

# SER-GENÉRICO: A SOCIALIDADE DA FORMA DE VIDA HUMANA\*

SPECIES-BEING: THE SOCIALITY OF THE HUMAN FORM OF LIFE

Thomas Khurana\*\*

**RESUMO:** Em que sentido os seres humanos podem ser concebidos como animais sociais? Para elucidar essa questão, o presente artigo (I) distingue a socialidade lógica de todos os seres vivos da socialidade material dos animais sociais e da socialidade política dos animais sociais autoconscientes. (II) A socialidade política autoconsciente que caracteriza o gênero humano requer uma interação complexa de primeira e segunda pessoa, por meio da qual somente nós podemos participar de nossa forma de vida e determinar seu conteúdo. (III) A forma de vida humana assim constituída é caracterizada por uma filiação particularmente aberta e, ao mesmo tempo, precária, que envolve formas específicas de vulnerabilidade e poder. (IV) Contra esse pano de fundo, são necessárias formas de espírito objetivo que nos concedam um reconhecimento generalizado e nos librem da contingência de cada reconhecimento particular de segunda pessoa, sem abandonar a abertura da socialidade da forma humana de vida. Essa dupla exigência levou a instituições paradoxais na sociedade moderna que se esforçam para proteger e garantir a socialidade da forma humana de vida precisamente naturalizando e individualizando nosso acesso a ela.

**PALAVRAS-CHAVE:** socialidade; reconhecimento; ser-genérico; G. W. F. Hegel; Karl Marx; Stanley Cavell

**ABSTRACT:** In which sense can human beings be conceived as social animals? To elucidate this question, the present paper (I) distinguishes the logical sociality of all living beings from the material sociality of social animals and the political sociality of self-conscious social animals. (II) The self-conscious political sociality that characterizes the human genus-being requires a complex interplay of first and second person through which alone we can participate in our form of life and determine its content. (III) The human form of life thus constituted is characterized by a particularly open, and at the same time precarious, membership which involves specific forms of vulnerability and power. (IV) Against this background, forms of objective spirit are necessary which grant us a generalized recognition and relieve us from the contingency of each particular second-personal recognition, without abandoning the openness of the sociality of the human form of life. This double requirement has led to paradoxical institutions in modern society which strive to protect and ensure the sociality of the human form of life precisely by naturalizing and individualizing our access to it.

**KEYWORDS:** sociality; recognition; species-being; G. W. F. Hegel; Karl Marx; Stanley Cavell

## 1. Introdução

---

\* Artigo convidado, publicado originalmente na revista **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**. Vol. 7, n. 3. Berlin: de Gruyter, 2022, pp. 373-399.

\*\* Thomas Khurana, Universidade de Potsdam, Instituto de Filosofia, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam. E-mail: khurana@uni-potsdam.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3149-3787>. Tradução de Emmanuel Nakamura, pós-doutorando na Universidade Livre de Berlim. E-mail: el.nakamura@daad-alumni.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5297-3080>. O tradutor agradece ao apoio financeiro do DAAD que permitiu uma estadia no CPKP em Potsdam entre outubro e dezembro de 2023 e ofereceu condições para a realização deste trabalho.



O fato de os seres humanos serem animais sociais em um sentido eminente é uma percepção amplamente compartilhada. Parece óbvio que a vida dos seres humanos é extraordinariamente dependente da cooperação social entre eles. Quando nascem, os seres vivos humanos não são capazes de cuidar de si mesmos e de se manter; em vez disso, dependem do cuidado, da atenção e da educação dos mais velhos. Para satisfazer apenas suas carências físicas, os seres humanos mantêm sistemas complexos de interação que se estendem por círculos extremamente amplos, tanto em termos de tempo quanto de espaço. Na sociedade contemporânea, cooperamos – se quisermos usar essa palavra provisoriamente aqui – em escala global, e nossa cooperação e comunicação se estendem muito além de nosso próprio tempo de vida. Ao fazer o que estou fazendo, estou me baseando no trabalho de autores que não estão vivos há séculos ou milênios e usando mídias, aparelhos e técnicas que foram construídos e produzidos em redes cooperativas de inúmeros seres humanos que eu jamais poderia nomear. As formas de nossa interação não são estabelecidas ad hoc, mas a longo prazo, e são mantidas ao longo do tempo de tal modo que se afirmam contra as tentativas de mudança, mesmo quando prejudicam a vida de seus participantes e põem em risco sua sobrevivência. Nesse sentido, nossa forma de vida atual de “capitalismo fóssil” parece dispor de uma capacidade de inércia que coloca em questão as chances de nossa sobrevivência biológica neste planeta.<sup>1</sup>

Nada disso, ao que me parece, é controverso. O que é filosoficamente controverso, no entanto, como quero mostrar a seguir, é a questão de como temos que entender a *relação* entre socialidade e forma de vida mais precisamente no caso dos seres humanos. O modo comum de determinar essa relação consiste em entender a socialidade humana como uma das características distintivas que possuímos em virtude do fato de pertencermos à espécie biológica particular à qual pertencemos: Nesse sentido, os seres humanos são animais que, ao lado de outras características – o fato de serem bípedes sem penas, por exemplo –, têm uma característica distintiva particular: o fato de serem animais “ultrassociais”, “ultracooperativos”.<sup>2</sup> Desse modo, podemos ser comparados a outros animais sociais, como lobos ou formigas, cuja autopreservação também se apoia fundamentalmente em estruturas sociais de cooperação social. Obviamente, nos diferenciamos desses outros seres vivos sociais devido à abertura e à complexidade dos sistemas sociais nos quais nossa socialidade se manifesta: Nosso comportamento social não parece ser

---

<sup>1</sup> MALM, A. **Fossil Capital**. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming. Londres: Verso, 2016.

<sup>2</sup> TOMASELLO, M. **A Natural History of Human Morality**. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2016.

guiado por instintos e estruturado por um repertório comportamental rigidamente predeterminado na mesma medida que a vida social das formigas. Nossa ligação com os outros não é, como no caso da matilha de lobos, limitada a um composto social singular central que determina toda a nossa vida social; em vez disso, nossa vida social implica a inclusão em inúmeros sistemas sociais, que mudam historicamente e são diferenciados uns dos outros e imbricados uns com outros. Portanto, a forma de socialidade nos distinguiria de outros animais sociais, mas o modo pelo qual essa socialidade pode ser predicada por nós seria fundamentalmente a mesma que em outros animais sociais. A socialidade seria simplesmente uma característica do tipo [Art] de animal que somos. Portanto, temos essa característica *como indivíduos*, e a temos devido ao fato de que instanciamos uma espécie [Spezies] determinada.

A seguir, quero mostrar que precisamos entender o nexos entre socialidade e forma de vida de outra maneira se quisermos obter algum entendimento sobre a forma de vida humana. A socialidade não é apenas um atributo da espécie que instanciamos; mais do que isso, a socialidade caracteriza o modo pelo qual pertencemos à nossa forma de vida em geral: o modo pelo qual temos e participamos de uma vida humana.<sup>3</sup> Portanto, a socialidade não vem a nós simplesmente como instanciação de uma dada espécie social, mas determina a forma pela qual participamos de nossa forma de vida. Se e em que medida podemos participar de uma vida humana, se e em que medida existimos como humanos, é algo mediado socialmente. Nesse sentido, a socialidade não é uma característica de nossa vida animal entre outras, mas caracteriza todo o modo pelo qual somos animais. Se a forma de vida humana é desse modo, isso tem duas consequências de longo alcance: Ela confere à forma de vida humana um caráter mais aberto e, ao mesmo tempo, mais precário. Se eu pertencço à forma de vida humana somente graças à inclusão social, então isso não parece excluir que seres de disposição física completamente diferente possam ser reconhecidos como incorporando uma forma humana de vida, na medida em que eles e nós consigamos ser incluídos nas relações sociais no mesmo sentido. Por isso, não está excluído de antemão que determinados membros de outras espécies biológicas ou artefatos possam participar da forma de vida humana. Por outro lado, parece ao mesmo tempo possível que seres, que disponham de capacidades e da prontidão necessárias para entrar em

---

<sup>3</sup> Meu interesse em enfatizar essa posição particular da socialidade na vida humana não é elevar os seres humanos, tanto quanto possível, acima de outros animais sociais. Em primeiro lugar, o objetivo é compreender conceitualmente que a socialidade da forma de vida humana precisa ser entendida de um modo diferente do que tipicamente pensamos. Isso deixa em aberto a possibilidade de que o modo como entendemos a socialidade de outros animais também seja inadequado para eles. Portanto, em primeiro lugar, não está claro se a redefinição leva a um acentuamento da diferença antropológica ou a sua complexificação.

relações sociais constitutivas do ser humano, possam ser excluídos delas de um modo que lhes roube a humanidade, mesmo que ainda sejam capazes de se manter como seres vivos diante dessa exclusão.

A fim de examinar quais perspectivas esse modo de apreender a socialidade de nossa forma de vida abre, eu pretendo proceder em quatro etapas: em primeiro lugar, partindo de Michael Thompson, enfatizarei a forma peculiar do julgamento em primeira pessoa da forma de vida no caso dos seres humanos. Na segunda etapa, recorrendo a Hegel e Marx, explicarei com mais detalhes o caráter de primeira e segunda pessoa com o qual obtemos acesso à forma de vida humana e a articulamos. Na terceira etapa, tirarei uma consequência essencial dessa forma de determinação da vida humana: Se a determinação do caráter particular da forma de vida humana estiver correta, isso resulta em um poder e uma vulnerabilidade particulares da vida humana, uma abertura e uma fragilidade particulares de sua forma. Na quarta etapa, com base nisso, darei uma breve visão geral de algumas implicações teórico-sociais dessa determinação da forma. Em particular, realçarei duas instituições da sociedade moderna que reagem à vulnerabilidade particular da vida social humana e buscam garantir a abertura de sua forma de vida: a instituição dos direitos humanos e os direitos individuais da sociedade civil. Paradoxalmente, essas formas naturalizam e individualizam o conceito de ser humano a fim de garantir a acessibilidade e a abertura de sua socialidade.

