

# O NEGATIVO DO RECONHECIMENTO: DO PROGRESSO AO IRRECONHECIMENTO DO PROGRESSO

Bruno Ricardo Vasconcelos<sup>1</sup>

Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM)

 <https://orcid.org/0000-0002-2452-2335>

E-mail: [vasconcelos.brunor@gmail.com](mailto:vasconcelos.brunor@gmail.com)

## RESUMO:

O texto a seguir está dividido em quatro momentos articulados em torno de um diálogo com a teoria do reconhecimento social. No primeiro momento, procuro revisar os textos políticos de Kant com o objetivo de rediscutir alguns conceitos balizadores do que virá a ser a teoria do reconhecimento social. Conceitos como Natureza, sociabilidade insociável, a noção de liberdade em Kant, serão centrais para repensar o berço da teoria do reconhecimento e as justificações teóricas que amarram a utopia da paz perpétua. No segundo movimento, restauro a crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt ao idealismo iluminista, centrando as análises na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. É central, a compreensão do iluminismo como totalitarismo sistêmico, e, nossa investigação circulará esse ponto teórico recobrando a obra e o retrospecto da discussão entre teoria crítica e projeto iluminista. No terceiro momento do texto, pontuo os principais elementos da escrita honnethiana, mais especificamente sua releitura dos escritos hegelianos de Jena, demonstrando como a *luta por reconhecimento* é herdeira das imagens kantianas da razão pura-prática. Finalmente, elaboramos uma interpretação de *The End of Progress* de Amy Allen, que estabelece sólido terreno crítico à teoria do reconhecimento social, imaginando mecanismos teóricos para o desenlace dos problemas contidos nessa análise já tão celebradas pelas humanidades.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reconhecimento; Teoria Crítica; Idealismo; Esclarecimento.

# THE NEGATIVE OF RECOGNITION: FROM PRGRESS TO THE IRRECOGNITION OF PROGRESS

## ABSTRACT:

The following text is divided in four articulated moments beyond a dialogue within the theory of social recognition. In the first moment, I pursuit a revision of Kantian political texts with the objective to re-discuss some of the beacon concepts of it will be the theory of social recognition. Concepts as Nature, unsociable sociability, the notion of freedom in Kant, will be central to rethink the cradle of recognition's theory and its theoretical justifications that ends to tie the utopian view of perpetual peace. In the second movement, I tried to restore the critique of Frankfurt School's first generation on German idealism, centering the analysis on Adorno and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*. It is crucial, the comprehension of Iluminism as a systemic totalitarianism and our investigation will circle that theretic point, recovering the work and the discussion's retrospect between critical theory and the enlightenment project. In the third moment of the text, I punctuate the main elements of Honnethian writes, more specifically his review of Hegelian writes of Jena period, demonstrating how the fight for recognition is heir of Kantian images of pure-practical reason. Finally, we elaborate an interpretation of Amy Allen's *The End of Progress*, that lay down a solid critical terrain to the theory of social recognition, imagining theoretical mechanisms for the outcome of epistemic problems intertwined in this so celebrated analysis on humanities.

**KEYWORDS:** Recognition; Critical Theory; Idealism; Enlightenment.

---

<sup>1</sup>Doutor(a) em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), Brasília – DF, Brasil. Professor(a) do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Triângulo Mineiro – MG, Brasil.

## A sociabilidade insociável

O texto de 1748 em que Kant (1989) imagina as possibilidades de uma *Ideia da história universal com um propósito cosmopolita*, servirá como um referencial de fundo, ora alegórico, ora teórico, para conceber uma análise sobre a viabilidade das teses sobre o reconhecimento social. Serve-nos como uma discursividade fundamental para compreensão das ilusões civilizatórias partilhadas por Kant e das pretensões a que deveria alcançar o estado social. O texto é permeado pela presença de uma noção específica de Natureza, coberta por um desígnio oculto, mas que ao mesmo tempo se revela como intencionalidade projetiva. A Natureza em Kant (1989), serve-se dos homens, acossados pela loucura, para realizar as potencialidades da espécie e não do indivíduo. O *desejo* da Natureza levaria o gênero humano à sua maturidade, através de caminhos minimamente intempestivos. A característica central do homem seria, pois, sua *sociabilidade insociável*, contradição imanente entre sociabilidade e isolamento. O homem procede de uma raiz embrutecida. A insociabilidade pura manteria o homem preso à sua própria rudeza, circulando hermeticamente sobre o fundo da guerra, da pura destruição e da desconfiança. Este risco insociável nos lançaria, paradoxalmente, ao elemento cultural, à universalidade sob o reino do direito (KANT, 1989). Tal brutalidade dos antagonismos suscitaria um aperfeiçoamento jurídico da humanidade rumo à sociedade civil, capaz de administrar os critérios de justiça e o relacionamento legal, inclusive dos Estados entre si, culminando na criação de uma federação universal e cosmopolita, asseguradora da paz perpétua (fé da razão prática).

