

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISABELA GONÇALVES DOURADO

**ROMPENDO CICLOS DE VINGANÇA:**

uma crítica à noção nietzschiana de ressentimento a partir de uma visão pluralista da raiva

Recife  
2021

*Página reservada para ficha catalográfica*

ISABELA GONÇALVES DOURADO

**ROMPENDO CICLOS DE VINGANÇA:**

uma crítica à noção nietzschiana de ressentimento a partir de uma visão pluralista da raiva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco para a Defesa de Dissertação no curso de Mestrado em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Marcos Fanton

Recife  
2021

ISABELA GONÇALVES DOURADO

**ROMPENDO CICLOS DE VINGANÇA:**

uma crítica à noção nietzschiana de ressentimento a partir de uma visão pluralista da raiva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco para a Defesa de Dissertação no curso de Mestrado em Filosofia.

Aprovada em \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcos Fanton (Orientador)  
Universidade Federal de Santa Maria

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cristina Amaro Viana (Examinadora Externa)  
Universidade Federal de Alagoas

---

Dr<sup>a</sup>. Laura Luz Sousa Oliveira e Silva (Examinadora Externa)  
Universidade de Genebra

*Página reservada para dedicatória.\**

---

\* *Nota especial reservada para dedicatória.*

## AGRADECIMENTOS

Essa dissertação foi escrita em meio a muitos conflitos internos e externos. Eu agradeço a todos que acolheram os meus conflitos genuinamente filosóficos e compreenderam a minha necessidade de ser coerente com os meus valores mesmo dentro de uma academia ainda elitista, limitadora e hipócrita.

Agradeço especialmente a Hugo Mota, Laura Luz Silva e Marcos Fanton pela amizade, apoio, dedicação, inspiração, paciência e por todo aprendizado. Sem vocês, eu não conseguiria efetivar meu desejo de trabalhar com questões fazem sentido para a realidade e, provavelmente, seguiria lendo manuais antigos e inadequados. Muito, mas muito obrigada!

Agradeço novamente a Laura Luz Silva e a Cristina Viana pelos comentários preciosos feitos na banca examinadora e por toda atenção e acolhimento ao longo desse trabalho.

Agradeço imensamente a todos aqueles que se fizeram cura em tempos pandêmicos e estiveram incondicionalmente comigo em planos físicos, virtuais ou mentais. Em especial, quero agradecer a Hugo Mota, Caio Rocha, Pablo Avendaño, Patrick David, Elisa Brito, Amanda Lima, Willany Victória, Dani Ferreira, e Léa.

Agradeço à minha família, em especial à vó Carmen (*in memoriam*).

Agradeço as companhias felinas de Hibisco e Lua.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela concessão da bolsa ao longo dos dois anos de pesquisa e à Universidade Federal de Pernambuco.

*Enquanto os homens exercem seus poderes  
poderes morrer e matar de fome, de raiva e de  
sede são tantas vezes gestos naturais...*

(VELOSO, 1984).

*Não posso  
Não devo  
Não quero viver como toda essa gente insiste  
em viver  
E não posso aceitar sossegado qualquer  
sacanagem ser coisa normal...*

(NASCIMENTO, 1988).

## RESUMO

A presente dissertação visa investigar a raiva a partir de duas perspectivas, a saber, a ortodoxa e a pluralista, com o intuito de oferecer uma avaliação sobre qual delas seria mais adequada para descrever o papel desta emoção no contexto de relações de opressão. No primeiro capítulo apresentamos e discutimos a concepção nietzschiana da raiva. Nietzsche (1887) caracteriza essa emoção a partir daquilo que compreende por ressentimento. Para o filósofo, homens constituídos por uma fraqueza substancial sentem-se inferiores diante de sua impotência em comparação à força de outros homens e dessa relação decorreria um páthos ressentido responsável por gerar sentimentos destrutivos. No início do capítulo subsequente, mostramos que a interpretação nietzschiana estaria alinhada à visão ortodoxa. Pensadores como Sêneca e Aristóteles deram início a essa visão ao atribuírem à raiva um desejo ávido por vingança. Contemporaneamente, Pettigrove (2012) e Nussbaum (2016) também alegam a contraproducência da raiva frente às injustiças. A partir das discussões promovidas ao final do segundo e ao longo do terceiro e último capítulo, consideramos que tais visões tradicionais da raiva são pejorativas na medida em que a caracterizam como exclusivamente vingativa, violenta e não racional. Dentre as consequências negativas da disseminação desses preconceitos estaria o reforço de estereótipos em pessoas socialmente oprimidas. Se uma mulher responde com raiva a uma situação que a oprime, ela é tida como histérica; quando algo semelhante ocorre com um homem negro, ele é taxado de incivilizado. O uso desses estereótipos para deslegitimar a raiva resulta na proibição da expressão dessa emoção como uma ação política, sendo esta uma das únicas formas de defesa dos oprimidos. Contra essa perspectiva, a visão pluralista da raiva, como nos mostra Silva (2021a), ressalta a possibilidade de uma raiva reparadora e razoável cujo objetivo seria o reconhecimento de danos causados injustamente. Lorde (1981) argumenta a favor da produtividade epistêmica da raiva, influenciando as leituras de Mayo (2020) e Srinivasan (2018). Ao evidenciar o caráter sinalizador, pedagógico e instrumental da raiva, essas autoras reforçam que, em casos de opressão e injustiça, a expressão da raiva consistiria em um ato de esclarecimento e empoderamento diante de distorções sociais que promovem o enfraquecimento de princípios democráticos e a manutenção da opressão estrutural. Nossa posição é a favor da visão pluralista, visto que através dela é possível compreender a raiva enquanto uma energia criativa capaz de promover mudanças contra opressões estruturais, sendo, portanto, uma resposta adequada ao racismo e à misoginia.

Palavras-chave: Raiva; Opressão; Injustiça; Nietzsche; Ressentimento.



## ABSTRACT

The present dissertation aims to investigate anger from two perspectives, namely, the orthodox and the pluralist, in order to offer an assessment of which one would be more adequate to describe the role of this emotion in the context of oppressive relations. In the first chapter we present and discuss the Nietzschean conception of anger. Nietzsche (1887) characterizes this emotion from what he understands as resentment. For the philosopher, men constituted by a substantial weakness feel inferior in face of their powerlessness in comparison to the strength of other men, and from this relationship would derive a resentful *páthos* responsible for generating destructive feelings. At the beginning of the subsequent chapter, we showed that the Nietzschean interpretation would be aligned with the orthodox view. Thinkers such as Seneca and Aristotle initiated this view by attributing to anger an avid desire for revenge. Contemporarily, Pettigrove (2012) and Nussbaum (2016) also claim the counterproductiveness of anger in the face of injustices. From the discussions promoted at the end of the second and throughout the third and final chapter, we consider that such traditional views of anger are pejorative insofar as they characterize it as exclusively vengeful, violent, and non-rational. Among the negative consequences of spreading these prejudices would be the reinforcement of stereotypes in socially oppressed people. If a woman responds in anger to a situation that oppresses her, she is considered hysterical; when something similar occurs to a black man, he is considered uncivilized. The use of these stereotypes to delegitimize anger results in the prohibition of the expression of this emotion as a political action, this being one of the only forms of defense for the oppressed. Against this perspective, the pluralist view of anger, as Silva (2021a) shows us, highlights the possibility of a reparative and reasonable anger whose goal would be the recognition of unjustly caused harm. Lorde (1981) argues for the epistemic productivity of anger, influencing the readings of Mayo (2020) and Srinivasan (2018). By highlighting the signaling, pedagogical, and instrumental character of anger, these authors reinforce that, in cases of oppression and injustice, the expression of anger would consist in an act of enlightenment and empowerment in the face of social distortions that promote the weakening of democratic principles and the maintenance of structural oppression. Our position is in favor of the pluralist view, since through it it is possible to understand anger as a creative energy capable of promoting change against structural oppressions, and therefore an adequate response to racism and misogyny.

Keywords: Anger; Oppression; Injustice; Nietzsche; Resentment.

## RÉSUMÉ

Cette thèse vise à étudier la colère selon deux perspectives, à savoir la perspective orthodoxe et la perspective pluraliste, afin d'évaluer laquelle serait la plus adéquate pour décrire le rôle de cette émotion dans le contexte des relations d'oppression. Dans le premier chapitre, nous présentons et discutons la conception nietzschéenne de la colère. Nietzsche (1887) caractérise cette émotion à partir de ce qu'il entend par ressentiment. Pour lui, les hommes constitués par une faiblesse substantielle se sentent inférieurs face à leur impuissance par rapport à la force des autres hommes, et de cette relation découlerait un pathos de ressentiment responsable de la génération de sentiments destructeurs. Au début du chapitre suivant, nous avons montré que l'interprétation nietzschéenne s'alignerait sur la vision orthodoxe. Des penseurs comme Sénèque et Aristote ont initié cette vision en attribuant à la colère un désir avide de vengeance. Contemporainement, Pettigrove (2012) et Nussbaum (2016) affirment également la contre-productivité de la colère face aux injustices. À partir des discussions promues à la fin du deuxième et tout au long du troisième et dernier chapitre, nous considérons que ces visions traditionnelles de la colère sont péjoratives dans la mesure où elles la caractérisent comme exclusivement vengeresse, violente et non rationnelle. Comme une conséquence négative de la diffusion de ces préjugés, il y a les stéréotypes chez les personnes socialement opprimées. Si une femme réagit avec colère à une situation qui l'opprime, elle est considérée comme hystérique; lorsque quelque chose de similaire arrive à un homme noir, il est considéré non civilisé. L'utilisation de ces stéréotypes pour délégitimer la colère provoque l'interdiction de l'expression de cette émotion comme une action politique. Contre cette perspective, la vision pluraliste de la colère, comme nous le montre Silva (2021a), met en évidence la possibilité d'une colère reconnaissante et raisonnable. Lorde (1981) plaide pour la productivité épistémique de la colère, influençant les interprétations de Mayo (2020) et de Srinivasan (2018). En soulignant le caractère signalant, pédagogique et instrumental de la colère, ces auteurs renforcent que, dans les cas d'oppression et d'injustice, l'expression de la colère consisterait en un acte de clarification et d'autonomisation face aux distorsions sociales qui favorisent l'affaiblissement des principes démocratiques et le maintien de l'oppression structurelle. Notre position est en faveur de la vision pluraliste, où la colère est comprise comme une énergie créative capable de promouvoir le changement contre les oppressions structurelles, et donc une réponse adéquate au racisme et à la misogynie.

Mots-clés: Colère; Oppression; Injustice; Nietzsche; Ressentiment.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
1.1	CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	18
<b>2</b>	<b>PERSPECTIVAS VALORATIVAS E CRIAÇÃO DE VALORES NA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i> .....</b>	<b>22</b>
2.1	O MÉTODO GENEALÓGICO E O DUPLO NASCIMENTO DA MORAL .....	22
2.2	AS PERSPECTIVAS VALORATIVAS.....	25
<b>2.2.1</b>	<b>A perspectiva do homem forte: o modo nobre-aristocrata de valorar .....</b>	<b>25</b>
<b>2.2.2</b>	<b>A perspectiva do homem fraco: o modo escravo-sacerdotal de valorar .....</b>	<b>28</b>
2.3	SAÚDE E DOENÇA NO CONTEXTO DA VONTADE DE PODER.....	34
2.4	NATURALIZAÇÃO DA OPRESSÃO NA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i> .....	37
<b>3</b>	<b>O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE A RAIVA.....</b>	<b>50</b>
3.1	A RELAÇÃO ENTRE “RAIVA” E “RESSENTIMENTO” .....	51
3.2	A VISÃO ORTODOXA DA RAIVA .....	58
<b>3.2.1</b>	<b>Origem da visão ortodoxa.....</b>	<b>58</b>
<b>3.2.2</b>	<b>A visão ortodoxa na contemporaneidade .....</b>	<b>61</b>
3.3	NOVAS VISÕES DA RAIVA.....	63
<b>3.3.1</b>	<b>A fenomenologia da raiva como resistência de Céline Leboeuf (2018) .....</b>	<b>63</b>
<b>3.3.2</b>	<b>O funcionalismo moderado de Amia Srinivasan (2018) .....</b>	<b>67</b>
<b>3.3.3</b>	<b>A visão pluralista de Laura Silva (2021a, 2021b).....</b>	<b>79</b>
<b>4</b>	<b>SOBRE A RAIVA E A LUTA CONTRA A OPRESSÃO.....</b>	<b>85</b>
4.1	INDIGNAÇÃO DEMOCRÁTICA E RESSENTIMENTO AUTODESTRUTIVO..	85
4.2	APRENDENDO E ENSINANDO A USAR A RAIVA .....	101
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>116</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>118</b>
	<b>APÊNDICE — Nietzsche e a política da diferença .....</b>	<b>126</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo principal desta dissertação é questionar em que medida a raiva e, mais especificamente, a noção de ressentimento, tal como concebida por Friedrich Nietzsche na *Genealogia da moral* (1887), poderia contribuir para o debate contemporâneo sobre raiva na filosofia das emoções contemporânea em relação à compreensão das relações de opressão social. Em uma série de trabalhos recentes, a raiva ganhou um destaque especial por parte de filósofas e filósofos a respeito de seu estatuto moral e epistêmico e de sua importância como uma emoção política capaz de motivar mudanças em contextos de injustiça social. A raiva deixou de ser concebida como intrinsecamente má e com uma propensão única de tornar os indivíduos “cegos” e em busca de vingança e destruição. Pelo contrário, diferentes filósofas contemporâneas defendem um componente produtivo dessa emoção, capaz de sensibilizar e mobilizar indivíduos em busca de justiça. Nesse sentido, vale a pena retornar a Nietzsche para discutir o modo como o filósofo abordou as emoções da raiva e do ressentimento e a dinâmica que surge entre agentes morais. Pretendemos defender que Nietzsche é ainda caudatário do que a literatura atual denomina de visão ortodoxa da raiva, com uma concepção muito estreita e destrutiva dessa emoção. Em contrapartida, defendemos uma visão pluralista da raiva, de acordo com a qual a raiva pode ser composta por aspectos positivos e ou negativos.

Para alcançar o nosso objetivo, propomos uma reflexão crítica à interpretação nietzschiana acerca da raiva que acomete pessoas em situação de opressão. Em Nietzsche (1887), é possível constatar uma visão pejorativa dessa emoção, atribuindo a ela exclusivamente valores negativos e associando-a exclusivamente a um desejo persistente de vingança. Nos apoiando em leituras contemporâneas sobre a raiva em situações de injustiça e opressão social, argumentamos que a raiva decorrente de uma relação de opressão pode ser transformada em um desejo de reparação da injustiça e de reconhecimento da própria dignidade do oprimido, os quais são forças motrizes importantes para práticas e mobilizações políticas construtivas. Pretendemos, portanto, contribuir para o debate sobre raiva ao mostrar que, a despeito de suas tensões conflituosas, ela deve ser compreendida como uma emoção socialmente valiosa. Nosso trabalho visa reforçar as novas concepções desenvolvidas por abordagens contemporâneas da raiva, indo de encontro às leituras tradicionais tal como aquela presente na filosofia nietzschiana.

Uma das motivações deste trabalho consiste na revisão de leituras ortodoxas de Nietzsche a respeito da sua teoria acerca da origem dos valores morais. No entender desse autor, as civilizações sempre se configuraram a partir de uma relação de subjugação e domínio de um

grupo em detrimento de outro. A partir do procedimento genealógico, isto é, de uma análise histórica e etimológica dos valores morais, o filósofo intui que essas relações se deram por meio de uma imposição natural de um tipo de homem sobre outro: de homens fortes sobre homens fracos. De acordo com a visão nietzschiana, o forte incorpora o valor natural “bom” e tende a exercer sua violência de forma livre e espontânea sobre o fraco. Em contraste ao seu próprio valor, o forte caracteriza o fraco a partir do valor natural “ruim”. Esse, impossibilitado de reagir de modo imediato contra seu agressor, por falta ou de forças ou de poder para tanto, nutre a si mesmo de raiva e de ódio contra aquele, tornando-se assim, ressentido. Agnes Callard (2020, p. 17) considera que o ressentimento tal como apresentado por Nietzsche na *Genealogia da moral* seria uma forma de raiva. Na [seção 3.1](#) discutiremos mais aprofundadamente da noção nietzschiana de ressentimento e sobre a relação entre os termos “raiva” e “ressentimento”. Nietzsche entende, portanto, que a incapacidade de reação direta e imediata à opressão dos fortes geraria, no fraco, um sentimento persistente de raiva (o ressentimento), cujo objetivo seria a vingança. Sendo guiado por esse ressentimento, os fracos, indo contra o estado natural da relação entre fracos e fortes, realizam uma inversão dos valores. Progressivamente, determina-se que o valor natural “bom” se torna o valor moral “mau” e que o valor natural “ruim” passe a ser o valor moral “bom”. Sendo assim, o fraco estabelece valores morais contrários aos valores naturais.

Como mencionado, essa compreensão da relação fraco vs. forte presente no pensamento nietzschiano foi obtida através do procedimento genealógico. Nesse sentido, é importante ressaltarmos que, com este exame histórico, o autor tem a pretensão de identificar o contexto no qual os valores morais foram engendrados e então diagnosticar as condições de saúde das civilizações. Tendo a própria vida como o critério avaliativo, Nietzsche determina que esses valores representariam a afirmação ou a negação da vida. Tal critério foi escolhido na tentativa de combater uma concepção metafísica acerca dos juízos de valor. Tendo em vista esse cenário, seria possível afirmar que o filósofo pretendia colocar os valores morais no mundo concreto, e, por conseguinte, sua concepção da raiva também seguiria essa mesma pretensão. De acordo com Agnes Callard (2020, p. 17), seria possível compreender que Nietzsche estaria advertindo-nos a respeito da impossibilidade de purificação da raiva dos seus “lados mais sombrios”. A leitura da autora é a de que a *Genealogia da moral* descreveria que nossa moralidade vigente teria surgido a partir de um desvio da ética pré-histórica. Esse desvio desencadearia o surgimento de uma moralidade reativa que traz consigo os conceitos (judaico-cristãos) de culpa, consciência moral, promessas de um futuro perfeito e dever moral. Ela ressalta que, para

Nietzsche, estes conceitos seriam marcados não apenas pela violência, mas principalmente por uma vontade de morte.

Acreditamos que não estamos isentos de “emoções fora-da-lei”<sup>1</sup>, mas não devemos compreendê-las de modo pejorativo ou como exclusivas a um certo tipo de indivíduo. Observamos também que essa forma de pensar nietzschiana dá margem para a compreensão de uma delimitação de essências que constituiriam os povos de determinada sociedade ou cultura. Consideramos que ele não parece ter sido capaz de fugir totalmente de um apelo ao supracensível, já que o próprio estabelecimento de dois tipos naturais de homem pode ser compreendido como uma demarcação fundamental ou essencial.

A partir das considerações da filósofa Iris Young (1990, p. 47-8), vemos que a identificação de “essências” que constituem diferentes tipos ou grupos de pessoas está frequentemente relacionada com formas de opressão. Segundo a autora, a opressão nem sempre ocorre como uma forma de coerção física, de modo a reprimir indivíduos por meio do uso da força. Ela também pode ocorrer por meio de práticas e normas sociais, como uma forma de ideologia que mantém mecanismos de dominação e hierarquias entre grupos de indivíduos. Nesse último caso, a opressão social é uma forma de injustiça difícil de ser identificada individualmente, pois se encontra embutida, de maneira irrefletida e não-intencional, em normas, hábitos, símbolos, nas suposições subjacentes às regras institucionais e nas consequências coletivas de seguir essas regras. Sendo assim, mesmo que esse tipo de opressão estrutural possa não ter como finalidade explícita causar danos a indivíduos, ela perpetua estereótipos, práticas discriminatórias e hierarquias sociais. De acordo com Young (1990, p. 43), podemos entender o conceito de grupo social enquanto um coletivo de pessoas que compartilham um senso de identidade ou similaridades em formas de vida, o que lhes diferencia, conseqüentemente, de grupos com outras práticas culturais e sociais. Sendo este o caso, Young afirma que grupos são uma expressão de relações sociais interativas e não-intencionais, muitas vezes com características fluídas e transversais. Por essa razão, a identificação grupal surge no encontro e na interação entre coletividades sociais que experienciam diferenças em seus modos de vida, mesmo que também se considerem como

---

<sup>1</sup> “Emoções fora-da-lei são emoções que ficam em tensão com um grande conjunto de crenças de um agente. São emoções recalcitrantes, uma vez que entram em conflito com os juízos de avaliação do agente, mas não são meramente recalcitrantes. Em casos de emoções fora-da-lei, embora haja tipicamente uma crença com a qual a emoção entra em conflito, tornando a emoção recalcitrante, a emoção também está em tensão com um grande conjunto de outras crenças, muitas vezes em conflito com o sistema de crenças mais amplo de um agente. Isto é o que torna esta classe de emoções distintiva. Emoções fora-da-lei são predominantes sob condições de opressão” (SILVA, no prelo, p. 1, tradução nossa).

pertencendo à mesma sociedade. Da interação social entre grupos, podem surgir formas distintas de opressão, que irão enfatizar, explorar e, em grande medida, “naturalizar” características específicas desses grupos.

Embora alguns grupos tenham vindo a ser formados a partir da opressão, a diferenciação de grupos não é exclusivamente construída por essa via. Para ela, diferenciar grupos sociais em termos de uma natureza essencial inalterável inviabiliza qualquer tipo de vislumbre de uma relação entre grupos diferentes que não seja pautada pela opressão. Esse seria o caso, pois a essência de cada grupo determinaria o que os membros do grupo merecem ou são capazes de fazer e excluiria qualquer semelhança ou sobreposição entre as características de cada grupo. Considerando que os grupos constituem indivíduos, o processo de naturalização daqueles também afeta estes — podemos pensar em casos nos quais se naturaliza indivíduos a partir de características físicas, práticas e estereótipos. Young defende, portanto, que devemos compreender grupos enquanto ficções pertencentes às relações sociais, de modo que a diferenciação grupal seja considerada múltipla, transversal, fluida e mutável. Assim, um indivíduo participa de múltiplos grupos, possui diferenças em relação aos membros de seus grupos e pode ao longo do tempo se desvincular ou se tornar membro de outros grupos.

Em nossa visão, o essencialismo nietzschiano, fundamentado na doutrina da vontade de poder, é uma teoria que naturaliza formas de opressão social. Essa doutrina é a justificativa dada pelo autor para que a relação de fraco *vs.* forte exista e seja natural do modo que ele descreve. O conceito nietzschiano de vontade de poder nos leva a consequências drásticas que, dentre outras coisas, podem impor barreiras em relação à possibilidade de alcançar alguma forma de igualdade social, visto que essa doutrina tende a naturalizar modos de vida opressores. Para o autor, o tipo “forte” naturalmente irá subjugar o tipo “fraco”, sendo esse ato considerado como a expressão de uma vida saudável, pois, no seu entender, essa subjugação do alheio representaria o livre exercício da vontade de poder do forte. Em outras palavras, uma pessoa forte tem propensões naturais para ser um opressor nato, enquanto que sua contrapartida fraca seria naturalmente oprimida. Seguindo a doutrina da vontade de poder, Nietzsche defende ainda que uma “boa constituição física” compreende o modo de ser característico do tipo forte, no sentido de que as atividades mais robustas e violentas, como a caça, a guerra, a perseguição do diferente evidenciam e conservam o homem nobre em sua saúde exuberante. Embora seu principal referencial seja a época da Grécia Clássica agonial, ele também reconhece a presença das raças dominantes em diversos contextos históricos a partir do termo genérico “bestas louras”:

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólio e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita de desafio, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nessa necessidade se assemelham. (NIETZSCHE, 2015, p. 29).

É notório que, ao promover uma distinção entre “tipos” de homem<sup>2</sup>, o filósofo estaria abordando a questão da opressão a partir de uma perspectiva regada de preconceitos e polêmica, sobretudo porque ele tenta buscar respaldo nas ciências de sua época.<sup>3</sup> Em especial, trataremos neste trabalho de preconceitos relacionados à superioridade de indivíduos em detrimento de outros. Reiteramos, assim, que a tese nietzschiana da relação fraco vs. forte é problemática: se assumirmos que uma demarcação natural e essencialista entre tipos “fraco” e “forte” seria legítima ainda hoje, então estaríamos favorecendo a perpetuação de preconceitos que impediriam o rompimento dos ciclos de vingança e violência observados nas diversas relações de opressão.

Diante desse contexto, pretendemos mostrar que as relações de opressão não se dão por um impulso natural que permite e estimula que apenas um tipo determinado de indivíduo domine ou subjugue outro tipo específico. Contrários a essa visão, consideramos que, na realidade, são questões sociais, culturais e políticas que promovem a manutenção do poder de determinados grupos — enfatizamos que não se tratam de “tipos”, mas grupos ou classes sociais.<sup>4</sup> Nesse sentido, podemos compreender que algumas manifestações contra sistemas de poder opressores seriam tentativas de enfrentar injustiças, e não exclusivamente ações

---

<sup>2</sup> O termo “homem” é utilizado por Nietzsche em seus trabalhos de maneira significativa. Nos critérios da sua doutrina da vontade de poder o autor estabelece uma distinção entre a natureza do “homem” e da “mulher”. Resumidamente, as mulheres teriam uma vontade de poder reduzida em relação à dos homens e por essa razão seriam configuradas como fracas. Ademais, qualquer atividade que igualasse os sexos ou mesmo a emancipação da mulher era visto por Nietzsche como um “grande perigo” para o seu pensamento de radical antagonismo, “pois, a ideia de mulher que busca a igualdade nos direitos dos homens, pode matar sua diferença, isto é, sua singularidade” (KRAHE, 2010, p. 4) e portanto, sua superioridade em relação às mulheres. Tendo em vista esse apelo do filósofo acerca da oposição fortes vs. fracos, manteremos o termo “homem” ao nos referirmos ao ser humano em geral sempre que nos referirmos ao seu pensamento neste trabalho.

<sup>3</sup> Em sua análise genealógica, Nietzsche põe a seu serviço, além da História, uma linguagem muito próxima às Ciências Naturais e à Medicina. Debruçando-se sobre teses da Fisiologia de sua época, o filósofo lança mão de uma estratégia argumentativa que faz uso de um referencial científico como um instrumento para pôr à prova sua hipótese interpretativa — nesse caso, sobre a origem dos valores morais no Ocidente —, não se caracterizando, de modo algum, como um método propriamente científico.

<sup>4</sup> Semelhantemente a esta posição que defendemos sobre a natureza das relações sociais, Rousseau teria compreendido que algumas pulsões humanas ligadas às relações sociais, em especial o desejo por reconhecimento (ou, como o autor chama, “*amour propre*”), são artificiais. De acordo com Neuhauser (2016, p. 6), esse desejo por reconhecimento “é um fenômeno inerentemente social e que por causa disso as formas particulares que ele assume são altamente variáveis e dependentes do tipo de mundo social que habita o seu possuidor.” Nesse sentido, já podemos encontrar em Rousseau um posicionamento contrário à ideia de que relações sociais são estritamente naturais.



vingativas. Entendemos que a raiva como consequência de uma relação de opressão pode ser vista também como uma vontade de reconhecimento e uma tentativa de reparação de injustiças.

Preconceitos como a superioridade de um indivíduo em detrimento de outro, seja por questões raciais, de classe ou de gênero, os quais ainda encontramos na sociedade atual, por vezes podem ser respaldados por autores como Nietzsche. Assim, quando um intérprete simplesmente transmite as teses de Nietzsche de modo acrítico, ele está também promovendo a manutenção desses preconceitos. Por essas razões, acreditamos que o modelo de relação social — fracos vs. fortes — proposto pelo filósofo europeu do século XIX se mostra inadequado e insuficiente para analisarmos e compreendermos verdadeiramente a complexidade das relações sociais de opressão em geral, mas especialmente ao se tratar do contexto atual.

No [capítulo 2](#) desta dissertação, apresentamos a relação de fraco vs. forte na *Genealogia da moral* a partir do duplo nascimento da moral, realizando uma exposição de sua hipótese da origem dos valores morais nas perspectivas valorativas do forte e do fraco. A partir disso, discutimos sobre as concepções de saúde e doença geradas pela análise nietzschiana da moral e a relação dessas concepções com a doutrina da vontade de poder. Por fim, desenvolvemos nossa posição de que a filosofia nietzschiana promove uma naturalização da opressão.

No [capítulo 3](#), primeiro elaboramos considerações sobre a relação entre a raiva e o ressentimento nietzschiano, a fim de mostrar que este seria uma forma de raiva. Posteriormente, iniciamos a exposição do debate contemporâneo sobre a raiva a partir da visão ortodoxa da raiva, realizando uma breve análise da origem dessa visão antes de tratarmos de seus representantes atuais. Por conseguinte, apresentamos as novas visões da raiva, as quais oferecem concepções alternativas de compreendermos essa emoção para além de seus aspectos negativos. Surge neste momento a distinção entre raiva vingativa, que busca por retribuição, e raiva reparadora, que visa o reconhecimento. De acordo com a visão pluralista adotada por Laura Silva (2021a), uma forma de raiva não exclui a outra, isto é, é possível que ambas coexistam: o oprimido pode, ao mesmo tempo, procurar a aniquilação de seu opressor e reivindicar o reconhecimento e a reparação de seu próprio sofrimento. Céline Leboeuf (2018), por sua vez, nos mostra a partir da fenomenologia da raiva que ela pode ao mesmo tempo desejar retaliação e reparação. De acordo com a autora, a presença da vontade de vingança na raiva não seria suficiente para que devêssemos rejeitar de imediato a legitimidade desta emoção no campo político-social, principalmente por conta das consequências psicológicas positivas que a raiva pode fazer surgir em pessoas oprimidas. O trabalho de Amia Srinivasan (2018) sobre a aptidão da raiva se volta especialmente para as situações nas quais uma pessoa pode ter

raiva de maneira legítima, mas ainda assim ter que lidar com a ideia de que esse sentimento será contraprodutivo para ela mesma. Srinivasan aponta que isso se configura como um substantivo conflito normativo, causado por uma forma específica de injustiça, a saber, uma injustiça afetiva. Sua proposta para lidar tanto com a crítica da contraprodutividade da raiva quanto com o surgimento desse conflito se baseia em uma visão funcionalista moderada da raiva. A partir do exame da literatura contemporânea sobre a raiva, podemos concluir que essa emoção, por mais que possa conter tensões intrínsecas, deve ser reconhecida como fundamental para o desenvolvimento de nossas relações sociais e políticas em direção a perspectivas mais democráticas e inclusivas, de modo que tentativas de excluí-la ou diminuí-la podem ser vistas como formas de promover a manutenção de desigualdades.

[No capítulo 4](#), continuaremos a discussão acerca do papel epistêmico da raiva e de sua importância na luta contra a opressão, no entanto agora com maior foco em pensamentos que dão grande ênfase à dimensão prática e pedagógica da raiva. Seja porque são fruto de um método sócio-histórico, no caso de Nick Bromell, seja porque fazem parte uma abordagem de ensino da raiva, no caso de Cris Mayo, ou seja porque são dispostos em primeira pessoa, no caso de Audre Lorde. Primeiro, apresentamos a análise histórica dos relatos de feita Nick Bromell (2013). De acordo com Bromell, a raiva pode se tornar indignação democrática ou ressentimento autodestrutivo a depender das diversas circunstâncias envolvidas. Após isso, expomos as ideias de Audre Lorde (1981/2019) sobre os usos da raiva para o combate às distorções sociais, estabelecendo um diálogo com a proposta de Cris Mayo (2020) de compreender a raiva como um método para chamar atenção às injustiças recorrentemente normalizadas pela sociedade. Ressaltamos que ambas compreendem o papel informativo e pedagógico da raiva, apontando que a consciência proporcionada desta emoção pode influir positivamente na vida das pessoas oprimidas, auxiliando-as no esclarecimento do que as oprime e no reconhecimento de sua própria dignidade. Nesse sentido, concluímos que a literatura contemporânea sobre emoções aponta novas compreensões sobre a raiva, que ampliam seu objeto, sua adequação e seus efeitos nas relações sociais.

Ao final, no [apêndice](#), apresento um ensaio pessoal acerca da relação entre o pensamento nietzschiano e o que chamo de política da diferença. Neste ensaio, sugiro que não devemos utilizar Nietzsche para tentarmos compreender as relações de poder na atualidade — dentre outros pontos, sua concepção de raiva é demasiadamente limitada, não sendo suficiente para que sejamos capazes de entender, por exemplo, situações da política brasileira como as relatadas logo acima. Para tanto, ressalto minha preocupação e abordagem crítica à apropriação

do pensamento de Nietzsche nas tentativas de interpretação de contextos sociais e políticos atuais, especialmente em relação às teses da *Genealogia da moral*. Busco nos contextos políticos brasileiro e estadunidense exemplos de governos que exerceram efetivamente ações de opressão fundamentadas por esse projeto político segregador. Dentre as considerações deste texto, enfatizo principalmente que deve existir uma distinção conceitual entre a raiva dos oprimidos e a raiva sentida pelos próprios grupos dominantes.

## 1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Uma visão preconceituosa acerca da raiva permeia a história da filosofia e também o senso comum. A raiva é hegemonicamente caracterizada como uma emoção corrosiva, se encontrando intimamente ligada a desejos destrutivos de retribuição. Pensadores como Sêneca e Aristóteles atribuem a essa emoção um desejo ávido por vingança e, por essa razão, deveríamos evitar senti-la se desejamos gozar de uma vida equilibrada e saudável. Essa concepção acerca da raiva vigora ainda na medievalidade, onde muito comumente está associada ao pecado e à corrupção humana — por mais que Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino tenham brevemente descrito a possibilidade de uma “raiva justa”, a ênfase sempre recaiu nos aspectos violentos e negativos da raiva. Essa percepção da raiva é tão forte que cotidianamente nos deparamos com reações de pessoas que rejeitam totalmente os discursos enraivecidos de ativistas de movimentos sociais, por exemplo, justamente por considerarem a raiva apenas por seu caráter emotivo, excluindo seus aspectos racionais. No entanto, ao concebermos a raiva como oposta à racionalidade, estamos tanto invalidando os argumentos e as motivações por trás das ações dos ativistas quanto negando o fato de que aquilo que provocou a excitação da raiva nesses indivíduos, a saber, uma situação opressora, seja real.

A raiva permanece ligada a um anseio destrutivo na filosofia contemporânea. Em especial, Nietzsche caracteriza essa emoção a partir daquilo que compreende por ressentimento. Para o filósofo, homens constituídos por uma fraqueza substancial sentem-se inferiores diante de sua impotência em comparação à força de outros homens. Decorre dessa relação um páthos ressentido que seria, por fim, a força geradora de sentimentos vis, tais como o rancor, a inveja e o desejo por vingança. De acordo com minha compreensão, o pensamento de Nietzsche promoveria uma espécie de naturalização da fraqueza e da força dos homens. Em consequência disso, defendendo, há também uma naturalização do modo de agir opressor. Afinal, para o filósofo alemão do século XIX, é natural e razoável a livre execução do poder e da força dos mais fortes

contra os mais vulneráveis. Por ser natural, essa opressão se encontra legitimada nas próprias necessidades vitais do opressor.

A principal tese que se enquadra nesse cenário problemático é a doutrina da vontade de poder. Embora a noção de vontade de poder não seja o foco principal deste trabalho, ela está evidente na relação de fraco *vs.* forte proposta pelo autor. Desse modo, acredito que se faz necessário reavê-la e colocá-la à prova. Nesse mesmo sentido, compreendo que um intérprete de Nietzsche que queira reabilitar o conceito de vontade de poder deveria, no mínimo, atualizar seu embasamento científico — atualização esta que possivelmente o levaria a abandonar essa ideia nietzschiana por completo. No extremo, o conceito de vontade de poder, tal como compreendido por Nietzsche e seus intérpretes, leva à defesa de teses eugenistas.<sup>5</sup>

Ainda quanto à raiva, também pensadores contemporâneos como Pettigrove e Nussbaum assumem uma postura crítica acerca da raiva, alegando a sua “contraproducência” frente às injustiças. Aliada a filósofas feministas contemporâneas como Lorde, Srinivasan, Silva e Mayo, considero que esse modo de caracterizar a raiva pode consistir em mais uma maneira de manter vigente formas de opressão estrutural existentes, pois reforça estereótipos em pessoas socialmente oprimidas, silenciando-as e impedindo-as de superarem essa opressão. Afinal, historicamente, *quem* tem a sua expressão de raiva reprimida? A favor de quem ocorre a repressão dessa emoção? É preciso estarmos atentas aos preconceitos perpetrados academicamente pelas visões tradicionais da filosofia e de sua relação com o cotidiano. De acordo com a leitura das filósofas feministas supracitadas, a raiva enquanto reação a injustiças e opressões consiste num instrumento de esclarecimento e empoderamento dos oprimidos, assim como um sinalizador de distorções sociais que promovem o enfraquecimento de princípios democráticos. Desse modo, é preciso compreendermos a raiva como uma capacidade de apreciar as injustiças no mundo, sendo, portanto, um ato passível de justificação racional. Assim, posiciono-me a favor da conclusão delas de que a propagação de preconceitos como da irracionalidade ou da contraproducência da raiva promovem a manutenção do status quo, dado que a raiva dos mais poderosos contra os oprimidos nunca é colocada em questão.

De maneira mais geral, considero que estudos acadêmicos que aceitam teses problemáticas sem realizarem avaliações realmente críticas às consequências factuais que tais teses podem implicar devem ser (no mínimo) revisadas, visto que dentre essas consequências indesejadas estaria a possível promoção de ideias inadequadas, preconceituosas e opressoras.

---

<sup>5</sup> Sobre o eugenismo presente no pensamento de Nietzsche, conferir a [seção 2.4](#).

A partir disso, expressei que tenho como motivação desse trabalho seguir um caminho oposto a essa postura acrítica e passiva muito presente no ensino e desenvolvimento da filosofia tradicional; pretendo ser capaz de conceber este trabalho como uma oportunidade de expandir o horizonte para outras alternativas mais inclusivas e plurais, contribuindo assim para a ampliação de outras maneiras de pensar e fazer filosofia para além do que é consagrado. Ressalto, no entanto, que não estou querendo utilizar nenhum grupo oprimido como mero objeto de estudo, mas sim trazer pensadoras e pensadores não-tradicionais para a discussão e ampliar a visibilidade do discurso e da epistemologia de outros grupos no ambiente acadêmico filosófico.

Seguindo a minha preocupação com o modo que o pensamento nietzschiano tem sido apropriado em contextos atuais, reitero que o filósofo é, ainda hoje, usado como régua para análises de nossa civilização. Muitos posicionamentos favoráveis às teses de Nietzsche são elaborados de maneira acrítica, na forma de trabalhos puramente exegéticos que realizam tentativas de interpretação do mundo a fim de promover a validação de teses do filósofo alemão. Essa prática é comum (e, por vezes, inquestionada) em grupos variados de intérpretes na tradição filosófica tanto no Brasil quanto no exterior. Sendo assim, compreendo que a revisão aqui proposta também faz parte da luta em prol da superação dos preconceitos de raça, classe e gênero suportados por algumas teses filosóficas que reverberam ainda hoje seja nas salas de aulas dos cursos de filosofia, seja nas sociedades. Além disso, esse trabalho é também a minha tentativa e esforço — enquanto professora em formação — de superação de uma recorrente postura pedagógica elitista e cega para outras realidades a qual, em minha visão, faz do ambiente educacional mais um lugar de opressão. Acredito que o ambiente acadêmico no Brasil ainda **não** é o espaço que impulsiona o pensar genuíno de estudantes em formação, mas estimula a reprodução de argumentos de figuras consagradas. Por essa razão, defendo a urgência do reconhecimento da pluralidade do ambiente educacional e da compreensão e adequação do pensamento intelectual à realidade social. Uma consequência positiva disto seria a abertura para a compreensão e aceitação de que a filosofia pode também servir como uma ferramenta para aqueles que não correspondem aos grupos dominantes.

Dadas essas considerações, espero que tenha sido capaz de explicitar que não pretendo seguir essas práticas interpretativas consagradas nos estudos de história da filosofia. Meu trabalho tem intenção de dar visibilidade e validação acadêmica a trabalhos originados de perspectivas não-brancas, não-masculinas e não-dominantes, isto é, perspectivas que não se encontram nos eixos estabelecidos da comunidade filosófica tradicional. Não é minha intenção

oferecer apenas um comentário interpretativo (que segue as linhas de algum interprete consagrado) acerca de trechos de uma obra filosófica. Encontro-me mais próxima a propostas metodológicas que visam principalmente exercer uma avaliação crítica a essas interpretações clássicas. É nesse sentido que expresse a similaridade da proposta deste trabalho com o objetivo de pesquisas recentes na engenharia conceitual engajada socialmente, as quais buscam mudanças conceituais a fim de contribuir para o desmantelamento de estruturas sociais opressivas, instituições e sistemas de crenças (POLLOCK, 2019; CULL, 2021).

## 2 PERSPECTIVAS VALORATIVAS E CRIAÇÃO DE VALORES NA *GENEALOGIA DA MORAL*

### 2.1 O MÉTODO GENEALÓGICO E O DUPLO NASCIMENTO DA MORAL

Na obra *Genealogia da moral* (1887), Friedrich Nietzsche investiga a origem dos valores morais a partir de um exame histórico das civilizações. Essa investigação revela que os juízos de valor bem e mal teriam sido engendrados a partir de perspectivas humanas avaliadoras, contrapondo-se, dessa maneira, a uma especulação metafísica tradicional que tende a compreender valores morais como universais e independentes do conhecimento humano. Tendo em mente essa constante busca histórica pela origem dos valores, o autor acredita ainda que todos aqueles que, anteriormente a ele, se aventuraram na jornada pela origem dos valores morais, falharam, pois eles teriam percorrido caminhos mais defasados em relação ao seu. No seu entender, a ausência de um “filosofar histórico” (cf. NIETZSCHE, 2015, p. 16), ou seja, a falta de atenção aos aspectos efetivos de uma época, seria o verdadeiro “defeito hereditário” que acometeria todos os filósofos até então.<sup>6</sup>

Assim, com o objetivo de promover uma avaliação dos valores desprendida de uma legitimação suprassensível, o filósofo alemão faz uso não apenas da História, mas também das teses científicas de sua época.<sup>7</sup> Desse modo, o procedimento genealógico nietzschiano tem três objetivos: (1) mostrar que os valores morais são decorrentes de pontos de vista humanos inseridos em determinado contexto histórico; (2) analisar as perspectivas e as circunstâncias dos indivíduos que teriam inventado tais valores; e, por fim, (3) questionar em que medida o valor desses valores refletem a condição de vida daqueles os inventaram.<sup>8</sup>

O mote de seu procedimento metodológico é resumido na seguinte passagem do Prólogo:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão* —

---

<sup>6</sup> Nas palavras de Nietzsche: “Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (NIETZSCHE, 2015, p. 12-3).

<sup>7</sup> Com vista nas exigências do cenário de sua época, Nietzsche procura legitimar a sua filosofia numa linguagem científicista. De tal modo, o filósofo faz o uso retórico de uma argumentação positivista de suas teses: “essa vestimenta científica se explica e se justifica pelo ambiente positivista da cultura europeia do século XIX” (cf. WOTLING, 2008, p. 418). De um modo geral, podemos dizer que Nietzsche recorreu às teses científicas em evidência em sua época — como o evolucionismo, a termodinâmica, a psicologia etc. — para fundamentar seu pensamento filosófico.

<sup>8</sup> Cf. NIETZSCHE, 2015, p. 8.

para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (NIETZSCHE, 2015, p. 12).

Dado que Nietzsche pressupõe que os valores morais foram criados, as noções de “bem” e “mal”, portanto, não deveriam mais ser entendidas como essenciais, imutáveis e eternas. É em vista dessa premissa que o filósofo endereça a sua crítica à concepção metafísica dos valores morais diretamente ao pensamento socrático-platônico e ao cristianismo. Segundo Nietzsche, a filosofia de Platão serviria de fundamento para a implementação de um pensamento ético-metafísico que ecoa na moral cristã. No entender do autor, ambas doutrinas de pensamento tendem a conceber a realidade a partir da divisão de dois mundos antagônicos: um verdadeiro e essencial, o outro ilusório e perecível. Isto é, a noção de um “mundo suprassensível” em detrimento de um “mundo sensível” serviria de base retórica para a legitimação de ideais valorativos, os quais teriam resultado na legitimidade de uma moral de negação do mundo terreno. Nesse sentido, Nietzsche considera que essa cosmovisão dualista teria sido responsável por influenciar um tipo de valoração moral que teria levado a civilização ocidental a negar o mundo e a vida terrenos em função de um mundo e de uma vida transcendentes.