2.

Como precisamos entender a socialidade da forma de vida humana? Em primeiro lugar, eu me aproximo da minha pergunta através de um desvio, lembrando a análise de Thompson sobre os juízos histórico-naturais, que traz à luz uma socialidade básica de todos os seres vivos mas que, todavia, não pode esgotar a socialidade da forma de vida humana. Em *The Representation of Life*, ele retoma a tese de Hegel de que a vida apresenta uma categoria lógica para especificar uma certa característica determinada do juízo por meio do qual conceituamos os seres vivos. Aqui, ele se apoia no modo de fala de filmes de animais, que na caracterização do modo de vida típico de uma espécie fazem declarações como as seguintes: “Quando chega a primavera e a neve começa a derreter, a lince-parda fêmea dá à luz a dois ou quatro filhotes. A mãe os amamenta por várias semanas.”<sup>4</sup> Thompson expressa assim a forma geral do tipo de

---

<sup>4</sup> THOMPSON, M. The representation of life. In: HURSTHOUSE, R.; LAWRENCE, G.; QUINN, W. (Org.). *Virtues and Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 247-296, p. 280.

juízo: “O S é (ou tem ou faz) F.”<sup>5</sup> Embora a afirmação, de acordo com a sua gramática superficial, se refira a um ser singular, rapidamente fica claro que ela não se dirige a uma lince-parda em particular, mas à lince-parda em geral: caracterizamos a *espécie* ou *forma de vida* do lince-pardo, não esta ou aquela lince-parda singular que roda na imagem do filme de animais como exemplificação. Se isso estiver correto, poder-se-ia pensar que talvez se devesse melhor dizer: *todas* as lince-pardas ou *a maioria* das lince-pardas ou *algumas* lince-pardas têm de dois a quatro filhotes depois que a neve derrete. Essas afirmações, porém, se refeririam a uma classe ou subclasse de *indivíduos de uma espécie*. No entanto, como Thompson evidencia, o locutor do filme de animais não se refere nem a um indivíduo singular, que de fato tenha as características em questão, nem a um grupo de indivíduos, que de fato tenha todas essas características, mas antes à forma de vida universal ou à espécie que é compartilhada por *todos* os indivíduos da espécie, independentemente de eles próprios exibirem essa característica em casos singulares ou não.<sup>6</sup> Por isso, a afirmação pode permanecer correta mesmo que, devido a determinadas circunstâncias em um ano, nem uma única lince-parda tenha tido dois, três ou quatro filhotes.<sup>7</sup>

Juízos histórico-naturais desse tipo [*Art*] são notáveis porque expressam uma forma peculiar de universalidade, que Thompson chama de universalidade não-fregeana e que se desdobra em um caráter normativo particular.<sup>8</sup> A forma – na qual a norma é expressa aqui, através da qual podemos qualificar exemplos concretos de uma espécie – corresponde à formulação do que Kant chamou de ideal: a “representação de uma essência individual como adequada a uma

<sup>5</sup> THOMPSON. The representation of life, p. 281.

<sup>6</sup> “A unidade de sujeito e predicado realizada em uma categoria aristotélica ‘o S é F’, e o ato mental expresso nela, não devem, portanto, ser comparados com aqueles realizados e expressos nas formas inglesas ‘algum S é F’, ‘todos os Ss são F’ e ‘a maioria dos Ss são F’. Essas últimas, podemos dizer, se relacionam diretamente às características da classe de indivíduos abrangidos pelo termo sujeito. As primeiras expressam, antes, uma *interpretação ou entendimento* da forma de vida compartilhada pelos membros dessa classe.” THOMPSON. The representation of life, p. 288.

<sup>7</sup> Se considerarmos mais detalhadamente o predicado da afirmação – “tem de dois a quatro filhotes”, portanto, não dois, três ou quatro, mas de dois a quatro filhotes –, também ficará claro que a afirmação não se refere a algo que poderia ser preenchido enquanto tal por um exemplar concreto da espécie. Isso porque uma determinada lince-parda só tem de dois a quatro filhotes no sentido de dois, *ou* três *ou* quatro, nunca literalmente de dois a quatro.

<sup>8</sup> Os juízos histórico-naturais são o coração de todo um sistema de outras formas de juízo relacionados, que Thompson diferenciou com mais precisão em trabalhos posteriores: Com base em juízos histórico-naturais (“judgments of type B”), podemos identificar essências singulares como membros de uma forma de vida (“life form attributions”, “judgments of type A”). Ao mesmo tempo, os juízos histórico-naturais formam a estrutura a partir da qual podemos interpretar de maneira significativa a vida e as realizações de um indivíduo, portanto, elas nos capacitam a fazer descrições vitais (“vital descriptions”, “judgments of type C”). Em última análise, esses juízos histórico-naturais nos fornecem a base para juízos normativos e avaliativos (“judgments of natural goodness and badness”), que se referem a um exemplar individual da forma de vida (“judgments of type D”) ou ao padrão geral que resulta imediatamente do juízo histórico-natural (“judgments of type E”). Cf. THOMPSON, M. *Apprehending Human Form*. In: O’HEAR, A. (org.). *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 47-74.

ideia”.<sup>9</sup> A norma ou ideia é aqui representada pela representação de uma única essência, o lince-pardo em geral. Por isso, posso medir um lince-pardo *determinado* em relação ao lince-pardo em geral, do qual fala o filme do animal. Essa norma não possui caráter estatístico, portanto, não expressa simplesmente o valor médio do modo de aparência sensível do lince-pardo, algo que Kant chamaria de “*ideia normal*”<sup>10</sup> de um lince-pardo, mas expressa, por assim dizer, uma ideia racional do lince-pardo que é inerente a cada lince-pardo em particular, sem que nenhuma observação individual possa ser adequada a essa ideia.

A análise levanta inúmeras questões e problemas que Thompson e seus críticos exploraram em detalhes. Menciono a análise aqui apenas para chamar a atenção para dois pontos muito gerais: Primeiro, os juízos histórico-naturais parecem acrescentar que tudo o que entendemos como vivo e, portanto, como exemplar de uma forma de vida, relacionamos intrinsecamente a uma universalidade compartilhada por uma classe de indivíduos. Entender algo como vivo significa relacioná-lo à sua forma de vida, que ele compartilha com outros e somente através da qual ele pode ser interpretado, explicado em suas realizações vitais e avaliado normativamente. Isso significa, porém, que entender algo como vivo demonstra uma forma muito básica de “socialidade” no ser vivo: O que se evidencia no ser vivo é sua forma universal de vida ou espécie, que essencialmente o conecta a outros seres vivos da mesma espécie. Essa socialidade é, em primeiro lugar, inteiramente independente das formas concretas de modos sociais de comportamento, em sentido mais restrito, da espécie específica. Mesmo uma espécie de solitários puros, que nem mesmo têm contato direto com congêneres para reprodução, seria social no sentido de que só podemos entender o que é um de seus exemplares conceituando esse exemplar como uma instância de uma espécie que compartilha esse exemplar com outros. Essa socialidade poderia ser descrita como a *socialidade lógica* básica do ser vivo e diferenciada da *socialidade material* dos seres vivos cujos modos de comportamento são determinados pela cooperação interior-específica.

Em segundo lugar, é digno de nota o fato de que os juízos de forma de vida de Thompson são formulados na terceira pessoa. O filme animal que descreve a forma de vida do lince-pardo não provém de um lince-pardo. Nos juízos de história natural, os seres humanos falam sobre outras espécies de animais, que eles tentam classificar e determinar, e, a partir da posição desse observador, eles medem um exemplar em relação à sua suposta espécie. Para Thompson, em

---

<sup>9</sup> KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburgo: Meiner, 2009, p. 232.

<sup>10</sup> KANT. *Kritik der Urteilskraft*, p. 233.

sua mobilização de juízos histórico-naturais e em sua generalidade e normatividade especiais, o que está em primeiro plano é que essa forma lógica também pode, em princípio, ser aplicada a seres humanos e, assim, viabilizar um naturalismo ético (por exemplo, no sentido de Philippa Foot<sup>11</sup> ou Rosalind Hursthouse<sup>12</sup>).<sup>13</sup>

Agora parece notável, porém, que nos juízos sobre a forma de vida humana, o sujeito declarante e o objeto da declaração são os mesmos em determinado aspecto. Nesses juízos, os seres humanos não julgam sobre outras espécies, mas sobre sua própria forma de vida. No artigo “Apprehending Human Form”, Thompson enfatiza esse caráter de primeira pessoa das especificações da própria forma de vida humana. Todavia, ele tem um interesse muito restrito nessa circunstância: Thompson se interessa pelo caráter de primeira pessoa do saber sobre a forma de vida humana porque isso pode mostrar que as afirmações sobre a forma de vida não precisam ser necessariamente baseadas no saber observacional e precisam ser entendidas empiricamente. Em vez disso, de acordo com Thompson, nós, seres humanos, dispomos pelo menos em parte de um saber sobre nossa própria forma de vida através do saber-de-si, que não requer nenhuma observação. Porém, o que Thompson não considera explicitamente nesse contexto é o pensamento mais abrangente de que o caráter de primeira pessoa dos juízos histórico-naturais do ser humano não é externo à sua forma de vida, mas poderia se referir a um tipo próprio de forma de vida que é constituído de maneira diferente.

