

Senhores, servos e nós: Entre leituras agonísticas e reconciliatórias da luta por reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*¹

Masters, slaves, and us (philosophers): Between agonistic and reconciliatory readings of the struggle for recognition in the Phenomenology of Spirit

Mariana Teixeira
Pesquisadora Universidade de Lisboa (CFLU)
mariana.o.teixeira@edu.ulisboa.pt

Resumo: A notória seção da *Fenomenologia do espírito* que trata da figura do senhor e do servo tem inspirado diversas tradições da filosofia social e política desde Hegel. Este artigo explora duas variantes interpretativas centrais dessa seção: a *agonística*, popularizada por Alexandre Kojève, enfatizando a luta de vida ou morte, e a *reconciliatória*, focada no reconhecimento recíproco. Como as duas leituras, embora opostas, encontram respaldo no texto hegeliano, propomos a hipótese de que isso se deve ao modo de apresentação da *Fenomenologia*, que alterna entre as perspectivas da consciência natural e filosófica. Defendemos, então, que estas devem ser consideradas em sua interdependência a fim de evitar interpretações unilaterais. As apropriações críticas da “dialética do senhor e do escravo” (como é muitas vezes chamada) feitas por Simone de Beauvoir e Frantz Fanon são mobilizadas, finalmente, para iluminar a ideia de que apreender a história como ela é experienciada é tão vital quanto descrevê-la como ela aparece “para nós”, filósofos.

Palavras-chave: Beauvoir; dialética do senhor e do escravo; Fanon; Hegel; Kojève; luta por reconhecimento.

Abstract: The notorious section of the *Phenomenology of Spirit* on the figure of the lord and the bondsman has inspired various traditions of social and political philosophy since Hegel. This article explores two main interpretive variants of this section: the *agonistic*, popularized by Alexandre Kojève, emphasizing the life-and-death struggle, and the *reconciliatory*, which focuses on reciprocal recognition. As the two readings, although opposed to one another, find support in Hegel’s text, we propose the hypothesis that this is due to the *Phenomenology*’s presentation mode, which alternates between the perspectives of natural and philosophical consciousness. We then argue that these should be considered in their interdependence in order to avoid one-sided interpretations. Lastly, the critical appropriations of the “master-slave dialectics” (as it is often called) carried out by Simone de Beauvoir and Frantz Fanon are mobilized to illuminate the idea that grasping history as it is experienced is just as vital as describing it as it appears “for us”, philosophers.

Keywords: Beauvoir; Fanon; Hegel; Kojève; master-slave dialectics; struggle for recognition.

¹ Este artigo baseia-se em palestra proferida no XII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, realizado em novembro de 2023 na Universidade de Brasília, e em Teixeira (2022a). Uma versão mais detalhada dos argumentos apresentados aqui será publicada em formato de livro com o título *Misplaced Dialectics* (TEIXEIRA, 2025) atualmente no prelo.

Recebido em 22 de julho de 2024. Aceito em 29 de agosto de 2024.

Introdução

A seção IV.A da *Fenomenologia do espírito* – “Independência e dependência da consciência-de-si; domínio e servidão” – está entre as mais influentes passagens da obra de Hegel. A relação entre o senhor e o servo aí presente suscitou uma ampla gama de interpretações e serviu de ponto de partida (tanto em tom apologético quanto crítico²) para diversas tradições filosóficas, especialmente a partir de meados do século XX. Com imagens potentes, como a da luta de vida ou morte e a do reconhecimento mútuo, os ecos dessa figura filosófica reverberam também em eventos históricos marcantes dos últimos cem anos, indo muito além dos arquivos da história da filosofia.

Curiosamente, essa passagem foi e continua a ser interpretada de maneiras muito diversas, e até antagônicas entre si – o que dá provas da sua complexidade bem como da riqueza de questões que suscita. Este artigo tem como objetivo mapear as variantes de uma das principais chaves interpretativas dessa figura mediante uma distinção entre leituras *agonísticas* e leituras *reconciliatórias*, e em seguida apresentar uma hipótese analítica a respeito do modo de apresentação empregado por Hegel na *Fenomenologia* a fim de explicar a existência de interpretações igualmente plausíveis, porém opostas uma à outra, daquilo que ficou conhecido como “a dialética do senhor e do escravo”.³

Note-se preliminarmente ainda que, se a alguns pode parecer inoportuno abordar esse tópico hoje – há quem considere que tudo o que havia a ser dito sobre ele já teria sido dito e que a banalização dessa passagem da *Fenomenologia* teria levado a versões simplistas e mesmo distorcidas da filosofia hegeliana –, por outro lado constata-se que a figura do senhor e do servo exerce um fascínio duradouro, sendo continuamente redescoberta, reinterpretada e revitalizada por sucessivas gerações de leitores e leitoras. Nossa questão recai precisamente sobre a permanente atração exercida pelo modo como Hegel retrata essa relação em seus dois momentos: a luta de vida ou morte e o reconhecimento recíproco, e procuramos mostrar que uma análise das leituras contemporâneas desta passagem traz à tona novas reflexões não apenas sobre a “dialética do senhor e do escravo” e seu lugar na *Fenomenologia*, mas também sobre o caráter da exposição fenomenológica no contexto do conjunto da obra de Hegel e, por consequência, sobre o estatuto da experiência da consciência como mero caminho para o saber ou como já saber propriamente dito.

Iniciamos a exposição (parte 1) lembrando brevemente os principais aspectos da figura do senhor e do servo na *Fenomenologia* para, então, explorar duas maneiras diferentes de ler essa seção: a agonística e a reconciliatória. A *leitura agonística* (parte 2) tornou-se dominante desde meados do século passado a partir da interpretação de Alexandre Kojève e considera essa figura como um modelo da luta por reconhecimento entre o eu e o Outro que está na base da formação intersubjetiva da subjetividade humana. Outros autores,

² Afinal, como diz Judith Butler ao abordar o legado hegeliano nas obras de Deleuze, Foucault e Derrida, “Hegel não é tão facilmente descartado, mesmo por aqueles que afirmam estar além dele” (BUTLER, 1987, p. 175).

³ Antes de tudo, cabe fazer uma observação terminológica relativa à tradução do termo alemão *Knecht*, utilizado por Hegel nessa seção. Embora não seja incomum, o uso do termo “escravo” para este fim é hoje contestado por muitos intérpretes por conta da indiferenciação com relação ao uso que Hegel faz do termo *Sklave* (sobre isso, ver a sistematização de PELEGRINO DA SILVA, 2009). Além disso, Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (1987, p. 9-12), por exemplo, questionam a expressão “dialética do senhor e do escravo”, que se tornou bastante difundida, não apenas por esse aspecto da tradução de *Knecht*, mas também pelo uso do termo “dialética”, o que adicionaria uma camada de dificuldades interpretativas à passagem em questão. Por estas razões, os autores preferem utilizar a expressão “figura Domínio e Servidão” (“figure Maîtrise et Servitude”, *ibid.*, p. 12; trad. nossa). Aqui, ao reconstruir os argumentos de Hegel, utilizamos o termo “servo” para verter *Knecht*, resguardando assim o parentesco com o contexto feudal usualmente associado ao termo empregado pelo filósofo. No entanto, especialmente ao abordar a apropriação francesa da *Fenomenologia*, mantivemos o termo “escravo” para preservar a correspondência com o francês *esclave*, que é a palavra utilizada pelos autores e autoras em questão. Nestes casos, mantivemos a expressão “dialética do senhor e do escravo”, mas sempre entre aspas para indicar que não se trata dos termos utilizados pelo próprio Hegel. A tradução de *Herr* por “senhor”, por seu turno, é menos controversa; para verter *Herrschaft*, entretanto, utilizamos “domínio” (em lugar de “senhorio”), visto ser mais corrente no português.

contudo, têm criticado a leitura agonística e proposto uma *interpretação reconciliatória* (parte 3), que estaria em maior sintonia com o texto da *Fenomenologia* ao concentrar-se na reciprocidade do reconhecimento e não na luta de vida ou morte que está na origem da relação entre o senhor e o servo, e que é apenas um estágio deficiente na trajetória da consciência em direção ao saber absoluto. Em suma: uma leitura foca na *luta* por reconhecimento, a outra na luta por *reconhecimento*.

É interessante notar, porém, que tanto a leitura agonística quanto a reconciliatória encontram evidências textuais na obra de Hegel para fundamentar suas reivindicações interpretativas – que são, contudo, opostas uma à outra. Isso se deve ao modo de apresentação empregado por Hegel na *Fenomenologia*, que exploramos adiante em sua alternância entre as perspectivas da consciência natural e da consciência filosófica (parte 4). Seguindo a proposta interpretativa de Marcos Müller a respeito de como se deve conceber a relação entre ambas as perspectivas, e fazendo breve referência ao papel da contradição no método especulativo que Hegel expõe na *Ciência da lógica*, nossa hipótese é a de que ambas as leituras podem ser consideradas unilaterais na medida em que se fixam seja na perspectiva da consciência natural, seja na da consciência filosófica.

Para destacar a importância de levar a sério o ponto de vista da consciência natural, isto é, de não a abandonar como mero estágio deficiente, são apresentados então dois importantes momentos da *Wirkungsgeschichte* da leitura agonística da figura do senhor e do servo (parte 5). Na obra de Simone de Beauvoir e de Frantz Fanon, encontramos versões da “dialética do senhor e do escravo” que iluminam a interdependência entre a consciência natural e a filosófica, entre a luta de vida ou morte e o reconhecimento recíproco. Em conclusão, ou como um convite para uma reflexão mais aprofundada, propomos que o desafio que a *Fenomenologia* de Hegel nos coloca hoje é, nas palavras de Marcos Müller (1967, p. 147), “a pergunta pela possibilidade e pelo modo de ciência e consciência-de-si imediata poderem se comunicar, a fim de que cada uma possa atingir a plena dimensão de sua vida”.

1. Luta por reconhecimento, domínio e servidão na *Fenomenologia do espírito*

As passagens que deram origem à notória “dialética do senhor e do escravo” pertencem à seção A do capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*,⁴ intitulado “A verdade da certeza de si mesmo”, e que é o único capítulo da Parte B (“Consciência-de-si”) da obra. Trata-se de um estágio crucial no caminho da consciência em direção ao saber absoluto, quando, após os repetidos fracassos em determinar a verdade do mundo dos objetos nas figuras da certeza sensível (cap. I), da percepção (cap. II) e do entendimento (cap. III), a consciência toma *a si mesma* como o seu objeto. Como simultaneamente sujeito e objeto do conhecimento, ela torna-se *consciente-de-si* e, assim, atinge “seu ponto-de-inflexão, a partir do qual ela se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supersensível, para entrar no dia espiritual do presente” (*PhG*: § 177, trad. modificada). Com este ponto de virada representado pela emergência da consciência-de-si, escreve Hegel, entramos agora “na terra pátria da verdade” (*PhG*: § 167).

