade primariamente do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica; o

termo “pessoa inteira”, por sua vez, a um indivíduo que obtém sua identidade sobretudo do reconhecimento de sua “particularidade”. Mas, por outro lado, pelo mesmo caminho que chegaram a uma autonomia maior, deve aumentar ao mesmo tempo nos sujeitos o saber sobre sua dependência recíproca [...] a luta por honra transita imperceptivelmente de um conflito entre sujeitos individuais para um confronto entre comunidades sociais: *os indivíduos não se contrapõem como agentes egocêntricos, mas como “membros de um todo”*.

Com esta assertiva, Hegel vê na dependência da identidade particular de cada indivíduo em relação à comunidade um objeto de saber universal. Saber este que se processa através da destruição das formas jurídicas de reconhecimento, configurando-se num momento em que as relações intersubjetivas podem servir de fundamento para uma comunidade ética. Neste sentido, Hegel designa uma forma de relação recíproca para além de um reconhecimento cognitivo, estendendo-o ao reconhecimento afetivo, em que a “solidariedade” social ofereceria uma base comunicativa através da qual os indivíduos separados poderiam se reunir num quadro maior de uma comunidade.

Assim, contrariamente a Hobbes e Maquiavel, na interpretação de Hegel, as lutas por reconhecimento não poderiam ser limitadas à busca pela autopreservação, mas diriam respeito à aceitação intersubjetiva das possibilidades da subjetividade humana. Essa aceitação corresponderia ao pilar mais básico da ética na vida social. Desse ponto de vista, o conflito é visto como um elemento constitutivo da vida social que possibilitaria a existência de relações sociais cada vez mais desenvolvidas, refletindo o progresso moral da sociedade a cada etapa. Ou seja, o conflito deixa de ser passageiro e negativo e passa a ser pensado como um elemento de desenvolvimento social, sendo considerado o próprio motor da lógica do reconhecimento, portanto.

As categorias de consciência aparecem aqui, para Hegel, como uma explicação das formas de eticidade que constituem a base dessa coletividade social e política. Assim, é no processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma “eticidade originária”, na qual uma série de mediações próprias de meios como a linguagem, o instrumento e a família, por exemplo, que “a consciência aprende a conceber-se pouco a pouco como uma 'unidade imediata de singularidade e universalidade' e, por conseguinte, chega à compreensão de si mesma como 'totalidade'” (HONNETH, 2003, p.63).

Em suma, é no “conflito”, na “luta”, no “confronto” entre as *consciências* que o reconhecimento recíproco contribui como um *medium* da universalização social, isto é, na constituição de um “espírito absoluto”, no sentido de uma “substância viva” dos costumes. Assim, uma “consciência de si é em si e para si quando e porque ela é em si e para si uma outra consciência de si; isto quer dizer que ela só é enquanto ser reconhecido” (HEGEL, 1992 p.126). Sob tal perspectiva, portanto, a emancipação dos “sujeitos individuais” e a “comunitarização” crescente entre eles, só se torna possível porque é desencadeada justamente pela “luta” por reconhecimento que permite, por sua vez, desenvolver nos indivíduos “um sentimento racional para suas comunidades intersubjetivas, na mesma medida em que ela progressivamente chama a atenção deles para suas pretensões subjetivas” (HONNETH, 2003, p. 65). No entanto, se aqui o conflito representa propriamente um *medium* para a formação da consciência individual do indivíduo e para a universalização social, isto é, para comunitarização entre eles, o mesmo não parece acontecer na relação de dominação existente em outros contextos sociais.

2 A IMPOSSIBILIDADE DE RECONHECIMENTO NA DIALÉTICA COLONIAL: RACISMO E CULTURA NA PERSPECTIVA DE FRANTZ FANON

O psiquiatra martinicano Frantz Fanon, em sua importante obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), buscou entender as condições psicológicas e sociais tanto do colonizado quanto do colonizador no contexto de dominação colonial. Fanon acreditava que a superioridade técnica e militar dos europeus não podia ser a única explicação para o domínio do mundo e, em especial, do continente africano. Antes, ele sublinhava a importância de ter-se forjado uma justificação ideológica da dominação, na qual o racismo e os estereótipos criados e difundidos pelo colonizador desempenharam um papel crucial para convencer o colonizado de sua inferioridade cultural e biológica.