Se isso estiver correto, o ser humano se diferencia de outras formas de vida que ele julga não apenas no conteúdo dos respectivos juízos histórico-naturais, mas, antes e essencialmente, na forma de primeira pessoa que os julgamentos histórico-naturais assumem em seu próprio caso. A forma de vida do ser humano é precisamente aquela forma de vida que julga a si mesma em primeira pessoa.<sup>14</sup> Isso significa que sua forma de vida é entendida de tal maneira que precisa estar disponível de maneira autoconsciente, mesmo que em um sentido imperfeito, para todo ser que pertence a essa forma de vida e que essa forma de vida se realiza essencialmente

---

<sup>11</sup> FOOT, P. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>12</sup> HURSTHOUSE, R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

<sup>13</sup> Como Thompson diz em dois textos posteriores: “A suposta bondade ou maldade das operações da vontade e da razão prática [...] precisa ser entendida em termos de posição lógica no modelo [...] da boa ou má formação de um tentáculo de água-viva”. THOMPSON. *Apprehending Human Form*, p. 59. E: “A palavra ‘humano’ é, *de certa maneira*, colocada em um nível com palavras como ‘rato da Noruega’ e ‘sequoia costeira’”. THOMPSON, M. *Forms of Nature: “first”, “second”, “living”, “rational”, and “phronetic”*. In: HINDRICH, G.; HONNETH, A. (org.). *Freiheit*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011. Frankfurt/M: Klostermann, 2013, pp. 701-735, p. 701.

<sup>14</sup> Para uma reformulação da diferença antropológica em termos da diferença entre a primeira e a terceira pessoa, veja a discussão de Derrida sobre o abismo que se abre “entre aqueles que dizem ‘nós homens’, ‘eu, um humano’, e o que esse homem entre os homens que dizem ‘nós’, o que ele *chama* de animal ou animais”. DERRIDA, J. *The animal that therefore I am*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, p. 30.

por meio da autoconsciência de seus membros. Isso parece ser agora uma diferença relacionada à *forma lógica* quando aquele que julga articula, com isso, precisamente, a forma de vida de quem julga. Uma forma de vida que é determinada de tal maneira em primeira pessoa recebe um caráter particular. Inversamente, isso também significa, ao mesmo tempo, que os juízos sobre nossa forma de vida não são externos a esta, mas são eles próprios uma realização dessa forma de vida. Por isso, esses juízos subvertem a si mesmos, por meio da autocontradição performativa, lá onde afirmam algo sobre nós que não é compatível com o fato de sermos seres que julgamos de maneira autoconsciente. (Dependendo da exigência de nossa teoria do juízo, isso pode estar em tensão com grande parte do suposto saber sobre natureza dos seres humanos).

Nesse sentido, não somos simplesmente seres vivos, mas seres vivos autoconscientes; não somos simplesmente animais sociais no sentido material, mas *animais sociais autoconscientes*, ou seja: animais sociais de modo autoconsciente e por meio de nossa autoconsciência. Podemos expressar isso também de tal forma que a forma de vida dos seres humanos não é apenas social de um *modo lógico e material*, mas também é *social* em um *modo político*. O ser humano não é apenas um “animal social” que coopera para a satisfação de suas próprias carências, mas um “animal político” que determina a forma de vida compartilhada no confronto social.<sup>15</sup> Isso não significa que seja simplesmente deixado à nossa fixação arbitrária e discricionária do que constitui nossa forma de vida e sua socialidade material; mas significa que a realização de nossa forma de vida é dependente de sua articulação consciente através de nós e que a socialidade material é sobredeterminada de um modo particular por nossa socialidade política. Todos os envolvidos na cooperação material, não importa quão diferentes sejam seus papéis na cooperação, têm uma participação igual na forma de vida compartilhada, na medida em que têm acesso a ela *em primeira pessoa*. Independentemente dos diferentes papéis sociais materiais, a relação social é, assim, determinada por uma igualdade fundamental de todos em sua capacidade de articular a forma de vida compartilhada e, portanto, as formas de cooperação material.

Diante desse pano de fundo, o saber de forma de vida do gênero [*Gattung*] não é apenas em primeira pessoa, mas, nessa primeira pessoa, é também social. O saber de nossa forma de vida não é mantido na primeira pessoa do singular – eu não digo simplesmente como ou quem sou – mas na primeira pessoa do plural – eu digo o que fazemos. Dizer o que fazemos significa, ao mesmo tempo, sempre necessariamente que um Eu diz o que fazemos. Ao me estender sobre

---

<sup>15</sup> ARISTOTELES. *Polítik*. Trad. por Eckart Schütrumpf. Hamburgo: Meiner, 2012.

o “nós”, eu preciso reconhecer que há outros que poderiam fazer o mesmo e, portanto, incluir o possível conflito que se produz entre nós.

Mesmo observadores diversos de outras espécies nem sempre estarão de acordo sobre como caracterizar uma forma de vida a respeito do que pertence essencial a ela e do que pode ser uma variação acidental, e precisam lutar para descrevê-la corretamente. Todavia, no caso da forma de vida humana lutamos por nossa própria forma de vida e por sua caracterização normativa, e esse lutar é, ao mesmo tempo, a própria parte essencial dessa forma de vida. Por isso, o conflito que resulta daqui é existencial e autorreferencial, capaz de remeter a si mesmo e se aprofundar imprevisivelmente. Ele se volta para entendemos a nós mesmos e determina em que medida um pode valer como um nós ou não. Não caracterizamos aqui a partir de um ponto de vista externo, aparentemente neutro, as leis de outra espécie, mas determinamos a nós mesmos através desses juízos. Precisamente quando levamos a sério o fato de que as afirmações sobre formas de vida, como Thompson deixou claro, não são declarações estatísticas sobre o que acontece em média, então se torna claro que nenhum caminho simples está aberto para solucionar uma possível desavença que surja entre nós a respeito do que caracteriza nossa forma de vida ou se compartilhamos em geral a mesma forma de vida. O que e como somos só pode ser resolvido em uma disputa entre nós, ou seja, na relação de segunda pessoa entre um Eu e um Você, ambos igualmente reivindicando um nós. Com isso, a socialidade lógica que todo ser vivo compartilha – como a socialidade material que compete aos animais sociais que contam com formas de cooperação para se manter – é, no caso dos seres humanos, mais uma vez socialmente perspectivada e rearticulada.

3.

Para compreender com mais precisão tanto a socialidade lógica básica de todos os seres vivos quanto a apropriação e mediação autoconscientes dessa socialidade na forma de vida humana, é útil regressar ao próprio Hegel. Por um lado, este tinha enfatizado a circunstância de que todo ser vivo está internamente relacionado à sua forma universal, compartilhada com outros seres da mesma espécie e, ao mesmo tempo, distinguiu o ser humano de outros seres vivos pelo fato de que ele determina essa forma universal de modo autoconsciente. Hegel designa essa forma universal – à qual todo ser vivo está internamente relacionado, à qual o ser humano,

porém, está relacionado de maneira autoconsciente – como “gênero” [*Gattung*].<sup>16</sup> Colocada na fórmula mais abstrata, a diferença entre vida e vida autoconsciente, animal e humana, pode ser definida, segundo Hegel, de tal forma que, embora o indivíduo meramente vivo já seja um gênero “em si”, ele ainda não é esse gênero “por si”.<sup>17</sup> A autoconsciência viva – ou seja, o ser humano –, pelo contrário, é um gênero *em si e por si*. Poder-se-ia também dizer com a expressão adequada de Marx: O ser humano possui não apenas o caráter de gênero em si, mas é um “ser-genérico” [*Gattungswesen*] por si. A seguir, resumirei, em primeiro lugar, até que ponto, de acordo com Hegel, todo ser vivo é gênero em si, antes de elucidar mais detalhadamente a forma autoconsciente da socialidade humana.

Diferentemente da descrição de Thompson, na qual a socialidade lógica de todos os seres vivos é elaborada apenas através da forma de um juízo a partir da perspectiva do observador, há em Hegel a ambição de destacar isso, por assim dizer, a partir da perspectiva do próprio processo de vida. E, diferentemente do foco exclusivo de Thompson nas respectivas espécies, Hegel interpreta a relacionalidade do ser vivo com suas respectivas espécies como uma manifestação de um caráter de gênero ainda mais universal. Os indivíduos vivos estão essencialmente relacionados em seu processo de vida com a forma universal de vida, a qual Hegel chama de “gênero”. Isso se mostra no processo de articulação interna do animal (no processo de constituição), bem como no processo de assimilação de seu ambiente (processo de assimilação), mas em particular na forma exposta no assim chamado processo de gênero: lá onde o sujeito vivo entra em relação com outro sujeito da mesma espécie e, justamente por isso, se reproduz em um novo sujeito vivo.

<sup>16</sup> Esse deslocamento dos termos “espécie” [*Spezies*] ou “modo/tipo” [*Art*] – por meio dos quais tínhamos conceituado até aqui a forma universal – para o termo “gênero” [*Gattung*] – que determinará nossa discussão a seguir – não é um mero deslocamento nominal, mas marca uma diferença fatural. Hegel define fundamentalmente a espécie ou o modo/tipo como uma particularização do gênero. Enquanto a espécie descreve uma universalidade particular, abstrata e fixa, o gênero descreve um tipo diferente de universalidade: a “fluidez universal” do ser vivo. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, p. 140. No animal, o gênero se manifesta essencialmente na figura particularizada de uma espécie. O ser vivo autoconsciente, ao contrário, está tão relacionado à sua própria espécie que a penetra na universalidade fluida e nela articulada do gênero e se torna um gênero por si. Sobre a relação entre espécie e gênero, veja também KHURANA, T. *Genus-Being. On Marx’ Dialectical Naturalism*. In: CORTI, L.; SCHÜLEIN, J.-G. (org.). *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. Londres: Routledge, 2022, pp. 246-278.