Em outros termos, se Nietzsche compreende a moral cristã como um prolongamento do platonismo — afinal, “o cristianismo é o platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2017a, p. 8) — é porque a lógica da oposição de mundos (o suprassensível vs. o sensível) promoveria a legitimação de um pensamento ético à medida que concebe um valor superior a um mundo em detrimento de outro. Nesse mesmo sentido, essas correntes de pensamento promoveriam como “moralmente bom” ideias, práticas e comportamentos ascéticos, cujo fim seria a negação da vida terrena e da vitalidade corpórea.<sup>9</sup>

Tendo em vista esse cenário, Nietzsche conclui que a moralidade ocidental, cuja base é o platonismo, teria promovido a fase mais decadente<sup>10</sup> dessa civilização, pois seus valores são entendidos como uma espécie de “sintoma”<sup>11</sup> regressivo da saúde da civilização. Aqui, é possível notar que o procedimento nietzschiano atua também como um meio de diagnosticar formas de vida saudável a partir de uma revisão da moral. Ou seja, as formas de expressão moral de determinadas sociedades, compreendidas como sintomas, poderiam ser diagnosticadas

---

<sup>9</sup> Para Nietzsche, “a cultura grega na ‘idade trágica’, ou seja, pré-platônica, soube realizar um equilíbrio vital sobre uma continuidade harmoniosa entre ‘instintos naturais’ — mesmo os mais temíveis — e as práticas sociais, as obras, as instituições, o culto. As forças naturais se integram à cultura sem ser reprimida nem extirpada nem domesticada do exterior” (HAAR, 1993, p. 190-91).

<sup>10</sup> NIETZSCHE, 2017c, p. 5 e 83.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, 2018, p. 48-9.



como “sadias” ou “adoecidas”, a depender da sua relação com a vida. “A moral sadia”, diz Nietzsche, é dominada por “um instinto de vida”, enquanto a moral doente “volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida” (NIETZSCHE, 2015, p. 29-30).

Em seu exame genealógico, Nietzsche adota a vida como o valor referencial de suas investigações, ao passo em que busca compreender de que forma os valores morais se relacionam com a própria vida dos indivíduos que os inventaram. Dito de outro modo, ao assumir determinada concepção de vida como critério de avaliação dos valores, o filósofo se questiona se a moralidade vigente em determinada época ou sociedade teria servido para enaltecer ou enfraquecer a vida em sua expressão mais saudável. A vida, portanto, é entendida como o valor que não pode ser avaliado, pois a vida mesma seria sempre o ponto de partida de qualquer avaliação possível: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores” (NIETZSCHE, 2015, p. 30). É por essa razão que o pensamento moral de determinada época e povo será compreendido na genealogia como uma espécie de “sintoma” da saúde das vidas daqueles que criaram e modificaram os valores morais.

De acordo com o filósofo alemão, portanto, os valores teriam se engendrado das perspectivas humanas e necessariamente refletiriam as avaliações que os homens fazem acerca de suas vidas e do mundo. Esse pensamento tem como pano de fundo a tese sobre o perspectivismo nietzschiano que, de modo resumido, pode ser entendido como uma espécie de teoria epistemológica que tem por princípio a ideia de que não há verdades absolutas, mas que tudo é apenas interpretação que deriva de pontos de vista diversos.<sup>12</sup> Como podemos notar neste trabalho, o perspectivismo nietzschiano é utilizado, inclusive, para combater as teses de base teórica metafísica sobre os valores morais.

Tendo em vista o perspectivismo como pressuposto de sua investigação, o autor identifica a existência de, pelo menos, dois tipos de perspectivas avaliadoras que, ao longo da história das civilizações, teriam inventado dois pares de valores morais com sentidos e dinâmicas totalmente distintos entre si. De tal modo, são as perspectivas do tipo “forte” e a perspectiva do tipo “fraco” que teriam criado, respectivamente, a dupla de valores “bom”/“ruim” e “bom”/“mau”. É desse modo, portanto, que o filósofo alemão lança a sua tese acerca do duplo nascimento da moral relativas às avaliações perspectivistas de dois gêneros de homens distintos, identificando assim, a “moral do homem forte” e a “moral do homem fraco”.

---

<sup>12</sup> “Não há fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE, KSA 12.315, 7 [60], fins de 1886).

Ou, como veremos mais a diante, teríamos aqui o surgimento da “moral do senhor” e da “moral do escravo”.<sup>13</sup>

O procedimento genealógico, portanto, não se restringe ao exame histórico acerca da procedência dos valores morais, pois, uma vez que Nietzsche se interroga acerca do valor que esses valores teriam para o povo que os inventou, o filósofo deixa clara a necessidade de se investigar também *quem* teria dado origem a esses valores. Em outros termos, o método também visa esclarecer que tipo de perspectiva avaliadora está presente na criação desses juízos. Sendo assim, o exame histórico dos valores consistiria, primeiro, numa espécie de ferramenta para levar a cabo a avaliação dos valores e, a partir disso, revelar o tipo de homem que os teria engendrado.<sup>14</sup> Após o colhimento desses resultados, por fim, o pensador investiga ainda as condições de saúde que fazem emergir os valores.

Tendo em mente a tese nietzschiana acerca do duplo nascimento dos valores morais no Ocidente, iremos nos voltar a seguir para a caracterização feita por Nietzsche dos tipos de homem forte e fraco e as suas respectivas perspectivas avaliadoras.

## 2.2 AS PERSPECTIVAS VALORATIVAS

### 2.2.1 A perspectiva do homem forte: o modo nobre-aristocrata de valorar

No contexto da *Genealogia da moral*, a primeira perspectiva avaliadora teria sido desenvolvida por homens pertencentes à classe nobre-senhorial. Denominados pelo autor como o tipo “forte”, esses homens teriam criado, de maneira espontânea e autocentrada, o valor “bom” para referirem a si mesmos e a tudo que lhes fosse característico. No entender do filósofo, os fortes são identificados pela livre expressão de sua força, da beleza e da virilidade e, nesse sentido, conclui que a perspectiva avaliadora nobre-senhorial teria como ponto de partida a autoafirmação da vitalidade corpórea. O referencial adotado por Nietzsche de um homem tipicamente forte, portanto, diz respeito à aristocracia, à nobreza<sup>15</sup>, aos donos de posses, enfim, aos homens de poder e grande influência social e, sobretudo, aos heróis da Grécia pré-

---

<sup>13</sup> “Encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*” (NIETZSCHE, 2017a, p. 155).

<sup>14</sup> Como afirma Marton (2010a, p. 72), “a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam.”

<sup>15</sup> A nobreza a qual Nietzsche se refere pode ser identificada em diferentes períodos da história do Ocidente, se expressando, inclusive, nas figuras da aristocracia guerreira da Grécia antiga, em Heráclito de Éfeso, na classe guerreira de Roma, em Napoleão, dentre outros. A respeito dos homens nobres, cf. Marton, 2010a, p. 193.

homérica, ao guerreiro virtuoso<sup>16</sup>. Assim sendo, o “bom” dessa avaliação seria equivalente a atividades ligadas à caça, à guerra, ao combate heroico, ao vigor físico e tudo aquilo ligado à própria conservação de seu espírito ascendente. Ou seja, o “bom” da moral originária designaria tudo que exalta e mantém as prerrogativas da aristocracia na mais alta posição social e a distingue do restante das massas.<sup>17</sup>

Em consequência a isso, o oposto ao forte, ou seja, o homem plebeu, sem qualquer prestígio social ou vigor físico, seria considerado, sob a perspectiva do homem forte, como o “ruim”<sup>18</sup>. Nas palavras do autor: “o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de ‘bom’, e a partir dela cria para si uma representação de ‘ruim’” (NIETZSCHE, 2015, p. 28). Para o filósofo, portanto, a criação dos valores de “bom” e de “ruim” designava a maneira como as “castas dominantes”, isto é, os homens fortes, se autorreconheciam e procuravam se distinguir das demais classes e povos que não pertencessem à aristocracia. Isso fica claro a partir do seguinte trecho da *Genealogia da moral*:

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. (NIETZSCHE, 2015, p. 16-17).

Fazendo uso da etimologia, Nietzsche observa ainda que as designações linguísticas para algo tido como “bom” (em diversos idiomas<sup>19</sup>) sempre remeteriam à mesma matriz etimológica. De acordo com seu estudo, as diferentes maneiras de se referir ao “bom” derivariam de termos que fazem, em última análise, alguma referência à noção de nobreza. Em paralelo a isso, todo termo que indica oposição ao que é nobre, ou seja, o que é relativo à ideia

---

<sup>16</sup> O Guerreiro virtuoso (guerreiro de *areté*) é um excelente exemplo da expressão do tipo de homem forte segundo o pensamento nietzschiano. Esse guerreiro mostra a sua excelência/virtude à medida que reconhece em seu oponente o seu alto valor e prestígio, pois só assim estes traçariam uma bela e justa luta. Ainda nesse contexto, o guerreiro virtuoso deve obedecer a regras de conduta que regulam a disputa, como não trapacear o inimigo, por exemplo, para assim honrar verdadeiramente a sua vitória. Sobre o instinto agonal e os demais esses conceitos aqui tratados, ver a análise de Costa Júnior (2012) sobre a *areté* na *Iliada*.

<sup>17</sup> “Os juízos de valor cavaleiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre e contente” (NIETZSCHE, 2015, p. 22).

<sup>18</sup> O sentido de “ruim” é compreendido como um valor secundário, dado que é decorrente da primeira avaliação, surgindo como a mera oposição do “bom”, isto é, como desprovido de valor e prestígio social, algo digno de desprezo do forte: “[a valoração nobre] age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão - seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo” (NIETZSCHE, 2015, p. 26).

<sup>19</sup> No contexto da *Genealogia da moral*, o filósofo recorre não apenas ao alemão em sua análise, mas, sobretudo ao grego e ao latim (ou “línguas originárias”, no seu entender) para pôr à prova a sua hipótese. A respeito disso, conferir ainda as seções §5 e §10 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*.

de comum, pobre e vulgar teria parentesco semântico com a noção de “ruim”. Podemos observar essas conclusões do autor a partir da passagem abaixo:

[...] em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre” [...], um desenvolvimento que sempre corre em paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”. [...] O exemplo mais eloquente deste último é o próprio termo alemão schlecht [ruim] o qual é idêntico a schlicht [simples]. (NIETZSCHE, 2015, p. 18).

Todo esse pensamento de Nietzsche acerca da distinção dos homens fortes estaria fundamentado ainda numa ideia de um “traço típico de caráter” próprio da nobreza. A consciência dessa noção promoveria um sentimento de distanciamento e elevação social capaz de distinguir os membros da nobreza como “homens de categoria superior”. É a partir dessa crença subjetiva sobre a sua própria superioridade que esses homens se afirmavam no mundo como o que haveria de realmente bom e verdadeiro, e mais: como aquilo que *é*. Em contraposição, aquele que não pertence à mesma estirpe que a sua, simplesmente *não é*.

[bom, nobre], significa, segundo sua raiz, alguém que *é*, que tem realidade, que *é* real, verdadeiro; depois, numa mudança subjetiva, significa o verdadeiro enquanto veraz: nesta fase da transformação conceitual ela se torna lema e distintivo da nobreza, e assume inteiramente o sentido de “nobre”, para diferenciação perante o homem comum mentiroso. (NIETZSCHE, 2015, p. 19).

No entender do autor alemão, esse sentimento de distanciamento dos fortes em relação aos outros seria o elemento denotador para a criação dos juízos nobres-aristocráticos. Nietzsche nos apresenta esse típico sentimento da nobreza pelo termo de “*páthos* de distância”. Tal disposição afetiva permitiria que toda estirpe nobre-senhorial se sinta em posição mais elevada em relação a outras castas (a dos mais pobres ou de escravos, por exemplo) e também que essa distinção seja defendida por meio de relações hierárquicas de poder. É nesse sentido que, como vimos anteriormente, o filósofo defende que esses homens de assumido “instinto de superioridade” criaram os valores a partir de um movimento de “autoafirmação”, isto é, demarcando a sua diferença e superioridade em relação aos demais: “nós, de ascendência aristocrática, homens afortunados, bem constituídos, da melhor sociedade, de nobreza e virtude” (NIETZSCHE, 2015, p. 77).

Sob esse ponto de vista, tudo aquilo que se encontra relacionado aos próprios homens nobres e aos seus atos seria designado como “bom” e, apenas como consequência disso, eles passaram a julgar o diferente de si, isto é, o homem comum, plebeu e escravizado, como o seu oposto. Nas palavras do autor: “o *páthos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro,

dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” — eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (NIETZSCHE, 2015, p. 17). Assim, poderíamos entender que o modo de valorar nobre-senhorial teria como objetivo manter a posição de homens poderosos sempre elevadas, de modo que o distanciamento entre o dominante e o dominado seja constantemente perpetuado nas relações sociais.

Na próxima seção apresentaremos a segunda perspectiva valorativa estabelecida por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Como veremos, os novos valores surgem enquanto uma tentativa do homem fraco de inverter a ordem originalmente introduzida pelo homem forte.

### **2.2.2 A perspectiva do homem fraco: o modo escravo-sacerdotal de valorar**

Ainda com base em seu procedimento genealógico, Nietzsche identifica que outro modo de valorar teria surgido no Ocidente. Um novo dualismo moral ganharia forma através de uma perspectiva avaliadora distinta da nobre-senhorial: a dupla de valores “bom” e “mau” é criada a partir da perspectiva nobre-sacerdotal. A classe dos sacerdotes consiste em um grupo de homens pertencentes à nobreza, porém consideravelmente mais fracos em relação à nobreza-guerreira. No entender de Nietzsche, os sacerdotes são homens acometidos por uma fraqueza substancial que os faz fisiologicamente e espiritualmente obstruídos. De tal modo, esses homens, os fracos, são caracterizados por uma baixa vitalidade e uma conseqüente negação dos valores nobres originários. Assim, por não se sentirem páreos aos nobres guerreiros e muito menos contemplados pelos seus valores, teriam criado uma moral como tentativa de reação aos valores implementados originalmente pelos fortes. Isso porque tais valores exaltam um modo de vida que não apenas difere do modo sacerdotal, mas que também o desqualifica. De tal modo, nessa nova moral, as atividades exaltadas pela moral nobre-senhorial seriam condenadas em detrimento da implementação dos novos valores “bom” e “mau”. Assim sendo, o “bom” diz respeito à resignação, à vida contemplativa e à negação das atividades que exaltam o vigor corpóreo e, no sentido correspondente, o “mau” refere diretamente às práticas exaltadas como boas pela primeira moral.

Com base em sua análise acerca das perspectivas humanas, Nietzsche conclui que esses valores decorrem, portanto, de uma avaliação ressentida e invejosa do sacerdote em relação aos fortes e mais poderosos. Na avaliação perspectivista sacerdotal, não haveria uma criação de valores propriamente dita, mas uma subversão do valor “bom” da primeira moral. Agora, o “bom” tomaria o sentido de fraco e impotente — ou seja, o “ruim” da moral originária — e se transformaria em virtude. Já o que é característico do “bom” naquela moral anterior, isto é, o

que é próprio do tipo forte, seria “interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (NIETZSCHE, 2015, p. 29) e, de tal modo, compreendido por essa nova moral como “moralmente mau”. Como fica explícito na citação a seguir, a moral dos fracos não passaria de uma reação à moral dos fortes:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação. (NIETZSCHE, 2015, p. 26).

É preciso ressaltar ainda que essa nova moralidade imposta a partir da avaliação do tipo fraco se fundamenta em valores ético-religiosos. Tendo em mente sobretudo os valores morais judaico-cristãos, o filósofo denuncia que a moral do “bom” e do “mau” promoveria a inversão valorativa da moral já existente com base em uma promessa de recompensas e castigos pós-morte. Dentro dessa lógica, uma vida caracterizada pela falta e pela opressão deveria ser recompensada num além-mundo com a benção divina — conforme a promessa dos ensinamentos religiosos. De modo semelhante, a vida típica do homem forte — constituída pela exaltação da força do corpo, pelo poder, pela exploração dos indivíduos diferentes — sofreria uma punição eterna, isso porque o “mau” da moral sacerdotal adotaria também o sentido de “errado” e, porque não, de “pecado”.<sup>20</sup> No entender do filósofo, portanto, seria por meio de um apelo à esfera religiosa que a inversão valorativa se faz valer efetivamente.

A fraqueza é mentirosamente mudada em mérito [...] a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixeza em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’ [...] no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de “paciência”, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (‘pois eles não sabem o que fazem’). (NIETZSCHE, 2015, p. 34-5).

O argumento nietzschiano consiste na defesa de que o homem fraco, para dar algum sentido ao martírio da vida terrena, teria criado as noções de Reino de Deus, de Juízo Final, de vida eterna<sup>21</sup>, elucubrando, mesmo que só pela “imaginação”, sua vingança contra os fortes: “e como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo sofrimento da vida? — sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada? [...] A isto chamam de Juízo Final, o

<sup>20</sup> Os fracos, ressentidos e impotentes, não podendo lutar contra os fortes, teriam tramado uma vingança contra os fortes através do artifício da moral: “a incapacidade de resistência torna-se aí moral” (NIETZSCHE, 2016b, p. 35).

<sup>21</sup> “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (NIETZSCHE, 2018, p. 31).

advento de seu reino, do Reino de Deus” (NIETZSCHE, 2015, p. 36). Assim, fazendo uso dessas categorias transcendentais, a doutrina judaico-cristã teria levado a inversão valorativa a se efetivar como doutrina moral.<sup>22</sup> É nesse sentido que Nietzsche identifica que o sacerdote judeu<sup>23</sup> teria produzido uma nova moral que, acima de tudo, ansiava uma revanche divina contra os fortes e poderosos: “Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos — por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (NIETZSCHE, 2015 p. 22).

Embora os sacerdotes fossem homens de maior poder social em relação aos escravos, eles eram igualmente fracos e subjugados pelos fortes, pois a sua constituição física os impediria de agir conforme os valores da moral do forte. Assim, por ser caracterizado como um homem “essencialmente” fraco, o único meio de obter alguma forma de reparação seria com a implementação de uma moral vingativa.<sup>24</sup> De tal modo, a partir dessa inversão moral, a vida caracterizada pela fraqueza, pela falta de vitalidade e de prestígio social, ganharia validade e reconhecimento, pois receberia uma avaliação valorativa completamente distinta da anterior. Como fica explícito na citação abaixo, Nietzsche afirma que essa inversão teria sido promovida a partir de um ódio sentido pelos sacerdotes por conta de sua impotência em relação aos nobres-guerreiros que os dominam:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança — mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos. (NIETZSCHE, 2015, p. 23).

---

<sup>22</sup> “Sofrimento e impotência — foi o que criaram todos os transmudanos; e a breve loucura da felicidade que apenas o ser mais sofredor experimenta” (NIETZSCHE, 2018, p. 30).

<sup>23</sup> O filósofo alemão identifica na figura do povo judeu a chave para compreensão da reviravolta moral no Ocidente: “A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram — tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra ‘os nobres’, ‘os poderosos’, ‘os senhores’, ‘os donos do poder’, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os *judeus*, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical (sic) tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*” (NIETZSCHE, 2015, p. 23).

<sup>24</sup> “A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los - para com eles se entender; [...] Ele tem que defendê-lo, ao seu rebanho — contra quem? Contra os sãos, não há dúvida, e também contra a inveja que têm dos sãos; ele tem que ser o opositor e desprezador natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace” (NIETZSCHE, 2015, p. 106-7).

Ainda nesse sentido, o filósofo argumenta que a ascensão da moral judaico-cristã ocorre justamente quando o povo fraco e escravizado se reconhece no discurso sacerdotal e adere à sua moral, popularizando assim os seus valores e tornando essa inversão vigente em todo Ocidente. Em outras palavras, a moral sacerdotal teria ganho ampla aderência das castas oprimidas, dando forma, dessa maneira, à moral “escravo-sacerdotal”:

o povo venceu ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo — se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! jamais um povo teve missão maior na história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu. (NIETZSCHE, 2015, p. 25).

Portanto, para além dos sentimentos de inveja, raiva e desavenças gerais do sacerdote contra o nobre-guerreiro, Nietzsche ressalta que a própria condição de opressão dos escravos influenciaria diretamente na adesão aos valores sacerdotais, possibilitando assim a ascensão desta nova moralidade. Apoiando-se no exame histórico dos povos, o filósofo argumenta também que o contexto de opressão influenciaria diretamente na percepção avaliativa dos oprimidos. Isto é, tanto os escravos quanto os sacerdotes seriam “fisiologicamente obstruídos” e dessa maneira, teriam perspectivas semelhantes acerca do mundo e da vida. Assim, tendo em mente o contexto de perseguição e exploração de um povo escravizado e/ou socialmente desamparado, não haveria possibilidade de tal povo — carente de força física e poder social suficientes para uma reação — se defender dos ataques e da imposição de uma classe dominante. Essa situação de impotência teria alimentado o povo fraco e oprimido de sentimentos de raiva e de ódio contra os seus opressores, os fortes. Essa condição, portanto, levaria tal povo a se refugiar numa moral de resignação que, no entanto, idealizaria uma revanche na qual os fortes seriam finalmente condenados. Nesse sentido, a argumentação de Nietzsche enfatiza que a moral escravo-sacerdotal seria, na realidade, um reflexo de uma disposição impotente e ressentida.

Importa ressaltar diante dos temas discutidos nesta dissertação que, no que concerne ao pensamento nietzschiano, a avaliação perspectivista do homem fraco seria sempre carregada de inveja, de sentimento de ódio<sup>25</sup> e de vontade de vingança contra os fortes. Melhor dizendo, a forma de valorar escravo-sacerdotal seria carregada de uma perspectiva raivosa em relação ao outro, o forte. É nesse sentido que Nietzsche reconhece esse “páthos de ressentimento” como a

---

<sup>25</sup> Como pudemos notar, Nietzsche utiliza a palavra “ódio” em diversas ocasiões. Consideramos que “ódio” pode ser entendido aqui como um sentimento que dita de maneira abrangente o modo que pessoas veem o mundo. Como veremos na [seção 2.4](#), compreendemos que o autor possui uma tendência essencialista e determinista de classificar a natureza dos homens. Por conta desta tendência, Nietzsche afirmaria que o homem fraco é essencialmente ressentido em relação ao forte, e por isso sua perspectiva do mundo é dada a partir do ódio.



matéria-prima a partir da qual se engendraram as noções de “bom” e “mau” que norteiam a moral escravo-sacerdotal.

O ressentimento é caracterizado como a disposição afetiva própria dos homens fracos. Tal disposição se configura como um estágio de enfermidade que acometeria uma “espécie” determinada, a dos impotentes. Estes, por não possuírem forças ou poder para reagirem imediatamente, nutrem a si mesmo de raiva e ódio contra os mais potentes. Por não haver possibilidade desses sentimentos de dissiparem, adoecem. É pelo olhar da doença do ressentimento, argumenta Nietzsche, que os fracos avaliam o mundo. Isto é, a própria perspectiva desses homens os faz conceber valores de maneira adoecida, invalidando a vida mais saudável e potente. Assim, dentre os sintomas da doença do ressentimento, Nietzsche inclui a valoração moral dos juízos bom e mau.

Assim, de acordo com a *Genealogia da moral*, seria a própria impotência do sacerdote que causaria o sentimento de raiva em relação ao forte e que o incentivaria a promoverem a inversão da valorativa na moral nobre-senhorial. Dito de outra maneira, os valores da moral proposta pelos fracos foram engendrados sobretudo a partir do sentimento de raiva e da negação da moral anterior. Essa raiva que é estimulada por uma insatisfação com os valores então vigentes, que oprimem os mais fracos, e não colocam em evidência seu modo de ser. Para o filósofo, essa inversão é vista ainda como uma tentativa de implementar uma espécie de vingança que, apesar de não ser dada de forma imediata, iria reverberar de alguma forma na civilização ocidental. Para Nietzsche, é justamente por meio da inversão moral que essa vingança obtivera êxito<sup>26</sup>. Enquanto a moral do forte surge a partir de um “triumfante sim” a si mesma, na moral escravo-sacerdotal o ressentimento é o motor da inversão valorativa: “a rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação” (NIETZSCHE, 2015, p. 26).

Interessa notar que Nietzsche até aceita a possibilidade de que um homem do tipo forte sinta em determinados momentos ressentimento. Porém, ele descreve que essa situação seria diferente da usual, no sentido de que o forte teria em seu favor o esquecimento como uma espécie de ferramenta para se livrar da “doença” do ressentimento, promovendo assim a manutenção de sua saúde. Além disso, o forte, por possuir força e condições de reação imediata, extravasa sua raiva e não se adoecede de ressentimento.

---

<sup>26</sup> No entender do filósofo, essa inversão dos valores nobres na moral escravo-sacerdotal teria originado uma nova era marcada pela decadência da civilização ocidental.

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus mal feitos inclusive — eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento. (NIETZSCHE, 2015, p. 28).

De acordo com Nietzsche, uma saúde forte está relacionada à hierarquia e ao equilíbrio das forças constituintes de um indivíduo. Nesse caso do forte ressentido, sua própria fisiologia se constitui de modo a conservar sua saúde vibrante, fazendo com que ele logo esqueça e supere este sentimento negativo. De modo contrário, se o indivíduo nutre as memórias ressentidas e não consegue dar vazão ao seu ressentimento, ele se torna adoecido. Na passagem abaixo, o autor descreve o esquecimento como necessário aos homens para que eles possam permanecer saudáveis, orgulhosos e felizes, enquanto aponta para a relação entre uma memorização em demasia com a fraqueza e a incapacidade de agir:

— eis a utilidade do esquecimento, ativo [...], espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue “dar conta” ... Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória. (NIETZSCHE, 2015, p. 43).

A partir destas considerações, é possível compreender o ressentimento como o sentimento de impotência e raiva típicos de uma espécie fraca, marcada pelo desequilíbrio das forças constituintes do indivíduo acometido por essa “doença”. O ressentimento estaria relacionado com uma memorização que não cede ao esquecimento, permanecendo presa ao sofrimento causado pela opressão vivida, levando a um constante remoer do passado — abordaremos com maior profundidade o ressentimento nietzschiano na [seção 3.1](#).

Em suma, é característico do ressentido negar o modo de vida forte, que exalta, naturalmente, a vida em sua forma mais exuberante. A moral fraca, que prega uma vida de desprendimento e resignação representaria, por fim, a própria negação da vida. Ao negar a vida, a moral escravo-sacerdotal se mostra decadente, isto é, ela representa e incentiva as condições de saúde mais enfraquecidas dos homens. Por essa razão, pode ser compreendida como um sintoma do adoecimento por ressentimento — “uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas um sintoma de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, 2015, p. 30). Para além da constituição física, os homens fracos são reconhecidos como indivíduos que, em geral, tem uma baixa força vital — a qual podemos chamar de fraqueza essencial. Essa carência

de uma vida afirmativa determina como os fracos criam suas perspectivas acerca do mundo, afetando, portanto, suas relações com outros indivíduos.

No próximo ponto, exploraremos em maior detalhe a relação entre o par conceitual saúde e doença e os tipos forte e fraco. Como pudemos observar ao longo destes dois últimos pontos, Nietzsche aponta que o forte deve ser tido como saudável, enquanto o fraco, o doente. Dentre outras discussões, veremos a seguir como o autor justifica esta relação na noção de vontade de poder.

### 2.3 SAÚDE E DOENÇA NO CONTEXTO DA VONTADE DE PODER

Dado o contexto do duplo nascimento da moral, vimos que o método genealógico pretende analisar as perspectivas avaliadoras criadoras dessas duas morais. A partir dessa análise, Nietzsche argumenta ser possível diagnosticar as condições de saúde das diferentes civilizações que criaram e mantém vigentes seus valores. Podemos, então, pensar na seguinte pergunta: o que significaria para Nietzsche “saúde” e “doença” e de que maneira uma valoração moral poderia expressar esses diferentes estados fisiológicos? Para obtermos uma resposta coerente ao pensamento do filósofo, devemos ter em mente que o método genealógico, assim como toda a sua filosofia, se encontra sustentado na noção de vontade de poder.

Sinteticamente, a doutrina da vontade de poder seria uma espécie de axioma da filosofia nietzschiana que determina que todo ser vivente<sup>27</sup> seria constituído por uma espécie de querer impulsivo por mais domínio e poder, um constante anseio de subjugação e apropriação de seres alheios, uma vontade por mais poder e mais expansividade. Essa ideia é central na obra de Nietzsche na medida em que permeia todas as demais noções e teses defendidas pelo autor. Intérpretes consagradas, como Scarlett Marton, defendem inclusive que a vontade de poder pode ser compreendida como uma espécie de *arché*<sup>28</sup> na obra nietzschiana, fazendo alusão aos filósofos pré-socráticos.<sup>29</sup>

Temos, portanto, uma cosmologia subordinada a uma historicidade natural. O resultado do que o ser humano é hoje, desde o desenvolvimento de suas funções orgânicas básicas até a criação de sua moralidade, teria sido desenvolvido nas lutas que travava em favor de sua própria conservação ao longo de seu extenso percurso evolutivo. Na cosmologia nietzschiana, tudo é

---

<sup>27</sup> “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência” (NIETZSCHE, 2014, p. 245).

<sup>28</sup> “Esse mundo é a vontade de poder — e nada além disso!” (NIETZSCHE, fragmento póstumo de junho/julho de 1885).

<sup>29</sup> Cf. Marton, 2010a, p. 57.

compreendido a partir de lutas entre opostos. A partir de uma descrição abstrata, sempre existirá uma força que se sobrepõe a outra, isto é, uma força que vence e outra que se submete (mas resiste para superar sua oposta) — “forte vs. fraco”, “guerreiro vs. sacerdote”, “senhor vs. escravo”, “vontade de poder vs. vontade de morte”. O modo como o ser humano e o mundo são compreendidos na *Genealogia da moral* corrobora com esse dualismo de forças em conflito. O que está por trás da compreensão nietzschiana de que as relações humanas são eternamente regidas por conflitos é a hipótese de que o próprio homem seria composto por forças em constante disputa. Essa visão cosmológica é pervasiva ao ponto de localizar a presença dessa luta desde as células, tecidos e órgãos dos organismos vivos. O próprio ser humano (assim como todos os demais seres vivos) seria a expressão de uma força resultante dos seus conflitos internos. Ressaltamos, assim, que a luta é uma constante no pensamento nietzschiano.

Baseando-se na história evolutiva dos animais em sua luta por sobrevivência, Nietzsche conclui que o homem mais adaptado é também o mais forte. A vontade, a partir de uma concepção naturalista, seria o princípio fundamental de todos os seres. Inspirado pelo zoólogo alemão Wilhelm Roux (1881), o filósofo afirma que a vontade de poder sustenta, sobretudo, a dinâmica dos organismos numa luta interna perpétua por mais vontade. Como podemos observar na citação abaixo, uma determinação da doutrina é que viver não é apenas conservar, mas principalmente expandir e dominar:

o impulso básico da vida não é conservar [...] uma identidade estável [...], mas sim nutrir-se, crescer e exceder em cada momento o já alcançado, esforçando-se para tornar-se cada vez mais forte [...]. Assim, acima do impulso de autoconservação há outro mais forte, poderoso e originário que é a vontade de todo ser vivo de desenvolver sua própria energia e atualizar todas as suas potencialidades. (MECA, 2011, p. 20).

Assim, conforme os critérios biológicos e fisiológicos nietzschianos, existem homens cujas forças que os compõem são mais ordenadas que as de outros: quanto mais organizado for o embate interior, mais desenvolvido e mais próximo da natureza será o indivíduo. É partindo desta hierarquia entre indivíduos determinada pelas características fisiológicas e naturais — cujo critério é o nível de organização do conflito de forças internas a todo organismo vivo — que Nietzsche deriva sua definição de “saúde” e “doença”. Sinteticamente, “saúde” consiste na mais alta forma de afirmação da vida, enquanto “doença”, ao contrário, significa vivê-la de maneira depreciadora e subestimada. O indivíduo doente agiria de forma a “negar a vida”, dado que, como vimos, vida é compreendida como uma luta eterna por expansão e dominação da vontade de poder. O homem mais forte é aquele mais próximo dessas exigências naturais.

Conforme o critério fisiológico nietzschiano, um indivíduo tipicamente saudável seria aquele que busca efetivar livre e espontaneamente os seus impulsos violentos característicos, deixando entender que, de tal forma, haveria uma relação direta entre a afirmação da vida imanente e a livre expressão de suas forças mais espontâneas. Como exemplo de expressão de vida saudável, o filósofo adota como paradigma, sobretudo, a cultura agonal da Grécia pré-homérica, alguns escritos trágicos de Ésquilo e Sófocles e a cultura romana pagã. Do modo contrário, portanto, aquele que tende a inibir ou retrainir as suas próprias forças vitais se caracterizaria como um indivíduo doente.

Importa ressaltar que mesmo indivíduos considerados doentes também seriam constituídos por vontade de poder.<sup>30</sup> Como vimos, no entender de Nietzsche, tudo no mundo seria compreendido conforme uma luta belicosa de forças por mais poder, até os indivíduos mais fracos. No entanto, os fortes expressariam essa vontade de poder de maneira saudável, enquanto os fracos, por reprimirem essa necessidade vital, adoçam. Nesses termos, a vontade de poder do homem fraco seria menor em relação ao forte. É isto que impediria o fraco de expressar uma reação direta e imediata contra ataques e, portanto, mais natural. Reprimida, a vontade de poder desse indivíduo tenderia a voltar contra ele mesmo, causando-lhe doenças como o ressentimento. Além do ressentimento, as noções de justiça, igualdade, culpa e responsabilidade decorreriam dessa necessidade do homem fraco. Todos esses afetos e conceitos morais seriam instrumentos antinaturais, isto é, que vão contra os comportamentos considerados naturais de acordo com a doutrina da vontade de poder, utilizados pelos fracos para expressar uma vontade de dominação decadente sobre outros. A distinção introduzida pelo termo “decadente” se justifica no sentido de que o objetivo desse tipo de vontade de dominação seria acabar com as diferenças fundamentais, igualando todos em um mesmo patamar, o que equivale a corromper o modo de vida sadio.<sup>31</sup>

Assim, afirmar a vontade de poder, isto é, expressar os instintos e impulsos mais violentos e ativos, conforme as próprias exigências fisiológicas, seria a forma de ser mais adequada à teoria cosmológica nietzschiana e, portanto, a mais saudável. Sendo assim, partindo de uma interpretação das bases genealógicas e científicas de sua época, Nietzsche defende uma espécie de estado natural das relações humanas e uma constituição natural dos próprios indivíduos. No seu entender, o que hoje compreendemos por relação de opressão, se daria a

---

<sup>30</sup> “Na vida real há apenas vontades fortes e fracas” (NIETZSCHE, 2017a, p. 26).

<sup>31</sup> Consideraremos de maneira crítica esse posicionamento contrário aos conceitos de igualdade, justiça e responsabilidade na [seção 2.4](#).

partir do atrito natural entre duas partes: uma forte contra outra fraca. Nesse contexto, são os homens fortes, desde os primórdios de todas as civilizações, que ocupariam os lugares de maior prestígio e poder justamente por expressarem livremente a sua força característica sobre os mais fracos.

Como dito anteriormente, de acordo com a doutrina da vontade de poder, o livre exercer da força seria sinônimo de uma saúde forte e vibrante. Logo, esses homens fortes seriam tidos também como saudáveis: tudo o que diz respeito a eles representaria a forma mais saudável de ser, mais especificamente, os próprios valores criados por esses homens fortes corresponderiam a modos de vida sadios. Assim, podemos concluir que, para Nietzsche, apenas a perspectiva nobre-senhorial promoveria valores que brotam de um modo de vida ascendente que, conforme a doutrina da vontade de poder, seria próprio dos indivíduos mais fortes e mais ativos.

Na seção a seguir, discutiremos acerca do modo como Nietzsche, ao defender a tese do duplo nascimento da moral, estaria se aproximando de alguma forma de essencialização de tipos fraco e forte. Conseqüentemente, consideraremos se essa abordagem teria por consequência a naturalização da relação de opressão entre os diferentes tipos. Diante disso, apresentaremos indícios de que a filosofia nietzschiana é contrária aos processos civilizatórios e democráticos, pois confere uma maior importância à diferença em detrimento da igualdade entre as pessoas.

#### 2.4 NATURALIZAÇÃO DA OPRESSÃO NA *GENEALOGIA DA MORAL*

Diante dessa diferença fundamental entre os tipos de homem forte/senhor e fraco/escravo até o momento apresentada, compreendemos que a filosofia de Nietzsche estaria legitimando uma espécie de compreensão natural acerca das relações de poder entre esses homens na sociedade. Isso quer dizer ainda que haveria uma naturalização do modo de agir opressor de determinado grupo, pois, como vimos, de acordo com a doutrina da vontade de poder, ações agressivas tomadas pelos fortes em relação aos fracos seriam expressões da própria natureza do forte, as quais seriam tomadas como indícios do estado saudável do indivíduo forte.

Essa naturalização das relações de opressão pode ser demonstrada também pelo modo como o autor compreende o que nós chamamos de opressão, isto é, uma forma de injustiça social. Ao que tudo indica, Nietzsche não consideraria o termo “opressão” de maneira negativa ou mesmo teria o intuito de combatê-la, tal como o fazemos hoje. Pelo contrário, conforme a doutrina da vontade de poder, em *Além do bem e do mal* o autor parece reforçar a necessidade vital da imposição de homens contra outros de modo violento.

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos quando houver condições para isso (...). Mas tão logo se quisesse levar adiante este princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração. (NIETZSCHE, 2017a, p. 154-5).

Ao voltarmos ao contexto da *Genealogia da moral*, encontramos ainda uma hipótese acerca de uma espécie de estado de natureza dos seres humanos. Para o autor, é natural que homens mais fortes e poderosos exerçam sua violência característica sobre uma massa de homens mais vulneráveis, alegando ainda que esse modo de agir (opressor) seria, nesse contexto, sinônimo de uma saúde exuberante.

Muito se defende que a análise nietzschiana não compreenderia os tipos “fortes e fracos, nobres e ressentidos, senhores e escravos” como constituídos por uma espécie de *a priori* metafísico. Como podemos observar na citação abaixo, Nietzsche tenta lidar com essa possibilidade, argumentando que não haveria nenhum tipo de substrato que fundamentaria os tipos forte e fraco:

Do mesmo modo, a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. (NIETZSCHE, 2015, p. 33).

Nietzsche parece recorrer a uma forma de argumentação circular, no entanto, sem admitir isto. Como vimos no início da [seção 2.1](#), o autor considera que seu método genealógico é o “mais correto”<sup>32</sup>, pois nele não haveria apelo a nenhum critério metafísico. Pelo contrário, esse procedimento se voltaria à análise da “coisa documentada”, isto é, aos fatos históricos<sup>33</sup>. Podemos, porém, ao nos determos com maior detalhe sobre os pressupostos de sua metodologia, observar que o autor não está tão justificado quanto quer fazer soar sobre a “imparcialidade” e “objetividade” de sua investigação — vemos em Nadeem Hussain (2011) esse mesmo questionamento. Hussain estabelece um diálogo com diversas leituras da *Genealogia da moral* acerca dessa possível falta de um autoexame da perspectiva adotada por Nietzsche — cujo ponto de partida, como abordaremos mais abaixo, seria a vida enquanto vontade de poder. A filósofa afirma que:

---

<sup>32</sup> Cf. Nietzsche, 2015, p. 12.

<sup>33</sup> Cf. Nietzsche, 2015, p. 13.

um dos tipos de avaliações que estão sendo feitos é relativamente claro. Devemos avaliar instrumentalmente os valores da moralidade: eles promovem o florescimento humano? O que é menos claro é precisamente o que se entende por florescimento humano. (HUSSAIN, 2011, p. 143, tradução nossa).

Ela aponta também que é possível ver a conexão entre esse florescimento e as noções nietzschianas de “poder”, “esplendor” e “vida”. Porém, Hussain (2011, p. 143, tradução nossa) considera que “estes valores aparentes de florescimento, poder ou esplendor nunca são, em si mesmos, criticados ou questionados”. A autora ressalta que essa falta de autocrítica seria particularmente estranha por estarmos tratando de Nietzsche, um filósofo notadamente conhecido por sua investigação crítica, denominado pela alcunha de “filósofo da suspeita”.<sup>34</sup> Hussain rejeita a sugestão de Brian Leiter (2000, p. 290-291) de que essa escolha de um ponto de vista seria apenas uma espécie de “gosto avaliativo” e que, portanto, Nietzsche não consideraria que sua perspectiva sobre a moral seria metafísica ou epistemologicamente superior às outras. Na visão da autora, manter-se-ia a questão: “Como Nietzsche poderia não ter se questionado sobre a origem de seus valores, seu gosto avaliativo? Qual é o valor deste gosto avaliativo?” (HUSSAIN, 2011, p. 143, tradução nossa).

Ora, o filósofo afirma que está buscando a origem efetiva dos valores morais a partir de como historicamente se deram os desenvolvimentos dos povos humanos mais antigos. A começar, não se pode considerar a partir disto que sua visão seria imparcial: todo fato pode ser interpretado de diferentes pontos de vista. Esta ideia é um dos motes para o perspectivismo, tese cuja origem muitas vezes fora atribuída ao próprio Nietzsche. Que os fatos históricos obtidos a partir de documentos que sobreviveram às intempéries do tempo sejam uma fonte interessante quando temos o objetivo de compreender o passado, não há dúvida. O que não pode ser deixado passar é a ideia de que o método genealógico esteja livre de pressupostos metafísicos. Nietzsche diz investigar as condições efetivas de cada civilização nas quais as pessoas que supostamente criaram os pares valorativos “bom” e “ruim”, “bom” e “mau” viveram.

A partir de sua avaliação dos valores encontrados pela genealogia, o filósofo obtém os resultados de que o “bom” estaria relacionado ao forte, ao sadio, ao dominante, enquanto o “ruim” representaria o oposto. Ora, como o autor chega de fato nessas conclusões? Acreditamos que há aqui um salto argumentativo, uma inferência que não é bem fundamentada. Nietzsche

---

<sup>34</sup> “Como poderia alguém com as infinitas suspeitas de Nietzsche, com seu bom senso para os pontos cegos psicológicos, com sua intensa curiosidade autorreflexiva, não ter abordado com precisão a questão de onde vêm esses valores, qual é sua origem?” (HUSSAIN, 2011, p. 143, tradução nossa).



só é capaz de justificar suas considerações acerca dos valores diante daquilo que fundamenta de antemão sua busca. Toda sua investigação está sustentada na doutrina da vontade de poder. Somente porque o filósofo adota essa doutrina é que ele pode determinar os tipos de homens que existem e definir os valores que esses tipos promovem. Por exemplo, sem antes assumir enquanto verdadeira a doutrina da vontade de poder, não seria possível apontar a relação entre os valores do forte e saúde e os valores do fraco e doença, pois “saúde” e “doença” são também definidas a partir da vontade de poder.

Nietzsche defende a ideia de que tudo seria interpretação, no sentido de que estaríamos sempre limitados a um determinado ponto de vista. No entanto, diferentemente do relativista tradicional, que defende a tese de que não seria possível estabelecer uma hierarquia entre os diferentes pontos de vista, o filósofo alemão afirma que a sua interpretação é superior. Sua justificativa para isso é a de que sua filosofia reconhece que é só uma dentre várias interpretações. Por mais que esse reconhecimento possa, por exemplo, o auxiliar no combate ao dogmatismo, isto é, a uma posição que toma a si própria enquanto absolutamente verdadeira, somente que ele reconheça que está inserido em uma perspectiva limitada não é suficiente para considerar que sua perspectiva seja superior às demais. Parece faltar um critério mais objetivo para julgarmos a superioridade ou inferioridade de um ponto de vista em relação aos outros.

Alguém poderia, então, argumentar que a filosofia nietzschiana é superior no sentido de que tem como princípio a própria vida, e não outra coisa. Em outras palavras, estabelecer-se-ia enquanto critério para julgar a superioridade ou inferioridade de uma perspectiva a natureza do princípio utilizado pela perspectiva para compreender a realidade. Assim, poderíamos considerar que, ao adotar um princípio de natureza concreta e palpável, a filosofia de Nietzsche seria superior a outras filosofias que tenham como princípio algo de natureza suprassensível. Além do mais, sendo nós mesmos seres vivos, o que poderia ser mais importante que a vida? A princípio, isto pode parecer um modo interessante de julgar o mundo. A própria Hussain (2011, 168-169) conclui sua investigação afirmando que não seria possível defender filosoficamente a inferência nietzschiana de que uma perspectiva afirmaria a vida e outra a negaria, visto que, para Nietzsche, a “vida em si” envolveria *essencialmente* uma tendência à expansão, ao crescimento, à dominação e ao poder. Por estarmos tratando de algo essencial, ela argumenta que a filosofia, tal como Nietzsche a concebia, não seria capaz de compreendê-la. Restaria a nós apenas estarmos “sujeitos” a essa tendência de dominação. Além do mais, a autora ainda considera que, se nos comprometermos ao princípio de caridade, não deveríamos imputar a

Nietzsche a responsabilidade de esclarecer sua inferência sobre a essência da vida em si pois ela considera que essa maneira de pensar do autor seria muito aceita.