Com efeito, Fanon buscou pensar o racismo como um elemento estrutural da sociedade colonial. Ou seja, como o “operador psíquico” da dualidade entre colonizador e colonizado. Neste sentido, o racismo poderia, segundo ele, ser encarado como o principal elemento do processo histórico de construção do Ocidente. Em discordância com o psiquiatra Octave Mannoni, que dividia o racismo em graus e níveis, Fanon procurou pensá-lo como um elemento estrutural profundo que perpassa as esferas econômica, política, social e psicológica. Nesta concepção, não poderíamos classificar, por exemplo, uma sociedade ou um grupo social específico de “mais ou menos” racista. “Uma sociedade é racista ou não o é”, diria Fanon (2008, p. 85). Deste modo, embora o racismo possa se manifestar de diversas formas, e com intensidades distintas, aqueles que assumem uma atitude racista da maneira mais explícita não são necessariamente “mais racistas” que aqueles que apenas assumem o papel de cúmplices passivos. Para Fanon, o racismo e a discriminação é apenas um sintoma de algo muito maior e mais complexo.

Se, para alguns, a colonização podia ser considerada uma doença do espírito, Fanon, de maneira mais enfática, aliando uma postura anti-imperialista à teoria psicanalítica, acusará a Europa de possuir uma “estrutura inconsciente racista”. Para o psiquiatra martinicano, a colonização não foi um fenômeno que atinge direta e unicamente a mente dos colonizados. Pois, se o negro está preso à sua negrura, também “o branco está fechado na sua brancura” (2008, p. 27). Se o negro é escravo de sua “inferioridade”, o branco, por sua vez, é também escravo de sua “superioridade”. Este duplo narcisismo do colonizador faz nascer nele um “complexo de autoridade”, ao passo que, no colonizado, faz surgir um “complexo de inferioridade”. Ao mesmo tempo que o colonizador cria *retratos míticos* para o colonizado, a sua própria imagem é, da mesma forma, uma imagem alienada de si mesmo. A alienação é, neste sentido, mútua. Como Fanon exemplifica nessa passagem:

Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja; como o diz tão bem Mannoni: 'Ele será endeusado ou devorado'. O colonizador, se bem que 'em minoria', não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário (FANON, 2008, p. 90).

Esse “complexo de superioridade” que constitui o inconsciente racista do colonizador europeu, e sua cultura, vai impor ao colonizado, portanto, “um desvio

existencial” (FANON, 2008, p.30). Daí que surge todo um imaginário em torno do ser “negro”, ou daí que o “negro” é inventado. Parafraseando Sartre, Fanon vai afirmar que é o colonizador que cria o colonizado. Certamente, o termo negro, ou preto, já existia muito antes da colonização, porém, com o sentido aqui analisado, só se torna marca central a partir do século XIX. Essa mudança do discurso ideológico representa, sobretudo, mudanças de circunstâncias históricas. Pois, após o declínio do discurso religioso e o processo de secularização, a hierarquia das sociedades passaria do plano divino para o próprio “corpo” e cultura (SAPEDE, 2011).

Pensando em termos de uma relação dialética entre o branco/europeu/colonizador e o negro/africano/colonizado, devemos notar que, a exemplo da dialética hegeliana, uma *consciência-de-si*, para ser *em-si* e *para-si*, necessita do reconhecimento de outra *consciência-de-si*, formando aquilo que Hegel designou de “o movimento de reconhecimento”. Entretanto, na relação colonial, o *ser* do negro não participa desse movimento, pois ele, de acordo com Fanon, não possuiria “*resistência ontológica*”. O sujeito colonizado é, então, sobredeterminado de fora, através da imagem e da fantasia do colonizador. Ele é apenas aquilo que o colonizador *não é*. A única maneira de tornar-se um ser humano completo, uma consciência reconhecível, por seu turno, é embranquecendo-se, criando para si “máscaras brancas”. É neste confronto psíquico consigo mesmo que nasce seu “complexo de inferioridade”, do qual o colonialismo inteligentemente se alimenta. No trecho que segue, Fanon nos esclarece:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104).

Como pudemos perceber na seção anterior, Hegel tentou codificar os mecanismos por meio dos quais ideias aparentemente antitéticas ou contraditórias podem ser organizadas em diálogo através de sua justaposição “dialética”. A dialética hegeliana, assim, sugere uma coerência relacional entre concreto e abstrato, sujeito e objeto, parte e todo, “mestre” e “escravo”. Desse modo, o “mestre” seria uma “consciência” que se definiria apenas em relação mútua com a consciência do “escravo” – num processo de mediação e interdependência mútua. Pois, “cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*”(HEGEL, 1992,p.127), explica Hegel na Fenomenologia do Espírito. Assim, ambos, mestre e escravo, somente “reconhecem” sua própria existência em relação ou “reconciliação” um com o outro. Entre as muitas implicações da dialética senhor/escravo, então, está a ideia de haver uma reciprocidade ou dependência mútua entre o senhor e o escravo ao invés de uma oposição coberta de dominação e subordinação. O escravo, ironicamente, compartilha do poder do senhor porque o senhor define-se tão somente em oposição ao escravo; ou seja, o senhor necessita do escravo a

fim de legitimizar seu privilégio comparativo.

