



TRADUÇÃO DO ORIGINAL “AND THE LAST SHALL BE FIRST”: THE MASTER-SLAVE DIALECTIC IN HEGEL, NIETZSCHE AND FANON”

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.211.12>

Bráulio Marques Rodrigues

Doutor em Direito pelo programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPa). Mestre em Direito e Desenvolvimento Regional pelo Centro Universitário do Pará (Cesupa) e atualmente mestrando em filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFil/UFPa). Advogado.

brauliomr.av@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6281-2205>

RESUMO:

Esse artigo compara as ideias de Hegel, Nietzsche e Fanon sobre a dinâmica e o resultado das relações de dominação e subordinação. Ao examinar a visão dos autores em vários aspectos sobre estas relações – por exemplo, o significado do Outro, os papéis do ressentimento e do trabalho, e a relevância envolvendo a agressão – o artigo identifica diferenças e semelhanças nas respectivas discussões. As comparações levam à conclusão de que, apesar de haver diferenças fundamentais nas ênfases, nas análises e nas perspectivas políticas adotadas, os três escritores concordam com a eventual libertação dos subordinados.

PALAVRAS-CHAVE:

Hegel. Filosofia Política. Teoria Crítica. Genealogia. Pós-colonialismo.

TRANSLATION OF THE ORIGINAL "AND THE LAST SHALL BE FIRST": THE MASTER-SLAVE DIALECTIC IN HEGEL, NIETZSCHE AND FANON”

ABSTRACT:

This article compares the ideas of Hegel, Nietzsche and Fanon on the dynamics and outcome of relationships of domination and subordination. By examining these authors’ views on various aspects of these relationships—for example, the significance of the Other, the roles of resentment and of labor, and the importance of aggression—the article identifies differences and commonalities in their discussions. This comparison leads to the conclusion that, despite fundamental differences in their emphases, analyses, and even their political perspectives, the three writers concur on the eventual liberation of the subordinated.

KEYWORDS:

Hegel. Political Philosophy. Critical Theory. Genealogy. Postcolonialism.

O triunfo do ‘homem colonizado’, do ‘escravo’ ou do ‘servo’ é um tema frequente em textos dos pensadores sociais mais influentes. A explicação de tal dinâmica está em uma transformação (*Verwandlung*) inerente ao senhor e ao escravo. Essa transformação é a própria libertação dos subordinados e varia radicalmente entre os autores. Todavia, existe uma notável consistência em todas as conclusões. Tal consistência é surpreendente considerando, não apenas as extraordinárias diferenças pressupostas na visão de mundo (*Weltanschauung*) dos pensadores analisados, mas também a diversidade nas posições políticas e nas abordagens próprias de cada um.

Frantz Fanon, o mais contemporâneo dos escritores que serão examinados, ao tratar da pessoa colonizada, aplaude o conceito da auto-libertação; Friedrich Nietzsche, ao escrever no final século XIX, teme o triunfo iminente daqueles por ele considerados fracos e inferiores; e Georg Wilhelm Friedrich Hegel – com o estudo oferecendo a maior distância emocional entre o autor e a própria pessoa – simplesmente explica a inevitabilidade no fenômeno da transformação.

Como poderiam pensadores tão diversos, com origens e atitudes tão diferentes, aproximarem-se tanto de uma mesma questão? Quais são alguns dos elementos comuns percebidos por todos os três como características da relação entre o mestre e o escravo? O que cada um identifica como o elemento ou os elementos críticos na geração de tal transformação no cerne desta relação? E ‘precisamente’, por qual processo aqueles escravizados podem ganhar a liberdade e triunfar sobre a escravidão, enquanto os senhores perdem os privilégios do poder?

Antes de abordar tais questões, duas questões de linguagem precisam ser discutidas. A primeira questão é a utilização neste artigo dos termos ‘mestre’ e ‘escravo’. Todos os três escritores estão discutindo questões referentes à dominação. As observações destes pensadores e os comentários levantados neste estudo não se aplicam apenas às situações de escravidão legalizada. A saber, quando Hegel escreve durante

a transição do feudalismo para o capitalismo na Europa, usa os termos ‘senhores’, ‘escravos’ e ‘servos’ para evocar a relação entre senhores feudais e os seus respectivos servos.

Nietzsche, por seu turno, frequentemente aplica os termos ‘mestres’ e ‘escravos’ às nacionalidades e classes, usando do poder político diferencial e de sistemas de valores particulares (a serem discutidos na seção sobre Ressentimento) como critérios para conferir *status* a cada um. Já no caso de Fanon, ao escrever sobre o fim do colonialismo europeu, na maioria das vezes são empregadas as palavras ‘colonizadores’ e ‘colonizados’. Nesta discussão, o leitor é advertido contra o uso dos termos ‘senhor’, ‘mestre’, ‘escravo’ e ‘servo’ em sentido estrito. Fazer isso seria, inadequadamente, avaliar as amplas aplicações das intuições dos escritores.

É necessário também um comentário sobre a linguagem sexista usada por todos os três escritores. Embora todos os esforços sejam feitos para evitar a adoção do seu uso (exceto, é claro, em citações diretas), em alguns casos é questionável se isso deve ser evitado. Nietzsche, em particular – o escritor, eu diria, com a maior consciência de gênero e a maior antipatia pelas mulheres – frequentemente está falando apenas de homens ao tratar de classe, grupo ou sociedade; o seu uso de ‘homens’ e ‘ele’, conscientemente, não pretende incluir as mulheres.

Fanon, por outro lado, embora em algumas discussões pareça estar se referindo apenas a homens (por exemplo, em sonhos agressivos), mais frequentemente parece usar ‘homem colonizado’ para referir-se a homens e mulheres. No entanto, pode-se certamente argumentar que Fanon, assim como Hegel, simplesmente não está levando as mulheres em consideração – e os esforços de Fanon para explorar os efeitos da colonização para as mulheres têm merecidamente recebido atenção de estudiosas feministas – veja, por exemplo, Bergner, 1995; Sharpley-Whiting, 1997; e Gibson, 1999: Seção III. Ainda assim, evitar a linguagem sexista sem deturpar a exegese do pensamento permanece problemático no campo de análise deste artigo. A solução encontrada foi levar em consideração os significados da sua época ao fazer a escolha de evitar uma linguagem aparentemente sexista ou permanecer consistente com o uso de substantivos e pronomes masculinos. Não obstante, esta forma de abordar o problema é, reconhecidamente, tanto pela subjetividade envolvida no processo de tomada de decisão, quanto pela inconsistência na linguagem do produto final, não totalmente satisfatória.

Dois conceitos aparecem na obra dos três escritores: o escravo como objeto e a significação do Outro. Portanto, seguindo os breves resumos da vida destes três homens, começo a discussão com uma comparação de suas observações sobre estes conceitos. Em seguida, concentro-me no que considero as questões salientes em suas discussões: ressentimento, agressão, o papel do trabalho e os objetivos dos dominados – onde dois ou mais abordam o mesmo assunto, será feita uma comparação de suas ideias; onde

um escritor sozinho aborda um assunto, eu mostrarei e explicarei o seu respectivo significado. Espera-se que uma discussão desses tópicos leve à compreensão de como a conclusão comum do escravo triunfante – ou servo, ou homem colonizado – foi alcançada por pensadores tão diversos quanto Hegel, Nietzsche e Fanon.

