

MORTE, DESEJO E DIREITO: EM TORNO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE ALEXANDRE KOJÈVE*

DEATH, DESIRE AND LAW: AROUND THE POLITICAL PHILOSOPHY OF ALEXANDRE KOJÈVE

Ramon Maia**

RESUMO

Alexandre Kojève faz parte de uma brilhante geração de emigrados russos que se deslocaram para a Europa no contexto da Revolução de 1917. Os que leram a *Introdução à leitura de Hegel* de Kojève e conhecem apenas este seu livro, nada entendem sobre Hegel e, muito menos, sobre o conjunto do pensamento de ambos os autores. Neste ensaio, tomarei Kojève como centro de análise e como filósofo dotado de pensamento próprio, ainda que ele mesmo confesse, em muitas passagens dos seus livros, uma fidelidade a Hegel. Meu objetivo é mostrar que há uma filosofia política em seu pensamento baseada em noções como morte, desejo e direito. Tais noções, desenvolvidas por Kojève, entram em relação para a construção do edifício conceitual concebido como Estado universal e homogêneo, em que os indivíduos, depois de uma luta por puro prestígio, de vida ou morte, se reconhecem e se sentem realizados. A satisfação do orgulho obtida não é exatamente a felicidade, o prazer ou o bem-estar, mas, sim, a consciência da própria finitude.

PALAVRAS-CHAVE: desejo; morte; direito; política; reconhecimento; finitude.

ABSTRACT

Alexandre Kojève is part of a brilliant generation of Russian emigrants who moved to Europe in the context of the 1917 Revolution. Those who read Kojève's *Introduction to lecture to Hegel* only know his book, no Hegel, much less the set of thoughts of both authors. In this essay, I will take Kojève as the center of analysis and as a thinker with his own thought, even though he himself confesses, in many passages of his books, an allegiance to Hegel. My objective is to show that there is a political philosophy in his thought based on notions such as death, desire and law. Such notions, developed by Kojève, are linked to the construction of the conceptual edifice conceived as a universal and homogeneous State, in which individuals, after a struggle for pure prestige, of life or death, recognize themselves and feel fulfilled. The satisfaction of pride obtained is not exactly happiness, pleasure or well-being, but rather the awareness of one's own finitude.

KEYWORDS: desire; death; law; politics; recognition; finitude.

* Artigo recebido em 26/01/2024 e aprovado para publicação em 20/05/2024.

** Doutor em Teologia pela FAJE; mestre em Teoria e história literária pela UNICAMP; bacharel em Filosofia pela UFMG. Especialista em pensamento religioso russo. E-mail: maiaramon@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A expressão “dialética do senhor e do escravo”, supostamente advinda do texto hegeliano, talvez seja bem conhecida nos meios acadêmicos brasileiros. O problema é que o vocábulo *Knechtschaft* não significa exatamente escravidão. Ele possui como oposto lógico a palavra senhorio (*Herrschaft*), seu sentido está mais próximo de servidão. Assim, teríamos uma dialética do senhor e do servo. Tais categorias, em Hegel (2010), pertencem aos domínios da consciência, do pensamento. Talvez, esse deslizamento na tradução se deva a Alexandre Kojève, um dos responsáveis por traduzir *Knecht* por *esclave*. Na sua *Introdução à leitura de Hegel*, os vocábulos *maître* (senhor) e *esclave* (escravo) são tomados como categorias sociais e históricas¹. Kojève goza, no Brasil, da reputação de ser um dos grandes analistas dos textos hegelianos. Ora, Kojève parte de Hegel, mas possui outra filosofia. Além de não ser um mero comentador, deixou uma considerável obra.

Kojève faz parte de uma brilhante geração de emigrados russos que se deslocaram para a Europa no contexto da Revolução de 1917. Na França, ele entrara em contato com o círculo de Nicolas Berdiaev, outro emigrado russo, frequentando sua casa aos domingos no final da década de 1920. Nesse período, Berdiaev escrevera uma recensão ao livro de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, cujo centro era o destaque à dialética senhor e escravo. Tokarev (2017, p. 502-503, tradução nossa) afirma que Berdiaev

[...] qualificou a Fenomenologia do Espírito de obra “a mais genial de Hegel”, em que, “ele se aproxima ao máximo de uma filosofia concreta da vida”. Notemos que é nesta recensão que Berdiaev antecipa o tema maior do futuro seminário kojéviano, a saber, a dialética do senhor do escravo.

Para traduzir os termos hegelianos “Herr” e “Knecht”, Berdiaev escolhe, e Kojève fará o mesmo em seu Seminário, as palavras “gospodin” (senhor) e “rab” (escravo), enquanto que a palavra “Knecht”, em alemão, significa muito mais “servo” (sluga).

Berdiaev, ao contrário de Kojève e a despeito de traduzir *Knecht* por escravo, considera tal categoria como pertencente ao universo da consciência e não como uma categoria sócio-histórica. O que é significativo é a opção pela palavra “escravo” nos dois autores. Devo dizer, além disso, que aqueles que leram a *Fenomenologia do espírito* estão familiarizados com Hegel. Neste ensaio, tomarei Kojève como centro de análise e como

¹ Para quem quiser se aprofundar nesta questão, ver: Jarczyk e Labarrière (1996).

filósofo dotado de pensamento próprio, ainda que ele mesmo confesse, em muitas passagens dos seus livros, uma fidelidade a Hegel. Tomo como apoio os trabalhos: de Jeff Love (2018a), *The black circle: a life of Alexandre Kojève* e de Dominique Auffret (1990), *Alexandre Kojève: a philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Não só minhas ambições são menores, como também não estou interessado nos aspectos da vida de Kojève; assim, me distancio, nisto, desses trabalhos.