Questionando essas colocações de Hussain, acreditamos ser de suma importância questionar a abrangência da definição de “vida” que Nietzsche utiliza. Como vimos na [seção 2.3](#), o filósofo pretende valorar a vida a partir da relação entre saúde e doença, determinando que seguir uma conduta de livre expressão de suas vontades seria viver de maneira sadia, isto é, afirmando a vida, enquanto que se cercar de normas que limitem essa expressão deveria ser algo evitado, pois este modo de vida doente na verdade estaria a negando. Quando ele afirma, entretanto, que o modo de vida nobre, isto é, do tipo de homem forte, é o que mais afirma a vida, e a partir disso sustenta que os costumes e comportamentos nobres devem ser resgatados, não estaria o filósofo delimitando a afirmação e perpetuação da vida apenas para a “vida do forte”, e não da vida como um todo? Em outras palavras, será que a vida saudável que Nietzsche defende não estaria demasiadamente enviesada para o lado dos fortes?

Como consequência desse questionamento sobre o que deve significar viver de modo a afirmar a vida, observamos que Nietzsche tende a olhar de modo pejorativo qualquer reação manifestada por um grupo mais oprimido. Isso pode ser ilustrado a partir do modo como Nietzsche adjectiva negativamente a raiva do oprimido em relação ao seu opressor. Para além disto, o autor indica que a raiva sentida pelo fraco não teria como alvo unicamente o forte, isto é, aquele indivíduo que o oprime, mas também a vida como um todo, pois estes estariam indo contra a vontade de poder. O fraco nutriria, portanto, “uma raiva *secreta* contra as condições primeiras da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido a favor da vida” (NIETZSCHE, fragmento Póstumo de 1888, tradução nossa).

Um outro problema que surge a partir da ideia de que os valores promovidos pela moral do fraco (“bom” e “mau”) originam-se a partir dos valores do forte (“bom” e “ruim”), pois estes seriam anteriores a aqueles, é que não haveria forma de expressão moral dos oprimidos independentemente do opressor. Para assumir valores morais, o oprimido necessariamente deve basear-se na identificação de seu opressor. Sendo assim, o oprimido estaria limitado a interpretar e inverter os valores do opressor, não tendo a possibilidade de criar valores para si próprio. Acreditamos ser questionável esta imposição de um limite na criação ou no estabelecimento de valores por parte dos oprimidos — no [capítulo 3](#) e no [capítulo 4](#) apresentaremos diversas maneiras pelas quais os grupos oprimidos respondem à injustiça criando valores para além dessa estrutura dicotômica, para além de uma mera inversão de papéis.

Uma outra abertura para a naturalização da opressão pode ser encontrada na ideia de que haveria uma espécie de seleção natural entre os seres humanos presente no pensamento de Nietzsche. De acordo com a *Genealogia da moral*, somos regidos por forças e instintos que nos determinam enquanto tais: indivíduos fortes, cuja força da vida é mais proeminente, ou indivíduos fracos, os quais seriam incapazes de viver de acordo com essa força vital. A partir do momento que nascemos, não podemos sequer escolher sermos algo diferente do que fora determinado — não há como escolher não ser forte ou não ser fraco, caso assim tenhamos sido gerados.<sup>35</sup> Essa é, grosso modo, a visão nietzschiana sobre a vida humana, a doutrina da vontade de poder. Como um esforço explicativo e expositivo desta sua visão, compreendemos que Nietzsche elaborou ao longo de sua obra a assim chamada hipótese ou doutrina do eterno retorno do mesmo. Essa doutrina seria nada mais do que uma forma ilustrativa de expressar as mesmas teses contidas na doutrina da vontade de poder. Em resumo, o eterno retorno surge como um “auto desafio mortal” no qual somos levados a julgar toda nossa existência a partir da seguinte situação: caso um demônio aparecesse diante de nós e nos garantisse que essa é a única vida que temos, e que teremos que vive-la exatamente da mesma forma que ela foi eternamente após nossa morte, nós aceitaríamos isso e reafirmaríamos, amaríamos e encararíamos a vida tal como ela é, com todas as dificuldades enfrentadas e proezas alcançadas, ou rejeitaríamos esse eterno retorno, negando a vontade da vida? É plausível interpretar que o que essa hipótese do eterno retorno pretende ilustrar é que existiria um processo de seleção natural da vida humana, na qual seriam selecionados apenas aqueles capazes de afirmar a vida (fortes), enquanto que os incapazes (fracos) pereceriam.

Nossa posição diante disso é que tais pressupostos nietzschianos de que somos determinados por forças que estão além de nossa compreensão — ou seja, que não temos liberdade — e de que seria impossível escolher não ser forte ou não ser fraco impedem qualquer superação da estrutura “dualista” entre fortes e fracos. Ora, até mesmo a transvaloração dos valores mantém a mesma estrutura, pois só realiza uma troca (considerada artificial) dos lados, de modo que o fraco passe a ser o “forte” e o forte passe a ser o “fraco”. Essa estrutura parece ser ao mesmo tempo inerentemente dualista e eternamente estabelecida, de modo tal que a opressão, enquanto característica essencial das relações entre indivíduos colocados nessa estrutura, também se manterá eternamente — ou, pelo menos, enquanto a estrutura se mantiver. O que isso nos mostra é que a naturalização da opressão não é somente uma consequência da

---

<sup>35</sup> Cf. Nietzsche, 2015, p. 32-4.

maneira como Nietzsche descreve a estrutura social, mas sim uma condição necessária para a existência e manutenção dessa estrutura. Além disso, também podemos relacionar essa seleção natural, exibida pela hipótese do eterno retorno, àquilo que se chama na literatura de “nihilismo suicida”<sup>36</sup>. Essa forma de nihilismo se refere àqueles que, ao se depararem com o desafio acima exposto, por conta de sua essência fraca, negariam a vida tal como ela é, cometendo assim uma espécie de suicídio.

Nossa interpretação é a de que essa seleção natural fundada na doutrina da vontade de poder é correlata a ideias eugenistas, a pensamentos genocidas e atos opressores em geral. Com efeito, Nietzsche propõe essa ideia de seleção como uma forma de executar seu projeto de transvaloração dos valores, para que eles retornem ao estado original, no qual os fortes dominavam os fracos — e não o inverso, como teria sido o caso desde a inversão dos valores imposta pela moral cristã.<sup>37</sup> Como já consideramos acima, por mais que Nietzsche pareça utilizar a vida como o critério mais importante na criação dos valores morais, na verdade, essa vida a qual ele se remeteria seria somente vivida pelos fortes. Portanto, até mesmo o critério da valoração moral estaria favorecendo um tipo de vida naturalmente superior em detrimento de outro naturalmente inferior. Nesse sentido, seria possível tentar justificar como naturais ideologias eugênicas, extermínios genocidas e relações de opressão tendo como ponto de partida a filosofia nietzschiana.

Vemos, no entanto, que intérpretes de Nietzsche argumentam contra a relação de seu pensamento com uma defesa ou justificação do eugenismo. Eles afirmam que, por ser uma questão de escolha aceitar ou não a doutrina da vontade de poder, não haveria aqui eugenismo:

A seleção do eterno retorno do mesmo não deve ser, contudo, confundida com uma espécie de política eugenista, pois a vontade de perecer ou de permanecer emanaria da própria constituição fisiopsicológica de cada vida que **acolhesse a doutrina como verdade**, ou seja, o eterno retorno do mesmo funcionaria como uma espécie de auto desafio mortal que é lançado a cada homem **que tomasse essa doutrina para si**. (MARTON, 2016, p. 372, destaques nossos).

De acordo com essa citação retirada do verbete “seleção” do *Dicionário Nietzsche*, se for uma questão de escolha aceitar ou não a doutrina do eterno retorno, então também seria possível escolher ou não assumir o “auto desafio mortal” provocado pelo eterno retorno. Logo, se o próprio indivíduo é quem escolhe aceitar essa doutrina como verdadeira, e então escolhe

---

<sup>36</sup> Cf. Marton, 2010b, p. 82.

<sup>37</sup> “A implementação do projeto nietzschiano de transvaloração passa pela substituição dessa civilização decadente por uma cultura de afirmação da vida. Logo, estimular o nihilismo suicida é promover uma seleção dos entes que de fato deveriam compor essa nova cultura afirmativa” (MARTON, 2016, p. 371).

assumir o desafio, caso o resultado seja negativo pois sua constituição fisiológica seria do tipo fraco, então seu “suicídio” teria sido fruto de escolhas próprias, não sendo possível atribuir essa “morte” a outrem. Assim, o pensamento nietzschiano não poderia ser utilizado para justificar o assassinato dos fracos, pois eles mesmos é que negariam e “tirariam” as próprias vidas.

Em relação a essa argumentação, primeiro notamos que apenas os intérpretes se preocupam em afastar a eugenia da filosofia nietzschiana, mas o autor não estava preocupado em explicitamente rejeitá-la. Além disso, a argumentação dos intérpretes nos soa incoerente com os pressupostos nietzschianos de que nós não teríamos liberdade, visto que seríamos seres regidos por forças cosmológicas e instintos naturais. Logo, acreditamos que essa forma de raciocinar não seria válida caso tais intérpretes tenham como objetivo seguir a letra e o pensamento do autor. Dado que a maior parte dos comentadores de Nietzsche assumem essa pretensão, essa argumentação elaborada para recusar a presença do eugenismo nas ideias do filósofo alemão nos parece inadequada. Mas, independentemente disto, supondo que este argumento seja válido, então os intérpretes estariam assumindo como uma possibilidade real a negação da doutrina de vontade de poder, na medida em que afirmam que é preciso que “cada vida acolha a doutrina do eterno retorno como verdadeira”. Esse seria o caso pois, como argumentamos acima, essa segunda doutrina do eterno retorno representaria de maneira ilustrativa o mesmo ideal por trás da doutrina da vontade de poder. Sendo assim, seria possível assumir uma outra maneira de compreender a vida que não seja vinculada à doutrina da vontade de poder. Se isto for possível, então nossa posição anteriormente expressa de que todo o pensamento de Nietzsche se baseia unicamente na aceitação da doutrina da vontade de poder ganha mais força: se tudo está baseado na doutrina, então o ato de negá-la permitiria a negação da necessidade e da verdade da relação de forte vs. fraco (além das outras teses extraídas dessa doutrina). Reiteramos, portanto, que nossa crítica se torna mais válida na medida em que até mesmo os intérpretes defensores do pensamento de Nietzsche, para salvaguardá-lo da proximidade de teses eugenistas, assumem que a doutrina da vontade de poder não é necessária nem verdadeira.

Tendo em vista a discussão sobre o modo como Nietzsche trata as relações sociais em geral, colocaremos agora em questão sua relação com pensamentos contrários àquilo que podemos classificar de processos civilizatórios e democráticos. Não resta dúvidas em relação ao posicionamento veementemente contrário do filósofo à ideia de uma sociedade igualitária, que tenha como princípio a não-violência e a não-exploração. Nos termos da *Genealogia da moral*, Nietzsche chega mesmo a acusar que todo processo civilizatório e democrático seria tão

somente resquício de uma moralidade ressentida e doente, pois “o advento da democracia, dos tribunais de paz em lugar das guerras, da igualdade de direitos para as mulheres, da religião da compaixão” seriam “sintoma[s] da vida que declina” (NIETZSCHE, 2015, p. 132).<sup>38</sup> Essa sua visão negativa de estados de direito — cuja base está na execução de uma determinada concepção de justiça — é supostamente fundamentada no “ponto de vista biológico” que o autor recorre para determinar o que é natural e essencial à vida. Como vimos acima, um dos pressupostos de sua perspectiva biológica é a de que os indivíduos seriam determinados por forças e instintos ligados à doutrina da vontade de poder, sendo, portanto, incapazes de escolher agir contra essa determinação. É por essa razão que, como o autor expressa na citação abaixo, caso adotemos sua visão, não haveria sentido falar de justiça:

Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder. (NIETZSCHE, 2015, p. 64-5).

Na visão do filósofo seria inadequado falarmos de justiça em si. O que temos à disposição seria uma espécie de sentimento de justiça, “segundo o qual ‘o criminoso merece castigo *porque* podia ter agido de outro modo’” (NIETZSCHE, 2015, p. 48). Visto que não haveria como julgar um indivíduo como responsável ou culpado por estar seguindo as determinações biológicas da vontade de poder que o regem, a noção de culpa ou responsabilidade seria também inviável. No entanto, Nietzsche compreende que há uma relação forte entre esses processos de responsabilização ou culpabilização fomentados por um sentimento de justiça e a criação dos sistemas jurídicos. A sua leitura do direito é a de que o papel do juiz seria o de punir não seguindo leis justas estabelecidas para garantir a liberdade da maioria, por exemplo, mas sim de acordo com uma vontade de castigar “por raiva devida a um dano sofrido” (NIETZSCHE, 2015, p. 48), uma raiva que visa vingança. Essa vontade de castigar como justificação teria sido a norma durante a história humana, se mantendo ainda hoje, porém mascarada pela “ideia de equivalência” entre dano causado e punição ou dor

---

<sup>38</sup> Frederick Appel (1999) defende que o pensamento de Nietzsche é radicalmente aristocrático em toda a sua extensão e não pode ser empregado de maneira seletiva para finalidades democráticas. Contra a leitura de Appel, Hatab (2015) argumenta que Nietzsche seria anti-igualitário, mas suas ideias ainda poderiam ser utilizadas a favor de propostas democráticas (não no sentido de que elas defenderiam o estabelecimento de um sistema político democrático, mas sim que advogariam a favor da realização de certas práticas democráticas específicas).

sentenciada promovida pelos sistemas jurídicos. Ele atribui a essa ideia uma origem nas relações de comércio entre credores e devedores:

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (...). Sobre tudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas. (...) A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (...) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa (...). Através da “punição”, ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” (...). A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade. (NIETZSCHE, 2015, p. 49-50).

Ainda assim, também importa ressaltar que Nietzsche relaciona o homem forte (considerado ativo) como mais próximo da justiça, enquanto que o homem fraco (considerado reativo) seria sempre mais distante. O motivo para isso é que o fraco se deixaria sempre levar pelo ressentimento e pela parcialidade emocional. O forte também seria parcial, mas seria capaz de se manter mais próximo de um ideal “frio” necessário para a “justiça perfeita”.<sup>39</sup> Consideramos a partir disto que, para Nietzsche, deveríamos evitar a interferência de emoções na justiça para não prejudicarmos a elaboração de nossos juízos.

Observamos que sua recusa da democracia e suas críticas aos estados de direito se tornam ainda mais explícitas caso nos direcionemos à sua rejeição do pensamento igualitário defendido pelo filósofo inglês John Stuart Mill:

Contra J. Stuart Mill: Horroriza-me sua mesquinhez, que diz “o que é certo para um é certo para o outro; o que você não quer etc., não faça isso com ninguém”; que quer justificar todas as relações humanas com base na reciprocidade, para que cada ato apareça como uma espécie de pagamento por algo que nos foi provado. Aqui o pressuposto é desfavorável no sentido mais baixo: a equivalência dos valores das ações é pressuposta em mim e em você; o valor mais pessoal de uma ação é simplesmente anulado (aquilo que não pode ser compensado e pago por nada). A ‘reciprocidade’ é uma grande vulgaridade; justamente que algo que *eu faça não deva* ou *possa* ser feito por outrem, que não deva haver *compensação alguma* (exceto na *esfera mais selecionada* de ‘meus iguais’, *inter pares*), que nunca se restitui, porque *se é único* e sempre *se faz algo único* — essa convicção fundamental encerra a razão de *a aristocracia separar-se da massa*, porque a massa acredita na ‘igualdade’ e, *por conseguinte*, na compensação que iguala e na ‘reciprocidade’. (NIETZSCHE, fragmento Póstumo de novembro de 1887 a março de 1888, tradução nossa).

---

<sup>39</sup> Cf. Nietzsche, 2015, p. 58.

Corroborando com isto, ressaltamos que a concepção nietzschiana de “civilização” se configuraria como um conjunto de homens “domesticados”, cujos impulsos afirmativos seriam totalmente enfraquecidos, amansados e redirecionados de modo a não prejudicar a vida em comunidade. Assim, uma vez observado que o tipo de homem aceito nas “sociedades civilizadas” deve respeitar princípios igualitários — os quais são considerados por Nietzsche como princípios de uma moral ressentida —, o filósofo denuncia, portanto, que a própria ideia de “civilização” consistiria num verdadeiro processo de “domesticação” do “bicho-homem”.<sup>40</sup>

Que ele [o sacerdote] tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: *a condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado [...]. O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem — precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* [...]. (NIETZSCHE, 2015, p. 101-102).

De modo mais geral, Nietzsche argumenta que todos os produtos culturais e em específico o processo civilizatório do Ocidente teriam se formado por meio da implementação e legitimação de uma moral alimentada pelo instinto do ressentimento.

Supondo que [...] *o sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos *instrumentos de cultura* [...]. (NIETZSCHE, 2015, p. 30).

E, nesse sentido, o filósofo alemão conclui que a moralidade cristã — isto é, a principal fonte e influência do pensamento moral no Ocidente — teria direcionado a humanidade ao seu estágio mais decadente.<sup>41</sup> Isso porque a doutrina do Cristianismo, assim como a moral do nobre-

---

<sup>40</sup> Como mostra Delbó (2013, p. 157-8), Nietzsche argumenta que todos os posicionamentos políticos de sua época que defendem valores igualitários (como a democracia, o socialismo e o anarquismo) degeneram a humanidade para alcançarem tal igualdade: “quando os ímpetos de proteção, de cuidado, de vontade de justiça e igualdade, são os únicos condutores da vida política, ela molda a vida humana assemelhando-a à vida de animais de rebanho, unidos para se protegerem.”

<sup>41</sup> Ao se tratar do modo de vida decadente, Nietzsche acusa, sem sombra de dúvidas, a moral judaico-cristã como seu principal provedor. No entanto, é necessário ter em mente que o autor também presta as devidas referências ao platonismo. Como vimos na [seção 2.1](#), no seu entender, haveria uma íntima ligação entre platonismo e cristianismo, isso porque, a filosofia de Platão serviria de fundamento para a implementação de um pensamento ético-metafísica na moral cristã.



sacerdote e do judaísmo, teria por objetivo central a promoção da vida ascética em vista de uma vida-além — visando, assim, uma igualdade entre todos. No entanto, a negação de valores que enaltecem a vida corpórea e terrena — no entender de Nietzsche, a única forma de vida possível — daria indícios de que a sociedade ocidental estaria fatalmente adoecida.

A partir dessa descrição do domínio da moralidade cristã após a inversão dos valores, podemos observar que seus efeitos se assimilariam com o que temos até o momento chamado de opressão. Ou seja, na visão nietzschiana, a opressão social também seria feita pela moral do fraco através da criação de valores sociais que inibiriam a vida saudável. Mesmo que consideremos que a leitura nietzschiana seja em muitos pontos inadequada, é certo que as práticas e imposições morais do cristianismo representam uma força repressiva na história humana. O ponto crucial é que não parece ser razoável identificar a moralidade cristã com o que Nietzsche chama de “moral do fraco”. Além do reducionismo que o autor promove ao reunir em uma única e generalizada “moral” o pensamento socrático-platônico, o budismo e a religião judaico-cristã, também é problemático que perpetuemos a visão dicotômica que sustenta a relação de fraco *vs.* forte. Em outras palavras, reconhecer que a moral cristã exercera formas de opressão social não implicaria em um comprometimento com as teses que o filósofo propõe na *Genealogia* sobre a moral do fraco.

Esse tipo de compreensão generalizada da “moralidade do fraco” a qual se imporia contra os valores afirmativos da vida leva a uma visão que consideramos deturpada da relação entre os oprimidos e seus opressores. Caso se adote essa visão geral, seria possível enquadrar as lutas por justiça social como parte dessa “moral”. O próprio Nietzsche chega a fazer tal relação ao mencionar que a Revolução Francesa teria sido fruto dessa “moral decadente” que visa a igualdade. A partir disso, seria possível questionar se a raiva e as manifestações dos oprimidos contra seus opressores não estariam elas próprias realizando alguma forma de opressão e ataque ao grupo dominante. Essa concepção nietzschiana somente se sustenta por conta da naturalização promovida por suas teses oriundas da doutrina da vontade de poder. Ao contrário desta visão natural julgada inadequada, nossa posição é a de que há uma distinção entre os objetivos da raiva do grupo oprimido e os atos violentos de seus opressores — desenvolvemos esta ideia no [capítulo 4](#).

Apresentaremos no próximo capítulo um recorte do debate contemporâneo acerca da raiva. Incluem-se nesta discussão posições que destacam que a raiva pode causar prejuízos ou danos morais e psicológicos aos indivíduos. Essas visões parecem a princípio corroborar em certa medida com a ideia de Nietzsche de que a raiva seria própria dos indivíduos adoecidos.

Em contrapartida, introduziremos perspectivas que explicitamente distanciam-se desta ideia, ou seja, que não identificam na raiva apenas características negativas. Com efeito, essa nova visão sobre a raiva defende seu lado positivo através da descrição dos papéis que este sentimento desempenha na superação das relações de opressão.

### 3 O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE A RAIVA

No capítulo anterior, apresentamos a origem dos valores “bom” e “ruim” e “bom” e “mau” e discutimos as características da relação entre a moral do fraco *vs.* forte de acordo com a *Genealogia da moral*. Também apontamos alguns pontos que consideramos problemáticos nessa maneira de compreender as relações de opressão e na própria argumentação de Nietzsche. No capítulo atual, levaremos essas críticas à etapa construtiva, propondo uma via de revisar a moral do fraco *vs.* forte, com o intuito de mostrar como devemos compreender relações de opressão para que seja possível sua superação. Para desenvolvermos esta revisão, utilizaremos como ponto de apoio a noção de raiva, pois compreendemos que ela possui um papel muito importante na fundamentação da argumentação de Nietzsche em sua defesa da relação entre fraco e forte. Consideramos que Nietzsche descreve a raiva como o ressentimento. Para justificar essa relação entre raiva e ressentimento, iremos no início do capítulo realizar uma breve análise histórica da raiva, com o intuito de obtermos maior clareza não só sobre a origem da visão ortodoxa, mas também sobre o modo como Nietzsche se apropriou dessa noção e realizou uma redução das diferentes formas de raiva, somente reconhecendo a existência do ressentimento. Com efeito, o autor estabelece em sua obra uma visão limitada da raiva, na qual ela seria exclusivamente negativa, relacionada à vingança, à retribuição e ao ódio.

A partir de uma visão mais ampla, podemos vislumbrar outra faceta da raiva, de caráter positivo, relacionada à reparação e ao reconhecimento. Sendo assim, construiremos um caminho argumentativo para defender que o modo como Nietzsche descreve as relações de opressão é insuficiente e prejudicial, não só porque o autor considera que naturalmente existe um grupo fraco e outro forte, mas principalmente pelo fato de que ele considera este lado fraco como ressentido, possuidor de uma raiva de sua própria impotência que gera uma vontade de vingança em relação aos fortes dominantes. Ao contrário, de acordo com autores contemporâneos como Leboeuf (2018), Srinivasan (2018) e Silva (2021a, 2021b), a raiva sentida pelo lado oprimido pode também ser uma rica fonte para ações que visam o reconhecimento e a reparação das injustiças sofridas — mesmo que essas ações não sejam purificadas de uma vontade de retaliação, como Callard (2020) chama atenção. Consideramos que estas seriam perspectivas mais coerentes com os variados cenários de relações de opressão experienciadas na história.

### 3.1 A RELAÇÃO ENTRE “RAIVA” E “RESSENTIMENTO”

Seguindo uma abordagem construtivista social das emoções<sup>42</sup>, o modo como entendemos nossas emoções está relacionado a uma dada ordem social que privilegia determinada visão de mundo em detrimento de outras. Isso parece ser relevante principalmente quando estamos tratando de emoções que surgem com maior frequência em nosso cotidiano. Por exemplo, em uma civilização cujas configurações sociais são fundadas em princípios consumistas e individualistas, a alegria é considerada uma emoção resultante do sentimento de satisfação pessoal em relação a conquistas materiais e meritocráticas e ao reconhecimento de outras pessoas dessas nossas conquistas, estando portanto muito alinhada com o seguimento de padrões socialmente estabelecidos. No interior da ordem social e visão de mundo Ocidental, casar-se e ter filhos são atos comumente associados a uma espécie de fórmula padrão socialmente estabelecida que demonstraria se fomos capazes obter uma vida plenamente feliz. Essas exigências sociais são regras ou normas estabelecidas por uma configuração social construída de modo a estimular determinados valores morais que solidificariam relações sociais baseadas na heteronormatividade, subalternidade da mulher, maternidade. Outras configurações sociais regidas por diferentes normas podem enfatizar valores distintos a estes, de maneira que as relações sociais seriam construídas a partir de outros alicerces fundamentais, os quais podem ser mais ou menos opressores e restritos que os acima mencionados.

Com isso, estamos buscando ressaltar como certas contingências sociais e culturais influenciam diretamente na maneira que vivemos em sociedade, ditando inclusive como nós compreendemos nossas emoções e vinculando-as a uma espécie de compromisso moral assumido coletivamente. O problema aqui é que pode existir uma diferença entre a emoção sentida pelos indivíduos e o modo como esta emoção é padronizada socialmente. Para continuar no exemplo da alegria ou da felicidade, é possível que minha felicidade esteja vinculada a um desejo subjetivo genuíno de viver sem seguir os padrões socialmente estabelecidos. Nessa situação, minha compreensão dessa emoção entraria em conflito com o entendimento imposto pela ordem social que rege a comunidade na qual estou inserida. Em outras palavras, eu estaria violando um compromisso moral. Logo, outros estariam aparentemente justificados em julgar o modo que expresse minha emoção como errado em relação aos padrões estabelecidos nessa comunidade.

---

<sup>42</sup> Para mais sobre a visão construtivista social das emoções, conferir Cherry e Flanagan (2018) e Scarantino e Sousa (2021).

De modo semelhante, a definição da raiva também é fluida, sendo moldada por variadas interpretações e valorações em decorrência de seu impacto em determinada civilização. Ao longo da história da civilização humana, essa emoção fora retratada a partir de inúmeras perspectivas. Caso estejamos falando de culturas guerreiras, a raiva pode assumir um caráter positivo, visto que a configuração social dessas comunidades visava preservar valores de violência, dominação e conquista — isto é, valores historicamente associados a figuras “heroicas” masculinas —, de modo que a raiva surgiria em muitos contextos como uma manifestação em defesa da honra. Caso algum grupo expresse sua raiva a partir de outra compreensão no interior dessa sociedade de homens aristocratas e guerreiros, na qual a raiva assume uma roupagem de vigor, coragem, braveza, honra, masculinidade e até mesmo um senso de justiça nobre, muito provavelmente esse grupo seria rechaçado, oprimido e julgado como moralmente inadequado. Encontramos um cenário muito similar a este quando nos voltamos ao modo como a raiva das mulheres fora deslegitimada nos diferentes contextos e períodos históricos nos quais a ordem social era próxima à desta cultura guerreira que nos referimos — abordaremos este tema de maneira mais específica ao longo do [ponto 3.2.1](#).

Em suma, as compreensões que temos de nossas emoções estão relacionadas intimamente com as formas estruturais das relações humanas que prevalecem e privilegiam determinadas visões em detrimento de outras — nossas emoções não existem em um vácuo político. Parece ser, portanto, que a presença de relações de poder é uma constante no modo que as diferenças concepções de raiva se moldaram ao longo do tempo. Nesse sentido, a própria maneira que compreendemos a raiva estaria relacionada com a manutenção ou mudança das relações de poder vigentes, e, conseqüentemente, da preservação ou superação das opressões estruturais.

Essa constante fluidez do entendimento da raiva e a sua bagagem político-social também pode ser vista a partir de uma análise semântica, como nos mostra Myisha Cherry (2018). A autora nos mostra que “‘raiva’ é um termo guarda-chuva para uma gama de emoções, incluindo fúria, irritação e indignação” (2018, p. 50, tradução nossa). Entendemos, com isso, que todas essas emoções seriam diferentes expressões da raiva. A partir dessa polissemia do termo, cotidianamente podemos encontrar diversas conotações (morais ou não) distintas associadas a cada sentido em específico. Por exemplo, a partir de uma observação especulativa acerca dos usos cotidianos dos termos na língua portuguesa, seria possível sugerir a associação entre a palavra “fúria” e uma manifestação de raiva mais externalizada, enquanto o termo “irritação” parece poder ser associado a uma expressão mais contida da raiva. Nessa mesma direção de

apresentar contrastes, sugerimos que a palavra “indignação” poderia ser associada a uma raiva justa, uma expressão de insatisfação e revolta, enquanto a palavra “ressentimento” poderia ser mais associada a uma raiva rancorosa, presa ao passado por conta de alguma frustração não resolvida.

“*Ira*”, do latim, é uma das palavras mais recorrentemente utilizadas para se referir à raiva na antiguidade. De acordo com o cristão Lactânio<sup>43</sup>, Sêneca teria definido a *ira* como um “desejo de vingar uma ofensa”. Barbara Rosenwein nos mostra que as variantes linguísticas em latim “*iratus*”, “*iracundus*”, “*iracundia*” são traduzidas por “*ire*”, “*irascible*” e “*irate*” no inglês (assim como “ira”, “irascível” e “irado” no português), que são palavras facilmente associadas ao termo “*anger*” (ou “raiva”) (2020, p. 33). “Indignação” também encontra uma raiz latina semelhante, *indignatio*. Rosenwein argumenta que Sêneca não poderia definir a raiva de maneira diferente diante do contexto no qual ele se situava. Afinal, ele viveu em uma época muito política e socialmente caótica: assim como os governantes poderiam mudar a qualquer momento, seja por conta de uma invasão, seja por conta de um golpe de estado, também as vidas dos cidadãos estavam em risco constante. Não havia estabilidade para garantir que as relações entre pessoas seriam controláveis, no sentido de que qualquer mínimo atrito poderia dar vazão a consequências fatais.<sup>44</sup>

Quando Sêneca falou sobre a raiva, ele não imaginou — talvez não pudesse imaginar — formas suaves. Sua própria ira foi um sentimento muito forte. Esse fato ajuda a dar à raiva uma história: ela não foi nem é “sentida” do mesmo jeito em toda cultura e em toda época, mesmo que, em muitos casos, sejam usadas as mesmas palavras ou palavras semelhantes. (ROSENWEIN, 2020, p. 33, tradução nossa).

Buscaremos a seguir aplicar esta abordagem semântica para compreender os diferentes usos de termos relacionados a raiva na *Genealogia da moral*. O “*ressentiment*” nietzschiano seria uma forma de raiva típica dos homens fracos — representantes da moral escravo-sacerdotal — que carrega consigo uma carga valorativa explicitamente negativa, relacionada à inveja, ao rancor e à vingança contra os homens fortes — representantes da moral nobre-guerreira. Por mais que o autor escolha utilizar a palavra da língua francesa para se referir ao ressentimento, também encontramos na língua alemã diversos termos utilizados para se referir à raiva: a) “*der Zorn*”, cujos usos se assemelham àqueles das palavras “raiva” e “fúria”; b) “*der*

---

<sup>43</sup> Cf. Lima, 2015, p. 22.

<sup>44</sup> De acordo com Angelos Chianotis (2005), a guerra moldou de diversas formas a sociedade, a mentalidade e a cultura helenística. Tais conflitos corresponderam às condições sociais e refletiram as peculiaridades culturais desta época.

Ärger” e “*die Verärgerung*”, cujos usos se aproximam àqueles das palavras “irritação” e “aborrecimento”; c) “*der Groll*”, cujos usos se assemelham àqueles das palavras “ressentimento” e “rancor”; d) “*die Entrüstung*” e “*die Empörung*”, cujos usos se assemelham àqueles das palavras “indignação” e “revolta”.

Em sua obra *Genealogia da moral*, Nietzsche aponta que os comportamentos violentos e agressivos realizados pelo homem forte e saudável podem estar relacionados à raiva e à vingança, mas esse afeto seria um “instinto regulador inconsciente” que o acometeria de maneira impulsiva e logo seria superado — notamos que no trecho a seguir Nietzsche usa a palavra “*Zorn*”, a qual fora traduzida na versão brasileira por “cólera”:

neles [os homens nobres] ela [a inteligência] está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa **imprudência**, como a valente **precipitação**, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada **impulsividade** na **cólera** [*Zorn*], no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se tem reconhecido os homens nobres de todos os tempos. (NIETZSCHE, 2015, p. 28, destaques nossos).

Assim, nós podemos interpretar que o autor estaria assumindo uma concepção de raiva essencialmente vingativa e violenta, mas apontando, nesta única ocasião, que, a depender do modo como o indivíduo lida com essa emoção, ela poderia ser simplesmente um instinto natural ou ser expressa através de um ressentimento. Como vimos no [ponto 2.2.2](#), o autor até considera a possibilidade de um homem forte se ressentir, porém isto ocorreria de maneira muito breve, visto que tal homem teria a seu dispor a capacidade do “esquecimento” e logo superaria tal afeto sem ser “envenenado” por ele. Com efeito, um homem do tipo forte, ao sentir raiva, logo expressá-la-ia de maneira irrefletida e não se afetaria por um longo período de tempo, enquanto que um homem do tipo fraco sentiria raiva e guardaria esse afeto consigo de maneira constante por ser incapaz de externalizá-la imediatamente, transformando essa raiva em sua forma ressentida.

Portanto, podemos compreender que, de acordo com a filosofia nietzschiana, ressentimento seria uma forma rancorosa e contida de raiva que surge tipicamente em indivíduos fisiologicamente degenerados. Compreendemos que Nietzsche estaria considerando que a raiva está presente nos dois tipos de homens, mas somente um desses tipos conseguiria lidar de maneira sadia com essa emoção — a raiva do forte seria breve e pontual, enquanto que a do fraco seria incessante e generalizada. Reiteramos que, de acordo com a compreensão naturalizada das relações de opressão, Nietzsche afirma que o forte não oprime o fraco por sentir raiva, mas sim por uma espécie de desprezo instintivo. A raiva do forte em geral teria como causa e alvo seus semelhantes, por exemplo, outros guerreiros nobres inimigos em uma

situação de guerra — nesse caso, notamos que, para Nietzsche, o homem forte não mais sentiria raiva fora do campo de batalha. Por outro lado, quando a causa e o alvo fosse um escravo que tenta se rebelar, sua impulsiva raiva poderia surgir para levá-lo a violentamente impedir essa rebelião matando tal escravo — após a execução desse ato, o forte não mais sentiria raiva.

O filósofo também utiliza a palavra “*Zorn*” (dessa vez traduzida por “raiva”) no trecho abaixo, em um momento que está dissertando sobre como se dá a punição exercida pelos juízes (homens de tipo fraco) contra transgressores (homens de tipo forte) após a instauração das sociedades civilizadas e regidas por sistemas jurídicos. Como vimos na [seção 2.4](#), Nietzsche defende que a punição jurídica não tem como objetivo real a atribuição de responsabilidade por um dano causado ou infração cometida, mas sim descarregar uma raiva sentida pelos juízes, expressa através da dor que será infligida ao criminoso.

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado — e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por **raiva** [*Zorn*] devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* de seu causador. (NIETZSCHE, 2015, p. 48, destaque nosso).

Nietzsche (2015, p. 56) usa novamente a palavra “*Zorn*” (traduzido por “ira”) para se referir à raiva da comunidade contra o criminoso/infrator, que deverá ser desnudo de seus direitos e punido não de acordo com regras “civilizadas”, mas sim a partir de uma violência do “estado selvagem” dos seres humanos — parece que Nietzsche estaria apontando que a estrutura dessa comunidade está baseada em um contrato que protege e favorece os fracos (que sem isso estariam em desvantagem), mas, quando convém, a comunidade estaria justificada em castigar transgressores sem precisar se ater aos limites que ela mesmo impôs. Em outras palavras, os limites impostos pelo contrato para que não se viva mais em um estado selvagem podem ser ultrapassados quando convém àqueles que construíram o contrato (os “originalmente” fracos). Nessa mesma página, mas na seção 10 da segunda dissertação, ocorrem mais três ocasiões da palavra “*Zorn*” no seguinte trecho, sendo traduzida por “ira coletiva”, “cólera” e omitida em “o acerto”, em vez de “o compromisso com a raiva”. Nessa seção, Nietzsche está discorrendo sobre como teria se dado o desenvolvimento do direito penal ao passar do tempo, quando as comunidades foram ficando cada vez mais poderosas, de modo que os delitos (“desvios do indivíduo”) não mais seriam ameaças ao monopólio do poder da comunidade ou do Estado:



Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser consideradas tão subversivos e perigosos para existência do todo: o malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a **ira coletiva** [*der allgemeine Zorn*] já não pode se descarregar livremente sobre ele — pelo contrário, a partir de então, ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da **cólera** [*Zorn*] dos que prejudicou diretamente. **O acerto** [*Der Kompromiß mit dem Zorn*] com as vítimas imediatas da ofensa; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (*compositio*); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração *resgatável* de algum modo, e assim *isolar*, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato — estes são os traços que marcaram cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal. (NIETZSCHE, 2015, p. 56, destaques nossos).

É notável a contínua relação que o autor faz entre a raiva e a sociedade civil. Parece-nos que isto seria um indício que reforça a sua visão de que toda a criação e instauração da civilização teria sido motivada, dentre outros fatores, pela raiva — em geral na forma ressentida, dado que seriam os fracos as principais figuras por trás do avanço dos processos civilizatórios.

Em um último uso da palavra “*Zorn*” (traduzida por “cólera”), Nietzsche se refere à raiva enquanto um dos “grandes afetos” utilizados pelos sacerdotes para estimularem os oprimidos e escravos a “despertarem da longa tristeza” e se revoltarem contra os dominantes. Nietzsche reitera que todo esse processo era mascarado por uma “justificativa religiosa”, fazendo parte dos planos da moral cristã para alcançar a inversão dos valores, e teria como efeito adoecer cada vez mais os fracos, naturalmente doentes:

*O ideal ascético servindo ao propósito de excesso de sentimento — [...]* Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles? ... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: **cólera** [*Zorn*], pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a cobertura de uma interpretação e “justificação” religiosa. Todo excesso de sentimento dessa natureza tem seu preço, está claro — ele torna o doente mais doente. (NIETZSCHE, 2015, p. 119-20, destaque nosso).

A título de completude de nossa busca por usos dos termos ligados a raiva, vemos que Nietzsche (2015, p. 37-8) usa a palavra “*ärger*” (de “*Ärger*”) em “*besser bei Stimme, noch ärgerer Schreier*”, mas a tradução omitiu a menção à raiva: “melhor a voz, maiores os gritos”. O autor estaria comentando sobre “gritos raivosos” de todos aqueles que negaram Cristo no

contexto de um trecho retirado da Bíblia que relata a comemoração dos cristãos em saber que os “hereges” serão queimados no fogo do inferno após o dia do julgamento final — a “vingança no além”, como Nietzsche descreve.

Em duas ocasiões, o filósofo também faz uso da expressão “*edle Entrüstung*” (traduzida por “nobre indignação”). No primeiro trecho, ela é utilizada para descrever como os “doentes” justificam seus atos contra os “sadios” através da “encenação de uma nobre indignação”.

Olhe-se o interior de cada família, de cada corporação, de cada comunidade: em toda parte a luta dos enfermos contra os sãos — uma luta quase sempre silenciosa, com pequenos venenos, com agulhadas, com astúcia mímica de mártir, por vezes também com esse farisaísmo de doente de gestos *estrepitosos*, que ama mais do que tudo encenar a “**nobre indignação**” [*edle Entrüstung*]. (NIETZSCHE, 2015, p. 105, destaques nossos).

Para o filósofo, essa encenação poderia contaminar culturalmente os fisiologicamente saudáveis, que então se tornariam doentes e se envergonhariam de sua força e felicidade diante do sofrimento e da miséria que os doentes tanto enfatizam — “quando alcançariam o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria” (NIETZSCHE, 2015, p. 105).

Um segundo trecho no qual o autor usa a expressão “*edle Entrüstung*” está na seguinte citação, na qual ele está explicitamente promovendo uma espécie de ideologia ou projeto de limpeza cultural da Europa para que ela possa resgatar os valores da vida, pois, para ele, o continente, principalmente a Alemanha, estaria definhando por conta da prevalência da moral cristã:

Quisera saber quantos carregamentos de arremedo de Idealismo, de atavios de heróis e matracas, de ressonantes palavras, quantas toneladas de licorosa compaixão [...], quantas muletas de “**nobre indignação**” [*edle Entrüstung*] para socorro dos pés-chatos do espírito, quantos *comediantes* do ideal cristão-moral deveriam ser exportados hoje da Europa, para que seu ar se tornasse novamente respirável. (NIETZSCHE, 2015, p. 136, destaques nossos).

Alguns dos autores que iremos trabalhar ao longo deste capítulo adotam a compreensão de que o ressentimento seria uma forma de raiva, e mesmo aqueles que não mencionam essa palavra, também admitem que a raiva pode ser expressa de diversas maneiras. Para além de Callard (2020, p. 17), que explicitamente afirma isso sobre o ressentimento nietzschiano, vemos que Bromell (2013, p. 32) associa o surgimento de um ressentimento autodestrutivo como uma das possibilidades provenientes da deslegitimação da indignação dos oprimidos — trataremos mais sobre isso na [seção 4.1](#).

## 3.2 A VISÃO ORTODOXA DA RAIVA

A visão de Nietzsche acerca da raiva corrobora com o que podemos chamar de visão ortodoxa<sup>45</sup> ou tradicional sobre a raiva. Observamos na história da filosofia uma constante definição pejorativa da raiva. Exemplos são variados: na *Retórica* de Aristóteles, encontramos que “a raiva é um desejo, acompanhado de dor, de vingança conspícua causada por um dano sentido” (1378a31-33); posição similar pode ser resgatada em *Sobre a Ira*, de Sêneca: “a raiva consiste inteiramente em uma agressão despertada. Um estar furioso com um desejo desumano de infligir dor” (1.1). A seguir, apresentaremos uma breve exposição de como a raiva deixou de ser uma emoção valorizada por sua importância guerreira para passar a ser vista como um risco para a segurança da comunidade. Ressaltaremos também que, independentemente do período histórico, a raiva sempre foi considerada exclusivamente do ponto de vista dominante e masculino, de modo que a raiva das mulheres e de outros grupos oprimidos nunca fora reconhecida como legítima.

### 3.2.1 Origem da visão ortodoxa

A raiva tem um lastro histórico-social indiscutível. Como nos mostram William Harris (2001) e Myles Burnyeat (2002), “raiva” teria sido a primeira palavra da literatura ocidental, aparecendo no primeiro verso do primeiro Canto da *Iliada*.<sup>46</sup> Saber o contexto da raiva na obra é de extrema relevância para compreendermos de onde se originou a visão tradicional da raiva. Tratava-se da raiva de Aquiles, o símbolo da força e da bravura para os gregos. Por mais que sua raiva fosse valorizada como uma virtude guerreira, ela também teria causado discórdia e sofrimento ao povo Grego, dado que as ações iradas de Aquiles foram responsáveis por gerar todo o conflito narrado por Homero. Tal conflito, por conseguinte, teria posteriormente fomentado uma sede de vingança que levou a um longo período de guerras. Caso busquemos por representações artísticas da raiva de Aquiles, como a obra disposta na figura abaixo, encontraremos uma caracterização que reforça essa censura à raiva — é possível interpretar que a deusa Atena, representando a racionalidade, estaria impedindo Aquiles de exercer seu ato de fúria, dado que o mesmo parecia estar prestes a desembainhar sua espada.

---

<sup>45</sup> Adotamos a nomenclatura “visão ortodoxa” a partir dos trabalhos de Silva (no prelo, 2021a, 2021b). Estes trabalhos nos ofereceram também um meio para compreender o estado da arte da literatura sobre a raiva.

