

O SISTEMA DAS AUTOCONSCIÊNCIAS A VISTA DE FRANTZ FANON:

Uma análise a partir do reconhecimento e da Negritude

THE SYSTEM OF SELF-CONSCIOUSNESS AS SEEN BY FRANTZ FANON:

An analysis from recognition and Négritude

EL SISTEMA DE AUTOCONCIENCIAS A LA VISTA DE FRANTZ FANON:

Un análisis a partir del reconocimiento y la Negritud

LE SYSTÈME DE AUTOCONSCIENCES À LA VUE DE FRANTZ FANON :

Une analyse à partir de la reconnaissance et de la Négritude

Matheus Sena Asevedo Campanhã

Mestrando em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, Brasil.

matheus.sena@unesp.br

<https://orcid.org/0000-0002-7601-9379>

Júlia Araújo Carvalho

Doutoranda em Ciências Sociais na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, São Paulo, Brasil.

julia.araujo@unesp.br

<https://orcid.org/0000-0002-6483-1044>

Thiago Rodrigues Costa

Doutorando em Ciências Sociais na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, São Paulo, Brasil.

thiago.costa@unesp.br

<https://orcid.org/0000-0002-9844-2311>

Recebido em: 04/11/2024

Aceito para publicação: 12/10/2025

Resumo

Através de uma reconstrução dos Conceitos Sistematizadores, uma ferramenta útil para a análise da filosofia Hegeliana, realizamos uma contraposição entre as noções de reconhecimento através de um Sistema de Autoconsciências e a crítica anticolonial mediada por Frantz Fanon. O cerne do trabalho é ressaltar como a análise do contexto colonial é crucial para que se consiga debater noções de reconhecimento e, consequentemente no sentido Hegeliano, um efetivo Sistema de Autoconsciências. No caso, uma Dialética do Senhor e do Servo levada às últimas consequências, diferente do que vislumbrou Hegel, o movimento de Negritude e as contribuições Fanonianas à Filosofia permitem um diálogo filosófico que leve em consideração uma pedra fundante da Modernidade: a desumanização do sujeito negro. Assim, questionando um símbolo do cânone filosófico que relega o continente africano a um vazio histórico, fizemos este artigo com o compromisso de revisitar a Modernidade sob uma perspectiva crítica, através de uma intelectualidade historicamente silenciada.

Palavras-chave: Fanon, Hegel, reconhecimento, Negritude, colonialismo, sujeito.

Abstract

Through a reconstruction of the Systematizing Concepts, a useful tool for the analysis of Hegelian philosophy, we did a contrast between the notions of recognition through a System of Self-consciences and the anti-colonial criticism mediated by Frantz Fanon. The core of the work is to highlight how the analysis of the colonial context is crucial for being able to debate notions of recognition and, consequently, in the Hegelian sense, an effective System of Self-consciences. In this case, a Dialectic of the Lord and the Servant carried to the ultimate consequences, different from what Hegel envisioned, the Négritude movement and the Fanonian contributions to Philosophy allows a philosophical dialogue that takes into account a foundation stone of Modernity: the dehumanization of the black subject. Thus, questioning a symbol of the philosophical canon that relegates the African continent to a historical void, we make this article with the commitment to revisit modernity from a critical perspective, through an intellectuality historically silenced.

Keywords: Fanon, Hegel, recognition, Négritude, colonialism, subject.

Resumen

A través de una reconstrucción de los Conceptos Sistematizadores, una herramienta útil para el análisis de la filosofía Hegeliana, hacemos una contraposición entre las nociones de reconocimiento a través de un Sistema de Autoconciencias y la crítica anticolonial mediada por Frantz Fanon. El núcleo del trabajo es resaltar cómo el análisis del contexto colonial es crucial para que se puedan debatir nociones de reconocimiento y, consecuentemente en el sentido Hegeliano, un efectivo Sistema de Autoconciencias. En este caso, una Dialéctica del Señor y del Siervo llevada a sus últimas consecuencias, diferente de lo que vislumbró Hegel, el movimiento de Negritud y las contribuciones Fanonianas a la Filosofía permiten un diálogo filosófico que toma en consideración una piedra fundacional de la Modernidad: la deshumanización del sujeto negro. Así, cuestionando un símbolo del canon filosófico que relega al continente africano a un vacío histórico, hacemos este artículo con el compromiso de visitar la modernidad bajo una perspectiva crítica, a través de una intelectualidad históricamente silenciada.

Palabras clave: Fanon, Hegel, reconocimiento, Négritud, colonialismo, sujeto.

Résumé

Par une reconstruction des Concepts Systématisateurs, un outil utile pour l'analyse de la philosophie hégélienne, nous réalisons une opposition entre les notions de reconnaissance à travers un Système d'Autoconsciences et la critique anticoloniale médiée par Frantz Fanon. Le cœur du travail est de souligner comment l'analyse du contexte colonial est cruciale pour que l'on puisse débattre des notions de reconnaissance et, par conséquent, dans le sens Hégélien, un système efficace de conscience de soi. Dans le cas d'une dialectique du Seigneur et du Serviteur menée à ses dernières conséquences, différente de ce que Hegel avait envisagé, le mouvement de la Négritude et les contributions Fanoniennes à la philosophie permettent un dialogue philosophique qui prend en considération une pierre angulaire de la modernité : la déshumanisation du sujet noir. Ainsi, en questionnant un symbole du canon philosophique qui relègue le continent africain dans un vide historique, nous réalisons cet article avec l'engagement de visiter la modernité sous une perspective critique, à travers une intellectuelleté historiquement muette.

Mots-clés: Fanon, Hegel, reconnaissance, Négritude, colonialisme, sujet.

