

TEORIA DA JUSTIÇA EM ALEXANDRE KOJÈVE

Agemir Bavaresco¹

Resumo: **A Teoria da Justiça em Alexandre Kojève**, apresentada no trabalho, segundo a sua obra *Esboço de uma Fenomenologia do Direito*, tem no *desejo antropogênico* o estatuto básico para a constituição do reconhecimento intersubjetivo que é um processo dialético, baseado na figura do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Da luta pelo reconhecimento, portanto, da intersubjetividade, resultará a relação jurídica arbitrada por um *tercelro imparcial*. Considerando que o modelo metodológico hegel-cojéviano é pertinente para compreender o fenômeno jurídico, em que medida este método e estatuto teórico-prático contribuem para a superação do Direito moderno, centrado na garantia subjetiva dos direitos fundamentais? Posto este problema, tem-se como objetivo, apresentar a teoria kojéviana da justiça como um pressuposto epistemológico plausível para uma hermenêutica jusfilosófica de viés intersubjetivo. Para Kojève, o Direito é a aplicação de um ideal de justiça às interações sociais dadas, conforme os modelos de Direito, determinando-se dialeticamente assim: O escravo renuncia, inicialmente, à igualdade aceitando a equivalência; o senhor não considera a equivalência, mantendo a igualdade. Depois, a dialética do senhor e do escravo alcança a cidadania, através da dialética entre o Direito aristocrático e burguês, levando, enfim, ao Direito sintético do cidadão

Palavras-Chave: Fenomenologia do Direito, desejo antropogênico, idéia de justiça, Direito intersubjetivo, filosofia do Direito.

Abstract: **This paper focuses on the Theory of Justice in Alexander Kojève as it is presented in Kojève's Sketch for a Phenomenology of Right.**

¹ Professor de Filosofia da PUC-RS, Diretor do ISF. Artigo submetido a avaliação no dia 07/02/2007 e aprovado para publicação no dia 10/08/2007.

Anthropogenical desire is the basic statute for the constitution of intersubjective recognition, a dialectical process based on the master and slave relationship in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. It is from the fight for recognition, therefore from intersubjectivity, that the juridical relation mediated by an *impartial third* party arises. Considering that the methodological hegel-kojévian model is appropriate for understanding the juridical model, to what extent does this method and theoretical-practical statute contribute to the overcoming of modern Law and its evolution toward communitarianist intersubjective Law? Taking this into account, the aim of this work is to present Kojève's theory of justice as a reasonable epistemological presupposition for a jus-philosophical hermeneutics of an intersubjective kind. For Kojève, the Law is the application of an ideal of justice to given social interactions, according to legal patterns that are dialectically determined as follows: initially, the slave renounces equality and accepts equivalence; the master does not consider equivalence and maintains equality. Afterwards, the master-slave dialectic reaches citizenship through the dialectic between aristocratic and bourgeois Law, eventually leading to the citizens' synthetic Law.

Keywords: Law phenomenology, Anthropogenical desire, Idea of Justice, Intersubjective Law, Philosophy of Law.

O tema da *idéia de justiça* na obra *Esboço de uma fenomenologia do Direito*, de Alexandre Kojève é central. O autor inspira-se em sua análise, partindo da figura da luta entre o *senhor e o escravo* da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ora, esta figura introduz a luta pelo reconhecimento, portanto, da intersubjetividade, da qual resultará a relação jurídica se, nesta luta intersubjetiva, incidir a ação arbitrária de um *terceiro imparcial* ou desinteressado. Considerando que o modelo metodológico hegel-kojéviano é pertinente para compreender o fenômeno jurídico, em que medida este método e estatuto teórico-prático contribuem para a superação do Direito moderno, avançando para um Direito intersubjetivo comunitarista? Posto este problema, tem-se como objetivo apresentar a teoria kojéviana da justiça, como um pressuposto epistemológico plausível para uma hermenêutica jusfilosófica de viés intersubjetivo.

O *reconhecimento* é um dos conceitos éticos mais importantes, dentre aqueles que podem ser identificados, por exemplo, no passado, pós Segunda Guerra, como uma série de lutas no sentido dos movimentos nacionais de liberação, por direitos civis, pela emancipação das mulheres, ou das múltiplas lutas por identidades culturais. Hoje, diante do acentuado nível de exclusão social, da redefinição de nacionalidades e de blocos regionais, busca-se, novamente, a aplicação da teoria do reconhecimento, de modo a possibilitar uma *intersubjetividade* entre os sujeitos políticos internacionais, respeitando-se as diferenças e identidades e garantindo-se relações justas sob o ponto de vista sócio-econômico e cultural.

A exposição da teoria da idéia de justiça, começa, em primeiro lugar, com o desejo antropogênico de reconhecimento, constituindo-se na fonte da idéia de justiça em A. Kojève. Em seguida, apresenta-se a *fenomenologia da justiça*, em três momentos: a justiça aristocrática ou a igualdade, a justiça burguesa ou a equivalência e a justiça cidadã ou a equidade. Enfim, a análise fenomenológica, feita por Kojève, mostra que a idéia de justiça evolui, segundo uma lógica do reconhecimento simétrico entre deveres e direitos, entre universal e particular. O universalismo do direito aristocrático e o particularismo (ou o individualismo) do direito burguês coincidirão, pois os direitos e os deveres os mais pessoais, exercidos pelo indivíduo, serão os direitos e deveres os mais universais, isto é, aqueles do cidadão, tomado enquanto cidadão, ou aqueles de todos e de cada um.

O presente trabalho, *Teoria da justiça em Alexandre Kojève*, expõe a teoria da justiça de Kojève em sua obra *Esboço de uma Fenomenologia do Direito*, partindo de sua metodologia dialética, desenvolvida no desejo antropogênico e descrita nos modelos de Direito.

1 - Reconhecimento e intersubjetividade no esboço de uma fenomenologia do direito de Kojève

Alexandre Kojève (1902-1968), russo por nascimento, alemão por formação e francês por escolha, contribuiu na introdução do pensamento de Hegel na França. O livro *Esboço de uma fenomenologia do Direito* de Alexandre Kojève, foi redigido em 1943, em Gramat (França), afirma o editor da edição francesa, por ocasião de uma visita à família de Éric Weil, não obstante, a primeira página do texto fazer referência à cidade mediterrânea de Marseille. Esse trabalho permaneceu inédito, embora o autor tenha-se declarado satisfeito, guardando sua forma original.

1.1 - Questão metodológica

Antes de ingressarmos na interpretação kojéviana de Hegel sobre o fenômeno do Direito, elucidaremos a diferença metodológica entre a dialética hegeliana e kojéviana. Isto é muito importante para compreendermos o que nos interessa na metodologia kojéviana, e em que medida ela pode ser aproveitada para o nosso estudo.

Primeiramente, o que é a dialética hegeliana? A resposta a esta pergunta remete ao problema central, subjacente, do monismo e do dualismo na filosofia hegeliana. Vejamos.

1.1.1 – A dialética hegeliana

O termo dialética vem de uma longa tradição histórica, na qual Hegel se insere, dando-lhe, porém, amplitude e uma posição específica no seu sistema: “A dialética para Hegel, designa um dos momentos do processo total do conhecimento – ou um dos momentos do processo total da efetividade; exatamente, o segundo, aquele que articula negativamente o imediato no movimento de sua própria mediação” (Jarczyk-Labarrière, 1986, 88).

a) O segundo momento do processo: No Prefácio da *Ciência da Lógica, O Ser*, assim se entendem os três momentos do processo: “O entendimento determina e fixa as determinações; a razão é negativa e dialética, porque ela reduz a nada as determinações do entendimento; ela é positiva, porque produz o universal e subsume nele o particular” (Hegel, 1972, 6). O termo dialética aparece aqui, somente no segundo momento e não, como uma entidade, subsistindo por si, fora do todo. A razão, sob a forma negativa, depois sob a forma positiva, concerne o segundo e o terceiro momentos do processo do conhecimento. No momento dialético, realiza-se a mediação do imediato, em que o particular se determina dialeticamente como idêntico ao universal.

b) Motor da filosofia especulativa: Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no fim do Conceito preliminar, é dito: “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional” (Hegel, 1995, § 79). Em relação ao texto anterior da *Ciência da Lógica*, aqui, aparecem dois termos novos: abstrato e especulativo. A dialética está situada no meio deste processo, pois ela é o meio-termo, carregando o movimento da negação e da mediação; daí que esse processo se realiza especulativamente.