<sup>17</sup> Cf. por exemplo, HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, p. 485: “O gênero é agora, de fato, o acabamento da ideia de vida, mas esta está, em primeiro lugar, ainda dentro da esfera da imediatez; essa universalidade é, por isso, efetiva na figura singular, – o conceito cuja realidade tem a forma da objetividade imediata. O indivíduo é, por isso, um gênero em si, mas não é o gênero por si [mesmo]; o que é para ele é apenas só um outro indivíduo vivo.”

Todavia, agora, o processo do gênero no ser vivo se apresenta como limitado de diversos modos.<sup>18</sup> Mesmo que a relação positiva de gênero – que resulta de lá onde dois congêneres produzem descendentes – apresente “uma relação afirmativa da singularidade consigo mesma no [gênero]”,<sup>19</sup> permanece aqui, contudo, uma tensão insolúvel entre indivíduos e gênero, o que torna sua relação abstrata: os indivíduos não se mantêm na reprodução de seu próprio gênero, mas se tornam dispensáveis através do cumprimento de sua função biológica como indivíduos. Esse gênero, que teria que ser uma “vida assexuada”,<sup>20</sup> não ganha, com isso, nenhuma existência própria independente como gênero, mas apenas em outro indivíduo vivo, que tem a determinação de “desenvolver a mesma individualidade natural, a mesma diferença e transitoriedade”.<sup>21</sup> Embora se possa se referir à espécie [*Spezies*] ou ao modo [*Art*], uma figura particularizada de universalidade, por meio de juízos histórico-naturais, isso só existe como uma abstração ideal em nosso juízo. Portanto, o processo do gênero se demonstra como um progresso do mau infinito: o gênero não ganha uma figura em si e por si e de maneira universal, mas apenas se realiza em uma cadeia interminável de indivíduos da mesma espécie que ultrapassam uns aos outros por meio da relação sexual e se referem a um gênero, que então “cai”<sup>22</sup> novamente para se realizar no nível de novos indivíduos da mesma espécie. O lince-pardo em geral – seja no sentido da universalidade abstrata da espécie ou mesmo no sentido da universalidade fluida do gênero – não existe como tal na natureza, mas apenas dentro de nosso juízo.<sup>23</sup> Hegel também expressa assim a circunstância de que o ser vivente ainda não é o gênero por si mesmo, mas apenas para nós.

Contudo, segundo Hegel, esses seres autoconscientes que somos se distinguem pelo fato de que primeiro conceituamos o caráter de gênero de outros seres vivos como tal e, ao mesmo

---

<sup>18</sup> A restrição se evidencia de modo particularmente marcante em duas figuras negativas da relação de gênero: a relação negativa de gênero no quadro do processo de configuração, que se mostra na doença e na morte natural, e a relação negativa de gênero no quadro do processo de assimilação, que se mostra no conflito entre animais de espécies diferentes (sobre isso, cf. KHURANA, T. **Das Leben der Freiheit**. Form und Wirklichkeit der Autonomie. Berlin: Suhrkamp, 2017, p. 359ss.; KHURANA. Genus-Being). No entanto, a restrição também se mostra na relação positiva de gênero, à qual nos voltaremos agora e que resulta de lá onde dois indivíduos da mesma espécie reproduzem seu gênero ao produzir descendentes.

<sup>19</sup> HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** [1830]. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, §§ 369, 516.

<sup>20</sup> HEGEL. **Enzyklopädie**, §§ 370, 519.

<sup>21</sup> HEGEL. **Enzyklopädie**, §§ 370, 519.

<sup>22</sup> HEGEL. **Enzyklopädie**, §§ 376 A., 538.

<sup>23</sup> HEGEL. **Enzyklopädie**, §§ 246 A., 16: “Ao pensar as coisas, nós as tornamos algo universal; mas as coisas são coisas singulares, e o leão em geral não existe.”

tempo, nos tornamos um gênero para nós mesmos. Nesse sentido, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel descreve a gênese da autoconsciência a partir da consciência da vida: lá onde o objeto de nossa consciência é um ser vivo, nós concebemos que ele é o objeto de nossa consciência em um determinado aspecto, assim como o processo do seu conceituar. Portanto, lá onde eu entendo o lince-pardo como um ser vivente – algo que só posso determinar como um singular por meio de juízos histórico-naturais sobre o lince-pardo em geral –, eu concebo um ser singular como a produção e reprodução de sua espécie e, ao mesmo tempo, concebo o objeto de minha cognição como sendo eu mesmo em um determinado aspecto. Quando entendo e conceituo o processo reprodutivo de um ser vivo como o processo da vida que se realiza como processo de gênero, eu reconheço o ser vivo como um “gênero simples”, que, no entanto, ainda não é um gênero em por si. Podemos dizer: o ser vivo é seu gênero apenas na perspectiva da terceira pessoa, não ainda na perspectiva da primeira pessoa, a partir da qual somos gênero para nós mesmos. De acordo com a *Fenomenologia do Espírito*, a unidade dos viventes é:

o gênero simples, que no movimento da própria vida não existe *por si enquanto esse elemento-simples* – mas nesse resultado a vida se refere a um outro do que ela é, a saber, à consciência para a qual ela é enquanto essa unidade ou enquanto gênero. Essa outra vida, porém, para a qual o gênero é enquanto tal e que é gênero por si mesmo, [é] a autoconsciência.<sup>24</sup>

Nesse sentido, o ser vivo possui um caráter de gênero, mas ainda não desdobrou nenhuma relação autoconsciente com esse caráter de gênero. Em seu caráter de gênero, ele se refere para além de si mesmo – a “essa outra vida”, como a qual a autoconsciência precisa ser entendida. Essa vida autoconsciente ou autoconsciência viva – a vida do ser humano – se caracteriza pelo fato de que o caráter de gênero do ser vivo se torna consciente nele e que esse ser, ao mesmo tempo, se torna consciente de si como gênero. Marx propôs o título de “ser-genérico” para essa outra vida. Para Marx, somos seres-genéricos, em exata correspondência com a passagem da *Fenomenologia* de Hegel que citamos agora mesmo, na medida em que fazemos o gênero de outras coisas nosso objeto teórico e prático e, assim, ao mesmo tempo, nos relacionamos com nós mesmos como um gênero presente e vivo. Marx escreve:

O ser humano é um ser-genérico, não apenas ao fazer prática e teoricamente o gênero – tanto o seu próprio como o das outras coisas – como seu objeto, mas também – e essa é apenas outra expressão para a mesma Coisa – ao se

---

<sup>24</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 143.

relacionar consigo mesmo como o gênero presente e vivo, ao se relacionar consigo mesmo como um ser [*Wesen*] universal e, portanto, livre.<sup>25</sup>

Nesse sentido, o ser humano é aquele ser em que a socialidade básica dos seres vivos chega a si mesma. Marx registra de modo particularmente claro que o ser-genérico não é precisamente nenhum “ser-da-espécie” [*Artwesen*], como a tradução inglesa do conceito “*species being*” sugere erroneamente, portanto, [não é] nenhum ser que está preso dentro dos limites de sua espécie biológica, mas um ser-genérico no sentido de que compreende o caráter universal de todas as espécies e, partindo de sua espécie particular e referindo-se irreduzivelmente a ela, constitui uma forma de vida de outro modo [*Art*]: a forma de vida de um ser-genérico.<sup>26</sup> Como ser-genérico, o ser humano só pode se realizar relacionando-se de um modo particular com outros [seres] sociais. O outro funciona como um “meio” entre mim e meu gênero;<sup>27</sup> somente em um outro, com quem estou relacionado de modo muito específico no decorrer de minha vida, meu gênero se objetiva e apenas por meio dessa relacionalidade com um outro é que sou um ser-genérico.<sup>28</sup>

Quando Hegel caracteriza essa outra vida, a vida do ser-genérico, como a vida da “autoconsciência”, podemos, em primeiro lugar, ser tentados a supor que o ser humano, paradoxalmente, precisa ser menos social do que os animais. Para provar e se reproduzir como espécie, o animal conta com outros de sua espécie; ele nunca é a espécie por si, mas os diversos singulares são isso apenas em sua *relação* característica de gênero entre si. De acordo com Hegel, a autoconsciência, pelo contrário, é o gênero por si mesmo e, pode-se assim supor, que não carece de outros para ser gênero.

---

<sup>25</sup> MARX, K. [Die entfremdete Arbeit]. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels-Werke 40**. Berlin: Dietz, 1968, pp. 510-522, p. 515.

<sup>26</sup> A abertura imbricada na forma de vida humana se mostra na abertura particular da normatividade acessível dentro dela. Marx escreve: “O animal forma apenas de acordo com a medida e a carência da espécie a que pertence, enquanto o ser humano sabe como produzir de acordo com a medida de cada espécie e sabe, por toda parte, empregar a medida inerente ao objeto; por isso, o ser humano também forma de acordo com as leis da beleza”. MARX. Die entfremdete Arbeit, 517. O ser humano não apenas não está ligado à normatividade de uma espécie singular, mas também tem acesso à medida de espécies distintas. De acordo com a formulação de Marx, ele tem acesso à medida de *todas as* espécies, e isso tem de significar: ele também está em condições de julgar lá onde nenhum conceito universal dado de antemão pode orientar o juízo. Essa irrestrição e abertura do juízo normativo se mostra na capacidade da faculdade do juízo reflexivo e se encontra exposta de modo particular nos juízos estéticos.