O que é o desígnio oculto da Natureza? O que faz mover por uma espécie de causalidade própria o humano, da cega brutalidade em direção à cultura, desenvolvendo suas potencialidades adormecidas ou mesmo ocultadas pela pura força? Em Kant (1989), as manifestações da noção metafísica da liberdade da *vontade*, como tudo o mais, estariam determinadas nas leis na Natureza. O jogo coloca em movimento uma certa causa, motor dos movimentos e das manifestações da ação humana que teria uma certa regularidade em seu desenrolar, regularidade esta, desconhecida pelos indivíduos que estão pelo seu movimento embalados. A disposição originária da história (a Natureza) realizaria seus propósitos, arrastando consigo os indivíduos em direção à cultura. Kant e A. Smith (*A riqueza das nações*, 1776/1983) se aproximam ao sustentar a tese liberal de que os indivíduos, ao perseguirem suas disposições em mútua oposição conflitiva estariam, imperceptivelmente, respondendo positivamente à intencionalidade da Natureza, deles desconhecida. As relações sociais estariam costuradas pelo fio destrutivo da ânsia destruidora, paradoxalmente estruturante da cultura comunitária. As implicações psíquico-afetivas aí são profundas e importantes<sup>2</sup>. A equação kantiana capaz de lidar com a agressividade pulsional presente nos sujeitos é essa enigmática intenção da Natureza, que conduz num *continuum* a agressividade e a violência numa leitura de chave concorrencial alçada à positivação da história. São “criaturas que procedem sem um plano próprio e, no entanto, em consonância com um determinado plano da natureza.” (KANT, 1989, p.4).

É importante indicar que neste texto, Kant (1989) sugere um princípio de base filogenética para sua filosofia, uma espécie de funcionalismo maquínico. Na doutrina teleológica da natureza, o órgão deve se conciliar à função, toda disposição deveria adequar-se a seu fim, de tal modo que a natureza atuaria sempre em sincronia com sua finalidade. Um órgão sem finalidade operaria na desolação. A Natureza quis (e aqui fica mais uma vez clara a ideia de que há um desejo da natureza sobre o percurso humano) que o homem, esta existencialidade estranha, *ultrapassasse o arranjo mecânico da sua existência animal*, mediante a razão. Poderíamos dizer que em Kant (1989), a Natureza, ao libertar o homem de seu instinto, pervertê-lo-ia. O homem quer a sociedade em sua

---

<sup>2</sup> Não é propósito deste texto aprofundar tais vicissitudes, mas caberá a outros desdobramentos que relacionarão a ideia de sociabilidade insociável à questão da agressividade e da pulsão de morte na psicanálise freudiana.

reunião gregária, e quer ao mesmo tempo isolar-se, na desconfiança permanente para com seu outro, que antepõe uma resistência. Esta resistência potencialmente despertaria as forças do homem capaz de vencer a inclinação à preguiça, pela vontade de poder e de honras e pelo desejo de atingir a admiração dos outros. O início da cultura estaria marcado por esse abandono da brutalidade, fundamentalmente, por essa ambiguidade da posição do outro, simultaneamente positiva e negativa. A incessante ilustração do homem estaria na fundação de um modo de pensar capaz de alterar a grosseira disposição natural em diferenciações morais relativas à princípios práticos (KANT, 1989). A formulação kantiana é preciosa ao indicar que o todo *moral*, em sua contínua consonância, teria sido patologicamente provocado. “O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para sua espécie, e quer discórdia.” (KANT, 1989, p.11). A Natureza não só *quer*, como *sabe*. A Natureza, estranhamente empurra o homem à formação de uma sociedade civil administrada no direito geral, o que nos parece uma pura absurdidade. O desígnio da Natureza não é fazer cumprir uma disposição funcionalmente orgânica, através do *arranjo mecânico*? Nessa sábia Natureza reside o desejo da forma jurídica, a forma do *direito geral* universalmente justo. A missão da Natureza é civilizar, dar forma de lei ao instinto. Estaríamos diante da loucura de uma Natureza suicidária. Dentro da cerca civil, as inclinações humanas poderiam produzir o melhor resultado, saindo da conflagração sanguínea de forças para uma forma de oposição espiritual.

Resta no novo homem do direito, uma mancha animal, e a necessidade de um *senhor*. Onde ele deveria renunciar-se de si mesmo, de suas vontades egoístas e acaba por fraquejar, aparece a figura do *senhor*, mediador que o força a obedecer uma vontade universalmente válida (representante do espírito). Em Kant (1896) não haveria problema algum com a existência simultânea do *senhor* e a manutenção da liberdade da vontade. O *senhor* é a condição contra o abuso da liberdade, é a figura da lei, chefe supremo, justo por si mesmo e, não obstante, *homem*. A Natureza (primeiro tempo) é composta por um desejo teleológico que o homem desconhece; do desejo suicidário da Natureza, nasce um direito justo, livre e universal, capaz de ressemantizar a disputa para âmbitos socialmente legítimos, dependentes de um chefe supremo que, teologicamente, é justo, bom, imaculadamente perfeito. O modelo da insociabilidade social é, por Kant (1896) extrapolado para o mundo da relação internacional entre Estados, assim como o conflito *natural* do homem, estariam as comunidades dispostas na mesma direção. A guerra é o motor que levaria as comunidades ordenadas em Estados a se unirem em *federações de nações*. No jogo de forças interno (homens insociáveis na comunidade) e externo (comunidades de Estado insociáveis) se erige um estado capaz de manter a si mesmo como *autômato*. Num passe de mágica, o maquinismo da Natureza se revela em automatismo de Estado. Seria exagero dizer que a força monadológica que Kant (1896) nos apresenta seria bem parecida à da pulsão de morte, ulteriormente tencionada na obra freudiana? As máquinas e engrenagens modernas de Kant (o estado juridicamente universal) seriam efeitos de injunções/desejos potencialmente marcados na Natureza, que *quer e sabe*.