Em Hegel o processo do conhecer e da efetividade dá-se sempre a conhecer de modo recapitulado no seu acabamento – uma vez que igualmente esse terceiro momento, é aquele do espírito, termo integrativo – seria mais fundado caracterizar o sistema de Hegel como uma filosofia especulativa do que uma filosofia dialética (Jarczyk-Labarrière, 1986, 90).

c) Um movimento dialético-especulativo: A dialética hegeliana está ligada a uma henologia, pois se propõe a unidade como uma tarefa da liberdade, uma unidade plural, como veremos abaixo, de articulação interna de termos diferentes. Trata-se ainda de uma ontologia, pergunta Labarrière?

Não, se entendermos por aí alguma ciência do ser, que seria pensado como subsistindo por si, totalmente realizado, no seu objetivismo imediato, anterior à inteligência de sua significação relacional. Sim, se a ontologia é tomada como a exposição desta história compreendida, que nasce no ponto de encontro e de pressuposição mútua do interior e do exterior, da idéia e de sua efetivação. Esta ontologia é uma doutrina da liberdade (id. p. 100-101).

Pelo exposto, constatamos que, para Hegel, a dialética é um momento de sua metodologia especulativa, como ficou provado em sua *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

1.1.2 – Monismo sim, monismo não

O que é o dualismo? Para responder a esta pergunta, Denise Souche-Dagues, distingue o dualismo metafísico do ontológico. O dualismo ontológico opõe-se ao monismo e ao pluralismo. Então, ele engloba as doutrinas do ser que admitem duas fontes, duas figuras irredutíveis uma a outra: a matéria e o espírito. O dualismo metafísico tem um caráter puramente formal que apresenta as seguintes oposições: mundo sensível e mundo supra-sensível, fenômenos e noumeno, contingente e necessário, relativo e absoluto, tempo e eternidade, ser e aparência etc. Ora, o hegelianismo é um idealismo absoluto, daí ser caracterizado como uma ontologia monista, ou seja, uma interpretação una do ser, superando as expressões do dualismo metafísico (Souche-Dagues, 1990, 9-10).

Para Gwendoline Jarczyk, o modo como Hegel se posiciona em relação ao dualismo, tal como se apresenta, de um lado, no empirismo ou no transcendentalismo, e de outro, o monismo, quer seja de Leibniz, de Spinoza ou de Schelling, revela o que ele entende por unidade e por infinitude em nível propriamente especulativo. As críticas que Hegel endereça, de uma parte, a Leibniz e a Spinoza, e de outra, a Kant e a Fichte mostram que Hegel não defende uma passagem do monismo ao dualismo e vice-versa. Isso equivaleria a passagem entre dois extremos inertes, próprios do juízo. Somente, a economia do silogismo, que assume os extremos na sua negação, impõe-se aqui. Nesse sentido, a filosofia de Hegel poderia ser caracterizada de *monismo articulado*, ou *dualidade relacional da unidade* (Jarczyk-Labarrière, 1986, 352-353).

O *monismo articulado*, no entender do Jarczyk, é um processo de mediação reflexivo cuja forma elaborada é o processo silogístico, que ela também denomina uma

articulação evolutiva – evolução ao mesmo tempo linear e circular – de três momentos ou determinações da realidade que são a universalidade, a particularidade e a singularidade. Processo silogístico cujas diferentes etapas ou figuras marcam as diferentes dimensões em profundidade de uma afirmação única (id. p. 358-359).

1.1.3 – A dialética Kojéviana

Na *Introdução à leitura de Hegel*, Kojève em uma nota (id. p. 485, nota 1) descreve seu modo de compreender a dialética, partindo da tese em que a totalidade da realidade é dialética. Então, tem-se o seguinte:

a) Monismo ontológico: Os gregos descobriram, sob o ponto de vista filosófico, a Natureza e aplicaram ao ser humano sua ontologia naturalista, determinando-o por uma única categoria, a identidade.

b) A dialética da Natureza e do ser humano (= História): Hegel, afirma Kojève, descobriu as categorias da Negatividade e da Totalidade, analisando o ser humano na perspectiva da tradição pré-filosófica judeu-cristã. De posse desta ontologia dialética antropológica, ele a aplica à natureza. Tem-se, assim, em Hegel a aplicação de uma única ontologia dialética ao ser humano e à natureza.

Ora, a ação (= Negatividade) tem uma dinâmica diferente que o ser (= Identidade), ou seja, há uma diferença essencial entre a natureza que é revelada pelo discurso do ser humano, e o homem que revela a realidade própria e aquela outra da natureza. Kojève acentua que é preciso distinguir na ontologia dialética do ser revelado ou do espírito (dominada pela totalidade), uma ontologia não-dialética da natureza de inspiração grega e tradicional (dominada pela identidade); e uma ontologia dialética (de inspiração hegeliana) do homem ou da história (dominada pela negatividade).

Segundo, Kojève, o erro monista de Hegel é o seguinte: Baseado sobre a ontologia dialética única, Hegel elabora uma metafísica e uma fenomenologia dialéticas da natureza, para substituir a ciência vulgar (a antiga e a de Newton). Admitindo a dialeticidade de tudo o que existe, Hegel vê, na circularidade do saber, o único critério da verdade. Ora, para Kojève, a circularidade do saber só é possível no fim da história. Então, Kojève afirma “que um dualismo ontológico é indispensável para explicar o fenômeno da história” (id. p. 486).

G. Jarczyk e P-J. Labarrière escreveram o livro que traz por título: *De Kojève a Hegel*, tratando da recepção do pensamento hegeliano nos últimos 150 anos, na França. Nesta obra, os autores fazem uma apreciação crítica de Kojève ao interpretar Hegel. Os traços dominantes, no entender de Jarczyk e Labarrière, da leitura de Kojève são os que seguem. Há uma *antropologização do sistema*, em que o homem toma o lugar do Espírito, quando se trata da liberdade e de suas realizações. Éric Weil de um lado e Gérard Lebrun de outro sublinharam que esta abordagem, embora inspiradora, carece do que constitui uma das tensões fundamentais entre singularidade e universalidade no pensamento hegeliano. Kojève persegue a origem desse homem, no gesto antropogênico capital que é a submissão de um dos dois antagonistas, fechando provisoriamente a *luta de vida e morte*, no começo de nossa história. Esta dialética, entre dois humanóides no exercício da liberdade, se torna o paradigma da leitura da história em que, sistematicamente, o oprimido se torna vitorioso. Esta figura, sob o nome de *dialética do senhor e do escravo*, se determina no percurso trágico-revolucionário, ao longo do caminho, em direção ao reconhecimento de ambos. Há, afirmam Jarczyk e Labarrière, uma extrema violência que

atravessa a vida dos homens, donde surge a necessidade de pensar o desenvolvimento histórico como *fim da história*, efetivamente acontecido. Ora, esta figura terminal foi inaugurada pela revolução de 1917, concretizada na pessoa e na obra de Staline.

Porém, no entender dos autores, o mais original no pensamento de Kojève se encontra na recusa que este faz tanto do dualismo ontológico como do monismo materialista. Embora defenda um dualismo dialético linear, “é uma porta de entrada possível para a compreensão de um processo de tipo reflexivo” (Jarczyk e Labarrière, 1996, 30)². É esta chave hermenêutica que nos interessa na recepção do pensamento kojéviano em nosso estudo, e que nós consideramos importante para compreender o fenômeno jusfilosófico, que passamos, agora, a expor.

1.2 — O desejo antropogênico

Definir o Direito, para Kojève, é encontrar a essência e o modo de sua realização para, assim, por comparação com outras atividades humanas, demonstrar sua especificidade e autonomia.

