

# A FENOMENOLOGIA HEGELIANO-MARXISTA DE ALEXANDRE KOJÈVE

## THE HEGELIAN-MARXIST PHENOMENOLOGY OF ALEXANDRE KOJÈVE

Daniel Salésio Vandresen

Doutorado em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e Professor

Titular do Instituto Federal do Paraná

E-mail: daniel.vandresen@ifpr.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6662-4703>

### RESUMO

A fenomenologia hegeliano-marxista de Alexandre Kojève exerceu grande influência na filosofia francesa a partir da década de 1930. Em seus seminários, ele analisou a obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, especialmente o capítulo sobre a relação senhor-escravo, sob uma perspectiva antropológica do desejo e do trabalho. O pesquisador também propôs a ideia do fim da história, baseada na filosofia do absoluto de Hegel, e em sua efetivação no Estado Universal napoleônico. Sua filosofia consiste em uma leitura do Hegelianismo-Marxismo-Stalinismo, em que os intelectuais franceses das gerações posteriores, diretamente ou indiretamente influenciados por ele, problematizaram a dificuldade de conciliar uma filosofia política revolucionária com uma proposta de movimento dialético do espírito com um fim determinado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hegel. França. Alexandre Kojève. Senhor e Escravo. Fim da História.

### ABSTRACT

The Hegelian-Marxist phenomenology of Alexandre Kojève exerted great influence on French philosophy starting in the 1930s. In his seminars, he analyzed Hegel's "Fenomenologia do Espírito", especially the chapter on the master-slave relationship, from an anthropological perspective of desire and work. The researcher also proposed the idea of the end of history, based on Hegel's philosophy of the absolute, and its effectiveness in the Napoleonic Universal State. His philosophy consists of a 35entili of Hegelianism-Marxism-Stalinism in which the French intellectuals of 35entiliana35 generations, directly or indirectly influenced by it, problematized the difficulty of reconciling a revolutionary political Philosophy with a proposal for a dialectical movement of the spirit with a determined end.

**KEYWORDS:** Hegel. France. Alexandre Kojève. Master and Slave. End of History.

### Introdução

A presença da filosofia hegeliana-marxista na França é profundamente determinada pelo trabalho de Alexandre Kojève<sup>1</sup> (1902-1968), a partir da década de 1930. Em seus seminários de 1933-1939, Kojève desenvolve um estudo da obra *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, enfatizando, principalmente, a análise do capítulo IV sobre a relação entre senhor e escravo, interpretado a partir de uma fenomenologia antropológica do desejo e do trabalho. Outra contribuição singular está em propor a ideia de um fim da história, resultante

<sup>1</sup> Alexandre Kojève nasceu em Moscou e, ainda em solo russo, viveu a prisão no início do regime soviético. Em 1926, estudou na Alemanha, onde defendeu a tese de doutorado sobre Vladimir Soloviev sob a orientação de Karl Jaspers, e, a partir da década de 1930, mudou-se para a França.

De sua interpretação de que a filosofia de Hegel tem sua consumação no Estado universal homogêneo napoleônico.

A leitura marxista de Kojève sobre Hegel pode ser percebida já no primeiro capítulo de sua obra, quando introduz o texto com uma epígrafe, na qual cita um trecho da obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos* do jovem Marx, a saber: “Hegel [...] entende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma” (Marx apud Kojève, 2014, p. 11). Nesse sentido, indica-se uma leitura que rompe com o humanismo metafísico e abstrato, e reafirma-se o valor da subjetividade atuante, a qual cria valor pela essencialidade do trabalho.<sup>2</sup>

Segundo Jarczyk e Labarrière (1990), a leitura de Kojève sobre Hegel mostra-se dominada por preocupações de natureza ideológica e militante, na medida em que denota certa veneração por Stalin e pela revolução russa de 1917. Desse modo, mais que uma presença das ideias de Marx, na interpretação de Kojève, há também sua ligação ideológica com o Marxismo-Stalinismo, que, segundo Marco Filoni (apud Judikael, 2022), está presente na carta que Kojève envia a Stalin em plena Segunda Guerra Mundial, sendo que, duas semanas depois, ocorreu o rompimento do pacto germano-soviético e – coincidência ou não – Kojève deixou Paris logo em seguida. Ademais, um manuscrito encontrado revela, em seu título, que tal carta não se tratava apenas de um curso sobre Hegel, mas, sim, intitulado como: “*Sofia. A Fenomenologia ou Ensaio de Introdução dialética à filosofia a partir da Fenomenologia de Hegel interpretada à luz do Marxismo-Leninismo-Stalinismo*”. Portanto, revela-se toda a articulação teórica de Kojève.