Uma vez que essa é uma das passagens mais conhecidas da obra de Hegel, não será necessário realizar aqui sua reconstrução detalhada. Para entender o que está em jogo em suas diferentes interpretações, porém, será útil descrever em linhas gerais o movimento dessa seção. Ela pode ser dividida em duas partes: uma que trata do reconhecimento recíproco (§§ 178-184) e outra que desenvolve a luta de vida ou morte e a relação do senhor e do servo (§§ 185-196).

⁴ Daqui em diante abreviada como *PhG*, seguida do parágrafo em que se encontra o trecho citado. As citações em português foram retiradas da tradução de Paulo Meneses (HEGEL, 2014) e cotejadas com a versão em alemão publicada pela editora Meiner (HEGEL, 1980). Os grifos são do original, a não ser que se indique o contrário. Pelas razões apontadas acima, o termo “escravo”, utilizado por Meneses para verter o alemão *Knecht*, foi substituído por “servo”.

Na primeira parte, Hegel apresenta o “puro conceito do reconhecimento” (PhG: § 185), de acordo com o qual a “consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (PhG: § 178). O movimento se desenvolve da seguinte maneira: em um primeiro momento, quando se depara com outra consciência, a consciência-de-si se perde e simultaneamente se encontra a si mesma na outra. Essa é uma *alteridade dupla*: de um lado, “ela se acha numa *outra* essência”, e, de outro lado, “é a *si mesma* que vê no *Outro*” (PhG: § 179). Essa alteridade precisa, então, ser superada, subvertida (*aufgehoben*), de uma maneira igualmente dupla: a consciência, “*primeiro*, deve proceder a supracumir a *outra* essência independente para assim vir-a-ser a certeza *de si* como essência; *segundo*, deve proceder a supracumir a *si mesma*, pois ela mesma é esse *Outro*” (PhG: § 180). Essa dupla subversão da dupla alteridade é também um *duplo retorno a si mesma*:

em *primeiro* lugar a consciência retorna a si mesma mediante esse supracumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse supracumir *do seu* ser-Outro; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Supracumir esse *seu* ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo. (PhG: § 181)

Hegel enfatiza que esse não é um movimento ou uma ação unilateral, de apenas um dos polos: “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si”. E mais: “O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer só pode efetuar-se através de ambas as consciências” (PhG: § 182). O agir de *ambas* as consciências é duplo: “não só enquanto é agir quer *sobre si mesmo*, quer *sobre o Outro*, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de *um* quanto de *Outro*” (PhG: § 183).

A consciência-de-si não pode, portanto, ser alcançada de forma solipsista ou monológica, mas apenas a partir de sua relação com o seu outro, vale dizer, com uma outra consciência. Assim, *ambas as consciências que se confrontam são objeto e sujeito do reconhecimento*. Cada consciência-de-si é, para a outra, a mediação consigo mesma; e somente essa mediação permite que cada uma veja a si mesma, e a outra, como uma essência para si. Assim, diz Hegel, “*Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (PhG: § 184).

No entanto, esse reconhecimento mútuo não é o modo como cada consciência-de-si experiencia imediatamente esse processo. Na segunda parte da seção (§§ 185-196), Hegel explora como esse movimento aparece “para a consciência-de-si” (PhG: § 185). Sob essa perspectiva, o “processo vai apresentar primeiro o lado da *desigualdade* de ambas”, uma sendo “só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (ibid.). Assim, de início, cada consciência busca afirmar sua certeza-de-si, seu ser-para-si, por meio da exclusão de si mesma de tudo o que é outro, visto como “objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo” (PhG: § 186). Enquanto cada consciência existe, para a outra, como um objeto inessencial, elas afirmam-se a si próprias como o essencial; “cada uma está certa de si mesma, mas não da outra” (PhG: § 186).

Na medida em que cada uma afirma apenas a sua própria independência e nega a independência da outra, surge um confronto entre elas. Apresentar-se como o essencial significa, contudo, negar sua própria vinculação com uma existência determinada, seu apego à imediatidade contingente da vida. Assim, nessa busca por assegurar sua independência recíproca, “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma à outra através de uma luta de vida ou morte” (PhG: § 187). Nesse confronto, portanto, cada consciência-de-si não só busca a morte da outra, mas é *obrigada a colocar sua própria vida em jogo como condição para provar a sua liberdade* (PhG: § 187). “O indivíduo que não arriscou sua vida”, escreve Hegel, “pode muito bem ser reconhecido como uma *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como reconhecimento de uma consciência-de-si independente” (PhG: § 187).

Se a luta levar à morte de um dos oponentes, porém, o movimento em direção ao reconhecimento nunca estará completo, nem mesmo para o polo sobrevivente, já que cada um se engajou nessa luta, em primeiro lugar, para elevar sua certeza-de-si à verdade não apenas em si mesmo, *mas também no Outro*

(PhG: § 187). Em outras palavras, o reconhecimento exigido de início, e que motivou a luta, *é para sempre* interditado com a morte – a negação abstrata, não dialética – da outra consciência: “essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também a certeza de si mesmo em geral” (PhG: § 188).

Alternativamente, diante da luta de vida ou morte, um dos polos da disputa se rende, justamente pelo temor de perder a vida, e submete-se assim à *vontade do outro*. A unidade simples da consciência-de-si imediata dissolve-se, desse modo, em dois momentos: a consciência-de-si independente, que é para si, e a consciência-de-si dependente, que é apenas para outro; “Uma é o senhor, outra é o servo” (PhG: § 189).

Uma diferença crucial entre eles está na relação que estabelecem com seus próprios desejos e com os objetos que podem satisfazê-los. Quando confrontados com uma coisa no mundo como objeto do desejo, tanto o senhor quanto o servo a negam, mas o fazem de maneiras inteiramente distintas: o servo *trabalha* na coisa para a *fruição do senhor*; e o senhor *desfruta* da coisa *produzida pelo servo*. A relação de cada um com a coisa, portanto, é mediada pelo outro e, inversamente, a relação de um com o outro é mediada pela coisa (PhG: § 190). O servo, não tendo sido capaz de abstrair da coisa na luta de vida ou morte, mostra-se dependente e acorrentado à sua existência natural. O senhor, por outro lado, ao consumir a coisa e assim eliminá-la, não se vê confrontado com a independência da coisa; ele é, portanto, a “pura potência negativa para a qual a coisa é nada”, o puro agir essencial, ao passo que o agir do servo é um agir inessencial (PhG: § 191).

Esse é, contudo, apenas o primeiro estágio em direção ao “reconhecimento propriamente dito [*eigentliche Anerkennung*]” (PhG: § 191). Ainda falta o momento em que se torna claro que o senhor não pode estar “certo de seu *ser-para-si* como a verdade” se o objeto que constitui a verdade de sua certeza-de-si é a consciência inessencial do servo (PhG: § 192). Isto porque o senhor depende do servo e, portanto, “a verdade da consciência independente é, por conseguinte, a *consciência servil*” (PhG: § 193). Essa notável inversão acontece também do lado do servo:

Sem dúvida, esta [a consciência servil] aparece de início *fora* de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como o domínio mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a servidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como uma consciência *impelida de volta* para dentro de si mesma e se converterá em verdadeira *independência*. (PhG: § 193, trad. modificada)

Esse processo de inversão do lado do servo emerge a partir de uma combinação do *medo da morte* que ele experimenta e do *trabalho de cultivo* que realiza no serviço prestado ao senhor. No medo da morte, a consciência passa por uma dissolução interna, uma fluidificação absoluta que a desvincula da existência natural *em geral*; e no trabalho formativo ela se desvincula da existência natural em todos os *momentos individuais* (PhG: § 194). Assim, diferentemente da fruição do objeto pelo senhor, que é “apenas um evanescente, já que lhe falta o lado *objetivo* ou o *subsistir*”, o trabalho do servo é “desejo refreado, um desvanecer contido”; no trabalho, “a relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e algo *permanente*” (PhG: § 195). Na atividade formativa, de cultivo, o servo se redescobre a si mesmo e “chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (PhG: § 196).

*

Diante dos termos nos quais essa curiosa figura filosófica é formulada, os leitores e leitoras de Hegel têm se perguntado a que ele *realmente* se refere ao falar sobre a relação entre um senhor e um servo no contexto da experiência da consciência em direção ao saber absoluto. Sua função conceitual e argumentativa também tornou-se objeto de controvérsia: que papel ela desempenha na *Fenomenologia* – uma obra que, ademais, é notavelmente caracterizada pela contínua exposição de figuras que são implacavelmente reveladas em sua falsidade? Na próxima seção, exploraremos uma chave de leitura que, apesar de sua reconhecida inventividade, tornou-se por muito tempo a interpretação hegemônica e mais prolífica do texto de Hegel.

2. A leitura agonística e a luta de vida ou morte: Alexandre Kojève

O retrato hegeliano da relação entre o senhor e o servo tornou-se conhecido como “a dialética do senhor e do escravo” e passou a ser visto como momento-chave da *Fenomenologia do espírito* (e até mesmo da obra de Hegel como um todo) na esteira dos cursos do emigrado russo Alexandre Kojève ministrados entre 1933 e 1939 na École Pratique des Hautes Études, em Paris. Suas palestras, posteriormente reunidas por Raymond Queneau e publicadas em forma de livro em 1947 (com o título, enganosamente neutro, de *Introduction à la lecture de Hegel*), deixaram sua marca em toda uma geração de intelectuais e contribuíram decisivamente – juntamente aos escritos de Jean Hyppolite, Alexandre Koyré e Jean Wahl – para o renascimento do interesse pela filosofia hegeliana na França.⁵ De fato, até que a primeira versão francesa da *Fenomenologia* fosse publicada em dois volumes em 1939 e 1941, com tradução de Hyppolite, o público francês que não lia alemão tinha que recorrer principalmente às palestras de Kojève, concebidas como uma leitura linha a linha da *Fenomenologia* seguida de uma tradução improvisada e de seus comentários (ARON, 1990, p. 65), e cujas transcrições circularam amplamente no meio intelectual parisiense da época (GROYS, 2016, p. 29).