A via de acesso à essência do direito seria aquela inaugurada por Platão: encontrar a Idéia. Caminho este que corresponde na *démarche* weberiana ao tipo Ideal e em Husserl ao Fenômeno. Deve-se descobrir, em outras palavras, o conteúdo que faz com que o caso dado seja um caso de direito, por exemplo, e não de religião ou de arte. De maneira que, para definir o direito, é preciso primeiro encontrar sua essência, enquanto fenômeno; e porque, este é um fenômeno humano, é preciso mostrar inicialmente, no ato que engendra o homem, enquanto tal através dos tempos, o aspecto que faz nascer no mesmo o fenômeno jurídico (Kojève, 1981, 10-11).

Assim, na segunda seção da *Esquisse*, denominada *L'origine et l'évolution du droit*, Kojève trata de mostrar que o desejo antropogênico de *reconhecimento* pode ser a fonte da idéia de Justiça de uma maneira geral, e, assim, fonte de tudo o que é autenticamente o Direito.

Nos §§ 35 a 38, Kojève reconstitui sua chave de leitura da *Fenomenologia do espírito*, anteriormente consagrada nos seminários, por ele ditados em

² Reconhecem, os autores, os méritos de Kojève sob este ponto de vista, sem, no entanto, aceitar as conseqüências que o filósofo russo, deduz disto, tais como: a entrada numa fase da história, sem possibilidade de mudança, ou seja, o fim da história e o ateísmo total desta visão de mundo. Esta posição, reiteram os filósofos, conduz a espoliar a imagem essencial de Hegel que é a plasticidade de seu pensamento levado até o fim de sua vida. Trata-se, de uma interpretação de um sistema fechado, esgotando suas potencialidades e sem possibilidades de inovação, concluem Jarczyk e Labarrière.

presença daqueles que, posteriormente, viriam a ser o escol da intelectualidade européia, tais como Lacan, Bataille, Merleau-Ponty, etc.

Nestes parágrafos, Kojève esquadrinha as seções A e B do capítulo IV (*A verdade da certeza de si mesmo*) da *Fenomenologia*, respectivamente, *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão* e *Liberdade da consciência de si: Estoicismo, Cepticismo e Consciência Infeliz*.

Todo o núcleo desta parte da obra em comentário afirma-se sobre o que Kojève reivindica para si, como sendo uma teoria do *desejo do desejo*, a propósito da qual, convém invocar os termos utilizados pelo próprio filósofo, em correspondência endereçada a Tran-Duc-Thao, autor de um artigo publicado no ano seguinte ao aparecimento da *Introduction à la lecture de Hegel*:

Minha teoria do “desejo do desejo”, também não está em Hegel e não estou certo de que ele efetivamente a tenha visto. Introduzi esta noção porque tinha a intenção de fazer, não um comentário da fenomenologia, mas uma interpretação; em outros termos, tentei reencontrar as premissas profundas da doutrina hegeliana e construir deduzindo-a logicamente destas premissas. O “desejo do desejo” parece-me ser uma das premissas fundamentais em questão, e se Hegel mesmo não o desenvolveu claramente, considero que, formulando-o expressamente, realizei certo progresso filosófico. É, talvez, o único progresso filosófico que realizei, sendo, o resto, mais ou menos filologia, ou seja precisamente uma explicação de textos (Jarczyk e Labarrière, 1996, 64-65).

O § 35 começa por uma grande definição do ser *especificamente* humano, dizendo que este é criado “a partir do animal *Homo sapiens* no e pelo ato (livre por definição) que satisfaz um desejo (*Begierde*), portanto sobre um outro desejo, tomado enquanto desejo. Melhor ainda, o homem cria-se, enquanto este ato, e seu ser especificamente humano é apenas este ato mesmo: o ser verdadeiro do homem é sua ação”. (Kojève, 1981, 237).

Embora esta primeira abordagem traga em si uma oposição primordial — homem e animal, o conteúdo mais importante é o que extrema a *consciência de si do sentimento de si*, ambos concernindo, respectivamente, ao desejo humano e ao desejo animal.

Ao longo do § 35 e até meados do § 36 da *Esquise*, grosso modo, Kojève reprisa, de maneira sintética e aplicada à questão jurídica, a supracitada chave de leitura da *Fenomenologia* que discorre sobre o desejo, para então desaguar na consideração de que é o ato *antropogênico* — aquele que satisfaz um desejo puramente humano — “que engendra a consciência de si (*Selbstbewusstsein*, a partir do sentimento de si animal, do *Selbstgefühl*), o reconhecimento por outro, sendo também o reconhecimento por si, o conhecimento de si ou a tomada de consciência de si por si mesmo” (Kojève, 1981, 246). A partir do que, segundo o autor, o homem pode opor ao animal,

que também o constitui, tanto sua condição de “sujeito religioso”, quanto sua condição de “sujeito moral”, quanto sua condição de *sujeito de direito*.

A esta altura, resulta proveitoso esquadrihar-se a questão do lugar e do papel do desejo na antropogênese ora focalizada; para tanto, favorece o recurso à *Introduction à la lecture de Hegel*, na qual a interpretação dada por Kojève à *Fenomenologia do Espírito* é revelada em sua plenitude.

Ainda em sede introdutória à leitura que faz da *Fenomenologia*, Kojève assenta com clareza que, embora a diferença entre o homem e o animal trespasse a distinção entre *consciência de si* e *sentimento de si*, isto não importa em que o elemento cognitivo seja a combustão da antropogênese, mas sim, o *Desejo*:

a análise do “pensamento”, da “razão”, do “entendimento”, etc. — de uma maneira geral: do comportamento cognitivo, contemplativo, passivo de um ser ou de um “sujeito cognoscente”, não descobre jamais o porquê ou o como do nascimento da palavra “Eu”, e, portanto, da consciência de si, isto é, da realidade humana. O homem que contempla é “absorvido” por aquilo que ele contempla; o “sujeito cognoscente” se “perde” no objeto conhecido (Kojève, 1994, 11).

Desta atividade *absorta*, segundo Kojève, não é possível resultar qualquer referência ao sujeito que contempla a si mesmo. Somente o *Desejo* pode levar este sujeito a dizer “Eu”.

Esta consideração inicial será posteriormente retomada, no resumo que faz dos seis primeiros capítulos da *Fenomenologia*, às páginas 161 a 195 da obra ora comentada, onde, em uma reflexão posta a partir do referencial cartesiano, situa a questão do *desejo do desejo*, enquanto instância ontológica do homem.

Diz Kojève, a resposta cartesiana: “Eu sou um ser pensante”, à questão: *Eu penso, logo sou; mas o que eu sou?* não satisfaz Hegel. ‘Eu não sou somente um ser pensante, (...) eu sou ainda — antes de tudo — Hegel!’ (Kojève, 1994, 163) E este Hegel é um homem de carne e osso, que se sabe ser tal e que, sentado em uma cadeira, diante de uma mesa, munido de papel e caneta, escreve, enquanto ouve ruídos vindos de longe e os reconhece como sendo o barulho proveniente dos tiros de canhão, usados por Napoleão na batalha de Iena.

Assim, partindo do *eu penso*, Descartes teria fixado sua atenção apenas sobre o *penso*, negligenciando *completamente* o *eu*, tendo, pois, obtido uma resposta, não só sumária quanto falsa, posto que parcial e unilateral. O homem, e, portanto o filósofo, não é somente *Consciência* (Kojève, 1994, 165), mas *Consciência de si* e, levar-se em conta tão-somente o *penso*, joga o homem naquela condição contemplativa, em que ele se confunde com a coisa contemplada, é *absorvido* por ela.

Então, para que o homem venha a pronunciar a palavra *Eu*, é necessário a existência do *desejo*; com isso Kojève opõe ao conhecimento a ação, enquanto elemento genético do *ser* do homem: “Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em uma quietude passiva, o Desejo o torna inquieto e põe-no em ação. Sendo nascido do Desejo, a ação tende a satisfazê-lo” (Kojève, 1994, 12). A forma como ser humano age é essencialmente histórica, e não é possível defini-lo a partir de uma identidade estática como a do *cogito*, apenas.