Uma perspectiva de leitura de Hegel na França<sup>3</sup> teve seu lugar determinante a partir de 1920 com os estudos de Jean Wahl sobre os escritos da juventude de Hegel. Wahl, em 1929, publica a obra *O infortúnio da consciência na filosofia de Hegel*, dando ênfase no conceito de consciência infeliz hegeliana, com o qual acentua o lado trágico, dramático e vivo do

<sup>2</sup> A leitura de Kojève revela a própria leitura de Marx na obra *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, publicada pela primeira vez em 1932. Como afirma Marx: “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que comprehende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho” (Marx, 2008, p. 123).

<sup>3</sup> A presença de Hegel na França teve um primeiro momento, ainda no século XIX, com o pensamento do italiano Augusto Vera que, a partir de sua tese de doutorado de 1844, descreve seu estudo sobre Platão, Aristóteles e Hegel, com ênfase na interpretação da dialética hegeliana com base no platonismo. Vera, então, optou por traduzir a obra *Encyclopédie* de Hegel por considerar o caminho autêntico para a filosofia de Hegel. Segundo Bellantone “[...] o ponto de partida platônico impediu Vera de ir além de um idealismo *a priori* bloqueado num desenho de categoria abstrata” (Bellantone, 2008, p. 194, **nossa tradução**).

Pensamento hegeliano para retratar o existencialismo da dialética negativa na construção da consciência de si. Outro momento se dá com Alexandre Koyré que, em seu relatório sobre os estudos hegelianos na França, na obra *Hegel em Jena* de 1934, aborda esse resgate de Hegel na década de 1920. Dessa maneira, os estudos de Koyré enfatizam o aspecto da temporalidade que marca a concretude e a historicidade da razão e do Espírito como presença na inquietude e na negatividade da existência. E, enfim, tem seu auge nos seminários de Kojève em 1933-1939<sup>4</sup>, quando substitui seu concunhado Koyré, realizando uma interpretação singular da dialética hegeliana a partir de uma síntese do marxismo, da ontologia heideggeriana<sup>5</sup> e da fenomenologia husserliana. Esses três – Wahl, Koyré e Kojève – compõem a chamada “tríade de intelectuais hegelianos franceses” que focam suas análises na obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Ademais, as aulas de Kojève não atraíam grande público, mas integravam alguns que compõem a nova geração de intelectuais, como Raymond Queneau<sup>6</sup>, Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jacques Lacan, Jean Hyppolite e Jean-Paul Sartre. Assim, influenciou ainda uma segunda geração, composta por Derrida, Althusser, Foucault e Deleuze, que reinterpretam ou buscam separar-se do hegelianismo e, alguns, até mesmo do marxismo. Desse modo, segundo Horta (2017), a filosofia francesa pós-kojeviana das décadas de 1945 a 1975, marcada pelo confronto entre marxistas, existencialistas e nietzschianos, movimenta-se no debate introduzido por Kojève.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> A importância desses seminários se deve ao fato de introduzir as ideias da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel na França, pois a primeira tradução para o francês ocorreria em 1939 por Jean Hyppolite.

<sup>5</sup> Embora Kojève busque interpretar Hegel à luz de Marx, o que marca seu desvio em relação a Hegel é sua leitura a partir de Heidegger. “Desde Kant, parece ter sido Heidegger quem primeiro formulou o problema de uma ontologia dupla. Não parece que ele tenha ultrapassado a fenomenologia dualista que se encontra no primeiro volume de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*) (que é apenas uma introdução à ontologia que deve ser exposta no v.II, ainda não publicado [em 1939, N. do T.]). Mas isso basta para 37enti-lo reconhecido como grande filósofo. Quanto à ontologia dualística, parece ser a principal tarefa filosófica do futuro. Quase nada ainda foi feito” (Kojève, 2014, p. 457, nota 16). Kojève, diferente do monismo que marca a ontologia-dialética de Hegel, opõe a identidade da natureza ao processo criador e livre da história por meio de um dualismo-ontológico entendido como: “Na hipótese dualista, a Ontologia descreveria separadamente o Ser que se realiza como natureza, e a ação que nega o Ser e que se realiza (na natureza) como história” (Kojève, 2014, p. 458, nota 17).