<sup>46</sup> Em algumas das traduções para língua portuguesa, vemos que a palavra “raiva” (ou “ira”, “cólera”, “fúria”) não seria a primeira, como em “Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles” (HOMERO, 2005, p. 96). Porém, no texto original em grego, a palavra grega para “raiva”, “μῆνιν”, de fato inicia o verso: “μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος”.



**Figura 1.** *La colère d'Achille*, 1810, Michel Martin Drolling (1786–1851).<sup>47</sup>

Mas as consequências dessa raiva de Aquiles não foram somente geopolíticas. Por conta do fundamental papel pedagógico que as obras de Homero desempenharam ao longo do desenvolvimento da civilização ocidental, todas as gerações a partir de então foram ensinadas a encararem a raiva por um determinado viés. Durante séculos, a raiva sempre fora compreendida como um sentimento vinculado a homens poderosos, tanto fisicamente quanto politicamente. Por mais que alguns, como Aristóteles, defendessem que a raiva tinha sua importância, visto que, para ele, um homem sem raiva seria incapaz de proteger a si mesmo e seu povo<sup>48</sup> — comparando tal homem a um “escravizado”<sup>49</sup> —, em geral a raiva era tratada como perigosa, violenta e vingativa. Mesmo Aristóteles argumentara que a raiva deveria ser moldada a fim de que não se tornasse um vício que cegaria os homens de sua razão, mas sim uma virtude, capaz de fortificá-los em seus atos contra injustiças ou contra seus inimigos, sempre devendo seguir o critério da proporcionalidade.

A analogia de Aristóteles entre um homem sem raiva e um escravo não deve ser rapidamente esquecida: ela traz à tona questões acerca de quem pode e quem não pode

<sup>47</sup> A imagem da obra fora retirada do acervo de domínio público *Wikimedia Commons*, disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Michel\\_Martin\\_Drolling\\_-\\_La\\_col%C3%A8re\\_d%27Achille.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Michel_Martin_Drolling_-_La_col%C3%A8re_d%27Achille.jpg).

<sup>48</sup> “Louva-se o homem que se encoleriza justificadamente com coisas ou pessoas e, além disso, como deve, na devida ocasião e durante o tempo devido. Esse será, pois, o homem calmo, já que a calma é louvada.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro IV, Capítulo 5, 1125b32-33).

<sup>49</sup> Cf. Burnyeat, 2002, p. 3.

legitimamente expressar sua raiva. Como assinala Burnyeat, desde o início da civilização ocidental, a raiva sempre fora exclusivamente vinculada ao guerreiro, ao cidadão, ao homem livre, ao homem detentor de poder. Quando esteve relacionada às mulheres, sempre fora de maneira estereotipada, extremamente negativa e vingativa — podemos pensar desde Medéia, que concretiza sua vingança irada contra seu marido infiel matando seus próprios filhos, até Xântipe, a esposa de Sócrates, cujas histórias a descrevem como uma mulher raivosa, ciumenta e de temperamento difícil.

Uma comunidade devidamente organizada, do ponto de vista dos homens gregos e romanos, era aquela em que as mulheres conheciam seu lugar e saber seu lugar envolvia, entre outras coisas, evitar a raiva. O estereótipo que temos examinado implica que não havia quase nenhum lugar legítimo para a raiva das mulheres. (HARRIS, 2001, p. 273-4, tradução nossa).

Na visão de Burnyeat (2002, p. 4), a pervasiva presença desse estereótipo deve ser tomada como uma evidência de que a raiva (exceto em casos de excesso, como nos exemplos estereotipados das mulheres) era prerrogativa do homem. Ora, a raiva do homem não só seria a única legítima, mas também era tida como necessária, como vimos na argumentação de Aristóteles. Visto que o filósofo grego definira a raiva em geral, independentemente do grau, como um desejo de vingança causado por um insulto indevido, e dado que a raiva era majoritariamente uma emoção exibida por homens poderosos, Burnyeat argumenta que não é surpreendente que muitos, como os Estoicos, passaram a se preocupar com as consequências dessa potencialmente letal raiva vingativa, deixando de estimulá-la como uma característica fundamental da masculinidade e da liberdade — basta pensarmos na arbitrariedade e desproporcionalidade das execuções comandadas pelos líderes militares da época; qualquer mínima (aparente) transgressão era suficiente para sofrer diante da raiva do dominante.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Burnyeat (2002, p. 5, tradução nossa) ilustra essas arbitrarias e desproporcionais execuções a partir de uma história contada por Seneca: “Ali estava Gnaeus Piso, de quem me lembro: um homem livre de muitos vícios, mas mal orientado, na medida em que confundia inflexibilidade com firmeza. Em um ataque de raiva ele ordenou a execução de um soldado que havia retornado de licença sem seu companheiro, com o argumento de que se o homem não tivesse apresentado seu companheiro, deveria tê-lo matado; e quando o soldado pediu um pouco de tempo para instituir uma busca, ele recusou o pedido. O homem condenado foi levado para fora da muralha e, quando estava no ato de entregar seu pescoço, de repente apareceu o próprio companheiro que supostamente deveria ter sido morto. Aí, o centurião encarregado da execução pediu ao guarda que embainhasse sua espada e levou o condenado de volta a Piso para exonerá-lo da culpa, pois a fortuna havia inocentado o soldado. Uma grande multidão em meio a uma grande alegria no campo escoltou os dois companheiros aprisionados nos braços um do outro. Piso montou o tribunal em fúria e ordenou que ambos os soldados fossem levados à execução, aquele que não tinha cometido nenhum assassinato e aquele que tinha escapado! O que poderia ser mais escandaloso? Dois estavam morrendo porque um deles havia sido provado inocente. E Piso acrescentou um terceiro. Ele ordenou que o centurião que havia trazido de volta o condenado também fosse executado. Por causa da inocência de um homem, três foram designados para morrer no mesmo lugar. Como é engenhosa a raiva ao inventar desculpas para sua loucura! ‘Você’, diz ele, ‘ordeno ser executado porque foi condenado; você, porque foi a causa da condenação de

Toda essa discussão nos serviu para mostrar principalmente dois pontos: a raiva é historicamente tratada exclusivamente a partir da perspectiva masculina, geralmente especificamente pelo viés dos mais poderosos; a raiva muda conforme a história, de acordo com as alterações culturais e sociais. A partir do primeiro ponto, vemos o quão antigas e tradicionais são a vinculação entre vingança e raiva (constando desde os primeiros registros de Homero e levada a diante por filósofos como Aristóteles), a visão estereotipada da raiva das mulheres (e dos oprimidos em geral) e a consideração de que a raiva seria inadequada por provocar apenas discórdia e violência (como defendiam os Estoicos). Todas essas ideias perpetuam até hoje em versões mais ou menos atualizadas nos argumentos dos defensores da visão ortodoxa da raiva. Diante do segundo ponto, baseando-nos na argumentação de Burnyeat, ressaltamos que a influência do cristianismo no modo de vida baseado no antigo código de honra teria possibilitado e tornado comum uma forma de raiva que não envolveria desejo de vingança — leitura essa totalmente contrária à visão que Nietzsche tenta passar ao descrever a relação entre ressentimento e vingança no paradigma cristão.

### **3.2.2 A visão ortodoxa na contemporaneidade**

Esta visão tradicional também possui representantes na contemporaneidade. Ben Ze'ev (2000), por exemplo, argumenta que a vontade de atacar é essencial para a raiva, mesmo que se expresse em um ato agressivo diferente do padrão. Similarmente, Glen Pettigrove (2012) afirma que a raiva envolve o desejo de lesar seu alvo ou de ver esse alvo ferido. A leitura de Martha Nussbaum (2015, 2016) também pode ser incluída aqui. De acordo com ela, “a raiva envolve, conceitualmente, um desejo de que as coisas corram mal (...) para o infrator de uma forma que é considerada (...), por mais vaga que seja, como uma vingança pela ofensa” (NUSSBAUM, 2015, p. 46, tradução nossa). Ela argumenta que a ideia de vingança é normativamente problemática, portanto a raiva também o seria.

A autora descreve que existem duas possibilidades para a raiva: ou ela se concentra em alguns danos significativos, como um assassinato ou um estupro, ou ela se concentra apenas no significado do ato ilícito para o status relativo da vítima. No primeiro caso, Nussbaum argumenta que a ideia de vingança não faz sentido, uma vez que infligir dor ao infrator não remove ou trata de forma construtiva o ferimento da vítima. No segundo caso, ela considera

---

seu companheiro; você, porque não obedeceu a seu comandante quando lhe foi ordenado que matasse’. Elaborou três acusações porque não tinha bases para nenhuma.”

que a vingança pode ter sucesso na inversão de posições, mas apenas porque os valores envolvidos são distorcidos.

Para além disso, Nussbaum também rejeita três teses acerca da raiva as quais ela considera “lugar-comum”, a saber, que a raiva é necessária para a proteção da dignidade do auto respeito, que ter raiva em relação a um infrator seja essencial para levar o infrator a sério, e que a raiva seria parte essencial no combate à injustiça. Em seu processo argumentativo, Nussbaum acredita ter identificado uma espécie de raiva que estaria livre desses defeitos, denominada “raiva de transição”, um tipo de raiva que pode transitar da raiva para um pensamento construtivo sobre o bem futuro. Ela considera que este seria o único caso genuinamente racional e normativamente apropriado de raiva, o qual consistiria em uma exclamação como “Que ultrajante. Algo deveria ser feito a respeito disso”.<sup>51</sup> O que se seguiria desta raiva seria um tipo de perdão especial, considerado incomum pela autora, pois seria livre de qualquer associação com um senso de retribuição.<sup>52</sup> Um dos casos paradigmáticos analisados por Nussbaum refere-se à instauração da Comissão da Verdade e Reconciliação<sup>53</sup>, fundada por Nelson Mandela após o término do apartheid na África do Sul.

Agnes Callard (2020) considera que seja impossível que exista alguma forma de raiva que esteja isenta ou imune de vontade de vingança:

A maioria de nós não está disposta nem é capaz de alcançar o tipo de desprendimento que esta imunidade à ira exige. Quando as pessoas cometem injustiça contra nós, sentimo-la: o nosso sangue ferve. Nessa altura, temos de decidir quanto queremos lutar para acalmar a nossa raiva, e quanto nós vamos nos esforçar para reprimir e suprimir esse mal da raiva. (CALLARD, 2020, p. 19, tradução nossa).

Ao seu ver, a expectativa de que haja alguma forma de raiva “pura”, livre de desejos destrutivos, não passaria de “ficção de filósofos”. Ainda assim, a argumentação de Callard nos pode ser interessante para começarmos a estabelecer alternativas à visão ortodoxa da raiva. A autora compreende que há benefícios em sentirmos raiva diante de injustiças, relacionando este sentimento ao da indignação moral. Ela propõe uma interessante relação entre sentir raiva diante de situações injustas e a manutenção de uma base moral estável:

Embora não queiramos deixar a nossa raiva escapar-nos e levar-nos à sua conclusão lógica, eternamente vingativa, se a esmagamos com uma mão demasiado pesada, perdemos o autorrespeito e, de modo mais geral, a nossa base moral. (CALLARD, 2020, p. 19, tradução nossa).

---

<sup>51</sup> Cf. Nussbaum, 2016, p. 6.

<sup>52</sup> Cf. Nussbaum, 2016, p. 12.

<sup>53</sup> Cf. Tutu, 2019.

No entanto, sua ressalva é a de que, mesmo nesses contextos, a raiva nunca seria “pura”, isenta do que ela chama de “corrupção moral”.

Creio que, quando confrontados com a injustiça, devemos por vezes ficar um pouco iradas. Tal raiva não é “pura” e implica submeter-se a (algum grau de) corrupção moral, mas a alternativa, a aquiescência, é muitas vezes ainda pior. O ponto que quero enfatizar, contudo, é o seguinte: só porque a corrupção moral da raiva é a nossa melhor opção, não significa que não seja corrupção. (CALLARD, 2020, p. 20, tradução nossa).

Em última instância, uma importante consequência desta forma de pensar de Callard é a de que até mesmo a vítima da opressão estaria sujeita a danos em sua própria integridade moral — “estamos habituados à ideia de que fazer mal aos outros faz de nós pessoas más. O meu ponto é: ser injustiçado também, mesmo que em menor grau” (CALLARD, 2020, p. 20, tradução nossa).

Como elaborar uma possível alternativa a esta visão ortodoxa da raiva sem recairmos em nenhuma forma de “ficção filosófica”? Acreditamos que os trabalhos de Laura Silva (2021a, 2021b), Céline Leboeuf (2018) e Amia Srinivasan (2018) possuem muito a contribuir em relação a este problema. De acordo com estes autores, a raiva desempenha um papel fundamental nas relações de opressão, em especial sendo um dos elementos que potencialmente podem auxiliar na luta contra injustiças e na superação de preconceitos.

### 3.3 NOVAS VISÕES DA RAIVA

#### 3.3.1 A fenomenologia da raiva como resistência de Céline Leboeuf (2018)

Uma terceira abordagem relevante para a discussão acerca da raiva na contemporaneidade é a perspectiva fenomenológica apresentada por Céline Leboeuf (2018). A autora defende que a raiva não deve ser deixada de lado ou recriminada por conta de seu lado “sombrio” (para utilizar o vocabulário de Callard). Contra isso, ela sugere que este sentimento seria uma possível fonte de resistência ao que ela chamará de “alienação corporal”. Esta forma de alienação ocorre quando uma pessoa oprimida é inibida de se compreender a partir de si mesma, passando a ter que experienciar suas vivências desde a perspectiva de seu opressor. Em específico, Leboeuf trata dos casos de pessoas negras que, diante da supervisão constante e invasiva do olhar branco racista, passaram a se ver e a agir em terceira pessoa, não mais em primeira pessoa.

Uma característica enfatizada por Leboeuf (2018, p. 19, tradução nossa) sobre a nossa capacidade de realizar atividades habilmente é a de que “a consciência que temos de nossos



corpos quando lidamos habilmente com nosso ambiente é prática”.<sup>54</sup> Ela define essa consciência prática através do contraste com a “temática”, que se relaciona com a formação, compreensão e articulação de conceitos. Desse modo, a consciência prática é de caráter pré-conceitual. O que isso significa é que, quando nos movimentamos ou quando dominamos o uso de uma ferramenta, estamos totalmente desfocados do movimento ou da ferramenta. O foco de atenção está na atividade a qual tal movimento ou ferramenta nos permite realizar. Por exemplo, quando vamos nos levantar de uma cadeira, não refletimos ou nos focamos em nossas pernas. De maneira similar, ao dirigirmos um automóvel, não estamos focalizando e refletindo sobre cada etapa necessária para manter o carro em movimento, seguindo as leis de trânsito. Caso esta focalização na ferramenta (isto é, o carro) ocorra, a própria atividade de dirigir será comprometida. Em outras palavras, é necessário que haja o desaparecimento focal da ferramenta ou do movimento para que estes sejam incorporados em nossa prática.

Essa ideia de consciência prática é importante, pois, de acordo com Leboeuf, o esquema histórico-racial não pertence a esta categoria, mas sim à consciência temática. Em vez de se movimentar normalmente, o negro passa a refletir sobre as consequências que suas ações podem desencadear desde um ponto de vista racista — que, como explica a autora, possui uma força de autoridade sobre o oprimido que outros pontos de vista não carregam.<sup>55</sup> Esse processo é causado por conta da interiorização do olhar branco. Como explica Leboeuf (2018, p. 21, tradução nossa),

quando o olhar branco é internalizado, o mundo deixa de solicitar a atividade do homem negro. Isto quer dizer que os movimentos habilidosos são interrompidos quando a pessoa oprimida toma consciência da presença da pessoa branca. [...] O homem negro está trancado em sua vida mental [...]. É como se o mundo não existisse mais para ele, e este desaparecimento implica a perda do movimento hábil.

A partir de sua interpretação fenomenológica do relato de Frantz Fanon (2008), Leboeuf nos mostra que a pessoa negra não possui apenas o próprio “esquema corporal” — em síntese, este esquema se refere ao conjunto de habilidades que dominamos para realizar atividades relacionadas ao nosso corpo, como interagir com o ambiente e seus objetos, usar ferramentas,

---

<sup>54</sup> A autora notavelmente se baseia na fenomenologia de Merleau-Ponty (2002) para desenvolver sua interpretação.

<sup>55</sup> “A conexão entre a alienação corporal e o olhar gira em torno da internalização do olhar do outro dominante. Mas o que explica esta internalização? Afinal de contas, nem todos os olhares provocam a alienação corporal. Minha resposta é a seguinte: A pessoa oprimida é mais vulnerável à alienação corporal porque o olhar do outro dominante tem uma autoridade que outros pontos de vista podem não ter. Em outras palavras, as narrativas adotadas pelo outro dominante sobre a pessoa oprimida têm uma pretensão especial à verdade e resistem a serem desafiadas. [...] A relação desigual entre a autoridade da perspectiva dos negros em relação aos brancos e a dos brancos em relação aos negros explica a influência que o olhar branco tem sobre os negros” (LEBOEUF, 2018, p. 21, tradução nossa).

se locomover e se orientar temporal e espacialmente e se portar diante de outros seres. A opressão provocada pelo racismo faz com que o negro se veja em terceira pessoa, isto é, a partir do olhar do racista. Essa mudança de ponto de vista faz com que o esquema corporal próprio do negro seja negligenciado ou esquecido, sendo substituído pelo que Fanon chama de “esquema racial epidérmico” ou “esquema histórico-racial”. Esse esquema imposto ao negro limita radicalmente suas possibilidades de ação no mundo, pois não possui o que Leboeuf chama de feedback sensorio-motor, provocando um estado de paralisia ou de angústia. Em poucas palavras, este esquema corporal opressor que constitui a alienação corporal não é capaz de guiar quaisquer atividades — afinal, não é próprio daquele corpo.

Para oferecer uma explicação sobre como os oprimidos podem reagir e resistir a esta alienação corporal causada pela invasão do olhar branco, a autora se baseia no relato de George Yancy (2008) sobre a raiva sentida ao ser tratado de forma injusta e preconceituosa por uma mulher branca. Grosso modo, a raiva seria um dos elementos responsáveis pela geração e motivação desta resistência.<sup>56</sup> Neste ponto, Leboeuf defende que a raiva e sua expressão se relacionam com a consciência prática — a raiva seria, portanto, pré-conceitual. Isso é importante pois, de acordo com ela, para que o ato de resistir seja bem sucedido, não é suficiente que ele seja apenas intelectual na forma da rejeição da narrativa do branco e da afirmação da própria narrativa — narrativa essa caracterizada por uma autorrepresentação negra oposta à representação racista. Explicitamente, a raiva seria o aspecto prático necessário para a construção da resistência. Além disso, Leboeuf (2018, p. 22, tradução nossa) também argumenta que a raiva “desempenha um papel na reintegração do homem negro no mundo social”. A atribuição deste papel à raiva é justificada a partir do que ela chama de fenomenologia da raiva. Podemos, portanto, destacar duas características da raiva extraídas dessa perspectiva fenomenológica: i) a raiva é expansiva; ii) a raiva promove uma mudança cognitiva.

Em relação à primeira característica, Leboeuf descreve, a partir do relato de Fanon que a raiva provoca uma expansividade corporal, na medida em que o negro, fisicamente contido no mundo branco e confinado pelos estereótipos sobre negros que lhe são impostos, experimenta uma explosão física para agir.<sup>57</sup> Na leitura da autora, esse processo pode ser entendido como uma evolução da impotência para a raiva. Notamos neste ponto que essa maneira de compreender a raiva é distinta daquela que Nietzsche disseminava. A impotência e

---

<sup>56</sup> “Meu ponto de vista é que a raiva do homem negro é responsável por sua capacidade de resistir à internalização. A raiva motiva a ação” (LEBOEUF, 2018, p. 22, tradução nossa).

<sup>57</sup> Cf. Leboeuf, 2018, p. 23.

a raiva (na forma do ressentimento) não são elementos que se complementam na figura do oprimido — com efeito, para Nietzsche, a raiva seria uma consequência da impotência e serviria para demarcar que aquele ser é essencialmente fraco. Na visão de Leboeuf, a raiva é justamente aquilo que proporciona ao indivíduo oprimido o vislumbre da resistência e da superação de sua opressão.

A segunda característica é definida pela passagem da especulação subjetiva para a compreensão de quem é seu inimigo. Para Leboeuf, quando o homem negro é inserido no mundo branco racista seu estado mental é o da desorientação. Essa mudança cognitiva promovida pela raiva possibilita ao negro uma maior percepção de sua própria opressão e de seu opressor. O que ambas as características nos mostram é que a raiva é útil na busca pela justiça social, pois ela “se revela como uma emoção política no sentido de que permite aos membros de grupos oprimidos se reafirmarem sob condições opressivas” (LEBOEUF, 2018, p. 24, tradução nossa).

A investigação de Leboeuf conclui, portanto, que a raiva é importante para a luta contra injustiças, mesmo que ela também carregue elementos violentos<sup>58</sup> similares às ferramentas da opressão (como a humilhação verbal<sup>59</sup>). Com efeito, a autora também aceita a consideração de que o desejo por reconhecimento nem sempre faz parte da raiva.<sup>60</sup> Sendo assim, sua interpretação pode se assemelhar à posição de Martha Nussbaum (2016), anteriormente descrita nesta dissertação. Em resumo, Nussbaum defende que a raiva enquanto ferramenta do oprimido é problemática em termos normativos, pois ela seria definida pela busca de uma vingança equivalente aos danos causados pela opressão. O problema é que essa vingança não traria reparação, apenas faria com que ambos os lados sejam prejudicados. A exceção a esta regra estaria no que Nussbaum chama de “raiva de transição”, uma forma de raiva que promove a transição ou transformação do objetivo da raiva: não mais a busca de vingança, mas sim a busca de soluções para os problemas sociais que estão na base da estrutura opressora — um exemplo

---

<sup>58</sup> Esclarecendo possíveis interpretações precipitadas, notamos que Leboeuf (2018, p. 28, tradução nossa) não considera que necessariamente a violência está envolvida na retaliação do oprimido em relação ao seu opressor: “não creio que o curso das ações que são estimuladas pela raiva tome necessariamente a forma de violência. Assim, as ideias de retaliação não precisam se traduzir em atos de retaliação, se por “retaliação” se tiver em mente a violência.”

<sup>59</sup> Cf. Leboeuf, 2018, p. 22, 25-6.

<sup>60</sup> Através da análise da seguinte passagem de George Yancy, a autora parece compactuar com a ideia de que às vezes a busca do reconhecimento do opressor é “uma forma de patologia”: “enquanto reconheço o poder histórico do olhar branco, uma perspectiva que carrega o peso da história racista branca e encontros cotidianos de racismo falado e não falado de racismo antinegro, não busco o reconhecimento do branco, isto é, o reconhecimento da mulher branca. Embora eu preferisse que ela não me visse através do distorcido estereótipo negro, não estou dependente de seu reconhecimento. Para mim, buscar o reconhecimento branco como um estímulo para um senso saudável de autocompreensão é uma forma de patologia” (YANCY, 2008, p. 848, tradução nossa).

histórico desta raiva de transição seria a atuação de Martin Luther King na luta dos negros contra o racismo presente na sociedade americana como um todo.

A maneira pela qual Leboeuf distancia-se da leitura de Nussbaum é a partir da ênfase no fato de que não é necessária uma raiva de transição pura (isto é, livre de violência ou desejo por vingança) para que ela seja útil socialmente e valorosa moralmente. Leboeuf enxerga nos escritos de Fanon essa tensão constante entre a retaliação raivosa e a indignação justa que leva à reflexão e à ação:

a raiva que [Fanon] experimenta quando entra nos espaços brancos, embora manchada por ideias de retaliação, não só o desperta para sua opressão, mas também prepara o cenário para reflexões sobre o racismo que transcendem o desejo de vingança. (LEBOEUF, 2018, p. 26, tradução nossa).

Esse despertar — principalmente corporal, mas também com consequências intelectuais — para a opressão que a raiva proporciona é fundamental para que oprimido seja estimulado a resistir. Nesse sentido, Leboeuf adverte contra a rejeição precipitada da raiva como um sentimento sem valor político, mesmo nos casos “impuros”, quando ela está “manchada” por desejos de humilhação e vingança. Na verdade, a raiva seria uma emoção valiosa não só para fomentar manifestações em prol da justiça social, mas principalmente porque ela gera efeitos positivos para o estado psicológico dos oprimidos, os libertando do estado de paralisia provocado pela invasão opressiva e desencadeando ações.

### **3.3.2 O funcionalismo moderado de Amia Srinivasan (2018)**

As considerações de Amia Srinivasan (2018) nos auxiliam para compreendermos de maneira ainda mais profunda e detalhada a complexa relação entre raiva e política. Mais especificamente, ela nos ajuda a identificar e compreender duas distintas formas de injustiça. Uma, de primeira ordem, seria a injustiça social, mais corriqueira; a outra, de segunda ordem — “parasitária” à primeira —, seria a injustiça afetiva. Essa segunda forma de injustiça se mostra a partir do que ela chama de “conflito normativo” entre duas escolhas “ingratas”: ou abster-se da expressão de sua raiva para tentar realizar ações que melhorem sua própria condição ou expressar sua raiva para apreciar e assinalar as injustiças vivenciadas e observadas ao seu redor, mas sem a possibilidade de melhorar sua situação, apenas de piorá-la. Srinivasan descreve que a primeira opção seria a de “mudar o mundo para como ele deveria ser” e a segunda seria a de “constatar como o mundo é injusto”.

### 3.3.2.1 A crítica da contraprodutividade da raiva

Essa maneira de compreender a relação entre raiva e política surge diante da crítica da contraprodutividade da raiva — bastante similar à crítica de ineficácia enfrentada por Laura Silva (2021a), como veremos no [ponto 3.3.3](#). Sinteticamente, tais críticos defendem que a raiva “deve ser evitada por sua tendência a contaminar nossa capacidade de racionalidade epistêmica”, devendo também ser evitada “mesmo em circunstâncias de injustiça política por causa de sua tendência a alienar os aliados, agravar conflitos e, em última instância, minar a busca de resultados justos” (SRINIVASAN, 2018, p. 3, tradução nossa). Ao mencionar essas teses, a autora está se referindo especialmente a Pettigrove e Nussbaum — isto é, autores que, como vimos, se enquadram na visão ortodoxa da raiva.<sup>61</sup>

Interessa ressaltar que, para Srinivasan, o contraste entre as visões contemporâneas da raiva, a ortodoxa e a nova, pode ser relacionado a um conflito entre duas maneiras de se encarar a política, a saber, uma política pragmática e outra “política da raiva”: a política da raiva “insiste no que deveria ter sido e não no que é, (...) se [recusando] a desviar seu olhar da atrocidade do passado”; já a política pragmática “desvia seu olhar dos fracassos do passado a fim de alcançar o próximo melhor resultado no futuro” (SRINIVASAN, 2018, p. 2, tradução nossa). No entanto, veremos a partir do desenvolvimento da argumentação de Srinivasan — assim como já pudemos observar a partir das demais posições dos defensores da nova visão da raiva — que essa relação possui um limite. Ao contrário do que se poderia inferir precipitadamente, as propostas da nova visão da raiva não têm como objetivo exclusivamente constatar e enfatizar as injustiças e erros do passado. Todas elas também oferecem, na medida do possível, teses positivas para o enfrentamento e superação dessas injustiças no futuro.

A maneira pela qual Srinivasan se introduz neste debate contemporâneo sobre a raiva é através da pergunta pela aptidão ou adequabilidade da raiva — também será vista brevemente na leitura de Silva (2021b). O objetivo específico dela é compreender em que sentido seria possível dizer que temos raiva apta (ou adequada), mas ainda assim contraproducente. Tendo isso em mente, é notável que a autora não deseja, por exemplo, combater a crítica da contraprodutividade mostrando os benefícios da raiva, a fim de rejeitar que ela possa ser contraproducente — por mais que ela afirme que os críticos da contraprodutividade não teriam razão em defender que a raiva envolve essencialmente vontade de vingança, e, portanto que a

---

<sup>61</sup> “No lugar da raiva política, Pettigrove recomenda a virtude da mansidão, enquanto Nussbaum sugere um espírito de amor cívico” (SRINIVASAN, 2018, p. 3, tradução nossa). Para mais sobre a posição desses autores, conferir Nussbaum (2013, 2016) e Pettigrove (2012).

raiva fosse sempre inapta. Ao contrário, Srinivasan (2018, p. 7-8) argumenta que a raiva que visa reconhecimento é bastante comum. Em suas palavras, ela quer “conceder a suposição empírica do crítico da contraprodutividade de que a raiva geralmente piora as coisas, a fim de focalizar as ocasiões em que a raiva seria contraproducente, mas ainda assim apta” (SRINIVASAN, 2018, p. 5, tradução nossa).

Primeiro, precisamos então compreender o que a autora compreende por “raiva apta”: se nossa raiva é apta, então ela pode ser justificada. Se ela pode ser justificada, então existe algo no mundo que genuinamente motivou esta raiva, a saber, uma injustiça — seja na forma de uma violação moral ou de uma violação normativa.<sup>62</sup> Se estou com raiva por algo que não constitui uma violação ou uma injustiça, por exemplo, porque minha gata derrubou um vaso, então minha raiva não é adequada. Por outro lado, se estou com raiva porque fui assediada em meu ambiente de trabalho e não pude denunciar isso, então minha emoção é certamente apta. Conhecimento (saber que uma violação ocorreu), proporcionalidade (a raiva deve ser proporcional à razão que a justifica) e proximidade<sup>63</sup> (o quão próximo se é da pessoa ou da comunidade que sofreu uma violação) são outras condições brevemente discutidas pela autora.

A partir da maneira que discutimos acerca das justificativas para se ter raiva em contextos cotidianos, a filósofa afirma que podemos encontrar uma distinção entre dois tipos de razões para se ter raiva. O primeiro tipo seria o da razão intrínseca, a qual diz respeito a situações nas quais estaríamos legitimamente justificados em ter raiva a partir da própria definição de raiva apta, pois teríamos raiva diante de injustiças. Por outro lado, também haveria a razão instrumental, a qual diz respeito a situações nas quais teríamos raiva por escolha, prazer, benefício próprio, etc. Ela observa que nessas “conversas normais” nas quais a aptidão da raiva é tida como tema de discussão, frequentemente se tenta misturar as duas razões para desqualificar ou deslegitimar a raiva (apta) sentida:

---

<sup>62</sup> A autora também realiza uma interessante comparação entre a raiva e a decepção para ilustrar o que significa dizer que a raiva é ou não apta. Em resumo, quando nos decepcionamos, é porque algo ocorreu de maneira diferente de como gostaríamos. Já quando temos raiva, é porque algo ocorreu de maneira diferente de como deveria ter sido. No primeiro caso, não há necessariamente uma violação moral envolvida.

<sup>63</sup> Em relação a esta condição, Srinivasan demonstra certa preocupação em aceita-la irrefletidamente, afirmando que esta forma de pensar poderia nos levar a um “preocupante paroquialismo moral”. Destaco em relação à discussão elaborada sobre esse assunto a ideia de que nem todas as formas de solidariedade são igualmente justas, assim como nem todas as formas de parcialidade emocional são de igual valor moral. De acordo com a autora, a “solidariedade raivosa” do branco rico com outro branco rico que sofre é menos justa, tem um valor moral diferente, que a “solidariedade raivosa” de um negro com outro negro que sofre. Nessas situações, vemos recorrentemente as figuras mais poderosas (nesse caso, os brancos) ricos defendendo uma ideia deturpada e injusta de igualdade, exclamando coisas como: “se o negro pode, eu também posso”, “se eu não puder, então estou sofrendo racismo reverso”. Identificamos aqui uma defesa puramente conveniente da igualdade.

Se um amante infiel diz em resposta à sua raiva: ‘você não deve ficar com raiva porque isso só vai me fazer trair mais’, você acaba de receber uma razão adicional para a raiva. Pois dois erros já foram cometidos: primeiro, a traição inicial de sua confiança, e segundo, a recusa subsequente de tratar sua raiva dessa traição como existente dentro do espaço de razões intrínsecas. (SRINIVASAN, 2018, p. 6, tradução nossa).

Srinivasan alerta que esse tipo de tentativa de deslegitimar a raiva também pode estar presente na crítica da contraprodutividade. Para compreendermos esse alerta, precisamos primeiro entender o que se passa quando o misógino e o racista rejeitam a raiva da mulher e da pessoa negra chamando-as de histérica e de bandida. Segundo Srinivasan, esses insultos são também estratégias retóricas cujo objetivo é retirar do foco as razões intrínsecas para se ter raiva, com o intuito de afirmar que, na verdade, supostas razões instrumentais é que realmente estariam na base da raiva daquela pessoa. Essa mudança de foco obscurece qualquer possibilidade de que a raiva dos oprimidos seja legítima, efetivamente excluindo a pessoa com raiva da esfera pública<sup>64</sup>:

O misógino ou racista explica a raiva da mulher ou da pessoa negra como um produto de caráter inferior, tratando a pergunta “por que esta pessoa está com raiva?” como um pedido de uma explicação causal em vez de uma explicação por meio de razões. E assim diz o intolerante: ela só está com raiva porque é uma vadia histérica; ele só está com raiva porque é um bandido. (SRINIVASAN, 2018, p. 6, tradução nossa).

Ora, mesmo que não seja a intenção do crítico da contraprodutividade explicitamente corroborar com essa estratégia retórica amplamente empregada em relações de opressão, a argumentação deles caminha nessa direção a partir do momento que assume que a raiva é exclusivamente negativa. Ao fazer isso, afirma a autora, “o crítico nos desloca novamente do espaço da razão intrínseca para o espaço da razão instrumental” (SRINIVASAN, 2018, p. 6, tradução nossa).

A partir das considerações acima acerca da crítica da contraprodutividade, observamos que nossa posição de que a visão de Nietzsche sobre a raiva é problemática (e se adequa precisamente à ortodoxa) ganha ainda mais força, dado que o filósofo também coloca a raiva como um produto de um caráter ao afirmar que a raiva é típica de um homem fraco, um homem fisiologicamente corrompido. Ao defender que existe uma relação biológico-causal — e não uma relação social-racional — entre ter raiva e ser um homem fraco, Nietzsche também estaria

---

<sup>64</sup> Mais adiante, mostraremos que, na visão de Srinivasan, essa exclusão da esfera pública ocorre de maneira desproporcional contra os mais oprimidos, e que essa maneira intolerante de agir é permitida diante da proibição da raiva segundo as normas vigentes da “política racional”, constituída por valores liberais e constantemente imposta pela opressão estrutural. Notamos que a leitura da autora se assemelhará bastante com as que vimos, mas se aproxima especialmente à proposta de Bromell (2013), disposta na [seção 4.1](#).

rejeitando qualquer possibilidade de aptidão da raiva dos oprimidos e reforçando as relações de opressão.

### 3.3.2.2 Conflitos normativos e a injustiça afetiva

Como pudemos observar, a definição da aptidão ou adequabilidade da raiva proposta por Srinivasan não se baseia nas consequências (boas ou ruins) da raiva. Porém, é a partir de uma análise dessas consequências que a autora identifica a existência da injustiça afetiva. Essa forma de injustiça é caracterizada pelo ato de forçar as pessoas a conflitos normativos<sup>65</sup> extremamente difíceis de resolver, sem que essas pessoas sequer sejam culpadas de cometer alguma violação moral ou normativa. Em outras palavras, pessoas já oprimidas, que sofrem por conta de alguma injustiça (tradicional), tem sua opressão intensificada por outrem a partir da pressão por tomar uma decisão ingrata e psicologicamente dispendiosa: ou escolher melhorar a própria condição de opressão — regidas pelo que a autora chama de razões de prudência, relacionada a um tipo de pragmatismo<sup>66</sup> —, ou escolher expressar sua raiva apta. Essa intensificação é a injustiça afetiva — “a injustiça de ter que negociar entre a resposta emocional adequada à injustiça de uma situação e o desejo de melhorar a própria situação” (SRINIVASAN, 2018, p. 13, tradução nossa). Caso a pessoa decida por uma das duas opções (a princípio exclusivas), sempre sairá insatisfeita, pois precisou sacrificar a outra. Caso a pessoa não consiga se decidir, ficará inerte, paralisada, sem saber como prosseguir com sua vida diante dos sérios efeitos psicológicos que essa indecisão gera.

Com o intuito de esclarecer cada vez mais essa situação, Srinivasan nos oferece uma interessante analogia entre a capacidade de se ter raiva apta e a capacidade de apreciação estética. De acordo com a autora, a raiva seria “um meio de registrar afetivamente ou apreciar a injustiça do mundo” (2018, p. 10, tradução nossa), assim como apreciamos o belo da obra de arte. Essa analogia tem como objetivo aproximar essas duas capacidades no sentido de que ambas não seriam identificáveis ou intercambiáveis com a capacidade de conhecer: assim como

---

<sup>65</sup> De acordo com Srinivasan (2018, p. 11, tradução nossa), “este conflito não é meramente doloroso psicologicamente; é um verdadeiro conflito *normativo*, um conflito que envolve produtos concorrentes e significativos que muitas vezes parecem incomparáveis.”

<sup>66</sup> Srinivasan (2018, p. 9, tradução nossa) esclarece que isso não significa que não podem existir razões morais para se tomar a decisão de controlar ou silenciar a própria raiva apta contraproducente: “Na medida em que se tem o dever moral de cuidar de si mesmo — um dever do qual muitos são compreensivelmente céticos —, pode existir uma razão moral para não ficar contraproducentemente com raiva. Na medida em que a raiva levaria ao prejuízo dos outros — por exemplo, trazendo violência não apenas contra si mesmo, mas também contra membros da família ou da comunidade — então, mais uma vez, poderia haver uma razão moral para não ficar com raiva. Assim, a raiva contraproducente adequada não é meramente prudencialmente irracional, mas, pelo menos em alguns casos, talvez moralmente censurável.”



apreciar ou experienciar o belo é diferente de saber que algo é belo, apreciar ou experienciar a injustiça do mundo é diferente de saber que existe injustiça. Com base nisso, Srinivasan argumenta contra os céticos sobre o valor intrínseco da raiva — isto é, aqueles que defendem que não importa o que uma pessoa sente em relação a uma dada injustiça, somente tem valor como ela age diante dessa injustiça. Em sua visão, falta algo a uma pessoa que apenas sabe que há injustiça, porém não reage (com raiva) a essa injustiça, sendo “fria” ou “neutra” em relação a qualquer posicionamento (de terceiros) acerca dessa injustiça. Em contrapartida, a autora aponta que o cético não oferece nenhuma razão convincente para pensar que apenas devemos nos preocupar com a ação, e não com a emoção.

Importa ressaltar que essa analogia possui limites. Como argumenta a própria Srinivasan, a raiva geralmente possui mais do que a apreciação estética: ela é também uma forma de comunicação para denunciar e pressionar para que outros também apreciem a injustiça em questão. Em outras palavras, a minha apreciação do belo não necessariamente comunica aos outros que eles também devem apreciar tal ou tal obra, enquanto a minha raiva apta necessariamente está acompanhada de uma tentativa de comunicação a outros para que eles também se juntem a mim nessa apreciação da injustiça no mundo — a raiva busca pelo reconhecimento público.

Esses conflitos difíceis vivenciados pelas vítimas da injustiça afetiva não se restringem somente a elas. Podemos encontrar diversos exemplos cotidianos nos quais as pessoas que tentam oferecer algum tipo de suporte às vítimas também precisam enfrentá-los. Srinivasan distingue, portanto, entre conflitos de primeira pessoa, cujo sujeito é a vítima, e conflitos de segunda pessoa, cujos sujeitos são as pessoas próximas (familiares, amigos, conselheiros jurídicos, etc.) que pretendem auxiliar ou aconselhar a vítima para que ela possa tomar a melhor (ou menos danosa) decisão. A partir do quadro abaixo podemos visualizar mais claramente a sutil diferenciação entre esses dois modos do conflito normativo em questão:

**Quadro 1.** Distinção entre conflitos de primeira e segunda pessoa.<sup>67</sup>

	<b>Conflito de primeira pessoa</b>	<b>Conflito de segunda pessoa</b>
<b>Alternativas exclusivas</b>	“Agir para mudar o mundo” vs. “Apreciar a injustiça do mundo”	“Não tenha raiva” vs. “Alimente sua raiva”
<b>Presença de dor psicológica</b>	É acompanhado de dor psicológica	Tipicamente não possui dor psicológica <sup>68</sup>

<sup>67</sup> Elaborado a partir de Srinivasan, 2018, p. 11-14.

<sup>68</sup> Srinivasan (2018, p. 12, tradução nossa) afirma que, em geral, o “espectador simpático” da injustiça que enfrenta um conflito de segunda pessoa não seria acometido por uma ferida psíquica — a falta dessa ferida poderia inclusive

Para Srinivasan, ambas as alternativas no conflito de segunda pessoa podem ser parcialmente positivas e negativas, e escolhê-las simultaneamente poderá nos levar a um discurso incoerente. Analisaremos adiante as consequências negativas de excluir para vítimas de injustiça para que não tenham ou não expressem sua raiva. No entanto, até quando incentivamos uma pessoa para que “alimente sua raiva”, a autora enxerga que haveria “uma falta de cuidado com a própria agente sofredora; [...] uma ameaça de que ela será instrumentalizada para uma causa política” (SRINIVASAN, 2018, p. 12, tradução nossa).

A filósofa nos mostra que os críticos da contraproduktividade potencialmente se enquadrariam em um conflito de segunda pessoa e assumiriam a alternativa “não tenha raiva” por defenderem a razão prudencial de que expressar raiva pode ser prejudicial para a vítima de injustiça. A princípio, talvez não haja nada de muito problemático nessa posição, afinal, estas pessoas podem se dizer simpatizantes bem-intencionados que só visam o bem dos oprimidos, por isso os aconselham a não terem raiva. No entanto, como pudemos observar ao longo deste capítulo, esse tipo de visão promove, mesmo que despropositadamente, a manutenção das relações de opressão. Na argumentação da autora encontramos uma crítica muito elucidativa nessa mesma direção:

há algo moralmente insensível em seus gritos de comovimento: ‘não tenha raiva, isso só piora as coisas!’ Isto sugere que a violação moral não é tão ruim assim, apenas um problema prático a ser resolvido, ao invés de um ato ilícito do qual sua vítima deve testemunhar. Sugere que o principal *locus* responsável para corrigir o problema é o da vítima e não o do perpetrador. De fato, corre o risco de obscurecer o fato de que este conselho é um bom conselho somente por causa de arranjos sociais injustos nos quais o próprio crítico é frequentemente cúmplice. (SRINIVASAN, 2018, p. 11, tradução nossa).

Essa maneira moralmente insensível de lidar com a situação pode causar danos tão sérios quanto a própria injustiça. Com efeito, é possível que esses conselhos simpáticos e pacíficos sejam gatilhos para a injustiça afetiva. Recorrentemente vemos esse *modus operandi* sendo utilizado para lidar com casos de assédio moral e sexual contra mulheres, como bem assinala Srinivasan. Ora, quantas vezes já não vimos e ouvimos pessoas formulando conselhos para evitar assédios como “não saia de casa sozinha à noite”, “não use roupas tão curtas”, “não beba muito quando sair com amigos” — conselhos esses que não raramente podem ser

---

oferecer para essa pessoa uma melhor condição para dar suporte à vítima. Porém, ela também expressa que, a depender da situação (como no caso dos “pais de uma jovem negra que é regularmente assediada na escola”), é possível que a ferida do conflito de segunda pessoa seja tão (ou mais) forte quanto a dor sentida pela vítima.

acompanhados por proferimentos explicitamente machistas, como “mulher sozinha é mulher sem dono”, “com uma roupa dessas, você estava era querendo”, “é claro que isso ocorreu, ela estava bêbada”. O que esses conselhos carregam implícita ou explicitamente é a tese de que a responsabilidade moral de minimizar ou evitar assédios e estupros é das mulheres, não daqueles que cometem a violação. Em outras palavras, eles obscurecem a relação entre a causa dos assédios (o comportamento sistematicamente misógino e machista de homens) e a razão de o conselho ser adequado à realidade (a presença do machismo estrutural na sociedade).

O que está por trás desse obscurecimento é a ideia de que tais comportamentos sistematicamente misóginos e machistas, como assédio moral, assédio sexual e estupro, seriam fatos imutáveis, os quais não temos como modificar, e não “uma contingência pela qual os homens têm responsabilidade moral”. Analogamente, como desenvolve Srinivasan (2018, p. 11, tradução nossa), “a crítica de contraprodutividade trata a contraprodutividade da raiva como um fato imutável, e não como uma característica amplamente contingente da realidade social”. Acreditamos que é possível responder à naturalização da opressão e a visão pejorativa da raiva tal como presente em Nietzsche através dessa mesma argumentação de Srinivasan. Na medida em que afirma que as relações de opressão e as hierarquias entre grupos são genealogicamente fundamentadas em princípios naturais e fisiológicos (como a vontade de poder), Nietzsche considera imutável a injustiça estrutural que “causa” a raiva, em vez de identificar que se trata, na verdade, de mais uma das “características amplamente contingente da realidade social”.