O estado civil, interessadamente mantém em si alguns *perigos*, a fim de as forças humanas não caírem no sono da indistinção. A injunção do *perigo* serve ao funcionamento do *moto liberal*, é um risco controlado pela hipotética igualdade da reciprocidade entre ação e reação. É como se aí estivesse a grande inspiração do texto famoso de Benjamin Constant sobre as formas de liberdade, que caminhariam entre antigos e modernos desde a guerra até o comércio. A competição entre os homens faz com que os mesmos se empenhem na melhoria de suas práticas e de suas ideias; na competição *livre*, realizariam sua potência. A *igualdade* da competição *arbitrada* pelo supremo chefe, manteria em circulação o negativo na moldura hermética da justiça. De modo curioso, o texto de Kant (1896) é publicado num contexto histórico assustadoramente próximo ao colonialismo escravista que países da Europa perversamente lançavam ao mundo. O que marcaria

esse *estranho* otimismo com o futuro? A base do imperativo categórico já se evidencia nesse texto, nessas condições, quando a busca da liberdade individual é condicionada à liberdade da comunidade dos outros. Quando se restringe o movimento, amputa-se a força do todo (o *devoir* da Ilustração), mas é preciso indicar que esse movimento tem seu avesso eclipsado.

a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano. (KANT, 1989, p.19)

O “enxerto” de um Estado em outro, significa em Kant (1989), eliminar a existência do enxertado como pessoa moral, fazendo deste uma coisa, “sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo.” (p.7). Nasce entre as pessoas morais feitas Estados, um sistema de crédito, aparelho de oposição entre as nações. A “engenhosa invenção de um povo de comerciantes” no século XVIII, faz da guerra, um mecanismo sofisticado de articulação de poderes. Uma das pré-condições ao alcance da paz perpétua é o de que nenhum Estado se imiscua pela força na constituição e no governo de outro Estado (alcançado por via de uma luta interna). A guerra seria o meio dado num estado de natureza, onde não há a força do arbítrio pelo direito, mas é urgente ler no próprio direito, o efeito maior da violência. O direito, que aparece sempre sob a limpidez da razão abstrata, pode ser o sinal de uma violência que se viabilizou pela vitória contra outros tantos possíveis laterais. Este direito do vencedor deve, por sua vez, emergir numa forma semelhante às fórmulas matemáticas<sup>3</sup>, pedra de toque do juízo universal. Assim como a matemática, o direito deve ser uma abstração inextensa e que, ao mesmo passo, tudo recobre; um corpo artificial eficaz. O Estado de paz não é um estado de natureza, mas de abstrações. Para a consecução da *paz perpétua*, a constituição civil em cada Estado deve ser republicana (separação entre o poder executivo e o legislativo), segundo os princípios da liberdade, da *dependência* a uma legislação comum enquanto súditos e da *igualdade*, enquanto cidadãos. A noção de liberdade jurídica em Kant (1989), em par com o imperativo categórico, é faculdade de não obedecer a quaisquer leis senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento (KANT, 1989, p.14). O dever da igualdade, repousaria, pois, na universalidade da liberdade republicana; obedecer à injunção normativa normatizada por mim enquanto parte do corpo social universal. Chegar à constituição plenamente jurídica é, na acepção kantiana, mais fácil na monarquia que na aristocracia e seria impossível na democracia, a não ser por uma revolução violenta, o que, de certo modo, figura uma espécie de premonição. O evolucionismo selvagem de Kant, que imputa aos povos bárbaros, um apego pela liberdade sem lei é, na verdade, a suspeita de que a utopia da *paz perpétua*, obstruiria o diagnóstico de que a paz não poderia efetivamente se universalizar, de que a existência da degradação selvagem seria a base das condições determinantes da ilustração, e de que sem esse avesso da civilidade, nem civilidade seria possível. O próprio Kant (1989) descê da possibilidade de um cosmopolitismo político, ao imaginar povos soberanos ao se sujeitarem à coação legal externa por uma federação/liga de Estados. A disposição moral no homem, que andava no tempo de Kant, adormecida, encontraria na forma do direito, seu pressuposto civilizacional. Se o fundo moral adormece, o outro princípio, o da insociabilidade (aquilo que não engana, o *unheimlich?*), se assenhora da vida social, deflagrando nos sujeitos o alerta da suspeita e da hostilidade. Cabe à artífice – a Natureza – fazer surgir pela discórdia, a harmonia entre os homens. Diríamos que, cabe à Natureza, servir como motor do reconhecimento.

*Destino, compulsão de uma causa necessária*, ou mesmo *providência*, determinada por leis que nos são desconhecidas, que indicam uma intencionalidade ou finalidade do *devoir mundo*. O objetivo do gênero humano, velado pela Natureza, sobre o qual podemos apenas pensar, somente seria abarcável quando mediado abstratamente pela *moral*. Representaríamos o desejo oculto da natureza,

<sup>3</sup> Na nota de rodapé da página 12, esta questão aparece de forma clara. A saída para as *leis gerais*, que correspondem às particularidades do local e sua impossibilidade de universalização, é a fórmula matemática, uma abstração passível de generalização.