A interpretação kojéviana, influenciada pela leitura de Heidegger e Marx, combina de forma heterodoxa os temas da mortalidade do *Dasein* e da luta de classes como a força motriz da história, aplicando tons existenciais e revolucionários à leitura de Hegel, e é fundamental para entender outras leituras influentes que compõem a tradição agonística. Hegemônica no século XX, na França mas também alhures, essa tradição viu no texto de Hegel a possibilidade de um fundamento ao mesmo tempo intersubjetivo e conflituoso para a formação da subjetividade humana.

Em sua leitura e tradução idiossincráticas do texto de Hegel, Kojève reconta a relação do senhor e do servo *à sua própria maneira*, com o burguês como correspondente do senhor e o trabalhador explorado como correspondente do servo, e confere a essa figura um lugar de destaque para interpretar o livro como um todo.⁶ Ao passo que para Hegel, ademais, a relação de domínio e servidão leva *às figuras* do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz (cap. IV, seção B) e, depois disso, aos *âmbitos* da razão (cap. V), do espírito (cap. VI), da religião (cap. VII) e do saber absoluto (cap. VIII), Kojève oferece uma narrativa alternativa de

⁵ Georges Bataille, para dar apenas um exemplo, recorda ter se sentido “despedaçado, pulverizado, morto dez vezes: sufocado e imobilizado” pelo impacto das palestras de Kojève (Dominique Auffret in NICHOLS, 2007, p. 21). Outros participantes registrados dos seminários incluíam Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan e Eric Weil (ver ROTH, 1988, p. 225-227). André Breton, Jean Hyppolite e Raymond Aron, entre outros, também teriam participado informalmente do seminário (AUFFRET, 1990, p. 258 e 259; ARON, 1990, p. 65).

⁶ Na coletânea das palestras publicada em 1947 foi incluída, “À guisa de introdução”, uma tradução comentada dessa seção, publicada separadamente já em janeiro de 1939 na revista *Mesures*, indicando a importância que Kojève atribuía à “dialética do senhor e do escravo”. Essa tradução é, como as palestras sobre a *Fenomenologia*, pouco ortodoxa por várias razões: apresenta neologismos e termos carregados de interpretação, toda a prosa é intercalada com observações e comentários do próprio Kojève, e ele chega a omitir partes inteiras do texto de Hegel. Ver Teixeira (2020) para uma análise das implicações filosóficas dessa tradução-comentário.

como se desdobra a consciência-de-si do servo acerca de sua própria independência, adquirida por meio do trabalho formativo sobre o mundo material. A saber: Kojève preconiza uma *nova luta de vida ou morte* para que ele alcance o reconhecimento da sua consciência-de-si independente em relação ao senhor: “ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte” (KOJÈVE, 2002, p. 31).

Nessa retomada da luta inicial, o escravo está finalmente disposto a colocar em xeque a própria sobrevivência física para provar que é mais do que um ser natural – que ele é, assim como o senhor, um ser espiritual. Para Kojève, a prova da liberdade e independência humanas está na disposição de arriscar a própria vida “em vista de um objetivo essencialmente não-vital” (KOJÈVE, 2002, p. 14) e, assim, ir além da mera vida biológica, animal. Essa postura é formulada em detalhe nas palestras do ano acadêmico de 1934-1935, publicadas como apêndice da *Introdução à leitura de Hegel*, nas quais Kojève delineia os traços dessa “luta final pelo reconhecimento”:

O escravo é obrigado a suprimir a dominação por uma supressão não-dialética do senhor que se obstina em sua identidade (humana) consigo mesmo, isto é, por sua anulação ou condenação à morte. Essa anulação se manifesta na e pela luta final pelo reconhecimento, o que implica necessariamente o risco de vida por parte do escravo libertado. É esse risco, aliás, que completa sua libertação iniciada pelo trabalho, nele introduzindo o elemento constitutivo (*Moment*) da dominação que lhe faltava. (KOJÈVE, 2002, p. 471)

Dessa maneira, Kojève transforma a *Fenomenologia* em uma obra de antropologia filosófica na qual o trabalho do escravo o impele a se engajar em uma nova luta com o senhor pelo reconhecimento de sua autonomia alcançada pela dominação da natureza, e apenas essa luta final contém a possibilidade de libertação da dominação. Kojève viu no escravo que trabalha e “chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (*PhG*: § 196) uma representação da situação do proletariado sob o capitalismo – ele é, afinal, o verdadeiro sujeito da produção de valor –, bem como de seu destino como a classe que abolirá todas as classes e guiará a humanidade ao *fim da história*. Diz Kojève: “É na e pela luta final, em que o ex-escravo trabalhador age combatendo pelo prestígio, que se cria o cidadão livre do Estado universal e homogêneo, que, sendo ao mesmo tempo senhor e escravo, já não é nem um nem o outro, mas o homem único sintético ou total” (KOJÈVE, 2002, p. 471).

Decerto permanece aberta a questão sobre até que ponto a passagem da *Fenomenologia* sobre o senhor e o servo exerceu uma influência direta sobre o próprio Marx;⁷ de qualquer forma, foi com lentes de matizes claramente marxistas que Kojève leu e interpretou a obra de Hegel.⁸ A partir de então, essa versão da “dialética do senhor e do escravo” foi frequentemente tomada – tanto por defensores quanto por detratores – como sendo a formulação do próprio Hegel.

Diversos estudiosos vêm, contudo, apontando a distância entre essa interpretação e o texto original, especialmente quando este é lido no contexto mais geral da obra de Hegel.⁹ Ao passo que Kojève colocara a “dialética do senhor e do escravo” como o momento fundamental da obra de Hegel, outros intérpretes argumentam que se trata apenas disso, isto é: de um *momento* – fadado, portanto, a ser superado pelas figuras

⁷ Marcuse (1978), Sartre (2015), e Hyppolite (1965) estão entre os autores que dão como certa essa influência, especialmente sobre os *Manuscritos de 1844*. Outros, no entanto, consideram essa interpretação errônea, apontando que Marx não faz alusão, nos *Manuscritos*, à famosa passagem da *Fenomenologia*, e muito menos lhe dá um lugar central (ver, por exemplo: ARTHUR, 1983, p. 67-75 e MCLELLAN, 1970, p. 197).

⁸ Além da evidente convergência teórica, também chama a atenção o fato de Kojève ter usado uma citação dos *Manuscritos de 1844* (publicados pela primeira vez apenas em 1932) como epígrafe de sua tradução da seção sobre a relação do senhor e do servo publicada em 1939.

⁹ Ver, por exemplo: Arantes (1991) e Jarczyk e Labarrière (1996).

subsequentes da *Fenomenologia* –, e que uma leitura descontextualizada leva a interpretações distorcidas da teoria hegeliana do reconhecimento. Vejamos mais de perto esta posição.

3. A leitura reconciliatória e o reconhecimento recíproco

A leitura da relação entre o senhor e o servo proposta por Kojève tem sido questionada a partir de diferentes posições teóricas. A linha de argumentação que abordaremos aqui, a leitura *reconciliatória*, baseia-se em uma crítica ao caráter eminentemente *agonístico* dessa perspectiva, argumentando que a luta de vida ou morte que leva à relação entre o senhor e o servo é vista por Hegel como um estágio deficiente, e até mesmo corrompido, do desdobramento da experiência da consciência, e que deve ao fim e ao cabo dar lugar a uma forma recíproca de reconhecimento. Argumenta-se que a leitura agonística negligencia precisamente as partes do texto de Hegel em que a necessidade do reconhecimento mútuo aparece de forma mais contundente.¹⁰

Kojève, de fato, confere pouca atenção às passagens da seção IV.A que precedem a relação entre o senhor e o servo, aquelas nas quais Hegel desenvolve o *conceito puro de reconhecimento*, chegando até mesmo a omiti-las por completo em sua tradução-comentário publicada em 1939.¹¹ O que a crítica da interpretação agonística argumenta, porém, não é apenas que ela é *incompleta*, mas também *distorcida* (LYNCH, 2001, p. 34); ao omitir seções cruciais, Kojève oferece uma leitura unilateral, que “nos engana, afastando-nos de seu verdadeiro significado” (ibid., trad. nossa). Não se trata de uma mera falta, de uma incompletude, mas sim de uma deturpação, que está “em desacordo com os próprios pontos de vista de Hegel” (GERMANA, 2017, p. 109, trad. nossa). Assim, na medida em que Kojève deixa de lado praticamente todas as passagens em que a natureza mútua do reconhecimento é ressaltada por Hegel, sua interpretação torna-se “muito mais conflituosa, unidimensional e unidirecional do que de fato é o caso na narrativa de Hegel” (LYNCH, 2001, p. 34, trad. nossa). Ele deixa de fora de seu comentário, por exemplo, o trecho a seguir, que se tornou central para as abordagens reconciliatórias da teoria hegeliana do reconhecimento:

Cada extremo é para o Outro o termo médio, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro essência imediata para si *essente*, que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.* (PhG: § 184)

De fato, Kojève enfatiza tão fortemente o momento da luta de vida ou morte que, em sua leitura, a libertação só é possível por meio de uma “luta final por reconhecimento” na qual o escravo-trabalhador *impõe* sua independência conquistada por meio do trabalho formativo ao senhor ocioso, *anulando-o*. Esse novo combate não se encontra, é claro, na obra de Hegel, e a leitura reconciliatória insiste, ademais, que isso não levaria a uma resolução do problema; muito pelo contrário, uma “segunda batalha, como quer Kojève, não representa um progresso em direção à resolução do conflito dialético, mas antes à (perpétua) reiteração da recusa do reconhecimento” (GERMANA, 2017, p. 107, trad. nossa). Assim, ao retroceder ao estágio inicial da luta, Kojève manteria a consciência-de-si em seu estado de reconhecimento falso do Outro (ibid., p. 102) – e, portanto, também de si mesma.