Diante desse contexto, a autora infere que são os críticos da contraprodutividade em geral possuem ônus argumentativo, pois o argumento de que pessoas injustiçadas não devem ficar com raiva quando isso as prejudicará de algum modo não explica por que prudência seria mais valiosa que o agir de acordo com a raiva apta. Em outras palavras, essa posição não justifica satisfatoriamente a premissa de que as ações pragmáticas a serem tomadas para corrigir ou superar essas ou outras injustiças no futuro são prioritárias em relação às ações indignadas tomadas para avaliar ou apreciar a injustiça passada ou presente, visando o reconhecimento de todas as violações que foram ou ainda são feitas contra as vítimas. Caso o crítico não ofereça uma argumentação mais completa que lide com essas questões, possivelmente ele estará apenas tentando exercer um controle social sobre o oprimido, em vez de ajudá-lo, demonstrando preocupação genuína sobre sua situação.

A injustiça afetiva afeta principalmente as pessoas que já são tipicamente oprimidas, ou seja, há uma desproporcionalidade em relação à quantidade de pessoas oprimidas (negros, mulheres, pessoas LGBTQI+, etc.) e pessoas “não-oprimidas” (ou menos oprimidas) quanto a

ocorrência da injustiça afetiva. Srinivasan afirma que isso nos mostra a “feia verdade” de que existe muito mais injustiça do que pensamos. Essa verdade seria (propositalmente ou não) obscurecida pelos argumentos dos críticos de contraprodutividade da raiva, na medida em que eles dizem “reconhecer que há injustiça”, mas apenas enxergam a injustiça social (de primeira ordem) — muitas vezes minimizando-a apenas a questões práticas — e relevam a existência da injustiça afetiva (de segunda ordem) muito mais presente nos grupos oprimidos. Como vimos, essas pessoas seriam potenciais perpetuadores dos conflitos normativos constitutivos da injustiça afetiva, fazendo com que os oprimidos aceitem que eles devem escolher entre duas opções exclusivas, quando, possivelmente, essa escolha não precisasse ser exclusiva, isto é, talvez fosse possível tanto melhorar sua situação quanto expressar sua raiva — ou ainda, expressar sua raiva *para* melhorar sua condição. Srinivasan parece buscar uma maneira de negar a exclusividade da conjunção de alternativas do conflito normativo. Adiante, veremos como sua proposta de um funcionalismo moderado sobre a raiva pretende alcançar esse objetivo.

### 3.3.2.3 Funcionalismo moderado e a dicotomia entre raiva e razão

A discussão final proposta por Srinivasan trata de diversas maneiras de compreendermos a relação entre a raiva e a sua expressão estereotipada. Os críticos da contraprodutividade tendem a propor uma visão constitutiva forte, na qual as expressões típicas da raiva seriam características necessárias, de modo que todos que sentem raiva, ao expressá-la, irão apresentar expressões faciais agressivas, tom de voz elevado e retórica exagerada. Podemos entender, então, que o que essas pessoas veem de problemático não seria diretamente a raiva como uma emoção, mas o modo agressivo e exagerado que ela é expressa. Já que eles assumem essa visão constitutiva, no entanto, seria impossível existir raiva sem as expressões estereotipadas. Logo, de acordo com este raciocínio, deveríamos rechaçar a raiva como um todo.

O que essa maneira de colocar o problema da raiva nos mostra é que, a depender da visão que assumimos sobre a relação entre raiva e suas expressões, a crítica da contraprodutividade ganha ou perde força. É nesse sentido que Srinivasan evoca a visão puramente disjuntivista da raiva. Nesta visão, não existiria nenhuma conexão significativa entre a raiva e as suas expressões. A raiva seria somente um sentimento, e nós seríamos capazes de distingui-lo claramente de qualquer comportamento que o acompanhe nas diversas situações em que o sentimento seja expresso. Caso essa posição seja assumida, então a crítica da contraprodutividade de cunho estoico — que diz respeito à violência e agressividade intrínseca

à raiva — parece perder força, afinal, poderíamos dizer que essa crítica só teria sentido em casos específicos — nos quais há expressão agressiva da raiva —, não sendo capaz de abranger a raiva em geral. Interessantemente, porém, Srinivasan nos mostra que uma versão mais refinada da crítica da contraprodutividade se beneficiaria desta visão disjuntivista:

se a visão puramente disjuntivista estiver correta, então a versão refinada da crítica de contraprodutividade deve ser levada muito a sério. Pois será perfeitamente coerente dizer que as vítimas da injustiça não devem se comportar de forma estereotipada, mas que elas são permitidas — talvez até encorajadas — a se sentirem com raiva. (SRINIVASAN, 2018, p. 15, tradução nossa).

Diante dessa renovação da discussão, a autora avalia qual das duas posições seria mais adequada, se a constitutiva ou se a disjuntiva. Ora, a primeira favorece os críticos da contraprodutividade clássicos e a segunda favorece os mais contemporâneos. A saída encontrada pela autora está na busca por uma outra visão, a saber, a visão funcionalista da raiva. Suportado por pesquisas em psicologia empírica que compreendem as emoções enquanto “modos universais de comportamento complexo e inconsciente com profundas raízes evolucionárias”, o funcionalismo forte defende que a expressão estereotipada da raiva seria em parte constitutiva da raiva, pois representariam “condições de manifestação e reconhecimento estáveis entre as culturas humanas, e compartilhadas com muitos mamíferos” (SRINIVASAN, 2018, p. 15, tradução nossa). Caso aceitemos essa visão, seríamos capazes de rejeitar tanto o constitutivismo forte, quanto o disjuntivismo puro.

Porém, ainda restariam brechas e insuficiências nesta posição, pois ela não abarca situações reais nas quais pessoas são capazes de ter raiva sem se manifestar comportamento típico de raiva. Como Srinivasan não quer rejeitar a possibilidade de raiva legítima em pessoas treinadas (espiritualmente) ou educadas (culturalmente) para não expressarem raiva de maneira estereotipada, então ela sugere uma forma mais moderada de funcionalismo, na qual a expressão comportamental que constituirá a raiva dependerá do contexto cultural no qual cada indivíduo está inserido — ou mesmo da personalidade individual. Desse modo, enquanto que algumas culturas educam seus membros sem alterar significativamente os comportamentos naturais associados à raiva, outras transformam o que é ter raiva, modificando tais comportamentos naturais. Como mostra Srinivasan (2018, p. 16, tradução nossa), podemos ver essas variações ao pensarmos nas diferenças culturais existentes:

Para alguém criado em uma cultura que ensina as crianças a nunca levantar a voz ou o ódio quando estão com raiva, é possível estar com raiva sem exibir esses comportamentos. Mas para alguém que não é educado em tal cultura, levantar a voz e fazer queixas constitui, em parte, estar com raiva.

Essa visão traz à tona como pode ser problemática a ideia de que é permitido se ter raiva associada a uma proibição de comportamentos de raiva. Srinivasan afirma justamente que não se pode cobrar de uma pessoa que foi ensinada a expressar sua raiva a partir de comportamentos típicos que ela pode ter raiva, mas sem esses comportamentos. Exigir isso seria como dizer para alguém “cortar uma tira de couro sem derramar uma gota de sangue” — ou seja, é não permitir que a pessoa sinta raiva de maneira alguma. Para a autora, o funcionalismo moderado seria a melhor via para rejeitar a crítica da contraprodutividade como um todo, pois não haveria como distinguir com suficiente clareza o que é raiva e o que é o comportamento típico da raiva, de modo que não seria possível criticar apenas um e não o outro, assim como não seria possível afirmar a tese constitutivista forte, pois a expressão comportamental da raiva, mesmo que não seja completamente definível, constitui parcialmente a raiva.

Buscando uma maneira de dissolver o conflito normativo, de modo que fosse possível escolher expressar sua raiva apta (contra o modo injusto que o mundo se apresenta) para ser capaz de evitar que o que causou sua raiva aconteça novamente (mudando o mundo para o modo como ele deve passar a ser), Srinivasan se pergunta “o que seria necessário para diminuir a contraprodutividade da raiva?” A maneira que compreendemos a relação entre raiva e razão parece estar no cerne dessa questão. Se, assim como os estoicos e outros críticos da contraprodutividade, dissermos que a raiva está fechada para a razão, que ela seria, portanto, inimiga da razão, capaz de corrompe-la, então não parece haver um meio para tornar a raiva menos contraprodutiva. Srinivasan (2018, p. 19, tradução nossa) ressalta o fato de que esse modo de pensar está ligado à “aspiração liberal por uma política racional”, na qual “uma pessoa com raiva seria imprópria para a comunidade política”. Se, por outro lado, adotamos uma visão positiva da raiva e identificamos sua racionalidade e importância política, tal como fazem os defensores da raiva analisados ao longo deste capítulo, então a resposta à pergunta também poderá ser positiva. Importa notar como a ideia de política racional provinda do pensamento liberal tem como intuito impedir que os oprimidos utilizem de suas “poucas armas disponíveis”, isto é, a raiva. Nesse cenário, Srinivasan (2018, p. 19, tradução nossa) aponta que “a invocação da “racionalidade” (assim como a invocação da “civilidade”) torna-se uma invocação do status quo” — ou seja, excluir a racionalidade da raiva serviria diretamente para a manutenção da opressão.

Alguns críticos da raiva ainda aceitam que ela seja considerada racional — dado que ela seria racionalmente avaliável, e, de acordo com certos princípios epistemológicos, se algo é racionalmente avaliável, então este algo deve ser racional —, porém argumentam seus efeitos

são prejudiciais à razão, de modo que a raiva deve ser banida da política. Ora, essa discussão está longe de ter um desfecho consensual. Muito ainda está em debate, não apenas em nível filosófico, mas também em nível empírico. Se seguirmos essa visão contemporânea defensora da raiva, encontraremos variadas linhas argumentativas para explicar como a raiva pode ser uma fonte de conhecimento moral e político. Srinivasan argumenta, por exemplo, que a raiva apta deve ser considerada intrinsecamente valiosa, não apenas por proporcionar o conhecimento das injustiças estruturais que assolam nossa realidade política, mas principalmente por nos tornar capazes de senti-las. Sendo assim, “uma política racional não seria uma política sem raiva, e a raiva não constituiria motivo suficiente para excluir alguém da esfera pública” (SRINIVASAN, 2018, p. 19, tradução nossa).

As considerações de Srinivasan expostas abaixo sobre os efeitos da dissolução da dicotomia entre raiva e razão para a diminuição da contraprodutividade da raiva são muito preocupantes.

uma vez que são as pessoas oprimidas que têm maior razão para estar com raiva, **excluir a raiva da esfera pública é uma racionalização eficiente para excluir aqueles que mais ameaçam a ordem social reinante**. Há um erro filosófico aqui (ou assim sugeri), **que os filósofos sem dúvida ajudaram a manter e que talvez os filósofos possam ajudar a remediar**. Mas **o verdadeiro erro é ético** — exceto que “erro” faz com que pareça sem propósito, um mero acidente. O que realmente quero dizer é que pensamos e falamos sobre a raiva política da maneira como o fazemos porque essa maneira serve àqueles a quem a raiva mais pode ameaçar, e **isso não é um erro**. (SRINIVASAN, 2018, p. 20, tradução nossa, destaques nossos).<sup>69</sup>

O que elas implicam é que, por mais que a argumentação filosófica para defender a racionalidade e produtividade da raiva seja válida e que suas teses sejam verdadeiras, talvez nada disso nos auxilie na prática, pois não se trata de um erro filosófico, mas sim de uma escolha deliberada que mantém a raiva fora da política. Por mais que a raiva de uma mulher oprimida

---

<sup>69</sup> Oliveira (1978) nos mostra, através de uma análise da relação entre o Cristianismo e escravatura no Império Romano, que alguns filósofos ajudaram a manter a opressão vigente naquela época, como indica Srinivasan nesta citação. De acordo com Oliveira (1978, p. 146-7), por mais que muitos estoicos como Cícero e Sêneca tenham defendido a “dignidade dos escravos” e a “fraternidade humana”, “estas belíssimas afirmações ficam apenas no campo da filosofia”. O autor segue: “Apesar de muitos estoicos terem, ocupado cargos governamentais, nenhum deles tentou fazer passar para o plano da consciência social e das instituições jurídicas os princípios que defendiam teoricamente. Sêneca, por exemplo, que foi perceptor de Nero e, mais tarde, «chefe do seu governo» durante oito anos, não deixou qualquer traço da sua doutrina na legislação do seu tempo, apesar de ele próprio reconhecer que recebera do imperador poderes quase ilimitados. Nem sequer Marco Aurélio, um imperador estóico, «*philosophiae plenus*», apesar da sua grande actividade legislativa, deixou qualquer lei nova que mitigasse a condição dos escravos. Antes, segundo um seu biógrafo, «*ius magis vetus restituit quam novum*». Tudo isto mostra, talvez, que a filosofia estóica não pretendia ser traduzida em normas jurídicas nem aspirava a atingir a consciência da grande massa. Como filosofia elitista, tendia a agir sobretudo no íntimo das consciências. Pelo menos, é um facto que nunca penetrou no campo jurídico e que foi muito reduzida a sua repercussão na consciência social da época.”

possa ser muito mais racional que um discurso polido e vazio de significado proferido por um homem em uma posição de poder, dado que a opressão é estrutural, isto é, fundamental para o funcionamento de nossas relações político-sociais como estão postas, irá prevalecer o discurso do opressor.

Essa situação tão comum de negligência da raiva parece nos indicar que existe um medo da raiva. Como bem descreve Srinivasan (2018, p. 20, tradução nossa), “o reconhecimento da aptidão da raiva pode parecer uma ameaça de retorno ao petulante e vingativo Aquiles”. A autora alerta e denuncia que essa negligência movida pelo medo da raiva, que é também o medo de mudança, medo do fim dos ciclos de injustiça e opressão, medo da perda do domínio do poder, está acompanhada de uma negligência histórica, a negligência daqueles “que nunca tiveram a permissão para ficar com raiva, os escravos e mulheres que não têm o poder do Estado nem da espada” (SRINIVASAN, 2018, p. 21, tradução nossa). Ora, essa maneira de entender a raiva nas relações sociais é extremamente contrária à proposta de Nietzsche. Como vimos, o que o filósofo pretende é calar a “raiva dos oprimidos”, que ele chama de “ressentimento dos homens fracos”, e retornar à “raiva dos poderosos”, que ele chama de “expressão da saúde exuberante dos homens fortes”. Os defensores da nova visão da raiva em geral, e Srinivasan em particular, querem dar espaço para a raiva dos oprimidos para que eles não mais sejam controlados pelos poderosos. A defesa do valor da raiva para a política não é uma busca por violência, mas sim uma busca por reparação, reconhecimento e equidade social.

### **3.3.3 A visão pluralista de Laura Silva (2021a, 2021b)**

Laura Silva argumenta contra a ideia de que a raiva seria exclusivamente vingativa, mostrando a possibilidade de uma raiva reparadora, que não tem por objetivo a vingança, mas o reconhecimento de danos causados. Uma das estratégias argumentativas utilizada por Silva (2021a) é a de expor algumas evidências e razões a favor da visão ortodoxa, para então desafiar estes pontos, ao mesmo tempo em que propõe uma visão pluralista dos desejos da raiva. A começar, podemos dividir a visão ortodoxa em duas, a saber, a visão constitutiva e a causal. De acordo com a primeira, a vontade de vingança ou o desejo de retribuição são constitutivos da raiva. Já para a segunda, tal desejo de retribuição seria somente o efeito mais prototípico da raiva.

Dando um passo para trás antes de prosseguir, importa explicitar o que Silva compreende por “desejo”: a) desejos dispõem os agentes para agir de forma a alcançar o objetivo do desejo; b) desejos são satisfeitos quando a situação real do mundo corresponde ao



objetivo do desejo. Dadas essas duas definições, o desejo por retribuição ou por vingança poderia ser definido de modo genérico pelo “desejo de que o alvo sofra por um dano causado”. Claro, essa definição pode variar a depender da perspectiva. Nussbaum, por exemplo, argumenta ao mesmo tempo que uma possível condição de satisfação para o desejo de raiva seria a de que o dano sofrido pelo alvo seja fatal e que seria possível satisfazer nossa vingança de maneira mais fraca, simbólica ou metafórica — como em uma situação na qual aquele que nos prejudicou sofre por razões alheias a nós, mas mesmo assim consideraríamos que esse sofrimento estaria de alguma maneira relacionada aos atos cometidos contra nós. Além disso, algumas visões complementam que seria preciso que o sujeito deseje ser o próprio realizador da vingança contra seu alvo.

Silva (2021a) elenca um conjunto de hipóteses sustentadas por duas evidências empíricas que nos levariam à visão tradicional acerca da raiva. Consequentemente, estabelece dois grupos de razões que sustentariam essa posição, um do ponto de vista comportamental, outro fenomenológico. A autora identifica quatro pressupostos da visão ortodoxa: sentimos desejos de lesar os outros e os pensamentos vingativos podem ser muito dispendiosos; a raiva tende a começar a diminuir depois que a vingança foi alcançada; a raiva é uma causa comum de ações e comportamentos vingativos; os alvos da raiva respondem de forma defensiva às manifestações de raiva.

Na leitura de Silva, todos esses pressupostos estariam sendo apoiados por evidências empíricas. Uma delas comprovaria que as tendências punitivas se correlacionam com a raiva, enquanto a outra, partindo de uma perspectiva da psicologia evolutiva, nos mostraria que há algum grau de continuidade da raiva humana com as emoções animais.

Por conseguinte, as razões comportamentais a favor da visão ortodoxa apresentadas por Silva são duas: a) a raiva motiva comportamentos punitivos; e b) provoca defensividade ou retaliação em seus alvos.

Silva desafia a primeira razão a) se referindo aos achados das pesquisas de van Zomeren et al (2004) e Tausch et al (2011) sobre ação coletiva e conflitos intergrupais. De acordo com tais pesquisas, a raiva está significativamente correlacionada com ações construtivas e, ao contrário do que se esperaria caso partíssemos do ponto de vista ortodoxo, não foi encontrada correlação significativa com ações destrutivas. Silva nos mostra, no entanto, que outros estudos, como Halperin (2008), apontam que a raiva está significativamente relacionada tanto a ações construtivas quanto punitivas. Complementarmente, a autora traz para seu lado os resultados de dois estudos interpessoais. Uma das conclusões de Averill (1982) fora a de que autoavaliações

incluem maior proporção de tendências de ação não-agressiva quando o sujeito está com raiva, o que vai de encontro com as hipóteses 1 e 3 acima. Corroborando com esta conclusão, Tiedens (2001) demonstra que a correlação entre raiva e ações punitivas somente foi observada em indivíduos já agressivos.

Continuando seu percurso argumentativo, Silva desafia também a razão b). Novamente, ela busca auxílio em pesquisas sobre conflitos intergrupais. Os trabalhos de Tagar et al (2011), de Vos et al (2013) e Shuman et al (2018) concordam que as condições de raiva muitas vezes oferecem maior suporte para que um grupo tenha suas reivindicações reconhecidas por outro, levando a uma possível conciliação do conflito. Silva neste ponto também recorre à pesquisa interpessoal de Yoo et al (2011) que tematiza a raiva e afirma que, muitas vezes, esta suscita apoio social, perdão e compreensão, contrariando a hipótese 4 de que a raiva seria respondida de modo defensivo.

Antes de passar para o embate em relação às razões de cunho fenomenológico, Silva defende que as considerações evolutivas, na verdade, não falam claramente a favor da visão ortodoxa, pois a raiva dos animais pode ser muito mais sutil e complexa do que um simples instinto agressivo. Além disso, ela ressalta que traços com ancestrais comuns podem ter funções distintas em diferentes espécies, de modo que uma simples afirmação de continuidade entre a raiva humana e as emoções animais não seria suficiente.

No caso das razões fenomenológicas, temos que: a) a raiva envolve um desejo de retribuição; e b) ela diminui quando a retribuição é alcançada. É neste ponto que Silva inicia o desenvolvimento de sua proposta. Em sua visão, a raiva muitas vezes tem por objetivo o reconhecimento, sendo este o ato de reconhecer uma dada situação imoral e injusta como não necessária, portanto, passível de mudança.

A autora desafia a primeira razão afirmando que muitos exemplos de raiva não estão, de uma perspectiva de primeira pessoa, relacionados à retribuição ou à vingança. Em vez disso, ela sugere que, quando com raiva, o que queremos pode ser uma explicação para o porquê de alguém ter se comportado de uma certa maneira ou até mesmo uma promessa de que o mesmo não voltará a fazê-lo, seguido de um pedido de desculpas.

Para ilustrar uma situação na qual estas possibilidades que ela menciona poderiam surgir, Silva sugere a seguinte cena: seu melhor amigo viaja de férias, sem nenhum tipo de aviso prévio, quando você está passando por uma situação delicada na qual precisaria de seu apoio, como um divórcio. Ora, nesse caso podemos muito bem enxergar que o sentimento de raiva pode emergir, no entanto não parece ser o caso de que ele estaria acompanhado de alguma

forma de desejo de vingança ou de retribuição. O mais provável é que a raiva seria a expressão emocional do desejo por reconhecimento.

Na tentativa de desbancar a razão fenomenológica b), Silva argumenta, apoiando-se em Gollwitzer e Denzler (2009), que aceitar que a raiva pode abranger desejos de reconhecimento permite melhores previsões de quando ela diminuirá e que a retribuição parece muitas vezes ser apenas um desejo instrumental. Além disso, a autora aponta para as “desculpas vicárias”<sup>70</sup> como possíveis maneiras de diminuir a raiva sentida. Isso nos mostra que seria possível comprovar que a raiva não é exclusivamente vingativa, dado que o reconhecimento da injustiça proveniente de uma desculpa feita por um terceiro pode diminuir-la, isto é, essa diminuição seria um indício da presença do desejo por reconhecimento. De acordo com ela, esta possibilidade não se enquadra no interior da leitura retributiva da raiva.

Diante de desafios tais como os apresentados pela autora, defensores da visão ortodoxa buscaram elaborar respostas que os salvaguardassem enquanto justificados em manterem suas posições originais. Para Silva, essas respostas ou descreditavam o trabalho empírico acerca da raiva ou aceitavam a relevância do reconhecimento e tentavam incorporá-lo à visão retributiva. Esta segunda opção, talvez mais propositiva e razoável, fora desenvolvida a partir de dois caminhos argumentativos, os quais Silva chama de atipicidade — no sentido de que o reconhecimento como objetivo da raiva seria incomum, mas aconteceria — e de assimilação — no sentido de que o reconhecimento estaria incluso na vingança.

O caminho da atipicidade consiste em aceitar que alguns casos de raiva têm como objetivo o reconhecimento, mas sempre elaborando uma narrativa para tratar tais casos como atípicos — Swaine (1996) segue este caminho para tratar da relação entre raiva e injustiças sociais. No entender de Silva, esse tipo de abordagem é problemático por diversas razões: a começar, já descarta de antemão as visões retributivas constitutivas. Além disso, para a autora, não importa o objeto da raiva, os desejos de reconhecimento parecem ser um fenômeno robusto; e, como ela argumenta, as considerações evolutivas dificilmente sustentariam que a raiva de reconhecimento não conte como raiva.

Já o caminho da assimilação pode partir do pressuposto de que o reconhecimento ele mesmo seria retributivo ou de que a retribuição tem um elemento epistêmico necessário em relação à raiva. Sobre propostas que tomam o primeiro pressuposto, Silva aponta que há um

---

<sup>70</sup> “Atos de vicariedade são aqueles em que se atua através de um terceiro. O terceiro seria ou o agente ou o paciente do pedido de desculpas. Quando um terceiro é o agente do pedido de desculpas, o apologista executa o pedido de desculpas através dele. Quando o terceiro é o paciente do pedido de desculpas, ele representa a(s) vítima(s) da transgressão cometida pelo indivíduo que pede desculpas” (COHEN, 2016, p. 6, tradução nossa).

alargamento arbitrário do significado de retribuição e que o sofrimento da vítima por si só não seria suficiente para inferir que ela possui um desejo de vingança. Já sobre versões assimiladoras que assumem o segundo pressuposto, ela defende que estas não fazem nada sobre casos os quais ela considera que não visam à vingança. Outro problema enfrentado aqui é a necessidade de afirmar também que todos os casos de raiva têm algum objetivo punitivo — o que, como discutido acima, é algo disputado. Por fim, Silva considera que a retribuição não possuiria um papel epistêmico necessário em toda forma de raiva, pois podemos encontrar uma diferença epistêmica significativa entre os objetivos nas distintas formas de raiva: o tipo de raiva que deseja algum tipo de punição tem como objetivo que o alvo compreenda “porque está sendo punido”, enquanto a raiva que busca por reconhecimento objetiva que ele “reconheça que um erro foi cometido”.

Finalmente, Silva conclui que a visão ortodoxa é pobre em considerações empíricas e fenomenológicas e que as respostas disponíveis para a visão ortodoxa enfrentam sérios obstáculos. O que resta, assim, é assumir uma posição que leve em conta as duas formas de raiva de maneira coerente. Para tanto, a autora nos apresenta três opções disponíveis para formularmos uma visão alternativa à ortodoxa, todas relacionadas à ideia de que a raiva pode visar o reconhecimento. São elas:

- I. Perspectiva de reconhecimento constitutivo: a raiva visa constitutivamente o reconhecimento.
- II. Perspectiva de reconhecimento causal: Os desejos de reconhecimento são o efeito mais prototípico da raiva.
- III. Perspectiva pluralista: A raiva tem fortes relações com dois desejos distintos (retribuição e reconhecimento).

Diante da pretensão de levar em consideração a raiva em toda a sua variedade e amplitude, Silva afirma que a visão pluralista emerge como preferível dentre as três.

Acerca da relação entre a raiva e as relações de opressão, Silva (2021b) argumenta a favor do papel positivo e eficaz desempenhado pela raiva na luta contra a perpetuação da opressão. Em específico, a autora lida com o que ela chama de “reivindicação de ineficácia”. De acordo com essa tese sobre a raiva, ela seria tipicamente ineficaz para combater a injustiça social. Para rejeitar esta reivindicação, Silva novamente se apoia nas pesquisas empíricas acerca da raiva vistas anteriormente.

Talvez o ganho mais interessante de sua análise para nossa discussão é a identificação de dois critérios ou determinantes para distinguir entre formas de raiva que visam

reconhecimento das formas que buscam por retribuição. O primeiro determinante se refere à percepção da mutabilidade da situação — isto é, se a pessoa injustiçada acredita que será capaz de mudar a situação na qual se encontra, se acredita que qualquer uma de suas ações terão efeito. Já o segundo se refere à adequabilidade da raiva — avaliar se sentir raiva naquela circunstância é adequado, apropriado ou aceitável.

Uma das consequências que Silva extrai a partir desse primeiro critério é que, em geral, situações em que não há “nada a perder” (ou seja, que a pessoa acredita que não é capaz de mudar a situação) se visa meios destrutivos ou violentos. Importa ressaltar que, de acordo com a autora, muitas vezes os oprimidos são pressionados a se sentirem nessas situações de “nada a perder”, mesmo quando existem opções. O opressor (geralmente se utilizando do sistema opressor que vivemos) oculta essas outras opções para criar a sensação de desespero no oprimido e fazer com que ele seja mal visto pela sociedade. Nesse sentido, é possível concluir que é de interesse dos dominantes manter a raiva como apenas uma emoção negativa, relacionando-a exclusivamente com violência, agressividade, brutalidade e vingança.

## 4 SOBRE A RAIVA E A LUTA CONTRA A OPRESSÃO

No presente capítulo, iremos especialmente apresentar as leituras de Bromell, Lorde e Mayo. Por mais que essas posições tenham muitos pontos de contato com as interpretações analisadas na [seção 3.3](#), optamos por organizá-las em um capítulo específico, pois compreendemos que essas três abordagens estão muito mais alinhadas a questões práticas e pedagógicas da raiva que em seus aspectos epistêmicos, por mais que essa dimensão permaneça presente nas discussões a seguir.

A abordagem de Nick Bromell é em grande parte histórica, sendo derivada do testemunho em primeira pessoa de indivíduos (negros americanos, dentre eles homens e mulheres escravizadas) que experimentaram a raiva e que depois procuraram, com sucesso, dirigir ou controlar suas consequências políticas. De fato, Bromell discute detalhadamente acerca da dinâmica da indignação, que surge diante de injustiças sociais. Seu campo de investigação é especificamente o da indignação negra contra o racismo branco, porém as consequências de seu pensamento não se limitam apenas a esta forma de injustiça. Audre Lorde argumenta a favor da produtividade epistêmica da raiva, influenciando por sua vez a leitura de Cris Mayo. Essas filósofas defendem a raiva como uma fonte de conhecimento, isto é, um meio de identificar aquilo que nos oprime socialmente e de tomar conhecimento de quem está contra e de quem está ao nosso lado na luta contra as injustiças. Ao evidenciar o caráter sinalizador, pedagógico e instrumental da raiva, essas autoras reforçam que, em casos de opressão e injustiça, a expressão da raiva consiste num ato de esclarecimento e empoderamento diante de distorções sociais que promovem o enfraquecimento de princípios democráticos e a manutenção da opressão estrutural. Para Lorde, a raiva é uma energia criativa capaz de promover mudanças contra opressões institucionais e estruturais, sendo, portanto, uma resposta adequada ao racismo e à misoginia.

### 4.1 INDIGNAÇÃO DEMOCRÁTICA E RESENTIMENTO AUTODESTRUTIVO

Discutiremos a seguir as considerações de Nick Bromell sobre raiva e indignação moral em sua obra *The Time is Always Now* (2013). De maneira sintética, a contribuição de Bromell para nossa revisão é a de oferecer uma rica e importante leitura de como a raiva pode tanto ser transformada em energia criativa, tornando-se uma emoção política produtiva, quanto ser mantida em seu estado improdutivo, podendo (por variadas razões) tornar-se um ressentimento

autodestrutivo.<sup>71</sup> Em outras palavras, Bromell nos auxilia na tarefa de apontar como, na verdade, a raiva possui uma vasta gama de possibilidades, sendo um sentimento extremamente complexo e múltiplo, deixando claro que o modo como Nietzsche trata a raiva é insuficiente, pois, ao somente classificá-la como ressentimento, o filósofo alemão estaria deixando de lado toda a complexidade e multiplicidade da raiva. Por conseguinte, esta limitação exhibe ainda mais razões pelas quais é possível considerar que o modo como Nietzsche descreve a dinâmica da raiva enquanto emoção política é incompleto e reducionista.

A tese principal de Bromell é a de que a indignação ordinária — que podemos identificar com a raiva em seu estado irrefletido, podendo ser rancorosa e vingativa, como mostrou Callard (2020, p. 12) — pode ser transformada em uma emoção política produtiva ao impulsionar ações e reflexões de teor democrático. Essa indignação perante injustiças sociais possui um caráter ao mesmo tempo emotivo e avaliativo, cujo objeto intencional é a dignidade. Em determinados momentos, a indignação pode ser “absoluta e resoluto”, isto é, não tolerar adiamentos ou não fazer concessões. Ao mesmo tempo, ela pode levar o indivíduo a um “despertar cognitivo”, isto é, à reflexão sobre as causas de sua emoção. É, assim, uma emoção “híbrida”, que encapsula dinâmicas de autorreflexão e resistência.

Essa transformação em força construtiva se dá a partir do reconhecimento da dignidade: tanto o autorreconhecimento da própria dignidade quanto o reconhecimento de que os outros (especialmente aqueles responsáveis pela injustiça que gerou o sofrimento e a indignação) devem realizar de sua dignidade. O resultado deste importante e difícil processo de transformação é, como chama Bromell, a indignação democrática<sup>72</sup>.

Afirmamos acima que a dignidade desempenha um papel na geração da indignação democrática. Ora, mas como se dá essa relação entre indignação e dignidade? Essa conexão é de mão dupla: por um lado, a indignação oferece uma prova da nossa dignidade (para os outros e para nós mesmos), por outro lado, a dignidade é capaz de controlar e canalizar a indignação. Nesse sentido, na ausência de dignidade, não seríamos capazes de nos indignar e, na falta de reconhecimento de nossa dignidade, não seríamos capazes de transformar nossa indignação em democrática. Dada esta conexão, fica claro que não é possível falar deste sentimento de indignação — que podemos compreender como um tipo de raiva — sem que também esteja em

---

<sup>71</sup> “Este testemunho atesta, antes de tudo, que os indivíduos nem sempre ou não necessariamente respondem ao sofrimento com o ressentimento [...]; pelo contrário, eles podem [...] transformar sua dor inicial em uma emoção política produtiva em vez de uma emoção corrosiva” (BROMELL, 2013, p. 35, tradução nossa).

<sup>72</sup> “A indignação democrática é um campo dinâmico no qual modelos deliberativos e agonistas (conflituosos) de democracia encontram pontos em comum, ou se misturam uns nos outros” (BROMELL, 2013, p. 14-5, tradução nossa).

jogo a dignidade humana. Por essa razão, discutiremos a seguir acerca das características da indignação.

A indignação é um sentimento complexo, com muitas peculiaridades e, como veremos, tensões. Bromell fala sobre a “dialética” da indignação. Ao mesmo tempo em que ele concorda com Nussbaum (2004, p. 99) quando ela afirma que a indignação promove raciocínios que podem ser articulados publicamente, o aspecto da indignação que ele enfatizará ao longo de sua leitura diz respeito à intolerância a argumentação que este sentimento traz consigo. De acordo com Bromell (2013, p. 14, tradução nossa), “a indignação também marca o momento em que o raciocínio parece ter corrido seu curso, quando não há mais nada a discutir. A indignação declara [...] que já basta.”

Para ilustrar esta característica, o autor refere-se a um discurso contra a escravidão feito por Frederick Douglass, um dos mais importantes pensadores negros do século XIX, filho de uma mulher escravizada com um homem branco, que sofreu durante sua vida a dor e a injustiça da escravidão. Douglass defendia que a indignação é absoluta, intolerante a qualquer objeção ou julgamento:

Devo argumentar que é errado fazer brutos os homens, roubar-lhes a liberdade, trabalhá-los sem salário, mantê-los ignorantes de suas relações com seus semelhantes, espancá-los com paus, dar-lhes chicotadas, carregar seus membros com ferros, caçá-los com cães, vendê-los em leilão, queimar-lhes a carne, deixá-los passar fome e submetê-los a seus senhores? Não; não o farei. Tenho melhor emprego para meu tempo e força. (DOUGLASS, 1994, p. 343, tradução nossa).

Devemos, portanto, compreender o potencial da indignação em sua amplitude. Ela pode ser simultaneamente intolerante ao argumento e produtora de argumentação. Ora, é justamente isto que deve estar claro a partir do discurso de Douglass exposto logo acima. Para Bromell, ele estaria combinando “a indignação obstinada com o raciocínio deliberativo, e assim ele caminha na linha tênue pela qual a indignação se transforma no que eu chamarei de indignação democrática” (BROMELL, 2013, p. 14, tradução nossa). Essa combinação gera um apelo fundamentado racionalmente contra as injustiças sofridas mesclado com a expressão da raiva sentida diante dessas injustiças — estamos, portanto, indo contra a ideia comumente disseminada de que a raiva não possui ou não é compatível com a racionalidade. Por essa razão, afirma Bromell (2013, p. 14, tradução nossa), “a indignação democrática é [...] uma energia poderosa, mas auto-oponente: arrisca-se a entrar em conflito, mas, ao se controlar e voltar-se contra si mesma, torna-se uma raiva fria que analisa e delibera”. Esta forma de indignação nos oferece uma maneira de trazer a raiva para o campo da política democrática sem minar a própria vida das pessoas em sentimentos autodestrutivos



Consideramos importante ilustrar como a dignidade pode ser descoberta a partir da indignação controlada. Bromell nos apresenta uma situação vivida por James Weldon Johnson no início do século XX. Ao ser questionado por um homem branco: “O que você não daria para ser um homem branco?”, James foi acometido pela raiva instantaneamente, porém tentou controlar-se para não exagerar em sua resposta e sofrer ainda mais por estar preso naquele ambiente hostil.<sup>73</sup> Sua indignação com a pergunta daquele homem racista o provocou de tal forma que ele sentiu a necessidade de refletir francamente consigo mesmo sobre como ele verdadeiramente responderia. Sua conclusão foi a de que é impossível para ele conceber-se a si mesmo como outra pessoa, e tentar fazer seria repugnante. Bromell (2013, p. 15, tradução nossa) analisa esta narrativa afirmando que “as reflexões de Johnson — impulsionadas pela indignação controlada — desceram às “raízes” de sua psique e descobriram ali uma dignidade — dignidade entendida como uma falta de vontade visceral de ‘conceber’ a si mesmo ‘como outra pessoa’”.

Podemos extrair deste relato que a indignação pode ser a fonte de um processo de reflexão política. No entanto, Bromell é explícito ao afirmar que, seguindo o pensamento de James Baldwin (1998, p. 121), o controle da razão sobre a raiva nunca é total, pois a inteligência por si só não é capaz de revelar ou racionalizar a dignidade. Com efeito, a indignação é involuntária: não é possível se indignar simplesmente porque assim desejamos. Elaborando ainda mais sobre as características desta raiva, ainda se baseando em Baldwin, Bromell afirma que pessoas que nunca sentiram indignação em suas vidas não são capazes de imaginar ou compreender este sentimento, e, por conseguinte, geralmente também são incapazes de reconhecê-lo — ou seja, parece haver uma relação direta entre a experiência da indignação e a empatia pelo indignado. Esta raiva é tão complexa e conflitante que até mesmo aqueles que convivem com ela diariamente muitas vezes também não conseguem refletir sobre ela ou agir de acordo com ela — “com demasiada frequência [...] eles sentem danos à sua dignidade tão dolorosos e tão ameaçadores que optam por reprimi-los em vez de refletir sobre eles e contestá-los” (BROMELL, 2013, p. 17, tradução nossa).

Em suma, a indignação não é suscetível à discussão, geralmente impossível de ser imaginada por outros (que não sentem esse mesmo sentimento), e muitas vezes reprimida mesmo por aqueles que a experimentam. Por mais difícil que possa ser o processo de compreensão de sua própria raiva, ainda mais quando este sentimento se torna parte do

---

<sup>73</sup> Cf. Johnson, 2004, p. 28.

cotidiano, sendo banalizado ou rejeitado pela sociedade, o tipo de reflexão que esse discernimento proporciona é fundamental para a valorização de si mesmo, para reconhecer a própria dignidade, e então estar habilitado para transformar a raiva em pensamento e ação reflexiva e criativa. Assim, a raiva se torna uma energia ao mesmo tempo crítica e autocrítica: “ao criticar as forças que causaram o ataque à própria dignidade, ela também monitora e avalia continuamente a própria resposta a esse ataque” (BROMELL, 2013, p. 18, tradução nossa). A aceitação e valorização dessa dinâmica dialética da raiva produtiva no discurso político afro-americano é fundamental<sup>74</sup> — como veremos mais adiante, esta aceitação da autocrítica é importante para mostrar que a “indignação” que um supremacista branco ou outra figura opressora pode sentir é muito diferente desta indignação democrática, pois ela não promove uma autocrítica, apenas deseja destruição do diferente.

A relação entre indignação e dignidade possui aspectos ainda mais terríveis e desumanos que os até o momento discutidos. A escravidão tal como foi estruturada nos Estados Unidos, aponta Bromell baseando-se nos escritos de David Walker<sup>75</sup>, nos permite compreender que o sistema escravocrata não somente explorava e ferira a população negra, desqualificava-a de sua humanidade — isto é, negava a sua dignidade<sup>76</sup>. Essa desqualificação era feita a partir do insulto gratuito, aparentemente arbitrário, constantemente direcionado aos escravizados. Walker ressalta explicitamente esta desumanização dos negros em sua leitura na medida em que ele não critica somente os brancos por atuarem diretamente ou indiretamente para o perpetuamento desta relação de opressão. O autor se volta contra os negros que não responderam indignadamente à negação de sua dignidade. Esta ausência de indignação corroboraria com a tese de que os homens brancos tanto defendiam, a saber, negros não possuem senso intrínseco de valor ou dignidade:

---

<sup>74</sup> “Podemos ouvir este reconhecimento por autocrítica, por exemplo, quando Du Bois afirma que ‘a crítica sincera e honesta ... é a alma da democracia’, e quando Malcolm X declara sobre os líderes políticos negros americanos dos anos 60, ‘acho que todos nós devemos ser críticos uns dos outros. Sempre que não se pode suportar críticas, não se pode crescer’” (BROMELL, 2013, p. 18, tradução nossa).

<sup>75</sup> Cf. Hinks, 2000. De acordo com Bromell, o livro de David Walker é considerado por muitos como o primeiro trabalho da filosofia política americana, tendo sido publicado em 1829.

<sup>76</sup> Essa negação da dignidade deve ser entendida como uma ferramenta para a dominação opressora: “A negação da dignidade é claramente distinguível da dominação, pelo menos como esse termo foi entendido (por exemplo, por Philip Pettit) como a capacidade de interferir com um outro de forma arbitrária. Quando o empregador de Olivia Cherry finge esquecer seu nome, ele não está lançando nenhum obstáculo entre ela e a realização de suas intenções. Mas ele certamente está desprezando a dignidade dela. Da mesma forma, quando a polícia se recusa a investigar adequadamente a morte do pai de Pauli Murray, eles estão reforçando a atitude de que as vidas negras são menos valiosas do que as dos brancos, e assim estão negando a dignidade de seu pai e a de sua família e a de todos os outros negros americanos. Tal negação pode ser um instrumento ou meio de dominação, mas não é conceitualmente idêntica a isso” (BROMELL, 2013, p. 159, tradução nossa).

Pois assim como a combustão espontânea da indignação é o sinal exterior indiscutível da própria dignidade interior, para si mesmo e para os outros, assim também o fracasso em ficar indignado pode ser lido como um sinal de ausência da dignidade. (BROMELL, 2013, p. 19, tradução nossa).

O desejo de Walker era o de expressar sua indignação de modo a despertar e encorajar a reflexão política na comunidade negra, pois o reconhecimento da dignidade não pode ser feito individualmente no caso dos negros e dos oprimidos em geral. Sua esperança era que, através da reflexão política, seria possível avançar uma reforma que modificasse as leis, ou, se preciso, gerar uma revolta que provocasse a derrubada da República.

A indignação democrática, portanto, deve ser tida como uma possível resposta à negação da dignidade. Ela é uma energia criativa capaz de produzir uma reflexão política que é tanto prática quanto teórica, tanto em termos de oposição quanto em termos de autocrítica. Essa forma de raiva tem sido utilizada para combater a opressão, denunciar o silenciamento e a auto repressão, e discutir as formas de resistência que devem ser empregadas. Por essas razões, Bromell (2013, p. 20, tradução nossa) afirma que a indignação democrática “está imbuída de um espírito intensamente dialético e de uma profunda apreciação do conflito.”

Neste ponto, podemos notar como a descrição de Nietzsche das relações sociais embaralha os possíveis caminhos para a superação de injustiças, caso comparada com a abordagem que temos apresentado até aqui. Relembramos que, de acordo com o filósofo alemão, há um eterno e natural conflito envolvendo dois tipos de homens, constantemente mantido por conta do que ele chama de vontade de poder. Mesmo quando ocorrem mudanças nessa estrutura, estas estão limitadas a inverter a ordem, colocando o tipo fraco na posição de dominante e o tipo forte no lugar que originalmente era ocupado pelo fraco. Em outras palavras, a estrutura das relações sociais na visão de Nietzsche sempre deverá sustentar o conflito combativo e vingativo entre os homens fracos e fortes: não há espaço para aqui para um conflito no qual as duas partes possam coexistir sem necessariamente terem como objetivo a aniquilação ou dominação do outro. O conflito é fundamental para em ambientes democráticos, mas este não deve ser unicamente violento, como explicita Bromell:

A democracia se baseia no conflito [...]. O conflito tem que ser tolerado para que possa se expressar no dar e receber da competição política e do debate que é indispensável para uma democracia; ao mesmo tempo, porém, tal conflito tem que ser restringido e transformado para que permaneça cooperativo e nunca se torne violento (BROMELL, 2013, p. 31, tradução nossa)

Ao contrário, como descreve Anna Julia Cooper, “a paz progressiva em uma nação é o resultado do conflito; e o conflito, tal como é saudável, estimulante e progressivo, é produzido através da coexistência de elementos radicalmente opostos ou racialmente diferentes”

(COOPER, 1998, p. 122, tradução nossa). Este cenário conflituoso porém democrático é chamado por Cooper de “equilíbrio estável da oposição” (COOPER, 1998, p. 128, tradução nossa).