<sup>6</sup> Queneau é quem reúne e publica em 1947 os seminários de Kojève na obra intitulada *Introdução à Leitura de Hegel*, na qual estão reunidos os seis cursos correspondentes aos anos letivos do seminário, dois apêndices e um esquema de dezenove páginas em que Kojève percorre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, traçando o percurso conceitual hegeliano e suas respectivas páginas.

<sup>7</sup> O russo Kojève, ao resgatar uma determinada interpretação antropológica de Hegel, influencia a geração de intelectuais no século XX, assim como a filosofia de Hegel já havia marcado com grande entusiasmo o existencialismo dos intelectuais russos do século XIX. O próprio Kojève (2014) cita Fiódor Dostoiévski, para o qual o conceito de consciência hipertrofiada retrata a decadência da cultura, o que pode ser percebido na obra *Memórias do Subsolo* de 1864 de Dostoiévski, na qual o ex-funcionário público age com uma consciência que sente prazer em cultivar um comportamento desagradável no seu dia a dia. E a leitura de Kojève continua a influenciar temas pós-modernos e de autores contemporâneos como, por exemplo, Francis Fukuyama com sua

Diante do exposto, a questão que nos envolve neste texto diz respeito a compreender como o pensamento hegeliano, das diferentes gerações, impactou de alguma forma no nosso modo de pensar contemporâneo. Além disso, buscamos refletir, principalmente, sobre a questão filosófica que resulta dessas reflexões e que diz respeito a um paradoxo da recepção de Hegel na França, a saber: a recepção positiva ou negativa de Hegel na França está relacionada a adesão ou não ao marxismo na França e a assimilação ou não da metodologia dialética hegeliana influenciada pela leitura de Kojève? Isto porque o problema era: como conciliar uma filosofia política revolucionária diante de uma proposta de movimento dialético do espírito com um fim determinado?

### **O desejo antropológico de reconhecimento**

Kojève, no capítulo denominado “À guisa de introdução”<sup>8</sup> da obra *Introdução à Leitura de Hegel* (2014), descreve sua análise do cap. IV da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Kojève descreve o percurso antropológico que conduz ao homem, apontando já no início que é o desejo que conduz o sujeito à consciência de um Eu. Não é o pensamento/razão/entendimento – isto é, o comportamento cognitivo-contemplativo – que explica o nascimento da palavra “Eu”, pois neste tipo de processo o sujeito é absorvido pela coisa contemplada e se confunde com ela. Por isso, somente o desejo pode levar o sujeito à consciência de si e da realidade humana (Kojève, 2014, p. 11). Assim, o desejo humano, como ter necessidades fisiológicas, é o primeiro movimento de percepção do Eu em sua distinção do mundo das coisas e, por isso, Kojève defende que somente o desejo pode levar o sujeito a afirmar “Eu”. Desse modo, Kojève define desejo como:

Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em quietude passiva, o desejo torna-o inquieto e leva-o à ação. [...] o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado (Kojève, 2014, p. 12).

---

Famosa obra *O fim da história e o último homem* (1992), como também Judith Butler que, em sua tese de doutorado, escreve sobre “Sujeitos de desejo: reflexões hegelianas no franco do século XX”, ou ainda, em novas leituras a partir de Hegel, como o de Catherine Malabou com o conceito de plasticidade.

<sup>8</sup> “À guisa de introdução” é o capítulo de introdução da obra de Kojève, que foi publicada em 1939 e trata-se de uma tradução comentada da denominada “seção A” do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, no qual descreve a dominação e a sujeição que caracteriza as relações entre o senhor e o escravo. A chamada “seção B” se refere ao tema da liberdade da consciência de si, que corresponde à segunda parte do capítulo IV.

O desejo, portanto, é constituinte do humano e representa sua condição ontológica, isto é, o desejo é esse vazio inquietante que ultrapassa a realidade dada e que se realiza enquanto ação negadora do dado. Essa ação tem como característica constituinte a negação, porque age transformando o objeto a partir de sua inquietação.<sup>9</sup>

Enquanto o desejo se dirige para um não-Eu natural, agindo sobre um objeto, transformando-o e tornando-o uma posse, o homem constitui-se como um ser no mundo em separado daquilo que deseja. No entanto, ainda como animal que também deseja um objeto alheio a si. Portanto, o Eu será natural, um “Eu-coisa”, apenas vivo que se conduz pelo sentimento de si, mas que terá a mesma natureza das coisas.