Fanon, por outro lado, contesta os problemas que a dialética do senhor-escravo encontra em sua tradução para um contexto (pós-)colonial. Se o sujeito só se torna humano na medida em que ele quer se impor a um outro sujeito, a fim de ser reconhecido, então, enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. Contudo, na dialética colonial,

o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto (FANON, 2008, p.183).

Esta dualidade psíquica, segundo Fanon, tem seu início já na infância quando a criança colonizada vê-se confrontada com dois sistemas de referência, o do âmbito familiar e o do âmbito público, diferentemente da Europa (sociedade branca) onde a estrutura familiar e a estrutura nacional mantém relações relativamente estreitas. Como consequência, o jovem negro acaba por adotar subjetivamente as atitudes do branco colonizador num *processo de identificação*. Essencialmente, ele passa a pensar e a querer-se como o colonizador:

Aconselhamos a experiência seguinte para quem não estiver convencido: assistir à projeção de um filme de Tarzan nas Antilhas e na Europa. Nas Antilhas, o jovem negro se identifica de facto com Tarzan contra os negros. Em um cinema da Europa, a coisa é muito mais complexa, pois a platéia, que é branca, o identifica automaticamente com os selvagens da tela. Esta experiência é decisiva. O preto sente que não é negro impunemente. Um documentário sobre a África, projetado em uma cidade francesa e em Fort-de-France, provoca reações análogas. Melhor: afirmamos que os bosquímanos e os zulus desencadeiam, ainda mais, a hilaridade dos jovens antilhanos. Seria interessante mostrar que, neste caso, o exagero reativo deixa adivinhar uma suspeita de reconhecimento. Na França, o negro que vê tal documentário fica literalmente petrificado: não há mais escapatória, ele é, ao mesmo tempo, antilhano, bosquímano e zulu (FANON, 2008, p. 135).

O trecho acima deixa à mostra a natureza cambiante e situacional do indivíduo colonizado no processo de identificação, conforme o contexto da recepção do filme em questão. A identificação com o herói branco implica, necessariamente, uma autonegação que, no entanto, pode ser “curto-circuitada pela consciência de estar sendo olhado de uma determinada maneira, como se se estivesse sendo 'projetado' ou 'alegorizado' por um olhar colonial dentro do cinema” (STAM, 2003, p. 118). O negro colonizado, então, torna-se “escravo” de sua aparência. Ele permanece fixado. Sua identificação com o herói dura apenas “ao primeiro olhar do branco, [quando] ele sente o peso da melancolia” (FANON, 2008, p.133). Embora o colonizado sinta uma necessidade constante de fugir dos estereótipos que lhes foi criados e impostos pela sociedade colonial, e de todo o mal que eles lhes trazem, a ponto de aceitar ser enquadrado e buscar “mudar de pele”, criar “máscaras brancas”, assimilar-se, branquear-se; ele, ainda

assim, permanece “enclausurado no próprio corpo” (FANON, 2008, p. 186).

Com isto, percebemos que após ter sido escravo do branco, o negro\colonizado, em seguida, passa a se autoescravizar a si mesmo. A construção de “máscaras brancas” representa, então, um sintoma de sua *despersonalização* (NASCIMENTO, 2021). Ele não quer mais ser negro\colonizado, mas também não pode ser branco. Enquanto indivíduo acional, o negro\colonizado, por fim, cessa. Ocorre um desmoronamento do seu ego. “O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo” (2008, p. 136). Ele, por conseguinte, passa a viver numa “ambiguidade neurótica” sobre a sua própria consciência moral. Ainda de acordo com Fanon (2008, p.163),

A consciência moral supõe uma espécie de cisão, uma ruptura da consciência, com uma parte clara que se opõe a uma parte sombria. Para que haja moral é preciso que desapareça da consciência o negro, o obscuro, o preto. Então o preto, em todos os momentos, combate a própria imagem.