Bromell busca esclarecer como a sua posição acerca da raiva possui diferenças cruciais daquela disseminada pelo pensamento de Nietzsche. Para ele, a indignação democrática nem sempre leva à ação política efetiva, mas sua característica principal é a de produzir uma reflexão política. Essa reflexão é, em seus termos, “por natureza impulsionada para um objetivo, pois em essência é sempre uma forma de raiva buscando alívio” (BROMELL, 2013, p. 21, tradução nossa). O autor nota que seria possível comparar a sua proposta de uma indignação democrática com a “estratégia ética democrática” de Mark Button (2011). Esta segunda se baseia no “páthos de distância” de Nietzsche ao afirmar que somos seres limitados e parciais, portanto devemos sempre refletir acerca de nossas propensões a negar e esquecer nossos “pontos cegos morais” — na visão de Button, quando agirmos contra uma injustiça sem antes examinarmos e nos livrarmos de tais pontos cegos morais, estaríamos propensos a realizar uma nova injustiça. Para Bromell, existem ao menos duas diferenças entre essas noções, especialmente em relação à ideia de que haveria a necessidade de nos distanciarmos da situação de opressão para que lidemos com ela evitando nossos “pontos cegos morais”:

A indignação democrática não se trata tanto de “distância”, [...] mas de ter que permanecer dentro de certas condições e, portanto, ter que verificar, redirecionar e transformar as poderosas energias da raiva. Esta diferença aponta para uma segunda: a indignação democrática certamente está preocupada em “negar, esquecer ou evitar”, [...] no entanto, a indignação democrática é, antes de tudo, uma resposta ao “negar, esquecer ou evitar os pontos cegos morais” praticados por aqueles que negaram ou atacaram a dignidade de alguém. (BROMELL, 2013, p. 21, tradução nossa).

Por estar se baseando na perspectiva dos historicamente oprimidos, o autor argumenta que é problemática a implicação de que caso aceitemos que estamos sempre limitados apenas ao nosso ponto de vista, então será necessário que adotemos sempre alguma “estratégia” para evitarmos nossos pontos cegos. Ora, se indivíduos que ao longo de toda sua vida não conheceram outra coisa senão a opressão (e em casos extremos a privação da liberdade), caso decidam intervir contra essa injustiça, eles deverão antes se distanciar de suas emoções, dentre elas a raiva, para que assim não corram o risco de cometer ações más do ponto de vista moral? Acreditamos que esse ato de distanciamento prejudica e enfraquece o movimento de reparação política. Caso consideremos que a indignação democrática é viável, esta parece ser uma maneira mais genuína e eficiente de reflexão e ação política.

Estivemos até então discutindo sobre a indignação e suas características. Devemos agora esclarecer a dignidade que a indignação democrática parece ser capaz de descobrir, reconhecer e proteger.

A dignidade é considerada por Bromell como um valor tão importante para a prática e teoria democrática quanto a liberdade e a igualdade.<sup>77</sup> Em verdade, argumenta o autor, sem que haja dignidade, liberdade e igualdade podem cancelar-se mutuamente<sup>78</sup> — veremos em maior detalhe o que ocorre neste cenário a partir de sua análise da democracia liberal ao final desta seção.

O primeiro relato apresentado e analisado por Bromell para discutir acerca do que é a dignidade é o do momento em que Frederick Douglass torna-se consciente de seu próprio valor e assume sua existência enquanto homem a partir da vitória em um combate físico contra o *slave-breaker* Edward Covey. Douglass (1994, p. 591, tradução nossa) afirma de maneira marcante que “um homem sem força está sem a dignidade essencial da humanidade”. Assim, ele está promovendo uma identificação entre a dignidade (tratada em termos intrínsecos e gerais) e a força. Ora, parece-nos então que o relato de Douglass se assemelha com a ideia de Nietzsche de que a vida seria naturalmente movida pelo combate e pela vontade de poder. O abolicionista explicitamente assume que quando escravo não era “nada” (corroborando com a caracterização de Nietzsche acerca do homem fraco que participa da moral escravo-sacerdotal), e que quando enfrentou no combate de igual para igual seu “dominante”, se tornou um homem, reconquistando sua própria força (e, portanto, obtendo uma espécie de honra e de autorrespeito).

É importante notar que Douglass não está totalmente alinhado com o pensamento que Nietzsche defende, pois, para o filósofo alemão esse tipo de transformação do fraco impotente em um homem (pelo menos em algum sentido) forte não parece ser possível. A similaridade entre o relato de Douglass e interpretação nietzschiana, portanto, parece limitar-se à abordagem “naturalista” que ambos adotam em suas descrições.<sup>79</sup>

A seguir, o autor irá colocar em questão estas ideias: “Douglass *está* correto? A ‘dignidade essencial da humanidade’ é uma forma de força ou poder?” (BROMELL, 2013, p. 22, tradução nossa). Bromell argumenta que a perspectiva de Douglass está enviesada pela masculinidade “tradicional”, herdada pela concepção dos fundadores da República. Essa

---

<sup>77</sup> Cf. Bromell, 2013, p. 14.

<sup>78</sup> Cf. Bromell, 2013, p. 34.

<sup>79</sup> Bromell (2013, p. 22, tradução nossa) interpreta que, por mais que Douglass parece estar fazendo uso deste vocabulário natural, “ele sabe muito bem que está tecendo um sofisticado argumento retórico quando reclama tal dignidade para os negros escravizados”. Se este for o caso, então a relação entre seu relato e o a tese da relação dicotômica entre fraco vs. forte proposta por Nietzsche se distanciam ainda mais.

masculinidade é radicalmente definida pela força física, por essa razão, Douglas teria atrelado a dignidade humana à força.<sup>80</sup>

O autor mostra que, na verdade, essa relação entre força e dignidade não é necessária. Ele demonstra isso a partir de exemplos de narrativas e relatos de mulheres escravizadas que encontraram sua própria dignidade por outros caminhos que não o da força. Talvez o caso mais interessante e claro para tratarmos neste ponto seja o de Harriet Jacobs em *Incidents in the Life of a Slave Girl* (1987), abordado por Bromell para trazer à tona o aspecto social da dignidade, diminuindo a carga natural ou essencial da dignidade que até o momento parecia ser a única faceta disponível:

Ao contrário de Douglass, que tende a se apresentar como um indivíduo heroico, Jacobs se localiza dentro de uma rede de relacionamentos e deixa claro que ela aprendeu sobre sua dignidade observando os outros e modelando seu comportamento sobre o deles. (BROMELL, 2013, p. 22, tradução nossa).

Jacobs relata que foi capaz de aprender sobre a dignidade e desenvolver sua própria a partir de sua convivência com seu pai e seu irmão. A dignidade de ambos, de acordo com ela, possuía duas fontes, “uma inerente e natural, a outra produzida socialmente” (BROMELL, 2013, p. 23, tradução nossa). O aspecto educacional e social da dignidade deve ser aqui ressaltado. Como bem afirma Bromell (2013, p. 25, tradução nossa), “nossa dignidade é algo de que não podemos jamais ser os únicos criadores ou possuidores; precisamos de relações com outros em que eles a reconheçam; por sua natureza, a dignidade é algo socialmente produzido e afirmado (ou negado)”.

Ora, como Jacobs era uma mulher sujeita à constante ameaça de abuso e estupro e, por essa razão, ainda mais “impotente” que Douglass, Bromell argumenta que ela poderia ter visto mais claramente do que ele que a dignidade raramente pode ser reduzida a uma questão de “força” pessoal.<sup>81</sup> A narrativa contada por Jacobs é, de fato, bastante ilustrativa de como a dignidade pode florescer de diferentes formas a depender das circunstâncias vividas. Sinteticamente, após ouvir de seu mestre que ela teria sido “feita” para seu uso e para obedecê-lo absolutamente, Jacobs percebeu que ela precisava reagir para salvaguardar minimamente sua dignidade — ou seja, foi neste momento de perigo que a garota se tornou mais consciente de sua própria dignidade. A partir de então, ela afirma que “a guerra de minha vida havia começado; e em bora uma das criaturas mais impotentes de Deus, resolvi nunca ser

---

<sup>80</sup> Em obra mais recente, Bromell (2011, p. 131-2) altera um pouco esta sua consideração e afirma que Douglass defende uma “ética do cuidado do homem negro”, na qual ele assumiria o cuidado de uns com os outros e o reconhecimento da interdependência.

<sup>81</sup> Cf. Bromell, 2013, p. 24.

conquistada” (JACOBS, 1987, p. 19, tradução nossa). Jacobs teria se envolvido em um caso com um homem branco, pois assim estaria ao mesmo tempo atacando o orgulho e masculinidade de seu mestre, que ameaçava sua dignidade, e salvando sua integridade física e moral, na medida em que sabia que assim seu mestre não iria mais importuná-la do mesmo modo. Ressaltamos que Jacobs afirmara que seria menos degradante se envolver “livremente” com um homem que não a dominava, mesmo que essa relação fosse motivada por uma estratégia de sobrevivência — “há algo semelhante à liberdade em ter um amante que não tem controle sobre você, exceto aquilo que ele ganha por bondade e apego” (JACOBS, 1987, p. 55).

A interpretação de Bromell da história contada e vivida por Jacobs nos oferece dois esclarecimentos acerca da natureza da dignidade: “a primeira é que ela não é redutível à ‘força’ ou dependente dela. A segunda é que, enquanto a dignidade prospera em condições de liberdade pessoal e política, não é para ser identificada com elas” (BROMELL, 2013, p. 24-5). A perspectiva de indivíduos escravizados é de suma importância para esta compreensão da diferença entre liberdade e dignidade, afinal, estas pessoas (enquanto escravizadas) na melhor das hipóteses só conseguiram sentir algo “semelhante à liberdade”, como descrito por Jacobs na citação do parágrafo anterior. A riqueza teórica que esse ponto de vista — inacessível para pessoas que desde sempre partem da presunção de sua própria liberdade — é imprescindível para entendermos a relação entre liberdade e dignidade. Bromell, a partir de sua cuidadosa abordagem que dos escritos dos autores negros americanos aqui mencionados, conclui que

nós recuperamos nossa liberdade em parte através do reconhecimento de nossa situação ontológica; nós recuperamos nossa dignidade em parte através de um reconhecimento de nossa falta de importância individual; nós recuperamos nosso poder em parte através de nossa aceitação de nossa vulnerabilidade. (BROMELL, 2013, p. 26-7, tradução nossa).

Em outras palavras, a relação entre dignidade e liberdade pode ser descrita em três aspectos interligados. O reconhecimento (nosso e dos outros) de nossa própria humanidade e nosso próprio valor, isto é, nossa dignidade, permite que sejamos (total ou parcialmente) livres. Para que resgatemos nossa dignidade, precisamos reconhecer que há uma diferença entre nossa importância individual e a importância dos grupos sociais — a dignidade não é genuína se almejada exclusivamente para si mesmo, é necessário conceder dignidade para aqueles que nos cercam, afinal, a própria noção de dignidade só é possível socialmente. Por fim, para que reconquistemos nosso poder (para agir, para refletir, para manifestar) devemos aceitar e admitir nossa vulnerabilidade enquanto seres humanos.

Essas características da dignidade não se aplicam apenas aos oprimidos. Como bem explora Bromell, os brancos (senhores de escravo) precisam do reconhecimento dos negros

(escravizados) para se sentirem dignos é algo que historicamente foi escondido — ou, como veremos no ponto seguinte, é algo que foi (e ainda é) *dissimulado* pelos opressores ou privilegiados socialmente que recusam a exortação de reconhecimento feito pelos oprimidos. Ele argumenta que a lógica racial de que os brancos são essencialmente superiores<sup>82</sup> foi imposta justamente para enterrar a verdade, a saber, não existe nenhuma lei natural que qualifique uma raça como superior a outra — brancos e negros são pessoas e compartilham da mesma humanidade. Caso um senhor de escravo admita que precisa do “olhar respeitoso” de seus escravos para que se sinta digno, então essa admissão, mesmo que contra a vontade do senhor, viria junto da aceitação da realidade: negros (escravizados ou não) são pessoas em si mesmas, detentoras de dignidade. O medo do dominante em sofrer ataques ao seu valor próprio por conta de um ato desobediente ou olhar desrespeitoso partindo do dominado fez com que o primeiro, para se proteger, identificasse a dignidade com a cor de sua própria pele. Como consequência disso, o oprimido foi constantemente reduzido a uma não-pessoa — ou, como apontava Nietzsche, a um “não-ser”<sup>83</sup> — pois só assim seu eventual descaso, desrespeito ou insubmissão não teria efeito danoso ao orgulho do opressor.

Bromell ilustra essa reação violenta do opressor movida pelo medo e pelo pânico a partir do relato de J.W.C. Pennington. Pennington, em um momento de “descuido”, olhou para seu senhor sem assumir uma postura submissa, expressando sua dignidade. Isso foi o suficiente para causar pânico e indignação ao seu mestre:

seu mestre entrou em *pânico* porque a verdade tinha explodido repentinamente: a verdade, tão ameaçadora para um sistema de escravidão baseado na presunção de inferioridade negra inata, era que um negro escravizado era uma *pessoa* com tanta dignidade quanto um homem branco livre. [...] Isto era profundamente ameaçador não apenas para o sistema de escravidão, mas para sua própria personalidade e senso de autoestima. (BROMELL, 2013, p. 28, tradução nossa).

Ora, se aceitarmos essa ideia de que o opressor criou uma lógica essencialista para manter-se no poder, uma lógica que consistia na diminuição do valor intrínseco daqueles que estavam sob seu “comando”, então já aqui temos razões para revisar a tese nietzschiana de que o “estado natural” da humanidade consistia na relação entre homens naturalmente fortes, bons, saudáveis, e homens naturalmente fracos, ruins e doentes. Não estamos negando que historicamente houve diversas relações de opressão baseadas na força física. O que defendemos

---

<sup>82</sup> “[Os brancos] afirmavam (e acreditavam) que sua dignidade era intrínseca, e o sinal manifesto de sua existência interior era o fato exterior de sua cor de pele. Não o olhar de outro, mas a brancura de sua pele era o que eles desejavam acreditar, o que lhes dava dignidade” (BROMELL, 2013, p. 27, tradução nossa).

<sup>83</sup> Sobre isso, conferir o [ponto 2.2.1](#) sobre a perspectiva do homem forte.



ser falso na leitura de Nietzsche é a ideia de que tratar essas relações como representantes do modo de vida natural e original dos seres humanos é descabido. Considerar que “desde sempre” houve dois tipos de homens que se relacionavam de acordo com a vontade de poder (uma espécie de “lei natural”) e que as mudanças que posteriormente ocorreram nessa relação foram fruto de uma inversão artificial promovida pelo tipo fraco para conquistar uma vingança, é, acreditamos, confundir história por metafísica.

Reiteramos que, tal como argumentam Bromell e os pensadores negros que ele nos apresenta em sua obra, nunca houve determinações naturais absolutas que ditavam a hierarquia entre os seres humanos. Mesmo que esse aspecto natural das relações humanas permaneça, ele não pode ser absoluto. É necessário reconhecer o importante aspecto social que sustenta e constrói toda sorte de interação humana. Este aspecto pragmático tanto permite que os negros escravizados reencontrem a verdade escondida pela lógica racial, quanto comprova que nunca houveram tipos naturais de homens.

Além de medo e pânico, a falta de reconhecimento do escravo em relação a seu mestre causa indignação no mestre, “por mais paradoxal e absurdo que pareça” (BROMELL, 2013, p. 27, tradução nossa). Essa indignação do opressor demonstra em primeira mão que existe uma relação de mutualidade envolvida aqui, isto é, que a dignidade é *sempre* construída socialmente. Além de discutirmos sobre essa forma de indignação e suas diferenças da indignação democrática, no ponto a seguir também apresentaremos a relação entre o desprezo do oprimido diante do não reconhecimento de seu sofrimento e de sua dignidade e o ressentimento — como veremos, Bromell sugere que é esse desprezo que pode levar ao ressentimento, que ele caracteriza como uma emoção corrosiva e autodestrutiva, incapaz de promover a coexistência necessária para manter o “equilíbrio estável da oposição”.

Um dos problemas discutidos por Bromell é a relação entre o liberalismo político — que dominava (e ainda domina) a estrutura democrática dos Estados Unidos — e a falta de reconhecimento da indignação dos oprimidos. A partir das considerações de James Baldwin (1998), o autor aponta para o modo como o “sonho liberal”<sup>84</sup> disseminado no país não enfrenta a realidade do sofrimento humano. O que este posicionamento político promovia, no entanto, era a manutenção do *status quo*, tendo sido apropriado pelo discurso da elite para “manter seu

---

<sup>84</sup> “Embora haja brancos e negros entre nós que se odeiam, [nós, cidadãos de boa vontade,] não o faremos; há aqueles que são traídos pela ganância, pela culpa, pela sede de sangue, mas não nós; colocaremos nossos rostos contra eles e daremos as mãos e caminharemos juntos para aquele futuro deslumbrante quando não haverá brancos ou negros. Este é o sonho de todos os homens liberais, um sonho não desonroso, mas, mesmo assim, um sonho” (BALDWIN, 1998, p. 34, tradução nossa).

poder, evitando conflitos [...] e aconselhando os intelectuais e ativistas negros a permanecerem ‘pacientes’” (BROMELL, 2013, p. 30, tradução nossa).

A progressiva valorização do individualismo na sociedade liberal também passa a desencaminhadora e ilusória ideia de que o esforço pessoal sempre será a chave para o sucesso. Baldwin contesta essa ideia. De acordo com ele, mesmo que os oprimidos indignados tentassem “sustentar a tensão a fim de transformar a raiva improdutivo em indignação democrática” (BROMELL, 2013, p. 31, tradução nossa), apenas o esforço e trabalho individual não seria suficiente para tornar esta emoção efetiva politicamente. Como explica Bromell (2013, p. 31, tradução nossa), “precisamente porque a indignação é uma emoção que expressa traição em um relacionamento, a pessoa ou as pessoas que provocaram essa indignação também devem assumir a responsabilidade por sua transformação”.

Baldwin compreende que essa falta de responsabilização na verdade é uma dissimulação, um ato proposital de ocultar a realidade e, assim, eximir-se da responsabilidade das ações que direta ou indiretamente provocaram injustiças. Essa dissimulação da realidade, por sua vez, acrescenta um novo sentimento aos oprimidos, a saber, o desprezo. Podemos, portanto, desenhar um cenário no qual uma pessoa negra tente controlar sua própria raiva, esforçando-se para expressar sua indignação de maneira produtiva, ao ser recebida pela defensividade dissimulada do branco, em vez de obter uma energia criativa na forma da indignação democrática, é levada a um desprezo que, como descreve Bromell (2013, p. 32, tradução nossa) “não faz bem à pessoa que o abriga, e espelha perigosamente a negação branca da humanidade negra que a própria indignação democrática contesta”.

Se por um lado, a indignação — quando compreendida, controlada, direcionada e reconhecida — pode ajudar a construir uma comunidade democrática baseada não só na igualdade e na liberdade, mas também na dignidade e no respeito, por outro lado, caso esse sentimento seja deslegitimado tal como no cenário que exemplificamos no parágrafo anterior, então “é muito provável que se torne um ressentimento autodestrutivo” (BROMELL, 2013, p. 32, tradução nossa).

Diferentemente do modo como Nietzsche identificou o ressentimento à figura do homem fraco, figura essa que podemos aproximar ao lado dos oprimidos, Bromell irá discutir como esse sentimento surge nos opressores. Para tanto, o autor oferece uma explicação sobre a raiva ou indignação dos brancos diante de mudanças sociais que diminuem (mesmo que somente simbolicamente) a força do racismo. Com efeito, Bromell (2013, p. 34, tradução nossa)

observa que “a própria ideia de um presidente negro é profundamente ameaçadora, pois torna absurdo seu investimento na brancura como sinal e substância de sua dignidade”.

Nossa ênfase agora será em ressaltar as importantes diferenças entre a indignação democrática e a “raiva daqueles que se sentem desvalorizados porque o valor ilusório de sua brancura não está mais disponível para eles como um substituto para a dignidade” (BROMELL, 2013, p. 34, tradução nossa). Enquanto que a primeira surge a partir de um autocontrole, tem como fim a reflexão e a ação política e se sustenta a partir de uma tensão entre crítica e autocrítica, a segunda nada mais é que uma “fúria justiceira e às vezes niilista” (BROMELL, 2013, p. 34, tradução nossa). Não há espaço para autocrítica ou para reflexão política. Seu objetivo não é alcançar a cooperação entre os envolvidos no conflito. A indignação que o opressor sente ao enfrentar situações que o obriguem a considerar que talvez parte de sua concepção de mundo seja falsa, prejudicial, violenta e antidemocrática deseja apenas a proteção de sua própria dignidade e, muitas vezes, a diminuição ou o completo apagamento da dignidade de outrem.

O que há em comum entre toda forma de indignação, seja ela produtiva ou improdutiva, democrática ou ressentida, é que ela está relacionada com “a preocupação que todo cidadão sente às vezes — o medo de que lhe falte dignidade, que ele não seja ‘visto’” (BROMELL, 2013, p. 34, tradução nossa). Na visão de Bromell, este medo abrange não só esta ou aquela raça, etnia ou classe social. Este medo não existe somente onde existe racismo. Trata-se de um medo cada vez mais crescente em nossa sociedade. Pobreza, fome, insegurança, corrupção, violência, repressão, censura, desinformação. Todas essas (e tantas outras) mazelas colaboram para gerar a sensação generalizada de que não estamos sendo respeitados. Elas cada vez mais enfraquecem a crença de que nossa dignidade importa tanto quanto a de qualquer um. Se antes estávamos tratando da relação de opressão entre grupos, agora estamos nos referindo à opressão estrutural engendrada através de um sistema político-econômico que favorece os extremamente ricos e poderosos em detrimento de todo o resto.

Em última instância, o que Bromell pretende com seu livro é discutir sobre os possíveis caminhos para superarmos esses (projetos de) fracassos da democracia capitalista e liberal. Como contraponto, ele traz a perspectiva da teórica política Wendy Brown (1995). Brown argumenta que esses problemas inevitavelmente surgirão na democracia americana, pois ela ao mesmo tempo que tenta assumir a liberdade e igualdade como valores fundamentais, não lida com o fato de que esses ideais “inevitavelmente entram em conflito um com o outro”, pois “se [a democracia] cumpre sua promessa de liberdade, ela renega sua promessa de igualdade, e

vice-versa” (BROMELL, 2013, p. 34, tradução nossa). De acordo com a leitura de Brown<sup>85</sup>, o resultado deste conflito é que o país, através da invenção do “sonho americano”, promete aos seus cidadãos uma autonomia e uma autorrealização que somente uma pequena parcela da população de fato pode obter. O restante do povo, portanto, é ensinado a falhar: “desconcertados e ressentidos, eles procuram alguém ou algo a quem culpar. Como culpar a si mesmos só intensificaria sua dor, eles culpam e causam dor aos outros” (BROMELL, 2013, p. 35, tradução nossa).

Bromell argumenta que a interpretação oferecida por Brown é uma atualização da noção de ressentimento proposta por Nietzsche. Por mais que existam similaridades entre este ressentimento e a indignação que Bromell introduz e defende<sup>86</sup>, as diferenças são reais e implicam em consequências teóricas muito discrepantes. Enquanto o primeiro limita-se a descrever um cenário aparentemente inevitável do fracasso da democracia, onde as relações de opressão são perpetuadas em um “círculo vicioso do qual parece não haver escapatória” (BROMELL, 2013, p. 32, tradução nossa), o segundo busca encontrar uma saída para esse círculo recheado de ressentimento ou contentamento<sup>87</sup>. Essa diferença também pode ser vista a partir da metodologia empregada pelos autores em questão. Enquanto que “a abordagem de Nietzsche e Brown é amplamente teórica, uma cadeia de inferências a partir de sua compreensão psicológica de como um indivíduo tende a reagir a (o que parece ser) fracasso pessoal que (na verdade) foi causado por uma dominação política e/ou social e a sua ideologia” (BROMELL, 2013, p. 35, tradução nossa), a abordagem de Bromell se baseia em testemunhos de pessoas que sentiram na pele a indignação que ele se propôs a compreender, e então se desenvolve a partir de uma interpretação sobre maneira pela qual essas pessoas foram capazes de utilizar as consequências políticas da raiva contra as injustiças que sofriram. O que isso nos ensina é que o ressentimento não é necessariamente o estado em que todos se encontrarão após sofrerem ataques à sua dignidade e responderem a esses ataques através da raiva — “pelo

---

<sup>85</sup> Cf. Brown, 1995, p. 55-67.

<sup>86</sup> “Ambos os termos descrevem uma resposta emocional à experiência de ser ferido ou injustiçado por uma ordem política e social, e ambos apontam para as consequências políticas desta emoção” (BROMELL, 2013, p. 35, tradução nossa).

<sup>87</sup> Bromell discute em uma nota sobre a distinção entre o contentamento e a indignação democrática. A partir da definição de contentamento oferecida por Miller (1997, p. 234), Bromell ressalta que “a indignação parece provocar um despertar para a existência da própria dignidade por meio de um desafio ou negação da mesma. A indignação tem, portanto, o potencial de se tornar democrática e, por sua vez, uma ação. Em contraste, até mesmo o “desprezo ascendente” de Miller desvia a atenção da vulnerabilidade da própria dignidade e se solidifica em uma indiferença estática” (BROMELL, 2013, p. 162, tradução nossa).

contrário, [as pessoas] podem transformar sua dor inicial em uma emoção política produtiva em vez de uma emoção corrosiva” (BROMELL, 2013, p. 35, tradução nossa).

Diante desta discussão, o que resta de importante que ainda não foi tocado é a difícil de lidar pergunta: será que todos, não só os mais oprimidos, poderiam responder às agressões e injustiças do sistema capitalista e liberal com indignação democrática e não com ressentimento?

Antes disso, Bromell (2013, p. 35, tradução nossa) questiona:

todos os cidadãos [...] poderiam alguma vez reconhecer que sua dignidade é vulnerável porque depende da afirmação de outros? Poderiam então compreender que grande parte da dor que sentem provém de agressões à sua dignidade e do medo (reprimido) de sua própria dignidade ser negada ou destruída?

Em uma última paráfrase, inspirada por um discurso de Malcolm X<sup>88</sup>, será que todas as pessoas serão capazes e corajosas o suficiente para controlarem e direcionarem sua raiva para a denúncia de que os sofrimentos que passam são injustos, imorais e ilegais? Será que todos seríamos capazes de agir de acordo com essa raiva, desenvolvendo um senso de respeito e reconhecimento de si e dos outros?

Na visão de Bromell (2013, p. 36, tradução nossa), a resposta a essas perguntas depende da “reconstrução da filosofia pública com base em três valores, não em dois: liberdade, igualdade e dignidade”. Independentemente dos efeitos alcançados por movimentos recentes que se manifestaram contra as injustiças e problemas vivenciados na democracia — se esses movimentos foram capazes ou não de sustentar a tensão por tempo suficiente para transformar a raiva em energia criativa, a indignação em democrática —, Bromell afirma, concordando com os escritores negros que buscou iluminação ao longo de seu texto, que o momento para a transformação e para a reconstrução “é sempre agora”.

Os ressentidos, portanto, não são mais os oprimidos, como Nietzsche tanto enfatizou. São aqueles indivíduos que, a partir da conquista ou herança de um poder ínfimo, “imaginaram que poderiam tomar sua dignidade como garantida” e se aproveitaram da estrutura social racista, preconceituosa e cheia de falhas que vivemos para oprimirem outros grupos em defesa de seu próprio valor, valor este que eles acreditam estar sendo constantemente ameaçado pelos avanços da minoria. Esse medo só surge porque esses indivíduos ressentidos definiram a própria dignidade a partir do rebaixamento do valor dos outros. A estes opressores que vivem de acordo com uma lógica de superioridade dissimulada, Bromell (2013, p. 36, tradução nossa) sugere que os pensadores negros questionariam se todas as pessoas de “todas as raças e etnias podem

---

<sup>88</sup> Cf. Malcolm X, 1965, p. 107-8.

se comprometer a proteger a dignidade uns dos outros não excluindo ‘outros’ a quem negaram, mas reconhecendo e alimentando o verdadeiro entre si”.

#### 4.2 APRENDENDO E ENSINANDO A USAR A RAIVA

Se sou vítima de um assédio no ambiente onde trabalho e, além disso, os meus colegas tendem apenas a acobertarem as atitudes irresponsáveis e sexistas do assediador, é razoável e também adequado que eu sinta raiva. A violência que sofri me causa raiva. Essa raiva é uma sinalização de que algo me oprime socialmente. Seguindo o critério de aptidão proposto por Srinivasan, a raiva que sinto tem por objeto a ofensa ou o desrespeito que sofri e ela é justa pois foi motivada por uma violação moral. O desamparo de meus colegas diante do conhecimento da violência ocorrida causa-me uma segunda injustiça, a saber, uma injustiça afetiva. Normalizar ou negar os danos que sofri, seja por medo de desagradar alguém que ache minha atitude histérica, seja para poupar meus colegas do constrangimento da culpa por sua atitude omissa, consistiria em uma banalização do meu respeito próprio. Essa culpa pode muitas vezes ser chamada de “impotência” por aqueles que insistem em minimizar as injustiças que sofri, se assumindo “incapazes” de promover alguma espécie de reparação. No entanto, essa culpa se trata, na realidade, de uma “atitude defensiva” assumida pelos coniventes da injustiça, ou seja, é uma maneira de se isentar da responsabilidade de agir contra práticas discriminatórias que se encontram solidificadas nas amarras sociais e culturais que nos cercam e sustentam as relações de desigualdade entre raças, gêneros, classes, etc. Esse modo de agir defensivo causa uma deturpação da comunicação acerca das injustiças sociais, tornando-se um instrumento usado para proteger a ignorância acerca dessa realidade e assim promover a manutenção do status quo opressivo.

O medo da raiva e a culpa dos omissos são sentimentos improdutivos no processo de reconhecimento do dano sofrido e de promoção da justiça à vítima. Martha Nussbaum defende que uma raiva sem vontade de vingança seria apenas tristeza ou luto. Porém, neste ponto concordamos com a argumentação de Cris Mayo (2020, p. 5, tradução nossa) quando ela afirma que a simples lamentação não exige que o indivíduo tome parte da responsabilidade pela injustiça: “‘lamento que você se sinta assim’ deixa o problema no lugar e tira o consolador do circuito do problema.” Além de eximir terceiros de qualquer responsabilidade, esse medo e essa culpa consistem em uma maneira de inverter e mudar o foco do problema real, fazendo com que a vítima se torne alvo de retaliações. Como explicita Mayo (2020, p. 2, tradução nossa):

“‘eu não consigo ouvi-la por causa de sua raiva’ é uma estratégia de ignorar a raiva que faz com que nossa resposta com raiva a um problema se torne o próprio problema”.

Além da visão de Mayo, também identificamos no discurso de Malcolm X uma perspectiva contrária à de Nussbaum em relação a sua definição de que raiva seria na verdade tristeza caso esteja ausente de um desejo de vingança. Consideramos que a argumentação de Malcolm X inviabilizaria qualquer tipo de aproximação ou identificação entre raiva e tristeza, visto que a tristeza nos paralisa, enquanto a raiva nos motiva a agir e lutar por mudanças:

Normalmente, quando as pessoas estão tristes, elas não fazem nada. Elas apenas lamentam por sua condição. Mas quando ficam com raiva, promovem alguma mudança. Quando ficam com raiva, não estão interessadas na lógica, não estão interessadas nas adversidades, não estão interessadas nas consequências. Quando ficam com raiva, percebem a condição na qual estão — e que seu sofrimento é injusto. (MALCOLM X, 1965, p. 107, tradução nossa).

A raiva, por sua vez, pode se transformar numa força criativa — diferentemente do que normalmente se esperaria dessa emoção —, desempenhando assim um papel político e moral muito valioso na luta dos indivíduos que sofrem algum tipo de injustiça social. A raiva é um atestado social de nossa dignidade moral, é ela que nos estimula a agir diante de situações que nos provocam indignação. É uma potente força motivacional, que atua na busca pelo reconhecimento da dignidade em diferentes dimensões: tanto o autorreconhecimento da nossa própria dignidade quanto o reconhecimento dos outros (especialmente aqueles responsáveis pela injustiça que gerou o sofrimento e a indignação) sobre nossa dignidade. Quando sou ofendida ou desrespeitada, a minha raiva se expressa como uma forma de protesto àqueles que não me tratam com o respeito que mereço, ou seja, a minha reação de raiva estaria relacionada ao meu respeito próprio. O resultado deste importante e difícil processo de transformação da raiva é nomeado por Nick Bromell como indignação democrática, como vimos na [seção 4.1](#). A raiva, portanto, tem um papel importante na luta pelos valores democráticos e pela justiça social. Ela surge como uma expressão comprovadora da dignidade moral daquele que sofre e daquele que toma conhecimento de uma situação de opressão e injustiça social.

Como atos criados e movidos pela energia criativa da raiva, podemos destacar exemplos de manifestações públicas recentes como protestos do movimento social *Black Lives Matter* em revolta ao assassinato de George Floyd nos Estados Unidos<sup>89</sup> e os protestos nacionais contra o governo Bolsonaro, especificamente direcionados ao genocídio promovido pelo governo

---

<sup>89</sup> Cf. Sandoval (2020).

quanto a pandemia no Brasil.<sup>90</sup> A raiva, no sentido da indignação democrática de Bromell, talvez possa ser vista como mais um dentre outros fatores que podem estar motivando expressões públicas contra injustiças, levando pessoas a saírem às ruas mesmo sabendo que enfrentarão tanto a repressão policial, quanto o risco sanitário intenso por conta da pandemia de COVID-19.

Ainda assim, como pudemos observar ao longo do [capítulo 3](#), muitos elaboram objeções à raiva. Uma dessas objeções seria de que a raiva é epistemologicamente perigosa, no sentido de que ela levar-nos-ia a um estado de cegueira racional, de modo que ficar com raiva significaria ficar incapaz de enxergar as coisas corretamente. Quanto a isso, Mayo considera que justamente aquilo que nos causa raiva possa ser o que estávamos tentando compreender e enxergar corretamente, mas, por alguma razão, essa nossa tentativa de enxergar através de uma lente a princípio “correta” não funcionou ou não foi suficiente para descrever a situação que nos encontramos. Uma outra objeção seria de que a raiva é um desvio da responsabilidade de raciocinar com cautela, isto é, quando com raiva, nós nos revoltaríamos com as próprias condições que precisam ser investigadas, analisadas e resolvidas, nos tornando então incapazes de agir de maneira a intervir com sucesso contra uma situação de injustiça. Sobre essa ideia, Mayo busca esclarecer que, na realidade, a raiva mesma pode nos oferecer uma maneira de raciocinar tal que nos permita elaborar julgamentos a partir de um contexto que, sem a raiva, possivelmente teríamos ignorado, ou seja, a raiva nos possibilita pensar por meio de pontos de vistas anteriormente inacessíveis a nós. Uma outra objeção muito comum é similar à crítica da contraproduktividade que analisamos anteriormente. Os que seguem essa linha atacam a raiva ao defenderem que, quando temos raiva, nos aproximamos de condições que podem nos prejudicar, em vez de nos auxiliar a solucionar nossos problemas. Em relação a esta visão, Mayo (2020, p. 7, tradução nossa) argumenta:

se a raiva nos leva à elaboração de juízos e tais juízos nos organizam para a mudança, [então] a função da raiva é política e o cenário de nossa política pode potencialmente nos mobilizar a novas direções, a menos que sejamos perpetuamente abafados, aconselhados a não nos indignarmos, e assim recuarmos para não enxergarmos ou desistir do pensamento crítico. A raiva nos mantém vigilantes [e] relutantes em passar por isso novamente.

Para além desses posicionamentos a favor da raiva, Mayo (2020) considera que a expressão dessa emoção é “uma forma de exigir atenção” a um contexto determinado. Por essa

---

<sup>90</sup> Cf. Betim, Rossi e Gortázar (2021).



razão, a autora assume a importante tarefa de “levar a raiva para além dos afetos”, propondo, assim, um método de ensino e aprendizagem a partir da raiva.

Se pensarmos na raiva como um método de atenção em um contexto onde não há um número suficiente de pessoas atentas, a raiva em si não é um problema. Deveríamos estar com raiva, deveríamos estar provocando a reflexão daqueles que estão passivamente desatentos ao nosso redor. Como diz o ditado, se você não está com raiva, você não está prestando atenção. (MAYO, 2020, p. 1, destaque nosso).

É nesse sentido que diversos ativistas políticos e, sobretudo as feministas negras, reconhecem na raiva a motivação capaz de promover críticas às configurações das relações humanas determinadas por uma estrutura social preconceituosa e, em razão disso, impulsionar mudanças em favor do progresso social. Reconhecer, legitimar e incentivar essa “atenção constante”<sup>91</sup> da raiva é a chave para a superação das práticas discriminatórias — nas palavras de Mayo (2020, p. 2, tradução nossa), “a raiva é uma amplificação do desejo de que os outros prestem atenção a um problema que eles estão ignorando”.

Assim, como Srinivasan e Silva mostraram ao ressaltarem a raiva enquanto um desejo de reconhecimento e reparação, para Mayo o fato de sentirmos raiva consiste numa  *sinalização* de que o modo como fomos tratados não está certo: à medida em que expressamos a nossa raiva, queremos mostrar ao mundo o que nos provocou a indignação para que isso não se repita. A raiva enquanto sinalizadora tem um importante papel político por conta de seu valor epistêmico de identificar as estruturas sociais e as ideologias que promovem injustiças e, por conseguinte, motivam nossa raiva. Essa relação torna-se evidente no momento em que passamos a compreender que o modo como determinadas instituições operam se fundamenta em ideais preconceituosos, misóginos e racistas. Por exemplo, a polícia opera de forma repressora especialmente contra pessoas negras pois ela está agindo conforme uma estrutura social racista. O papel epistêmico da raiva neste caso seria identificar quais partes de nossa estrutura social estariam impregnadas por tais determinações racistas. Um outro exemplo muito recorrente está relacionado à misoginia estrutural de nossa sociedade. As instituições acadêmicas operam de forma opressora e silenciadora contra mulheres pois agem conforme uma estrutura social machista, mantida muito abertamente pelas políticas de funcionamento das instituições de ensino superior.<sup>92</sup> Uma clara evidência disto pode ser comprovada a partir dos altos índices de evasão de mulheres da vida acadêmica por conta das relações interpessoais sexistas recorrentes

---

<sup>91</sup> “I think we should keep the anger’s intensity of focus, both its abrupt intervention, and its **simmering attentiveness**” (MAYO, 2020, p. 1, destaque nosso).

<sup>92</sup> Cf. Moraes (2018) e Adusp (2019).

— principalmente com seus próprios orientadores. Tais relações as desestimulam, assediam, silenciam e desvalorizam as mulheres, impedindo-as de seguir em frente com suas carreiras. Essa alta evasão significa que o já preocupante cenário de falta de representatividade feminina piora cada vez mais.<sup>93</sup>

Audre Lorde (1981/2019) reconhece que todas as mulheres possuem “um arsenal de raiva bem abastecido”<sup>94</sup> e que essa raiva é originada das diversas opressões pessoais e institucionais que as mulheres sofrem cotidianamente. Como um alerta constante de opressões sociais correntes, Lorde aponta a necessidade de estarmos atentas e levarmos fortemente em consideração o fenômeno da raiva. Para a autora, a raiva serve de fonte de conhecimento, auxilia na identificação daquilo que nos oprime, e permite a elaboração de estratégias para a execução de ações práticas contra injustiças e opressões a partir do seu esclarecimento. Nesse sentido, a pensadora e ativista feminista, pedagogicamente, incentiva as mulheres a reconhecer toda a potencialidade dessa raiva e a superar o medo de expressá-la. A raiva, ela defende, é uma resposta legítima às opressões estruturais como o racismo:

Minha reação ao racismo é a raiva. Tenho vivido com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela relegue ao lixo as minhas visões, durante boa parte da minha vida. Houve um tempo em que eu fazia isso em silêncio, com medo do fardo que teria de carregar. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai ensinar nada a você. (LORDE, 2019, p. 155).

Em seu discurso narrado em primeira pessoa, isto é, acerca de sua própria experiência de vida, a pensadora aponta que foi preciso superar o medo da sua raiva, e nesse sentido ser capaz de aprender a usá-la a seu favor como uma maneira de lutar pela emancipação e libertação das diversas opressões. De acordo com sua visão, a raiva deve ser considerada um importante agente cognitivo, pois é uma emoção “repleta de informação e energia” (LORDE, 2019, p. 160). Assim, essa raiva lordeana nos oferece um meio para alcançar um melhor entendimento da realidade social e corrigir possíveis deficiências de nossa razão, de modo semelhante a “uma cirurgia para corrigir problemas de visão” (LORDE, 2019, p. 160). Mas antes, é preciso ressaltar que, embora Lorde reconheça o poder epistêmico e emancipatório da raiva, ela não está simplesmente realizando uma espécie de ode à raiva sem ressalvas. Pelo contrário, ela reconhece muito claramente seus perigos. Como está explícito na citação acima, Lorde diz que precisou aprender a usar sua própria raiva antes que ela tivesse relegado ao lixo as suas visões.

---

<sup>93</sup> Nos referimos especificamente à situação da área de Filosofia a partir dos trabalhos de Carolina Araújo (2016, 2019, 2020) e do texto de Ferreira, Ribeiro e da Costa (2021).

<sup>94</sup> Cf. Lorde, 2019, p. 159.

Assim, parece-nos intuitivo primeiro compreender de onde vem esse medo da raiva, quais os problemas que esse medo provoca e como se dá sua superação. Ora, o medo da raiva por parte dos oprimidos não é sem motivo. Como não sabemos exatamente como nossa raiva será expressa, muito menos como ela será recebida pelo público, tememos que o receio de que essa emoção provoque consequências negativas e apague todo o esforço realizado para conseguir se manifestar contra uma dada situação injusta. Além disso, muito comumente observamos o uso de estereótipos para se referir a pessoas que expressam sua raiva diante de injustiças sociais. Se uma mulher responde com raiva uma situação que a oprime, ela é tida como histérica; quando algo semelhante ocorre com um homem negro, ele é taxado de incivilizado. Nesse sentido, o uso de estereótipos para deslegitimar a raiva resulta na proibição da expressão da raiva como uma forma de ação política — precisamente a única arma disponível para os oprimidos se defenderem.

O medo que os oprimidos tem de sua própria raiva está intrinsecamente conectado àquilo que provoca o medo da raiva nas pessoas que se omitem ou ignoram a injustiça no mundo. Em um certo sentido, podemos dizer que esses dois tipos de medos só existem diante do intenso trabalho histórico feito para estabelecer as estruturas que fundamentam nossa realidade político-social. Como descreve Lorde, as mulheres vivem em um mundo de silenciamento, desrespeito e desvalorização:

Mulheres de cor na América cresceram em meio a uma sinfonia de raiva, de serem silenciadas, de serem derrotadas, sabendo que, ao sobrevivermos, fazemos isso apesar de um mundo que toma como certa a nossa falta de humanidade, e um mundo que odeia o simples fato de existirmos quando não estamos a seu serviço. (LORDE, 2019, p. 162).

É diante desse contexto hostil e opressor que acontece o processo de aprendizagem da raiva. Esse processo é necessário justamente por conta do movimento contrário à raiva, que vez após vez a deslegitima, impedindo que ela seja usada para intensificar a voz daquelas que buscam e precisam de mudança. Lorde considera que a aprendizagem precisa ser feita em conjunto, tal como uma ação orquestrada, para que os fins desejados sejam de fato alcançados:

chamo de *sinfonia* em vez de *cacofonia* porque tivemos que aprender a orquestrar essas fúrias para elas não nos destruïrem. Tivemos que aprender a nos operar entre elas e a usá-las como força, e potência, e clareza no dia a dia. (LORDE, 2019, p. 162).

O aprendizado da raiva não se dá em um contexto pedagógico tradicional. Há um enorme grau de urgência aqui, visto que saber usar sua raiva seria quase que literalmente o mesmo que saber defender sua própria vida — “aquelas de nós que não aprenderam essa difícil lição não sobreviveram. E parte da minha raiva é sempre uma saudação às minhas irmãs que se

foram” (LORDE, 2019, p. 162). A raiva é o meio pelo qual as pessoas oprimidas lutam por sua sobrevivência, ou, de outra perspectiva, o meio pelo qual elas se defendem dos constantes ataques realizados diariamente, tanto por aqueles que se veem na figura dos únicos dignos da vida, daqueles que compõem o estrato dominante na estrutura social, quanto por aqueles que simplesmente não compreendem ou ignoram que esses ataques estão ocorrendo e fecham os olhos para essa violência com o intuito de se manterem longe dela.