Para Kojève, esse momento é superado quando o desejo se dirige a outro desejo, constituindo a realidade humana e social. Para o autor, a “[...] realidade humana, diferente da realidade animal, só se cria pela ação que satisfaz tais desejos: a história humana é a história dos desejos desejados” (Kojève, 2014, p. 13)<sup>10</sup>. Esse desejo 39entiliana39ni é a marca do “Eu” como indivíduo humano que é livre em relação ao mundo das coisas e histórico, enquanto consciência de si próprio, sua individualidade, liberdade e sua historicidade. Desse modo, o humano só se confirma como humano ao anular seu desejo natural-animal, marcado por um desejo de conservação, para arriscar-se na condição de humanidade, em que consciência de si se constrói pelo desejo por outro desejo, em um jogo de desejos que o leva a arriscar a própria vida pelo reconhecimento.

O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo [...] Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que eu represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, 39entiliana39ni, gerador de consciência-de-si, da realidade humana é, afinal, função do desejo de reconhecimento (Kojève, 2014, p. 14).

Para Kojève, a constituição da realidade humana enquanto indivíduo que desenvolve a consciência de si passa pelo encontro dos desejos, do desejo por outro desejo. O desejo que

---

<sup>9</sup> Segundo Marçal (2016), para Kojève o desejo é “presença de uma ausência” que constitui a essência do ser humano enquanto ser histórico e, entendendo o desejo como ação, o ser humano é “projeto”, expressão da pura negatividade do porvir que nega toda realidade dada. “Desse modo, Kojève opera uma cisão intransponível entre natureza e cultura, entre realidade natural e realidade humana, fundando um *dualismo ontológico* baseado na noção de desejo humano que fará história na tradição francesa de recepção de Hegel” (Marçal, 2016, p. 136).

<sup>10</sup> Segundo Agemir Bavaresco e Sérgio Christino (2006), Kojève, em artigo no ano seguinte à publicação da obra *Introdução à leitura de Hegel*, admite que sua teoria do “desejo do desejo” não está em Hegel e, talvez, seja o único progresso filosófico que realizou.

Conduz a consciência de si é o desejo de outro desejo. E esse movimento de reconhecimento é marcado por uma luta de vida e morte, na qual o encontro de desejos conduz os sujeitos a arriscar suas vidas em uma busca até a plena realização de sua satisfação particular e pelo reconhecimento pelo outro de seu desejo como valor supremo. Portanto, nessa luta, a realidade humana se constrói, isto porque ela só “[...] se revela como realidade reconhecida” (Kojève, 2014, p. 14).

Nesse contexto, a luta pelo reconhecimento conduz os sujeitos a arriscarem suas vidas, contudo, essa disputa de desejos não pode levar a morte do outro, porque o desejo do sobrevivente não pode continuar existindo sem a presença do outro. Assim, resulta-se que os dois, ao permanecerem vivos durante a luta, constituem-se como desiguais, em que um “deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor” (Kojève, 2014, p. 15).

Nessa perspectiva, Kojève constrói uma leitura antropológica da constituição do mundo social ao interpretar a relação dialética do senhor e do escravo<sup>11</sup> descrita por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Para Kojève, a realidade humana que constitui a sociedade é uma relação de dominação e sujeição: “[...] a sociedade só é humana – pelo menos na origem – sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes” (Kojève, 2014, p. 15).

Diante disso, questiona-se: o que significa a condição de dominação e sujeição na formação da consciência de si? Em outras palavras: existe consciência de si na dominação e na sujeição? Para tanto, observa-se que a formação da consciência de si, enquanto saber de si, enquanto *em si* e *para si*, só é possível existir como uma entidade-reconhecida, isto é, existe em relação para uma outra consciência de si. Nesse prisma, o movimento de reconhecimento livre e autônomo deve ser o que se realiza para o outro assim como o outro se realiza para ele. E que Kojève denomina como “[...] expansão do meio-termo [que é o reconhecimento mútuo e recíproco]” (Kojève, 2014, p. 16, **grifo do autor**). A partir dessa compreensão, Kojève passa a diagnosticar o modo pelo qual se constitui a condição de dominação e sujeição, o que, para o autor, é uma “luta de puro prestígio travada em vista do reconhecimento pelo adversário” (Kojève, 2014, p. 17).