Entretanto, todo processo de construção de estereótipos sempre denuncia ou deixa a mostra, ao mesmo tempo, uma ameaça sentida pelo seu criador. A título de exemplo, Fanon cita os estereótipos criados em torno dos Judeus na Europa e como esse mesmo esquema é aplicado aos negros\colonizados:

Tem-se medo do judeu por causa do seu potencial apropriador. “Eles” estão em toda parte, infestam os bancos, as bolsas, o governo. Reinam sobre tudo. Em pouco tempo o país lhes pertencerá. São aprovados nos concursos antes dos “verdadeiros” franceses. Logo ditarão as leis em nosso país [...] Quanto aos pretos, eles têm a potência sexual. Pensem bem, com a liberdade que têm em plena selva! Parece que dormem em qualquer lugar e a qualquer momento. Eles são genitais (FANON, 2008, p. 138).

Dito de outro modo, para o europeu\colonizador, o Judeu representaria o “perigo intelectual” e o negro\colonizado o “perigo biológico”. Especificamente, no que diz respeito à atitude fóbica praticada contra os negros\colonizados, Fanon apresenta algumas conclusões interessantes. A atitude “negrofóbica” do homem branco\colonizador representaria, para ele, um medo (concorrencial) da virilidade e da potência sexual do negro – o que explicaria os fenômenos de linchamentos, numa espécie de “vingança sexual”. E, numa segunda hipótese, também poderia representar um desejo, um recalque sexual do branco\colonizador. Já a atitude “negrofóbica” da mulher branca representaria uma inquietação sexual, numa dupla relação de fobia e desejo. Seu sentimento fóbico e sua atitude violenta representaria uma “resposta” repressora ao seu, no fundo, desejo fetichizado. “É que, na realidade, a negrófoba é uma suposta parceira sexual – como o negrófobo é um homossexual recalcado. Diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital” (2008, p. 138).

Todos esses artifícios de mistificação e construção de estereótipos são inculcados e, todavia, aceitos tanto pelo colonizador quanto pelo colonizado. Essa autoescravização do negro\colonizado faz Fanon afirmar (2008, p. 94) que “o branco obedece a um complexo de autoridade, a um complexo de chefe, enquanto que o malgaxe obedece a um complexo de dependência. E todos ficam satisfeitos”. Essa lógica colonial além de habitar o espaço psíquico, com a construção de estereótipos, mitos e preconceitos em relação ao negro\colonizado e a formação de “complexos” e “neuroses”, ela se manifesta também no espaço físico, nas cidades, com barreiras físicas

que apartam “os condenados da terra”, confinados em periferias e guetos.

Tendo em mente, portanto, o fracasso da emancipação por meio da assimilação, Fanon, acreditava que a única via realmente possível de superação da condição colonial seria pela revolta e pela violência, ou melhor, por uma *contra-violência*, pois “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (FANON, 1968, p.46). A única linguagem que o colonizador entende é a da violência, e, sendo assim, apenas por meio dela o colonizado poderia se emancipar e quebrar as correntes da alienação e subjugação colonial. Para Fanon, portanto, essa violência teria um valor terapêutico e representaria “a práxis absoluta” para o colonizado (1968, p.66). Libertar-se *na e pela* violência. Pelo combate, pelo enfrentamento. Os movimentos de libertação não poderiam se abster dela ou recusá-la. Só numa luta de vida e morte o negro/colonizado poderia dar-se a ser reconhecido.

Assim, o primeiro passo no processo de emancipação e superação da subjugação colonial seria negar a negação imposta pelo colonizador, isto é, afirmar-se a si mesmo, através de um “racismo antirracista”. Era preciso “descolonizar a mente”. Libertar-se da colonização mental num processo de formação de um novo tipo de consciência, de um novo ser. Estas duas descolonizações (física e mental) exigia uma completa inversão da ordem colonial. Uma substituição de uma “espécie” de homem por outra. Por isso a violência era terapêutica, pois, era a partir dela que o colonizado poderia libertar a sua *consciência* e restaurar a sua humanidade. Era a partir dela também que ele poderia derrubar as estruturas políticas, sociais e econômicas da sociedade, na construção de uma solidariedade social na luta pela liberdade.

3 RECONHECIMENTO E JUSTIÇA NA VISÃO DE AXEL HONNETH: BASES MORAIS DA LUTA SOCIAL

A partir das ideias hegelianas, o teórico contemporâneo Axel Honneth tenta desenvolver uma teoria plural de justiça. Faz parte de sua construção argumentativa a teoria da socialização que leva em conta a noção de reconhecimento, de forma a ressaltar o aspecto afetivo e motivacional da ação social. Por exemplo, Honneth critica as teorias derivadas do formalismo kantiano por desconsiderarem o elemento afetivo e motivacional constituinte da ação humana (SOUZA, 2000). Ao desconsiderarem esses elementos, tais teorias seriam incapazes de desenvolver uma concepção de ética social, pois elas não estariam baseadas em uma noção de “boa vida”, para a qual é necessário levar em conta o elemento afetivo e motivacional integradores da ação humana e constituídos intersubjetivamente. Sendo assim, Honneth busca desenvolver as condições e pressupostos para o desenvolvimento de uma noção de boa vida na nossa época. Para ele, no entanto, essa busca não pode ser teleológica, mas deve encontrar as condições para a manutenção de uma identidade não fragmentada nas condições políticas atuais.