Esboços biográficos

G. W. F. Hegel nasceu no ano de 1770 em Stuttgart, mais precisamente no ducado de Wurttemberg, onde ainda existiam propriedades feudais.¹ O pai de Hegel era um funcionário público que havia estudado direito e trabalhava na corte do duque Karl Eugen. A mãe de Hegel, uma mulher excepcionalmente bem-educada (cujo pai também havia sido advogado, no Supremo Tribunal de Justiça de Wurttemberg) ensinou latim ao seu primogênito antes mesmo de ele entrar na Escola de Latim aos cinco anos. A educação e a cultura eram enfatizadas na casa de Hegel; e, ainda jovem, Hegel assumiu a ambição de sua mãe de que ele se tornasse um teólogo. Ambos os lados da família de Hegel eram luteranos; do lado de sua mãe, havia uma “longa linhagem de proeminentes reformadores protestantes”² (PINKARD, 2000, p. 7).

Hegel estudou de 1784 a 1788 no Stuttgart Gymnasium Illustre, oportunidade esta que ampliou e modernizou o pensamento do jovem Hegel com base em um conteúdo curricular com uma mistura de iluminismo e humanismo renascentista. Seus anos subsequentes na Universidade de Tübingen foram significativos para as amizades que formou com Friedrich Hölderlin e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Deve-se em parte, como resultado dessas amizades, o avanço do seu pensamento revolucionário.

A fim de permitir o maior desenvolvimento e disseminação irrestrita de suas ideias, a sua ambição mudou de uma carreira como teólogo para a de um filósofo acadêmico. Também enquanto Hegel estava em Turbingen, ocorreu a Revolução Francesa. Hegel e seus amigos a acolheram com entusiasmo, vendo-a como mais um passo à frente – tal como a Reforma Protestante – em direção à criação de uma sociedade mais ética, e vendo agora tanto a Inglaterra quanto a França progredindo de modo que a Alemanha não estava.

No ano de 1793, Hegel concluiu o mestrado em Turbingen. Depois de sete anos como professor particular em casas de famílias ricas, Hegel tornou-se professor não assalariado na Universidade de Jena, editor de jornal, diretor de uma escola preparatória e, finalmente, aos 46 anos, professor universitário,

¹ Este resumo biográfico é baseado no excelente “Hegel: A Biography (2000)”, de Terry Pinkard.

² No original: “[...] long line of prominent Protestant reformers”.

primeiro em Heidelberg (1816-1818) e depois na Universidade de Berlim, onde lecionou até sua morte em 1831.

A aparente distância emocional de Hegel em sua escrita desmente a preocupação apaixonada em melhorar a sociedade e melhorar as oportunidades para o desenvolvimento pleno da pessoa. E Hegel não abominava a violência. Um evento particularmente marcante em sua vida aconteceu quando ele era um professor visitante não remunerado em Jena e terminava o seu primeiro livro, a “Fenomenologia do espírito”.

Nesse período, o exército de Napoleão enfrentou e derrotou o exército prussiano nos arredores da cidade, isso depois de ter saqueado muitas casas, roubado dinheiro, além de bibliotecas inteiras (incluindo de alguns professores que Hegel conhecia) e o próprio apartamento particular de Hegel, impedindo-o de enviar um manuscrito a tempo. No entanto, Hegel apoiou o que foi considerado, por alguns, a invasão de um exército estrangeiro. Ademais, viu nisso o potencial de trazer mudanças positivas para a Alemanha, tendo escrito sobre a admiração que sentia por Napoleão ao observá-lo cavalgar vitoriosamente por Jena.³ Claramente, as preocupações e paixões de Hegel eram profundas; sua escrita fria e abstrata, enquanto ilustra o seu respeito pela razão do Iluminismo, esconde pouco do respeito igualmente poderoso pelo ‘coração humano’ (PINKARD, 2000, p. 41).

Em outubro de 1844, Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em um presbitério no campo, perto de Lutzon. Ele foi o primeiro filho de um pastor luterano (que, por sua vez, descendia de sete gerações de pastores luteranos) e sua jovem esposa (ela mesma, filha de um pastor luterano).⁴ Quando Nietzsche tinha quatro anos, o seu amado pai morreu; seis meses depois, o seu irmão mais novo morreu; e um ano depois, a sua mãe – forçada a desocupar o presbitério – mudou-se com Nietzsche e sua irmã para a pequena cidade murada de Naumberg.

Nietzsche se saiu tão bem nas escolas locais (incluindo uma escola preparatória particular com forte ênfase nos clássicos gregos e latinos) que, aos 14 anos, ganhou um cargo gratuito no prestigioso internato Pforta. Seus seis anos em Pforta foram importantes de várias maneiras: foi a sua primeira experiência longe da vida familiar cristã de uma cidade pequena; além disso, a escola expandiu a sua base nos clássicos gregos e romanos; foi aqui que Nietzsche se desiluiu com o cristianismo e começou a recomendar ‘a condição de incerteza’ (HOLLINGDALE, 1999, p. 26). Aqui, também, o interesse de Nietzsche pela poesia e pela música encontrou expressão: ele escrevia versos regularmente, compunha e tocava música como pianista.

³ Hegel escreveu a um amigo: “Vi o imperador – a alma do mundo – cavalcando em reconhecimento para fora da cidade. Foi, de fato, uma sensação maravilhosa ver tal indivíduo, que aqui concentrado num único ponto, montado num cavalo, estende-se sobre o mundo e domina-o... É impossível não admirar este homem extraordinário (Tradução livre de Pinkard, 2000, p. 228).

⁴ Este resumo da vida de Nietzsche é baseado em “Nietzsche: The Man and His Philosophy” (1999), de R. J. Hollingdale.

Posteriormente, Nietzsche passou um ano na Universidade de Bonn (onde decidiu não estudar teologia como sua mãe queria), até depois se transferir para a Universidade de Leipzig e estudar filologia. Em quatro anos, obteve o doutorado em filologia sem concurso e, aos 24 anos, foi recomendado e aceito como professor na Universidade de Basel. Apesar do apreço de Nietzsche pelo ensino, após dez anos de magistério problemas crônicos de saúde o forçaram a renunciar. Assim, exceto por dois breves períodos de serviço militar no exército prussiano (1867-1868 e 1870), a vida de Nietzsche se deu majoritariamente em escolas dos seis aos trinta e quatro anos. Esse fato pode ser assim considerado “a origem da única fraqueza real em sua composição: a sua falta de conhecimento de como homens e mulheres ‘comuns’ realmente vivem”⁵ (HOLLINGDALE, 1999, p. 42).

Em 1870, enquanto Nietzsche estava em Basel, o Império Alemão foi fundado. Com distância e ceticismo, ele observou não só a formação do Império como a era seguinte de Bismark. Embora os escritos de Nietzsche expressem sentimentos fortes sobre formas políticas – por exemplo, como ele considerava desastroso o movimento da Europa Ocidental em direção à democracia – Nietzsche não se envolveu em ativismo político ou tentou influenciar diretamente os eventos políticos ao seu redor.

Para o restante da sua vida ativa, Nietzsche foi um autor independente, consistentemente produtivo, mas atormentado por doenças, uma existência instável⁶ e, em suas próprias palavras, sendo ‘[tão] sozinho, sozinho!’ (HOLLINGDALE, 1999, p. 116, trad. nossa). No entanto, a sua produtividade foi extraordinária: ele publicou um livro ou uma sessão importante de um livro a cada ano de 1879 a 1887 e seis livros (um deles, uma coleção de poemas) em 1888. Em 1889, ele sofreu um colapso do qual nunca mais se recuperou. Cuidado por sua mãe e depois sua irmã (que também assumiu o controle de sua propriedade literária), Nietzsche morreu em 1900.