---

<sup>11</sup> Segundo Mario Fleig (2007), Kojève, ao tratar da dialética do Mestre e do Escravo, escolhe traduzir *Knecht* por *escravo*, e não pelo seu significado primeiro que é *servo*. Com essa escolha, já introduz uma leitura de natureza política e revolucionária da obra de Hegel, e do modo como esquematizou o conteúdo da fenomenologia a partir de uma leitura antropológica.

Além disso, nota-se que a condição do senhor é marcada pela característica da dominação, pois quer se fazer reconhecer por outro homem, mas não quer de forma alguma reconhecê-lo. Então, o senhor quer que sua verdade subjetiva se revele uma verdade objetiva, quando, na verdade, é reconhecida e mediatizada por outras que não sejam ela mesma. Para isso, não pode matar seu(s) adversário(s), pois, assim, interromperia a luta e não haveria ninguém para reconhecer seu valor. Antes, o indivíduo precisa subjugar seu oponente, destruindo sua autonomia no processo da luta. Logo, torna-se um processo desigual de reconhecimento.

À primeira vista, diz Kojève, esse processo dialético revela “[...] duas formas-concretas opostas da consciência” (Kojève, 2014, p. 21). A primeira trata-se da consciência autônoma, na qual o senhor é a consciência que existe para si mediatizada por uma outra consciência. E a segunda é a consciência escrava, que foi vencida por não arriscar a vida até o fim e tornou-se uma consciência que não existe para si, mas apenas para outra, convertendo-se para o senhor em apenas uma coisa que pelo trabalho satisfaz os desejos dele. Contudo, para Kojève, esse processo é ilusório, pois “a relação entre senhor e escravo não é, portanto, um reconhecimento propriamente dito” (Kojève, 2014, p. 23).

Nesse viés, o reconhecimento alcançado pelo senhor é um reconhecimento unilateral, porque ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso reside a insuficiência e o caráter trágico de sua situação e seu impasse existencial, porque lutou e arriscou sua vida em um reconhecimento que não tem valor para si; não tem valor porque o escravo é para ele uma coisa ou animal, não reconhecido em seus desejos. Logo, o reconhecimento não pode se realizar.

Do lado do escravo também teremos uma inversão de sentido, isto porque, segundo Kojève, “[...] a sujeição vai entrar em si e inverter-se-e-falsear-se de modo a se tornar verdadeiramente autônoma. [...] Se a dominação ociosa é um impasse, a sujeição laboriosa é, pelo contrário, a fonte de todo progresso humano, social, histórico” (Kojève, 2014, p. 24). Para o autor, o escravo, por meio de seu trabalho, transforma o mundo das coisas e liberta-se de seu estado de escravo da natureza. Diferentemente do senhor que, por meio de seu desejo, apenas consome o objeto em um ato-de-negar, gerando uma satisfação que é apenas um esvaecimento, porque não produz nada de estável fora de si. Por isso, trata-se apenas de uma fruição subjetiva de desejos que nunca poderá se satisfazer de forma completa e definitiva. Ao contrário, no escravo,

[...] trabalho é um desejo reprimido, um esvaecimento impedido; ou, em outras palavras, ele **forma-e-educa**. No trabalho, ele transforma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma: ele forma as coisas e o mundo, ao se transformar, ao se educar; e ele se educa, se forma, ao transformar as coisas e o mundo (Kojève, 2014, p. 27, **grifo nosso**).

Segundo Kojève (2014), esse ato-de-formar tem dois sentidos, um positivo, em que a consciência se constitui para si como uma entidade existente, ao mesmo tempo que cria o mundo técnico essencialmente humano, e um sentido negativo, pois se dirige contra a angústia que constituía o primeiro elemento da consciência subordinada. Agora, no e pelo trabalho, essa consciência destrói a entidade-negativa estranha diante da qual a consciência subordinada tremeu e se afirma ela própria como tal entidade-negativa no elemento da posição estável e, enfim, torna-se uma entidade existente-para-si. Nessa formação-educadora pelo trabalho<sup>12</sup> “[...] o Ser-para-si se constitui para ela como algo seu, e ela se torna consciente de que existe em e para si” (Kojève, 2014, p. 27).