Característica da ação constituinte do homem é a negação; ou seja, desejar é destruir o objeto, é torna-lo uma posse, assimilá-lo, negando-o, enquanto não-eu. Mas a ação não é puramente destruidora, ao desejar aquilo que não é o *eu*, o homem constitui-se como um ser no mundo em separado daquilo que deseja; porém esta caracterização da ação negadora ainda não distingue o homem do animal, que também luta pela posse e assimilação de um objeto alheio a si para a satisfação de um desejo. Esta espécie de desejo incide sobre um objeto exterior *natural*, que é satisfeito pela assimilação, transformando-se no sujeito que o negou pela assimilação; portanto este sujeito é, da mesma forma, um sujeito *natural*, ou na acepção de Kojève: “O eu, criado pela satisfação ativa de um tal desejo, terá a mesma natureza que as coisas sobre as quais ele incide: será um eu coisista, um eu somente vivo, um eu animal” (Kojève, 1994, 12). A consequência disto é que este *eu natural*, apenas poderá auto revelar-se e revelar-se aos outros, enquanto *sentimento de si*, ele não se tornará *jamaís consciência de Si* (Kojève, 1994, 12).

O desejo que ensinará a *consciência de si*, é o desejo tipicamente humano; é o desejo que incide sobre um objeto não-natural, sobre algo que ultrapasse a realidade dada. Logo, como o único que supera a realidade natural dada, é o próprio desejo, ou seja, o desejo antes da satisfação, apenas o desejo de outro desejo preenche a exigência de um desejo tipicamente humano, vale dizer, capaz de viabilizar a *consciência de si*. Diz Kojève:

O desejo que incide sobre outro desejo, enquanto desejo, criará, pois, pela ação negadora e assimiladora que o satisfaz, um eu essencialmente diferente do eu animal. (...) Este eu não será, como o eu animal, identidade ou igualdade consigo, senão “negatividade-negadora”. Dito de outra forma, o ser mesmo deste eu será devir, e a forma universal deste ser não será espaço, mas tempo (Kojève, 1994, 12).

Aquela condição de sujeito de direito, acima mencionada, é a negação *substancializada* da base animal do homem. Havendo casos em que o *sujeito de direito* corresponderá a uma “*pessoa moral*” individual, coletiva ou abstrata. É esta negação que autorizará a distinção entre ação puramente humana e ação puramente animal, sendo que a primeira é possível, mesmo onde a segunda não esteja presente, o que dá vez a que se obtenha a noção de “Fundação” a partir da noção de “pessoa moral abstrata” e a de “Sociedade” a partir da noção de “pessoa moral coletiva” (Kojève, 1981, 247).

Ainda que de passagem, Kojève registre que, independentemente do que possam propor diferentes teorias a respeito da pessoa moral, o que importa é que a *realidade ideal da "pessoa moral" deve sempre* remeter a um animal *Homo sapiens* que lhe serve de suporte; em suma, sendo uma realidade especificamente humana, a pessoa moral só pode ser proveniente de um ato antropogênico, o qual, por ser uma negação da animalidade, implica na condição não física da personalidade moral jurídica.

Mas, dirá o autor, esta oposição entre o homem e o animal pode acontecer tanto na esfera do ser, quanto na esfera do agir; portanto do que é e do que deveria ser. Entre o que se faz e o que se deve fazer. Assim, o animal, pelo instinto de conservação *faz* o que é necessário, para não arriscar a vida que tem, ele recusa o risco; porém, para que este mesmo animal se torne homem ele *deve* arriscar sua vida; nesse sentido é que a humanidade é um horizonte a ser implementado por um ato livre, o ato antropogênico, o qual, além do atributo da reflexão, enquanto realidade consciente, caracteriza-se ainda por ser um ato valorado positivamente, que deve ser. Em nota explicativa, Kojève esclarece que o *dever-ser* é, ao fim e ao cabo, o *dever-ser-reconhecido*, que é uma tomada de consciência do *querer-ser-reconhecido*, ou do próprio ato antropogênico. Que o aspecto do *dever*, revela apenas o fato de que o desejo ou o querer antropogênico "implica, necessariamente, uma *negação* do dado natural ou animal que é a base da existência de quem deseja" (Kojève, 1981, 248).

Mas é no § 37, após retomar a noção de que a luta por reconhecimento é, por excelência, o ato instaurador do advento do especificamente humano, que Kojève vai situar a imanência da intersubjetividade na constituição do humano. Neste desejo de reconhecimento, diz o autor, está a fonte última da idéia de existência da Justiça (Kojève, 1981, 250). Porque sendo travada a luta por reconhecimento, a partir de um ato de vontade mútua entre os contendores, qualquer lesão a pretendidos direitos daí decorrentes não se pode dizer injusta, haja vista mesmo a chancela do consentimento decorrente da vontade livre, manifestada pelo contendor lesado. Não há mais como se falar meramente do emprego da força de um sobre o outro, posto que houve mútuo consentimento³ (Kojève, 1981, 250).

Porém, alerta, Kojève, o consentimento afasta a injustiça, mas nem por isso vai promover de imediato a justiça. É preciso ir além do consentimento para "encontrar o conteúdo da idéia de Justiça" (Kojève, 1981, 252). Ou seja, somente se houver igualdade de *risco* na luta é que se fará presente

³ Esta mesma base de consensualidade mútua presente na luta é que será depois a fonte da idéia da contratualidade no sentido propriamente jurídico, para tanto, porém, será preciso a presença de um terceiro, de um árbitro. Nada obstante, na luta por reconhecimento, haver apenas duas partes, duas vontades independentes, dois adversários em confronto deliberado.

a idéia de Justiça. O consentimento e a mutualidade são índices de justiça, no entanto, a objetividade da justiça está no elemento *igualdade*, o que permite a Kojève declinar que toda interação será dita justa, na medida em que ela implique consentimento mútuo e igualdade dos participantes (Kojève, 1981, 253). E ainda, se a luta foi justa, seu resultado, da mesma forma, será aceito como justo. Assim, se a luta antropogênica, a luta por reconhecimento, a luta que permite o advento do homem dentro da intersubjetividade, se realiza pelo reconhecimento do mestre-vencedor pelo escravo-vencido, há então uma desigualdade justa, que remete a uma igualdade primordial, aquela da qual ambos arriscaram igualmente a vida e a morte no embate.

Kojève identifica no consentimento o elemento subjetivo da justiça e, na igualdade de contendores, o elemento objetivo da justiça; remetendo então estes corolários à questão da luta por reconhecimento, dirá o filósofo que esta luta começa num patamar de igualdade, mas ela culmina na injustiça, e diz: “É porque a justiça é ainda outra coisa além do que a igualdade” (Kojève, 1981, 254).

A injustiça em que culmina a luta pelo reconhecimento, dá-se em face do reconhecimento unilateral do senhor-vencedor pelo escravo-vencido, o que revela uma desigualdade total dos participantes, no entanto se a luta foi justa, igualmente justo haverá de ser o resultado, o que conduz a uma desigualdade justa, que somente é justa, porque remete a uma igualdade primordial. Surge, portanto, uma Justiça da desigualdade, que se caracteriza fenomenologicamente, pelo fato de que a desigualdade, que no caso é o reconhecimento unilateral, nasce em razão de que um dos adversários abandona a luta, rendendo-se ao outro pelo medo da morte, rendição esta oferecida de maneira consciente e voluntária, tanto quanto fora o engajamento na luta; sendo a rendição aceita também de maneira livre, presente está o consentimento mútuo no resultado da luta. É assim que uma situação aparentemente injusta, “pode então ser justa, muito embora desigual” (Kojève, 1981, 255). Se, em presença da mutualidade consensual, cabe ainda este *pode*, como uma potência, é o consenso ainda apenas indício da justiça.

Uma análise qualitativa das conseqüências deste consenso mútuo será, pois, reveladora da idéia de justiça aí encerrada. Primeiro, sendo o reconhecimento unilateral, não há, objetivamente, igualdade propriamente dita e, segundo, não haverá igualdade propriamente dita como subjetiva porque:

(...) um [adversário] posto no lugar do outro não agiria como este: o Senhor no lugar do Escravo não se renderia, e o Escravo no lugar do Senhor não teria continuado na luta até o fim. O Escravo, tanto quanto o Senhor, sabe que não há igualdade entre o Senhor e o Escravo, entre a atitude de um e de outro. Mas se não há *igualdade* de condição e de atitude, há *equivalência* (Kojève, 1981, 255).