Com efeito, a raiva sofre um processo de invalidação e descaracterização de sua potencialidade produtiva. Como pudemos observar no [capítulo 3](#), existe um esforço histórico para validar uma narrativa pejorativa acerca da raiva. O objetivo da deslegitimação dessa emoção é vetar qualquer forma de questionamento dos valores segregadores vigentes na sociedade. É por conta desses valores que não raramente a expressão da raiva de uma mulher negra é ignorada, tomada com uma ofensa e considerada como um crime pior que aquele que tenha originado sua raiva. Além disso, esses valores também fizeram com que a população se acostume a tratar a raiva dessas mulheres de maneira estereotipada, retirando todo e qualquer valor positivo que ela possa carregar. Em outras palavras, a estrutura social segregadora na qual vivemos faz com que a utilidade da raiva seja extremamente limitada: rapidamente se pensa que aquela mulher só está expressando-a para obter algum ganho pessoal ou para se vingar; de início já são desconsideradas as possibilidades de que ela está buscando o reconhecimento de problemas que tornam a sociedade injusta. Sobre isso, bell hooks (1995) destaca que, devido ao racismo estrutural, desde cedo os negros são ensinados a “sufocar” sua raiva contra as ideologias racistas:

aprendemos quando éramos muito pequenos que os negros podiam morrer por sentir raiva e expressá-la para os brancos errados. Aprendemos a sufocar nossa fúria. [...] A raiva era reservada para a vida em casa — uns para os outros. (hooks, 1995, p. 13-14, tradução nossa).

Corroborando com essa perspectiva, Elizabeth Spelman (1989) também defende que está no interesse das classes dominantes não legitimar a raiva aos oprimidos, complementando que a própria expressão da raiva seria um ato de resistência às ideologias opressoras. Ela afirma que “a sistemática negação da raiva pode ser vista como um mecanismo de subordinação”, enquanto compreende “a existência e expressão de raiva como um ato de insubordinação”.<sup>95</sup>

Lorde também destaca esse caráter estrutural que está por trás do medo da raiva. De acordo com ela, há uma espécie de política antirraiva a qual visa manter todos os grupos sociais

---

<sup>95</sup> Cf. Spelman, 1989, p. 270.

(principalmente aqueles que não sofreram *diretamente* tal opressão) fora da luta contra opressão. Essa política faz com que mulheres desde sempre sejam ensinadas e forçadas a suprimir suas próprias raivas. Essa supressão provoca um medo de agir de acordo com a raiva. Tal medo, por conseguinte, leva à falta de posicionamento das mulheres diante do racismo e da misoginia, de modo que o ciclo se perpetue: sinto raiva, mas não posso expressar pois fui ensinada a suprimi-la, e então tenho medo de expressar minha raiva e passo esse meu medo adiante, ensinando outras mulheres a também suprimirem suas raivas. O sucesso dessa política implica na sua manutenção, indefinidamente, como um circuito fechado que se retroalimenta constantemente.

Os tradicionais veículos de comunicação não querem que as mulheres, especialmente as brancas, reajam ao racismo. Querem que o racismo seja aceito como fato imutável da estrutura da nossa existência, como o anoitecer ou um resfriado comum. (LORDE, 2019, p. 161).

É por essa razão que Lorde é veemente em afirmar que, caso se pretenda realizar ações verdadeiramente preocupadas em melhorar a condição das mulheres, negras e brancas, é preciso primeiro reconhecer que o sistema político-social é o inimigo real, não outras mulheres. Qualquer atrito que venha a ocorrer entre mulheres brancas e negras será fruto da injustiça fomentada pelo racismo e machismo estrutural.

Não estamos fazendo uma análise do racismo em um vácuo político e social. Estamos operando em oposição direta a um sistema no qual o racismo e o machismo são pilares primordiais, estabelecidos e indispensáveis para o lucro. (LORDE, 2019, p. 160).

Um indício de que todas essas afirmações acerca da existência de uma narrativa contra a raiva são verdadeiras está no fato de que esse pensamento atinge até mesmo pessoas de posicionamento progressista, partidárias de lutas antirracistas e feministas. Ao serem influenciadas por essa narrativa negativa da raiva, elas acabam despropositadamente inviabilizando a superação das opressões estruturais e reforçando estereótipos como o da “mulher negra raivosa”, ou mesmo a ideia de subordinação “você tem de falar com mais calma para que eu possa te ouvir”. Como expressa hooks (1995, p. 16, tradução nossa), “ao exigir que os negros reprimam e aniquilem nossa raiva (...), os brancos nos incitam a permanecer cúmplices de seus esforços para colonizar, oprimir e explorar”. Esse tipo de comportamento omissivo, insuficiente e irresponsável promove a segregação de lutas sociais, fazendo com que “os brancos continuem incapazes de ouvir a raiva dos negros” (hooks, 1995, p. 12, tradução nossa). Essas preocupantes considerações podem ser estendidas para toda relação entre opressor e oprimido:

Povos oprimidos são sempre solicitados a serem um pouco mais flexíveis, a preencherem a lacuna entre a cegueira e a humanidade. Espera-se que mulheres negras usem sua raiva unicamente a serviço da salvação e do aprendizado alheios. Mas isso agora é passado. (LORDE, 2019, p. 165).

Seguindo sua afirmação de que este tratamento e essas expectativas impostas às mulheres devem permanecer no passado, Lorde propõe uma educação para a raiva. Dado seu importante papel no processo de esclarecimento acerca do que nos oprime socialmente, a raiva não deve ser nem ignorada, nem tratada como uma emoção de menor valor. Deve-se superar o medo da raiva e acolher sua potência, para então reconhecer o inimigo comum — a estrutura patriarcal liberal da sociedade. Não temer a raiva de pessoas injustiçadas significa não corroborar com a injustiça. Aplicando essas propostas especificamente na relação entre feminismo e racismo, Lorde argumenta que as mulheres brancas precisam reconhecer não só a origem do medo da raiva das mulheres negras, mas também as consequências dessa postura. As mulheres brancas tem medo dessa raiva, mas esse medo é improdutivo e não contribui para superar nem o racismo nem a misoginia. Podemos dizer inclusive que, caso não lutem contra esse medo, as mulheres brancas podem cair no erro semelhante ao da política pragmática ao questionarem se a expressão da raiva das mulheres negras em resposta ao racismo não seria “inútil e perturbadora”.<sup>96</sup> O que essa argumentação nos leva é a um apelo da mais alta importância e urgência: não podemos permitir que o medo da raiva impeça de assumirmos a luta.

Não podemos permitir que o nosso medo da raiva nos desvie ou nos seduza a nos contentarmos com algo que não seja o árduo trabalho de escavar a honestidade; temos que levar muito a sério a escolha desse tema e as fúrias nele entrelaçados, porque, tenham certeza, nossos oponentes levam muito a sério o ódio que sentem de nós. (LORDE, 2019, p. 161).

O que está pressuposto nessa mensagem da autora direcionada a todas as mulheres é que a raiva justa deve ser aceita e desenvolvida de tal modo que se torne a arma para defende-las do ódio estrutural. É preciso reconhecer e se defender do inimigo comum, os problemas que estão nas estruturas. Nesse sentido, Lorde (2019, p. 159) alerta para a necessidade de aprender a instrumentalizar essa raiva que, se “usada com precisão, pode se tornar uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança”. Na citação abaixo, a autora expõe de maneira clara como se dá tal uso da raiva:

a raiva expressa e traduzida em uma ação a favor de nossos ideais e nosso futuro é um ato de esclarecimento que liberta e dá força. Pois é nesse processo doloroso de tradução que identificamos quem são os nossos aliados com quem

---

<sup>96</sup> Cf. Lorde, 2019, p. 159.

temos sérias diferenças e quem são nossos verdadeiros inimigos. (LORDE, 2019, p. 160).

Por mais que a raiva seja uma arma contra a injustiça, para que sejamos capazes de aprender a usá-la e de fato empregá-la para realizar mudanças no mundo, precisamos passar por intensa dor, tão forte que possivelmente as marcas jamais aliviem e desapareçam. Uma mulher que precise passar por isso inevitavelmente se tornará uma mulher marcada por uma profunda cicatriz. Mesmo que sua condição melhore por conta de suas próprias ações e do apoio de sua comunidade, melhor seria não ter precisado recorrer a essa instância penosa — melhor seria que ela não sofresse injustiças. Tendo isso em mente, não é difícil entender porque outros sentimentos como o medo, a culpa e a impotência estão tão relacionados à raiva. Não desejamos passar por toda essa dor que a raiva nos provoca, nem desejamos que os nossos vivam essa dor. No entanto, também não podemos, nesse processo de autodefesa, confundirmos as coisas, nos cegando para a realidade. O conformismo e a aceitação da injustiça são comportamentos muito comuns nessas situações. Eles explicitam que de fato as pessoas parecem confundir sua visão, vendo na raiva um problema pior que o problema real. A raiva não é a causa da dor por si só. Ela é dolorosa na medida em que é usada para combater o verdadeiro epicentro do sofrimento, a injustiça. Como afirma Lorde (2019, p. 165), “minha raiva não serve de desculpa para que você não lide com a sua cegueira, nem de motivo para que você se esquive das consequências de seus próprios atos.”

Não seria, então, esse medo da raiva um medo de admitir as opressões estruturais? Ainda, um medo de acolher às mudanças almeçadas pelas pessoas oprimidas? Vejamos esse exemplo de reação à raiva descrito por Lorde:

Eu falo de forma direta sobre uma raiva específica em uma conferência acadêmica, e uma mulher branca diz: “Diga como você se sente, mas não fale disso com tanta rispidez, ou eu não consigo te ouvir”. Mas é o meu jeito de falar que a impede de ouvir ou a ameaça de uma mensagem de que a vida dela pode mudar? (LORDE, 2019, p. 156).

A resposta da ouvinte branca soa ao mesmo tempo como um pedido de “civildade” e uma rejeição da raiva expressa por Lorde. Parece-nos que aquilo que a motiva a responder desse modo seria o medo da raiva que ela e muitas outras mulheres foram ensinadas e se acostumaram a sentir. No entanto, acreditamos que se trata, na realidade, do medo de apreciar as injustiças que permeiam e fundamentam nossas relações. Esse medo da raiva que discutimos, portanto, pode ser entendido como o medo das “ameaçadoras” mudanças sociais que pessoas com raiva

potencialmente carregam consigo. Corroborando com isto, Mayo defende que a presença desse medo da raiva pode ser uma forma de reconhecer e atestar que a raiva dessas pessoas é justa.<sup>97</sup>

Como dissemos, para além do medo, a raiva também é fortemente relacionada à culpa e à impotência. Como podemos ver a partir do seguinte trecho do discurso de Lorde, parece inclusive haver uma relação entre culpa e impotência, no sentido de que ambas cumpririam o mesmo papel de manter as coisas como estão, impedir qualquer movimento de mudança. Quando o sentimento de culpa é genuíno, logo assumirá uma outra forma, mais próxima à humildade e ao desejo de aprender como melhorar a si mesmo para ajudar a diminuir as ações de injustiça.

Eu não posso esconder a minha raiva para poupar vocês da culpa, ou não as magoar ou evitar que vocês reajam com raiva; pois fazer isso é banalizar todo nosso empenho. A culpa não é uma reação à raiva; é uma reação às próprias ações ou inações. Se conduz à mudança pode ser útil pois nesse caso já não é mais culpa, e sim o ponto de partida para conhecimento. No entanto, é muito comum que “culpa” seja outro nome para “impotência”, para uma atitude defensiva que destrói a comunicação; ela se torna um instrumento usado para proteger a ignorância e manter as coisas como estão, a proteção mais sofisticada da inércia. (LORDE, 2019, p. 162-3).

Estivemos discutindo sobre as diversas mudanças planejadas e impulsionadas pela raiva. Porém, tais mudanças não visam uma inversão de papeis, do opressor tornar-se o oprimido, como propôs Nietzsche, ou mesmo uma inversão valorativa esdruxula na qual a raiva passasse a necessariamente estar presente em todo discurso para que ele seja considerado racional. Ao contrário da concepção de raiva defendida pela tradição filosófica, a raiva lordeana não é retributiva: enquanto que a visão ortodoxa nietzschiana identifica no ressentimento a gênese da inversão valorativa e especulação de uma vingança, Lorde identifica na raiva a energia para promover mudanças efetivas, cujo efeito não se resumiria a algum tipo de inversão estrutural. Em vez de ser vista como um sentimento corrosivo, que nos prende ao passado e nos impede de produzir um futuro melhor, a raiva é vista como a força teórica e prática que nos ensina e nos motiva a agir.

O contraste com a visão nietzschiana fica ainda mais explícito ao analisarmos a seguinte citação: “da raiva entre semelhantes nasce a mudança, não a destruição, e o desconforto e o sentimento de perda que ela costuma causar não são fatais, mas sintomas de crescimento”. Indo totalmente de encontro à posição do filósofo alemão, que atribui ao ressentimento a negação da vida e o descreve como sintoma de uma degeneração decadente, Lorde aponta para a raiva como

---

<sup>97</sup> Cf. Mayo, 2020, p. 2.



um caminho doloroso para o novo. Por mais que esse percurso cause sofrimento, não se trata de um direcionamento à morte, mas sim ao fortalecimento e ampliação da vida.

A relação entre raiva e saúde também pode ser discutida a partir de Silva (2019). Em sua tese, ao discutir acerca dos efeitos psicológicos da raiva, a autora ressalta que muitas vezes a pessoa enraivecida é colocada numa relação de duplo-vínculo, isto é, um dilema no qual um indivíduo recebe duas demandas conflitantes estruturadas de tal modo que, caso se lide com uma, necessariamente falhará com a outra. Assim, independente da resposta dada, a pessoa sempre estará de algum modo errada. Um exemplo de duplo-vínculo já fora muito discutido aqui quando tratamos dos conflitos normativos e das tensões vivenciadas por pessoas injustiçadas — Srinivasan chamou tal situação de injustiça afetiva. Com o intuito de mostrar como a raiva pode auxiliar na superação de tais conflitos, Silva se inspira nas perspectivas de Lorde e hooks<sup>98</sup> para evidenciar que a sentir raiva, se indignar, seria justamente uma forma de resistir à internalização de uma autoimagem criada pelo opressor — tal como vimos na análise de Bromell (2013) dos relatos de Douglass sobre sua experiência com a escravidão, por exemplo.

A raiva permite que o oprimido resista e rejeite a internalização de concepções nocivas de si mesmo. Ao ficar com raiva, este considera-se digno de respeito e, ainda mais crucialmente, de igual valor ao seu ofensor. Este é um fato que, em situações de opressão, é tipicamente negado. (SILVA, 2019, p. 39, tradução nossa).

O que Silva extrai dessa característica da raiva é que haveria uma associação positiva entre essa emoção e a saúde psicológica das pessoas oprimidas. Com efeito, um possível valor psicológico da raiva seria a promoção de uma concepção positiva de si mesmo, distinta daquela imposta pelos opressores. A rejeição das imagens impostas por outrem e a afirmação da própria dignidade, portanto, seriam ações saudáveis, enquanto a internalização das visões negativas de si mesmo “pode ser não apenas doloroso, mas prejudicial às perspectivas de vida de uma pessoa” (SILVA, 2019, p. 39, tradução nossa). Essa maneira de compreender a raiva é muito distante da interpretação pejorativa de Nietzsche. Relembremos que, de acordo com o filósofo, seria o próprio fraco, que, alimentado pelo ressentimento daqueles o dominam, cria para si mesmo uma imagem doente e impotente de si. Poderíamos dizer que, seguindo esse pensamento, seria como se o próprio oprimido diminuísse seu valor. Essa desvalorização de si não

---

<sup>98</sup> “O ódio racial é real. E é humanizador ser capaz de resistir a ele com uma raiva militante... Quando abraçamos a vitimização, renunciamos à nossa fúria. Minha raiva se intensifica porque eu não sou uma vítima. Ela arde em minha psique com uma intensidade que cria clareza. É uma fúria curativa construtiva” (hooks, 1995, 17-8, tradução nossa).

seria vista como um efeito da opressão e da subjugação, mas sim algo que parte do próprio indivíduo. As considerações de Silva também nos auxiliam a defender que saúde não está na capacidade de esquecer e não se ressentir, menos ainda na expressão da força violenta para dominar os outros, como propôs Nietzsche. Longe disso. Ser saudável é reconhecer nosso próprio valor e resistir aos ataques psicológicos daqueles que nos odeiam. A raiva tem um papel fundamental nessa relação, o qual Silva chama de benefício terapêutico da raiva: oferecer-nos resistência psicológica contra as ideologias opressivas.

Como pudemos observar, Lorde não assume a perspectiva do reconhecimento constitutivo, de acordo com a qual a raiva visaria constitutivamente o reconhecimento. Sua visão se aproxima mais da perspectiva pluralista, dado que ela aponta para a necessidade da aprendizagem do uso da raiva e da importância de realizar uso “preciso”, sempre ressaltando a profunda dor que acompanha aqueles que tem essa emoção como arma para sobreviver e lutar contra injustiças. Importa agora ressaltarmos a distinção que Lorde propõe entre essa raiva dos grupos oprimidos e o ódio característico daqueles que aprovam e sustentam os sistemas de opressão. Por mais que a raiva possa gerar sofrimento, precisamos ter sempre clara a ideia de que ela é simplesmente uma reação de defesa ao ódio. Sendo assim, Lorde argumenta que a equiparação das duas emoções, ou, pior, a defesa de que a raiva seria mais prejudicial que o ódio, é completamente equivocada,

pois não é a raiva das mulheres negras que goteja sobre este planeta como um líquido doentio. Não é a minha raiva que lança foguetes, que gasta cerca de sessenta milhões de dólares por segundo em mísseis e outros agentes da guerra e da morte, assassina crianças nas cidades, armazena grandes quantidades de gases tóxicos e armas químicas, sodomiza nossas filhas e nossa terra. Não é a raiva das mulheres negras que se corrompe até se transformar num poder cego e desumanizador, determinado a nos aniquilar a todos. (LORDE, 2019, p. 167).

Por mais que se defenda que ambas possam relacionadas à violência, uma delas é desproporcionalmente mais destrutiva e aniquiladora. A diferença crucial, no entanto, para além do nível da violência, está no objetivo de cada uma. Enquanto o ódio oprime e destrói para manter tudo como já está, para enriquecer os ricos e empobrecer os pobres, para intensificar o monopólio de poder, para alimentar um projeto político de dominação — mesmo que os exemplos oferecidos por Lorde se enquadrem especificamente aos Estados Unidos e seu excepcionalismo e intervencionismo global, podemos observar esse ódio estrutural em muitos outros países. Já a raiva tem como fins tanto o reconhecimento da opressão, do sofrimento e da luta para manter a dignidade, quanto a mudança do cenário violento e hostil para um outro, no qual as pessoas possam se preocupar cada vez menos em lutarem pelo direito de serem tratadas

como humanos. Também para Lorde, essas duas emoções são muito distintas: “O ódio é a fúria daqueles que não compartilham os nossos objetivos, e a sua finalidade é a morte e a destruição. A raiva é um sofrimento causado pelas distorções entre semelhantes, e a sua finalidade é a mudança” (LORDE, 2019, p. 161). A autora é assertiva ao declarar que é preciso enfrentar esse ódio. Para tanto, ela esclarece que devemos usar

aquilo que temos: nosso poder de analisar e redefinir as condições sob as quais viveremos e trabalharemos; nosso poder de vislumbrar e reconstruir, raiva após raiva dolorosa, pedra sobre pedra, um futuro de diferenças fecundas e de uma terra que sustente as nossas escolhas. (LORDE, 2019, p. 167).

Esse pensamento é corroborado em seu discurso, quando ela pede às mulheres brancas que compreendam que não é a raiva negra que às faz viver em um constante estado de alerta e de medo, mas sim o ódio destrutivo:

por favor, lembrem-se de que não é a nossa raiva que me faz recomendá-las que tranquem suas portas à noite e não andem sozinhas pelas ruas de Hartford. É o ódio que espreita nessas ruas, que deseja destruir a todas que trabalhamos verdadeiramente em prol da mudança, em vez de apenas cedermos à retórica acadêmica. (LORDE, 2019, p. 161).

A ideia de que a raiva é constitutivamente destrutiva deve ser cada vez mais rejeitada. Devemos encontrar meios para provocar essa mudança conceitual, visto que já nos parece claro que manter o entendimento atual da raiva não irá nos levar adiante. A estratégia de Lorde parece bastante eficaz, na medida em que ela apela para que aquelas pessoas que inicialmente a veem como uma inimiga, compreendam suas intenções, vejam corretamente qual é sua luta e seu objetivo. Seu plano é que, com um maior esclarecimento, essas pessoas possam aprender a ouvir sua raiva, e então possam aceitar que elas também sofrem diante da opressão. Após esses primeiros passos, o trabalho da raiva passa a atuar não apenas a nível prático, mas também psicológico. Aquelas que estão abertas a perderem o medo da raiva, a aprenderem com suas próprias raivas, estarão mais aptas para reconhecerem sua própria dignidade, a perceberem todos os ataques que sofrem e estarem, então, dispostas a não se deixar subjugar.

Como também fora possível observar a partir das leituras de Leboeuf, Srinivasan e Silva, o grande efeito psicológico da raiva, portanto, pode ser demonstrado no respeitar-se a si mesmo e no demandar respeito aos outros. A raiva deve ser encarada como uma maneira de reforçar e resgatar nossa própria dignidade, principalmente quando estamos correndo risco de normalizar para nós mesmos a visão opressiva recorrentemente imposta de que nossos corpos e nossas vidas seriam indignas. Os conflitos normativos que acompanham essas imposições afetam de um grau ou de outro todos os envolvidos na relação de opressão. Aceitar uma visão exclusivamente negativa da raiva não só não nos ajuda a superar a opressão, mas a perpetua

indefinidamente. A estratégia de Lorde de fato nos soa como uma saída construtiva na medida em que não foca apenas no aspecto pessoal ou individual, não se direciona apenas para um ou poucos contextos. Sua proposta é principalmente um chamado de união entre aqueles e aquelas que precisam sair juntos da influência negativa da opressão, senão nada será superado e nenhum novo ambiente social será alcançado verdadeiramente.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos termos sido capazes de esclarecer que a presente dissertação não abre margens para uma espécie de inversão do valor da raiva, como se nosso objetivo fosse torna-la positiva a fim de instaurar uma “moral da raiva”. Nossa pretensão fora romper com a ideia dualista de que as relações de opressão tomam a forma de oposições como fraco vs. forte e bem vs. mal. A perspectiva pluralista da raiva nos auxilia neste processo pois possibilita uma compreensão múltipla da raiva, evitando definições parciais, pejorativas e inadequadas, as quais podem desembocar em última instância em visões preconceituosas acerca das pessoas oprimidas, operando de modo a silenciar e impedir que seja possível a superação da opressão. A partir desse novo eixo, podemos nos afastar da ideia de que a raiva seria uma emoção exclusivamente vingativa. Esse afastamento é fundamental para vislumbrarmos a raiva em seus aspectos epistêmico, sinalizador, pedagógico e instrumental. Através desta nova conceitualização da raiva como uma importante ferramenta de esclarecimento e ação política compreendemos uma maneira de romper os ciclos de vingança presentes nas relações sociais.

Consideramos que a partir das discussões propostas ao longo da dissertação obtivemos cada vez mais peças para construir essa nova compreensão da raiva. De início, no [capítulo 2](#), tratamos de maneira exegética o contexto no qual a noção de raiva (ou ressentimento) emerge na filosofia nietzschiana. Acreditamos que esta parte inicial do capítulo fornece uma visão geral, mas suficientemente detalhada daquilo que é necessário caso se pretenda entender o ressentimento tal como proposto por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Ao final deste capítulo, apresentamos nossa avaliação acerca de como esse contexto é problemático por realizar uma naturalização da opressão. Compreendemos que neste ponto nosso posicionamento não corrobora com as interpretações ortodoxas ou hegemônicas, e vemos nisto uma importante contribuição deste trabalho para as discussões sobre a filosofia deste autor.

A partir do [capítulo 3](#), centramo-nos no debate contemporâneo sobre a raiva. Um importante resultado obtido nesta seção da dissertação fora a elaboração de uma breve catalogação dos usos dos termos “raiva” e “ressentimento” na obra nietzschiana analisada. Essa catalogação nos permitiu definir com maior segurança que aquilo que Nietzsche chama de *ressentiment* pode ser compreendido sem muitos problemas por raiva. Essa conclusão fora importante também por nos levar à classificação do autor como mais um dos membros da visão ortodoxa da raiva, perspectiva a qual pudemos oferecer uma breve análise histórica de sua origem, bem como uma demonstração da posição assumida por seus representantes contemporâneos. A última seção deste capítulo providencia o embasamento teórico mais

relevante para que alcançássemos nosso objetivo de argumentar a favor da visão pluralista da raiva, servindo também como uma espécie de imagem do estado da arte mais recente nos estudos da raiva na filosofia das emoções.

Por fim, o [capítulo 4](#) pode ser lido como o término da discussão sobre qual visão de raiva deveríamos assumir e o início de uma longa e essencial investigação acerca do modo como a raiva pode nos auxiliar ou nos prejudicar em diversos âmbitos político-sociais. Principalmente na primeira seção deste capítulo buscamos apontar como a raiva, mesmo agora vista sob novo olhar, permanece sendo uma emoção multifacetada — faces estas que comumente encontram-se em tensão umas com as outras. Por mais que a discussão se encaminhe para maneiras de legitimar a raiva e de defendê-la enquanto uma arma de resistência contra opressão e de autocuidado em relação a nossa própria dignidade, fica claro a partir do relato dos autores e autoras abordadas que a luta para mantermos a aptidão de nossa própria raiva é constante e de caráter complexo, visto que este não é um caminho unicamente construtivo e positivo. Este processo de superação do medo da raiva, como bem aponta Lorde, é extremamente doloroso. Por essa razão é que todos sempre ressaltam a importância da formação de uma união em torno dessa luta. Talvez uma das mais importantes lições extraídas das discussões elaboradas neste último capítulo seja a de que devemos não apenas aprender a lidar e a usar nossa raiva, mas também a ensinar e auxiliar outros nessa tarefa.

## REFERÊNCIAS

- ADUSP. Preconceitos e assédio desgastam as docentes no ensino superior, diz professora da UFRGS. **Site da Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo**, 10 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://www.adusp.org.br/index.php/defesauniv/3513-preconceitos-e-assedio-desgastam-as-docentes-no-ensino-superior-diz-professora-da-ufrgs>.
- APPEL, F. **Nietzsche Contra Democracy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- ARAÚJO, C. **Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015**. São Paulo: ANPOF, 2016. Disponível em: [http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina\\_Artigo\\_2016.pdf](http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf).
- ARAÚJO, C. Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 13–33, 2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33>.
- ARAÚJO, C. A primavera de 2016. **Revista Ideação**, n. 42, p. 126–140, 2020.
- ARALDI, C. L. A vontade de potência e a naturalização da moral. **Cadernos Nietzsche**, v. 30, p. 101–120, 2012.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.
- AVERILL, J. **Anger and Aggression**. New York: Springer, 1982.
- AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.
- BALDWIN, J. **Collected Essays**. New York: Library of America, 1998.
- BEN ZE'EV, A. **The Subtlety of Emotions**. Cambridge: MIT Press, 2000.
- BETIM, F.; ROSSI, M.; GORTÁZAR, N. G. Protestos anti-Bolsonaro se impõem nas ruas e reavivam pauta do impeachment. **El País Brasil**, 29 de maio de 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-30/protestos-anti-bolsonaro-se-impoem-nas-ruas-e-reavivam-pauta-do-impeachment.html>.
- BROMELL, N. **The Time is Always Now: Black Thought and the Transformation of US Democracy**. New York: Oxford University Press, 2013.

- BROWN, W. **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- BURNYEAT, M. Excuses for madness. **London Review of Books**, v. 24, p. 3–6, 2002.
- BUTTON, M.E. Accounting for Moral Blind Spots: From Oedipus to Democratic Epistemology. **Political Theory**, v. 39, n. 6, p. 695–723, 2011.
- CALLARD, A. **On Anger**. Cambridge: Boston Review, 2020.
- CHANIOTIS, A. **War in The Hellenistic World: A Social and Cultural History**. Oxford: Willey-Blackwell, 2005.
- CHERRY, M. The Errors and Limitations of Our “Anger-Evaluating” Ways. In: CHERRY, M; FLANAGAN, O. (eds.). **The Moral Psychology of Anger**. New York: Rowman & Littlefield, p. 49–65, 2018.
- CHERRY, M; FLANAGAN, O. (eds.). **The Moral Psychology of Anger**. New York: Rowman & Littlefield, p. 15–30, 2018.
- CLARK, M. A contribuição de Nietzsche para a ética. **Cadernos Nietzsche**, v. 38, n. 3, p. 181–203, 2017.
- COHEN, A.I. Vicarious Apologies as Moral Repair. **Ratio**, v. 30, n. 3, p. 359–373, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1111/rati.12136>.
- COHEN-HALIMI, M. Nietzsche e “o povo mais fatal da história universal”. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 2, p. 47–82, 2016.
- COOPER, A.J. **The Voice of Anna Julia Cooper: Including A Voice from the South and Other Important Essays, Papers, and Letters**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- COSTA JÚNIOR, C.L.J. A *Areté* na *Iliada*: a excelência como ideal aristocrático. **Perspectiva**, v. 36, n. 136, p. 29–36, 2012.
- CULL, M. J. Engineering is not a luxury: Black feminists and logical positivists on conceptual engineering. **Inquiry**, v. 64, n. 1-2, p. 227–248, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2021.1883476>.
- DE VOS, B.; VAN ZOMEREN, M.; GORDIJN, E. H. et al.. The Communication of “Pure” Group-Based Anger Reduces Tendencies Toward Intergroup Conflict Because It Increases Out-Group Empathy. **Personality and Social Psychology Bulletin**, v. 39, n. 8, p. 1043–1052, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1177/0146167213489140>.



DELBÓ, A. A questão da vontade nas análises políticas de Nietzsche. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v. 2, n. 1, p. 1–19, 2009.

DELBÓ, A. Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna. **Cadernos Nietzsche**, v. 32, p. 149–166, 2013.

DOUGLASS, F. **Autobiographies**. New York: Library of America, 1994.

FANON, F. **Black Skin, White Masks**. New York: Grove Press, 2008.

FERREIRA, L.; RIBEIRO, N. J.; COSTA, N. R. O que vem depois do assédio: boato ou institucionalização? **Coluna ANPOF**, 2021. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/o-que-vem-depois-do-assedio-boato-ou-institucionalizacao>.

FRYE, M. A Note on Anger. In: **The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory**. Berkeley: The Crossing Press, 1983.

GIACOIA, O. **Nietzsche: O humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GOLLWITZER, M.; DENZLER, M. What makes revenge sweet: Seeing the offender suffer or delivering a message? **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 45, n. 4, p. 840–844, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2009.03.001>.

HAAR, M. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HALPERIN, E. Group-based Hatred in Intractable Conflict in Israel. **Journal of Conflict Resolution**, v. 52, n. 5, p. 713–736, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1177/0022002708314665>.

HARRIS, W. **Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

HATAB, L.J. A vontade de potência e a política democrática. **Cadernos Nietzsche**, v. 36, n. 2, p. 219–252, 2015.

HINKS, P.P. (ed.) **David Walker's Appeal to the Colored Citizens of the World**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

hooks, b. **Killing Rage: Ending Racism**. New York: H. Holt and Co, 1995.

HUSSAIN, N. J. Z. The Role of Life in the Genealogy. In: MAY, S. (ed.). **The Cambridge Guide to Nietzsche's On the Genealogy of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 142–69, 2011.

JACOBS, H. **Incidents in the Life of a Slave Girl**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

JOHNSON, J.W. **Writings**. New York: Library of America, 2004.

KRAHE, I.B.; MATOS, S.R.L. **Devir-mulher como diferença**. In: V Congresso Internacional de Filosofia e Educação, Caxias do Sul, 2010. Disponível em: [https://www.ucs.br/ucs/eventos/cinfe/artigos/arquivos/eixo\\_tematico3/Devir-mulher%20como%20diferenca.pdf](https://www.ucs.br/ucs/eventos/cinfe/artigos/arquivos/eixo_tematico3/Devir-mulher%20como%20diferenca.pdf).

LEBOEUF, C. Anger as a Political Emotion: A Phenomenological Perspective. In: CHERRY, M; FLANAGAN, O. (eds.). **The Moral Psychology of Anger**. New York: Rowman & Littlefield, p. 15–30, 2018.

LEITER, B. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. **European Journal of Philosophy**, v. 8, p. 277–97, 2000.

LORDE, A. The Uses of Anger: Women Responding to Racism. In: **Sister Outsider**. Trumansburg: Crossing Press, 1981.

LORDE, A. **Irmã outsider: Ensaios e Conferências**. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Autêntica Editora, 2019.

LIMA, M. J. S. **As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche**. Curitiba: CRV; São Paulo: Humanitas, 2018.

LIMA, M. J. S.; ITAPARICA, A. L. M. **Verdade e linguagem em Nietzsche**. Salvador: EDUFBA, 2014.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MALCOLM X. **Malcolm X Speaks**. New York: Grove Press, 1965.

MARTON, S. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

MARTON, S. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010b.

MARTON, S. (Ed.). **Dicionário Nietzsche**. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Editora Loyola, 2016.

MATSUMOTO, D.; YOO, S.H.; CHUNG J. (2010) The Expression of Anger Across Cultures. In: Potegal M., Stemmler G., Spielberger C. (eds) **International Handbook of Anger**. Springer, New York, NY. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-0-387-89676-2\\_8](https://doi.org/10.1007/978-0-387-89676-2_8).

MECA, D. S. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. ANDRADE, V. (trad.). **Cadernos Nietzsche**, v. 28, p. 13–47, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of Perception**. New York: Routledge, 2002.

MORAES, F. T. ‘Assédio sexual é algo frequente dentro das universidades do país’, diz pesquisadora. **Folha de São Paulo**, 27 de maio de 2018. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2018/05/assedio-sexual-e-algo-frequente-dentro-das-universidades-do-pais-diz-pesquisadora.shtml>.

NARAYAN, U. **Working Together Across Differences: Some Considerations on Emotions and Political Practice**. *Hypatia*, v. 3, n. 2, p. 31–47, 1988.

NEUHOUSER, F. Rousseau e a pulsão humana por reconhecimento (*amour propre*). **Perspectiva Filosófica**, v. 43, n. 2, 2016.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)**, Edição de Diego Sanchez Meca. Madrid Editorial Tecnos (grupo Anaya, S.A.), 2008.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

NIETZSCHE, F. **Além de bem e mal**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2017a.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2017c.

- NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NUSSBAUM, M. **Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law**. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- NUSSBAUM, M. **Political Emotions**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- NUSSBAUM, M. C. Transitional Anger. **Journal of the American Philosophical Association**, n. 1, p. 41–56, 2015.
- NUSSBAUM, M. C. **Anger and Forgiveness**. Oxford University Press, 2016.
- OLIVEIRA, A. G. O Cristianismo e a escravatura no Império Romano. **Coleção Humanitas**, v. 29-30, p. 145–203, 1978. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/handle/10316.2/29300>.
- PETTIGROVE, G. Meekness and ‘moral’ anger. **Ethics**, v. 122, n. 2, p. 341–370, 2012.
- POLLOCK, J. Conceptual Engineering and Semantic Deference. **Studia Philosophica Estonica**, v. 12, p. 81–98, 2019.
- ROUX, W. **Der Kampf der Theile im Organismus: Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitlehre**. Leipzig: Engelmann, 1881.
- SALANSKIS, E. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 32, p. 167–201, 2013.
- SANDOVAL, P. X. Protestos contra a morte de George Floyd começam a provocar mudanças reais nos departamentos de polícia. **El País Internacional**, 7 de junho de 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-06-06/protestos-contra-a-morte-de-george-floyd-comecam-a-provocar-mudancas-reais-nos-departamentos-de-policia.html>.
- SCARANTINO, A; SOUSA, R. Emotion. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion>.
- SÊNECA. **Sobre a Ira**. Trad. Alexandre Pires Vieira. São Paulo: Montecristo Editora, 2018.
- SHUMAN, E.; HALPERIN, E.; REIFEN TAGAR, M. Anger as a catalyst for change? Incremental beliefs and anger’s constructive effects in conflict. **Group Processes & Intergroup Relations**, v. 21, n. 7, p. 1092–1106, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368430217695442>.

SILVA, L. L. The Epistemic Role of Outlaw Emotions. **Ergo**, no prelo.

SILVA, L. L. Anger and its desires. **European Journal of Philosophy**, p. 1–21, 2021a. DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12628>.

SILVA, L. L. The Efficacy of Anger: Recognition and Retribution. In: FALCATO, A.; GRAÇA DA SILVA, S. (eds.). **The Politics of Emotional Shockwaves**, p. 1–28, 2021b. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-030-56021-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-030-56021-8_2).

SRINIVASAN, A. The Aptness of Anger. **Journal of Political Philosophy**, v. 26, n. 2, 123–144, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/jopp.12130>.

SWAINE, L.A. Blameless, Constructive, and Political Anger. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, v. 26, p. 257–274, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1996.tb00290.x>.

SPELMAN, E. Anger and Insubordination. In: GARRY, A.; MARILYN, P. (eds.). **Women, Knowledge, and Reality**. Reino Unido, Unwin Hyman, 1989.

TAGAR, M.; FEDERICO, C. M.; HALPERIN, E. The positive effect of negative emotions in protracted conflict: The case of anger. **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 47, n. 1, p. 157–164, 2011.

TAUSCH, N.; BECKER, J. C.; SPEARS, R. et al. Explaining radical group behavior: Developing emotion and efficacy routes to normative and nonnormative collective action. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 101, n. 1, p. 129–148, 2011.

TIEDENS, L. Z. Anger and advancement versus sadness and subjugation: The effect of negative emotion expressions on social status conferral. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 80, n. 1, p. 86–94, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.80.1.86>.

TUTU, D. Truth and Reconciliation Commission, South Africa. **Encyclopedia Britannica**, 2019. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Truth-and-Reconciliation-Commission-South-Africa>.

VAN ZOMEREN, M.; SPEARS, R.; FISCHER, A. H. et al. Put Your Money Where Your Mouth Is! Explaining Collective Action Tendencies Through Group-Based Anger and Group Efficacy. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 87, n. 5, 2004, p. 649–664. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.87.5.649>.

WOTLING, P. **La philosophie de l'sprit livre**. Paris: Editions Flammarion, 2008.

YANCY, G. **Elevators, Social Spaces and Racism: A Philosophical Analysis**. *Philosophy and Social Criticism*, v. 34, n. 8, p. 843–876, 2008.

YOO, S. H.; CLARK, M. S.; LEMAY, E. P. et al. Responding to Partners' Expression of Anger: The Role of Communal Motivation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 37, n. 2, p. 229–241, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1177/0146167210394205>.

YOUNG, I.M. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

## APÊNDICE — Nietzsche e a política da diferença

A seguir, segue-se um ensaio de cunho pessoal. As considerações presentes aqui são exclusivamente de minha autoria. Para demonstrar isto, escrevo-as em primeira pessoa. Não há neste texto a pretensão de defender teses a partir de estudos empíricos, mas apenas expor algumas observações e reflexões que buscam realizar uma união entre determinadas experiências pessoais e profissionais minhas e as discussões proporcionadas pela dissertação.

Considero que muitas das interpretações puramente exegéticas do cânone filosófico contribuem (mesmo que indiretamente) para a manutenção de uma Academia elitista e excludente. Isso dificulta o redescobrimto e a expansão de epistemologias alternativas àquelas consagradas por uma tradição, assim como impede que sejam realizadas renovações no pensamento filosófico de modo a torná-lo mais relevante e adequado às demandas atuais. Acredito que tal postura tradicional seja mais uma maneira de conservar leituras eurocêntricas racistas, machistas e xenofóbicas solidificadas nas estruturas do saber científico e filosófico e manter às margens qualquer conhecimento provido de uma perspectiva não colonizadora. Acredito, portanto, que o conhecimento filosófico deve ser construído de modo crítico, se afastando de anacronismos que desembocam na promoção de preconceitos que nos limitam de obter um entendimento, na medida do possível, menos parcial e mais atualizado da realidade presente.

De acordo com as considerações feitas na [seção 2.4](#), as teses defendidas por Nietzsche, em geral, possuem um viés naturalista embasado em princípios científicos que ressaltam diferenças fundamentais entre os indivíduos, com o intuito de apoiar um determinismo biológico. Além disso, também foi possível encontrar no pensamento do filósofo um claro ataque à política democrática e inclusiva que surge como consequência de suas teses deterministas, como mostra Delbó (2009, p. 1):

Os (...) ataques [de Nietzsche] à política alvejam principalmente a meta da política moderna democrática, reivindicadora de liberdade, justiça e igualdade. Ele julga que tais bandeiras são frutos da moralidade herdada do pensamento socrático-cristão e da consequente fraqueza na forma de lidar com a vida.

Acredito que leituras acríicas destas teses podem não apenas reforçar preconceitos estruturais como as ideias de superioridade racial e de gênero, mas também servir de base para defesas de uma política da diferença, a qual teria como objetivo a manutenção do status quo opressor. Por ser um pensador canônico na história da Filosofia, Nietzsche foi e ainda é hegemonicamente estudado de maneira passiva, apesar de suas célebres ideias polêmicas e

controversas. Mesmo os seus intérpretes mais consagrados (especialmente no Brasil) não enfrentam as questões mais problemáticas levantadas pelo filósofo a partir de um posicionamento crítico e, dessa forma, atuam apenas como comentadores de suas obras e disseminadores de seu pensamento — em sua maioria, são desenvolvidos e incentivados trabalhos voltados para comentários de determinados conceitos presentes em sua obra ou comparações entre o pensamento de Nietzsche e o de outro autor, seja com o intuito de reforçar as críticas que o filósofo alemão fez aos que vieram antes dele, seja apenas para avaliar semelhanças e divergências entre aspectos da filosofia nietzschiana e a desse outro filósofo.<sup>99</sup> Como pretendo sugerir a seguir, essa postura pode reforçar preconceitos de raça, classe e gênero, dentre muitos outros, legitimando-os no interior da comunidade acadêmica.

Ora, por que as teses nietzschianas acerca da origem e manutenção da moralidade seriam inadequadas e insuficientes para um estudo contemporâneo das relações de poder? Antes de elaborar minha resposta, explico que não faz parte do escopo deste ensaio examinar todo possível impacto negativo da obra do autor, mas sim contribuir para um processo crítico que visa evidenciar que ideias como “Nietzsche é um pensador além de seu tempo” ou “suas visões sempre estão atualizadas” são equívocos. Por mais que o autor putativamente assuma um embasamento teórico científico, tendo buscado elaborar uma compreensão dos afetos humanos, acredito que sua filosofia não visa promover uma renovação dos valores morais (que fossem capazes de romper com ciclos viciosos, por exemplo), se mostrando, na verdade, como mais uma continuidade da tradição filosófica clássica — que hoje em dia poderia ser classificada como arcaica, ultrapassada ou inadequada em relação às exigências de outros tempos. No entanto, não considero que seja possível avaliarmos como justa ou adequada uma compreensão naturalizada da opressão, independente do período histórico da humanidade, visto que desde sua origem, a opressão é um fenômeno social. A própria terminologia de forte e fraco presente na obra nietzschiana não seria adequada para uma compreensão mais sofisticada das configurações sociais e das relações humanas em geral, pois ela evidencia que todo o pensamento do autor acerca das relações entre os indivíduos estaria fundamentado em um dualismo de oposições, o que por si só já limitaria a nossa capacidade de compreender toda a complexidade das diversas configurações sociais.

---

<sup>99</sup> Em relação isso, podemos indicar tanto obras consideradas tradicionais — Marton (2010a), Giacoia (2013), Machado (2017) —, quanto trabalhos mais recentes — Lima e Itaparica (2014), Lima (2018), Azeredo (2003, 2008), Araldi (2012), Salanskis (2013), Cohen-Halimi (2016), Clark (2017).



Quero mostrar que Nietzsche faz parte de uma tradição conservadora e por essa razão seu pensamento deve sempre ser tratado de modo crítico. Minha principal avaliação diante disso é a de que existe na filosofia nietzschiana um esforço de manter vigente determinados valores em favor de uma narrativa específica fundamentada em valores segregacionistas e antidemocráticos. Em outras palavras, Nietzsche desenvolvera uma interpretação perspectivista em favor de uma política da diferença.