### A polêmica proposta sobre o fim da história

O tema do fim da história desenvolvido por Kojève (2014), principalmente em sua reinterpretação da nota 6 da página 410<sup>13</sup>, concede-lhe renomada notoriedade pela singularidade da proposta e por ser uma temática recorrente entre os autores posteriores. A partir da fenomenologia de Husserl-Heidegger, Kojève encontra um terreno fértil para trazer à terra a *Geist* hegeliana com a teoria do fim da história que teria sua concretização na modernidade, tendo seu auge nos ideais de liberdade e igualdade da Revolução Francesa. Segundo o autor, essa ideologia do fim marcaria a construção de um Estado universal e homogêneo.

Na leitura de Kojève, o sistema hegeliano só pode se concluir com a positividade do fim da história, momento em que, no plano histórico, haveria a supressão do agir negativo e, no plano cognitivo, o homem se suprime como “erro” – ou seja, como sujeito oposto ao

---

<sup>12</sup> Aqui temos, a partir de Hegel e Kojève, o aparecimento inicial da concepção do trabalho como princípio formativo-educativo que tem sido muito usado na contemporaneidade por pensadores da corrente histórico-crítica para fundamentar as relações entre educação e trabalho.

<sup>13</sup> Um tema tão controvertido, que o próprio Kojève reedita a nota, sendo a única alteração da publicação de 1946. E menciona que, em suas viagens, percebe, já dois anos depois, a necessidade de reinterpretar o contexto do desaparecimento do homem. Isto porque, na primeira versão, afirma-se que com o desaparecimento do homem livre, histórico e da própria filosofia, não do homem biológico que continua vivo como ser dado animal, no entanto, todo o resto pode manter-se indefinidamente (a arte, o amor, o jogo, etc.), tudo o que faz o homem feliz. Já na segunda versão, reescreve afirmando que tudo volta a ser puramente natural, isto é, os homens se contentarão com o seu modo de ser dado (Kojève, 2014, p. 410).

Objeto – com a criação da verdade na ciência (Kojève, 2014, p. 412). Desse modo, em Kojève temos o deslocamento da leitura da negatividade hegeliana como marca do porvir e da dialética como discurso de abertura para o impensado, para a proposta do movimento do espírito absoluto que tem data marcada para se completar com a modernidade, tornando-se um processo a-histórico. Portanto, na interpretação kojeviana, ao atingir sua plenitude na modernidade, o espírito se deslocaria para fora da história, deixando de pertencer ao mundo onde os eventos históricos ocorrem.

Segundo Paulo Arantes (1991, p. 75), foi essa concepção que levou muitos dos primeiros ouvintes e leitores de Kojève a perderem o interesse em sua proposta. Eles preferiam a dialética circular do desejo e do reconhecimento às relações entre Dominação e Servidão que marcam a história universal, além de considerarem problemática a síntese dessa dialética na satisfação mútua dos desejos, consumada no Estado universal homogêneo napoleônico.

Já para o italiano Eduardo Raimondi (2022), a leitura do fim da história de Kojève é marcada por um dualismo-ontológico que concebe a ação humana como oposição ao mundo natural. Em Kojève, a ação negadora do dado, que pelo desejo e trabalho marca a origem antropológica, revela também a origem temporal do discurso e criação conceitual. Nesse sentido, a dualidade substancial entre a linguagem – enquanto negação criativa de significado – e a realidade dada, torna-se um ato 43entiliana43ni que “[...] enuncia a libertação do homem da necessidade natural: ao reagir, faz do submisso um ‘servo’ aos seus próprios ‘ouvidos’, tal como a palavra normativa pronunciada pela figura dominante inventa-a como ‘Senhor’” (Vegetti, 1999, *apud* Raimondi, 2022, p. 134, nota 20, **nossa tradução**).

A partir disso, segundo Raimondi (2022), a negatividade humana na leitura de Kojève revela uma certa indeterminação, por se caracterizar como presença-ausência, pois o mundo que se abre ao homem é sempre já atravessado pelo nada. Contudo, para Kojève, essa oposição entre negatividade – pensamento – e positividade – realidade – teria sua conciliação com o final da história, com o saber absoluto que se expressa pela ciência e lógica. E, assim, o que ocorreu na leitura de Kojève é uma hipertrofia subjetiva que colocou em xeque a própria dialética hegeliana como integração entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, subjetividade e objetividade, que se realiza no movimento negativo do espírito na história. Como Raimondi afirma: “[...] o materialismo indeterminista resultante teria acabado por revelar o próprio homem como uma diferença irredutível, não assimilável aos ditames da dialética histórica de natureza propriamente hegeliana-marxista” (Raimondi, 2022, p. 136, **nossa tradução**).