Frantz Fanon nasceu 25 anos depois, do outro lado do mundo — tanto geograficamente quanto politicamente — na ilha de Martinica, uma colônia francesa no leste do Caribe.⁷ Seus pais, descendentes principalmente de africanos escravizados trazidos para trabalhar nos canaviais, passaram de pequenos proprietários no campo para a classe média baixa urbana da capital da Martinica, Fort-de-France. O pai de Fanon era funcionário público na alfândega enquanto sua mãe possuía e administrava uma lucrativa loja de ferragens e cortinas.

⁵ No original: “the origin of the one real weakness in his composition: his lack of knowledge of how “ordinary” men and women actually live”.

⁶ Durante este período, Nietzsche passou os verões em Sils Maria (perto de St. Moritz, na Suíça) e passou os invernos em Gênova, na região de Papallo, em Turim (Itália) e Nice (França), ver Hollingdale (1999).

⁷ Este esboço biográfico é baseado em Frantz Fanon meticulosamente pesquisado por David Macey: “Uma biografia” (2000).

Fanon foi bem na escola primária,⁸ passou um tempo lendo sozinho na maior biblioteca da cidade (particularmente filosofia e literatura francesa dos séculos XVII e XVIII) e foi enviado para o Lycée Schoelcher. Em seus últimos anos lá, estudou com Aimé Césaire, que teve um impacto tremendo em Fanon, introduzindo-o na ideia de que a cultura afro-caribenha tinha valor e que os franceses eram, na verdade, exploradores estrangeiros.⁹ As ideias de Césaire e o comportamento racista das tropas francesas de apoio a Vichy, estacionadas na ilha de 1940 a 1943, politizaram o jovem Fanon.

Aos 17 anos, Fanon viajou clandestinamente para Dominica no intuito de se juntar às forças da França Livre. Embora esse esforço tenha sido abortado em algumas semanas, aos 18 anos ele abertamente se ofereceu como voluntário para o exército francês. Durante dois meses de treinamento básico no Marrocos, dois meses na Argélia e treze meses no *front* na França (onde sofreu um ferimento no peito), Fanon ficou abalado com as práticas racistas tanto nas colônias quanto dentro do exército (seja nas tropas árabes, africanas ou caribenhas). Aos 20 anos, Fanon voltou para a Martinica, fez os exames do Lycée e, enquanto se preparava para estudar na França, trabalhou na campanha de Césaire para uma vaga no parlamento.

Em 1946, Fanon viajou para Paris, depois Lyon e estudou medicina, especializando-se em psiquiatria. O seu primeiro livro, “Pele negra, máscaras brancas”, foi escrito em Lyon e já demonstra os interesses em filosofia, literatura e psiquiatria. Em 1953, Fanon voltou à Argélia para trabalhar no Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville; foi aqui, enquanto tratava tanto dos resistentes argelinos ao colonialismo, vítimas de tortura, assim como dos soldados franceses que foram os torturadores, que ele passou a apoiar ativamente e se juntou à resistência, o Front de Libération Nationale (FLN). Depois de renunciar ao cargo no hospital e, posteriormente, ser expulso da Argélia, Fanon mudou-se para a Tunísia em 1957. Lá foi empregado no serviço público como chefe de departamento no Hospital Psiquiátrico de Manouba e trabalhou abertamente para a FLN.

Os últimos quatro anos de sua vida ilustram energia e comprometimento incomuns. Tornou-se membro do Ministério da Informação quando a FLN estabeleceu o Governo Provisório da Argélia; escrevia regularmente para vários jornais, incluindo o *El Moudjahid* da FLN; e produziu o seu segundo livro,

⁸ Deve-se notar que a educação nas colônias era idêntica à da metrópole. Assim, a língua utilizada foi o francês (não o crioulo local); a história, a arte e a literatura estudadas foram apenas as da França. Os alunos aprenderam que apenas o que era francês tinha valor e que eles próprios eram ‘franceses’ (MACEY, 2000).

⁹ Fanon escreveu mais tarde: “Pela primeira vez, vimos um professor de liceu, e... um homem aparentemente respeitável, dizer à sociedade antilhana que é bom e bom ser um negro (tradução livre de Macey, 2000, p. 70). Aimé Césaire se tornaria o poeta mais conhecido do Caribe francês e um dos fundadores - com Leopold Senghor e Leon Damas - do movimento da negritude na literatura. Além disso, depois de ter sido eleito prefeito de Fort-de-France e deputado da Assembleia Nacional Francesa em 1945 (com o envolvimento ativo de Fanon na campanha), ele permaneceu em vários cargos até sua aposentadoria da política eleitoral em 1993. Ver Aimé de Gregson Davis Césaire (1997).

“Sociologia de uma revolução”, em 1959. Além disso, ele visitou regularmente campos de refugiados argelinos no Marrocos e na Tunísia para tratar de doentes físicos e mentais. Foi em um dos campos na fronteira argelina-marroquina onde sofreu um acidente de carro no qual ficou gravemente ferido – com várias vértebras danificadas – e temporariamente incapaz de andar.¹⁰

Quando viajou para buscar tratamento em Roma, o carro do membro da FLN que deveria receber seu voo explodiu. Dias depois, quando Fanon estava no hospital, um atirador localizou o quarto para o qual ele havia sido designado originalmente. Apesar do conhecimento de Fanon de que o assassinato era uma possibilidade real, ele nunca diminuiu seus esforços. Ele representou a FLN em conferências anticoloniais e pan-africanas em toda a África e, em 1960, foi nomeado Embaixador em Gana. Nessa posição, Fanon trabalhou para recrutar combatentes e aumentar o movimento de material de guerra através do Saara para a Argélia.

No final de 1960, Fanon foi diagnosticado com leucemia. O tratamento na URSS causou uma remissão e neste ínterim, no verão de 1961, concluiu “Os Condenados da Terra”. Com uma recaída em Tunis, no entanto, ele concordou relutantemente em procurar tratamento no National Institutes of Health (NIH) nos EUA. Depois de chegar a Washington, DC, no início de outubro, Fanon foi colocado em um quarto de hotel, visitado diariamente e interrogado por um agente da CIA por oito dias antes de ser admitido no NIH. Fanon morreu em 6 de dezembro de 1961.

O escravo como objeto e o significado do Outro

Como afirmado anteriormente, os três escritores concordam que o escravo/colonizado é um objeto cuja existência depende do Outro, o senhor/colonizador. Nesse sentido, a visão de Hegel é a mais penetrante: ele vê a consciência do escravo como completamente dependente da consciência do senhor: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra” (HEGEL, 2003, p. 142).¹¹ Enquanto a pessoa completa é ao mesmo tempo sujeito e objeto, tanto (em termos sartreanos) ser-para-si quanto ser-em-si (SARTRE, 1965), o cativo é apenas objeto, apenas ser-em-si, pois abriu mão da possibilidade de adquirir a verdadeira autoconsciência quando se recusou a arriscar-se na necessária luta de vida ou morte. “Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade [...] Só mediante o pôr a vida

¹⁰ A maioria dos escritores afirma que esses ferimentos foram resultados de uma tentativa de assassinato (Veja, por exemplo, Cauter (1970); Geismar (1971); Gendzier (1973); e Hansen (1977). No entanto, Macey confia na descrição do incidente pelo motorista do carro, Mokhtar Bouizem, que afirma foi um único acidente de carro causado por sua derrapagem no cascalho e perda de controle do veículo (2000, p. 393).