Qual a materialidade desta equivalência? Que elementos são aí cotejados? A segurança, desde o ponto de vista do escravo, equivale à dominação. Desde o ponto de vista do senhor, a dominação equivale à segurança. Como a desvantagem do risco é compensada pela dominação para o senhor, e como a vantagem da segurança compensa, para o escravo, a desvantagem da servidão, há, segundo Kojève, equivalência entre as duas posições e é esta equivalência que constitui a nova idéia de justiça; e assim: “À *justiça igualitária* primordial vem crescer-se a *justiça da equivalência*” (Kojève, 1981, 255).

Ainda, enquanto corolário, ao final do § 37 Kojève faz ver que se nem o escravo pode ser senhor e nem o senhor pode ser escravo, por este jogo de equivalências das vantagens e desvantagens que o resultado da luta apresenta, ambos podem ser *cidadãos*. E que, a evolução histórica da justiça não é nada mais do que a efetivação gradual no tempo da síntese ou, pelo menos, de um compromisso entre a *justiça aristocrática da igualdade* e a *justiça burguesa da equivalência*, resultando em uma *justiça da equidade*.

2 - Modelos de direito, ou ideal de justiça, segundo Kojève

Para Kojève “o Direito é apenas a aplicação de um ideal de Justiça às interações sociais dadas, sendo esta aplicação feita por um terceiro imparcial e desinteressado, isto é, agindo, unicamente, em função de seu ideal de justiça” (Kojève, 1981, 267).

O senhorio e a escravidão são fenômenos “sociais” e não fenômenos jurídicos “primários”. Assim, o terceiro, enquanto terceiro, pode fazer abstração do fato de ele ser senhor ou escravo. Um senhor pode aplicar os princípios da justiça burguesa de equivalência, da mesma forma que um escravo pode aplicar os princípios da justiça aristocrática de igualdade, de tal sorte que os senhores podem realizar o Direito burguês e os escravos – o Direito aristocrático (Kojève, 1981, 271).

As duas fontes da justiça e do Direito são independentes. Os dois adversários adotam, porém, uma relação dialética: O escravo renuncia à igualdade aceitando a equivalência; o senhor não considera a equivalência, mantendo a igualdade, pois ele está quase indo à morte, que não levaria a nada. A dialética sócio-política do senhorio e da escravidão que alcança a cidadania, coincidem, grosso modo, com a dialética jurídica do Direito aristocrático e burguês, levando ao Direito sintético do cidadão. Este direito é uma síntese de dois elementos autônomos, efetivando-se progressivamente: um Direito do cidadão em estado de devir.

O Direito nasce duplo e no fim, torna-se uno, ou seja, sua evolução vai da oposição antitética à unidade sintética. Kojève, descreve esta antítese pura como uma construção teórica, que será apresentada, brevemente, abaixo.

2.1 – A justiça da igualdade ou o Direito aristocrático

O ser humano nasce do ser animal pela negação deste último, isto é, pelo risco de vida em função do desejo de reconhecimento. Ele nasce pela interação entre dois agentes iguais, colocados nas mesmas condições em relação à luta e ao risco. Esta é a existência humana realizada pelo senhor, situando-se do ponto de vista aristocrático, pressupõe a igualdade do risco. “Sem esta igualdade primordial, não se teria o ser humano: a humanidade criou-se na igualdade” (Kojève, 1981, 274).

O senhorio consiste no risco da vida para o reconhecimento, em vista da honra pura e simples. Ora, ser homem é ser senhor. Este é o fato, que é um dever-ser, realizando a justiça no sentido aristocrático, ou seja, a igualdade de condições humanas no senhorio sob os diversos aspectos: a) Do ponto de vista, sócio-político, o aristocrata considera justas as instituições que garantem a igualdade com os outros aristocratas, recusando toda submissão; b) A justiça, do lado econômico, alcança um comunismo descrito em utopias mitológicas de origem aristocrata. “Enfim, ser “justo” para o senhor, é tratar os senhores como senhores, isto é, como iguais: *primus inter pares*” (Kojève, 1981, 277).

Porém, uma sociedade aristocrática, um grupo de senhores, não é jamais igualitária, no sentido moderno da palavra, pois implica ter escravos. Isso não provoca contradição, pois para o senhor, o escravo não é um ser humano e sua relação com o escravo não tem nada a ver com a justiça. A contradição aparece, apenas, no momento em que o escravo é considerado um ser humano e o Direito trata-o como sujeito de direito, pessoa jurídica. “Então, do ponto de vista da justiça aristocrática, toda a injustiça entre senhor e escravo será considerada como injusta” (Kojève, 1981, 278).

Um senhor que reconhece a humanidade do escravo não é mais um senhor integral, pois ele se coloca do ponto de vista do escravo. Ele sintetiza seu senhorio com a escravidão e ele é mais ou menos um cidadão, adotando o ideal burguês de justiça. Ora, esta justiça de equivalência, não exige a igualdade, podendo-se reconhecer a humanidade do escravo sem afirmar sua igualdade com o senhor. Assim, as revoluções igualitárias, inspiradas pela justiça aristocrática, se aburguesam, isto é, aceitam a justiça burguesa da equivalência de condições políticas, sociais e econômicas que implicam uma desigualdade fundamental, aquela da propriedade, por exemplo. No início da revolução, a desigualdade é considerada como injusta, porque os revolucionários aplicam o ideal da justiça aristocrática, porém, ao conqui-

tarem o poder, eles impõem também sua justiça burguesa; então, a desigualdade pode cessar de ser considerada como injusta pelas revoluções (id. p. 278).

As sociedades aristocráticas são hierarquizadas, implicando desigualdades, além daquela do senhor-escravo. Isso é inegável. Porém não existem sociedades puramente aristocráticas, pois, para que exista o Estado, são necessários cidadãos. Ora, o cidadão é sempre uma síntese do senhor-escravo. Há uma acomodação, de uma certa desigualdade, sobretudo, entre governantes e governados, que não são injustas, porque o ideal cidadão de justiça, que é aplicado, é mais ou menos sintético, ou seja, mais ou menos contraditório.

O senhorio constitui-se como uma situação “justa” do ponto de vista da justiça aristocrática da igualdade. O Direito aristocrático afirma que o senhor, enquanto sujeito de direito ou pessoa jurídica, possui todos os direitos subjetivos e não tem nenhum dever ou obrigação jurídica. Então, cada senhor possui a plenitude dos direitos, sendo os senhores iguais, segundo o ponto de vista jurídico. Logo, toda pessoa jurídica, ou seja, o senhor aristocrata, pode exercer os seus direitos com a condição de não lesar os dos outros. Caso contrário, o terceiro intervém, para restabelecer a igualdade. Porém esse princípio do senhorio é difícil de ser aplicado, quase impossível, pois a maioria das interações sociais pressupõe uma desigualdade ou acaba chegando aí. Esse ideal não existe em ato, isto é, não se aplica. Ele apenas é chamado a eliminar as ações e reações que lesem a igualdade, sendo, sobretudo, um Direito criminal.

O Direito aristocrático, fundado sobre a *igualdade*, portanto, sobre o *estatuto estatal*, tem a tendência de se confundir com o Direito criminal; ao contrário, o Direito burguês, funda-se sobre o princípio da *equivalência*, portanto, do *contrato*, porque admite uma validade jurídica infinita de interações sociais, sendo, assim, um Direito civil. Nas sociedades “primitivas”, isto é, verdadeiramente aristocráticas, as interações sociais são, sobretudo, criminais. Aí, as pessoas vivem isoladas, não tendo necessidade umas das outras, entrando em interação, sobretudo para se lesarem mutuamente, através do roubo, o rapto ou a morte, ao invés de realizarem trocas comerciais pelo contrato de colaboração.