¹⁰ Cabe ressaltar que ambas as interpretações em questão são variações de leituras *intersubjetivas* ou *sociais* da referida passagem. Outra perspectiva bastante crítica da leitura kojéviana, mas que não é nosso foco aqui, é a das leituras *intrassubjetivas* da seção IV.A. Esses intérpretes voltam-se contra o “forte consenso a respeito da importância intersubjetiva da teoria do reconhecimento de Hegel” (JOSIFOVIC, 2014, p. 268, trad. nossa) e a situam em um momento estritamente *pré-social* do trajeto da *Fenomenologia*. A relação de domínio e servidão é tomada como sendo intrassubjetiva, isto é, interna à própria consciência (ver, por exemplo: COBBEN, 2017; MCDOWELL, 2003; e STEKELER-WEITHOFER, 2004). Essa interpretação opõe-se, portanto, não apenas à versão agonística, mas também à reconciliatória, na medida em que ambas adotam um ponto de vista intersubjetivo. Assim, embora discorde frontalmente da leitura conflituosa de Kojève, a leitura reconciliatória compartilha com ela a premissa básica de que a abordagem de Hegel acerca do reconhecimento nesse contexto é, ou pode ser, apropriada para falar sobre relações sociais.

¹¹ Exceto pela primeira frase do § 178: “A consciência-de-si é *em e para si mesma* enquanto e como resultado de seu ser em e para si mesma para um outro; ou seja, ela é apenas como um ser reconhecido”.

Embora os autores que defendem uma leitura reconciliatória concordem que o apelo de Kojève por uma luta final de vida ou morte não é textualmente justificado na *Fenomenologia*, não há um completo consenso quanto ao papel que a luta realmente desempenha no livro. Para Michael Monahan (2006, p. 401), por exemplo, trata-se apenas de um “desvio de nosso caminho ‘adequado’”, ou a ilustração de “uma maneira pela qual podemos falhar em manifestar o ideal do reconhecimento puro” (ibid., p. 400, trad. nossa). Como uma forma de reconhecimento “que deu errado” (ibid., p. 408, trad. nossa), a relação entre o senhor e o servo seria somente uma “ficção útil” projetada, assim como a “posição original” de John Rawls, “para facilitar certos tipos de manobras teóricas” (ibid., p. 404, trad. nossa). Em outras palavras, Monahan considera que a luta de vida ou morte e a relação entre o senhor e o servo são dispensáveis na narrativa da *Fenomenologia*; elas não desempenham nenhum papel exceto o de ilustrar um argumento (que, de resto, poderia ter sido desenvolvido de outra maneira). Robert Lynch (2001) compartilha dessa visão, mas até certo ponto: embora ele veja a relação entre o senhor e o servo como um momento necessário no movimento do reconhecimento, não fica claro em sua abordagem o *porquê* disso. Como a luta de vida ou morte é caracterizada como um beco sem saída, ela não parece capaz de produzir um momento posterior mais complexo, permanecendo, portanto, estéril e, em última análise, dispensável. Nicholas Germana (2017), por outro lado, rejeita a pura contingência ou desvios acidentais no caminho experiencial da consciência, e prefere tomar o reconhecimento falso que se manifesta na relação entre o senhor e o servo como uma forma de consciência *imatura* (GERMANA, 2017, p. 110, nota 10) em vez de *corrompida*, como considera Monahan. Embora a relação entre o senhor e o servo apareça como um estágio necessário, Germana tampouco explora em seu texto a função que ela desempenha no contexto da *Fenomenologia*; o que importa é que a estação final do caminho da consciência é o reconhecimento mútuo.

Em que pesem tais diferenças, os três intérpretes mencionados defendem o deslocamento da atenção que Kojève confere à luta de vida ou morte para a parte negligenciada da seção, isto é, para as passagens sobre o reconhecimento recíproco. A crítica à ênfase excessiva no aspecto da relação conflituosa entre senhor e servo parece de fato acertada, e o próprio Kojève reconheceu (privadamente) que sua leitura se distancia da letra da *Fenomenologia*. Em carta a Tran-Duc-Thao datada de 7 de outubro de 1948, ele escreve o seguinte a respeito das discordâncias interpretativas manifestadas pelo marxista vietnamita na revista *Temps Modernes*:

Quanto ao teor mesmo da questão, de modo geral, concordo com a interpretação que o senhor faz da fenomenologia [sic]. Gostaria de salientar, no entanto, que meu trabalho não tinha o caráter de um estudo histórico; importava-me relativamente pouco saber o que o próprio Hegel queria dizer em seu livro; dei um curso de antropologia fenomenológica, usando textos hegelianos, mas dizendo apenas o que eu considerava ser a verdade e deixando de lado o que me parecia ser um erro em Hegel. Assim, ao renunciar ao monismo hegeliano, distanciei-me conscientemente desse grande filósofo. Por outro lado, meu curso era essencialmente um trabalho de propaganda destinado a impactar o público. É por isso que reforcei conscientemente o papel da dialética do Senhor e do Escravo e, em geral, esquematizei o conteúdo da fenomenologia. (Alexandre Kojève in JARCZYK, LABARRIÈRE, 1990, p. 64, trad. nossa).

Por outro lado, contudo, a própria leitura reconciliatória de certo modo conserva uma unilateralidade semelhante à que encontramos na interpretação de Kojève, ainda que com sinal invertido: o reconhecimento mútuo é agora colocado em primeiro plano, em detrimento do momento agonístico presente no trajeto da consciência, e a reconciliação substitui o conflito como *o verdadeiro significado* dessa passagem.

Hegel, contudo, insiste na necessidade com que uma figura dialética sucede a outra no desenvolvimento do espírito (ver, por exemplo, *PhG*: § 87). Para ir além de toda unilateralidade na interpretação da *Fenomenologia* e compreender o papel que cada um desses momentos desempenha na trajetória da consciência, é preciso levar em conta que a sua diferença está ligada à *perspectiva* a partir da qual o desenvolvimento de cada um é apresentado.

4. O modo de apresentação da *Fenomenologia*: entre a consciência natural e o filósofo

A *Fenomenologia* foi celebrenemente descrita por Jean Hyppolite como um romance de formação (*Bildungsroman*) filosófico. Nas palavras do autor, o livro “segue o desenvolvimento da consciência, que, renunciando às suas convicções primeiras, atinge através de suas experiências o ponto de vista propriamente filosófico, aquele do saber absoluto” (HYPPOLITE, 1999, p. 28). O que torna essa obra particularmente difícil de navegar é a forma como a história da formação da consciência é contada, uma vez que há dois modos narrativos operantes ao longo do livro. O primeiro relata as experiências vividas pela consciência do ponto de vista da própria consciência que faz a experiência, que Hegel chama de *consciência natural*. O outro descreve esse movimento do ponto de vista da consciência que já alcançou o saber absoluto, que para Hegel é propriamente a *consciência filosófica*. Embora dolorosamente errática para a consciência natural, a sucessão de figuras da experiência descrita na *Fenomenologia* aparece para a consciência filosófica em seu desenvolvimento pleno de significado (*PhG*: §§ 78-80).

Nem sempre é fácil discernir um modo narrativo do outro, já que Hegel alterna entre eles sem dar sinais inequívocos, exigindo que se interprete cuidadosamente o conteúdo e o contexto de cada passagem. Decerto, algumas indicações terminológicas podem ajudar a identificar quem está contando a história formativa da consciência em um dado momento. A consciência filosófica está em ação, por exemplo, quando algo é descrito tal como aparece “para nós” (*für uns*): “nós”, filósofos, já fizemos as experiências pelas quais a consciência natural está passando.¹² Por outro lado, quando algo aparece “para a consciência” ou “para ela” (*für es*), isso geralmente significa que se trata do relato a partir da perspectiva do sujeito que está vivenciando a experiência – e é, portanto, uma descrição que será superada em uma figura mais elevada e complexa no trajeto da consciência. Termos como “parecer” (*scheinen*) e “a princípio” (*zunächst*) também sugerem algo que é tido como verdadeiro, mas que tende a ser revelado como falso, ou parcial, nos estágios mais avançados em direção ao saber absoluto.

Em razão desse intrincado modo de apresentação, é especialmente temerário retirar passagens ou afirmações da *Fenomenologia* e tomá-las sem mais como sendo a posição defendida por Hegel. Pode se tratar, ao contrário, de uma posição que é inicialmente afirmada para ser posteriormente criticada e abandonada em função de suas insuficiências e contradições intrínsecas. Tendo isso em vista, vejamos como o modo de apresentação empregado por Hegel pode ter impactos na interpretação do texto, levando a uma maior ênfase ora em um aspecto, ora em outro inteiramente distinto.

Como indicado anteriormente, Kojève omite os §§ 178-184 em sua tradução-comentário da seção IV.A; ele retoma o texto no § 185, no qual Hegel afirma que, a partir de *então* (*nun*), o “conceito puro de reconhecimento” deve ser considerado como “aparece *para a consciência-de-si*” (*ênfase* nossa). Isto indica, portanto, que a exposição anterior – omitida por Kojève – tratara do conceito puro de reconhecimento *a partir do ponto de vista do filósofo*, como ele é *para nós*; e a partir do § 185, o mesmo processo será então descrito em sua aparência, como ele é *para ela*, para a própria consciência (natural) que está imersa na experiência. Kojève, desse modo, suprime praticamente toda a descrição do movimento dialético do ponto de vista da consciência filosófica, limitando sua exposição à perspectiva da consciência natural, para a qual o conflito, e não a reciprocidade do reconhecimento, assume um papel preeminente no caminho do espírito.

Em contrapartida, cabe destacar também que, se de um lado a leitura agonística de Kojève adota unilateralmente o ponto de vista da consciência natural e por isso confere excessiva ênfase à luta de vida

¹² Isso levou à fascinante discussão sobre “Quem são os ‘nós’?”, na formulação Heidegger (2012, p. 218). Ver sobre isso Dove (1970), Gauvin (1970), Müller (1967), Nobre (2018) e Parry (1988). Após mapear todas as ocorrências do termo *wir* (“nós”) e seus derivados (*unser* / “nosso”, *uns* / “nos”) na *Fenomenologia*, Joseph Gauvin (1970) argumenta que somente a expressão completa *für uns* (“para nós”) denota a narrativa do ponto de vista da consciência filosófica.

ou morte e à “dialética do senhor e do escravo”, pode-se dizer, como sugerido anteriormente, que a leitura reconciliatória tende, por seu turno, a adotar também unilateralmente o ponto de vista da consciência filosófica, atribuindo assim ao reconhecimento recíproco um papel tão central que o aspecto conflituoso da relação entre o senhor e o servo acaba sendo relegado a uma posição secundária, e até dispensável no desenvolvimento conceitual da *Fenomenologia*. Em certo sentido, então, pode-se dizer que a interpretação reconciliatória adota o ponto de vista de uma consciência filosófica que não só deixou para trás, mas também *esqueceu-se* da dolorosa experiência da consciência natural. Mas, como Hegel aponta no prefácio da *Fenomenologia*, a experiência que leva ao saber absoluto não é simplesmente abandonada uma vez que este é atingido:

Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua *atualização*; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir a ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. (*PhG*: § 3)

O caminho e o dever são, portanto, tão vitais quanto o resultado, isto é, o ponto a que se chega ao fim da caminhada.¹³

Assim, podemos dizer que ambas as leituras, a agonística e a reconciliatória, são parciais na medida em que tomam seja a consciência natural, seja a consciência filosófica, como perspectiva preeminente a partir da qual se conta a história da formação da consciência por meio de suas experiências. Isso nos leva ao questionamento sobre como deve ser compreendida, então, a relação entre a consciência natural e a consciência filosófica – ou, em outras palavras, entre a perspectiva pré-filosófica da consciência imediata e a perspectiva científica do saber absoluto – se quisermos proceder a uma interpretação que faça jus à *complexidade da Fenomenologia*.