De acordo com Honneth, então, uma teoria da justiça deve sempre tomar como ponto de partida não a eliminação tradicional da “desigualdade” – como, por exemplo, a pretendida pela política de redistribuição –, mas, sobretudo, deve ter como princípio norteador o ato de evitar as “humilhações” ou os “desrespeitos” sociais que ameaçam a dimensão da personalidade do indivíduo. Partindo dessa perspectiva, Honneth está convencido de que uma concepção teórica do reconhecimento deve servir, portanto,

como o próprio parâmetro de mensuração das experiências de injustiça social. Isto resulta de sua tentativa de elaborar um conceito de justiça *pari passu* com a formação da identidade do indivíduo ou de um grupo, de tal modo que a sua participação na esfera pública lhe possibilite desenvolver o seu potencial de personalidade – ou seja, a sua identidade pessoal ou grupal – de uma forma “não forçada”, isto é, livre e autônoma¹. Deste ponto de vista, Honneth aponta para três esferas diferenciadas de reconhecimento imprescindíveis para que essa *autorrelação* positiva e saudável do(s) sujeito(s) consigo mesmo(s) possa ocorrer, a saber: a esfera do amor, a esfera da igualdade de tratamento (em Direito) e a esfera da estima social (ou solidariedade).

A primeira, a esfera do amor, seria a mais importante para a formação da personalidade dos sujeitos. Honneth recorre aqui especialmente a Donald Winnicott, o qual analisa psicanaliticamente as relações entre mãe e filho para apontar que há uma mudança na característica dessas relações, de uma completa simbiose (dependência total) para uma dependência relativa. Nessa relação marcada pelo conflito, um aprende com outro a se separarem e se perceberem como autônomos. Mesmo que sejam dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Dessa dinâmica básica surge a possibilidade de *autoconfiança*, pois o bebê sabe que apesar de distante da mãe o amor materno lhe acompanha. Honneth considera que toda relação de amor é sustentada nessa dinâmica entre dependência e autonomia, da qual depende a confiança do sujeito em si e no mundo.

A segunda esfera, a do tratamento igual na lei, é baseada nas relações do direito, o qual se fundamenta nos princípios morais constituídos na modernidade. Para Honneth, o sistema jurídico deve ser a expressão dos interesses universalizáveis dos membros da sociedade, sem admitir privilégios e hierarquias. A partir disso, os indivíduos podem se reconhecer como iguais. Isso proporciona o *auto-respeito*, ou seja, só é possível, para Honneth, respeitar a si por saber que se merece o respeito dos outros (HONNETH, 2004; MENDONÇA, 2007). A percepção de que os indivíduos de uma sociedade possuem o mesmo valor engendra a possibilidade de que todos se respeitem igualmente. A ausência dessa característica faz com que os sujeitos tidos como “de menor valor” não consigam desenvolver o auto-respeito, pois não podem ser reconhecidos pelos outros como iguais.

A última esfera, a da estima social, é sustentada no campo das relações de solidariedade, as quais proporcionam algo mais que o respeito universal e que uma experiência afetiva. Para Honneth, é preciso haver também uma estima social que permita aos indivíduos perceberem positivamente suas propriedades e capacidades. Ao contrário da esfera do direito, que considera a universalidade e o compartilhamento de valores, o que está em jogo na esfera da estima social é a possibilidade de reconhecimento e expressão das particularidades. O que é possível de ser equânime nessa dimensão é a igualdade de oportunidades para realizar diferentes valores sociais. É em uma sociedade que compartilha valores e significados que as formas de vida particulares devem existir. Deste modo, é possível perceber a existência de constantes embates em torno da questão da estima social de determinados grupos, os quais procuram disputar o valor e as capacidades de suas formas de vida. É nesse contexto que a *auto-estima* pode ser realizada (HONNETH, 2004). Por seu turno, ela depende da aceitação dos valores e formas de vida particulares; os indivíduos só podem perceber suas capacidades e propriedades positivamente se elas forem estimadas socialmente, ou

seja, se elas forem reconhecidas. A auto-estima depende, portanto, da possibilidade de solidariedade e estima social desenvolvidas intersubjetivamente e nas disputas por significados e valores.