Introdução

Nas últimas linhas da primeira obra de Fanon *Pele negra, máscaras brancas* (2008), a qual foi decisiva para nossa formação, tanto em Ciências Sociais, quanto o ingresso no mestrado em Filosofia, o autor martinicano faz uma súplica: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (Fanon, 2008, p. 191). Essa sentença foi fundamental para, também, a

escrita deste artigo, o qual surgiu não apenas devido à disciplina “Introdução ao Sistema da Filosofia de Hegel e sua atualidade” ministrada pelo Prof. Ricardo Tassinari, mas também pela nossa experiência vivida enquanto pessoas negras no ambiente universitário. Ao longo do processo outras contribuições foram importantes para a construção deste artigo.

De início, realizamos uma reconstrução dos ditos Conceitos Sistematizadores cunhados por Tassinari no artigo *Aspectos Práticos e Pragmáticos da Identidade da(s) Filosofia(s) como Sistema Através de Conceitos Sistematizadores* (2024) sobre a filosofia Hegeliana. Após essa reconstrução, foi necessário um contraponto com um pensador fundamental da Modernidade, Frantz Fanon, no que tange a pedra basilar dela, o colonialismo e a vista do Outro na história, afinal, se não o fizesse, nessa;

[...] perspectiva a África não tem história - ou pelo menos tinha até a chegada dos europeus ou asiáticos - e o Negro não poderia ser visto como ser humano, já que não contribuiu em nada para evolução da história universal. Estas últimas abordagens estão longe de resumir a vasta obra destes dois autores [Kant e Hegel], mas foram aqui alocadas por revelarem importantes elementos implícitos à constituição da sociedade moderna na medida em que embasaram conceitos, concepções e práticas que elegeram o Europeu como expressão universal do gênero humano (Faustino, 2013, p. 3).

Assim, através de uma explicação precisa do que se entende por autoconsciência e, ainda mais, Sistema das Autoconsciências, apresentamos uma análise de como esse Sistema se relaciona com um contexto colonial, o que permeia a Modernidade e todos os indivíduos nela inseridos, a partir principalmente da obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008) de Fanon. Essa argumentação permeará a Dialética do Senhor e do Escravo – ou do Senhor e do Servo¹ – bem como a questão do reconhecimento e como a Negritude, conceito sistematizado aqui por Aimé Césaire e Leopold Senghor, possui um papel fundamental nessa dimensão.

A filosofia Hegeliana a partir de Tassinari

Reconstrução dos Conceitos Sistematizadores

¹ Sobre este ponto, citamos integralmente a nota de Deivison Faustino no artigo *A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais*: “Embora a edição brasileira de *Phänomenologie des Geistes* aqui adotada, traduzida por Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effenberger (Hegel, 1999) defina *Knechtschaft* e *Knecht*, respectivamente, como “escravidão” e “escravo”, optou-se por traduzi-los, neste paper, como “servidão” e “servo”. Essa opção ampara-se em Rollins (2007), ao lembrar que Hegel tinha em mente a servidão feudal e não a escravidão colonial ao formular a sua alegoria. Essa diferença no estatuto da coerção é fundamental para o argumento aqui adotado, embora se reconheça que a tradução de *Knecht* como escravo é perfeitamente plausível e que o próprio Fanon (1952, p. 190), ao utilizar a tradução francesa do livro empreendida por Hyppolite (Hegel, 1939, p. 162), a empregue neste sentido: escravo (escravo). Chama a atenção, no entanto, a nota de rodapé oferecida pelo tradutor francês de *Phänomenologie*, na página 156 do livro, ao traduzir *Knechtschaft* por servidão (servitude) e não escravidão (esclavage): “Nous traduisons ‘Knechtschaft’ par servitude. Hegel, en effet, se souvient de l’étymologie de ‘servus’. L’ esclave est celui qui a été conservé (servare), c’est-à-dire celui qui a préféré la vie à la liberté et auquel on a conservé la vie par grâce. Le maître, au contraire, n’a pas eu peur de la mort, il s’est montré indépendant à l’égard de la vie.” (Hegel, 1939, p. 156)”. Por este mesmo sentido, opto por, aparte das citações, utilizar o termo servo” (2021, p. 456-457).

Inicialmente, assim como o Prof. Tassinari, apontamos de forma breve, os Conceitos Sistematizadores que apresenta, ou seja: existe uma realidade para cada um, cada indivíduo possui sua própria realidade, a compreensão prática do mundo; uma filosofia para cada um, como compreendemos a realidade, o que de início já podemos identificar que são conceitos extremamente próximos, afinal “a filosofia de cada um é a realidade para cada um, e a realidade para cada um é a filosofia de cada um” (Tassinari, 2024, p. 4).

Essa reconstrução indica um agente, melhor dizendo, o filósofo em sentido amplo “um agente que faz e vive sua própria filosofia” (Tassinari, 2024, p. 4-5). Também, expandindo o grau de explicação – e da quantidade de Conceitos Sistematizadores – é possível a explicação do próximo conceito: o grau de elaboração de uma filosofia. Esse grau significa que quando uma filosofia expõe e explica uma outra filosofia, seu grau de elaboração e, também, seu grau de realidade é maior que a explicada. Não se esquecendo que, recuperando o conceito de filósofo em sentido amplo, cada filósofo em sentido amplo pode ter uma ou várias filosofias.

De maneira lógica, se uma filosofia A, expõe e explica uma segunda, chamemos de B, e se essa expõe e explica uma terceira, apontada enquanto C, então, A expõe e explica C e possui um grau de elaboração e realidade maior que B e C. É notório como podemos desde já, a partir do já exposto, encarar o Sistema de (todas as possíveis) filosofias, afinal “se a filosofia de cada um é a realidade para cada um, então o Sistema de (todas as possíveis) filosofias deve conter todas as possíveis realidades para cada um (de nós)” (Tassinari, 2024, p. 11). É o Sistema que cada vez mais explica, ou pode vir a explicar, o todo, ao mesmo tempo que está dentro do todo e se refere ao todo.