<sup>27</sup> MARX, K. [Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d’économie politique”]. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels-Werke 40**. Berlin: Dietz, 1968, pp. 445-463, p. 462.

<sup>28</sup> Sobre o desdobramento particular do caráter prático, social e histórico do ser-genérico, por meio do qual Marx aperfeiçoa decididamente o conceito de vida autoconsciente de Hegel, cf. KHURANA. Genus-Being.

Porém, essa não é exatamente a posição de Hegel. Em vez de deixar para trás a socialidade como sendo dependente de outros indivíduos, como uma etapa em direção ao ser espiritual, Hegel quer mostrar, pelo contrário, que um ser espiritual é internamente dependente de sua relacionalidade social com os outros. O fato de a autoconsciência ser o gênero por si mesmo não significa que um Eu solipsista dissolva o gênero em si mesmo, mas, ao contrário, que a autoconsciência é intrínseca e só pode ser em cada momento de sua existência por meio de outra autoconsciência. A autoconsciência é, como Hegel afirma repetidamente na *Fenomenologia do Espírito*, somente para e por meio de outra autoconsciência.<sup>29</sup> Nos esboços de sistema de Jena, Hegel formula o pensamento correspondente de maneira que o próprio ser humano é o movimento do reconhecer: “ele é reconhecer”.<sup>30</sup> Portanto, o ser humano não é o gênero por si porque seria suficiente por si mesmo, porque ele seria o observador solitário dos outros animais, não é visto por ninguém e dependeria inteiramente da sua própria autoridade intangível. Ele não é o autor igualmente solitário e intangível de um filme animal. Em vez disso, ele é o gênero por si mesmo porque só existe como indivíduo em sua relação com outros seres humanos.

Portanto, saber de si significa saber de si mesmo como parte e realização desse gênero. A autoconsciência é a consciência do gênero. Inversamente, porém, isso também significa que: nenhum de nós é um ser humano considerado por si mesmo. Ele o é apenas enquanto reconhecimento e no e pelo reconhecimento dos outros. Fichte expressou isso assim: “*Se nós devemos*

---

<sup>29</sup> Cf. por exemplo: “A autoconsciência alcança sua satisfação apenas em outra autoconsciência” (HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 144); “É uma autoconsciência para uma autoconsciência” (ibid.); “A autoconsciência é em si e por si na medida e pelo fato de ser em si e por si para outro; isto é, ela é apenas como algo reconhecido” (ibid., 145). Neste ponto, quero apenas registrar a mera circunstância de que, para Hegel, a autoconsciência e a intersubjetividade estão em uma relação condicional irreduzível, mas não posso discutir aqui em detalhes como exatamente Hegel argumenta em favor dessa relação interna e como seu argumento difere, por exemplo, do argumento transcendental de Fichte nos *Fundamentos do Direito Natural*. Apenas o seguinte: se nos atermos à *Fenomenologia do Espírito*, a intersubjetividade não resulta de uma condição transcendental da possibilidade da autoconsciência (em resposta a um problema regresso na justificação da autoconsciência), mas de uma condição da efetividade e da verdade da autoconsciência: se a autoconsciência deve se realizar como saber de si, ela precisa se comprovar em outra autoconsciência. Nesse sentido, a autorreferencialidade como tal também é possível sem relações de reconhecimento mútuo de seres autoconscientes; mas somente de tais relações resulta a verdade da autorreferencialidade, do saber-de-si ou da autoconsciência universal: o saber de mim como um Eu que é Nós, e um Nós que é Eu. O fato de que o reconhecimento social mútuo está implícito na autorreferência como a condição de sua forma verdadeira, mas, ao mesmo tempo, não é a condição transcendental de qualquer autorreferência, é uma exigência para poder entender a possibilidade de uma luta de reconhecimento e para poder conceituar até que ponto a vida humana permanece uma luta constante para alcançar a condição de sua verdade.

<sup>30</sup> “O ser humano é necessariamente reconhecido e está necessariamente reconhecendo. Essa necessidade é dele próprio, não de nosso pensar em oposição ao conteúdo. Como quem reconhece, ele próprio é o movimento, e esse movimento suspende seu estado de natureza; ele é reconhecer; o elemento-natural apenas existe [*ist nur*] – não é espiritual”. HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Org. por R.-P Horstmann. Hamburgo: Meiner, 1987, pp. 197-198.

*ser seres humanos em geral, então temos de ser muitos.*”<sup>31</sup> Com o princípio orientador da filosofia africana Ubuntu, lembrado por Tsitsi Dangarembga, ganhador do Prêmio da Paz do *Deutschen Buchhandels 2021*, também se poderia dizer: Eu sou porque você é.

O fato de isso se comportar assim se torna claro para Hegel ao explicar precisamente o caráter de primeira pessoa da referência humana à forma de vida. Uma articulação em primeira pessoa da forma de vida não ocorre na primeira pessoa do singular, mas na primeira pessoa do plural. Em vez de formular juízos histórico-naturais na terceira pessoa, que afirmam que o “ser humano” faz isso e aquilo, pode-se formular que *nós* vivemos de tal e tal maneira. Não se formulará: Eu vivo de tal e tal maneira. Um ser que levantar a pretensão de ser um ser-genérico terá, por isso, de articular sua autoconsciência na primeira pessoa do plural: Ele mesmo é social em sua primeira pessoa. Portanto, não podemos entender a primeira pessoa do plural simplesmente como uma ampliação do Eu, como um *pluralis maiestatis*, mas precisamos levar a sério que só há esse Nós só se houver um Você que seja diferente do Eu e, ao mesmo tempo, relacionado a ele e unido a ele para [formar] um Nós. Por isso, a primeira pessoa do plural, requer necessariamente que o Eu esteja relacionado a uma segunda pessoa.<sup>32</sup>

Na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, isso se torna claro na medida em que Hegel apresenta duas teses como imediatamente ligadas uma com a outra: por um lado, que a autoconsciência viva expõe a estrutura de um Eu, que é Nós, e um Nós, que é Eu; por outro lado, a tese de que a autoconsciência é em si e por si apenas para um Outro. Vemos aqui que a primeira pessoa do singular, a segunda pessoa e a primeira pessoa do plural são entendidas no sentido de uma relação condicional na qual nenhum dos elementos pode faltar em sua independência: se faltar o Nós, não é o Eu e o Você que estão contrapostos, mas singulares isolados um ao lado do outro. Se faltar o Você, que pode se diferenciar do Eu e oferece uma versão concorrente do que nos constitui, o Nós se torna um mero *pluralis maiestatis*. Se falta o Eu, que se entende como uma articulação singular do Nós compartilhado que se opõe a outras articulações singulares, o Nós se torna um alguém que nos olha de frente indiscriminadamente a partir de cada singular. Portanto, só há um Eu que é Nós e um Nós que é Eu quando o Eu não é absorvido

---

<sup>31</sup> FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburgo: Meiner, 1979, § 3.

<sup>32</sup> Será que também não poderia haver um Nós sem um Você? Poderia haver uma coleção de singulares que dissessem, cada um, “eu” sem nunca assumir um para o outro o papel de uma contraparte. Porém, essa coleção de solitários não seria nenhum “Nós” no sentido de primeira pessoa, mas uma classe estritamente de terceira pessoa. Cada “eu” singular poderia olhar de fora para a classe de seres isolados à qual ele próprio pertence e determinar os limites dessa classe. Todavia, ele não falaria como um “Eu” em sentido próprio: como um “Eu” que pode reivindicar um “Nós”. Para Marx, o caminho para a realização de um Eu que é Nós e de um Nós que é Eu passa pela aquisição de uma forma intermediária: A consciência de classe.

pelo Nós e quando o Nós ganha uma figura particular no Eu; quando o Eu se defrontar com um Você e o Você com um Eu que se entendem como parte de um Nós compartilhado mas articulado diferentemente por cada lado. De acordo com a determinação de Hegel, eles não constituem esse Nós por compartilharem determinadas características que nos permitem apreendê-los como exemplos da mesma classe, mas apenas por estarem relacionados uns com os outros de um modo determinado – eles são partes desse Nós por se reconhecerem mutuamente como tal, e isso significa: por se reconhecerem como se reconhecendo uns aos outros. Portanto, esse Nós é uma comunidade de reconhecimento, uma comunidade que só se pode entrar através de relações sociais do tipo descrito. A forma de vida do ser-genérico é composta por aquelas práticas pelas quais podemos constituir, manter e diferenciar tal comunidade.

Hegel aborda essa forma de vida em um primeiro passo, descrevendo sua emergência a partir de uma luta de reconhecimento, que encontra uma resolução provisória e falha na assimetria entre senhor e servo – uma que não é justa com a socialidade do ser humano e na qual nem senhor e nem servo se tornam gênero para si mesmos e para o outro. Aqui nos confrontamos com uma assimetria do Eu e do Você que promete ao Eu reconhecimento, mas apenas de um Você que o Eu recusa o reconhecimento, minando assim o valor do reconhecimento concedido por Você e negando o Nós compartilhado com o Você, do qual o Eu é dependente e em cujo nome ele afirma falar. A superação dessa assimetria e a constituição de um Nós de fato não se caracterizam pelo desaparecimento da diferença entre Eu e Você. Pelo contrário, a relação entre senhor e servo é inversamente caracterizada pelo fato de que a diferença entre ambos não pode ser suportada e expressa em razão da unilateralidade dessa constelação. Em vez disso, a constituição do Nós compartilhado primeiro constitui o espaço no qual essas diferenças se evidenciam e se torna possível a luta pela caracterização apropriada do Nós que cada um de nós compartilha de um modo particular – um Nós que sempre só pode ser articulado por um Eu que presume falar por nós. Se esse Eu não deve sucumbir à sua presunção, ele precisa se expor ao juízo de um Você. O Nós de nosso gênero é algo que cada um de nós é para nós mesmos, mas cujo conteúdo precisa ser negociado precisamente entre um Eu e um Você, que podem, cada um, reivindicar dizer o que é que fazemos. Isso não acontece no modo de produzir um filme animal sobre a vida dos seres humanos, mas sim lutando pelo reconhecimento dos outros com vistas ao entendimento que temos de nós mesmos – isto é, as formas de reconhecimento do que somos. Nesse sentido, a autodeterminação do gênero requer um processo político.