Na sua relação com o escravo, o senhor tem todos os direitos, ou quase direitos pois essa relação não é, propriamente falando, jurídica, pois ele não tem nenhum dever. O senhor tem o direito de propriedade sobre seu escravo e suas terras. Este é um direito aristocrático, enquanto o Direito civil é o do contrato e das obrigações (Kojève, 1981, 281-291). Enfim, se os animais lutam entre eles pela posse de uma coisa, os homens lutam também, para que uma coisa seja reconhecida como exclusivamente sua pelo outro.

Kojève analisa o modelo de justiça da igualdade, descrevendo, fenomenologicamente, o direito aristocrático. Este é um direito de iguais,

em que o reconhecimento passa pelo risco de vida, buscando a honra pura e simples. O reconhecimento dá-se pelo escravo, enquanto submissão, e pelos outros senhores, na medida da igualdade.

2.2 – A justiça da equivalência ou o Direito burguês

Assim, como a justiça aristocrática, a justiça burguesa reflete a luta antropogênica. A luta se refletia, antes, na consciência do senhor, agora na do escravo. O senhorio constitui-se pelo risco, ou seja, “na e pela luta, enquanto tal, enquanto que a escravidão é o resultado desta luta, determinado pela negação do risco e da luta, pela recusa de continuar até à morte” (Kojève, 1981, 291). A justiça aristocrática corresponde à luta, enquanto que a justiça burguesa corresponde à sua saída, ao resultado. Ora, se a luta se efetua na igualdade absoluta de condições, isto é, do risco, o resultado é uma negação total desta igualdade, pois o escravo não é o senhor e inversamente. Assim, está excluída a igualdade, pois ela implica a diferença do senhor e do escravo. Para o senhor, o escravo não é humano, e mantém seu ideal de igualdade, todavia, para o escravo, a humanidade é desigual. Essa igualdade não é justa para o escravo. Este justifica a desigualdade entre ele e o senhor pelo fato de tê-la aceitado livremente. O escravo renunciou ao risco da luta e submeteu-se ao senhor. Ele é humano, porque arriscou sua vida na luta pelo reconhecimento, porém, como não a levou até o fim, recusando o risco de atualizá-la na e pela morte, não atualizou sua humanidade. Por isso, o escravo é um ser humano em potência, daí, a necessidade de mudar, para se atualizar, ou seja, ele deve deixar de ser escravo e tornar-se cidadão, para existir em ato, enquanto ser humano.

Tanto para o senhor como para o escravo, ser humano é um dever-ser, porém, o primeiro se realiza, permanecendo idêntico a si mesmo, ou sendo igual a si, enquanto que o último realiza seu dever-ser homem mudando, tornando-se outro. Ele torna-se outro, negando-se, enquanto escravo. Sua humanidade atual de cidadão pressupõe sua humanidade virtual de escravo, e esta última implica desigualdade e pressupõe a equivalência. “Para o escravo, o dever-ser funda-se sobre a equivalência e não sobre a igualdade. A equivalência é, pois, um “dever-ser”, e o “dever-ser”, enquanto equivalência é “justo”, mesmo se ele implica a desigualdade. A justiça burguesa do escravo é uma justiça de equivalência” (Kojève, 1981, 294).

Na história, encontramos sistemas sociais e jurídicos fundados sobre o princípio da equivalência, justificando e reconhecendo a desigualdade. Por exemplo, o sistema cristão de Santo Tomás de Aquino, em sua teoria da justiça social e jurídica, afirma a possibilidade para cada um de viver *segundo sua categoria*. A diferença de categoria é aceita e justificada pela equivalência de condições; em cada condição os encargos são equivalentes

aos benefícios. Hoje, vive-se, em grande parte, segundo o ideal da justiça burguesa de equivalência, admite-se a desigualdade, por exemplo, econômica. Assim, o salário de um diretor de empresa é considerado equivalente ao salário do trabalhador, porque exige mais esforço intelectual ou moral (a responsabilidade), ou por ser ele o proprietário. Ainda, do ideal de equivalência nasceu a idéia de imposto progressivo sobre a renda, pois parece justo que aquele que ganha mais que os outros, pague mais que eles. No entanto, o mesmo burguês, que reconhece que esse sistema de imposto é justo, recusa-se, absolutamente, a admitir que seria justo igualar as fortunas, recusando-se ao projeto de imposto sobre o capital (Kojève, 1981, 296-297).

A justiça de equivalência realiza-se pelo Direito burguês, sendo aplicada por um terceiro imparcial e desinteressado. O Direito burguês reconhece desde o começo uma estrita equivalência entre os deveres e os direitos, ou seja, a cada dever equivale um direito e vice-versa. Por exemplo, se o escravo tem o direito e o dever de trabalhar, o senhor tem o dever e o direito de fazer a guerra. "O princípio fundamental do Direito burguês é a equivalência dos direitos e dos deveres junto a cada pessoa jurídica. Todo sujeito de direitos tem direitos que são, rigorosamente, equivalentes a seus deveres, ou seja, deveres que são equivalentes a seus direitos" (Kojève, 1981, 300). Vê-se que há uma diferença entre o Direito burguês e o Direito aristocrático. Este atribui a cada pessoa jurídica a plenitude de direitos sem nenhum dever, enquanto aquele, ao contrário, exige uma equivalência rigorosa entre direitos e deveres.

O conceito de propriedade para Kojève

De estático torna-se dinâmico, uma perpétua "mudança". Contrariamente, ao princípio aristocrático, a propriedade não se mantém, portanto, na sua "igualdade" ou identidade consigo. Ela permanece "equivalente" a ela, mudando de natureza. E pode-se dizer também que do ponto de vista do Direito burguês a propriedade não é mais um "estatuto" eterno e imutável, mas uma simples "função" (Kojève, 1981, 301).

A propriedade será uma função de seu trabalho e o resultado de um contrato, ou seja, toda mudança de propriedade se reduzirá a uma troca de trabalho. O Direito de propriedade é substituído por um Direito de contrato, que regulará as trocas de trabalho. A propriedade deixa de ser um *estatuto*, para tornar-se um simples termo de *contrato* (Kojève, 1981, 301-302, nota nº 2). Enfim, o Direito burguês substitui o conceito aristocrático de *estatuto*, por aquele de *função*, tornando-se um Direito de *contrato*.

O contrato sanciona trocas de propriedade e prestações, pressupondo a desigualdade nas trocas, pelo fato que uns não têm ou não fazem o que têm e fazem os outros. Ora, se o Direito aristocrático condena a desigualdade, o Direito burguês o reconhece, pois o princípio aqui é o da equiva-

lência de condições, de direitos e deveres. Kojève considera dois exemplos de equivalência:

a) O princípio de herança jurídico-aristocrática é o estatuto da igualdade, em que o herdeiro sucede ao morto, sem que a sucessão modifique em nada o estatuto, tornando-o imutável. O princípio do contrato burguês é, ao contrário, o da equivalência de condições, implicando mudanças após a morte da pessoa que deixa a herança.

b) No Direito Penal, anular o crime é restabelecer a equivalência lesada. No crime é lesada a equivalência de condições entre o criminoso e a vítima, daí o restabelecimento da equivalência operar-se na pessoa da vítima e do criminoso. Ou seja, a pena deve compensar o crime, ela deve contrabalançar as vantagens que o crime teria produzido. Pois, aqui, não se trata mais de restituir a igualdade, pelo princípio do talião, mas a equivalência pela compensação, considerando a intenção e o aspecto subjetivo do criminoso (Kojève, 1981, 303-306).

2.3 – A justiça da eqüidade ou o Direito cidadão

A justiça e o Direito nascem sob duas formas autônomas: como justiça de igualdade e como justiça de equivalência. Essas duas justças, segundo Kojève, nascem, simultaneamente, da mesma fonte: da luta antropogênica entre o senhor e o escravo. A justiça e o *Direito aristocrático de igualdade* (igualdade de risco) refletem esta luta e o resultado é segundo a opinião do senhor, enquanto que a justiça e o *Direito burguês de equivalência* (equivalência de condições) refletem a opinião do escravo. Esse dualismo jurídico, aristocrático e burguês, mostra o dualismo humano entre senhor e escravo, sendo a evolução jurídica um aspecto da evolução histórica do ser humano. Esta evolução vai do dualismo à unidade, como as relações de senhor e escravo se sintetizam na existência do cidadão, o Direito aristocrático e burguês se unem no Direito cidadão. Kojève entende que o dever do cidadão é o sentido da história da humanidade.