Esse Sistema, por conseguinte, nos faz refletir sobre a Ilusão científico-filosófica “(1) realidade para nós (agora) é apenas uma das realidades possíveis (dentre muitas outras possíveis para nós), (2) ela não é a mais acurada e (3) sempre pode ser melhorada” (Tassinari, 2024, p. 8). De fato, isso aponta que, para nós, a atualidade não é absoluta, ela é falseável, inclusive assim que se constrói a premissa da ciência. Não é necessariamente uma atualidade que se limite entre o verdadeiro ou o falso, é algo que pode ser melhorado. Um grau de entendimento. Portanto, os Conceitos Sistematizadores nos indicam que a realidade do agora, a qual pode ser sempre melhorada e mais acurada, é uma aproximação da realidade de fato e tomar o agora enquanto a verdade mais pura, um movimento de ingenuidade.

Diante do exposto, é possível nos aproximarmos de um dos conceitos que mais concerne este artigo, a autoconsciência, ou seja quando

os seres humanos (ou parte deles) são capazes de reconhecer que: (1) a realidade é sempre realidade para nós (mesmo aqui); e (2) a realidade (momentânea) para nós (agora) é apenas uma realidade possível (entre muitas outras possíveis para nós), (3) não é a mais precisa e (4) sempre pode ser melhorada (Tassinari, 2024, p. 8).

É a consciência da realidade ao mesmo tempo que a realidade é nossa consciência. Assim, para uma continuidade na argumentação, tomo o próximo Conceito Sistematizador²: a coisa-em-si; a coisa-para-nós; o objeto

A coisa-em-si indica a meta de nosso processo de compreensão. Ao tentar compreender a coisa-em-si, cada momento de compreensão dela aparece para nós

² Esse conceito é fundamental para entendermos a relação acerca da relação entre a autoconsciência, o aparentemente externo e o reconhecimento. Algo que será debatido no decorrer do trabalho.

como a coisa-para-nós. Ao final, a compreensão (última) da coisa-em-si para nós será o sistema de todos os momentos da coisa-em-si como a coisa-para-nós, isto é, o conjunto de todos os momentos da coisa-para-nós e as relações entre eles [...] O objeto é a coisa-em-si considerada como o sistema de todos os momentos da coisa-para-nós. Ele é introduzido para indicar tal identidade final da coisa-em-si como o sistema de todos os seus momentos como a coisa-para-nós (Tassinari, 2024, p. 9).

O Conceito Sistematizador que mais nos interessa agora é o sistema das autoconsciências, o qual “traz consigo todos os conceitos sistematizadores expostos e nos permite estabelecer uma compreensão geral do mundo em que vivemos, mantendo sempre a sua unidade” (Tassinari, 2024, p. 10). Nesse conceito podemos observar as relações entre as autoconsciências e, conseqüentemente, de todas as filosofias possíveis. Tudo em um sistema.

Ainda de acordo com Tassinari (2024), a Razão é um conceito no qual o conteúdo do mundo se faz possível para nós, visto que todas as possíveis filosofias, que explicam a realidade mais ampla para nós, estão dentro da Razão, o sistema das filosofias está aqui. Se aproximar mais da Razão, portanto, é conhecer mais. Revisitando os outros Conceitos Sistematizadores, podemos afirmar que conhecemos algumas coisas, mas não todas. É um ideal, um horizonte tangível, que abrange toda a realidade. A Razão pode ser encarada, ainda, enquanto uma autoconsciência que conhece si mesma de forma completa e todas as outras; nos conduzindo a perseguir o ideal para conhecê-la mais; e encara todas as filosofias dentro de uma unidade de uma única realidade.

Por sua vez, o espírito é uma autoconsciência no que tange a Razão e para além de conhecer a si mesmo dentro da Razão, possui a potencialidade de conhecer ela própria a Razão. Nesse sentido, todos somos espíritos, uma autoconsciência dentro de uma maior, a Razão, ou seja, esta é uma autoconsciência suprema, precisamente o Espírito Absoluto por expressar a relação de todas as autoconsciências entre si ou a relação entre todos os espíritos (Tassinari, 2024).

O Espírito Absoluto, nesse sistema, é a realidade última e nos permite lidar e pensar todas as filosofias e suas realidades, ou seja, também é um conceito prático e pragmático. E para que possamos compreender esse sistema hegeliano, focamos sobre a Filosofia, último Conceito Sistematizador.

A Filosofia é uma filosofia que busca expor a Razão – o Espírito Absoluto –, ou seja, quando uma filosofia se considera Filosofia possui uma realidade mais ampla, justamente por expor a realidade mais ampla, o próprio Espírito Absoluto. A Filosofia enquanto sistema, nesta perspectiva, se mostra enquanto fundamental, bem como os Conceitos Sistematizadores dentro de uma dimensão crítico-filosófica, a qual

consiste no seguinte processo dialético-especulativo: (1) Assumir a visão filosófica inicial (como tese, a ser criticada). (2) Mostrar os seus limites e insuficiência (a sua negação, a antítese). (3) Mostrar por que e como ela pode (e talvez deva) ser superada em direção a uma visão filosófica mais ampla (a síntese), que lhe é nova e que compreende a ela, seus limites e o novo conteúdo por ela ignorado [...] (4) Ao final, o processo caminha sempre em direção à Razão ou Espírito Absoluto, como mostrado; e, mantendo os Conceitos Sistematizadores e os seus sentidos, o processo se torna uma caracterização contínua e cada vez melhor da Razão e do

Espírito Absoluto, o que nos permite acrescentar o termo especulativo à caracterização do processo (além de dialético) (Tassinari, 2024, p. 14-15).

A questão de conhecer os Conceitos Sistematizadores é conhecer a Filosofia como sistema, conhecendo seus objetos e os graus de conhecimento desses objetos até a Razão e o Espírito Absoluto.

Importância do conceito de autoconsciência

Expostos os Conceitos Sistematizadores, a argumentação se faz possível. Considerando que o que difere Hegel fundamentalmente é a questão da *autoconsciência* do *espírito* é possível admitir inicialmente que, para um indivíduo vir a possuir uma *autoconsciência* é necessário apenas a possibilidade desse indivíduo ter a consciência de sua consciência, mesmo que ele ainda não tenha essa consciência de si. Basta ser, portanto, um Ser racional.