perverteríamos isso que é, ao fim e ao cabo, hiância. Eis aí, talvez a forja e a fragilidade da teoria do reconhecimento. A forma representada como fundamento matemático, fundada numa dogmática, sustentaria o princípio prático da civilidade. O dever da paz perpétua (o que é o pleno reconhecimento) é apontado como a abstração última, saída definitiva do estado de natureza. Mas não se tenciona a possibilidade de que uma paz perpétua viabilizada pela razão *em função* da selvageria, poderia estar na verdade recalçando por denegação quem a acompanha cinicamente. A *paz perpétua* só poderia ser perpétua se a Natureza fosse de fato transcendida no puro racionalismo. O que há de natural no homem foi pela moral, arduamente civilizado e tamponado, provocando os efeitos devastadores que conhecemos. O problema da formação do Estado em Kant (1989), é o do ordenamento de uma multidão de racionalidades, que exigem leis universais, mesmo sabendo de sua insociabilidade para com tais leis. A demanda por algo que contenha os arroubos da vida privada na esfera pública, de uma instituição que reconheça a repressão a si mesmo e ao si mesmo do outro. Viver na sociedade kantiana é viver como se o *si mesmo* não existisse num estado de harmoniza universal dos entes de razão. Parece-nos que, em Kant (1989), o reconhecimento social está marcado pela denegação da parte insociável do homem, e avançando sobre isto, que o *universal*, denega sua *i-nuniversalidade* (o que não é o mesmo que particularidade). A Natureza quer o direito, tal como o homem quer a lei, ambos perversamente. O esquema é de tal forma organizado que a noção de universal não consegue esconder que se sustenta por seu outro obstruído (colonizado/objeto/infralégal/corporizado). O modo de reconhecimento ideal kantiano se daria no nível da inexistência de conflito entre a política (teoria do direito aplicado), e a moral (teoria do direito), mas tal inexistência de conflito é por nós inconcebível, a saber que o estado jurídico é inaugurado pela violência. Que o esquecimento da violência fundadora nos ensine a agir de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal - seja qual for o fim que ele queira (KANT, 1989, p.43). A paz perpétua, nascida do reconhecimento do *dever*, é forma de reconhecimento que se produz sobre o tamponamento da violência inaugural, da insociabilidade denegada. Não basta apenas aspirar pelo reino da razão pura prática e seu modelo normativo de justiça, produtor da paz perpétua, para que o desejo da Natureza se edifique. O fim da fundação do Estado não é a justiça, nem o bem-estar ou a felicidade, é o puro dever jurídico (derivação da obrigação moral abstraído da razão pura). Entre política e moral, há um penoso nó, a ser desfiado pelas lógicas do reconhecimento social, capaz de mobilizar formas de sublimação cada vez mais sofisticadas para a insociabilidade (luta/conflito) *natural*. Qual seria o saldo de um diagnóstico de fracasso desse enlace entre política e moral? O traço contemporâneo parece revelar a pujança do irreconhecido de forma cada vez mais radical, de uma contração cada vez mais intensa dos processos de sublimação da violência e da agressividade, desvelando a cena da queda das estrelas do céu kantiano e da degradação da lei moral dentro do coração dos modernos. O reconhecimento só pode se sustentar pelo irreconhecimento, o que a utopia da paz perpétua quer, através da purificação da razão, esquecer.

Kant não viveu a profunda desolação da “guerra moderna” ambientada no século XX, da qual somos inevitavelmente herdeiros. A imaginação utópica da *paz perpétua*, coroada pela forma de um direito jurídico universalizado e por uma rede de comércio inesgotável, amarrados pela ciência moderna capaz de conceituar o movimento de tais transformações, pareciam conter o *segredo* do futuro, a equação abstrata que responderia ao *desejo* da Natureza. Algo importante das teorias do reconhecimento social está intimamente relacionado a essas pretensões kantianas, não só em relação aos *textos políticos*, mas em relação à consciência transcendental como unidade sintética da apercepção, talvez a base para concepção dos processos identificatórios em curso no reconhecimento. Na Crítica da razão pura (1781/2012), Kant investiga o que chamaria de conhecimento a priori, ou seja, aquele que é independente da experiência e das impressões atingidas pela via dos sentidos. Esse conhecimento a priori se lançaria a questões da própria razão pura, de natureza metafísica como Deus, a liberdade e a imortalidade, e teria relações mesmo com as questões relativas à moralidade e à consciência de si. Esses juízos abstratos seriam o verdadeiro sedimento dos movimentos do mundo. A própria experiência é viabilizada por uma ligação sintética das intuições, relacionadas mediatamente pelos conceitos. Desta forma, para que haja metafísica, há que existir *juízos sintéticos a priori*,

indecomponíveis, e é sobre estas imagens que alargamos nosso conhecimento, acrescentando aí, novas questões de forma a “chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar” (KANT, 2012, p.74).

A filosofia transcendental kantiana, que se ocuparia não só das modalidades do conhecer, mas de um sistema de conceitos *apriorísticos*, tem, em relação à moralidade, sérias dificuldades por ser a moral, conceito *apriorístico* não pertencente à filosofia transcendental, marcado também por afetos de origem empírica (prazer/desprazer, desejos/inclinações, etc.). Para que pensemos a abstração do sistema de moralidade pura, devemos incluir em sua elaboração, elementos provenientes de uma ordem, por assim dizer, sensível, no que tange àquilo que produz no sujeito uma *afetação* extensa, primordial para a compreensão da noção de *dever*. A Natureza *quer* a civilidade da paz perpétua, o desenvolvimento da potencialidade dos homens, por meio da luta. Os homens desconheceriam esse poder *insociável* que os mobiliza à formação de um tecido moral e à política, amarrados pela força abstrata do direito jurídico, único *organon* capaz de julgar os *afetos* maus que ora ou outra, retornam à superfície da vida do *dever*, como memória da pura incivilidade, do negativo que (falsamente) se positivou. Este ensaio, que repisa temas de um texto antigo da obra kantiana, tem por objetivo fundamental trazer a discussão de que essa fórmula utópica (política como teoria do direito aplicado [abstração que reprime a violência da guerra] + moral como teoria do direito [abstração que reprime o desejo e o prazer da insociabilidade e da luta] = ideal cosmopolita do reconhecimento entre indivíduos e Estados), não apenas se equivocou quanto ao que o futuro carregava consigo, mas serviu como alibi para a destruição testemunhada no presente. A utopia kantiana não é um documento feliz que infelizmente não se realizou, é a pedra de toque do fracasso civilizatório nomeado por modernidade. É em defesa do ideal utópico da civilidade que repousa na utopia kantiana, que os modernos puderam ir acumulando escombros e enfileirando abjeções. A Natureza teleológica *quer* esse reconhecimento universal apenas como forma de amparar a culpa de que é o homem quem realmente *quer* se aventurar no regozijo da subjeção justificada.