1 MORTE

É impossível para o indivíduo pensar sobre o acontecimento da própria morte, pois falta a tal pensamento um conteúdo objetivo. Ele não pode experimentar a própria morte e dizer algo sobre ela. Se o indivíduo está morto, não está mais no mundo. Contudo, algo fora do mundo nos é dado estranhamente, com algum horror. Trata-se da morte dos outros, que nos é dado a conhecer. Isso significa que recebemos, pelas interações, dados não somente de nosso meio homogêneo, mas dados provindos de uma certa heterogeneidade. Jeff Love (2018b), em sua “Introdução” ao livro *Ateísmo*, de Kojève (2018), afirma a impossibilidade de se imaginar como alguém morto. A morte só pode se dar a alguém por meio da morte dos outros. Ninguém pode experimentar nem imaginar a própria morte que é, na verdade, o prolongamento de si próprio. É uma situação paradoxal, cuja realidade pode ser comprovada pelo fato de podermos falar, discutir a respeito da morte.

Kojève afirma que o homem só é verdadeiramente humano porque deve e pode morrer. A morte surge, então, como possibilidade e como necessidade, ou seja, ela é uma escolha ou é inevitável. O homem nasce em um mundo onde cria, pelas suas ações, seu próprio mundo histórico. O aparecimento do homem acontece quando dá início à luta contra outros homens e quando começa a trabalhar, ou seja, quando retira da natureza seu sustento. Tudo o que o homem tem diante de si é o mundo que construiu. Não é possível morrer para ressuscitar em um mundo diferente do mundo onde nasceu e viveu. O homem pode estar consciente de sua morte, pode se matar de modo voluntário ou afirmar o mito da imortalidade, negando a morte. Essas são suas possibilidades discursivas. Inconsciente, ele pode, também, morrer submetido ao processo natural. Contudo, o homem só será um indivíduo livre e histórico se for necessariamente mortal e se estiver consciente de sua mortalidade.

O tempo é o limite para a existência empírica do homem, e enquadra, pela duração, a sua vida. Perdurar no tempo significa nascimento e morte, ou seja, ter um começo e um fim; e a negatividade, que se dá também com a liberdade, é que faz com que a temporalidade marque assim a existência humana. O homem, desse modo, é capaz, ainda, de se evadir da natureza, ele não está colado ou preso ao cosmos. “Ou, em outros termos, se o homem vivesse eternamente e não pudesse morrer, também não poderia fugir da onipotência de Deus” (Kojève, 2014, p. 484). A prova de que o homem não está fixado na natureza, de que é livre, é a possibilidade de dar cabo de sua vida a qualquer momento. Nenhum destino pode lhe ser imposto. A negatividade da liberdade se mostra de maneira mais radical e evidente no suicídio ou na morte voluntária, uma vez que praticados sem nenhuma necessidade vital. Assim, a liberdade ou a autonomia representa escapar de situação biológica previamente estabelecida; seja dito, o sujeito teria a opção de continuar a viver naquela condição dada.

O suicídio faz com que o homem se distinga dos animais, pois há a manifestação da liberdade. Não há negatividade no mundo animal. Por outro lado, agindo absolutamente livre, o homem é conduzido ao nada e não a uma existência livre. Para Kojève (2014, p. 484), a revelação e a realização da liberdade só são possíveis com a “luta por puro prestígio, travada sem necessidade biológica e em busca apenas do reconhecimento”. Por sua vez, a liberdade só pode ser manifestada e efetivada se essa luta implicar risco de vida, com possibilidade real de morte. Assim, é possível dizer que ela é um suicídio, porque o homem se expõe ao perigo de maneira voluntária. Na verdade, o que confere temporalidade ao homem é a negatividade. A temporalidade existe como duração e aparece como tempo histórico. A negação da natureza representa uma atualização da negatividade; significa que o homem agiu por meio de suas forças, do trabalho, de suas invenções para satisfazer seus desejos. A negação operada pelo homem não culmina no puro nada.

Ao superar ou transcender o Ser-dado (Sein), cria-se o conceito (Begriff), que é o Ser menos o ser do Ser. A negação conserva portanto o conteúdo do Ser (como conceito: “Ser”) e o sublima, fazendo-o subsistir sob forma ideal e não real. Sem a negatividade, isto é, sem a finitude ou a temporalidade, o Ser jamais seria um ser concebido (Begriffen) (Kojève, 2014, p. 489).

O homem só pode pensar em sua própria morte porque é mortal, ou seja, para que exista o conceito é preciso haver uma negatividade anterior que foi superada. Ser consciente de si é estar consciente da própria finitude, pois a consciência é superação ideal da morte. E o

homem só chega à consciência de si, à consciência discursiva e conceitual ao aceitar o risco de vida sem nenhuma necessidade, “pelo fato de caminhar para a morte sem ser obrigado”. Somente desse modo o homem se eleva acima do animal. O homem transcende a si mesmo, enquanto natureza e ser dado, aceitando autonomamente a morte. O homem é livre, individual e histórico porque é voluntariamente mortal e, somente por isso, é capaz de discurso e pensamento. A consciência da própria morte advém quando o homem arrisca a própria vida. Sabendo da própria morte, ele pode morrer consciente ou voluntariamente. Pode também, segundo Kojève (2014, p. 490-491), “voluntariamente enfrentar a morte num risco refletido e calculado, consciente da iminência do desfecho fatal, pode até se matar, por quaisquer motivos que lhe pareçam válidos”. Por outro lado, é possível o engano. O homem, afirmando sua imortalidade, nega sua morte, ou seja, tudo o que ele é.