¹¹ No original a tradução da “Fenomenologia do Espírito” utilizada foi a de J. B. Baille.

em risco, a liberdade [se conquista]” (HEGEL, 2003, p. 145). O escravo recusou-se a entrar na luta; ele não ganhou o reconhecimento necessário dar certeza à verdade do seu ser-para-si. Ele é apenas ser-em-si.

Fanon também vê o colonizado como uma coisa, mas a sua explicação sobre o processo de transformação em coisa é diferente em comparação a Hegel. O colonizado era uma coisa aos olhos do conquistador e, durante o período da colonização, aceitava, até certo ponto, a visão que o colonizador tinha dele mesmo. Mas Fanon vê tais conceituações como Marx: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo sua força espiritual dominante”¹² (MARX, 2007, p. 47).

E, para Fanon, o processo de mudança da ‘força material dominante’ também pode ser um processo de mudança do conceito de si mesmo: “a ‘coisa’ colonizada torna-se homem por meio do próprio processo através do qual ele se liberta”¹³ (FANON, 2022, p. 33). O processo de descolonização pode ser visto como análogo à luta de vida ou morte de Hegel; e a tomada do poder na própria terra pode ser vista como a tomada pela subjetividade, exigindo o reconhecimento como tal, exigindo a validação de si (*self*) como ser-para-si.

Em uma obra anterior (escrita durante a sua formação psiquiátrica na França), Fanon afirmou que a consciência do colonizado é uma consciência totalmente dependente. Falando dos antilhanos (residentes da Martinica e de outras ilhas), Fanon afirmou: “Os antilhanos não possuem valor próprio, são sempre tributários do aparecimento do Outro [...] Todo autopoicionamento, toda autoconsolidação mantêm relações de dependência com a desagregação do outro”¹⁴ (FANON, 2020, p. 157).

Deve-se notar que Fanon está se referindo não apenas ao colonizador francês como o Outro, mas também a outros antilhanos. Na verdade, ele está descrevendo um ser semelhante à pessoa ‘dirigida por outro’ de David Riesman (REISMAN et al., 1950). Mais tarde – talvez em função da residência na Argélia, quando estava entre pessoas com tradições mais antigas e menos interrompidas – Fanon reconheceria a importância da ancestralidade na direção interna e nas tradições dos colonizados. Mas ele nunca mudou sua posição de que, em relação aos colonizadores, os colonizados mantêm uma consciência constante: “O sujeito colonizado está constantemente em guarda [...] [A] afetividade do colonizado é mantida à flor da pele como uma chaga viva que foge do agente cáustico” (FANON, 2022, p. 53). Os europeus dirigem a vida dos colonizados, controlam as suas terras, dirigem o seu futuro; essas realidades políticas forçam o Outro a ser altamente significativo para o colonizado.

¹² No original a edição de “A ideologia Alemã” utilizada foi a de C.J. Arthur.

¹³ No original a tradução de “Os condenados da Terra” utilizada foi a de Richard Philcox.

¹⁴ No original a tradução de “Pele negra, máscaras brancas” utilizada foi a de Constance Farrington.

Para Nietzsche, a existência de um Outro mais poderoso é absolutamente necessária para a existência de uma ética escrava (visão de mundo): “[...] a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior; para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação”¹⁵ (NIETZSCHE, 2015, p. 26). Nietzsche não cita ‘sujeito’ e ‘objeto’, mas os termos estão implícitos quando descreve o mestre como um ativo tanto iniciador quanto criativo e o escravo como um passivo, como aquele que apenas reage. A moralidade do escravo desde o início diz não para o que está “fora”, para o “outro”, e para o “não-eu” (2015, p. 26).

Nietzsche concorda com Hegel e Fanon que a consciência do escravo (ou servo) é dependente da existência de uma consciência livre e subjetiva tal como a do senhor (ou mestre). E concorda que, embora dependente, o escravo tem vontade não só de sobreviver, mas de transcender a dominação. De fato, para Nietzsche, é por conta desta vontade de sobreviver que os ‘objetos’ subordinados desenvolvem um *ethos* que mina o poder do Outro dominante.

Nietzsche é uma reminiscência de Hegel e o mesmo pode ser dito de Fanon, daí porque o último aponta nos escravos uma necessidade de “dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si” (NIETZSCHE, 2015, p. 26). Como Hegel, a reflexão de Nietzsche sobre o outro na condição do escravo é limitada à relação para com o senhor. Apenas Fanon explora a relação do escravo para com outros escravizados. Ao fazê-lo, examina como os escravizados refletem sobre esta relação e acrescenta outra dimensão ao significado do Outro nas relações de dominação.

Ressentimento

Em relação ao Outro, tanto para Nietzsche quanto para Fanon, o sentimento fundamental é o ressentimento. Nietzsche introduziu esta palavra francesa (*ressentiment*) na filosofia alemã com a “Genealogia da Moral”. O ressentimento pode ser definido como:

[...] uma reação emocional contra algo ou alguém [...] não se trata de um impulso, sensação ou vivência a preceder a vigência de um juízo prático. O ressentimento surge em pessoas que foram emocionalmente feridas e é induzido por uma resistência reacionária a tal ferimento ou mágoa.¹⁶ (FRINGS, 1965, p. 82, trad. nossa).

¹⁵ No original a tradução da “Genealogia da Moral” utilizada foi a de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale.

¹⁶ No original: “...an emotional reaction against someone or something...not an impulsive reaction because it is lived or felt before a practical reaction could or does come into effect. Ressentiment arises in persons having been emotionally hurt or injured, and it is prompted by a reactionary resistance to such injury or hurt”.

A conseqüente dissecação de Max Scheler ajuda na compreensão do ressentimento em Nietzsche. Segundo Scheler, existem vários sentimentos que, quando levados ao extremo, resultam em ressentimento; estes incluem ódio, vingança, malícia, inveja e despeito (SCHELER 2003: 25). A descrição de Scheler é certamente aplicável a Nietzsche. Para usar um exemplo específico, Nietzsche afirma que os antigos judeus – “aquele povo de sacerdotes” – nutriam ressentimento contra os mais poderosos daquele tempo, os romanos (NIETZSCHE, 2015, p. 23). A discrepância de força — a impotência dos judeus em comparação com a onipotência ostensiva dos romanos — e o sentimento de frustração causado pelo conhecimento dessa discrepância são nesse caso as fontes do ressentimento.

A vingança final dos ressentidos resulta naquela inversão do sistema de valores que melhor potencializa o ‘homem’: a substituição da equação tradicional bom/divino = baixo/fraco, pela equação superior bom/divino = nobre/poderoso. O corolário desta inversão é a substituição da dicotomia bem/mau por bem/ruim. Antes dessa inversão de valores ocorrer, Nietzsche menciona como os nobres aplicaram o termo ‘mau’ para seus inimigos e para os plebeus “continuamente”.

Naquele tempo, os sentimentos dos nobres em relação aos inimigos incluíam amor e respeito, em comparação, os sentimentos para com os plebeus eram de “lamento, consideração e indulgência”. Em contraste, os escravos ressentidos nomeiam os seus inimigos – os romanos e, posteriormente os nobres – ‘malignos’, um termo que reflete o “ódio entranhado, a vingança do impotente”, além de categorizar o psiquismo antagônico com ‘qualidades’ como: “do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (NIETZSCHE, 2015, pp. 26-27).

[O conceito ‘mau’ é] uma criação posterior, secundária, cor complementar, [mas a criação do conceito de ‘ruim’ é] o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava (NIETZSCHE, 2015, pp. 28-29, trad. PM).