O sistema da moralidade kantiana não é juízo puro, é alegoria pivotante entre sensibilidade e inteligência, justamente por ser maculado de desejo e das dores da sensibilidade. A força desse ideal civilizatório kantiano é tal por não ser apenas dirigida ao exterior, mas de continuamente recompor as autoconsciências individuais. O ser como unidade das apercepções sintéticas e representação de si mesmo como apóstolo da luz e não das sombras, atinge inclusive aqueles que sofrem no submundo e se veem como representantes legítimos do esclarecimento. A forma desta consciência exige uma recorrente percepção interna do diverso, o outro, construído sinteticamente no espírito como diferença, marcador da própria constituição da sensibilidade. O *entendimento*, ao produzir representações acolhidas sensivelmente, deve conhecer o outro, nomeá-lo, esforçar-se para introjetá-lo num saber seu, revelando a verdade dos objetos quando os mesmos coincidem com conceitos previamente reconhecidos. O outro deve ser rapidamente incorporado em unidades sintéticas reconhecidas *universalmente*; são verdadeiros os objetos que se identificam com os juízos categoriais e abstratos, de tal forma que aquilo que não se fez reconhecer permanece inaudito. Se o *outro*, o diverso, como objeto a ser significado, não concorda com o juízo referido pelo agente universal da representação, torna-se falso, e entre os polos, aparece um estranhamento, uma descentração do discurso que faz nascer o desejo da Natureza que *quer*, no fundo, discórdia. As consciências são unidades sintéticas de apercepção, representações dinâmicas feitas identidade que deslizam sobre a história das representações conceituais de longa duração, que podem sempre revelar em seu traçado um vazio, termo que denoto para identificar o momento resistente do diverso, o outro que é violentamente forçado nas sínteses de representação e que produz um mal-estar inquietante, sintoma de que algo na síntese fracassou. A unidade empírica da consciência é contingente (KANT, 2012), conhecemo-nos como fenômeno e não tal como somos em si, da mesma forma, o diverso é sempre erigido como contingencialidade dessas cadeias de representação. Sobre o outro diverso e sobre a própria natureza (agora minúscula na Crítica da razão pura (KANT, 2012), recairão as categorias conceituais que prescreverão as *leis a priori* para o conjunto universal dos fenômenos.

### Por um descentramento crítico

Trato, nesta seção, de estabelecer um contraste entre a utopia kantiana da paz perpétua, que envolve uma certa *forma* de sujeito da modernidade movido pelas ilusões da Ilustração ante um *outro* tipo de sujeito, erigido justamente da desolação com as promessas iluministas, que se defronta com o amontoado de destroços e de amputados deixados pelas grandes guerras mundiais do século XX. Adorno e Horkheimer (1985), em 1944, traçam o panorama de um colapso da civilização burguesa, antagônico ao que os ideais kantianos professaram em 1748. Se a interpretação kantiana pretendia desvelar o segredo da intencionalidade da Natureza: a realização da sociedade civil administrada pelo direito geral, que através do *desuso* da guerra, racionalmente se verteria ao comércio e à paz cosmopolita da abstração, o século XX descortinou o véu da Natureza e pode constatar com assombro paralisante, a inextensionalidade da morte. O objeto dos autores é a investigação da autodestruição do esclarecimento. O quê, naquele movimento em que Kant tinha imprimido ainda mais tensão, tinha descarrilhado? De acordo com os autores, é o próprio esclarecimento quem paralisa ante o temor da verdade. Seria essa paralisia, um estado afetivo de angústia? Ante aquilo que não engana, justamente por ser o cerne da questão; o fundo obscuro do desejo, o não-sabido do movimento, o *osso* estruturante da falta.

O cenário apresentado por Adorno e Horkheimer (1985) é o avesso da razão, é, por assim dizer, seu lado eclipsado. O movimento de ilustração e os desejos por ele liberados (cultura, universalidade e direito), liberaram também o gigantesco aparelho técnico em que a esmagadora maioria dos modernos se viu atada. Não bastasse a automatização radical e o aprofundamento da divisão do trabalho, a atomização do indivíduo colonizou a esfera da vida privada, o terreno do gozo pretensamente não comandado. A “enxurrada de informações e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.15). Como dirá Sennett, a erosão da vida pública traz consigo, efeitos perversos à vida privada. Os efeitos degradantes do capitalismo tardio não estão dados nos textos políticos kantianos, naqueles textos só pudemos ler os raios luminosos. A economia liberal-industrial, associada ao parlamentarismo jurídico, produz simultaneamente o progresso e a regressão; na mesma medida em que o reinvestimento contínuo de capital faz surgir a superprodução, faz surgir o sujeito-massa, terreno fértil para o cultivo do fascismo. O desenvolvimento máximo da razão técnico-científica, está condicionado ao aprofundamento da irrazão, são movimentos que se retroalimentam e ao mesmo tempo se denegam. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), o que, na forma weberiana seria misto de desmagificação das práticas religiosas em contrapartida de uma eticização da razão prática (progressivamente mais burocrática e intensivamente racionalizada), acompanhados por um sentimento de *perda de sentido* da própria existência mundana, agora órfã de um plano ascético. Esta questão parece fundamental: na medida em que avança o esclarecimento, avança também a sombra do sem-sentido, do vazio de referencialidades. A intenção de substituir o mito pelo saber, astúcia da razão cínica, fracassa ao encarar o próprio vão ocultado pela Natureza, sua pura violência insignificável.