Na verdade, não é possível que o homem se torne imortal. O homem, efetivamente, cria um mundo histórico negando, pelo trabalho, pela técnica, a natureza. Enquanto negatividade pura, a morte só possui permanência como conceito, como idealidade, como conceito de morte, como ideia da morte. A negação deste conceito não tem como resultado uma vida em outro mundo, senão, outro conceito. Kojève (2014, p. 491) afirma que aquele que nega sua própria finitude “só pode se imaginar imortal: só pode acreditar em sua vida eterna ou em sua ressurreição, mas não pode realmente viver sua imaginária vida após a morte”. A fé na ressurreição e na vida eterna tem como seu contrário a decisão pela morte voluntária. Essa fé é essencialmente humana. Afinal, o homem é aquele ser que não apenas, consciente de sua morte, decide por ela voluntariamente, mas, também, é o ser que almeja a imortalidade e faz esta aposta com maior ou menor fervor.

Pela fé, a morte é superada por meio do e no pensamento, contudo, de uma maneira equivocada, pois, tão somente, no registro de uma certeza subjetiva. A transcendência do homem em relação à morte só terá o estatuto de verdade objetiva se possuir efetividade. Isso só é possível na e pela história. A humanidade do homem só se realiza no mundo. O homem plenamente satisfeito é aquele que realiza sua individualidade e sabe que assim o faz. Implica dizer que a realidade aparece não apenas como natureza inanimada, plantas, animais e minerais, mas, também, segundo Kojève (2014, p. 494), como “indivíduo livre histórico essencialmente temporal ou mortal (que luta e trabalha)”. Além da natureza, existe, também, uma ação capaz de criatividade “que culmina numa obra”. O homem só existe verdadeiramente agindo. Somente assim sua individualidade ganha realidade. Por meio do ato

criador humano, a negatividade se atualiza. O homem se coloca diante da natureza lutando, primeiro; depois, trabalhando. Tomada em si mesma, a negatividade é um nada puro. Sem a natureza, ela é um nada. Ela marca a finitude do homem, pois, também, age nele. Com efeito, Kojève (2014, p. 512) entende que o homem pode ser concebido como ação, e a negatividade pode ser compreendida como morte, assim, a existência humana, em totalidade, pode ser tomada como “uma morte mais ou menos adiada e consciente de si”.

A satisfação humana só pode acontecer se o homem estiver consciente dela. Estar consciente de si é estar consciente da própria morte. Assim, a consciência da finitude é necessária para se estar satisfeito. Na verdade, a satisfação não está relacionada com a felicidade, com o bem-estar, com o prazer nem com a alegria. A satisfação é a única coisa capaz de preencher o orgulho. Para Kojève (2014, p. 514), satisfazer o orgulho é “a plena satisfação do desejo antropogênico e humano de reconhecimento (*Anerkennen*)”. Nesse caso, todos os homens atribuem um valor absoluto a uma personalidade ou a uma individualidade livre histórica. A afirmação e o reconhecimento da liberdade, da historicidade e da individualidade somente são possíveis em um universo sem o além e sem Deus, ou seja, é preciso ser mortal e finito.

Tornar-se humano significa negar o animal em si mesmo. Essa tarefa possui um prolongamento, uma conclusão e um aperfeiçoamento no filho educado como humano pelo ato criador do pai. A vida humana pressupõe a mortalidade, a finitude do animal, provocada, também, pelo homem por sua ação em relação ao dado. No limite, o homem coloca em risco sua vida sem nenhuma necessidade ou motivo vital ou biológico. Os animais, ao contrário, não podem se lançar, se projetar. “A doença é um desacordo entre o animal e o resto do mundo natural” (Kojève, 2014, p. 517). Doente, o animal é retirado do seu lugar natural. Retirar o animal do seu aqui e agora, torná-lo doente, sob o risco de matá-lo, é uma tentativa malograda de transformá-lo em noção geral ou conceito. Essa tentativa representa seu fim, seu aniquilamento. O homem, ao contrário, pode fazer isso, “porque o animal que o encarna é suscetível de ser desalojado de seu tópos pela doença e pela morte” (Kojève, 2014, p. 517). A tentativa de desalojamento do animal encarnado no homem está na base do seu sucesso, ao mesmo tempo que é um risco. É possível criar um universo discursivo humano a partir da separação do seu aqui e agora animal. A doença do animal encarnado no homem é seu próprio devir. O homem, assim, é “um animal doente e mortal que se transcende no tempo” (Kojève, 2014, p. 517).

A morte voluntária ou consciente manifesta a mais alta liberdade do homem. Contudo, ela está no âmbito da abstração do indivíduo isolado. A liberdade individual, em sua pureza e em sua plena negatividade absoluta, se conjuga com a morte. Caso ela seja realizada socialmente, enquanto negadora do dado social, em uma revolução, por exemplo, “deve ela necessariamente se manifestar como morte violenta coletiva ou Terror” (Kojève, 2014, p. 520). Assim, a liberdade não pode ser realizada em seu estado mais puro nem ser um fim em si mesmo. Assim, em si mesma, ela é nada ou morte. A negatividade ou a negação de algo dado precisa conservar alguma coisa dele, ou seja, se trata de uma negatividade criadora do novo. A história pressupõe a morte, certamente, mas também a lembrança e a tradição. Significa que a vida dos filhos prolonga a vida dos pais, ao mesmo tempo que os mata. Trata-se de uma autonegação conservadora ou de uma morte daqueles que criam o tecido histórico. Assim, o motor da história é a morte que se atualiza pelas revoluções e guerras sangrentas. A historicidade do homem é dependente da sua participação ativa no Estado. Para Kojève (2014, p. 523), o ponto mais alto dessa participação ativa é “o risco da vida voluntário numa guerra puramente política”. Síntese do particular e do universal, o indivíduo não é somente o animal encarnado, o que lhe é dado desde o início, mas, também, ação e discurso universal. A ação, para ser universal, deve representar a vontade do Estado, e o discurso deve provir da ação. Agindo como cidadão, ou seja, de modo que direito e obrigação sejam uma só coisa, o indivíduo atinge a universalidade, permanecendo particular. Somente o Estado é capaz de atribuir ao individual um valor universalmente reconhecido por todos. Contudo, a ação do cidadão pelo Estado deve culminar, segundo Kojève (2014, p. 525), “no risco de vida (particular) para fins puramente políticos (universais)”. A cidadania é adquirida quando o indivíduo decide arriscar sua vida pelo Estado. Nesse caso, cidadania e reconhecimento universal são a mesma coisa.