Especificamente, argumentou Nietzsche, a criação do cristianismo (especialmente conforme interpretado por Paulo) e a subsequente sedução das classes nobres e nações para aceitar a ética cristã (a ética escrava) foram os fundamentos do enfraquecimento dos nobres ou do poder dos senhores pelos escravos vingativos. Os antigos hebreus, então, tipificam para Nietzsche o chamado escravo ressentido.¹⁷

¹⁷ Há uma inconsistência em Nietzsche a ser notada. Às vezes, ele parece ver a ‘classe sacerdotal’ e a ‘classe escrava’ como partes de uma única classe plebeia, e portanto, não nobre; em outras ocasiões, ele diferencia entre os dois. Em sua primeira referência à moralidade escrava (no Aforismo 45 em ‘Humano, Demasiadamente Humano’, publicado originalmente em 1878), Nietzsche situa as origens dos conceitos de ‘bom’ e ‘mau’ em duas classes. Os poderosos se descreveriam como ‘bons’ e descreveriam os impotentes, logo os escravos, como ‘maus’. Os impotentes, por outro lado, também se descreveriam como ‘bons’, mas descreveriam todos os outros — poderosos ou não — como ‘maus’. Essa conceituação de escravos exclui a comunidade e aproxima ao “declínio dos indivíduos, de suas tribos [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 32). É em ‘Além do bem e do mal’ (originalmente publicado em 1886) que Nietzsche coloca pela primeira vez a origem da moralidade escrava nos antigos judeus. No Aforismo 195, ele afirma sucintamente como os profetas hebreus “fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’” como

Essa conceituação também conclui que o foco do escravo é o Outro. A criatividade do escravo está em todo ato de reação ao mestre. O escravo de Nietzsche diz ‘não!’ e planeja destruir o poder do mestre.

O mesmo acontece com o ‘homem colonizado’ de Fanon. Essa pessoa também guarda ressentimento; ele também quer destruir a dominação do senhor, do colonizador. Os principais elementos emocionais do seu ressentimento são a inveja e o ódio: “O olhar que o colonizado lança à cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse [...] O colonizado é um invejoso (FANON, 2022, p. 36). Mas a pessoa colonizada em Fanon deseja por destruição de modo muito mais literal do que a do escravo de Nietzsche. Com efeito, o colonizado quer subverter os valores do colonizador (“No período de descolonização, a massa colonizada desdenha esses mesmos valores, insulta-os, vomita-os com satisfação” (FANON, 2022, p. 40) assim como remover o poder do colonizador, mas, além do mais, ele deseja a própria remoção física e simbólica do colonizador.

Indiretamente, o escravo conscientemente impotente de Nietzsche, afirma o seu ‘não!’. Trama o enfraquecimento do poder do Outro ao planejar uma mudança no sistema de valores que é a própria base da força do Outro. O escravo de Nietzsche tem um ódio paciente, uma longa memória e um desejo de vingança. Já o escravo impotente de Fanon, fisicamente alojado (confinado no gueto e no próprio comportamento), abusado psicologicamente (já que os colonizadores reprimem ativamente a cultura indígena), tem o seu corpo tensionado, os nervos à flor da pele exalam a raiva e o desejo pela eliminação do opressor. Tanto os escravos de Nietzsche quanto os de Fanon fervilham pela convicção da injustiça na sua subordinação. Ambos estão cheios de ressentimento.

“[...] a *rebelião escrava na moral*” (NIETZSCHE 2005a: 83). Ao fazer isso, Nietzsche amplia a conceituação de escravos enquanto coletivo para além de classe e a situa como nação.

No entanto, na *Genealogia da Moral* (originalmente publicada em 1887), a discussão de Nietzsche torna-se ainda mais complexa ao introduzir a “classe sacerdotal”, uma classe privilegiada, mas menos poderosa, que se ressentia do poder dos governantes. A partir deles, “[...] a natureza de uma aristocracia sacerdotal esclarece porque precisamente aí as antíteses de valores puderam bem cedo interiorizar-se e tornar-se mais intensas” (NIETZSCHE, 2015, p. 20). No entanto, mesmo com essa dimensão adicional, Nietzsche ainda atribui a moralidade escrava aos antigos judeus: “[...] os judeus, aquele povo sacerdotal [...] ousaram inverter a equação de valores aristocrática [...]” (NIETZSCHE, 2015, p. 23).

E em sua discussão mais completa sobre a moralidade dos escravos (em *O Anticristo*, publicado originalmente em 1888), Nietzsche distingue claramente entre os sacerdotes e os seguidores tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Ao fazer isso, ele também introduz elementos de manipulação e oportunismo no caráter das classes sacerdotais de ambos: “[...] ao sacerdote, à ‘Lei’, recebe então o nome de ‘pecado’, os meios de ‘reconciliar-se com Deus’ são, como é de se esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente; apenas o ‘sacerdote’ redime [...]” (NIETZSCHE, 2016, pp. 32-33).

Não obstante, apesar dessas variações em sua discussão, Nietzsche permanece consistente em sua alegação de que ambas as religiões - e tanto os sacerdotes quanto os seguidores dentro dessas religiões - promovem uma moral baseada na ética do escravo. Por uma questão de precisão, esta inconsistência mereceu observação. No contexto da discussão deste artigo, no entanto, as moralidades sacerdotal e escrava de Nietzsche são tratadas como sinônimos.

Agressão e culpa

Enquanto a ‘tampa está fechada’, no entanto, nenhum dos dois tem permissão para expressar espontaneamente o ressentimento. A presença de um grupo mais poderoso — o grupo dos senhores — impede qualquer tipo de liberdade de expressão, muito menos de agressão.

O que acontece com as expressões reprimidas, especialmente aquelas contidas na raiva? Tanto Nietzsche quanto Fanon discutem os efeitos da coerção física que fazem parte da criação, manutenção e eventual transformação das relações de dominação e incluem em suas discussões uma exploração dos afetos relacionados, especialmente a culpa —, no caso de Hegel, além da afirmação de que a relação de dominação surgiu devido à relutância do cativo em entrar no processo de luta, Hegel não explora a questão da violência nem explora os componentes emocionais de tais relações. Fanon, por sua vez, discute as manifestações da agressão do colonizado antes mesmo de ser dirigida aos poderosos: os colonizados têm os músculos tensos; sonhos noturnos com atividades altamente agressivas (“[...] sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que salto, que nado, que corro, que subo” (FANON, 2022, p. 48); difundem esta violência sobre os companheiros colonizados e sobre si mesmos; e dissipam as tensões em uma “[...] orgia [dança] muscular no decorrer da qual a agressividade mais aguda e a violência mais imediata são canalizadas, transformadas e escamoteadas” (FANON, 2022, p. 53).

Contudo, não poder expressar a raiva em relação a um grupo dominante enquanto se é vítima dos mesmos alimenta ainda mais o ressentimento. Segundo Freud, qualquer convivência em grupo impõe limitações à capacidade de expressar a agressividade imanente à sexualidade e tal imposição é geradora do ressentimento: “Se a cultura impõe, não apenas à sexualidade, mas também à tendência à agressão do ser humano, tão grandes sacrifícios, então entendemos melhor por que se torne difícil para o ser humano nela sentir-se feliz” (FREUD, 2023, p. 367).

Mas a hostilidade sentida pelas pessoas comuns em relação à civilização que as inibe é fraca em comparação com a dos escravos, pessoas estas sem escolha física e/ou servidão psicológica. A ‘civilização’, o mundo em que eles existem não é de sua confecção; o seu povo não gerou os seus regulamentos; os seus valores não emanam da sua própria história. Portanto, as limitações impostas à sua liberdade são muito mais opressivas. E os mecanismos usados para lhe controlarem são explicitamente mais brutais para suas psiquês e para sua existência.¹⁸

¹⁸ Enquanto a maioria das sociedades usa principalmente a ideologia e, secundariamente, a coerção para se manter no poder, as sociedades repressivas (inclusas as colônias de exploração e povoamento) tendem a confiar mais fortemente na coerção, incluindo aí a violência subsidiada pelo Estado.