Essa questão foi abordada de modo pioneiro por Marcos Müller no artigo “A experiência, caminho para a verdade?”, de 1967. Ele aponta que Hegel parece postular, no seguinte trecho do prefácio, uma oposição não mediada entre esses pontos de vista:

Para a ciência, o ponto de vista da consciência [...] vale como o *Outro*: esse Outro em que a consciência se sabe junto a si mesma, antes como perda do espírito. Para a consciência, ao contrário, o elemento da ciência é um Longe além, em que não se possui mais a si mesma. Cada lado desses aparenta, para o outro, ser o inverso da verdade. Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada. (*PhG*: § 26)

Müller, porém, questiona: “Será possível superar esta heterogeneidade imediata, em que cada uma se põe em si pela exclusão da outra? Ou, perguntando mais aquém, esta heterogeneidade de mútua exclusão existe realmente?” (MÜLLER, 1967, p. 147). Respondendo negativamente a essa questão, o autor argumenta que é a própria *experiência* o que permite a mediação entre as perspectivas da consciência natural e da consciência filosófica. Mais precisamente, a experiência é “o espaço que medeia e a própria mediação entre consciência natural e filosofia” (ibid.). Vejamos o que isso significa.

Sabemos que a *Fenomenologia* é a apresentação “científica” (isto é: propriamente filosófica) da experiência da consciência. Mas de qual consciência se trata aqui? Ou, dito de outro modo: quem é o sujeito da

¹³ Ver também a ênfase que Hegel confere à *rememoração* no último parágrafo da obra, ao descrever o processo de surgimento de cada nova figura-de-espírito (*Geistesgestalt*): “Nessa figura o espírito tem de recomençar igualmente, com espontaneidade em sua imediatez; e [partindo] *dela*, tornar-se grande de novo, – como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos precedentes. Mas a *re-memoração* (*Er-Innerung*) os conservou; a rememoração é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância” (*PhG*: § 808).

experiência, a consciência natural ou a filosófica? Em ambas as alternativas, para Müller, *o próprio caminho como tal desaparece*:

Se na primeira hipótese o caminho desaparece porque não leva a parte alguma – seria um caminhar fora do único solo possível, o do verdadeiro que somente é como absoluto e que é o todo –, na segunda hipótese o caminho igualmente desaparece, não só porque a consciência filosófica sabe de antemão onde deve chegar, mas, mais radicalmente, porque ela já teria chegado antes mesmo de partir. [...] A verdade seria ou uma substância opaca, uma verdade sem certeza, ou um sujeito sem substância, uma certeza sem verdade. (ibid., p. 152-153)

Ao contrário, argumenta Müller, no decorrer da experiência ocorre um processo de “inversão, em que filosofia e consciência natural se unificam como sendo a própria operação de desvelamento e manifestação do Absoluto”, e essa inversão “é obra não de uma ou outra isoladamente, mas de ambas, porque o movimento pelo qual o Espírito (o Absoluto, a Ciência) se aliena, é, identicamente, o movimento pelo qual a consciência se resgata da sua imediatidade e atinge a verdade” (ibid., p. 147). A verdade já está sempre presente na inquietude da consciência que a busca, mesmo que ela persiga algo que ainda não reconheceu, que seja mais conduzida que condutora, e é nesse devir da experiência que se manifesta o Absoluto. A verdade não pode ser totalmente estranha à consciência que “exerce a compreensão do ser, mas é incapaz de ver-se compreendida na articulação do desvelamento que constitui a verdade para ela” (ibid., p. 149).

Assim, a experiência não seria apenas o *caminho* para a verdade, mas o próprio *caminhar*, “e um caminhar que conserva em seu seio o já percorrido” (ibid., p. 148). Para Müller, portanto, a *Fenomenologia* não é o processo mediante o qual a consciência natural se transmuta em consciência filosófica; mencionando a imagem elaborada por Heidegger, ele afirma que a exposição fenomenológica não conduz a consciência natural pelo museu das formas da consciência até chegar à porta do Absoluto, diante da qual se daria a mágica conversão da consciência natural em ciência (ibid., p. 173). Ao contrário, a verdade a que chega o Espírito é a do seu absoluto dilaceramento (*PhG*: § 32). A vida do Espírito é aquela que assume a negação que traz dentro de si, que suporta a morte e nela se conserva (ibid.): “É assumindo este dilaceramento que a consciência aprende a conviver com a sua inquietude transcendental, onde a experiência se realiza e o Espírito se manifesta” (MÜLLER, 1967, p. 171).

Para a consciência natural, como vimos, essa experiência aparece como morte e perda de si mesma; ela permanece sempre diante da angústia da morte, esquece-se da sua negatividade essencial e de que o nada é sempre um resultado do precedente, vendo-o como puro erro (ibid., p. 170). Mas, nas palavras de Müller, o ponto chave é que a “consciência, em sua experiência, é a unidade originária, já sempre cindida, entre consciência natural e consciência filosófica” (ibid., p. 176). A consciência que é o sujeito da *Fenomenologia* é o diálogo entre as duas perspectivas, que se dá por meio do devir da experiência (ibid.). Nesse sentido, a *Fenomenologia* não é uma contemplação passiva da formação da consciência natural pela consciência filosófica; antes, a apresentação fenomenológica das experiências descreve e impulsiona o diálogo entre elas e articula dialeticamente as etapas da experiência (ibid., p. 176-7).

A posição de Müller – de que o caminho para compreender a *Fenomenologia* envolve a manutenção da tensão entre as perspectivas da consciência natural e filosófica, e não a sua resolução no polo da segunda em detrimento da primeira – encontra respaldo na caracterização hegeliana do papel da *contradição* no método especulativo, algo que é desenvolvido em detalhe na *Ciência da lógica*.¹⁴ De forma bastante resumida: para

¹⁴ Sobre a complexa relação entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*, e em especial sobre o estatuto da primeira como parte ou não do sistema que Hegel formulará em suas obras posteriores, limitamo-nos a indicar nossa afinidade com a perspectiva de Jarczyk e Labarrière na medida em que consideram já haver um princípio lógico subjacente ao desdobrar da experiência da consciência, ainda que não se deva tentar encontrar na *Fenomenologia* todas as categorias desenvolvidas na *Lógica* de modo sistemático. Trata-se, antes, de “deixar que o princípio lógico, em sua plasticidade, anime o conteúdo da consciência, ao mesmo tempo em que se permite ser de uma certa maneira secretado por ele” (JARCZYK e LABARRIÈRE, 1987, p. 17, trad. nossa). Os intérpretes defendem que o princípio fundamental da concepção da lógica hegeliana já está presente à época das preleções de Jena e que

Hegel, a contradição não é uma “anormalidade, que apenas ocorreria aqui e ali”, ela é “o negativo em sua determinação essencial” e “a raiz de todo movimento e de toda vitalidade” (HEGEL, 2017, p. 88; 1978, p. 286 e 287). Ela é, assim, vital para o método hegeliano:

O *pensar especulativo* consiste apenas no fato de que o pensar mantém firme a contradição e, dentro dela, a si mesmo, mas não no fato de que, como ocorre ao representar, deixa-se por ela dominar e, através dela, deixa que suas determinações se dissolvam somente em outras ou em nada. (HEGEL, 2017, p. 89; 1978, p. 287)

O pensamento que *dissolve* a contradição é pensamento morto, já que “algo é vivo apenas na medida em que contém dentro de si a contradição e é precisamente essa força de apreender e suportar dentro de si a contradição” (HEGEL, 2017, p. 89; 1978, p. 287). Assim, como ressalta Karin de Boer:

Ao elevar o princípio da autocontradição a princípio básico de seu método, em suma, Hegel pode compreender qualquer modo particular de pensamento como dilacerado pela contradição entre, de um lado, a unidade de suas determinações contrárias que ele é em si mesmo e, de outro, o conteúdo unilateral ao qual foi reduzido na história real do pensamento. (BOER, 2010, p. 367, trad. nossa)

Cada modo de pensamento é definido, então, precisamente pela maneira como lida com esse seu ser-dilacerado entre o ser-em-si e o ser-para-si. O pensar representativo, por exemplo, fixa-se na unilateralidade de um, ou de outro, ou da sua dissolução; ele “aliena” ambos os momentos de sua unidade essencial” (ibid., p. 363). Já o pensar especulativo, ao “apreender e suportar dentro de si a contradição” (HEGEL, 2017, p. 89; 1978, p. 287), ao expô-la em lugar de a reprimir, alcança a compreensão de que “a verdadeira essência do próprio conceito de essência consiste na *unidade da essência e da aparência*” (BOER, 2010, p. 363, trad. e ênfase nossas).

Diante destas reflexões, podemos retornar à questão sobre o que significa pensar *especulativamente* a relação entre o “para ela” da consciência natural e o “para nós” da consciência filosófica presentes na *Fenomenologia*, e sobre quais as consequências disso para as interpretações agonísticas e reconciliatórias da figura do senhor e do servo. A partir do que foi discutido, podemos postular que (1) a consciência filosófica, o “para nós”, representa o polo da essência, ou o polo do em-si, e não já a *unidade (contraditória) da essência e da aparência*; em outras palavras, o “para nós” ainda não é *ser-em-si-e-para-si*. Por outro lado, e em conexão com isso, (2) a consciência natural, o “para ela”, tem um papel vital na força motriz do automovimento do conceito, e não desaparece, portanto, no saber absoluto.