2 DESEJO

Kojève compreende o homem como animal desejante. O desejo animal que habita o homem é condição necessária, embora, não suficiente, para que ele seja autoconsciente. O desejo conduz o homem à ação. O consumo de um alimento para saciar a fome, por exemplo, implica na sua destruição. No entanto “para que haja consciência-de-si, é preciso que o desejo se dirija a um objeto não natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que

ultrapassa o real dado é o próprio desejo” (Kojève, 2014, p. 12). O animal desejante vive em um meio humano. O homem deseja objetos da natureza e os transforma por meio de sua ação. Para desejar outros desejos, ele precisa de uma multiplicidade de animais desejantes. É preciso, no entanto, que cada um deseje o desejo do outro a fim de que se constitua uma sociedade humana. O que Kojève (2014, p. 13) chama de desejo antropogênico é esse desejo, constitutivo de um “indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade, de sua história e, enfim, de sua historicidade”. O desejo antropogênico não tem como alvo um objeto da natureza, mas, sim, outro desejo. Quando desejo o desejo do outro, quero que eu seja reconhecido como valor absoluto e autônomo pelo outro. “Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador de consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento” (Kojève, 2014, p. 14). O indivíduo possui um desejo de reconhecimento que é uma ação e não apenas um conhecimento passivo. Mais propriamente, o reconhecimento é uma ação cognitiva ou um conhecimento ativo.

O homem só existe, portanto, em realidade ou em verdade, enquanto reconhecido por um outro, e é somente pelo e no reconhecimento deste outro que ele existe também em si e para si, que ele se conhece e reconhece a si mesmo. Ele só é “sujeito” na medida em que é “objeto”: seu ser só existe enquanto um ser objetivo (Kojève, 1981, p. 244, tradução nossa).

É por meio do desejo antropogênico que tem origem a Guerra, a Economia e o Direito. Na verdade, tal desejo está na origem de “todos os fenômenos humanos, culturais ou históricos”. O ato que realiza o desejo antropogênico está em dois campos: na luta do senhor e no trabalho do escravo. “Dito de outra maneira, todos os fenômenos humanos têm por base a Guerra e a Economia fundada sobre o Trabalho” (Kojève, 1981, p. 254, tradução nossa). A realização ou a atualidade da realidade humana é constituída pela Guerra e pela Economia. Entretanto, o homem pode se opor à animalidade, também, enquanto “sujeito de direito”. Trata-se de um subproduto específico e autônomo da Guerra e da Economia, irredutível a elas, como também aos seus resultados e aos seus agentes. Contudo, o homem “só pode ser sujeito de direito porque ele é – ou foi – Guerreiro ou Trabalhador. E é porque ele é sujeito de direito que ele será, um dia, Homem integral ou cidadão” (Kojève, 1981, p. 246, tradução nossa).

A luta antropogênica do homem em busca do reconhecimento é caracterizada pelo risco de vida e pelo desejo por outro desejo. A negação do animal encarnado no próprio homem se choca com o instinto de conservação. “A existência do risco é, portanto, não

somente um ser, mas, ainda um dever-ser” (Kojève, 1981, p. 249, tradução nossa). Por ser verdadeiramente humano, o homem deve arriscar sua vida. Trata-se muito mais de um dever. O que se realiza, se atualiza é uma negação pura do animal, portanto, culmina na morte, não no ser. Ou, dito de outra forma, o que se atualiza não é o ser, mas a “potência de um ser ideal que se atualiza pela negação ativa do ser material” (Kojève, 1981, p. 249, tradução nossa). A potência é o risco que é, propriamente, um dever. O ser humano possui, assim, o dever de ser homem. Trata-se de um dever do ser ou do ser desse dever.

A ação humana possui a capacidade de negar sua própria animalidade empírica, portanto pode desejar a morte e ser capaz de arriscar a própria vida. O homem, assim, por meio da negatividade, pode se lançar, se transcender e, desse modo, ser outro em relação ao que lhe foi dado de antemão. Outro indivíduo também é capaz disso; assim, cada um busca a morte do outro. Isso significa colocar a própria vida em risco. A própria morte é aceita, pelo menos, enquanto possibilidade. A humanidade do homem só se torna possível pela aceitação e pela compreensão da finitude. A morte humana não pode ser consequência de um processo fisiológico, ao contrário, deve ser consciente ou violenta, ocorrida em um combate. Arriscando a vida, um indivíduo mostra ao outro seu desejo de reconhecimento, provando, assim, que não é um animal. Obviamente, o fim da existência animal encarnado no homem faz com que sua verdade desapareça. Por outro lado, só há humanidade se o homem for capaz de negar esse animal encarnado que o habita. Na luta por puro prestígio, o indivíduo deve viver para se tornar humano e necessita que seu oponente também viva, para ser reconhecido.