As duas justças, no começo da vida jurídica da humanidade, são autônomas, de maneira que se pode realizar a igualdade, sem levar em conta o princípio da equivalência, porém elas não se excluem. Na origem, o Direito considera a pessoa, enquanto senhor, de tal modo que coincidem o conceito de *senhor* e o de *pessoa jurídica*, pois todos os senhores são iguais, enquanto senhores. Todos os seres humanos, porém, não podem ser senhores, pois não há senhorio sem servidão, de tal sorte que a sociedade aristocrática implica ter escravos.

O Direito aristocrático evolui para uma extensão progressiva da igualdade, na medida em que um senhor reconhece um não-senhor, sem luta. Então,

não é mais um senhor verdadeiro, e o Direito aristocrático não se aplicará mais a esse tipo de reconhecimento. Nesse caso, será aplicado o Direito burguês, admitindo a equivalência jurídica dos senhores com os não-senhores e não, sua igualdade. O senhor reconhecerá os direitos do não-senhor, mas não admitirá a igualdade de seus direitos com os dele, mas apenas sua equivalência.

O reconhecimento de novas pessoas jurídicas se faz por razões extra-jurídicas, e o Direito se satisfaz em aplicar seu princípio de igualdade a todos os sujeitos de direito. O Direito reconhece a igualdade jurídica de todas as pessoas jurídicas, isto é, dos seres reconhecidos como humanos. Ora, não há razões extra-jurídicas para o senhor reconhecer a humanidade de um não-senhor (escravo, mulher ou criança). O não-senhor é para o senhor, o escravo. O senhor não quer ser não-senhor *realmente*, e nem *idealmente*, isto é, na sua consciência, colocando-se do ponto de vista do não-senhor, assumindo, *mentalmente*, seu lugar. O senhor não quer tornar-se, *realmente*, um não-senhor, pois ele prefere morrer.

Outra é a opinião do escravo e de seu Direito burguês, pois o escravo reconhece desde o início a humanidade do senhor. O escravo elabora um Direito, considerando-se como uma pessoa jurídica, um ser humano; portanto, reconhecerá o senhor como uma pessoa jurídica. No entanto, o escravo admite sua desigualdade com o senhor, daí criar um Direito baseado no princípio da equivalência. Ora, se o escravo é uma pessoa jurídica, um ser humano, então, ele não é mais, somente, um escravo, mas também um não-escravo, ou seja, um senhor. Então, ele toma o ponto de vista de um senhor, e mentalmente toma o seu lugar. Ele aceita, pois, o princípio fundamental do Direito e da justiça aristocrática. Haverá uma evolução do Direito burguês e uma síntese com o princípio do Direito aristocrático.

Há uma razão jurídica desta evolução do Direito burguês, uma vez que os dois se reconhecem como sujeitos de direito. Esta igualdade é puramente *formal* ou *abstrata*: o conteúdo dos direitos dos respectivos sujeitos pode ser diferente. Porém, toda a forma tende a tornar-se semelhante ao seu conteúdo, pode-se dizer que toda igualdade formal tende a transformar-se em algo igual ao conteúdo. Portanto, a justiça e o Direito de equivalência tendem a tornar-se uma justiça e um Direito de igualdade. O escravo é inclinado a querer a igualdade por razões sociais. Se o senhor não quer tornar-se escravo, este, sim, quer tornar-se sempre senhor. Por razões tanto sociais quanto jurídicas, o escravo não quer realizar seu Direito burguês no estado puro, mas tenderá a reuni-lo com o Direito aristocrático num Direito de equidade.

O senhor que se torna senhor, é outra coisa que o senhor que nasceu como tal: Ele é cidadão. A evolução do Direito burguês implica uma revolução igualitária. Não é alcançada a simples igualdade do Direito aristocrático. O Direito que se torna igualitário é um Direito cidadão, em que a igualdade se reúne com a equivalência na equidade. O Direito burguês não existe em

ato, é necessário atualizá-lo no Direito do cidadão. Este é um direito fundado na justiça da equidade, isto é, na síntese do princípio burguês de equivalência com o princípio aristocrático de igualdade.

Esta é a lógica da evolução do fenômeno do Direito e da idéia de justiça: segue a lógica da contradição imanente. O Direito organiza-se, como vimos acima, em dois princípios jurídicos: a igualdade (em ato) e a equivalência (em potência). Estes dois princípios, convivendo num mesmo sistema jurídico, são contraditórios. Esse conflito interno, entre o Direito aristocrático e o burguês, mostra que os mesmos direitos não têm o mesmo valor, quando referidos a sujeitos diferentes: sendo iguais do ponto de vista formal, eles podem não ser equivalentes de fato. Por isso, o Direito burguês modificará a igualdade formal para torná-la conforme à equivalência. A supressão dos dois modelos de Direito conduzirá, segundo Kojève,

à última forma de Direito (do cidadão), um Direito absoluto. Ora, esse Direito absoluto, em que a equivalência dos direitos e dos deveres de cada um se acompanha de uma igualdade de direitos e deveres de todos, pode ser atual apenas lá onde todos são iguais e equivalentes, não somente sob o aspecto jurídico “diante da lei”, mas também política e socialmente, isto é, de fato (Kojève, 1981, 313-314).

A justiça de equidade será satisfeita, quando reinar a maior igualdade possível. Porém, a realização da igualdade não suprimirá a equivalência. A equivalência interna não pode ser constatada e fixada objetivamente, senão houver crescimento de vantagens e inconvenientes de uns em relação aos outros. O crescimento de interesses estimula as trocas, e aquelas, verdadeiramente, equivalentes estabelecem a igualdade. Cabe ressaltar que a igualdade de todos é uma idéia limitada, pois, as diferenças biológicas (homem/mulher), de personalidade etc., exigirão a aplicação do princípio da equivalência junto ao da igualdade. E assim, a preponderância da equivalência gerará uma extensão da igualdade, e vice-versa. A idéia de justiça evolui, no sentido de ampliar os dois princípios e estabelecer uma relação entre ambos. De um modo geral, o Direito de uma época estará de acordo com a idéia de justiça desta mesma época. Porém, aqui, ainda se pode encontrar um desnível e, então, temos o estímulo da justiça pelo Direito, ou do Direito pela justiça. E nos dois casos o Direito será um intermediário entre a idéia de justiça e a evolução da realidade social, pois o Direito aplica tal idéia a esta realidade. Vejamos as características do Direito do cidadão, que realiza a justiça de equidade.

No Direito aristocrático, sob o ponto de vista puramente teórico, a pessoa jurídica possui a plenitude de direitos, sem ter nenhum dever. O Direito burguês, ao contrário, em seu nível puro, ou apenas teórico, põe o princípio da equivalência entre direitos e deveres em relação a cada pessoa jurídica. Há, aqui, uma desigualdade das pessoas que se reflete nas diferenças entre os direitos e deveres de uma pessoa e os de outra.

O Direito do cidadão, fundado sobre a justiça da equidade, combina os direitos e deveres anteriores. Assim, face ao Direito aristocrático, não se admitirá a existência de direitos não compensados pelos deveres, nem de deveres sem direitos correspondentes, mas haverá uma interação entre direitos e deveres.

Aqui, afirma Kojève, temos uma síntese do universalismo (ou do coletivismo) do Direito aristocrático e do particularismo (ou do individualismo) do Direito burguês. Assim como o senhor, o cidadão terá direitos e deveres universais. Os direitos de todos sendo iguais, decorrem da pertença à sociedade e ao Estado, bem como os deveres em relação a todos. É, enquanto cidadão, membro do Estado e indivíduo que a pessoa será portadora de direitos e deveres. Isto significa que o individualismo e o universalismo coincidem, ou seja, "os direitos e os deveres mais pessoais, que podem ser exercidos apenas pelo indivíduo, serão os direitos e os deveres mais universais, isto é, aqueles do cidadão tomado enquanto cidadão, ou aqueles de todos e de cada um" (Kojève, 1981, 320).