Isso significaria que a *consciência filosófica não equivale sem mais ao ponto de vista especulativo*, ao menos na medida em que o “para nós” exclui de si o “para ela”, a perspectiva da consciência natural *qua* consciência natural, e se coloca acima (e, portanto, fora) dela, na tentativa de se purificar de seus momentos e figuras pregressos. A consciência filosófica está, desse modo, assim como a consciência natural de que procura se diferenciar absolutamente, fixada em uma unilateralidade, qual seja, a da *dissolução* das contradições. No caso da seção IV.A da *Fenomenologia*, que analisamos aqui, seria então preciso admitir que o reconhecimento mútuo não é a verdadeira essência por trás da luta de vida ou morte (e da relação entre o senhor e o servo que daí advém), bem como esta não é mera aparência, como tende a considerar a interpretação reconciliatória dessa figura. Isso não significa dizer, inversamente, que a consciência natural é a verdade da consciência filosófica, de modo a recair na unilateralidade oposta. Ambas são momentos constitutivos da unidade contraditória, e *exposta em sua contradição ao mesmo tempo conservada e dissolvida*, do saber absoluto.

5. Notas sobre o legado de uma aventura interpretativa: Simone de Beauvoir e Frantz Fanon

a *Fenomenologia* pode ser vista como a expressão, sob a razão da consciência, da totalidade sistemática. Desse modo, a *Lógica* seria o princípio da *Fenomenologia* “sem que essa ‘pressuposição’ [...] invoque qualquer tipo de anterioridade do termo que ela postula”, já que “o princípio, para Hegel, não é da ordem do simples começo: ele é o movimento mesmo do que se move” (ibid., p. 15, trad. nossa).

Que as leituras agonística e reconciliatória da *Fenomenologia* sejam parciais não significa, entretanto, que elas sejam simplesmente equivocadas, ou que não possam ser frutíferas. Sua prolífica *Wirkungsgeschichte*, ou história dos efeitos, evidencia justamente o contrário. No caso da leitura agonística, que é nosso foco aqui, é notável que a adoção da perspectiva da consciência natural, aquela que faz a experiência, encontrou enorme ressonância em obras de pensadores empenhados na transformação da ordem social existente.

Esse fato se deve principalmente, nos parece, à sugestão de Hegel de que o servo – a parte subjugada de uma relação social, por assim dizer – tem algum tipo de vantagem sobre o senhor, aquele que subjuga. Isso porque, com o desenrolar do movimento, o servo acaba por revelar-se como a consciência-de-si independente e essencial, ao passo que o senhor se mostra como a consciência-de-si servil e inessencial. A sugestão de que há algo – e algo crucial – a ser aprendido a partir da perspectiva dos sujeitos subjugados permite uma leitura que reconstrói a teoria hegeliana do reconhecimento de uma forma original e potencialmente subversiva, considerando que a perspectiva da consciência que experimenta a servidão, o ponto de vista do Outro – por exemplo, o negro em uma sociedade racista, a mulher em um mundo patriarcal ou o proletário no capitalismo – pode estar mais bem situado para revelar aspectos estruturais da dominação que não são imediatamente acessíveis para nós, vale dizer: para a consciência filosófica que observa a experiência.¹⁵

A interpretação centrada na classe que Kojève faz da relação entre o senhor e o servo, tomando-a como a luta entre o senhor-burguês e o servo-trabalhador nas sociedades capitalistas, funcionou como ponto de partida para que críticos da dominação racializada e de gênero desenvolvessem suas próprias versões da luta por reconhecimento. Nesse sentido, o engajamento direto de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon com a “dialética do senhor e do escravo” é paradigmático, respectivamente, em *O segundo sexo* e *Pele negra, máscaras brancas*, obras cuja importância para a teoria e a prática feminista e antirracista dificilmente pode ser superestimada. Vejamos, de modo sucinto, como cada um rearticula essa figura hegeliana e os deslocamentos conceituais aí envolvidos.¹⁶

5.1. Beauvoir e a mulher como o Outro

A “dialética do senhor e do escravo” desempenha um papel crucial em *O segundo sexo*, publicado por Simone de Beauvoir em 1949.¹⁷ Na introdução do livro, ao discutir a pergunta “o que é uma mulher?”, Beauvoir (1970a, p. 9) apoia-se em uma concepção intersubjetiva da formação da identidade, afirmando que a “categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência”, e acrescentando um pouco adiante: “Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si” (ibid., p. 11). Beauvoir insiste, ademais, referindo-se à filosofia hegeliana, na dimensão conflituosa desse processo:

Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se, ao contrário, se, seguindo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto. (ibid., p. 11-12)

¹⁵ Essa é precisamente a reivindicação de defensores de uma epistemologia situada, como as teorias da perspectiva feminista, cuja afinidade com a “dialética do senhor e do escravo” não passou despercebida pelos intérpretes (ver, por exemplo: CAMERON, 2005; CHANGFOOT, 2004; e HARDING, 1993).

¹⁶ Discuto em maior detalhe a apropriação crítica de Hegel feita por Beauvoir e Fanon, respectivamente, em Teixeira (2022b, 2023) e Teixeira (2018, 2024).

¹⁷ Referências a essa figura já estão presentes no ensaio *Moral da ambiguidade*, de 1947, bem como no primeiro romance publicado por Beauvoir, *A convidada*, de 1943, cuja epígrafe é uma citação de Hegel retirada da seção sobre a relação entre o senhor e o servo: “Cada consciência visa à morte da outra” (HEGEL in BEAUVOIR, 1985, p. 5).

Como a outra consciência tem a reivindicação oposta, isto é, quer fazer da primeira o inessencial e o objeto, Beauvoir aponta que houve, ao longo da história, uma série de eventos (guerras, tratados etc.) que têm a função de “remove[r] o sentido absoluto da ideia do *Outro* e descobr[ir]-lhe a relatividade; por bem ou por mal os indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações” (ibid., p. 12). Para a autora, portanto, o reconhecimento recíproco seria o resultado esperado dos processos de formação de identidade provocados pelo encontro conflituoso entre dois sujeitos individuais ou coletivos. Em *O segundo sexo*, ela analisa então como se dá esse processo na relação entre o homem e a mulher.

É preciso notar que Beauvoir mobiliza a figura da luta por reconhecimento e a relação entre o senhor e o servo através das lentes da peculiar interpretação de Kojève, que, como vimos, vê nessa seção da *Fenomenologia* um modelo filosófico de antropogênese e o aplica a processos sociais e históricos. Assim, seguindo o esquema da “dialética do senhor e do escravo”, Beauvoir situa o homem no polo do senhor e a mulher no polo do escravo: “O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (ibid., p. 10). A mulher é o objeto, o inessencial diante do essencial; ela é um ser “ocasional”, como diz Tomás de Aquino, e que sofre, de acordo com Aristóteles, de uma “carência natural” (ibid.).

No entanto, seria precipitado afirmar que em *O segundo sexo* Beauvoir adota sem reservas a “dialética do senhor e do escravo” como um modelo para a relação entre o homem e a mulher. Essa figura aparece, na verdade, como um *contra-modelo*, já que, para Beauvoir, a relação entre homem e mulher não é caracterizada pela reciprocidade nem mesmo em um sentido conflituoso, como seria o caso daquela entre senhor e escravo. Isso porque o homem, ao afirmar-se como o essencial, nega qualquer relatividade ao seu Outro, definindo, portanto, a mulher como *alteridade pura e irreduzível* (ibid., p. 10, 12, 91). Diz Beauvoir: “A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos”, pois enquanto a mulher é o negativo, o homem é *ao mesmo tempo* o *positivo e o neutro*, ou seja, o universal (ibid., p. 9). A mulher é, portanto, uma alteridade não apenas sem reciprocidade (ibid., p. 299), mas também sem relatividade (ibid., p. 12). Enquanto o escravo é *inferior* ao senhor, a mulher é puramente *diferente* do homem. A mulher não é um outro relativo, como o escravo kojéviano, mas um Outro absoluto.

Além disso, em contraste com o escravo-trabalhador de Kojève, Beauvoir destaca que a mulher se tornou subordinada ao homem sem que entre eles tenha havido uma luta de vida ou morte. Quando o homem se coloca como sujeito e nega a mulher como o seu outro, ele não se depara com uma reivindicação recíproca e, portanto, com o desafio de uma luta até a morte. O escravo-trabalhador kojéviano, com efeito, renuncia à sua liberdade para proteger sua vida diante do medo da morte, mas esse medo, ligado ao seu trabalho formativo, leva-o a alcançar a consciência-de-si, que deverá então impor ao senhor-burguês em uma nova luta até a morte. A mulher de Beauvoir, por outro lado, não se envolve na luta para provar ao homem (bem como a si mesma) que ela também se projeta para além da mera sobrevivência biológica.

Por fim, há para Beauvoir ainda outra diferença a ser destacada: em sua servidão, a mulher não serve ao homem por meio da produção de objetos em uma relação criativa com o mundo natural e material, isto é: não se cultiva por meio do trabalho formativo. Ela é, antes, identificada com a própria natureza em sua imanência. A mulher não pôde, assim, tornar-se “companheira do operário” (ibid., p. 98) na luta por emancipação.

Correspondentemente, a libertação com relação à servidão difere de modo significativo para cada um. Para Kojève, como mencionado, uma vez que o escravo-trabalhador já se cultiva mediante o seu trabalho sobre os objetos materiais, tudo o que ele precisa para afirmar seu caráter de sujeito, de consciência-de-si independente, é “anular” o senhor, condenando-o à morte (KOJÈVE, 2002, p. 471). Mas a libertação da mulher não pode assumir, para Beauvoir, a forma dessa heroica luta final por reconhecimento – ao contrário,

para ela é necessário que “homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade” (BEAUVOIR, 1967, p. 500). E isso por ao menos dois motivos.