Depois da luta mortal por puro prestígio, temos um vencedor e um vencido. O vencedor não reconhece o outro, mas reconhece a si mesmo por meio do reconhecimento dos outros. O Eu do vencedor possui uma realidade concreta e objetiva, afinal ele é reconhecido pelo vencido. O problema é que não é reconhecido por um igual, senão por alguém que se submeteu a ele. O vencido possui uma consciência servil, pois, para não morrer pela liberdade, preferiu a derrota; em outras palavras, se submeteu. O vencido vive uma vida puramente biológica. O vencedor permanece possuindo o desejo, ainda contém vida biológica e animal, no entanto, ele também é reconhecido pelo vencido. Assim, quando disputa um objeto, não quer dizer que deseja consumi-lo, senão que “luta para afirmar sua posse (reconhecida, legítima) desse objeto” (Kojève, 2014, p. 52). O consumo permanece, contudo, referido à dimensão animal. O vencedor está em um impasse, pois só aqueles que se submeteram a ele o reconhecem. Ele não está plenamente satisfeito. Entretanto, enfrentou a

morte, arriscou a vida, derrotou o mundo natural e seu concorrente. O vencedor aceitou a morte conscientemente enquanto que o vencido a rejeitou. Por isso, o vencedor tem o direito de dominar, pois se comporta como homem.

A origem da experiência da consciência servil do vencido está no medo da morte. O vencido toma conhecimento da pura negatividade ou da liberdade por meio da angústia da morte. Ele passa a saber de sua humanidade a partir do nada que ele é, assim, desde o momento em que é lançado para fora do mundo natural. O vencido se torna consciente de sua existência no mundo por meio da consciência de sua finitude. Afinal, “só a morte individualiza de fato a existência (um outro não pode morrer por mim)” (Kojève, 2014, p. 54). A liberdade é revelada pela angústia, pois, por ela, o vencido percebe que não é necessário nada de específico para a realização da existência humana no mundo. Contudo, a angústia é uma liberdade insuficiente. O vencido somente se libertará gradativamente, afirmando o ideal da individualidade autônoma, se o orgulho for assumido, deixando de ser pecado e vaidade vã.

As relações entre vencedor e vencido engendram a figura da autoridade. O que caracteriza a autoridade é o movimento, a ação. A autoridade pertence àquele que é capaz de provocar uma mudança, portanto ela é ativa. A base ou o suporte de toda a autoridade é um agente livre e consciente. Para Kojève (2004, p. 58, tradução nossa), “a autoridade é a possibilidade que tem um agente de agir sobre os outros (sobre um outro), sem que estes outros reajam sobre ele, embora sendo capazes de o fazer”. A reação ou a oposição à autoridade é apenas uma possibilidade pura, sua realização nunca acontece. Caso venha acontecer, significa a sua destruição. No campo do Direito, a oposição é possível, pois a autoridade é mantida. A autoridade possui um caráter legítimo, ou seja, ela é reconhecida. “O fato de ser obrigado a intervir a força (a violência) prova que não existe autoridade em causa” (Kojève, 2004, p. 961, tradução nossa). Tal autoridade, a princípio, exclui a força, pois se baseia no reconhecimento. O Direito a inclui, donde seu caráter legal e coercitivo.

O vencedor é “o homem que foi até o fim numa luta de prestígio, que arriscou a vida para se fazer reconhecer em sua superioridade absoluta por um outro homem” (Kojève, 2014, p. 168). Na verdade, assim procedendo, ele se torna um senhor. Para tanto, deixou de lado “sua vida real, natural, biológica” para afirmar “algo de ideal, de espiritual, de não biológico”. Esse homem foi capaz de provar sua superioridade em relação à vida biológica. Ele procurou o risco de vida e não o prazer. O problema é que o vencido é um escravo. E aquele que lutou

tanto para ser um senhor e ser reconhecido por outro homem é reconhecido por um escravo, que não é um homem. Assim, o senhor não pode viver satisfeito. Na verdade, para que a satisfação aconteça é preciso que a escravidão tenha fim.

Seja dito, a luta antropogênica por puro prestígio é uma construção teórica. Trata-se de uma hipótese que não pode ser conferida por dados empíricos. A Ideia de Justiça aparece na reciprocidade absoluta e na simetria rigorosa. Assim, “o risco de um é provado, mas não determinado, pelo risco do outro”. De maneira livre, voluntária e consciente, cada um decide arriscar sua vida, podendo não fazê-lo. O risco aparece em função do desejo de reconhecimento. Há, portanto, um consentimento, ainda que tácito, por colocar a própria vida e a vida do outro em perigo. Isso exclui a injustiça. O que revelará a ideia de Justiça é a igualdade de condições objetivas e subjetivas. Contudo, se a luta termina pelo reconhecimento unilateral é porque há uma desigualdade entre seus participantes.