O sistema que organiza as partes que é o ponto chave da questão. E nessa argumentação, a Filosofia só pode existir enquanto sistema. Nesse sentido, a *Razão* é transcendente, uma Autoconsciência Suprema, sabe de tudo, isto é, de si, ao mesmo tempo que é e imanente. O que, por sua vez, não exprime o fato de que, de fato, existe um conhecimento a ser adquirido que a ninguém pertence, ainda não foi atingido pelos *espíritos*, e um conhecimento do eu, que meu *espírito* individual conhece, ou um conhecimento nosso, que os *espíritos* em conjunto conhecem – não é um plano isolado, mas sim um sistema, um sistema de *espíritos*, o *sistema das autoconsciências* que provê consciência ao próprio sistema, de forma análoga ocorre que somos autoconsciências sem necessariamente ter o conhecimento que somos consciências. Uma questão de possibilidade.

É a Filosofia do Espírito que se torna o princípio de compreensão, de razão de todo o sistema. Há uma realidade última que é possível de ser conhecer. Nesse sentido, a realidade é um *logos*, uma ideia passível de ser conhecida.

O que nos importa agora é aprofundar nessa questão do *sistema das autoconsciências*:

Nesse sentido, ainda, o conteúdo (em si) de uma autoconsciência se mostra como o conteúdo comum (em si) das diversas autoconsciências; e, como tal conteúdo tem sempre, por sua própria forma de ser, a possibilidade intrínseca de ser para si, tal conteúdo acaba por explicitar o conceito de Autoconsciência Universal (com inicial maiúscula para indicar um substantivo próprio), em que todo esse conteúdo é simultaneamente em si e para si, enquanto tal conteúdo é a objetividade que se sabe como subjetividade idêntica a si e, por isso, universal. Essa Autoconsciência Universal é, no fundo, o próprio conhecimento da Verdade, ou a Verdade como Conhecimento, ou ainda, o Conceito, como Hegel às vezes denomina, que propicia o conhecimento em geral e, em específico, o reconhecimento recíproco, e que se mostrará como substância das autoconsciências, na qual elas estão imersas (Tassinari, 2021, p. 181).

É o conhecimento a partir da noção, do entendimento do que é uma *autoconsciência* e, em sentido amplo, da Autoconsciência Universal que nos possibilita conhecer a Verdade, o Espírito Absoluto, a totalidade.

Um ponto fundamental da citação supracitada a questão da reciprocidade, exploraremos essa noção a partir do que o próprio Hegel nos ensina nesses dois parágrafos:

178 - A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta.

179 - Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supracumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro (Hegel *apud* Silva, 2024, p. 173-174).

É explícito como para Hegel existe uma necessidade do reconhecimento para que uma consciência-de-si, uma ou uma *autoconsciência*, reconheça em si e para si uma outra *autoconsciência*, ao mesmo tempo que esta reconheça, de forma recíproca aquela. Esse reconhecimento ocorre quando essa *autoconsciência* se desloca para fora de si, o que a transfere para uma outra e eleva a outra, pois é ela mesma a que se enxerga na outra. O objeto da consciência, nesse sentido, é o que ele ainda não sabe. Portanto, quando eu, um *espírito*, olho um objeto e ele é parte de minha consciência, alcançando a *autoconsciência*, não temos mais a dualidade sujeito-objeto.

De modo a não deixar dúvidas no que tange o sistema hegeliano e desdobramentos posteriores do debate aqui construído, faz-se necessário ponderar:

Em primeiro lugar tomemos o mais de imediato no que chamemos de externo da consciência, isto é, a Natureza, as razões em si de modo mais objetivo, em si para nós, mas para si no Absoluto – não podemos esquecer que já podemos delimitar, diante do exposto, que o subjetivo e o objetivo se relacionam e não são opostos, mas sim são unos no Espírito Absoluto. O próprio conhecimento, nessa linha de argumentação é subjetivo e objetivo ao mesmo tempo, ou seja, a objetividade se identifica com a subjetividade –, a Natureza – o reino dos espíritos se mostrando de forma imediata – é, assim, o que nós enxergamos e, ainda mais, a matéria, por sua vez, é definida pela sua função, pelo seu conceito, ou seja, tudo é subjetividade, incluindo a objetividade, e vivemos isso mesmo sem perceber.

Um ponto a ser ainda esclarecido é sobre os conceitos, os quais são ao mesmo tempo forma e conteúdo, uma compreensão geral independente dos singulares; um organizador da totalidade, ou seja, na efetividade, já não vemos mais o conceito e sim a Ideia.

É preciso compreender os sistemas que compõe o Sistema. Prestar atenção na dinâmica das autoconsciências, dado que ao falar das diferentes autoconsciências, já se fala do outro. A *autoconsciência* só é, enquanto pode ser reconhecida para o outro, o que é na realidade uma propriedade e uma condição e não uma dependência. O outro sou eu a partir do conceito de *autoconsciência*, como já exposto.

Assim, *objeto* significa a coisa diante de si, da consciência. O que nos leva a uma outra dinâmica a ser analisada, a Dialética do Senhor e do Servo, um maior aprofundamento no que tange o *sistema das autoconsciências*.

a autoconsciência desenvolve-se ao longo da figura do Senhor e do Servo, no sentido de que ela se duplica e se diferencia internamente, pondo uma outra autoconsciência como alteridade subjetiva diferente dela. Entretanto, essa relação se revelará como uma reflexão especular de uma identidade diferenciada, quer dizer, como uma estrutura unitária que possui a alteridade como diferença presente em seu interior, por meio do processo de reconhecimento (Costa e Bavaresco, 2013, p. 40).

Aqui, o reconhecimento, a diferença e o Outro enquanto figura marcante da Modernidade nos abre um leque para inúmeras dimensões de discussão. Mas, sem pressa, delimitaremos do que se trata essa dialética.

Dialética do Senhor e do Servo e o sistema das autoconsciências

Podemos nos aproximar dessa dialética através do que nos escreve Henrique Vaz no artigo *Senhor e escravo: Uma parábola da filosofia ocidental*.