Entretanto, a cada um desses três campos do reconhecimento, de acordo com Honneth, poderia ser associado também diferentes formas de desrespeito. O desrespeito relacionado à primeira esfera de reconhecimento seria a “violência física”, o que comprometeria a *autoconfiança*. O desrespeito relacionado à segunda esfera seria a “negação de direitos” ou a expressão de diferenciação legal, o que diminuiria muito a possibilidade do *auto-respeito*. A possibilidade de efetivação da terceira dimensão do reconhecimento seria comprometida pela “desvalorização” de indivíduos ou grupos, o que poria em xeque a *auto-estima* desses sujeitos. Para Honneth, então, todas essas formas de desrespeito comprometeriam a plena constituição, em última análise, do próprio *ser*.

Por trás de toda luta social, nesse sentido, encontra-se um *conflito moral*. Pois, é apenas com a incorporação do cidadão no processo de cooperação social, em que lhe é dado, em igual medida, a oportunidade de participar e contribuir para a formação de uma sociedade cooperativa, “que cada indivíduo está em posição de compreender-se a si mesmo como membro pleno de uma sociedade” (HONNETH, 2004, p. 352). Sendo assim, o esboço de uma teoria da justiça, em seu modo de ver, começa sempre por um fundamento ético de que o reconhecimento social é necessário.

Assim, importa salientar que, para Honneth, os conflitos de distribuição são, na verdade, um tipo específico de luta por reconhecimento, no qual o que se disputa “é a avaliação adequada das contribuições sociais de indivíduos ou grupos” (2004, p. 353, tradução nossa). Isto implica, por seu turno, uma virada para o *normativo*, em que as lutas sociais atuais, em vez de analisadas teoricamente, transfiguram-se numa questão de “avaliação ética”. É somente de tal modo, por exemplo, que podemos questionar a aceitação de toda revolta política como moralmente legítima ou defensável. Logo, de acordo com Honneth, o que chamamos de *positivo* apenas ocorre quando aponta na direção de um desenvolvimento social que se compreende como justo e bom. Entretanto, para chegarmos até aí, devemos partir de princípios éticos fundamentais aplicados à realidade social (NASCIMENTO, J. e BARREIROS, F., 2018).

A questão normativa referida aqui diz respeito, sobretudo, às expectativas que os indivíduos têm da sociedade através do reconhecimento social de suas habilidades e capacidades. Isso implica, para Honneth, tanto uma socialização moral dos sujeitos quanto uma integração moral da sociedade. Pois,

a formação da identidade individual geralmente ocorre através de estágios de internalização de reações de reconhecimentos socialmente padronizados: o indivíduo aprende a compreender seu *self* tanto como um membro completo, quanto como um membro particular de uma comunidade social, ao ser gradualmente assegurado de habilidades específicas e necessidades que constituem a sua personalidade através dos padrões de aprovação de reação por parceiros de interação generalizadas. Nesta medida, cada indivíduo humano é dependente, de maneira elementar, em um contexto de formas sociais de interação que são reguladas por princípios normativos de reconhecimento mútuo; e a ausência de tais relações de reconhecimento desencadeia experiências de desrespeito ou humilhação que não podem se dar sem consequências prejudiciais para a formação da identidade do indivíduo. Na direção oposta, de um conceito adequado de

sociedade, que articula reconhecimento e socialização, resulta em sermos agora capazes de imaginar a integração social apenas como um processo de inclusão através de formas regulamentadas de reconhecimento (2004, p. 354, tradução nossa).

Sendo assim, para Honneth, a integração normativa da sociedade só pode ocorrer por meio de “princípios institucionalizados de reconhecimento” que regulem as formas de reconhecimento mútuo, ao garantir a formação da identidade pessoal, e, portanto, a *auto-realização* individual, a partir de princípios normativos de uma ética política – quiçá transcendental. Por conseguinte, falar de *progresso moral*, por esta perspectiva, quer dizer provocar um aumento da qualidade da integração social.