3 DIREITO

O vencido se tornou escravo por medo da morte. Com isso, ele se tornou dependente da natureza. O medo da morte revela certa superioridade do escravo em relação ao senhor, pois, assim, o escravo passa a conhecer seu nada. “Ele se entreviu como nada, compreendeu que toda a sua existência era apenas uma morte superada, suprimida (*aufgehoben*) – um nada mantido no Ser” (Kojève, 2014, p. 169-170). Assim, o escravo parece compreender o ser humano melhor que o senhor, pois o ser humano é um nada que se constrói, que depende da ação criadora e da negatividade para vir a ser. Além disso, o escravo trabalha para o senhor. “Ao agir, ele nega, transforma o dado, a natureza, sua natureza; e o faz em função de uma ideia, do que não é no sentido biológico da palavra, em função da ideia de um senhor, isto é, de uma noção essencialmente social, humana, histórica” (Kojève, 2014, p. 179). O significado disso é estar na posse de uma técnica, sendo que um conceito científico é o que a faz nascer. Assim, o trabalho do escravo dá origem ao entendimento, ao pensamento abstrato, à ciência, à técnica e às artes. Mais ainda, é possível dizer que o escravo caminha em direção à liberdade. Ao se elevar ao pensamento, às artes, à técnica, ele domina seus instintos e a natureza. Tomando consciência de que não depende das condições naturais de existência, o escravo chega ao ideal de liberdade. Segundo Kojève (2014, p. 171), trata-se de uma noção abstrata, de uma ideia não efetivada, “mas que pode ser realizada pela transformação consciente e

voluntária da existência dada, pela abolição ativa da sujeição”. O escravo possui uma ideia de liberdade, mas não é livre. Isso pode levá-lo a transformar o dado, as condições sociais de sua existência, representando um progresso histórico. Se a liberdade do senhor culmina em um impasse, pois ele é reconhecido apenas por escravos, a liberdade do escravo só deixará de ser um projeto, uma ilusão ou um sonho se ela for reconhecida por outros que ele reconhece como dignos do reconhecimento. Para tanto, o escravo deverá superar o medo da morte e enfrentar o senhor, impondo-lhe a liberdade. Desse modo ele se tornará outro do que ele é.

Por sua vez, a transformação radical no interior de um país é chamada de revolução nacional.

Chama-se “Revolução” uma transformação ativa do presente político em função do futuro, esta transformação implica uma negação do dado presente, quer dizer, não sendo um simples desenvolvimento do que estava já implicado (em germe) neste último. (O futuro deve, portanto, ser compreendido no sentido forte e próprio do termo, quer dizer, como o que ainda não é e o que ainda não foi) (Kojève, 2004. p. 195, tradução nossa).

Em uma Revolução, o passado imediato é negado pela ação revolucionária. Não há nenhum tipo de continuidade entre o que se passou e o presente da Revolução, dotada de lógica e tópos próprios. O tópos da Revolução é composto pelo projeto revolucionário. Trata-se de uma doutrina coerente e universal da qual é possível deduzir os casos concretos. A ação que transforma o presente político advém dessa doutrina, capaz de enunciar um plano e uma finalidade. O projeto revolucionário “guia a ação elaborando um ‘programa’” (Kojève, 2004, p. 196). Ele não deve ser utópico, não deve supor condições ideais ou não existentes, ou seja, deve ser capaz de propor coisas realizáveis. Sem doutrina, ideia ou projeto revolucionário não é possível haver ação revolucionária ou transformadora.

O objetivo, a meta da Revolução, comandada pelo escravo, é a realização do Estado universal homogêneo. A plena satisfação do homem e o fim da história somente são possíveis com a formação de um corpo social “em que o valor estritamente particular, pessoal, individual, de cada um seja reconhecido como tal, em sua particularidade, por todos, pela universalidade encarnada no Estado como tal” (Kojève, 2014, p. 178). Por sua vez, o indivíduo, enquanto figura particular, deve reconhecer e realizar a universalidade do Estado. Para que isso aconteça, para que haja uma síntese entre dever e direito, entre particular e universal, é preciso que tenha fim a oposição entre senhor e escravo. O Estado universal e

homogêneo é a síntese da contradição entre dominação e sujeição. A necessidade da síntese está relacionada ao fato de que o senhor somente tem conhecimento do que é universal no homem; e o escravo, do que é particular.

O princípio da justiça no mundo aristocrático é o princípio da igualdade. Do ponto de vista do aristocrata, ser homem não é um fato, é algo a ser conquistado. Trata-se de um dever. Assim, a igualdade é compreendida como dever ser. As relações sociais só são humanas entre iguais. No universo burguês, reina o princípio da equivalência. A justiça é feita do ponto de vista daquele que era escravo no mundo da aristocracia; portanto, daquele que não é humano desde o ponto de vista do senhor. Este escravo, o burguês e senhor de agora, é aquele que renunciou à igualdade por medo da morte na luta contra o aristocrata, o senhor de então. Para o burguês, a desigualdade não é injusta. Ele tem em vista a segurança, as vantagens e os inconvenientes de sua situação e procura equilibrá-los. Por sua vez, o escravo no mundo burguês, o proletário, possui contra si não só a desigualdade, mas também a não equivalência. No Estado universal e homogêneo, a igualdade e a equivalência deverão estar presentes dando forma à justiça da equidade. “De uma maneira geral, a Justiça da equidade só será satisfeita onde reina a maior igualdade possível. No entanto, a realização da igualdade não suprimirá a equivalência” (Kojève, 1981, p. 317, tradução nossa). A igualdade depende de certo equilíbrio de vantagens e inconvenientes. Contudo, a igualdade é uma ideia limite, um ideal regulador, afinal, até mesmo no caso das diferenças biológicas irreduzíveis é preciso o auxílio do princípio da equivalência, ou seja, de um sistema de balanços. Significa dizer que afirmar a igualdade entre homem e mulher, criança e adulto, doente e são, implica sua equivalência, ou seja, inclui o balanço de suas vantagens e de seus inconvenientes.

A cada etapa de sua evolução, a ideia de Justiça é caracterizada, de uma parte, pela extensão de seus dois princípios e, por outra parte, por sua relação mútua. De uma parte, a Justiça evoluirá porque se descobrirá, pouco a pouco, a injustiça de todas as desigualdades ou não equivalências do que pode ser igual ou equivalente. Assim, por exemplo, após ter descoberto a injustiça da desigualdade política dos homens, se descobriu a injustiça das desigualdades políticas entre homens e mulheres e, após ter descoberto a injustiça da desigualdade política, se descobriu aquela da desigualdade social ou econômica (Kojève, 1981, p. 318, tradução nossa).