O Senhor é a consciência que é para-si ou é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação é, assim, a consciência-de-si que permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho (Vaz, 1980, p. 21-22).

De início podemos assumir que ambos os polos possuem cada um uma verdade em que o senhor não reconhece o servo, enquanto este prefere a vida à liberdade. O servo, nesse sentido busca o reconhecimento da sua subjetividade, já o senhor percorre o caminho de uma busca por uma razão maior na qual um depende do outro. Ele não reconhece o servo, quem apenas seria uma mediação para sua fruição, nesse sentido o servo reconhece mais o senhor do que este último. Quando o servo, uma *autoconsciência*, reconhece mais o mundo e consequentemente mais o senhor é possível afirmar que, nessa linha de argumentação, o senhor não reconhece o servo na mesma medida que o servo reconhece o senhor, o que ao identificarmos o servo como agente de análise, faz-se factível uma maior possibilidade de mudança.

Tendo em vista que o outro só se revela a partir da reciprocidade do sujeito, o reconhecimento a partir do outro, o objeto, o escravo, ele também sujeito. Dentro dessa estrutura relacional, cada autoconsciência se relaciona com a outra, seja como uma autoconsciência do sujeito sobre o objeto ou a autoconsciência do objeto sobre o sujeito. Em suma: as relações intersubjetivas são sempre relações de servidão e escravidão. O senhor confronta com a outra consciência-de-si, a do escravo. Mas, para reafirmar-se em sua certeza e auto-reconhecimento, o senhor domina o escravo, negando ao escravo toda alteridade e tudo que lhe é essencial. Neste ato de dominação, o senhor suprassume o escravo, pois o outro não é outro para ele (Silva, 2024, p. 178-179).

É a consciência crítica que o servo adquire ao compreender que o senhor depende do reconhecimento daquele, bem como do trabalho, ao mesmo tempo que nega qualquer subjetividade ou reconhecimento ao servo.

E como essa relação do reconhecimento se desenvolve pensando as autoconsciências na Dialética do Senhor e do Servo é exatamente o ponto que nos permite pensar essa dinâmica dos espíritos através de outros autores, posteriores a Hegel, mas que dele tiveram influências, mas também conseguiram captar o mundo por outra óptica, a do próprio servo – se colocássemos em termos hegelianos.

A crítica de Frantz Fanon

Frantz Fanon, psiquiatra nascido em Martinica e militante na Frente de Libertação Nacional (FLN) durante a Revolução Argelina (1954-1962) realiza, em seus estudos durante a escrita de sua célebre obra *Pele negras, máscaras brancas* (2008), uma diferenciação precisa e fundamental no que tange a filosofia hegeliana em relação ao reconhecimento quando nos deparamos com um colonizado. O ponto chave é que

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).

Temos de imediato um ponto central que difere da lógica hegeliana: senhor não depende mais do reconhecimento do servo, apenas do trabalho de quem o tem como um horizonte a ser atingido.

É ao mesmo tempo uma relação que afeta o psicológico do colonizado. Ele deseja ser o senhor, o colonizador, o branco, vestir uma máscara branca para se tornar humano e uma ‘economia emocional’ que Achille Mbembe posteriormente nos ensina e que nos mostra como essa economia, para além de demarcar ainda mais a relação senhor e servo, consegue dividir os próprios colonizados.

Vale nos ater brevemente ao que Mbembe (2020) nos diz. Em um contexto em que o colonialismo é imperativo no mundo, diversos bens materiais ou simbólicos foram introduzidos na colônia com o objetivo de diferenciação entre os próprios colonizados através da inveja, da diferenciação em termos de perda (alienação) de prestígio ou de classe.

Esse movimento foi algo essencial para a dominação colonial e demandou investimentos no que suscitava o desejo de riqueza dos colonizados, uma ‘economia emocional’ com o objetivo de colocá-los em conflito. “Em grande medida, a colonização apenas reforçou esses dispositivos. Muito da sujeição dos africanos à colonização passa pela mediação dos bens” (Mbembe, 2020, p. 210). Essa riqueza era extremamente volátil e conferiu aos africanos, de um modo geral, uma concepção instantaneísta do tempo e do valor, ou seja, a necessidade de se adquirir tudo o que se pudesse em vida, seja material ou simbólico — bem como o neoliberalismo se mostra atualmente.

Mbembe (2020) explicita assim, como a relação entre as pessoas no sentido mercadológico foi acentuada pelo colonialismo. A mercadoria, e aqui entendemos esse conceito em sua

dimensão capitalista, penetrou a subjetividades dos sujeitos e tudo o que se desejava eram bens de consumo ou de prestígio, o que incluía mulheres, filhos e aliados.

Isso nos indica, voltando ao ponto essencial de Fanon, como mostra Paulo Silva (2024) em *A questão do reconhecimento: Fanon e a dialética hegeliana*, que

se, segundo Hegel, é na relação de reciprocidade entre os sujeitos que as identidades se constituem e que a autorrealização pode ser alcançada, Fanon observa que o sujeito colonial está fora do processo da história, uma vez que a empresa colonial anula a contradição. O homem negro será sempre apresentado como consciência-de-si ou “em-si” e jamais como um “ser-para-si”, que é o estágio da consciência crítica referido acima (Silva, 2024, p. 180).

Algumas dúvidas nos surgem em relação à Dialética do Senhor e do Servo, dado que como o servo pode vir a possuir uma consciência crítica, com maior possibilidade de mudança na realidade se ao mesmo tempo ele não é reconhecido como uma consciência para si? Se ele é apenas encarado como trabalho e mediação do senhor para sua autorrealização não necessitando nem o seu reconhecimento ao mesmo tempo que não o reconhece? Silva continua para a nossa elucidação:

Ao buscar estabelecer uma clivagem entre a dialética do senhor e do escravo e o sistema colonial, Fanon se depara com a impossibilidade de inserir o sujeito negro no sistema hegeliano [...] O problema fenomenológico apresentado por Fanon traduz o dilema existencial vivido pelo sujeito negro. Ele conclui que na estrutura epistemológica que está investigando ele é um objeto fixado sobre si mesmo, entre tanto outros objetos, enclausurado em sua coisidade, e que implora o olhar libertador do outro, o branco, que por sua vez, lhe nega o acesso, tanto à ontologia, quanto à progressão histórica, impedindo a possibilidade do negro desenvolver a sua auto-consciência (Silva, 2024, p. 184-185).