A força bruta do colonizador, conforme descrita por Fanon, é o melhor exemplo: “O primeiro confronto entre elas [as forças do colonizador e do colonizado] deu-se sob o signo da violência, e sua coabitação [...] prosseguiu com o grande reforço de baionetas e canhões” (FANON, 2022, p. 32). Nietzsche reconhece como a brutalidade física da ‘coabitação’ alimenta o ressentimento e o desejo de resistir quando observa que “[...] o castigo endurece e torna frio; [...] aguça o sentimento de distância, [...] aumenta a força de resistência [...] que se caracteriza por uma seca e sombria seriedade”¹⁹ (NIETZSCHE, 2015, p. 65).

Fanon e Nietzsche compartilham pontos de vista semelhantes, a saber, sobre a presença da repressão em relações de dominação, sobre a reação emocional a essa repressão e sobre os inevitáveis esforços para resistir a essa dominação.

Apenas Fanon, no entanto, plenamente explora a questão da resistência violenta.²⁰ Em “Os condenados da Terra”, ele expande uma relutante aceitação anterior da violência como possível necessidade para uma exploração completa de um papel transformador da dominação na situação colonial. Como a violência sempre fez parte do arranjo colonial, Fanon postula que a violência na resistência é legítima quando em proporção direta com a violência do colonizador.

No entanto, essa resposta violenta à dominação, uma vez dirigida ao colonizador, pode ter também aspectos positivos para o colonizado além do afastamento físico do opressor. Primeiro, unifica as pessoas. “Essa práxis violenta” os reúne “[...] no grande organismo surgido como reação à violência inicial do colonialista”. Em segundo lugar, ao nível do indivíduo, “[...] a violência desintoxica. Liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas; torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos”. E, terceiro, depois de terem usado a violência para libertarem a si mesmos, as massas serão “[...] ciumentas dos resultados de sua ação”, exigindo de qualquer novo governo, intolerantes com políticos oportunistas ou demagogos de sua própria nacionalidade (2022, pp. 88-89).

Para Nietzsche, quanto mais brutal a opressão, maior o ressentimento e mais forte e secreta a resolução de resistir. Para Fanon, no entanto, a brutalidade não apenas leva apenas ao aprofundamento do ressentimento e da determinação para resistir, mas também aumenta a probabilidade de que a resistência

¹⁹ No original: “[...] punishment makes men hard and cold; ...it sharpens the feeling of alienation, it strengthens the power of resistance...[causing] an extending of the memory, ...a will henceforth to go to work more cautiously, mistrustfully, secretly [...]”.

²⁰ Já na escrita de “Peles negras, máscaras brancas” (ou seja, enquanto ainda era um estudante na França), Fanon mencionou brevemente o uso da violência na resistência à dominação. Em sua ‘Conclusão’ e com alusões a Hegel, ele escreveu que “Em uma luta feroz, aceito sentir o tremor da morte, a dissolução irreversível, mas também a possibilidade da impossibilidade” (2020, p. 161). Mais tarde, em um discurso de 1958 proferido no ‘Congresso do Povo Africano’ em Gana, ele “disse aos delegados que a luta pela libertação nunca poderia excluir o recurso à violência” (MACEY, 2000, p. 368). No entanto, é sua discussão ‘Sobre a violência’ em “Os condenados da Terra” que é a mais desenvolvida e mais conhecida.

seja violenta e que essa violência traga benefícios para a comunidade e para a psique dos resistentes durante e após o período de violência.

Freud também sugere que a agressividade reprimida contribui para um sentimento de culpa e de profundidade de consciência:

A agressão é introjetada, interiorizada [...] portanto, é voltada contra o próprio eu. Lá, ela é assumida por uma parte do Eu, que se opõe ao restante como Supereu, e que então, como ‘consciência moral’, exerce contra o Eu essa mesma disponibilidade rigorosa para a agressão, que o Eu teria, com prazer, saciado em outros indivíduos, desconhecidos a ele. Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o severo Supereu e o Eu que lhe está submetido; ela se manifesta como necessidade de punição (FREUD, 2023: 377, trad. MM).

Se assim fosse, o escravo/servo/colonizado teria um sentimento de culpa mais desenvolvido, uma consciência maior do que a do senhor/mestre/colonizador. (Freud afirma explicitamente que isso é verdade para o “povo de Israel”.)

Nietzsche, até certo, ponto concorda. É em sua discussão sobre as origens da culpa e da “má consciência” que Nietzsche chega mais perto de Freud, exceto que Nietzsche, não surpreendentemente, diferencia a psicologia dos “nobres” daquela do “rebanho”. Quando os homens começaram a viver em sociedade, de acordo com Nietzsche, a maioria, que estava sendo organizada em unidades sociais, foi forçada a reprimir os instintos do seu “passado animal”. Esses instintos que não “[...] se descarregam para fora, voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem” e constituem a causa do desenvolvimento da má consciência (NIETZSCHE, 2015, p. 67).

No entanto, os poucos que controlavam a política não desenvolveram culpa ou má consciência. “Quem pode dar ordens, quem por natureza é senhor [...] não sabem o que é culpa, a responsabilidade, consideração, esses organizadores natos [...]” (NIETZSCHE, 2015, p. 69). No entanto, por meio do desenvolvimento e do proselitismo da teologia judaico-cristã – uma teologia, lembre-se, de escravos/dominados – até mesmo os líderes (nobres) da Europa dos séculos 18-19 foram seduzidos pela culpa e pela má consciência. Para Nietzsche, então, a difusão contemporânea da culpa e da consciência é causada não pela dominação atual, mas pela poderosa influência da teologia judaico-cristã, especificamente, as qualidades que os cristãos atribuem a seu deus e o tipo de relacionamento que eles têm com ‘Ele’.²¹

²¹ Outra dimensão dessa atribuição da onipresença da culpa ao cristianismo é encontrada na discussão de Nietzsche sobre a criação do(s) conceito(s) de deus(es) pelos primeiros homens. Ele atribui esse desenvolvimento à relação devedor-credor na qual os primeiros humanos tinham para com os ancestrais. Para lidar com essa dívida, ele afirma, as primeiras formas de ‘pagamento’ incluíam santuários, rituais e obediência. À medida que as tribos se tornaram mais poderosas, o medo do poder dos ancestrais aumentou, de modo que os ancestrais acabaram se tornando tão ‘terríveis à imaginação’ que se tornaram deuses. E, o posterior “advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 2015, p. 73; Ver Segundo Ensaio).

Hegel, como afirmado anteriormente, negligencia tais descrições emocionais. Fanon, explicitamente, rejeita a teoria de Freud, pelo menos na medida em que a culpa é imposta externamente: “Diante do mundo criado pelo colonialista, o colonizado é sempre presumido culpado [...] Porém, no mais profundo do seu ser, o colonizado não reconhece nenhuma instância” (FANON, 2022, p. 49).

Nietzsche e Fanon, embora compartilhem pontos de vista semelhantes sobre a presença do ressentimento em escravos/colonizados, divergem sobre a importância da culpa na psique dos subordinados. Eles também diferem nos métodos que os subordinados usam para se libertar. O escravo de Nietzsche usa da astúcia para mudar lentamente os valores dominantes e enfraquecer os poderes do dominador.