A realização da justiça como equidade se dá como Direito. O Direito do Cidadão é determinado pela evolução da ideia de justiça realizada. Obviamente, pode haver discrepâncias entre a ideia de justiça e o Direito. Certamente, o Direito deve ocupar o espaço

de mediador, um papel intermediário entre a evolução da ideia de justiça e a realidade social. Em um país como o Brasil, por exemplo, temos um sistema de Direito que corresponde a uma tentativa malograda de síntese da ideia de igualdade e equivalência e uma ideia de justiça aristocrata. Salta aos olhos na ideia de justiça nacional o universo populacional colocado fora da esfera do humano. Assim, resta-nos perguntar em que medida um povo pode ser livre tendo leis e Constituição justas. Afinal, se minha meditação teve como ponto de partida o problema da morte, não foi, senão, para perscrutar os caminhos em direção à liberdade. Como a liberdade é vivida politicamente, dentro de um Estado, não é possível pensar seus destinos fora do lugar onde se vive. Com efeito, o progresso de um povo depende da consciência de si dos seus indivíduos. O indivíduo autoconsciente é aquele consciente de sua própria morte. Aquele que se sabe um nada pode ser capaz de tudo. Somente aquele que se arrisca, sem nenhuma necessidade biológica, por puro prestígio, sem temer a morte, pode ser livre. O medo da morte leva os indivíduos a não se arrisquem, a viverem sob a escravidão, como animais, satisfazendo seus desejos biológicos de consumo. Não enfrentar a morte também impede o indivíduo de perceber que nenhuma força no mundo o obriga ou o constrange a viver sua vida. Por outro lado, desejar a liberdade e permanecer vivo resulta em compromissos com o sistema de Direito. A cidadania é o querer em interação com deveres e direitos.

O cidadão será reconhecido por aquele que ele reconhece. Somente assim ele “será verdadeiramente realizado, em ato, enquanto ser humano” (Kojève, 1981, p. 242, tradução nossa). O senhor só existe enquanto existir o escravo que é o cidadão em potência. O cidadão, por sua vez, é “o ato da realidade humana” (Kojève, 1981, p. 242). Assim, o nascimento do ser humano está condicionado à contradição entre senhor e escravo. O ser humano, em sua plenitude e sua atualização, é o cidadão. Este, por sua vez, é “senhor, na medida em que é reconhecido pelos outros. e escravo na medida em que ele reconhece os outros” (Kojève, 1981, p. 242). Significa dizer que o cidadão não é propriamente um senhor nem exatamente um escravo. “Nem ato sem potência, nem potência sem ato, mas potência atualizada” (Kojève, 1981, p. 242). A realidade do homem, portanto, está relacionada com sua cidadania. Kojève afirma que senhor e escravo não existem em estado puro, são princípios lógicos. A passagem para a cidadania é uma evolução, trata-se da história da humanidade.

Essa evolução, que não é outra coisa que a história da humanidade, conduz a uma neutralização perfeita, a um equilíbrio definitivo do senhorio e servidão, passando por estágios intermediários, em que predomina um ou outro desses dois elementos constitutivos. E segundo essa predominância, pode-se falar de senhorio aristocrático (relativo), servidão burguesa (relativa) (Kojève, 1981, p. 243) A Justiça sintética do cidadão é a justiça do Estado universal e homogêneo. Ela é a fusão da justiça aristocrática do senhorio e da justiça burguesa da servidão. Para que a situação determinada possa ser chamada de jurídica, é preciso a existência de três membros minimamente: dois, em sua luta antropogênica, e um terceiro, imparcial e desinteressado, encarnado na figura do Direito. Este possui três avatares, o de Legislador jurídico, do Árbitro ou de Juiz, e o de Polícia (Kojève, 1981, p. 257). A ideia de Justiça nasce da luta antropogênica, sendo o Direito a sua aplicação. É preciso ser dito, em primeiro lugar, que tal luta se apresenta como um dever-ser. A luta antropogênica está relacionada à negação da realidade, do dado material, “este dado sendo considerado como natural ou animal, enquanto que sua negação é humana no sentido que ela cria uma realidade outra que é a realidade natural negada” (Kojève, 1981, p. 258, tradução nossa). Nesse sentido, o homem é um valor positivo, enquanto que o negado, um não valor. Assim, podemos dizer que a realização do homem, por meio da negação do natural e do animal, é um dever para ele. O homem se realiza “enquanto homem realizando seu dever” (Kojève, 1981, p. 258). O terceiro, imparcial e desinteressado, a figura do Direito, está presente para garantir que a igualdade ou a equivalência seja realizada por meio da “negação ativa da desigualdade (ou da não equivalência)” (Kojève, 1981, p. 258). Pelo fato de igualdade e equivalência serem um dever a ser realizado, elas são a condição sem a qual é impossível a existência da luta antropogênica e da realização do ser humano. “De uma maneira geral, a igualdade (ou a equivalência) se oporá à desigualdade (ou à não equivalência) como o ‘humano’ se opõe ao ‘inumano’ ou ao simplesmente ‘natural’, mesmo ao ‘bestial’” (Kojève, 1981, p. 259, tradução nossa). O terceiro, a figura do Direito, não é aquele que, simplesmente, possui uma ideia ou um ideal de justiça. Ele se esforça por realizar a Ideia pela negação do seu contrário, pois “esta ideia existe em sua consciência sob a forma de um dever” (Kojève, 1981, p. 259). Possuindo uma ideia de justiça, ele se torna humano, realizando esse dever, quando constata uma desigualdade ou uma não equivalência em uma interação humana e busca suprimi-la, estabelecendo uma igualdade ou uma equivalência.