Por fim, Raimondi (2022) conclui que a proposta de fim da história coloca em aporia a própria leitura teórica de Kojève. E isso ocorre por dois motivos: primeiro, porque tal materialismo indeterminista impossibilitaria a própria assimilação do homem a uma ordem completa e definitiva e, segundo, o próprio Kojève admite – como já mencionamos: “a ontologia dualística parece ser a principal tarefa filosófica do futuro” – que escreveria um livro sobre esse fechamento do absoluto na história.

Outra crítica é elaborada pelo professor José Luiz Horta (2017), em um artigo com o sugestivo título “Hegel contra Kojève?”, no qual aborda a obra *Politicide* de Luuk van Middelaar. Nessa crítica, Horta aponta o esvaziamento da política na filosofia francesa a partir da influência de Kojève com a ideia de fim da ação política no fim da história, em um período em que a filosofia francesa ganhou influência mundial entre os anos de 1945 a 1989 – período no qual pensadores de gerações diferentes tiveram como origem comum os seminários de Kojève.

Segundo Middelaar (*apud* Horta, 2017, p. 107), Kojève oferece ao público – que não tinha acesso aos primeiros textos de Marx em francês – um Marx hegeliano e antropológico, com ênfase na descrição da dialética do senhor e do escravo, que se realiza na luta pelo reconhecimento – ideia de luta de vida e de morte como luta política – e que conduziria à ideia de “fim da história” com a conquista de um Estado universal homogêneo, no qual as diferenças sociais desapareceriam, tendo consequentemente o fim da luta e da política. Esse discurso inquietava os seletos participantes de seus seminários, por ser um discurso com tom de formalismo a-histórico e ingenuidade política.

Portanto, para Horta (2017), Middelaar enfrenta o legado kojeveano, atacando principalmente a ênfase que na contemporaneidade se dá ao papel do reconhecimento<sup>14</sup> e propõe revalorizar a própria leitura de Hegel, principalmente o trabalho dialético do negativo em seu valor absoluto da contradição, movimento este que inquieta e vivifica o Espírito no tempo. Tratam-se, pois, de elementos que compõem a “essência plenamente política da democracia”, a política vida do enfrentamento, da contradição e da dialética. Portanto, prof. José Luiz Horta conclui: “Contra Kojève? Hegel e mais Hegel!”.

Desse modo, temos aqui um paradoxo ou uma determinada caricatura de Hegel construída a partir da leitura de Kojève, que fará história no pensamento filosófico francês,

---

<sup>14</sup> Como afirmam Agemir Bavaresco e Sergio Christino (2006), o tema do reconhecimento na “*Fenomenologia do Espírito*” é central na filosofia política moderna, porque tenciona um de seus pilares: o sujeito de direito. Isto ocorre porque esse princípio moderno remete à própria liberdade do homem como sujeito autônomo que constrói a si mesmo na história.

Que é o de ver uma contradição na impossibilidade de conciliar o devir revolucionário com um instrumento de pensamento que tem um final conservador. Segundo Jarczyk e Labarrière (1990), a leitura de Kojève revela a imagem da filosofia hegeliana como um sistema fechado, esgotado o seu potencial para atingir a sua perfeição e, portanto, sem possibilidade de diferenciação. Logo, observa-se uma imagem que dominou a “modernidade” e que o movimento pós-moderno teve todos os motivos para rejeitar.

De acordo com Jarczyk e Labarrière (1990), a interpretação de Kojève apresenta a filosofia hegeliana como um sistema hermético que alcançou seu ápice, não deixando espaço para desenvolvimento adicional ou diferenciação. Essa visão da filosofia de Hegel, como um sistema completo e imutável, tornou-se predominante durante o período da modernidade. Consequentemente, o movimento pós-moderno encontrou justificativas sólidas para rejeitar essa concepção, buscando abordagens mais abertas e flexíveis para o pensamento filosófico.

## **Considerações finais**

A recepção da filosofia hegeliana na França é marcada por processos de continuidade e deslocamentos. No entanto, esses processos parecem ter um ponto em comum, que é o debate sobre o estatuto da filosofia política francesa a partir da singular elaboração teórica de Kojève, a qual, usando suas palavras, é uma “luta por puro prestígio”, isto é, uma luta ideológica de um contraditório marxismo-stalinismo.