O escravo de Fanon confronta fisicamente o Outro, entrando naquela luta de vida ou morte que Hegel descreveu. (Para Hegel, no entanto, lembre-se, essa luta explica como ocorre a escravização; não explica, outrora, como para Fanon, a razão da libertação do escravo. Veja “O papel do trabalho” abaixo). A única ênfase de Fanon em uma resposta violenta está, sem dúvida, ligada às suas descrições da violência integral na manutenção das situações de dominação que ele mesmo viu. Como Edward Said observou:

A violência da descolonização não é mais do que um cumprimento explícito da violência que se esconde no interior do colonialismo e, nesse caso, em vez dos nativos serem o objeto da força colonial, eles a exercem contra o colonialismo [...]22 (1999, p. 211, trad. nossa).

Mas Nietzsche e Fanon concordam que os escravos respondem à sua subordinação. Não há aquiescência ou aceitação de um status inferior, mesmo quando parece haver. Se os mestres pensam que veem aceitação, na verdade estão testemunhando a período de crescente ressentimento, de espera, de fervura, de criação. É o período que precede a resistência.

O papel do trabalho

Só Hegel vê significado no trabalho do “escravo”. Ele acredita ser o elemento-chave para a libertação do escravo, elemento que sempre estará presente em uma situação de subordinação, na qual levará ao enfraquecimento da autoridade e o fortalecimento da consciência do escravo, trazendo assim, inevitavelmente, a libertação do escravo.

²² No original: “The violence of decolonization is no more than an explicit fulfillment of the violence that lurks within colonialism and, instead of the natives being the object of colonial force, they wield it back against colonialism [...]”.

Uma relação de dominação-subordinação (ou de ‘senhorio e servidão’) passa a existir, para Hegel, a partir do confronto entre duas consciências. Porque “Ao chamar-se boa-consciência [*Gewissen*] [...] reconhece os Outros, lhes é igual” (2003, p. 445), deve haver uma mutualidade de reconhecimento para que ambos existam plenamente, ou seja, como consciências para si e para o outro.²³

Como afirmado anteriormente, para Hegel, o escravo ou servo torna-se subordinado quando se recusa a entrar na necessária luta de vida ou morte, quando se recusa a colocar a sua ‘autoconcepção’ acima da segurança pessoal. Ao não arriscar a vida, ele se torna o servo, a consciência dependente que existe para outro, para o mestre. Depois disso, o mestre controla a vida e o trabalho do servo e usa esse poder para satisfazer os seus próprios desejos.

O servo executa os desejos do mestre, faz qualquer trabalho que o mestre exige, produz o que o mestre deseja. Assim, o mestre deseja e consome; o servente trabalha e produz. Nesse processo, porém, as satisfações do mestre são fornecidas por coisas desconectadas dele e fugazes; as habilidades e produções dos servos são refinadas, uma parte dele mesmo e permanente.

O temor que o servo tinha do senhor “[...] senão depois do cumprimento do trabalho de dominar sua figuração imperfeita, de se criar para a sua consciência a figura de sua essência, e, dessa maneira, igualar sua *consciência-de-si* com sua *consciência*.” (HEGEL, 2003, p. 538). Enquanto o senhor torna-se dependente do trabalho do servo, esse mesmo trabalho leva o servo a conceituar a si mesmo como independente: “quanto mais profundo é seu espírito interior; e tanto mais duro trabalho [tem] seu Si obtuso com sua essência; com o conteúdo, para ele estranho, de sua consciência.” (HEGEL, 2003, p. 540).

Simultaneamente, o mestre, enfraquecendo por conta de sua existência não produtiva, portanto dependente de desejo e consumo, chega a reconhecer como não é capaz de alcançar a verdade digna de consciência independente uma vez que o reconhecimento por uma consciência dependente não pode lhe render esta verdade. Uma inversão está, portanto, em curso: “Essa atividade pura, consciente de sua força imperdível, luta com a essência não-figurada; assenhoreando-se dela, fez do ‘pathos’ sua matéria, e se deu o conteúdo dela’ (HEGEL, 2003, p. 476). Dessa forma, por meio dessa mudança nas autopercepções (e, conseqüentemente, nas percepções do Outro), a relação entre o mestre e o servo se transforma.

É digno de nota que a discussão de Hegel sobre como a relação dominador-subordinado é estabelecida e transformada no encontro de apenas dois indivíduos, duas “consciências”. Enquanto em outra parte da “Fenomenologia do Espírito” Hegel discute instituições sociais e sociedades inteiras, na seção

²³ Hegel explica esta existência antes que tal confronto tenha ocorrido de tal maneira: “Assim, o que outros chamam prepotência e injustiça cumpre o dever de afirmar sua independência perante os outros; o que chamam covardia, [cumpre] o dever de se preservar a vida e a possibilidade de ser útil ao próximo; porém o que eles chamam valentia, viola, antes, ambos os deveres (HEGEL, 2003, p. 439).

‘Senhor e Escravo’, ele não o faz. Ao contrário de Nietzsche e Fanon, ele negligencia a importância e a questão óbvia do poder diferencial do grupo, a saber, o papel desempenhado por recursos materiais (especialmente armas) em provocar e manter a dominação.

No entanto, a afirmação de Hegel de que o que mais contribui para a transformação destas relações de dominação consta nos efeitos interiores da dominação, nas consciências tanto dos dominados quanto dos mestres, tem muito em comum com os argumentos centrais de Nietzsche e Fanon. O fato de que, na conceituação de Hegel, o escravo se liberta sem um esforço deliberado para mudar o sistema de valores do mestre (como o escravo de Nietzsche) ou confronto direto com o mestre (como o escravo de Fanon) implica claramente que, independentemente dos recursos disponíveis para o mestre, a dominação não pode ser sustentada.

Hegel, Nietzsche e Fanon concordam em termos conceituais sobre a imperatividade dos escravizados alcançarem a liberdade; eles não concordam, no entanto, sobre o modo factual e o tipo de sociedade na qual, os escravizados, por sua vez, vislumbram lhe proporcionar tal liberdade.

Os objetivos dos dominados

Se, de fato, os dominados são capazes de mobilizar a mudança por meio do ressentimento (como afirmam Nietzsche e Fanon) ou se eles “naturalmente” saem de seu status de dependência em função de sua relação com seu trabalho (assim como o escravo em Hegel), devemos perguntar “para quê?” Como esses escritores veem os objetivos dos dominados? Eles querem mudar os sistemas hierárquicos em que vivem? Ou eles querem manter a estrutura, mas com eles mesmos, o seu grupo, na posição superior?

Ao discorrer sobre o estado emocional do colonizado, Fanon é explícito: “Vimos que o colonizado sonha sempre em se instalar no lugar do colono. Não em se tornar um colono, mas em substituir o colono” (FANON, 2022, p. 49). O seu escravo, pelo menos no nível emocional (acho que a palavra 'sonho' de Fanon foi escolhida com cuidado), quer se colocar por cima; ele simplesmente quer remover e substituir o mestre, para recuperar o poder em sua terra. No entanto, os colonizados reconhecem as limitações desse objetivo imediato.

Voltar ao passado pré-colonial é irreal e não inteiramente desejável. Algo novo deve ser criado - nem uma ressurreição de sua cultura histórica, nem uma imitação da cultura do colonizador - “Mas se quisermos que a humanidade avance para um estágio superior, se quisermos levá-la a um nível diferente daquele que a Europa a revelou, então é preciso inventar, então é preciso descobrir” (FANON, 2022, p. 327). Assim, o objetivo imediato do escravo de Fanon é a remoção do mestre e da cultura do mestre e a criação de uma nova sociedade. Embora Fanon não explique o que essa nova sociedade pode acarretar, seu

ataque ao oportunismo e à exploração da burguesia nacional nas ex-colônias sugere um objetivo final de uma sociedade mais ética e com arranjo social igualitário.