Ele intervirá, portanto, ativamente nesta interação com a única preocupação de torná-la “humana”, quer dizer, conforme a sua ideia de Justiça. Ele agirá, portanto, de acordo com seu dever de realizar esta ideia pela negação do seu contrário. E isso é dizer que ele intervirá e agirá juridicamente, como Legislador, Juiz ou Polícia (Kojève, 1981, p. 259, tradução nossa).

A luta antropogênica, se não tiver esse terceiro (o Direito), não pode ser chamada de jurídica, ainda que possa haver alguma justiça nela. Podemos dizer que uma guerra seja justa ou injusta, mas, pela ausência de uma figura desinteressada e imparcial entre os combatentes, não se pode falar em relações jurídicas. “As relações entre inimigos não são relações de direito, mas elas são sempre conformes ou contrárias a um certo ideal de Justiça” (Kojève, 1981, p. 260, tradução nossa). O Direito só aparece quando a ideia de Justiça na cabeça de um terceiro é aplicada às interações sociais. Contrariamente à tradição filosófica, Kojève acredita que a diferença entre um Estado legal e um Estado despótico não é uma diferença de princípio, senão de grau. Afinal, “qualquer Estado pode mudar qualquer uma de suas Leis políticas, quer dizer, também, modificar sua Constituição no seu conjunto. O Estado age sempre ‘a seu bel prazer’” (Kojève, 1981, p. 393, tradução nossa). As semelhanças entre legalidade e despotismo residem, enfim, em dois pontos. Em primeiro lugar, é possível associar o capricho ao despotismo e a ponderação à legalidade. Ambos possuem em comum o fato de que as mudanças ocorrem sem motivos aparentes e são imprevisíveis. Em segundo lugar, a constituição em um Estado legal, assim como no despotismo, não é propriamente jurídica, não faz parte do campo do Direito. Considerando, por exemplo, a ação revolucionária, ela se coloca contra a lei constitucional que não é jurídica. A ação revolucionária, assim, é juridicamente neutra, portanto não criminosa. O sucesso da Revolução implica um estabelecimento de novas Leis políticas. Isso significa que o Estado mudou sua Constituição, nada pode ser objetado. Não faz sentido a oposição da antiga constituição à Nova, pois não há um Terceiro, imparcial e desinteressado, “entre as duas formas consecutivas do mesmo Estado”, para arbitrar a questão. Portanto, não há situação jurídica, senão, uma Luta Política. A Lei constitucional estruturante de um Estado não possui nenhuma relação com a Lei jurídica. Dito de outra maneira, “as relações do Estado com ele mesmo estão fora do domínio do Direito e mesmo da Justiça” (Kojève, 1981, p. 394, tradução nossa).

CONCLUSÃO

A filosofia aparece, aqui, não como gratuita especulação, mas como busca de emancipação em relação ao meramente dado. A noção de Estado universal e homogêneo proposta por Kojève deve ser considerada sob a perspectiva da filosofia da história. Quando a ave de Minerva efetua de voo noturno, os eventos já aconteceram. Assim, implica dizer que a filosofia sempre diz de algo que já se realizou ou que está se realizando. É preciso considerar o que Hegel elaborou em relação à consciência e Kojève, em relação ao Direito, ou seja, ambos constroem uma fenomenologia, portanto dizem do que aparece, do que vem a ser. A Ideia de Justiça não é uma utopia, senão um programa do Estado moderno. Nele, a equidade está se realizando, não sem muita dificuldade. O Estado universal e homogêneo é uma tendência mundial, capitaneada pelas principais potências, ou seja, é algo realizado e em vias de realização. Não significa que valores não se chocam mais, exceto os indivíduos, agora, são, cada vez mais, cidadãos, cada vez mais serão reconhecidos, cada vez mais estarão satisfeitos – o que não significa a realização da felicidade, do bem-estar, do prazer e da alegria. A satisfação do orgulho não implica eliminação das necessidades, salvo, progressivamente, elas serão, cada vez mais, uniformes. Nesse sentido, o Estado universal homogêneo e sua Justiça da equidade tenderão a realizar a igualdade formal e material. E nós, tropicais, recebemos com um mal-estar e com séculos de atraso, a tarefa e o dever de negar o animal que nos habita, a fim de nos tornar humanos.

REFERÊNCIAS

AUFFRET, Dominique. **Alexandre Kojève**: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire. Paris: Bernard Grasset, 1990.

JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P.-J. **De Kojève a Hegel**: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

KOJÈVE, Alexandre. **Atheism**. Tradução de Jeff Love. New York: Columbia University Press, 2018.

KOJÈVE, Alexandre. **Esquisse d'une phénoménologie du droit**. Paris: Gallimard, 1981.

KOJÈVE, Alexandre. **La notion de l'autorité**. Paris: Gallimard, 2004.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LOVE, Jeff. **The black circle**: a life of Alexandre Kojève. New York: Columbia University Press, 2018a.

LOVE, Jeff. Introduction. *In*: KOJÈVE, Alexandre. **Atheism**. Tradução de Jeff Love. New York: Columbia University Press, 2018b.

TOKAREV, Dimitri. Les auditeurs russes “inaperçus” (Gordin, Tarr, Poplavskij). **Revue des études slaves** [Online], LXXXVIII-3, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/res/1263>. Acesso em: 29 abr. 2019.