A ideia central de seu argumento é, então, a que os indivíduos merecem, igualmente, um reconhecimento social que lhes permita a formação bem sucedida de sua identidade, sendo o reconhecimento (nas três esferas descritas), portanto, uma *pré-condição* para tal formação. Assim, para Honneth, importa falar em igualdade de todos, não em termos de “paridade” ou “igualdade” de participação social, mas, sobretudo, pelo bem da formação da identidade pessoal dos indivíduos. É nessa direção que se localiza o ponto de referência de sua concepção de justiça social. Ao esboçar o estatuto normativo da teoria do reconhecimento, Honneth busca tratar do julgamento das lutas sociais. Para ele, “a questão decisiva é agora certamente o problema de como tal concepção de reconhecimento de justiça, além da tarefa meramente afirmativa, também pode assumir um papel, de fato, crítico” (2004, p. 359, tradução nossa)

Sobre esse papel crítico da concepção de justiça, Honneth quer chamar a atenção para a sua capacidade de assumir uma avaliação moral das lutas sociais. Ao alertar sobre o risco do “endossamento míope” de certos movimentos sociais, quando tomados como ponto de partida, por exemplo, Honneth defende, em contraste, a utilização de critérios normativos do conceito plural de justiça que permitem um aumento sustentado no nível moral de integração social. Isto porque,

Se a integração social das sociedades ocorre através do estabelecimento de condições de reconhecimento através do qual os indivíduos recebem a confirmação social nos aspectos de sua personalidade e, portanto, tornam-se membros da sociedade, então a qualidade moral desta integração social pode melhorar através de um aumento tanto nas porções de personalidade “reconhecidas” como no envolvimento dos indivíduos (2004, p. 360).

As demandas sociais devem ser, portanto, normativamente justificadas no sentido da crescente participação dos sujeitos no círculo de membros de pleno direito da sociedade. Na medida em que cada vez mais os indivíduos progredem nas condições de reconhecimento – com o crescimento dos círculos de sujeitos que se reconhecem mutuamente –, conseqüentemente, aumentam-se as chances de articulação da personalidade e da autorealização individual. Honneth defende, portanto, a igualdade de participação em condições de reconhecimento como a verdadeira representação do progresso das condições sociais.

Vale salientar, ainda, que são as três esferas do reconhecimento (amor, igualdade de tratamento e estima social) que fornecem as suas próprias medidas do que pode ser, para Honneth, considerado como “justo” ou “injusto”. Como ele sublinha (HONNETH, 2004, p. 361),

Dentro de cada esfera é sempre possível lançar uma dialética moral entre o

universal e o particular, apelando para o princípio geral de reconhecimento (amor, Direito, realização) para apelar a um aspecto particular (necessidade, situação de vida, contribuição) que ainda não havia sido adequadamente considerados nas condições de aplicação anteriores. É essa provisão de validade, em oposição ao estado real de sua interpretação social, que a teoria da justiça esboçada pode articular-se com a tarefa da crítica.

[Assim] O que pode ser considerado aqui uma demanda razoável e legítima será mostrado na possibilidade de ser capaz de entender as consequências da sua aplicação potencial como um ganho na individualidade ou na inclusão.

A este modelo, por conseguinte, corresponde a idéia de que, em nossas sociedades, cada um dos três princípios fundamentais de reconhecimento possui uma validade normativa específica, o que nos permite um apelo às “diferenças factuais” que, por ventura, tenham permanecido anteriormente desconsideradas. Honneth conclui, então, que um conceito teórico de reconhecimento (adotado aqui como sinônimo de justiça) pode assumir um papel crucial, não apenas quando contribui para o progresso moral nas respectivas esferas de reconhecimento entre si. Mas, sobretudo, quando reivindica o exame reflexivo constante da divisão do trabalho entre as esferas morais que compromete as chances de formação da identidade individual. Isto porque, para ele, as condições de autorespeito e autonomia não são suficientemente fornecidas sob o regime dos princípios normativos do “amor” ou da “solidariedade”. Assim, o espírito crítico de tal conceito de justiça deve sempre buscar preservar as condições de auto-realização individual ao assegurar aos indivíduos o reconhecimento intersubjetivo de sua autonomia pessoal, de suas necessidades específicas e de suas capacidades particulares.

O “desrespeito” funciona, então, como um *impulso* para as lutas sociais, quando se torna evidente que determinados atores impedem a realização do bem viver de outras pessoas. Para Honneth, é a partir dessas lutas intersubjetivas por reconhecimento que a sociedade pode se desenvolver moralmente para tentar atingir o que ele considera fundamental na ideia de boa vida: a *auto-realização* dos sujeitos. É com a possibilidade de formação integral dos sujeitos, que respeite as três esferas do reconhecimento e possibilite a autoconfiança, o auto-respeito e a auto-estima, que os sujeitos poderão atingir a auto-realização. É assim, como conclusão, que Honneth constitui seu ideal de justiça, o qual possibilitaria, com base numa concepção ética de boa vida – sob os pilares do amor, do direito e da estima social –, a existência da auto-realização dos sujeitos, construída e tornada possível intersubjetivamente.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos perceber, a discussão sobre o reconhecimento e emancipação, tão premente nos dias atuais, foi concebida e atualizada ao longo do tempo por diversas perspectivas teóricas que contribuíram, cada uma a sua maneira, para ampliar nossa compreensão da sociedade sob uma base moral do vínculo social. Neste ponto, não basta apenas nos prendermos na discussão de “redistribuição” material, caso busquemos um conceito amplo de justiça social para pensarmos o nosso tempo. Sobretudo hoje, em que o problema das reivindicações por reconhecimento engloba desde disputas de terras indígenas, o trabalho doméstico, o casamento homossexual, o direito de minorias raciais,