É a não possibilidade de inserção do sujeito negro nesse sistema – visto que, fundamentalmente ele não é reconhecido, mas sim, ele é fixado por outrem, o branco.

Consequentemente, faz-se possível afirmarmos a impossibilidade de desenvolvimento da consciência crítica, bem como de sua *autoconsciência* dentro desse panorama. Ora, se não existe um reconhecimento mútuo entre as consciências que se autoconhecem, como podemos vir a conceber um *sistema de autoconsciências*? “A crítica fanoniana não é dirigida à maneira que este ou aquele autor abordam a dimensão humana e a dominação política, mas, sim, ao decaimento do *nègre* para baixo da dimensão humana, enquanto coisidade inessencial” (Faustino, 2021, p. 467).

Nesse sentido, é plausível afirmarmos o local do colonizado enquanto impossibilitado de estar inserido na dialética do Senhor e do Servo e no sistema hegeliano. Como o próprio Fanon nos ensina:

Claro, bem que existe o momento de ‘ser para-o-outro’, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Parece que este fato não reteve suficientemente a atenção daqueles que escreveram sobre a questão colonial (Fanon, 2008, p. 103).

O não reconhecimento de uma parte, a parte branca na relação entre as autoconsciências, impede – propositalmente ou não – qualquer ontologia, principalmente se considerarmos o reconhecimento enquanto fundamental na teoria do *sistema das autoconsciências*.

Falando de si mesmo, e de todos os negros e colonizados, Fanon explicita essa fragmentação do ser: “eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea” (2008, p. 105). Somada a essa fragmentação de alguém que, na realidade, não era nem considerado enquanto Ser, ele reforça como é um movimento unilateral, isto é, uma explícita rejeição do senhor, do colonizador, do ocidental, do branco, afinal “o mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. [...] Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (Fanon, 2008, p. 107-108).

É um grito, um chamamento de luta – teórica e material, se podemos dividir dessa maneira – que Fanon clama, posto que as consequências dessa rejeição da reciprocidade são nefastas. De imediato é possível identificar que

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 (Nascimento, 2022, p. 62).

O desejo de vestir as máscaras brancas sobre a pele negra, de se tornar o colonizador se faz presente novamente, o que difere essencialmente do que Hegel elabora. Não é pelo trabalho e pelo não reconhecimento do senhor que o negro deseja sua liberdade. De início ele deseja ser como o senhor, desejo ser como o branco.

Nesse sentido algo deve ser feito para a saída desse ciclo infernal sem possibilidade de liberdade. Com apoio no próprio Hegel na seção *B – O preto e Hegel* do capítulo *O preto e o reconhecimento*, Fanon nos diz que diante dessa oposição do outro, dessa negação do branco

a consciência de si tem a experiência do *Desejo*; primeira etapa do caminho que conduz à dignidade do espírito. Ela aceitar arriscar a própria vida e consequentemente ameaça o outro na sua presença corporal. [...] Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (Fanon, 2008, p. 181).

O Desejo, enquanto atividade negadora desse mundo e afim de um mundo entre reconhecimentos se faz necessário. Não é possível encarar o colonizado enquanto um ponto fixo na fruição do senhor. A luta se faz necessária e um ponto interessante que se pode constatar nessa tensão entre Hegel e Fanon no que tange essa luta pelo reconhecimento na – se ainda podemos usá-la – dialética do Senhor e do Servo, como Deivison Faustino (2021) nos aponta, é que

pode-se pensar as experiências emancipatórias, como a Revolução do Haiti, as lutas anticoloniais de libertação nas colônias europeias e estadunidenses da África,

Ásia e América, em como a concretização prática dessa possibilidade. Não é à toa que Hegel, ao constatar esses riscos, buscou amenizá-los oportunamente. Se não é possível se vacinar contra as consequências subversivas da dialética, quando se pensa a história humana em seu para-si contraditório, em busca da expansão de liberdade, que, pelo menos, se defina, com critérios precisos, quem ou o que pode ser considerado humano. Em *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Filosofia da História), escrito anos depois de *Phänomenologie des Geistes*, Hegel apresentará uma visão racional predeterminada da história humana universal, pautada por uma geografia racializada da razão em que a África subsaariana não faz parte enquanto a Europa, ou o ocidente – em seus pressupostos liberais-burgueses – apresenta-se como polo mais desenvolvido ou até, o seu fim acabado: o ponto de chegada da história (Faustino, 2021, p. 462-463).

A luta, o embate, faz-se essencial, o problema talvez esteja nas consequências últimas que a potencialidade da Dialética pôde mostrar a Hegel. Nesse sentido, se formos nos ater ao contexto histórico de Hegel, para não nos perdemos em um perigoso movimento de anacronismo histórico, é necessário verificarmos a Revolução Haitiana (1791-1804) de São Domingos.

É notório como essa revolta é a tradução dos ideais iluministas franceses da forma mais visceral, os jornais da época não escondiam isso e todo bom assíduo leitor saberia dos acontecimentos na ilha. Era um problema político para toda metrópole colonial afinal. Ora, o caminho que nos parece sugerir Susan Buck-Morss vale a pena ser comentado a fim de não nos enganarmos sobre a Dialética do Senhor e do Servo e da amplitude que de fato pode ser usada, independente das opiniões de seu maior propagador, visto que

ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos da liberdade cegos da Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade impressa debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã); ou Hegel sabia - sabia dos escravos reais que eram bem-sucedidos em sua revolta contra seus senhores reais - e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo (Buck-Morss, 2011, p. 7).