De Kant a Adorno, o poder vai sendo ressemantizado em novas formalizações de saber. Caberia ao direito, arbitrar os poderes em função da liberdade e da justiça universais, mas Adorno e Horkheimer (1985), suspeitam radicalmente da eficácia de tal aparelho de aplicação política. A forma do saber jurídico, em sua abstração pura, recobre a crueza de suas práticas, capazes de inviabilizar, obscurecer e denegar violências. Esse saber é técnico e metodicamente frio e não pode ser desvencilhado da extração do sobretrabalho, revertido capital. A abstração do direito e do poder político republicano tem a capacidade de ofuscar a violência de seus efeitos na realidade prática, o que, de certo modo, mobiliza por denegação um estado psíquico reconciliado; legal. O legal, que acaba evocando os sentidos do que é real, está sustentado no infra-legal (que não emerge como autoconsciência e responsabilidade). No capitalismo tardio, tudo deve se submeter ao critério da calculabilidade universal, equivalência geral de todas as coisas pela lógica do valor (jurídico, individualizado, mercantil). Aquilo que não se reduz a tal lógica se torna suspeito, objeto ansiogênico, angustiante, inextenso. O esclarecimento é totalitário (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), em seu afã de tornar toda e qualquer coisa intercambiável, mesmo que categorialmente, através dos sujeitos feitos unidade sintética de apercepção (mediador último de tudo).

<sup>4</sup> *In O declínio do homem público* (SENNETT, 1999).

Nada pode restar fora de sua sistematicidade. O esclarecimento só reconhece o que se deixa captar pela unidade e que pode, como unidade, ser abstraído. Se em Kant, o reconhecimento está marcado pelo direito, em Adorno e Horkheimer (1985), o sujeito somente é despertado ao reconhecer-se entrecortado pelo princípio do poder.

A Natureza (mola propulsora da insociabilidade) vai sendo gradativamente deslocada ao fundo, substituída por uma natureza minúscula, emulação da *primeira*. De princípio, passa a *meio* instrumental, racionalizável pelas cadeias de abstração. O que na Natureza maiúscula não pode ser traduzido/classificado é relegado ao campo do inexistencial, como se o que não pudesse ser incorporado pelas cadeias identificatórias do eu, circulasse sem efeito no mundo. A lógica discursiva das substituições sacrificiais (equivalenciais) revela o artifício humano em se abster do jogo difícil com o pré-simbólico, mais ainda com esse pré-simbólico que exige, em contrapartida da dádiva, o bem mais precioso. O homem, ao longo da história, parece denegar por desvios o enfrentamento ante o inapreensível, que é, ao mesmo tempo, princípio. O desvio é produção artificiosa do sentido, da cultura que teme recair no hermetismo da repetição. Contra Kant (1989), e em consonância com a dialética do esclarecimento, indicamos ser impossível sublimar essa destrutividade pulsional da Natureza em pura razão universal, há um resto insociável que retorna com cada vez mais violência na estrutura social. A tentativa desesperada em fazer do mundo, um encadeamento de conceitos que se ordenam sem nada deixar de fora, sem resto, é, mais uma vez, totalitária. O todo idêntico a si mesmo, equacionado como função matemática perfeita, em que todo diverso tenha sido abstratamente incorporado é, muito provavelmente, a recusa patológica em reconhecer sua parte abjeta. “O esclarecimento (...) elimina o incomensurável” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.27). O reconhecimento formal agraciado pelo direito universal às partes contratantes, depende da coerção sobre outros abjetados que não pactuaram com coisa alguma, mas sustentam a estrutura em que se realizam as vidas dos pactários. O esclarecimento sabe disso muito bem, mas... denega. A igualdade do direito é uma forma eficaz que funciona por intermédio de uma injustiça irreconhecível. Kant (1989) responde mal à transição entre guerra e comércio, como meios de insociabilidade que se substituem, pois sabe muito bem que tal transição não é possível. Não há como se fazer civilidade da barbárie por grandes saltos. O mercado é guerra, e é provocador de desolações também radicais. O homem, que teme o desconhecido evocado pela Natureza e seus impulsos, é estranhamente seduzido por esse elemento abismal, instância que fica sempre de fora das cadeias categoriais. Esse risco sedutor, paralisante, tem de ser deslocado, ou melhor, tamponado. O encontro com a Natureza kantiana é produtor das mais severas angústias, justamente por ser esse o encontro com o que é inominável, como o puro hiante. O liberalismo produz uma fórmula eficaz contra esse risco, fazer tudo girar numa cadeia equivalencialmente perpétua, onde o sempre idêntico se traveste de diverso.