A *liberdade jurídica* consistirá na possibilidade de cada um fazer tudo o que quiser, com a condição de permanecer de acordo com a igualdade de direitos e deveres e sua equivalência respectiva. E a *igualdade jurídica* será garantida pelo fato de que o valor jurídico de uma interação não será modificado, se invertidos os seus membros. Ora, quando acontece esse entrecruzamento de direitos e deveres, deve-se admitir a interação social. Nisso o Direito do cidadão é conforme ao Direito burguês e contrário ao Direito aristocrático, que admite o estatuto e exclui o contrato. O estatuto aristocrático se caracteriza por se isolar, fuge da interação com os outros, permanece idêntico a si mesmo. O contrato do cidadão, ao invés, realiza o estatuto aristocrático, pois ele une os princípios da igualdade e da equivalência. Os contratos com a sociedade, com o Estado fixam o estatuto de pessoas jurídicas. Porém, o estatuto cidadão difere do estatuto aristocrático, porque ele será o resultado de interações sociais. "O estatuto será, pois um contrato, e o contrato, um estatuto. É assim que não se terá mais nem estatuto no sentido aristocrático do termo, nem contratos no sentido burguês" (Kojève, 1981, 321). Os estatutos cessam de ser hereditários e vitalícios, pois se pode mudar de trabalho, de classe social, de família e mesmo de nacionalidade. E cada pertença é uma atividade voluntária e consciente, em interação com o Estado ou a sociedade: Agora, cada um é o que faz, ou seja, a atividade não é mais fixada pelo ser.

O Direito do cidadão adota o conceito *funcional* de propriedade, a qual é o resultado do trabalho em obtê-la e, depois, fixá-la juridicamente, sendo sua fonte última a interação, ou seja, o contrato.

Assim, vimos os três modelos de idéia de justiça, sendo que a última, a de equidade, a única real, admite muitas aplicações da idéia de justiça e suas interações sociais.

Após a apresentação das três idéias de justiça, correspondendo a três modelos de Direito, percebe-se que Kojève expõe a idéia do Direito como que parafraseando a obra de Hegel sobre os *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*. Hegel afirma logo no início de sua obra: *A ciência filosófica do Direito tem por objeto a idéia do direito, o conceito do direito e sua efetivação* (§ 1º). E no parágrafo 4º diz: "O sistema do Direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito, produzido, a partir de si mesmo como uma segunda natureza" (Hegel, 1998). Ora, *idéia e sistema* são também os conceitos principais de Kojève para determinar o Direito sob o conteúdo da justiça.

O desejo de reconhecimento é, para Kojève, a fonte da idéia de justiça. É este ato antropogênico que dá conteúdo à idéia de justiça e se torna efetivo na história, regulando as relações entre os indivíduos e os grupos, de modo simétrico e assimétrico. Disto resultam os três tipos de justiça, acima expostos, os quais suscitam diversos modelos de relações sócio-políticas.

O ato antropogênico determina-se pela luta do reconhecimento, modificando a idéia de justiça e do Direito, no qual ela se realiza. Assim, o que determina a relação jurídica é o consentimento mútuo, em primeiro lugar, baseado no reconhecimento da igualdade. Todavia, esta cessa de existir, quando um dos combatentes pede para terminar a luta, oferecendo em contra-partida sua submissão. Vê-se que a luta antropogênica começa na igualdade e termina na injustiça. Depois, esta injustiça, em relação à justiça da igualdade, provoca um novo consentimento mútuo, que pode ser constatado e garantido por um *terceiro desinteressado*, engendrando uma nova idéia de justiça que é a equivalência. Aqui, a situação pode ser justa, sendo porém, desigual. Kojève, após ter reconhecido que estas duas justíças se opõem como uma justiça do senhor e uma justiça de escravo, conclui que o homem nasce de um ato único (duplo, mas recíproco), portanto ele só pode atualizar-se completamente pela síntese do senhor e do escravo. Enfim, tem-se um novo processo, o último na luta antropogênica: a idéia de uma justiça de equidade, que suscita o nascimento na história da figura do cidadão (cf. Labarrière, 2001, 558).

Conclusão

A *Teoria da Justiça em Alexandre Kojève*, apresentada ao longo deste trabalho, segundo a sua obra *Esboço de uma Fenomenologia do Direito*, tem no *desejo antropogênico* o estatuto básico para a constituição do reconhecimento intersubjetivo. A luta pelo reconhecimento é um processo dialético, inspirado na figura do senhor e do escravo, descrito na obra clássica

Fenomenologia do Espírito de G. W. F. Hegel. Para este a dialética é um momento do processo da efetividade do conceito, tendo no especulativo o seu momento ápice, desenvolvendo-se como monismo articulado pela mediação de um silogismo reflexivo. Para Kojève, porém, a dialética é tratada como ponto de chegada de sua metodologia, operando-se uma antropologização do sistema, através da leitura da história em que, sistematicamente, o oprimido torna-se vitorioso. No entanto, Kojève recusa o dualismo ontológico como o monismo materialista e defende o dualismo dialético linear, por meio de um processo de tipo reflexivo que compreende o fenômeno jusfilosófico.

É o desejo que permite a formação da *autoconsciência*, ou seja, é o desejo que busca um objeto não-natural, ultrapassando a realidade dada, ou seja, é apenas o desejo de outro desejo que preenche a exigência de um desejo tipicamente humano, capaz de garantir a autoconsciência. A origem e a evolução do Direito dá-se pelo ato antropogênico do desejo de luta pelo *reconhecimento entre senhor e escravo*, tornando-se o ato instaurador que identifica o ser humano na intersubjetividade e, portanto, sendo a fonte da idéia de justiça.

Para Kojève o Direito é a aplicação de um ideal de justiça às interações sociais dadas, sendo esta aplicação feita por um terceiro imparcial e desinteressado, decidindo em função de seu ideal de justiça. Ora, os modelos de Direito determinam-se nesta relação dialética: O escravo renuncia, inicialmente, a igualdade aceitando a equivalência; o senhor não considera a equivalência, mantendo a igualdade, pois ele está quase indo à morte. Depois, a dialética do senhor e do escravo alcança a cidadania, através da dialética entre o Direito aristocrático e burguês, levando, enfim, ao Direito sintético do cidadão. Assim, o Direito nasce duplo e depois, torna-se uno, evoluindo da oposição antitética à unidade sintética.

A evolução do fenômeno do Direito segue a lógica da contradição imanente, segundo os dois princípios jurídicos: a igualdade (em ato) e a equivalência (em potência). Os dois princípios, estando num mesmo sistema jurídico, deixam aparecer o conflito interno, entre o Direito aristocrático e o burguês, porque os mesmos direitos não têm o mesmo valor, quando referidos a sujeitos diferentes, uma vez que, sendo iguais do ponto de vista formal, eles podem não ser equivalentes de fato. Por isso, o Direito burguês modificará a igualdade formal para torná-la conforme a equivalência. A suprassunção dos dois modelos de Direito conduzirá segundo, Kojève, à última forma de Direito que é a do cidadão. Esse Direito conduzirá a equivalência dos direitos e dos deveres de cada um, acompanhado da igualdade de direitos e deveres de todos, podendo "ser atual apenas lá onde todos são iguais e equivalentes, não somente sob o aspecto jurídico "diante da lei", mas também política e socialmente, isto é, de fato" (cf. Kojève, 1981, 313-314).

Referências

HEGEL, G. W. F. *Science de la Logique. L'Être*. (Trad. Labarrière-Jarczyk). Paris: Aubier, 1972.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995, v.I.

JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegelian*. Paris: PUF, 1986.

JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hegelienne en France*. Paris: Ed. Albin Michel, 1996.

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

_____. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1994.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Esquisse d'une phénoménologie du droit. In *Dictionnaire des oeuvres politiques*. Organizado por François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier. Paris: PUF, 2001.

SOUCHE-DAGUES, Denise. *Hégélianisme et dualisme*. Paris: Vrin, 1990.

Endereço do Autor:
Rua Boaventura, 111
96080-480 Pelotas - RS