Portanto, para Hegel, somos caracterizados por uma socialidade fundamental que vai além do fato de sermos – como Michael Tomasello chama – animais ultracooperativos. Somos animais ultracooperativos autoconscientes, e isso significa que a participação em nossa forma de vida é, por si só, socialmente mediada através de formas de reconhecimento. Se as considerações acima não estiverem equivocadas, então o gênero humano é de um tipo especial: o ser humano é um *ser-genérico* no sentido de que ele é um membro do seu gênero somente por meio de uma relação autoconsciente e socialmente mediada com sua forma de vida. Se a autoconsciência, como Hegel procura mostrar, só se torna efetiva por meio de e para outra autoconsciência, então isso significa que ele só é humano enquanto reconhecimento e por meio do reconhecimento de outros seres humanos. O ser humano nada mais é do que uma relação de reconhecimento. Stanley Cavell expressa essa circunstância de acordo com seus dois lados: “Ser humano é aspirar a ser humano, [...] aspirar a ser visto como humano.”<sup>33</sup> E: “Ser humano é o poder de conceder ser humano.”<sup>34</sup>

Se isso estiver certo, então a vida humana é caracterizada por uma carência social e um poder social que são excepcionais: uma carência de reconhecimento e um poder correspondente para conceder ou negar reconhecimento, *o que diz respeito ao próprio pertencimento a essa forma de vida*. Isso torna a forma de vida humana, ao mesmo tempo, mais aberta e mais precária. Quem ou o que sempre é capaz de participar desse jogo de reconhecimento pode ser validado um dos nossos. Todavia, por outro lado, isso torna nossa própria existência – literalmente nossa *existência* – dependente do reconhecimento de outros, que podem negar esse reconhecimento e, com isso, minar a possibilidade de formarmos um Nós e nos constituirmos como parte desse Nós.

Portanto, o fato de o pertencimento à nossa forma de vida ser internamente precário, não se funda apenas na necessária liberdade de reconhecer, na liberdade de condições externas com as quais ele necessariamente consome como reconhecimento, condicionado apenas por si mesmo, isto é, por outro reconhecimento, sem poder se derivar simplesmente de qualquer fato dado que esteja à vista antes de qualquer reconhecimento (como o pertencimento à mesma espécie biológica). Além disso, a fragilidade da forma de vida se funda na ambivalência interna de seu resultado: experimentar o reconhecimento é tanto capacitador e libertador como, por outro lado, me define e me fixa; o reconhecimento confere status e direitos, mas, com isso, me

---

<sup>33</sup> CAVELL, S. **The claim of reason**: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy. Nova Iorque; Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 399.

<sup>34</sup> CAVELL. **The claim of reason**, p. 397.

torna dependente do reconhecimento dos outros. Por mais que o reconhecimento me ponha na posição de destaque e de ganhar visibilidade, ele também me entrega ao olhar dos outros e me impede de retornar à inexpressividade de minha existência. Assim, o reconhecimento produz a tentação interna de querer experimentar a capacitação sem apuração, a legitimação sem dependência, a visibilidade sem restrição da minha capacidade de privação. Isso pode dar ensejo a querer experimentar o reconhecimento sem que ele próprio seja concedido. A intelecção da impossibilidade ou da inutilidade desse propósito pode levar à tentativa oposta de superar a própria dependência do reconhecimento ou de retroceder para alguém dele para recuperar uma outra forma de liberdade negativa e de legitimação. Essas duas tentações – por um lado, a tentativa de afirmar minha humanidade às custas e sob a exclusão dos outros, por outro, a tentativa de negar ou deixar para trás minha própria humanidade – não invadem a vida humana externa e acidentalmente, mas são internas à sua própria forma. Stanley Cavell expressa isso assim: “Nada é mais humano do que o desejo de negar a própria humanidade ou de afirmá-la às custas dos outros.”<sup>35</sup>

Para conceituar a abertura interna e a vulnerabilidade da forma de vida humana com mais precisão, é útil precisar o modo de reconhecimento do qual ela depende. A discussão contemporânea pós-hegeliana sobre reconhecimento se move entre dois polos, nenhum deles corresponde ao sentido de reconhecimento visado aqui. *Por um lado*, o debate se refere ao status básico cognitivo como pessoa, que é entendido como a condição de possibilidade de nossa participação no espaço de razões e que, nesse sentido, parece que não pode mais ser questionado quando influenciemos os outros ao falar e agir e, inversamente, [quando] somos afetados por suas declarações e ações enquanto declarações e ações. Se o status cognitivo da pessoa é a condição da possibilidade de falar e agir, e se entre nós, sem dúvida, incessantemente se fala e se age, então esse status cognitivo obviamente já está sempre estabelecido e assegurado por uma relação básica e mínima de reconhecimento.

*Por outro lado*, o debate se refere a uma tipologia mais diferenciada de formas mais específicas de reconhecimento – amor, respeito, estima – que podem ser reconstruídas como “pressuposição” para o “desenvolvimento” bem-sucedido “da identidade pessoal”.<sup>36</sup> A instituição e a garantia de tais formas de reconhecimento são pressuposições mais completas e o resultado, possível através das figuras corretas dessas formas de reconhecimento, é mais rico: não a

---

<sup>35</sup> CAVELL. *The claim of reason*, p. 109.

<sup>36</sup> HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994, p. 64.

mera personalidade abstrata, mas a “individualidade verdadeira livre e autodeterminada”.<sup>37</sup> O estabelecimento de figuras e instituições apropriadas de tais formas de reconhecimento já é, por si só, objeto de ação e discurso, no qual se luta por elas, e, portanto, pressupõe um status cognitivo mínimo.

Em ambas as conceitualizações de reconhecimento descritas parece que não pode haver o não-reconhecimento como exclusão da forma de vida: em um caso, o reconhecimento já é sempre dado como uma condição transcendental de agir e falar; no outro caso, embora a falta de reconhecimento e o desrespeito sejam possíveis, o que restringe o autodesenvolvimento [*Selbstentfaltung*] pessoal, isso, enquanto tal, não implica nenhuma exclusão do próprio modo de vida. Ao contrário, no entendimento do reconhecimento desenvolvido anteriormente, se evidencia a possibilidade de atos de desrespeito, negação e não-reconhecimento [*Verkennung*], o que exclui o outro por não o reconhecer como um membro autorizado dessa forma de vida humana: não como um Eu que participa de nosso Nós, não como um modo pelo qual nosso Nós ganha a figura na forma de um Eu. Essa exclusão não exige necessariamente que ao outro seja rejeitado o pertencimento à mesma espécie biológica; mas ela reclama uma diferença indeterminada, infinita em sua indefinição, razão pela qual os outros são excluídos “da existência em nosso reino da justiça.”<sup>38</sup>

Portanto, a forma de reconhecimento delineada acima, a respeito do pertencimento à forma de vida humana, está em discrepância com as duas alternativas mencionadas. Ela é tão fundamental quanto o reconhecimento transcendental da personalidade, mas tão rica, concreta e diferenciada quanto as formas de reconhecimento dentro da sociedade. Ela diz respeito ao status fundamental como participante da mesma forma de vida, mas entende esse status como aquele que não perde sua questionabilidade mesmo nos atos constituídos de atores socialmente estabelecidos. A perspectiva desenvolvida aqui entende a luta *do* reconhecimento, fundamental e constitutiva da sociedade, como uma luta que permanece viva [*wach*] na luta internamente social *por* reconhecimento e que sempre eclode novamente.<sup>39</sup> Se essa luta internamente social por reconhecimento é uma luta pela *forma* de amor, respeito e estima, por meio da qual nossa socialidade se ratifica, então não devemos entender isso como uma luta pela distribuição de

---

<sup>37</sup> PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy*. Rational Agency as Ethical Life, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 185.

<sup>38</sup> CAVELL. *The claim of reason*, p. 378.

<sup>39</sup> Sobre a tese de que essa intelecção é elaborada em particular na teoria da sociedade de Hegel em seus esboços do sistema de Jena, cf. MENKE, C. *Anerkennung im Kampfe: Zu Hegels Jenaer Theorie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften*. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 77, n. 4. Stuttgart: Franz Steiner, 1991, pp. 493–507, pp. 497-498.

amor, respeito e estima como bens sociais (como se tratasse de mais desses “bens” sociais e como se a desrespeito fosse uma situação de falta desses bens sociais<sup>40</sup>). O amor, o respeito e a estima são antes o objeto do debate na medida em que sua forma decide sobre em que medida nos realizamos neles como seres-genéricos.