Nietzsche reforça que a raiva resultante de uma opressão seria negativa e destrutiva, tendo como objetivo unicamente a vingança. Em sua descrição genealógica, embora haja uma ode à expressão dos impulsos violentos dos mais fortes, eles nunca são caracterizados de forma negativa. Ora, esses impulsos é que parecem ser mais adequadamente adjetivados de corrosivos, pois visam precisamente a dominação e a destruição dos diferentes. Será que também seria possível chamar esses impulsos violentos de raiva? Mais adiante, ofereço uma maneira de compreender essa raiva a partir de uma breve leitura especulativa acerca do modo como ela operaria no lado do opressor — distinto de como funcionaria no caso da raiva dos oprimidos. A partir dessa leitura, seria possível sugerir uma avaliação da aptidão de cada raiva. Explicito que não houve nenhum estudo de campo, coleta de dados ou aplicação de instrumentos de mensuração das diferentes expressões de raiva. Trata-se de um ensaio sem pretensões de comprovação científica — futuramente, caso possível, pretendo desenvolver uma pesquisa que envolva esses diferentes métodos de análise.

Por ora, acredito ser importante tratar de um outro ponto problemático no contexto nietzschiano. Tanto em suas obras, quanto nas interpretações de comentadores, podemos observar que não existe qualquer esforço crítico para analisar os impulsos de agressividade do “forte”, sendo naturalizados e compreendidos como a melhor maneira de viver. Ao menos em minhas pesquisas, encontro somente comentários e análises da relação entre fortes e fracos, tendo como objeto específico de investigação as características que levam os fracos a se ressentirem e desejarem vingança, enquanto que as características do forte são tomadas como pressuposto, nunca como objeto. Como exemplo paradigmático, temos a leitura de Scarlet Marton (2010a). Marton defende, categoricamente, que o ressentimento do escravo em relação ao seu senhor ocorre no momento em que aquele se percebe diferente deste, isto é inferior. De uma maneira semelhante ao sentimento de inveja, o escravo ressent-se de sua inferioridade e deseja vingar-se do seu superior — mesmo que essa vingança ocorra apenas no plano da imaginação. Portanto, o que estaria por trás desse desejo de vingança seria um anseio por

igualdade, isto é, a recusa da diferença que o torna inferior ao seu senhor. Nas palavras da comentadora:

Ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chaves para compreender o ressentimento. **É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra.** Incapaz de aniquilar o forte, o homem do ressentimento quer vingar-se mas, não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua **ira** se exercerá impiedosa e implacável; inventa a ocasião em que lhe será, finalmente, permitida a desforra. **É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança.** É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para reagir, ao fraco, **só resta ressentir.** (MARTON, 2010a, p. 75, destaque meu).

A diferença fundamental entre os tipos, no entanto, seria identificada já pelo forte, pois é ele quem primeiro criaria os valores para referenciar a si mesmo, concedendo a si e aos seus pares o valor “bom” e, posteriormente, reconhecendo o seu diferente como “ruim”. Nietzsche afirma que o forte cria esses valores a partir do que ele chama de “páthos de distância”. Somente depois, por causa dessa atribuição do valor “ruim” ao fraco, surge o “páthos de ressentimento”, característico aos fracos. Só então é que estes teriam esboçado alguma reação contra as imposições dos fortes. Em outras palavras, o homem de tipo forte já enxergaria essa suposta diferença antes mesmo de qualquer “recusa da diferença” por parte dos fracos. Se ele age com desprezo, nojo e desejo de subjugar o diferente, então é possível compreender que existe um sentimento de ódio à diferença vinculado essencialmente ao tipo forte. Esse ódio não é retratado como ódio, raiva ou ira, mas sim como impulsos naturais do homem forte que necessitam se expressar, sendo, portanto, qualificados de maneira positiva. No entanto, como é possível observar na citação, não existe preocupação em se falar sobre isso, o que é bastante problemático, pois a crença numa ideia de diferença fundamental entre os homens provocou e ainda provoca relações de opressão ao longo da história da humanidade.

É notável que a comentadora destaca que essa “recusa da diferença” é fomentada pelo ódio do oprimido que, no contexto da *Genealogia da moral*, atuaria também como opressor — senão o maior opressor da história —, pois o princípio de igualdade dos homens da moralidade do fraco inibiria os instintos da vida de se expressarem. Mesmo que este fosse o caso, ainda assim resta uma lacuna nessa interpretação, visto que não é questionada a identificação entre a “livre expressão da vontade de poder do forte” e os “instintos naturais e saudáveis da vida” e, por conseguinte, não se questiona o modo positivo que o autor qualifica essa identificação. A “livre expressão da vontade de poder” se trata efetivamente de agressivos e violentos atos contra outros. Não seriam essas atividades violentas, típicas do homem forte, ações opressoras e assassinas resultantes de uma fúria ou ódio contra a diferença? Mesmo que se tente negar isso,

ainda assim, existiria alguma maneira de defender razoavelmente que estas atividades não são perigosas para a vida de outrem? Compreendo que esses atos são justificados exclusivamente através da doutrina de vontade de poder, a qual define que “vida” é vontade de poder e que “saúde” é a expansão dessa vontade por meio da dominação do alheio. Sendo assim, caso se mostre que essa doutrina é inadequada, logo, a justificação destes atos do forte também se torna inadequada. Então, o que restaria como motivação ou causa — e não justificação — para esse modo de ser do forte? Minha hipótese é precisamente a de que o forte nutriria um ódio da diferença. Seria esse ódio que o levaria a impor suas vontades sob a dos outros, fazendo com que sua visão de mundo fosse a dominante. O ódio do forte contra os diferentes é que seria o motor por trás da criação e atribuição dos valores de “bom” e “ruim”. Logo, toda a relação entre os tipos forte e fraco teria sido motivada pelo ódio à diferença e sustentada pela perspectiva “nobre-guerreira”.

Também dentro desse mesmo contexto, considero problemática a identificação que Nietzsche propõe entre a inveja do sacerdote e a raiva do escravo, tratando ambas como “ressentimento”. Brevemente, recordemos a cronologia da criação de valores de acordo com a *Genealogia*, tal como vimos na [seção 2.2](#) desta dissertação. Os valores teriam sido originalmente criados pelos nobres, os quais possuiriam duas classes distintas, a guerreira e a sacerdotal. O sacerdote, por não se sentir contemplado pelos valores guerreiros (como a guerra, a caça, a perseguição do diferente, etc.), visto que esta figura seria fisicamente incapaz de exercê-los, ressentia-se do forte e promove novos valores, mais condizentes com sua condição (como a resignação, a humildade, etc.). É neste momento que ocorre a inversão dos valores. De acordo com Nietzsche, os sacerdotes teriam implementado essa nova valoração nos escravos a partir do uso de uma retórica judaico cristã que prometia um mundo além paradisíaco, livre do sofrimento que estes vivenciavam diariamente na vida terrena. Essa promessa vinda dos sacerdotes teria sido abraçada pelos escravos pois estas duas figuras compartilhariam um sentimento semelhante em relação aos fortes, a saber, o ressentimento. Esse ressentimento seria uma forma de raiva caracterizada pela vontade de vingança, cuja efetivação seria representada pelo dia do Juízo Final, no qual todos seriam julgados a partir do mesmo critério (estabelecido pelos sacerdotes pela implementação dos valores “bom” e “mau”) e teriam seus destinos de punição ou de recompensa eternamente concretizados no além.

A começar, é preciso deixar claro que a identificação entre a inveja do sacerdote e a raiva do escravo é inadequada. Por mais que ambos os sentimentos tenham o mesmo alvo, a saber, o forte/guerreiro/senhor, eles surgem em contextos e por motivos muito diferentes. A

inveja do sacerdote surge pois este não seria semelhante o suficiente da classe guerreira, dominante entre os nobres, portanto, ele não teria o prestígio e poder que almejava. Por outro lado, a raiva do escravo viria de um contexto de opressão e agressão direta, afinal, é pressuposto da leitura nietzschiana que a subjugação dos “mais fracos” seja vista como um comportamento natural do homem forte, sinal de uma valorização da vida. O escravo sentia raiva daqueles que o escravizava e exterminava, enquanto que o sacerdote invejava o poder superior que seus pares guerreiros usufruíam. Para além disso, como pudemos desenvolver ao longo do [capítulo 3](#), em especial na [seção 3.1](#), o ressentimento referido por Nietzsche seria apenas uma forma de raiva — e mesmo nessa forma de raiva, seriam possíveis outros fins, diferentes da vingança. Assim, consideramos que o autor simplifica a emoção da raiva em uma única expressão estereotipada (que não seria de modo algum necessária), atribui a raiva como parte necessária de um tipo de homem, o fraco, e se fecha para todo e qualquer outro tipo de expressão da raiva.

Explícito que Nietzsche não se refere em momento algum na *Genealogia da moral* precisamente à “raiva do escravo”. Essa terminologia já faz parte de minha interpretação da obra, visto que propus uma relação entre raiva e ressentimento justificada na [seção 3.1](#). Noto também que essa falta de referência à “raiva do escravo” é um importante sinal que fortalece minha posição de que Nietzsche promoveria em seu pensamento uma política da diferença que reforça as relações de opressão. Como já foi apontado no [ponto 3.3.2](#) quando fora apresentada a leitura de Srinivasan (2018), o que essa “falta de referência” à raiva dos oprimidos mostra é que Nietzsche, assim como tantos outros pensadores no passado, realizou um silenciamento das vozes dos diferentes, perpetuando a negligência histórica de negros, mulheres e outras minorias oprimidas. Caso algum intérprete de Nietzsche pretendesse utilizar uma estratégia argumentativa que me acuse de estar incorrendo em algum tipo de anacronismo ao atribuir esse ato de silenciamento (ou, pelo menos, de omissão) ao autor, responderia a tal raciocínio lembrando que desde a Antiguidade já se tratava da raiva como uma possível ferramenta para reparação de injustiças, mesmo que a maior parte daqueles que trataram desse assunto também negligenciassem ou rejeitassem a raiva dos oprimidos. Explícitamente, mesmo que essa raiva fosse negligenciada, ela sempre esteve presente desde que opressão e injustiça fizessem parte das relações humanas. O que estou, então, afirmando, é que o filósofo alemão se encontra exatamente nessa tradição que negligencia sistematicamente a raiva daqueles que só dispõem desta emoção para lutarem por seus direitos. Seria possível inclusive ampliar a abrangência dessa tradição silenciadora àqueles que porventura de fato busquem salvaguardar Nietzsche de minhas críticas — ao fazerem isso, muito provavelmente estariam assumindo as teses e atitudes

preconceituosas que temos evidenciado, ou seja, estariam (mesmo que ocultamente ou despropositadamente) defendendo uma política da diferença.

Levando em conta as críticas feitas à filosofia nietzschiana ao longo da [seção 2.4](#), considero que as previsões de Nietzsche acerca da dominação da moral cristã se mostram insuficientes para uma compreensão ampla dos conflitos políticos e sociais das últimas décadas. De fato, a moral cristã permaneceu vigente e influente no Ocidente, no entanto, essa moral não opera exatamente como foi descrito na *Genealogia da moral*. Ainda assim, assumindo a hipótese nietzschiana de que a moral cristã seria fruto do ressentimento dos oprimidos e que ela teria consolidado uma inversão valorativa em favor de uma minoria social, seria no mínimo irônico se concluíssemos que houve, na própria moral cristã, uma espécie de nova “transvaloração” — para usarmos os termos nietzschianos — dos valores cristãos. Com efeito, de acordo com a leitura de Nietzsche, a transvaloração realizada pela moral cristã teria contemplado aos fracos/oprimidos na medida que passou a concebê-los como “bons”, enquanto que o forte/opressor teria sido retratado, nessa inversão, como a própria figura do “mau”. Mas, se observarmos as formas como a moral cristã pode se fazer presente nos discursos políticos atuais, em certos casos seria possível dizer que esse pensamento proveniente da perspectiva cristã não serviria, como defende Nietzsche, para pôr em evidência um grupo mais vulnerável socialmente e dessa maneira inverter os paradigmas sociais. Na realidade, é possível assinalar que, em alguns casos, homens poderosos (como empresários ultraricos, líderes políticos e líderes religiosos) fariam uso da moral cristã para proteger e sustentar discursos *contra* as minorias sociais, promovendo assim a manutenção dos valores segregadores. Em paralelo a isso, é possível observar uma semelhança desses valores com aqueles por ora defendidos por Nietzsche como os valores da moral dos fortes na *Genealogia da moral*: o desprezo contra os mais vulneráveis social e economicamente, o reforço de uma suposta superioridade de um tipo de raça, gênero, etnia, etc.

A seguir, encaminho a discussão em direção a exemplos desse uso de um discurso religioso em prol de discriminações de raça, gênero e classe. Refiro-me às campanhas eleitorais e aos pronunciamentos dos governos eleitos de Donald Trump e Jair Bolsonaro. Seus discursos, muitas vezes sustentados em uma suposta fé cristã<sup>100</sup>, encorajavam, elogiavam e condecoravam

---

<sup>100</sup> Cf. “Bolsonaro e o Cristianismo enquanto slogan”, disponível em: <https://epoca.globo.com/bolsonaro-o-cristianismo-enquanto-slogan-23413498>; “Trump promete retorno a valores religiosos: ‘Tempos estão mudando’”, disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/trump-promete-retorno-valores-religiosos-tempos-estao-mudando-21945013>.

atitudes de ódio, repressão e aniquilação contra grupos socialmente oprimidos<sup>101</sup>. Além disso, reforçavam uma ideia de soberania de um tipo específico de indivíduo, o homem cis-branco-heterossexual — e, sobretudo, estadunidense, mesmo no caso do presidente brasileiro —, isto é, o indivíduo historicamente considerado por grupos supremacistas como “superior”, “digno” e “abençoado”.<sup>102</sup>

Tendo em vista esse cenário, em que medida seria possível propor uma interpretação de que esses indivíduos políticos estariam agindo conforme a figura do sacerdote asceta, tal como descrita por Nietzsche? Em outros termos, teriam Trump e Bolsonaro o intuito de “moralizar” a sociedade a partir de valores cristãos e, para cumprirem esse objetivo, se utilizaram de um “mandato divino”, tal como o sacerdote nietzschiano? Para desenvolver minha resposta esse questionamento, importa lembrar que há na *Genealogia* a tese de que o Estado teria sido criado a partir da necessidade de “amansar” e civilizar os homens. Assim, o Estado também agiria com violência para controlar os impulsos naturais dos homens, a vontade de poder. No entanto, a partir do que se tem registrado na mídia, esses governos não teriam como proposta um amansamento desses impulsos violentos e excludentes. Pelo contrário, é possível encontrar diversas ocasiões nas quais foram realizados estímulos a essa violência, como em incentivos a guerras armadas civis e a invasões de prédios públicos para tentar impedir um resultado eleitoral<sup>103</sup>, ou ainda ao extermínio de seus opositores políticos<sup>104</sup>. Em outras palavras, esses líderes teriam fomentado atos estatais que não cumprem sua função tal como definida por

---

<sup>101</sup> Cf. “Opinião: Trump, o pregador do ódio”, disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/opini%C3%A3o-trump-o-pregador-do-%C3%B3dio/a-46133708>; “Trump e os limites da democracia”, disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/trump-e-os-limites-da-democracia/>; “‘Nem um centímetro para quilombola ou reserva indígena’, diz Bolsonaro”, disponível em: <http://www.justificando.com/2017/04/04/nem-um-centimetro-para-quilombola-ou-reserva-indigena-diz-bolsonaro/>; “O racismo de Bolsonaro contra populações indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais”, disponível em: <https://jornalistaslivres.org/o-racismo-de-bolsonaro-contrapopulacoes-indigenas-quilombolas-comunidades-tradicionais/>; “Jair Bolsonaro traz discurso de ódio como fala oficial da Presidência”, disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/jair-bolsonaro-traz-discurso-de-odio-como-fala-oficial-da-presidencia/>; “Filho de Bolsonaro apaga tuite de condolências à família de vereadora assassinada”, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/03/filho-de-bolsonaro-apaga-tuite-de-condolencias-a-familia-de-vereadora-assassinada.shtml>;

<sup>102</sup> Cf. “Em debate, Trump escancara projeto supremacista branco”, disponível em: <https://entendendobolsonaro.blogosfera.uol.com.br/2020/09/30/em-debate-trump-escancara-projeto-supremacista-branco/>; “Bolsonarismo enxerga raça como entrave a seu projeto de nação”, disponível em: <https://entendendobolsonaro.blogosfera.uol.com.br/2020/08/31/bolsonarismo-enxerga-raca-como-entrave-a-seu-projeto-de-nacao/>.

<sup>103</sup> Cf. “Invasão ao Capitólio: Donald Trump diz que ‘nunca’ aceitará derrota nas eleições dos EUA”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TBptrzGmbiQ>; “Como Trump incitou manifestantes a invadirem o Capitólio”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U2JDbKg8oMI>.

<sup>104</sup> Cf. “‘Vamos fuzilar a petralhada’, diz Bolsonaro em campanha no Acre”, disponível em: <https://exame.com/brasil/vamos-fuzilar-a-petralhada-diz-bolsonaro-em-campanha-no-acre/>.

Nietzsche, a saber, a preservação da isonomia entre os povos e o controle da violência civil. Ao invés disso, tais atos reforçariam a manifestação da fúria e de práticas violentas desses grupos.

Não pretendo defender a tese de que, hoje em dia, os “fortes” estão fazendo uso da moral cristã para controlarem e dominarem os “fracos”. Minha proposta, na realidade, é evidenciar como essa interpretação baseada em arquétipos antagônicos (forte vs. fraco) é limitada, inadequada e insatisfatória para compreendermos o fenômeno das relações sociais desde exemplos atuais, assim como não considero razoável a ideia de um determinismo biológico que classifique os seres humanos em termos de superioridade e inferioridade. Compreendo que a concepção de valores da moral trumpista e da moral bolsonarista se difere daquela moral cristã descrita na *Genealogia da moral*, sendo, na verdade, mais próxima do pensamento excludente do tipo forte/senhor. Embora façam uso estratégico de um discurso religioso, acredito que Trump e Bolsonaro não representam nem assumem o principal ideal cristão apresentado por Nietzsche na *Genealogia*, nomeadamente, o ideal de igualdade dos povos — ideal este também presente na base da democracia. Na verdade, ambos o rejeitam, tal como fez Nietzsche ao julgá-lo como um “valor gregário”, típico dos fracos. Para o filósofo alemão, a igualdade promoveria valores decadentes na medida em que impediria a expansão da vontade de poder, isto é, a forma “mais saudável” de vida. Ele argumenta que os fracos precisariam desse valor por não poderem se defender da violência dos fortes. Em outras palavras, eles encontravam na igualdade um meio de sobrevivência — o ideal ascético construiria um artifício para a preservação da vida dos decadentes. Por outro lado, empregando uma política da diferença, ambos os governos teriam buscado servir aos interesses dos mais favorecidos economicamente, socialmente e politicamente.<sup>105</sup> Em consequência disso, atuariam em projetos de aniquilação das minorias. Nesse sentido, a suposta moral cristã dos discursos de Trump e de Bolsonaro teria sido utilizada justamente para combater a ascensão de grupos de resistência, e não para apoiar e favorecer as minorias sociais. Do mesmo modo que ameaçariam a soberania da moral do forte, as exigências

---

<sup>105</sup> Cf. “Política de Bolsonaro aprofunda desigualdade, afirma Oxfam”, disponível em: <https://www.sindmetalsjc.org.br/n/4772/politica-de-bolsonaro-aprofunda-desigualdade-afirma-oxfam>; Em meio à crise social, Bolsonaro aumenta salário do alto escalão do governo: <https://www.sindmetalsjc.org.br/n/5544/em-meio-a-crise-social-bolsonaro-aumenta-salario-do-alto-escalao-do-governo>; “Os milionários que mais enriqueceram desde que Trump é presidente”, disponível em: <https://www.must.jornaldenegocios.pt/viver/detalhe/os-multimilionarios-que-mais-enriqueceram-desde-que-trump-e-presidente>; “Quem são os milionários do governo Trump”, disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/quem-sao-os-milionarios-do-governo-trump-20824446>; “Bilionários dos EUA ficam US\$ 1 trilhão mais ricos em era Trump”, disponível em: <https://www.infomoney.com.br/economia/bilionarios-dos-eua-ficam-us-1-trilhao-mais-ricos-em-era-trump/>; “Lista de empresários que ovacionaram Bolsonaro em jantar teve devedores, sonegadores e exploradores de mão de obra”, disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2021/04/lista-de-empresarios-que-ovacionaram-bolsonaro-em-jantar-teve-devedores-sonegadores-e-exploradores-de-mao-de-obra/>.

por igualdade de gênero, raça e classe e por justiça social teriam ameaçado também o poder e o projeto político dos opressores atuais.

Enquanto que a moral cristã teria por princípio a igualdade dos povos, esses políticos imporiam, tanto de maneira explícita quanto de maneira tácita, uma visão de mundo baseada em diferenças primordiais entre os indivíduos. Eles realizariam tal imposição a partir de práticas e ideologias segregacionistas que carregam uma ideia de superioridade e distinção dos homens mais poderosos, agravando o quadro de desigualdade social. De acordo com isto, esses governos privilegiariam pessoas de alto escalão financeiro, sendo muito relacionados aos interesses de grandes empresários. Em decorrência disso, seria promovida uma prática de exclusão e apagamento de todo cenário social que não pertença a esse núcleo poderoso a partir de práticas e discursos explicitamente racistas, misóginos, classistas etc. A partir dessa leitura, o que moveria esses indivíduos seriam seus interesses pessoais, não alguma forma de senso de generosidade comunal cristã. No atual contexto, é possível observar que até mesmo os líderes religiosos cristãos apoiadores do governo brasileiro iriam de encontro aos ideais do pensamento cristão reconhecido por Nietzsche. Notadamente, muitos dos líderes religiosos apoiadores do governo Bolsonaro preservam ideais de consumo, ostentação, luxo e demonstrações de poder — além de se envolverem com práticas de corrupção moral e econômica. Para efeitos de comparação, essas figuras se diferem totalmente de outros líderes cristãos da história recente do Brasil, como Frei Caneca, que foi executado por defender a liberdade e a igualdade do povo, e Dom Helder Câmara, que pregava uma Igreja voltada para os pobres à não-violência. Não é minha intenção, contudo, promover uma defesa da moral cristã e nem mesmo a defesa de um suposto “bom” uso da religião na política.

Considero que os interesses de todos esses indivíduos supracitados são muito complexos e imbricados com a realidade nas quais estão inseridos, de modo que não seria adequado aplicar os arquétipos nietzschianos de forte e fraco para analisarmos e descrevermos essas relações de poder. Especificamente, acredito que o apelo à esfera religiosa por parte de líderes políticos supremacistas como Trump e Bolsonaro se daria de maneira estratégica, com o intuito de obter apoio de certos grupos sociais de alguma forma ligados ao pensamento cristão. Essa seria uma tática populista para chamar a atenção e obter apoio através de medidas que prometeriam favorecer esses grupos. A partir da crescente percepção por esses grupos de que o mundo estaria se degenerando, seja por conta da tentativa de superação de preconceitos anteriormente normalizados, seja através da maior abertura a pessoas que antes não tinham voz, esses políticos se utilizaram do recurso conservador de “volta aos valores tradicionais” — como o lema “*Make*



*America Great Again*”, usado também por brasileiros.<sup>106</sup> Ambos Trump e Bolsonaro eram enfáticos nas defesas que faziam das ideias de soberania nacional (que estaria sendo atacada por conta da imigração), da estruturação familiar (que estaria sendo deturpada por conta da institucionalização de relações que antes eram marginalizadas) e da liberdade de expressão (que estaria sendo impedida por conta do que eles chamam de “politicamente correto”). Todas essas defesas seriam, na verdade, tentativas de excluir da esfera pública e política os grupos de minorias socialmente marginalizadas — inclusive outras religiosidades, como nos ataques perpetrados contra ambientes de religiões de matriz africana.<sup>107</sup>

Em conjunto com este uso estratégico de valores cristãos e conservadores, também seria pervasivo o uso da indignação popular como estratégia de mobilização política. Por meio de uma série de jargões simples, falaciosos e sedutores — falas curtas e objetivas como “bandido bom é bandido morto”, “eu sou contra a corrupção”, “nossa bandeira jamais será vermelha” e similares —, esses indivíduos teriam como objetivo despertar um desejo de vingança latente naqueles que sofrem cotidianamente com a violência urbana e o descaso político. Essa estratégia também se remete ao sentimento de decepção com as mudanças políticas progressistas para angariar o apoio de conservadores (sejam eles também extremistas ou não). Haveria nesses discursos um apelo mais abrangente, pois não estariam limitados a tratar de questões religiosas: os temas são explicitamente sociais e políticos, versando desde a ineficiência da segurança pública até a desvirtuação da educação básica e superior. Seria a partir dessas estratégias que esses governos pretendem obter maior adesão, e por conseguinte, maior legitimidade para implementarem seus projetos político-ideológicos.

A partir das considerações acerca dessas duas formas de agir estratégico de governos baseados na política da diferença, sugiro que a moralidade conservadora é utilizada para manter inalteradas as relações de opressão. Tanto o apelo ao religioso quanto o uso de discursos de ódio são ferramentas para a rejeição de qualquer diferença. Por mais que a princípio possa parecer que essas pessoas estejam se sentindo ameaçadas diante de mudanças sociais contrárias à perspectiva da qual elas fazem parte, acredito que seria incorreto afirmar que elas estariam sendo oprimidas pela inclusão dos direitos de grupos minoritários — menos correto ainda seria declarar que agora elas estariam sofrendo diante de manifestações de intolerância religiosa ou

---

<sup>106</sup> Cf. “Trump elogia relação com Bolsonaro: “Make Brazil Great Again”, disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/02/27/interna\\_politica,830835/trump-elogia-relacao-com-bolsonaro-make-brazil-great-again.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/02/27/interna_politica,830835/trump-elogia-relacao-com-bolsonaro-make-brazil-great-again.shtml).

<sup>107</sup> Cf. “Religiões de matriz africana são alvos de 59% dos crimes de intolerância”, disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna\\_cidadesdf,805394/religoes-de-matriz-africana-alvos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna_cidadesdf,805394/religoes-de-matriz-africana-alvos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml).

de racismo reverso, por exemplo. De antemão, compreendo que esses movimentos de inclusão representariam formas de efetivar a reparação de injustiças e inequidades sociais, ou seja, seriam ações que visariam ajustar o equilíbrio entre os direitos daqueles historicamente mais prejudicados e negligenciados e os demais indivíduos que compõem a sociedade. Mais abaixo, desenvolvo também uma outra forma de argumentar contra essa ideia de uma possível “opressão” causada pelos oprimidos a partir do que seria uma raiva ou indignação justa.

Em resumo, existe um contraste significativo entre a moral cristã descrita por Nietzsche e os usos de moralidades cristãs conservadoras evidenciadas acima. Ao passo que a moral cristã na *Genealogia* serviria como ferramenta de vingança dos “fracos” contra os “fortes”, vemos que hoje são os poderosos se apoiam nos valores dessa moral para alcançarem objetivos distintos da “vingança no além mundo”, como a promoção da aniquilação de grupos socialmente oprimidos e a manutenção de valores estabelecidos historicamente pelos tiranos. Esses projetos seriam realizados a partir da manipulação dos interesses populares e de estratégias típicas da política da diferença.

Diante de toda essa contextualização e discussão acerca da atuação político-social de governos supremacistas filiados a essa moralidade cristã conservadora, sugiro que a raiva vingativa se faz constantemente presente nos discursos trumpistas e bolsonaristas. Essa raiva é direcionada aos movimentos de progresso social, os quais seriam tomados como ataques diretos à perspectiva de supremacista adotada por esses grupos. O objetivo dessa raiva seria “tomar de volta” o controle político-social e reestabelecer costumes e práticas tradicionais. O método de ação empregado por esses grupos era violento e explicitamente vingativo. Mas isso não deve ser compreendido como uma simples prática de indivíduos ressentidos no sentido nietzschiano. Afinal, na visão de Nietzsche, o ressentimento seria característico da moral do fraco, enquanto que discursos e práticas contra minorias (tais como aquelas ressaltadas acima) são identificadas exatamente na moral do forte. Não seria correto, portanto, atribuir o mesmo “ressentimento” utilizado por Nietzsche aos grupos supremacistas discutidos.

Devo, porém, enfrentar a seguinte questão: se há a presença da raiva na base das falas e posicionamentos desses grupos, em especial de seus representantes políticos, em que medida essa raiva seria justa? Na medida em que o critério para determinação da justiça (ou aptidão) da raiva seria o da existência de violação moral ou normativa, dado que essa raiva dos supremacistas seria causada por uma decepção com o modo que mundo passou a ser (e não por uma violação), então podemos afirmar que ela não seria justa.

Para oferecer maior esclarecimento à resposta acima, relembremos brevemente a discussão acerca da aptidão da raiva trabalhada no [ponto 3.3.2](#), quando apresentei a visão da raiva de Srinivasan (2018). De acordo com a autora, se nossa raiva é apta, então ela é justificável a partir de uma injustiça, entendida nos termos de violação moral ou normativa. Somente uma injustiça seria causa genuína para tornar a raiva apta. Assim sendo, caso a raiva dos supremacistas de fato tenha como motivação o surgimento de políticas a favor da imigração, dos direitos humanos, da igualdade de gênero, da reparação histórica a povos escravizados e explorados, da luta contra o racismo estrutural, da liberdade sexual, dos direitos de pessoas LGBTQI+, então parece razoável concluirmos que não se trata de uma motivação genuína, isto é, não são injustiças que provocam a raiva desses grupos. Por mais que se possa argumentar que, em algum sentido, essas políticas tenham como consequência comportamentos e ações que podem ser tomadas enquanto violações da moralidade cristã conservadora, compreendemos que não se tratam de fato de violações morais ou normativas. Ações como casar-se com alguém do mesmo gênero, cultuar religiões não-cristãs, realizar procedimentos abortivos, reivindicar direitos humanos para viver dignamente, rejeitar ser tratada como objeto de desejo, não tem como objetivo principal e direto atacar uma ou outra moral. O que todas essas ações visam é a melhora da vida social de grupos oprimidos. Nesse sentido, não seria correto interpretar que a implementação de políticas que permitam essa melhoria social como violações morais ou normativas. Em outras palavras, dizer que elas seriam injustiças é inadequado, visto que essas políticas tem como propósito a reparação de injustiças, só sendo necessárias em situações nas quais injustiças já estão instauradas.

Qual poderia ser, então, a motivação dessa raiva dos supremacistas? Também a partir da discussão proposta por Srinivasan, acredito que o que está por trás dessa emoção seria uma decepção com o modo que o mundo é em relação a como gostaríamos que ele fosse. Quando sentimos raiva a partir de uma decepção, é porque algo ocorreu de maneira diferente de como gostaríamos, já quando sentimos raiva apta, é porque algo ocorreu de maneira diferente de como deveria ter sido. A diferença pode parecer sutil, porém é decisiva. No caso da decepção, o que está em jogo é uma preferência moral, enquanto que no caso da raiva apta, se está lidando com regras morais estabelecidas publicamente, cuja legitimação é sustentada pelas constituições federais definida a partir de processos democráticos. O supremacista se decepciona ao ver que pessoas estão se comportando (ou sendo permitidas a se comportar) de maneira diversa à sua preferência moral (ditada por sua perspectiva moral particular). Por exemplo, a argumentação de que a concepção de família tradicional brasileira está sendo corrompida está baseada não em

regras morais públicas válidas a todos os cidadãos do Brasil, mas sim na conduta moral considerada correta por um determinado grupo social. Nesse sentido, a alegação de que a existência de casais homoafetivos por si só representaria uma violação moral é completamente imprópria, pois apenas estaria fundamentada no modo como a moralidade conservadora cristã gostaria que o mundo fosse.

A partir desses dessas observações, reitero minha posição inicial de que a raiva vingativa da população que apoia Bolsonaro, por exemplo, não parece ser justificada. Mesmo em casos nos quais membros desses grupos sejam cidadãos periféricos que sentem raiva por não terem acesso a condições dignas de segurança, saúde e educação, acredito que nem sempre essa raiva poderá ser considerada adequada. Por mais que em muitas situações a indignação sentida por essas pessoas seja direcionada a falhas evidentes do sistema social, é possível que, em alguma medida, ocorra um redirecionamento proveniente da manipulação empreendida pelos discursos dos representantes políticos desses grupos supremacistas, de modo que essa raiva passe a ter como alvo também outros fatores alinhados a interesses políticos dos representantes, não apenas a interesses sociais da população. A raiva, portanto, além de poder deixar de ser apta, também pode tornar-se incapaz de se conectar mais claramente ao objeto que inicialmente a motivou. Considero que essas estratégias de manipulação podem ser entendidas como uma recusa de levar a sério a raiva das pessoas, de modo a reforçar os marcadores de opressão social, em vez de dirimi-los.

Podemos pensar no exemplo de trabalhadores que constantemente são alvos de assaltos em sua região residencial e desenvolvem um sentimento de indignação em relação a essa situação de insegurança. Esses trabalhadores, por diversas razões, podem acabar se aproximando ao discurso “bandido bom é bandido morto” muito disseminado por grupos mais conservadores da sociedade, em especial aqueles ligados ao atual presidente Bolsonaro. No entanto, o problema real é estrutural, não sendo resolvido com a “promessa” bolsonarista de “matar os bandidos”. Desenvolvendo mais um pouco este mesmo exemplo, podemos pensar no caso do discurso do presidente, à época candidato, que prometia acesso mais amplo a armas de fogo. Considero que este tipo de discurso pode ter sido proferido com o intuito de dar a entender à população que todos poderiam ter uma arma, o que certamente não é o caso visto o alto custo desses equipamentos. É neste sentido que acredito que pode, em alguma medida, ocorrer uma manipulação de cidadãos: o discurso pode fazer com que se acredite que até mesmo aqueles com baixo poder aquisitivo poderão ter uma arma de fogo à disposição para sua autodefesa contra violência. Assim, a sua raiva inicial direcionada à situação de violência e à falta de apoio

do Estado, que deveria cumprir seu papel de oferecer segurança adequada à população, poderia ser redirecionada com maior ênfase aos indivíduos que são (ou que parecem ser) os perpetradores da violência, os “bandidos”. Desse modo, sua raiva tornar-se-ia vingativa na medida em que o desejo prevalente não mais seria o reconhecimento, mas sim a retribuição direta e fatal.

A partir dessas considerações, sugiro que deve ser possível classificar pelo menos três formas de raiva relevantes para o contexto atual: a raiva dos oprimidos; a raiva dos cidadãos pobres e periféricos (potencialmente manipulada pelos discursos de ódio de grupos supremacistas); e a raiva dos grupos supremacistas. Para apresentar de maneira mais clara como essas raivas se relacionam, exponho abaixo um quadro contendo as diferenças entre elas.

**Quadro 2.** Distinções entre três formas de raiva presentes na realidade atual.<sup>108</sup>

	<b>Raiva dos oprimidos</b>	<b>Raiva dos cidadãos periféricos (potencialmente manipulada)</b>	<b>Raiva dos supremacistas</b>
<b>Aptidão</b>	Apta	Apta, podendo se tornar total ou parcialmente inapta caso seja redirecionada para fins	Inapta
<b>Causa</b>	Violação moral ou normativa	Violação moral ou normativa, podendo se tornar total ou parcialmente decepção	Decepção
<b>Efeito</b>	Indignação democrática	Indignação comum, podendo se tornar ressentimento autodestrutivo	Violência e vingança

De acordo com o quadro, portanto, a raiva dos oprimidos seria apta por ter como causa uma injustiça, isto é, uma violação moral ou normativa. Indico que o efeito desta raiva seria a indignação democrática a partir das considerações de Nick Bromell (2013), analisadas na [seção 4.1](#). A indignação democrática surgiria a partir da necessidade do reconhecimento da própria dignidade, sendo entendida como uma energia criativa capaz de produzir uma reflexão política que é tanto prática quanto teórica. Seus objetivos são o combate à opressão, a denúncia ao silenciamento e à auto repressão, e a promoção de discussão sobre as formas de resistência que devem ser empregadas. Já a raiva dos cidadãos periféricos seria inicialmente apta, pois teria como causa injustiças reais, porém potencialmente tornar-se-ia total ou parcialmente inapta caso seja manipulada e desviada para fins políticos que não mais visam solucionar injustiças,

<sup>108</sup> Considero que podem existir diversas outras distinções feitas a partir de outros critérios. Essas são apenas três que estou querendo ressaltar diante do escopo deste ensaio.

mas sim implementar um projeto político opressor. Compreendemos que o resultado dessa raiva desvirtuada seria um ressentimento autodestrutivo de acordo com a leitura de Bromell (2013), cuja abordagem é muito distinta da nietzschiana. De acordo com o autor, a raiva inicialmente justa, caso seja deslegitimada, muito provavelmente se tornará um ressentimento autodestrutivo que não visa a cooperação entre os envolvidos no conflito, retirando todo e qualquer espaço para autocrítica ou reflexão política. Esse ressentimento surge como um desejo de proteção de sua própria dignidade em detrimento da dignidade de outrem. Por fim, a raiva dos supremacistas seria inapta, dado que, como argumentamos, ela não é motivada por uma causa genuína, mas sim por um sentimento de decepção. Essa raiva tem em vista a violência e a vingança contra populações oprimidas e a perpetuação das relações de poder em sua estrutura tradicional.

Podemos apontar as discussões observadas na Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para investigar como o governo federal lidou e lida com a pandemia de COVID-19 no Brasil exemplos capazes de ilustrar alguns contrastes entre discursos próprios da raiva dos oprimidos daqueles mais próximos da raiva dos supremacistas, a qual também poderia ser caracterizada como um ódio destrutivo contra a diferença. Corroborando com as afirmações de Lorde ao final da [seção 4.2](#), compreendo que o objetivo da raiva observável nas falas e questionamentos das senadoras e senadores que estão levando a sério a situação do país é a mudança desse quadro de mortes constantes da população e de impunidade dos responsáveis pelo genocídio — principalmente o próprio presidente do país —, enquanto que a finalidade do ódio — por vezes palpável, outras vezes implícito — nas falas daqueles que apoiam e defendem as (in)ações do governo é a de justificar, relevar ou até ridicularizar as mortes. Essas defesas absurdas, caso não sejam combatidas, podem provocar ainda mais destruição. Para além deste contraste entre os objetivos, também observo um contraste no modo como são recebidas e julgadas essas duas expressões. Se por um lado um discurso com raiva, especialmente se vier de uma das senadoras convidadas a compor a comissão, é tratado de maneira desrespeitosa, deslegitimado e silenciado diversas vezes, por outro, os muitos questionamentos mal articulados e infundados provindos dos senadores governistas poucas vezes são interrompidos.

Há muito o que se extrair deste segundo contraste. Primeiro, salta-me aos olhos os diversos graus de machismo explícito contra as mulheres.<sup>109</sup> A começar, nenhuma mulher inicialmente fora convidada para compor a CPI. Só receberam a possibilidade de participar após apelarem ao presidente da comissão e terem seu pedido aceito. Ainda assim, mesmo com a

---

<sup>109</sup> Cf. “Machismo na CPI da Covid”, disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/05/21/machismo-na-cpi-da-covid.htm>.

permissão, desde o primeiro dia que iniciaram seus trabalhos foram recebidas com ataques, xingamentos e ofensas que visam rejeitar a legitimidade de suas falas e expulsá-las daquele tão importante ambiente democrático.<sup>110</sup> É possível perceber a enorme quantidade de vezes que foram proferidas frases como “tenha calma”, “não fique nervosa”, “a senhora está muito agressiva” direcionadas às mulheres presentes.

Um segundo ponto que pode ser discutido a partir deste contraste entre os diferentes modos de tratamento desses discursos se relaciona ao que fora tratado no [tópico 3.3.2.3](#) quando apresentei a leitura de Srinivasan (2018) no que concerne a dicotomia entre raiva e razão. Acredito que também é visível que muitos dos senadores presentes assumem em seus discursos que há uma relação de exclusividade real entre os pares “polidez e racionalidade” e os pares “raiva e irracionalidade”. Em outras palavras, parece subjazer em algumas falas o pressuposto de que a expressão da raiva estaria inerentemente ligada à falta de razão, enquanto que uma articulação polida e com decoro demonstraria uma maior racionalidade. Minha posição em relação a isto não podia ser mais contrária, como espero ter deixado claro nesta dissertação. Se nos atermos apenas para o ambiente desta CPI, já seria possível demonstrar como esse pressuposto é inadequado. Enquanto que os senadores que apoiam o governo buscam manter um tipo de vocabulário recatado no que concerne a retórica política, seus argumentos são quase sempre infundados, claramente falsos e/ou manipuladores, tendo como efeito desejado não o entendimento racional, mas sim a desinformação para favorecer suas próprias narrativas. Já as senadoras e senadores contrários ao governo que em algum ponto expressaram indignação e raiva em suas falas — sem que para isso tivessem que ser agressivos, violentos ou desrespeitosos<sup>111</sup> — se esforçam para elaborar argumentos bem construídos, indagações pautadas na realidade factual e exclamações justificadamente revoltadas, muitas vezes apontando explicitamente que seus objetivos não são outros senão alcançar um melhor entendimento de como estava, como está e como poderia estar a situação da pandemia no país

---

<sup>110</sup> “Não há um dia sequer que os senadores deixem de interromper senadoras no meio de suas falas, lhes peçam “calma”, cortem suas palavras ou as desqualifiquem moralmente. E sem motivo algum, a não ser o despeito diante da forma como elas vêm se destacando nas sessões”. Trecho retirado de “Na torcida de futebol que virou a CPI da Covid, o machismo entrou em campo”, disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/colunas/2021/05/21/na-torcida-de-futebol-que-virou-a-cpi-da-covid-o-machismo-entrou-em-campo.htm>.

<sup>111</sup> Ressalto que há também uma diferença de tratamento nas falas com raiva observável entre os discursos proferidos por senadores homens revoltados e por senadoras mulheres indignadas. Enquanto que o silenciamento e a deslegitimação dessas mulheres é recorrente, a raiva nas falas desses homens não é debatida, apenas a mensagem que elas carregam. Esse fato parece reforçar que causas estruturais como o machismo são muito fortes, promovendo inclusive uma “censura da raiva” desproporcional: a mesma raiva, quando expressa por uma mulher, tem muito mais chances de ser retaliada e combatida.

caso o governo tivesse agido de maneira diferente. É notável nesses casos como o uso da raiva para planejar estratégias de ação e para executá-las está presente.

Com isso, espero ter oferecido argumentação suficiente para sustentar minhas duas respostas, a saber, de que a raiva de grupos supremacistas não deve ser considerada justa e de que figuras políticas como Trump e Bolsonaro, representantes desses grupos supremacistas, não podem ser adequadamente compreendidos como vinculados a uma moral cristã do sacerdote nietzschiano tal como descrito na *Genealogia da moral*.

A partir disso, considero que o uso do pensamento de Nietzsche para interpretarmos a realidade política pode carregar para esse âmbito a perigosa associação entre violenta exterminação do diferente e a noção de vida sadia. Esse seria o caso pois a perspectiva fisiopsicológica adotada pelo autor para sustentar suas teses acerca da vida e das relações entre tipos de indivíduos está fundamentada em ideais racistas, misóginos, classistas e capacitistas. A presença desses preconceitos torna a filosofia nietzschiana inadequada para compreender a complexidade das relações humanas. Com efeito, as próprias terminologias forte e fraco enquanto tipologias humanas empregadas para descrever como se dão as relações entre pessoas são inadequadas, visto que reforçam uma visão naturalista e determinista dessas relações. O grande problema aqui é, de certa forma, categorial, visto que, na realidade, as relações humanas desde sempre foram questões sociais, não biológicas. Aquele que pretenda realizar qualquer tipo de análise acerca das relações de poder entre indivíduos deve compreender que as características mais relevantes não podem ser propriedades biológicas. Em outras palavras, não é razoável considerar que a explicação para a existência de relações de opressão e dominação seja elaborada a partir de quaisquer concepções de tipos naturais de seres humanos. Uma proposta que compreenda que nós seríamos naturalmente organizados de modo que determinados grupos sejam superiores a outros deve ser combatida, pois, além de ser inadequada e preconceituosa, promove a perpetuação dessas relações de violência e dos ciclos de vingança. Para que seja possível superar a opressão, é primeiro preciso reconhecer que suas causas são sociais e políticas, não originadas em algo como a vontade de poder.