Diríamos que uma substancial modalidade de reconhecimento social, por mais estranho que possa parecer, não reside na equivalência dos entes. O reconhecimento não derivaria da linguagem do cálculo, mas da renúncia à equivalência geral. O reconhecimento deve, pois, partir do que para o signo, é inabarcável. Deve renunciar à pretensão de se assemelhar à natureza ou de colonizá-la. O reconhecimento, para não ser vertido em totalitarismo do idêntico, deve basear-se no negativo do resto/falta. Somente a partir do abjeto, podemos nos fazer reconhecer por meio de relações de objeto. A filosofia da unidade sintética da apercepção deve, talvez, recuar para a desunidade contemplativa diante da aridez do diverso. A má-consciência, a culpa cristã, a neurose são sinais da impossibilidade sintética de conversão universal do valor, são sinais negativos da igualdade. Em cada pacto jurídico, sujeitos se fazem reconhecer como parte universal e se forçam a negar que, de cada pacto, surge um outro irreconhecido, a ser subalternizado e deixado de fora do universal. Reconciliar é reconhecer dialeticamente o não-idêntico e integrá-lo ao mundo, fazendo o mundo, ao mesmo passo, i-nuniversalizável. Trata-se de uma modalidade de reconciliação que não restitua o todo, mas que o exploda em constelações, antagônicas à astúcia da razão hegeliana, que, nada mais é que realização do desejo da Natureza kantiana. Ao revés do universalismo da paz perpétua, o capitalismo tardio revela a mais profunda cisão: aos esclarecidos, cabe salvar-se numa transcendência pseudo-meritocrática à la Barão de Münchhausen<sup>5</sup>, ao mesmo tempo em que dirigem por via da dominação os abjetos rumo à pura barbárie tornada irreconhecível.

<sup>5</sup> O mesmo que se salva do próprio atoleiro puxando-se a si mesmo pelos próprios cabelos.

A arma para criticar a pretendida universalidade positiva do mundo que, em última instância, alcançaria o embuste do reconhecimento pleno das alteridades, é a dialética, capaz de revelar a confissão de falsidade da própria ilustração. Como Adorno e Horkheimer (1985) salientam, Hegel hipostasiou num absoluto, o processo total de negações. As negações continuadas positivariam uma história universal absoluta, sucumbindo, ele e sua fenomenologia, à mitologia do sistema (sem portas nem janelas) do reconhecimento total. A identificação total já é negação da identidade, a identidade que reconhece a si mesma no mundo social, deve reconhecer-se como estilhaço e não como unidade integralmente funcional. Se há, em Kant (1989), algo como uma teoria do reconhecimento, esta está implicada na noção de razão pura-prática, de laboriosa progressão das sínteses categoriais ao infinito, potencialmente, esgotando o mistério velado na Natureza. A dialética do esclarecimento (1985) vem nos mostrar que a dominação universal da natureza, volta-se contra o próprio sujeito pensante. Sujeito e objeto, ao se espelharem como unidades categoriais, tornam-se idênticos; o eu se abstrai na abstração que faz da natureza. A equação entre espírito e mundo se resolve na mútua redução dos dois polos. O reconhecimento se produz apenas pelos meios que o formalismo lógico instituiu como natureza sua (liberdade, moral, liberalismo econômico e direito), ausente de qualquer real alteridade. O eu, como fenômeno transcendental, alcança o absoluto de não ser feito também de desejo, de angústia, de sensibilidade e de pavor do anulamento de si na realidade social. “Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.39).

A pura abstração não pode se dar sem o revestimento de seu contrário; como pensar o reconhecimento pleno paralelamente ao aprofundamento da divisão do trabalho, à precarização das formas de vida social e à queda na esfera infra-legal de uma multitude de sujeitos? Mesmo o sujeito livre, juridicamente existente como unidade sintética, aliena-se dos processos sociais mais extensos em decorrência da hiperespecialização funcional. Sua própria sobrevivência no mercado equivalencial depende de uma regressão da razão nos mecanismos automáticos de controle social e do trabalho. A desolação com a utopia kantiana é o diagnóstico frankfurtiano de que o eu civilizado, ao tentar escapar da insociabilidade violenta da Natureza, reduz-se a elemento de inumanidade. Ao escapar da compulsão de morte regida pelo pré-simbólico por via da metaphysica, recai na radical reificação (puro negativo da abstração). Onde deveríamos encontrar o ponto mais alto da abstração e do reconhecimento, encontramos o fracasso do reconhecimento em sua forma de regressão da fantasia e do progresso da espoliação, produtores de uma lógica apática, impotente em criar sentidos para as próprias práticas, que vê o próprio espírito como mutilado da natureza de seu corpo máquina. A dominação do *desejo perverso da Natureza* é paralela às exigências ao autodomínio da própria *Natureza*, insociável no sujeito. O processo de colonização pelo conceito se realiza internamente (tempo) e externamente (espaço), mas, ao denegar o destino de que *algo* dessa Natureza associal, há de restar (como diverso e negativo) fora da síntese, desloca o reconhecimento pleno ao futuro, que nunca há de chegar. O negativo do reconhecimento, seu rastro de abjeção vai se avolumando em escombros cada vez maiores. Na sociedade de classes, a *práxis* revolucionária deve estar aliada à incômoda consciência de que assim como algo ficou de fora do sacrifício pela astúcia do culto que acaba subjugando e pervertendo a *Natureza*, algo fica de fora do reconhecimento universal, isso que é um *outro* do valor excedente, revela-se agora em sua força descomunal. A astúcia burguesa denega o fracasso do reconhecimento.

A raiz do *homo oeconomicus* já está posta no astucioso que perverteu a equivalência do sacrifício primordial. Kant (1989) quer do sujeito equivalencial, uma unidade de sínteses que nada deixa sem reconhecimento em sua capacidade identificatória, mas sabe que ao reduzir o mundo a uma unidade total, está mesmo é se abstraindo do mundo e deixando um vazio não-sabido que clama por reconhecimento. O pensamento autônomo possui um aspecto de loucura, de mania, como se pensamento e realidade fossem homônimos; o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância, produtora de um desconforto sofrível (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). “Pois a palavra se sabe mais fraca do que a natureza que ela enganou”, e sabe ainda, mesmo sem saber da extensão do não sabido, do saldo da culpa (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.72). Cabe indicar que, inspirados pela forma benjaminiana, Adorno e Horkheimer (1985) apontam para o status ambivalente da transgressão promotora da cultura, o ato é alegórico na medida em que reconhece o risco da alienação, mas vê no risco a possibilidade de emancipação.