Entendemos que o dinamismo da incompletude que caracteriza a dialética hegeliana entre a finitude e o absoluto não é compatível com a tese do fim da história de Kojève, no sentido de um fechamento da história e uma completude do saber. Tal aspecto é verificado, haja vista que Hegel não descreve o Espírito como ele deve ser, mas como ele é, no movimento da consciência de si ao longo do tempo.

Como apresentamos, o paradoxo da recepção de Hegel na França está diretamente ligado à questão do hegelianismo-marxismo e ao problema da conciliação da filosofia política revolucionária com uma proposta de movimento dialético do espírito com um fim determinado.

Nesse cenário, podemos perguntar: Hegel propõe mesmo o fim da história como realidade determinada, como propõe Kojève? Em Hegel, o tempo do absoluto se dá em um movimento de inacabamento que se efetiva de modo subjetivo e objetivo pela experiência do espírito na história e não fora dela. Por isso, o fim da história deve ser entendido não como

uma realidade completa que se efetiva em um determinado momento da história, mas como uma condição de desenvolvimento do sistema. Logo, a realidade humana é constituída por uma condição fenomenológica de inquietude do espírito, que no seu movimento da consciência no tempo tem na última experiência – o fim da história – um inexistente.

Diante disso, percebe-se que as diferentes tradições de interpretações da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel na França, seja pela antropologia de Kojève, seja pela fenomenologia, marxismo ou existencialismo como opção teórica, que marca a primeira geração de intelectuais franceses que frequentaram os seminários de Kojève, conduziram a uma distorção da objetividade da dialética e do significado da “negação determinada”. Ademais, vê-se conciliar o momento próprio da coisa em sua concretude objetiva e sua mediação pelo conceito no saber absoluto, como é próprio do método fenomenológico proposto por Hegel, conforme se verifica em suas palavras: “um procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer fundamentado na razão” (Hegel, 2021, p. 75). Já a reação crítica dos intelectuais franceses da segunda geração pós-Kojève se deve ao fato de que sua filosofia não condizia com a necessidade de uma proposta de transformação e combate aos regimes totalitários.

Enfim, pensar a formação da consciência de si em sua experiência de pensamento na história deve ser conduzida pelo que Hegel expõe no prefácio da obra *Filosofia do Direito*, em que a tarefa da filosofia é conceituar “seu tempo apreendido em pensamento” (Hegel, 2010, p. 43). E, logo em seguida, Hegel (2010) afirma que a razão, enquanto manifestação do espírito autoconsciente, no que é em si e para si, encontra sua *unidade da forma e do conteúdo*, a primeira sendo a razão em seu conhecer conceitualizante e, o segundo, a razão enquanto essência substancial da efetividade. Verifica-se, portanto, que a unidade entre forma e conteúdo se atualiza na história e não no fim da história, como “deseja” Kojève.

## Referências

ARANTES, Paulo Eduardo. Um Hegel errado mas vivo. **IDE**. 21 ed. São Paulo, p. 72-79, 1991.

BAVARESCO, Agemir; CHRISTINO, Sergio. Fenomenologia do direito em Alexandre Kojève. **Veritas**, Porto Alegre, v.51, n.4, p. 5-28, 2006.

BELLANTONE Andrea. Hegel en France: de Cousin à Hyppolite. **Cahiers critiques de philosophie**, 2008/2 (n°6), p. 191-219. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-philosophie-2008-2-page-191.htm>>, acesso em: 09/07/2024.

FLEIG, Mario. Resenha de HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. **Filosofia Unisinos**, 8(2), p. 202-205, mai/ago 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução Paulo Meneses e tal. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. **Hegel e Schopenhauer**. São Paulo: Anpof, 2017.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Cent cinquante années de « réception » hégélienne en France. In: **Genèses**, 2, 1990. A la découverte du fait social, sous la direction de Robert Salais. Pp. 109-130. Disponível em: <[www.persee.fr/doc/genes\\_1155-3219\\_1990\\_num\\_2\\_1\\_1032](http://www.persee.fr/doc/genes_1155-3219_1990_num_2_1_1032)>, acesso em: 12/07/2024.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto, 2014.

MARÇAL, Alexandre Cherulli. Notas sobre a recepção de Hegel na França. **AnaLógos**, Rio de Janeiro, v. 1, 2016, p. 129-139.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. 2. Reimp. – São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

RAIMONDI, Edoardo. Pensiero materialista e 47entil quantistica: Alexandre Kojève tra “dualismo 47entiliana” e “princípio di indeterminazione”. **Perspectivas**, v. 7, n. 2, p. 120-138, 2022.