as políticas de gênero, até mesmo o uso da burca muçulmana em sociedades ocidentais, como no exemplo icônico da lei nº0237/2010 aprovada pelo senado francês, e promulgada pelo então presidente Nicolas Sarkozy, que passou a proibir o uso do véu por mulheres muçulmanas em espaço público.

Diante disso, o que seria “justo” ou “injusto” em nosso tempo, passa necessariamente pela capacidade que uma sociedade tem de fornecer aos seus cidadãos a capacidade de reconhecer-se mutuamente enquanto iguais, e, como vimos com Fanon, isso só será possível em uma sociedade que se reivindique anti-racista. Com o que foi discutido neste ensaio, pensamos que estamos cada vez mais propensos a utilizar o termo “reconhecimento” para apontar as *bases normativas* das reivindicações políticas atuais. Ao mesmo tempo, devemos ter em mente também que tais lutas ainda seguem em concomitância com uma profunda e crescente desigualdade econômica. De tal modo, a injustiça distributiva não apenas não desapareceu como se entrelaçou aos novos conflitos “pós-socialistas”, como duas dimensões co-fundamentais de justiça.

Torna-se, então, imperativo entender: 1) como podemos pensar essas duas dimensões, “redistribuição” e “reconhecimento”, no entendimento das desigualdades sociais e na compreensão de uma ideia adequada de justiça no mundo de hoje, e 2) como devemos conciliar esse “eclipse” de um imaginário socialista centrado em termos como “exploração” e “redistribuição” e um novo imaginário político centrado nas noções de “dominação cultural” e “reconhecimento”. Finalmente, se pudermos pensar aqui numa universalidade, ela reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes. Ao mesmo tempo um sim e um não, como bem lembrou Fanon de Fichte (2008, p.184): um sim à vida. Um sim ao amor. Um sim à generosidade. Mas ao mesmo tempo um não ao desprezo do ser humano. Um não à indignidade do ser humano. Um não à exploração do ser humano. Um não ao assassinato daquilo que há de mais humano no indivíduo: a liberdade de ser pleno.

REFERÊNCIAS

- FANON, F. *Os Condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Vol. I e II. 2ª edição. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HONNETH, Axel. *Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice*. Acta Sociologica, vol 47 n. 4, p. 351–364. 2004.
- MENDONÇA, Ricardo Fabrino (2007). Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 29, p.169-185, nov.
- NASCIMENTO, Jonas do. *Promessas e Desafios da Migração: Reimaginando Espaços e Fronteiras a partir do Cinema Africano Contemporâneo*. 1 ed. Ponta Grossa – PR: Atena, 2021.
- SAPEDE, Thiago. “Racismo e dominação Psíquica em Frantz Fanon”. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* - Ano IV, No 8, Dezembro/2011.
- SOBOTTKA, Emil. *Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica*. São paulo: Annablume, 2015.
- SOUZA, Jessé. *Uma teoria crítica do reconhecimento*. Lua Nova, São Paulo, n. 50, p.133-158. 2000.

STAM, Robert. *Introdução à teoria do cinema*. Campinas, São Paulo, Editora Papirus, 2003.

NOTAS

72

1 A ideia de liberdade a que se vale Honneth aqui não diz respeito necessariamente à ausência de limitações externas à realização da vontade do indivíduo e a possibilidade dele agir sem precisar prestar contas a ninguém. Tampouco liberdade significa aqui dizer apenas que o indivíduo pode e deve julgar as normas e orientar suas ações unicamente segundo suas próprias intenções. Para além desse entendimento de liberdade, Honneth resgata a necessidade de se destacar uma forma de realização da liberdade, por ele designada de social, que “recoloca a intersubjetividade no centro da constituição do indivíduo em sociedade” (SOBOTTKA, 2015, p. 43). Nesta concepção social de liberdade, portanto, o sujeito só é livre quando encontra um outro com o qual estabelece uma relação de “reconhecimento recíproco”. Assim, “a própria constituição do sujeito autônomo depende de relações sociais, de reconhecimento e cooperação” (SOBOTTKA, 2015, p. 44).