Vale a pena não nos perdermos em uma emoção helênica e, a fim de reforçar o caráter filosófico deste trabalho, retomo, e julgo necessário, o que foi o começo do reconhecimento – pelo menos no plano teórico sistematizado – por parte dos negros, feito por nomes – Aimé Césaire e Leopold Senghor – que conceituaram a Negritude, *la Négritude*, a qual podemos observar nessa passagem de Fanon, quando ele passa por essa fase:

E eis o preto reabilitado, ‘alerta no posto de comando’, governando o mundo com sua intuição, o preto restaurado, reunido, reivindicado, assumido, e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética, ‘poroso a todos os suspiros do mundo’. Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Mas existem valores que só se harmonizam com o meu molho (Fanon, 2008, p. 117).

É exatamente um momento de virada no que concerne o reconhecimento do negro. Ele além de não tentar mais colocar uma máscara branca, afirma – e na realidade grita – sua pele negra. Não depende do reconhecimento de sua civilidade nos cafés de Paris e assume, em conjunto, sua *Négritude*.

E por mais que, como Fanon (2008) expõe, vale a pena ser considerado o que Sartre adverte em seu excerto *Orphée noir*, isto é, a Negritude seria apenas um polo negativo em uma dialética hegeliana, uma fase passageira que necessitava de uma superação, ou seja, de um mundo sem raças. A Negritude para o autor devia ser sentida na pele, visto que

a dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria (Fanon, 2008, p. 122).

Essa possibilidade de reconhecimento por um lado, pode ser encarada enquanto uma resposta a uma psicopatologia introduzida nas colônias, mas essa resposta necessita ser mergulhada, sentida na pele e descida até o abismo do espírito para, posteriormente, ser lançada aos céus visando uma real mudança. É um movimento fundamental para que essa mudança possa ser considerada após séculos de sentimentos de inferioridade, o que precisamente, é um diagnóstico de Fanon.

The central thrust of the argument is that Fanon's diagnosis of the colonial subject's feeling of inferiority, hence her inability to understand herself as having agency, stems from the fact that it is only upon contact with the white man that the Antillean suddenly understands herself to be black. This discovery causes a reversal of the direction of the superego which henceforth directs its aggressivity inward, severely debilitating the ego and even destroying it in some cases. The key point is that the diagnosis of colonial psychopathology is the direct result of an unjust political structure, in which domination is internalized to devastating psychic consequences (Bird-Pollan, 2014, p. 10)

Através dessa forma explícita mais completa, após uma longa exposição sobre a relação entre o negro e o branco no plano psíquico,

compreende-se porque Sartre vê na tomada de posição marxista dos poetas negros o lógico fim da negritude. Eis na verdade o que se passa: como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções: Ou peço aos outros que não prestem atenção à minha cor, ou, ao contrário, quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal. Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana enfim, – só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal (Fanon, 2008, p. 166).

Notamos como esse mergulho na escuridão, em busca de um reconhecimento, deve resultar em um abalo em que o negro estremece o mundo e finalmente, surge a possibilidade de talvez falar sobre um *sistema de autoconsciências*, não particular, ou se possível, onde o outro nem reconhecido é, mas que parte de uma particularidade e visa um sistema pleno e universal.

No entanto, não podemos esquecer da ressalva sobre a Negritude que Fanon faz: “a crítica à *Négritude*, em Fanon, é mais a problematização de seus limites culturalistas e reformistas do que uma ruptura com seus pressupostos e o reconhecimento de sua necessidade histórica” (Faustino, 2020, p. 78). Problemas que concernem uma não ruptura completa do sistema de raças e uma busca no passado de uma civilização negra, dado que Fanon se preocupa, e elege como fundamental, as questões da atualidade com vista na transformação futura.

De modo fundamental, faz-se necessário reafirmamos que para além do reconhecimento não feito pelo branco, foi justamente ele – essa figura fictícia, na mesma medida que o negro, da Modernidade – quem realizou essa cisão no humano. Mbembe nos explicita décadas depois sobre a cisão do humano e suas consequência, isto é, a difração originária, a separação do humano em raças, o desmembramento do negro entre um eu próprio e uma imagem, no caso, demoníaca; de terror; que remete à lembrança da captura e da colônia; comanda o eu autêntico sem ele mesmo saber e que acarreta uma identidade também alienada, a qual é encarada pelo colonizador – seu criador – na qualidade de um objeto de exploração.

Em contrapartida à criação do negro na modernidade, seu oposto também foi concebido e isso Mbembe denomina de ‘fantasia do branco’. Um ser que se coloca como universal e estabelece e identifica como o Outro, alguém racializados, todo humano – na prática todo sub-humano ou até mesmo não-humano – diferente dele.

essa separação teria acarretado uma tal perda de familiaridade consigo mesmo que o sujeito, tornado estranho a si mesmo, teria sido relegado a uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez do ser junto a si mesmo (outro nome da tradição), que deveria ter sido sempre a sua experiência, ter-se-ia constituído numa alteridade na qual o eu teria deixado de se reconhecer: o espetáculo da cisão e do desmembramento (Mbembe, 2020, p. 143).

Sem restar quaisquer dúvidas, Faustino consegue sintetizar a crítica, ou a tensão, de Fanon com Hegel:

A reciprocidade, empatia, solidariedade, ou a sororidade – mesmo que permeada por lutas, desigualdades e dominações – só é possível entre sujeitos da mesma espécie. Por essa razão, para ele, não apenas a dialética hegeliana ou marxismo, precisariam ser distendidas, mas toda a filosofia política e a sociologia, que analisam o poder e a dominação na sociedade moderna de forma a equacionar a sua vinculação umbilical com os estranhamentos coloniais (Faustino, 2021, p. 469)

É gritante como o colonialismo e a atuação do senhor, do branco, na Modernidade impede de qualquer forma a reciprocidade e o reconhecimento.