Para Nietzsche, o objetivo inquestionável dos escravos é minar o poder dos senhores. Os escravos, é claro, afirmam ter outros objetivos. Os cristãos ao seu redor articulam o objetivo de alcançar a vida eterna. Mas mesmo essa articulação revela um desejo de mais poder para si, o que necessita menos para os Outros. Nietzsche escreve: “Esses fracos – também eles desejam ser fortes um dia, não há dúvida, também o seu ‘reino’ deverá vir algum dia – chamam-no simplesmente “o reino de Deus” [...] são mesmo tão humildes em tudo” (2015, p. 36).

Os democratas e os comunistas que também defendem a “moralidade escrava” afirmam que seu objetivo é uma sociedade com hierarquia mínima ou nenhuma, na qual cada indivíduo tem voz. Mas estaria Nietzsche atribuindo a mesma dissimulação vista por ele nos criadores da moralidade escrava e sugerindo que esta resta no cristianismo de sua época assim como também em seus proponentes políticos? Ou seu medo do programa deles indica que ele vê sinceridade em democratas e comunistas? De qualquer maneira - quer os "escravos" elevem toda a sociedade ao seu nível ou assumam uma posição superior - o poder da nobreza da humanidade irá ser apagado, e a humanidade sofrerá com isso.

Para Hegel, o objetivo do escravo é a autonomia, assim como o objetivo de toda consciência. Embora, como afirmado, Hegel não inclua uma discussão sobre estruturas sociais em seu ensaio sobre a dinâmica senhor-escravo, sua afirmação de que, para que os humanos prosperem, há uma necessidade de consciências independentes e mutuamente válidas exclui estruturas de dominação.

Sua ênfase na razão e no amor, sua admiração ao longo da vida pela (suposta) democracia da Grécia antiga, a Reforma Protestante e o impulso democrático da Revolução Francesa também são indicativos de seu ideal de uma forma social na qual as consciências independentes são universais e funcionam livremente a serviço de uma comunidade compartilhada, e não a serviço de um mestre (BUTLER 1977: Capítulo 1; HEGEL 2003: Capítulo VI).

No entanto, este não é o objetivo consciente e inicial do cativo/escravo. O objetivo inicial do escravo é a sobrevivência; uma vez dependente, ele deve satisfazer o mestre com sua produtividade. Essa produtividade transforma o seu senso de identidade e, conseqüentemente, os seus objetivos. Com o tempo, o escravo de Hegel passa a buscar autonomia e independência. Hegel poderia ter escrito estas palavras de

Fanon: “A independência não é uma palavra a ser exorcizada, mas uma condição indispensável à existência dos homens e das mulheres verdadeiramente libertos [...]” (FANON, 2022, p. 319).²⁴

Apenas Fanon inclui como objetivo a tarefa consciente do escravo em mudar a si mesmo. Como parte da agenda dos colonizadores era a destruição da cultura do colonizado (inclusive aí o depreciamento do nativo em sua história, arte, religião, língua e aparência, etc), o escravo de Fanon, em seu lugar, reconhece, também, a necessidade de uma 'descolonização da consciência'. Esse processo facilitaria a eliminação dos valores e estruturas do colonizador, bem como as dos próprios colonizadores. Para o escravo de Fanon, “A libertação total é a que diz respeito a todos os setores da personalidade” (FANON, 2022, p. 319).

Resumindo, os escravos de Hegel extraem sua independência do mundo externo; o mecanismo de sua libertação é o seu próprio trabalho. Os escravos de Nietzsche são criadores reativos a partir de um ressentimento vingativo; eles transcendem o status de impotente ao seduzir os poderosos para longe do próprio sistema de valores que lhes dá poder. E os escravos de Fanon confrontam direta e assertivamente; é a remoção total do opressor de tudo aquilo que lhes proporciona libertação física e psicológica.

Os escravos/colonizados representam força e energia contida; eles existem sempre em relação a seres mais poderosos. Essa força expressa, essa energia liberada, exige uma diminuição do poder do Outro. Hegel e Fanon veem o processo como inevitável (talvez porque os dois homens assim desejaram); Nietzsche, por sua parte, espera que esse processo que ele está observando seja evitado. Mas todos os três, de maneiras muito diferentes, ressoam o triunfo do escravo.

Referências

BERGNER, G. “Who is That Masked Woman? Or, The Role Of Gender in Fanon’s Black Skins, White Masks”. *PMLA*, v. 110, n. 1, p. 75-88, 1995.

BUTLER, C. G. *W. F. Hegel*. Boston: Twayne Publishers, 1977.

CAUTE, D. *Frantz Fanon*. New York: Viking Press, 1970.

DAVIS, G. *Aimé Césaire*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

ENGELS, F.; MARX, K. *A ideologia alemã*. trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

FANON, F. *Black Skins, White Masks*, trad. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1967.

²⁴ Observe que, enquanto a discussão de Hegel é limitada a indivíduos, Fanon está explicitamente discutindo tanto indivíduos quanto sociedades. No entanto, dado este *ethos*, parece que Hegel se oporia inquestionavelmente à dominação de uma nação por outra.

- _____. *Wretched of the Earth*, trad. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2004.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.
- _____. *Os condenados da Terra*. trad. Ligia Fonseca. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FREUD, S. *Civilization and Its Discontents*, trad. James Strachey. New York: W. W. Norton, 1961.
- _____. *O mal estar na cultura e outros escritos*. trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- FRINGS, M. S. *Max Scheler*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965.
- GEISMAR, P. *Fanon*. New York: Dial Press, 1971.
- GENDZIER, I. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Pantheon Books, 1973.
- GIBSON, N. C. (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. New York: Humanity Books, 1999.
- HANSEN, E. *Frantz Fanon: Social and Political Thought*. Columbus. Ohio: Ohio State University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*. trad. J. B. Baille. New York: Harper Colophon Books, 1967.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche: the Man and His Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- MACEY, D. *Frantz Fanon: A Biography*. New York: Praeger, 2000.
- MARX, K.; ENGELS, F. *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur. New York: International Publishers, 1970.
- NIETZSCHE, F. *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1969.
- _____. *Human All Too Human*, trad. Marion Faber with Stephen Lehmann. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1984.
- _____. *Beyond Good and Evil*, eds. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *The Antichrist, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, eds. Aaron Ridley and Judith Norman, trad. Judith Norman. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. trad. Paulo Menezes. Companhia das letras: 2005a.
- _____. *Humano, demasiado humano*. trad. Paulo Menezes. Companhia das letras: 2005b.

_____. *Genealogia da moral*. trad. Paulo Menezes. Companhia das letras: 2015.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio*. trad. Paulo Menezes. Companhia das letras: 2016.

PINKARD, T. *Hegel: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

REISMAN, D.; GLAZER, N; DENNEY, Revel. *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press, 1950.

SAID, E. “Travelling Theory Reconsidered” in GIBSON, Nigel C. (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, p. 199-214. New York: Humanity Books, 1999.

SARTRE, J-P. *Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes. New York: Philosophical Library, 1965.

SCHELER, M. *Ressentiment*, trans. Lewis B. Coser and William W. Holdheim. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

SHARPLEY-WHITING, T. Denean. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997.

SINGER, P. *Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Recebido em: 19/08/2024

Aceito em: 20/01/2025