O problema do não-reconhecimento e da negação, que deve ser posto em evidência por essa teoria do reconhecimento, diz respeito ao pertencimento à mesma forma de vida humana e é radical nesse sentido. Todavia, isso não significa que esse problema se coloque apenas em situações limites excepcionais, por exemplo, onde sociedades radicalmente heterogêneas se encontram em suas fronteiras externas. Mais do que isso, o problema desse não-reconhecimento e da negação permeia internamente as sociedades constituídas. Ele se configura em formas de exclusão, negação e menosprezo, nas quais é registrada uma diferença indefinida que separa a forma de vida humana de si mesma. O racismo, o classismo e o sexismo são figuras desse abismo. As formas de violência e exclusão que são assim postas à vista podem ser eclatantes e estruturais, mas também podem se manifestar em figuras sutis, idiossincráticas e quase pessoais.<sup>41</sup> Nesse sentido, a forma de vida humana se distingue por estar apta a uma forma particular de violência que não tem correspondente direto em outras espécies.

5.

Gostaria de concluir com uma breve perspectiva sobre algumas implicações teóricas sociais que resultam do contexto do conceito da forma de vida humana aqui delineado. Uma mudança diante de outras abordagens da teoria do reconhecimento na teoria social reside em que as instituições sociais passam a ser vistas não apenas como formas de instituir e realizar o reconhecimento constitutivo, mas, mais especificamente: como modos de lidar com sua fragilidade interna e manter a abertura da forma de vida possibilitadas através delas.

Se for, em primeiro lugar, fundamentalmente certo de que a vida autoconsciente não só é abastecida pelo horizonte de sua expansão, mas é constantemente acompanhada pela possibilidade de seu autoenfraquecimento, então ela parece internamente dependente de suas formas de estabilização. Se a vida autoconsciente deve se tornar uma *forma* de vida, então, em vista da

---

<sup>40</sup> PIPPIN. *Hegel's Practical Philosophy*, p. 393.

<sup>41</sup> Sobre as formas sutis e íntimas de negar ou afirmar nossa humanidade às custas dos outros e os modos pelos quais elas tocam formas estruturais e eclatantes de exclusão e violência, cf. as leituras de Cavell sobre Shakespeare, principalmente o ensaio “The Avoidance of Love”. CAVELL, S. *The Avoidance of Love. A Reading of King Lear*. In: CAVELL, S. **Must We Mean What We Say?** A Book of Essays (Updated Edition). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 267-353.

fragilidade descrita, ela não pode ser dependente de atos de reconhecimento singulares e completamente contingentes que podem acontecer ou deixar de acontecer com a mesma probabilidade todas as vezes. Ela é antes dependente da estabilização do reconhecimento por meio da instituição e da objetivação de relações de reconhecimento. Por isso, diferentemente da existência dos outros animais, a garantia da existência humana, da existência de um gênero, precisa não apenas de um ambiente no qual se encontram os recursos para o processo de assimilação, mas também de um *mundo da vida*<sup>42</sup>: de uma objetivação de nosso ser-genérico nos objetos, instituições e práticas compartilhados de nosso mundo. Se o espírito humano é social da maneira em que tentei descrever, então ele não apenas precisa da colaboração constante de outros singulares, mas também, ao mesmo tempo, do escoramento da socialidade em formas *espírito objetivo*.

Nessas formas, o reconhecimento não é concedido de um tal modo que seja dependente do consentimento arbitrário de um “Você” contingente. Na figura do mundo da vida, minha participação nessa forma de vida autoconsciente não é confirmada em atos singulares de reconhecimento, mas sim em um *ser-reconhecido* universalizado: em um reconhecimento que se tornou mundo. A abertura e a fragilidade da constelação da primeira pessoa do singular, da primeira pessoa do plural e da segunda pessoa exigem a constituição de figuras da terceira que garantam uma forma de ser-reconhecido universal que não seja dependente de uma relação contingente com um singular. Com certeza, isso envolve uma forma de terceiro da qual os singulares não são separados – não o objeto morto de minha observação ou o ponto de vista externo do qual me torno observável como um objeto morto – mas um meio no qual o movimento confirma meu ser: um *mundo* no qual eu vivo.

Esse mundo é um mundo *vivo* no duplo sentido de que esse mundo é o processo pelo qual reproduzimos nossa vida em comum e esse mundo, e de que ele é totalmente endereçado e responsivo. Um mundo vivo nesse sentido é o processo de sua própria produção: as instituições que compõem esse mundo não são meramente os produtos de nossas atividades, mas o arranjo produtivo, os produtores desse mundo. O mundo da vida é ao mesmo tempo o produto

---

<sup>42</sup> Sobre uma proposta similar, segundo a qual o reconhecimento articula, por um lado, a diferença ontológica entre a pessoa e o mundo da vida e, por outro, o animal e o meio ambiente, cf. IKÄHEIMO, H. A Vital Human Need: Recognition as Inclusion in Personhood. *European Journal of Political Theory*, vol. 8, n. 1, 2009, pp. 31-45, p. 31.

e a condição da produção da vida: o mundo da vida é produzido pela vida humana e visa produzir vida humana novamente.<sup>43</sup> Esse mundo da vida é vivo também no sentido de que não é um mundo morto, não direcionado e sem significado, mas um mundo que continuamente é endereçado a nós e é responsivo ao nosso discurso e ao nosso agir. Nesse sentido, é uma objetivação na qual o mundo e a autoconsciência coincidem tal como Hegel exige para a eticidade: um mundo que encontra sua realização no saber, na vontade e no agir da autoconsciência, assim como a autoconsciência encontra seu fim [*Zweck*] na produção desse mundo compartilhado.<sup>44</sup>

Todavia, na medida em que esse mundo objetiva o reconhecimento em formas fixas de ser-reconhecido possível, ele ao mesmo tempo o remove, de certa forma, da disposição de livre negociação entre um Eu particular e um Você. Ele garante formas universais de reconhecimento, mas ao mesmo tempo restringe o campo possível do que é reconhecível. Diante desse pano de fundo, o conceito de mundo da vida está exposto de modo não contingente à suspeita de que com ele é propagada uma determinada estreiteza ou particularidade da existência humana: por mundo da vida, geralmente nos referimos a ambientes de confiança nos quais modos de vida determinados são confirmados e escorados em um pano de fundo de certezas inquestionáveis. Nesse sentido, em um texto cético sobre o conceito, Niklas Luhmann registrou certa vez que o conceito de mundo da vida deixa a impressão de que, na verdade, visa sentimentos de terra natal [*Heimatsgefühle*] e a carência de segurança.<sup>45</sup>

Contudo, o conceito hegeliano de mundo da vida, ao qual aludi aqui, entra em cena com uma outra pretensão: não com a tentativa de recomendar uma versão acolhedora do mundo, na qual podemos nos estabelecer no que nos dê confiança e encontrar nossos preconceitos confirmados. Em vez disso, o conceito objetiva representar um mundo que vive e que, por isso, pode ser explorado [*erschlossen*] com autoconsciência em toda a sua abertura e imprevisibilidade.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Essa estrutura reprodutiva e circular esclarece por que o mundo da vida não é tão estranho ao sistema autopoietico como Habermas anteriormente supôs.

<sup>44</sup> “A eticidade é [...] o bem vivo, o qual tem na autoconsciência o seu saber, o seu querer e, pelo agir desta, a sua efetividade, assim como esse agir tem no ser ético sua base sendo em si e por si e o seu fim motor – [a eticidade é] o conceito de liberdade tornado o mundo aí-presente e natureza da autoconsciência.” HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, §142. [Ed. brasileira: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamental**. Trad. de Marcos Lutz Müller. São Paulo: 34, 2022 – N.T.]

<sup>45</sup> LUHMANN, N. Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, vol. 72, n. 2, 1986, pp. 176-194, p. 176.

<sup>46</sup> No sentido do ser-genérico de Marx, deve ser aberto aqui não apenas um mundo talhado para nossa forma de vida particular, mas toda a natureza deve se tornar acessível como o corpo inorgânico do ser humano.

Portanto, não deve se tratar de sentimentos de terra natal, mas da amplitude do horizonte pelo qual o mundo se abre.

Na teoria da sociedade moderna de Hegel, a sociedade civil é de importância decisiva para a abertura do mundo da vida contra seu possível estreitamento a modos de vida previamente dados: uma esfera socialmente instituída que suspende ao mesmo tempo as pretensões de modos de vida e fins éticos compartilhados. Nessa esfera, somos confrontados com institutos sociais determinados que podem ser entendidos como objetivando a asseveração da abertura da socialidade humana, mas, ao mesmo tempo, dissimulando essa socialidade de um modo peculiar. Eu penso aqui, por um lado, na instituição dos direitos humanos e, por outro, nos direitos individuais dos membros da sociedade civil.<sup>47</sup> Quando se parte da caracterização da socialidade da forma de vida humana que esbocei aqui, essas instituições parecem paradoxais. Elas parecem paradoxais na medida em que buscam proteger nossa humanidade socialmente constituída naturalizando-a e individualizando-a.

De acordo com o entendimento moderno, a asseveração da vida autoconsciente não pode ser entendida de maneira a assegurar a apenas dentro dos limites de um modo de vida previamente dado e garantir a existência universal do ser-genérico apenas, por assim dizer, na forma de vida de uma determinada *espécie*. Em vez disso, a modernidade conceitua a tarefa da asseveração de tal maneira que, por um lado, se trata da asseveração contra a possível e sempre iminente violação através da exclusão da vida compartilhada, através da negação da participação no Nós compartilhado; por outro lado, trata-se de assegurar a abertura de nossa forma de vida contra a sua estipulação hegemônica por poucos. Por um lado, pertence ao mundo da vida moderno que a todos – independentemente do reconhecimento concreto que experimentam por meio da participação social de outros singulares enquanto segunda pessoa – compete um reconhecimento mínimo, pelo menos um reconhecimento mínimo de sua legitimidade de participação. O reconhecimento universal desse direito a direitos, que os direitos humanos buscam instituir, deve nos assegurar contra uma retirada completa da reconhecibilidade [*Anerkennbarkeit*] que poderia nos despojar de nossa humanidade. Para desempenhar isso, a ideia dos direitos humanos se apega a uma *naturalização* notável que quer nos atribuir um status de qualidade natural, ou seja, qualidade de pertencimento biológico à espécie, anterior e independente de qualquer participação social vivida.