Primeiramente, porque Beauvoir não se apoia, como Kojève, em um dualismo ontológico entre natureza e espírito, e considera que a transcendência só pode ser alcançada *mediante*, e não *contra*, a imanência. Nesse sentido, ela trata do corpo humano não como uma *coisa*, mas como uma *situação*. A vida biológica não é vista como uma mera matéria passiva a ser superada: “o próprio corpo não é um fato bruto; ele expressa nossa relação com o mundo” (BEAUVOIR, 1970b, p. 35). A humanidade é um devir histórico definido não pela forma como *nega*, mas “pela maneira pela qual *assume* a facticidade natural”. (BEAUVOIR, 1967, p. 485, ênfase nossa)

Por conseguinte, se a dependência com relação ao corpo e à vida natural (e a promessa de morte que necessariamente a acompanha) não é o inimigo a ser combatido e superado, a emancipação da mulher não reside em provar ao homem que ela também está acima do mundo natural, como sugere a luta final de vida ou morte proposta por Kojève. Se o fizesse, a mulher poderia no máximo alcançar uma posição semelhante à do homem, isto é, tornar-se senhor. Desse modo, porém, estaria novamente interdito o reconhecimento recíproco.

Em segundo lugar, a luta final delineada por Kojève também é insuficiente para Beauvoir porque ela adota uma concepção de liberdade que é intersubjetiva em um sentido forte, isto é: requer a reciprocidade do reconhecimento. A liberdade, escreve Beauvoir na conclusão de *Moral da ambiguidade*, “só pode consumir-se através da liberdade do outro” (BEAUVOIR, 1970b, p. 133). Concorre para essa concepção de que todo sujeito “só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades” (BEAUVOIR, 1970a, p. 22-3) a insistência de Beauvoir, especialmente na conclusão de *O segundo sexo*, de que também o homem será libertado com a libertação da mulher (ver, por exemplo, BEAUVOIR, 1967, p. 488-9). Já a resolução heroica da luta por reconhecimento proposta por Kojève é, em última instância, monológica, já que se baseia no trabalho individual do escravo sobre objetos materiais, por um lado, e na aniquilação do senhor, por outro.

5.2. Fanon e o negro como o Outro

No mesmo período, Frantz Fanon também se engaja criticamente com a “dialética do senhor e do escravo”. Ele faz alusões a esse modelo intersubjetivo e conflituoso de formação da identidade, em voga no mundo francófono na esteira das palestras de Kojève, em várias passagens de *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Mas é na última seção do livro – “O preto¹⁸ e Hegel” – que Fanon aborda esse tópico de maneira direta, como mostra o trecho a seguir:

Na sua imediatez, a consciência-de-si é simples ser-para-si. Para obter a certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, igualmente, espera nosso reconhecimento, a fim de se expandir na consciência-de-si universal. Cada consciência-de-si procura o absoluto. Ela quer ser reconhecida enquanto valor primordial, desvinculado da vida, como transformação da certeza subjetiva (*Gewissheit*) em verdade objetiva (*Wahrheit*). (FANON, 2008, p. 181)

¹⁸ O título em francês dessa seção é “Le nègre et Hegel” (FANON, 1952, p. 175). Sobre o uso que Fanon faz dos termos *nègre* e *Noir*, ver a seguinte nota do tradutor do livro para o português: “Fanon ora usa a expressão *Noir*, ora a expressão *nègre*. Esta última corresponde ao inglês *nigger* e ao português *preto*, expressões carregadas de discriminação, sinônimos de escravo no mundo colonial [...]. Já o termo *Noir* corresponde ao *black man* do inglês e ao *negro* do português, expressões respeitadas ou neutras, meramente indicativas. Entretanto, Fanon muitas vezes usa os dois termos sem um critério mais nítido, às vezes na mesma frase” (SILVEIRA in FANON, 2008, p. 30). Note-se, porém, que o movimento antirracista brasileiro tem ressignificado o termo *preto*, de modo semelhante ao que aconteceu com o termo *queer* no campo dos estudos de gênero e de sexualidade.

Fanon descreve, então, a luta de vida ou morte que se segue a essa situação: “Em uma luta feroz, aceito sentir o estremecimento da morte, a dissolução irreversível, mas também a possibilidade da impossibilidade” (ibid., 182). Ele ressalta, de forma semelhante a Kojève, que somente arriscando a própria vida é possível alcançar a liberdade *humana*, que aponta para além da vida tomada em seu aspecto meramente físico, biológico, animal.

Contudo, a “dialética do senhor e do escravo” tampouco é aqui simplesmente transposta para um novo contexto – nesse caso, o das relações entre sujeitos racializados como o negro e o branco. Para Fanon, o escravo-trabalhador de Kojève *não é um modelo, mas, acima de tudo, um contraste para a situação do negro, assim como, para Beauvoir, é um contraste para a situação da mulher*. Como Beauvoir, Fanon vê entre os polos da “dialética do senhor e do escravo” uma reciprocidade que está ausente na relação entre o branco e o negro (ibid., p. 183, nota 9).

Essa falta de reciprocidade não diz respeito ao reconhecimento formal da igualdade entre os sujeitos. Na época de Fanon, a escravidão já havia sido abolida na Martinica e o francês negro antilhano era, em termos legais, tão livre quanto o francês branco da metrópole.¹⁹ Entretanto, por ser meramente formal, esse reconhecimento é incompleto e inteiramente insatisfatório. Para Fanon, isso ocorre porque o negro antilhano “não sustentou a luta pela liberdade” (ibid., p. 182): ele foi libertado da escravidão e reconhecido como pessoa sem se arriscar em uma luta de vida ou morte. Nas palavras de Fanon:

O preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor.
O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa.
Um dia, um bom senhor branco que tinha influência disse a seus colegas: ‘Sejamos amáveis com os pretos’.
Então os senhores brancos, resmungando, pois ainda assim era difícil, decidiram elevar homens-máquinas-animais à posição suprema *de homens*. (ibid., p. 182)

Fanon diz ainda: “A reviravolta atingiu o negro vinda do exterior. O negro foi agido. Valores que não nasceram de sua ação, valores que não resultaram da ascensão sistólica do seu sangue, vieram dançar uma roda colorida em torno dele” (ibid., p. 182-3). Assim, “o preto ignora o preço da liberdade, pois ele não lutou por ela” (ibid., p. 183).

Fanon considera que, na medida em que o negro foi libertado sem combate, no seu íntimo ele o deseja: “O antigo escravo exige que lhe contestem sua humanidade, ele deseja uma luta, uma refrega” (ibid., p. 184). Não falta, assim, a vontade de se engajar na luta; pelo contrário, a situação do negro é tão insuportável que “Só há uma solução: lutar”. E mais: “essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome” (ibid., p. 186).

Há para Fanon, entretanto, um importante contraste com relação à luta final por reconhecimento pleiteada por Kojève. Diferentemente deste, Fanon não vê no trabalho do escravo a possibilidade de elevar-se acima do reino da natureza. Enquanto na versão kojéviana o escravo dá as costas ao senhor e volta-se para o objeto (isto é, seu trabalho formativo), historicamente, diz Fanon, o negro abandona o objeto e volta-se para o senhor branco: “o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação” (ibid., p. 183, nota 9). O negro foi socializado em um mundo em que o branco é o modelo de identificação de tudo o que é bom e puro; o colonizado compartilha do mesmo inconsciente coletivo do europeu e, portanto, está fixado no desejo de ser como o senhor branco (ibid.). Diferentemente da versão de Kojève da figura hegeliana, portanto, o (ex-)escravo negro não encontra

¹⁹ A abordagem de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* refere-se à situação dos franceses negros das Antilhas, como ele, que compartilham (ao menos formalmente) o estatuto de cidadão com seus compatriotas brancos. Ele aborda a situação distinta da população negra que vive em regiões sob domínio colonial em escritos como *Os condenados da Terra*, *Por uma revolução africana* e *L'An V de la Révolution Algérienne*. Notavelmente, nessas obras posteriores, a luta e a violência revolucionária assumem um papel renovado e muito mais central no processo de libertação nacional.

libertação em sua atividade produtiva; ele é “menos independente do que o escravo hegeliano” (ibid.) *já que*, “Após ter sido escravo do branco, ele se autoescraviza” (ibid., p. 162).

Fanon está interessado, portanto, em desvendar os mecanismos pelos quais os dominados aceitam sua própria dominação – fenômeno que ele denomina *alienação*, e que interdita o desenvolvimento que poderia levar ao reconhecimento recíproco.²⁰ Desse modo, e contrariamente a Kojève, para Fanon não é o *trabalho* que constitui o primeiro passo para a formação de uma consciência-de-si independente para o escravo, mas sim um processo de *autodesalienação* capaz de libertá-lo de sua obstinação com o mundo do branco e de liberar suas próprias potencialidades universais.

Além disso, Fanon defende, assim como Beauvoir, um desdobramento propriamente *intersubjetivo* – ainda que conflituoso e, por vezes, violento – da luta por reconhecimento, cujo objetivo final não é a autoafirmação de um dos polos por meio da aniquilação do outro, mas, sim, uma “autêntica comunicação” entre eles em um mundo livre, no qual “cesse para sempre a servidão do homem pelo homem” e “me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre” (ibid., p. 191). Fanon, por fim, questiona:

Superioridade? Inferioridade?
Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?
Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti? (ibid., p. 191)

*

Curiosamente, a distância que Beauvoir e Fanon tomam com relação a Kojève acaba por reaproximá-los de Hegel. Ambos os autores desenvolvem suas abordagens tendo a leitura kojéviana como ponto de partida, mas esta é subvertida na medida em que se aponta como a relação homem-mulher ou branco-negro contrasta com a relação senhor-escravo (no que se considera ser a visão de Hegel). No entanto, ao recusar o apelo de Kojève a uma luta final de vida ou morte, tanto Beauvoir quanto Fanon conseguem vislumbrar o reconhecimento recíproco – ao menos em sua potencialidade, como horizonte. Kojève admite que a luta final, “que transforma o escravo em cidadão, suprime a dominação *de um modo não-dialético*: o senhor é simplesmente morto, e morre como senhor” (KOJÈVE, 2002, p. 465, ênfase nossa), ao passo que tanto Beauvoir quanto Fanon sugerem que a tensão – a contradição que impulsiona o movimento dialético – será mantida após o processo de libertação.²¹ Nesse sentido, portanto, podemos dizer que eles levam em conta não apenas a perspectiva da consciência natural, como Kojève, mas também a da consciência filosófica, mantendo assim a complexidade dinâmica característica da *Fenomenologia* de Hegel.