Não podemos, por fim, deixar de reforçar que é com a crítica anticolonial, escritos feitos pelos intelectuais de países colonizado, apontados como não sujeitos, objetos fora da História – inclusive da História da Filosofia – que conseguimos não apenas entender o que foi escrito

em solo europeu sobre eles próprios e sobre os outros, mas exatamente o que esses outros, assujeitados e condenados da Terra, dizem sobre si mesmos.

Neste esforço, curiosamente, Fanon dirige Hegel – ou melhor a dialética, que não é sua e nem europeia, mas uma dimensão do movimento histórico – contra seu conservadorismo burguês e eurocêntrico ao apontar, em primeiro lugar, para as particularidades complexas – em sua relação com o complexo de complexos que conforma a sociabilidade do capital – do colonialismo e, sem segundo lugar, para romper com conservadorismo burguês que identifica a servidão de classe e a conformação com os limites da sociedade burguesa através do Estado como horizonte máximo de realização do Espírito. A originalidade de Fanon diante de críticas semelhantes, como a de Marx, é a relevância do colonialismo e das lutas anticoloniais para a perspectiva da emancipação humana. (Faustino, 2021, p. 475).

O papel da crítica anticolonial para – em termos hegelianos – maior aproximação da verdade, do Espírito Absoluto, da Razão, é indispensável como podemos notar. Ao mesmo tempo que há essa crítica, há, sem dúvidas, uma aproximação e um paralelo com o sistema Hegeliano, ou seja, por mais que esteja explícito em sua História da Filosofia que nós não participamos da História, talvez sejamos nós que podemos e temos a potencialidade de abalar o mundo ao explicar não apenas as nossas formulações sobre nós mesmos, mas apreender profundamente o cânone filosófico já definido e sistematicamente já ensinado e realizar um movimento para um pleno reconhecimento mútuo e universal.

O empenho de Fanon está em buscar marcar a diferença entre a dialética do Senhor e do Escravo de Hegel e o senhor e o escravo do sistema colonial. Mas, ao marcar essa diferença, Fanon busca fazer um paralelo com o texto hegeliano, mesmo sabendo da completa incompatibilidade do sistema hegeliano, porque ao negro colonizado é negada uma explicação ontológica (Andrade e Pitt, 2023, p. 17).

Considerações finais

Neste trabalho buscamos mergulhar no sistema filosófico hegeliano através dos Conceitos Sistematizadores do Prof. Ricardo Tassinari, analisando como o sistema das autoconsciências poderia ou não se relacionar com a realidade factual de pessoas colonizadas.

É necessário destacar que, por ser necessário o reconhecimento mútuo, o sistema das autoconsciências é colocado em suspensão, em cheque, quando adicionamos a intelectualidade à Razão dos filósofos africanos, que tem a possibilidade de, através da experiência vivida, desenvolver um pensamento que possui por consideração o colonialismo e a luta contra ele – pilares da Modernidade e do capital, inclusive atualmente.

Considerando fundamentalmente Fanon, o desenvolvimento teórico realizado por ele, dispositivos teóricos como a Dialética do Senhor e do Servo, a qual pode possuir uma grande potência de libertação se levada às últimas consequências, bem como a questão do reconhecimento de fato, foi possível estabelecer essa relação entre o sistema filosófico hegeliano e a constatação de que, embora o próprio Hegel não realize essa potencialidade por não inserir o sujeito negro, ou colonizado, em sua ontologia, ela é possível.

Possível, porém, não sem a considerar trabalhos como o de Fanon e da tradição crítica negra do Século XX. E, portanto, nem realizável construir um estudo sobre um reconhecimento, fundamental para o sistema de autoconsciências, sem comentarmos sobre o movimento da Negritude, sobre lutas anticoloniais que produziram um reconhecimento forçado, sem o quais, talvez, não poderíamos estar, inclusive, realizando este trabalho.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Paulo; PITT, Rafael. Fanon, os filósofos e a questão do homem negro. **Revista Educação e Fronteiras**, Dourados, v. 13, n. 00, e023013, 2023.
- BAVARESCO, Agemir; COSTA, André. Movimento lógico da figura hegeliana do senhor e do servo. **Trans/Form/Ação, Marília**, v. 36, n. 1, p. 37-60, Jan./Abril, 2013
- BIRD-POLLAN. **Hegel, Freud and Fanon: The Dialectic of Emancipation**. London-New York: Rowman & Littlefield, 2015.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. **Novos estudos CEBRAP**, n. 90, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/Rms6hs73V39nPnYsv44Z93n/> Acesso em: 11 de jul. de 2024.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora, Curitiba**, v. 33, n. 59, p. 455-481, mai./ago, 2021.
- FAUSTINO, Deivison. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. **Revista Tecnologia e Sociedade**. v. 9, n. 18, 2013
- FAUSTINO, Deivison. Sartre, Fanon e a dialética da Negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. **Revista ENTRELETRAS**, Araguaína, v. 11, n. 2, mai./ago, 2020.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- NASCIMENTO, Jonas do. A dialética da emancipação na luta por reconhecimento: pensando com Georg Hegel, Frantz Fanon e Axel Horner. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.9, n.2, p. 57-72, mai.-/ago, 2022.
- SILVA, Paulo. A questão do reconhecimento: Fanon e a dialética hegeliana. **Via Atlântica**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 160-188, 2024.
- TASSINARI, Ricardo. **Aspectos Práticos e Pragmáticos da Identidade da(s) Filosofia(s) como Sistema Através de Conceitos Sistematizadores**. 2024. Disponível em: https://www.academia.edu/116240360/Aspectos_Práticos_e_Pragmáticos_da_Identidade_da_s_Filosofia_s_como_Sistema_Através_de_Conceitos_Sistematizadores. Acesso em 11 de jul. de 2024.
- TASSINARI, Ricardo. **Sobre a atuação do Espírito Absoluto no espírito objetivo; ou, por que nos tornamos éticos?** Em: BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair; COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; TASSINARI, Ricardo Pereira. (Orgs). **Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel**. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

VAZ, Henrique. Senhor e escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese: Revista De Filosofia**, v. 8, n. 21, 1981.