---

<sup>47</sup> De acordo com o diagnóstico de Hegel, o conceito mais restrito de “ser humano” é um correlato da sociedade civil (diferentemente da pessoa do direito abstrato e o sujeito da moralidade); cf. HEGEL. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, §§ 190, 348.

Por outro lado, faz parte da sociedade moderna atribuir direitos individuais a cada singular como membro da sociedade civil, o que dispensa suas ações de fins éticos e de uma representação compartilhada da forma de vida humana e o autoriza a viver dentro dos limites da não-violação dos outros, como agradar a esse indivíduo. Para garantir essa abertura da forma de vida e do mundo da vida humanos, a ideia de direitos subjetivos procede, portanto, de maneira individualizante: concedo a cada singular direitos para determinar seu próprio modo de vida, abstraindo, por assim dizer, de sua gênese e existência sociais e pondo entre parênteses os modos de vida socialmente estabelecidos.

Aqui nos confrontamos com o paradoxo de que, para proteção da socialidade da vida humana, que vai além do pertencimento biológico, seu reconhecimento jurídico [*Berechtigung*] é naturalizado, e que, para a garantia da abertura da socialidade da vida humana, o reconhecimento jurídico dos seres humanos de participar dela é dessocializado. Os direitos humanos falam de direitos inatos, como se esses direitos se fundassem em nosso pertencimento biológico à espécie; os direitos subjetivos se endereçam aos singulares, como se neles se tratasse de um ser essencialmente associal. Eu disse de entrada que o modo mais comum de entender nossa socialidade pode ser caracterizada pelo fato de que dispomos dessa característica *como indivíduos* e que a temos em virtude do fato de que *instanciamos uma determinada espécie*. A forma dos direitos humanos e a forma dos direitos individuais na sociedade civil nos determinam de um modo que, de acordo com a forma, nos remetem ao modo usual – em meu diagnóstico, todavia, equivocado – de nos entendermos como animais sociais.

De acordo com a interpretação que sugeri aqui, essas formas – que parecem não encontrar, ou até mesmo dissimular, nossa socialidade – podem ao mesmo tempo ser entendidas como uma resposta paradoxal aos problemas inerentes à socialidade mais profundamente compreendida da forma de vida humana. Justamente porque somos sociais de um modo que torna precário nosso pertencimento à nossa forma de vida, e este concede à nossa forma de vida uma abertura que nos impulsiona para além dos modos de vida uniformes, essas formas de sua asseveração podem parecer necessárias. Elas respondem às experiências históricas de exclusão e opressão, cujas possibilidades estão predispostas na socialidade particularmente vulnerável e aberta dos seres humanos. No entanto, a questão que se coloca é de quão eficaz e com quais custos subsequentes ocorre a asseveração quando a socialidade da forma humana de vida é protegida de um modo em que ela parece, ao mesmo tempo, estar dissimulada.

Ao entender a forma dessa socialidade, podemos, portanto, conceituar, por um lado, em que medida esses traços da sociedade moderna têm sua justificativa mais profunda e, ao mesmo

tempo, levantar a questão de até que ponto sua figura presente concreta protege de fato ou prejudica essa forma de socialidade e como essa figura pode ser transformada para que essas instituições paradoxais possam melhor fazer justiça a sua tarefa. Partindo de um entendimento mais profundo dessa socialidade, parece imperativo entender a natureza e a individualidade reivindicadas aqui de maneira diferente do que o liberalismo político fez até agora. O conteúdo próprio dos direitos humanos não precisa estar em uma esfera de demandas naturais desvinculadas do político, mas tem de dizer respeito às demandas da natureza *política* do ser humano.<sup>48</sup> O conteúdo próprio dos direitos individuais na sociedade civil não poderia ser propriedade – poder soberano de disposição sobre as coisas contra os outros – mas sim a livre associação de vontades.<sup>49</sup> A natureza e a individualidade, reivindicadas aqui, não devem ser entendidas como um nível precedente e prescrito da vida humana compartilhada, mas como figuras de reflexão por meio das quais a socialidade da vida humana se protege contra sua crueldade e vulnerabilidade próprias.

Se Cavell estiver certo e nada for mais humano do que o desejo de negar a própria humanidade ou de afirmá-la às custas dos outros, então parece ser uma tarefa decisiva entender mais precisamente por que faz parte da socialidade da forma de vida humana se voltar contra si mesma desse modo. É de se temer que as estratégias de asseveração da vida humana contra sua vulnerabilidade e crueldade próprias ainda participem da tendência da forma de vida humana à sua própria autonegação.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hanna. **Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft**. Munique; Zurique: Piper 2015.
- ARISTOTELES. **Politik**. Trad. por Eckart Schütrumpf. Hamburgo: Meiner, 2012.
- CAVELL, Stanley. **The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy**. Nova Iorque; Oxford: Oxford University Press, 1979.

---

<sup>48</sup> Seguindo ARENDT, H. **Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft**. Munique; Zurique: Piper 2015, cf. para obter mais detalhes Khurana, T. *Recht auf Rechte: Zur Naturalisierung und Politisierung subjektiver Rechte*. **Rechtsphilosophie: Zeitschrift Für Grundlagen des Rechts**, vol. 3, n. 1. Baden-Baden: Nomos, 2017, pp. 15-30.

<sup>49</sup> Seguindo HEGEL. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, cf. para obter mais detalhes KHURANA, T. *True Right against Formal Right: The Body of Right and the Limits of Property*. In: Moyar, D.; RAND, S.; WALSH-PADGETT, K. (org.). **Hegel's Philosophy of Right: Critical Perspectives on Freedom and History**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2023, pp. 147-168.

- CAVELL, Stanley. The Avoidance of Love. A Reading of King Lear. In: CAVELL, S. **Must We Mean What We Say?** A Book of Essays (Updated Edition). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 267-353.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre**. Hamburgo: Meiner, 1979.
- FOOT, Philippa. **Natural Goodness**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** [1830]. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik II**. Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes**. Org. por R.-P Horstmann. Hamburgo: Meiner, 1987.
- HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung**. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.
- HURSTHOUSE, Rosalind. **On Virtue Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- IKÄHEIMO, Heikki. A Vital Human Need: Recognition as Inclusion in Personhood. **European Journal of Political Theory**, vol. 8, n. 1, 2009, pp. 31-45.
- KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft**. Hamburgo: Meiner, 2009.
- KHURANA, Thomas. **Das Leben der Freiheit**. Form und Wirklichkeit der Autonomie. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- KHURANA, Thomas. Recht auf Rechte: Zur Naturalisierung und Politisierung subjektiver Rechte. **Rechtsphilosophie: Zeitschrift Für Grundlagen des Rechts**, vol. 3, n. 1. Baden-Baden: Nomos, 2017, pp. 15-30.
- KHURANA, Thomas. The Struggle for Recognition and the Authority of the Second Person. **European Journal of Philosophy**, vol. 29, n. 3, 2021, pp. 552-561.
- KHURANA, Thomas. Genus-Being. On Marx' Dialectical Naturalism. In: CORTI, L.; SCHÜLEIN, J.-G. (org.). **Nature and Naturalism in Classical German Philosophy**. Londres: Routledge, 2022, pp. 246-278.
- KHURANA, Thomas. True Right against Formal Right: The Body of Right and the Limits of Property. In: Moyar, D.; RAND, S.; WALSH-PADGETT, K. (org.). **Hegel's Philosophy of Right: Critical Perspectives on Freedom and History**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2023, pp. 147-168.
- LEAR, Jonathan. The Disappearing "We". **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary Volumes, vol. 58. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 219-258.

- LUHMANN, Niklas. Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, vol. 72, n. 2, 1986, pp. 176-194.
- MALM, Andreas. **Fossil Capital**. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming. Londres: Verso, 2016.
- MARX, Karl. [Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d’économie politique”]. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels-Werke 40**. Berlin: Dietz, 1968, pp. 445–463.
- MARX, Karl. [Die entfremdete Arbeit]. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels-Werke 40**. Berlin: Dietz, 1968, pp. 510-522.
- MENKE, Christoph. Anerkennung im Kampfe: Zu Hegels Jenaer Theorie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, vol. 77, n. 4. Stuttgart: Franz Steiner, 1991, pp. 493–507.
- PIPPIN, Robert. **Hegel’s Practical Philosophy**. Rational Agency as Ethical Life, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- THOMPSON, Michael. The representation of life. In: HURSTHOUSE, R.; LAWRENCE, G.; QUINN, W. (Org.). **Virtues and Reasons**. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 247-296.
- THOMPSON, Michael. Apprehending Human Form. In: O’HEAR, A. (org.). **Modern Moral Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 47-74.
- THOMPSON, Michael. Forms of Nature: “first”, “second”, “living”, “rational”, and “phronetic”. In: HINDRICHS, G.; HONNETH, A. (org.). **Freiheit**. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011. Frankfurt/M: Klostermann, 2013, pp. 701-735.
- TOMASELLO, Michael. **A Natural History of Human Morality**. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2016.
- WEIL, Simone. What Is Sacred in Every Human Being? In: **Late Philosophical Writings**. Trad. por E. O. Springsted e L. E. Schmidt. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015, pp. 103-129.