Considerações finais: reconhecimento, luta, e a história sem fim

Historicamente, a “dialética do senhor e do escravo” tornou-se uma das figuras prediletas de autores e autoras interessadas na crítica das sociedades baseadas na dominação racializada, de classe e de gênero, fornecendo-lhes uma figura simultaneamente concisa, impactante e elaborada do desejo humano por reconhecimento e da luta que ele suscita. Como os exemplos paradigmáticos de Beauvoir e Fanon indicam,

²⁰ Beauvoir também confere grande atenção à análise da complacência da mulher com relação a sua própria subordinação: “O homem que constitui a mulher como um *Outro* encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*” (BEAUVOIR, 1970a, p. 15).

²¹ Ver, por exemplo, os seguintes trechos: “reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá entretanto um *outro* para o outro; a reciprocidade de suas relações não suprimirá os milagres que engendra a divisão dos seres humanos em duas categorias separadas: o desejo, a posse, o amor, o sonho, a aventura” (BEAUVOIR, 1967, p. 500) e “É através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano” (FANON, 2008, p. 191).

a versão da relação entre o senhor e o servo que se tornou amplamente disseminada em meados do século XX era fortemente devedora, ainda que de forma crítica, da leitura kojéviana de Hegel.

Da maneira como é apresentada na leitura agonística de Kojève, contudo, a “dialética do senhor e do escravo” permanece um momento parcial na jornada do espírito – em que pese sua notável fecundidade. Sendo parcial, e portanto falsa, ela é ao mesmo tempo, se seguirmos Hegel, um momento do verdadeiro. *Mas não como falsa*: afinal, para Hegel, o falso é um momento do verdadeiro somente quando sua falsidade foi subvertida (*aufgehoben*), quando foi revelada em sua falsidade (*PhG*: § 39). Portanto, tomar o ponto de vista da consciência natural de forma unilateral equivaleria a tomar o falso como se fosse já toda a verdade, o que seria um erro.

Como consequência, a relação entre o senhor e o servo vivenciada pela consciência natural deve ser lida em combinação, permeada de ressonâncias e dissonâncias, com o horizonte do reconhecimento mútuo tornado visível a partir da perspectiva da consciência filosófica. Nesse sentido, mesmo defendendo a leitura reconciliatória e a ênfase no reconhecimento, Robert Lynch pondera:

No entanto, não podemos nos esquecer de que as relações sociais também são caracterizadas por dominação e submissão, domínio e escravidão, como Kojève quer enfatizar. Fechar os olhos para isso é perder metade do significado de IV-A. [...] Como e por que o reconhecimento mútuo, o domínio e a escravidão estão presentes juntos? (LYNCH, 2001, p. 47, trad. nossa)

Este parece-nos ser precisamente o cerne da questão. Trata-se, para recuperar a oportuna formulação de Marcos Müller (1967, p. 147) mencionada na introdução deste artigo, da possibilidade “de ciência e consciência-de-si imediata poderem se comunicar, a fim de que cada uma possa atingir a plena dimensão de sua vida”.

A tarefa de levar seriamente em conta tanto o ponto de vista da consciência natural quanto o da consciência filosófica não é nada trivial. Não é por acaso que a *Fenomenologia* é por muitos considerada uma das obras mais difíceis e intrigantes da história da filosofia. O desafio lançado por Hegel continua potente porque está e quer estar profundamente enraizado no tempo presente e em nosso esforço para compreendê-lo em pensamento. Em vista disso, o incessante fascínio que a “dialética do senhor e do escravo” continua a exercer sobre intérpretes, detratores e partidários da filosofia hegeliana reside no fato de que, ao contrário do postulado na famigerada afirmação de Kojève, a história, com suas lutas e contradições, não chegou ao fim – e que apreender esse movimento tal como é *experenciado* é tão vital quanto descrevê-lo como aparece *para nós, filósofos*.

Referências bibliográficas

- ARANTES, P. 1991. Um Hegel errado, mas vivo: Notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève. *IDE*, vol. 21, n. 2, p. 72-79.
- ARON, R. 1990 [1983]. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. Trad. G. Holoch. New York: Holmes & Meier.
- ARTHUR, C. 1983. Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. *New Left Review*, vol. 142, p. 67-75.
- AUFFRET, D. 1990. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- BEAUVOIR, S. 1967 [1949]. *O segundo sexo, vol. II: A experiência vivida*. 2ª ed. Trad. S. Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- . 1970a [1949]. *O segundo sexo, vol. I: Fatos e mitos*. 4ª ed. Trad. S. Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- . 1970b [1947]. *Moral da ambiguidade*. Trad. A. Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- . 1985 [1943]. *A convidada*. Trad. V. Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BUTLER, J. 1987. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. Nova York: Columbia University Press.
- BOER, K. 2010. Hegel's Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n. 3, p. 345-374.
- CAMERON, W.S. 2005. The Genesis and Justification of Feminist Standpoint Theory in Hegel and Lukács. *Dialogue and Universalism*, vol. 3-4, p. 19-41.
- CHANGFOOT, N. 2004. Feminist Standpoint Theory, Hegel and the Dialectical Self: Shifting the Foundations. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n. 4, p. 477-502.
- COBBEN, P. 2017. Recognition and Intersubjectivity in Hegel's Philosophy. *Metodo*, vol. 5, n. 1, p. 17-44.
- DOVE, K. R. 1970. Hegel's Phenomenological Method. *Review of Metaphysics*, vol. 23, p. 615-641.
- FANON, F. 2008 [1952]. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. R. Silveira. Salvador: EDUFBA.
- . 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- GAUVIN, J. 1970. Le 'für uns' dans la Phénoménologie de l'Esprit. *Archives de Philosophie*, vol. 33, p. 829-854.
- GERMANA, N. 2017. Revisiting 'Hegel and Haiti': Postcolonial Readings of the Lord-Bondsman Dialectic. In: MONAHAN, M. *Creolizing Hegel*. Londres e Nova York: Rowman and Littlefield.

GROYS, B. 2016. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. *Radical Philosophy*, vol. 196, p. 29-38.

HARDING, S. 1993. Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'?. In: ALCOFF, L. e POTTER, E. *Feminist Epistemologies*. Nova York: Routledge.

HEGEL, G.W.F. 2014 [1807]. *Fenomenologia do espírito*. 9ª ed. Trad. P. Meneses. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Editora Universitária São Francisco.

—. 1980 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. In: BONSIEN, W. e HEEDER, R. *Gesammelte Werke*, vol. 9. Hamburg: Meiner.

—. 2017 [1813]. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. C. G. Iber e F. Orsini. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Editora Universitária São Francisco.

—. 1978 [1813]. *Wissenschaft der Logik: Erster Band, Die objektive Logik (1812/13)*. In: HOGEMANN, F. e JAESCHKE, W. *Gesammelte Werke*, vol. 11. Hamburg: Meiner.

HEIDEGGER, M. 2012 [1950]. O conceito de experiência em Hegel. In: BORGES-DUARTE, I. *Caminhos de Floresta*. 2ª ed. Trad. I. Borges-Duarte. Lisboa: Gulbenkian.

HYPOLITE, J. 1999 [1946]. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. S. Rosa et al. São Paulo: Discurso Editorial.

—. 1965 [1955]. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Éditions Marcel Rivière et Cie.

JARCZYK, G., LABARRIERE, P.-J. 1996. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.

—. 1987. *Les premiers combats de la reconnaissance: Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.

JOSIFOVIC, S. 2014. The Dialectics of Normative Attitudes in Hegel's Lordship and Bondage. In: KRIJNEN, C. *Recognition: German Idealism as an Ongoing Challenge*. Leiden e Boston: Brill.

KOJÈVE, A. 2002 [1947]. *Introdução à leitura de Hegel: Aulas sobre a Fenomenologia do espírito ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études, reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Trad. E. S. Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ e Contraponto.

LYNCH, R. A. 2001. Mutual Recognition and the Dialectic of Master and Slave: Reading Hegel against Kojève. *International Philosophical Quarterly*, vol. 41, n. 1, p. 33-41.

MARCUSE, H. 1978 [1941]. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. M. Barroso. São Paulo: Paz e Terra.

MCDOWELL, J. 2003. The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 24, n. 1-2, p. 1-16.

MCLELLAN, D. 1970. *Marx before Marxism*. Londres: MacMillan.

- MONAHAN, M. 2006. Recognition Beyond Struggle: On a Liberatory Account of Hegelian Recognition. *Social Theory and Practice*, vol. 32, n. 3, p. 389-414.
- MÜLLER, M. L. 1967. A experiência, caminho para a verdade? O conceito de experiência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVII, n. 66, p. 146-169.
- NOBRE, M. 2018. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia.
- NICHOLS, J. H. 2007. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- PARRY, D. 1988. *Hegel's Phenomenology of the 'We'*. Nova York: Peter Lang.
- PELEGRINO DA SILVA, M. 2009. Sobre a tradução do termo 'Knecht'. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, vol. 6, n. 10, p. 35-45.
- ROTH, M. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Ithaca: Cornell University Press.
- SARTRE, J-P. 2015 [1943]. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. P. Perdigão. Petrópolis: Vozes.
- STEKELER-WEITHOFER, P. 2004. Selbstbildung und Selbstunterdrückung: Zur Bedeutung der Passagen über Herrschaft und Knechtschaft in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. *Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie*, vol. 1, p. 49-68.
- TEIXEIRA, M. 2018 Master-Slave Dialectics (in the Colonies). *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 2018, n. 2, p. 108-112.
- . 2020. Kojève's 'Dialectique du Maître et de l'Esclave': Notes on the *Wirkungsgeschichte* of a Traitorous Translation. *Verifiche: Rivista di scienze umane*, vol. XLIX, n. 1-2, p. 159-175.
- . 2022a. Masters, Slaves, and Us: The Ongoing Allure of the Struggle for Recognition. In: BOLDYREV, I. e STEIN, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit: Exposition and Critique of Contemporary Readings*. Nova York: Routledge.
- . 2022b. Ambiguidade e dilaceração: Simone de Beauvoir leitora de Hegel e Kojève. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, vol. 19, n. 33, p. 18-42.
- . 2023. Sex, Gender, and Ambiguity: Beauvoir on the Dilaceration of Lived Experience. In: HARTMANN, M. e SÄRKELÄ, A. *Naturalism and Social Philosophy: Contemporary Perspectives*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- . 2024. Hegel from the Margins: Notes on Fanon's Reading of the *Phenomenology of Spirit*. *Hegel Jahrbuch* 2020, p. 391-398 (no prelo).
- . 2025. *Misplaced Dialectics: Masters and Slaves in Hegel, Kojève, Beauvoir, and Fanon*. Londres: Routledge (no prelo).