A tomada de consciência na *Dialética do esclarecimento* só é possível pela fuga do automatismo da repetição que, no idealismo se mostra como vício da unidade sintética da aprecepção que perverte o mundo numa totalidade abstrata. O reconhecimento da própria consciência social é restituir/redimir o vazio, capturado pela astúcia da universalidade equivalencial dos objetos. Redimir o vazio é abrir espaço de abertura para o aparecimento do irreconhecido, feito inexistente por ser inabarcável pela forma da ilustração, ela própria sistema que cobre de gazes o infra-legal, inumano, inintercambiável. A ciência, tudo dirige à unidade do sistema. O que, no sistema, desarranja e escapa de suas molduras é, pelas próprias formas categoriais anexado como *categoria residual* (abjetos) a serem reconduzidos ao funcionamento pleno das cadeias de equivalência objetual. Adorno e Horkheimer (1985) captam a ironia do pensamento kantiano em que a mesma razão do ego transcendental que postula uma solidariedade inter-subjetiva modulada pela noção de liberdade, revela-se, ao mesmo passo, como instância do pensamento calculador. O Reconhecimento das relações de alteridade é dado como cálculo abstrato que suplanta a existência dos não esclarecidos. O fracasso das formas de reconhecimento aí inspiradas estão em modular o particular numa forma pré-determinada de universo, incapaz de acolher em seu sistema o que as variáveis não previram. O sistema da razão como figura de verdade faz da própria razão uma nulidade aprisionada no interior de lógica de reprodução técnica, *maníaca*.

O sentimento do dever ético em Kant, respeitador das inclinações do imperativo moral, funcionaria como anteparo à sedução da política, no seu sentido mais amplo das relações de poder violento, mas, como o imperativo está sustentado como razão pura-prática, torna-se ele próprio uma clausura violenta. A reconciliação com o abjeto, o que está fora do sistema da razão esclarecida, é impossível. O esclarecimento expulsa dos possíveis a diferença. O fascismo encontra no sistema sem falta do liberalismo kantiano uma potência a ser explorada. O totalitarismo fascista libera os sujeitos da responsabilidade de sintetizar as práticas ao enquadre moral, reduzindo radicalmente o léxico do agente numa rígida forma disciplinar. O sujeito que já tinha um escopo limitado abstratamente pelo universalismo da razão, agora vê tal redução se aprofundar num puro operar sem mediar. A totalização da ciência faz da sociedade um mecanismo comportamental behaviorista. A forma burguesa de dominação via liberdade universal esclarecida, volta-se contra si mesma enquanto sistema de dominação repressiva. Quando esse processo é tornado cristalino para o burguês, que fingiu desde o princípio não saber de seus efeitos perversos, resta denegar. Para Adorno e Horkheimer, ante tais impressões, o sujeito adota a orientação estoicista, imperturbável diante das mazelas do Outro.

O sujeito humano é sua alienação da Natureza, do automatismo da pulsão e da resposta imediata à demanda. A Natureza não conhece o gozo. O sujeito é, em sua abstração, já estranhado. Os efeitos sociais do liberalismo coroaram essa cultura com a intensificação patológica do ritmo de trabalho (especialização funcional radical e obliteração degradante dos sentidos práticos), levando a alienação primária – fundamento cultural – à sua obliteração regida pela lógica da autoconservação. O sujeito foi elevado ao simbólico para ver seu gozo linguístico pervertido numa pura compulsão a repetir (da Natureza à natureza). A identidade total se aproxima vertiginosamente do risco da completa desidentificação, revelando a falsa identidade entre universal e particular. No gozo, os homens se desligam provisoriamente das cadeias de pensamento total, espiam pela fresta a Natureza abismal e logo recuam atônitos à realidade. Neste contato com o vazio, aurático benjaminiano, reside a possibilidade de um reconhecimento não fadado ao totalitarismo. A indústria cultural, integrada ao sistema total de equivalência contábil, simula uma diversidade de bens para o que é sempre idêntico. Obsessivamente fala de liberdade para ocultar a iliberdade que a fundamenta. Não há tensão entre universal e particular pois estamos diante de um universal diferencial (que exclui de sua estrutura o que a forma categorial da razão pura não admite em sua escala científico-veritativa) e de um particular atomizado pela radicalização da alienação (irreconhecível para si mesmo, em vista da impossibilidade de acessar seu desamparo). A estética artística mediaria a possibilidade do encontro descompassado entre o particular e o universal através do estilo, “o esforço apaixonado em busca da identidade.” (ADORNO; HORKHEIMER, p.123). Mediados pela afetação estética, poderíamos imaginar um reconhecimento possível. Não que a arte seja a única modalidade de reconhecimento, mas é um dos meios em que o sujeito se reconhece universalmente através do descentramento provocado na comoção sensível. Tal comoção dissocia indivíduo e sociedade num frêmito vazio; é essa provisória abertura ao nada, quem provoca o estranhamento que poderá vir a ser

reconciliação, logo recompondo a separação; devolvendo à realidade um sujeito renovado para o enfrentamento da estereotípia e da massificação mundanas.

Adorno e Horkheimer (1985) encontram como essência da indústria cultural, a ameaça de castração. Mas o que isso pode realmente nos dizer? Numa primeira instância, poderia indicar que a ameaça de corte no complexo de Édipo, operado pela instância paterna contra o falo do filho, redimensiona o laço das relações de desejo, ou seja, as posições do desejo, até então, relativamente estanques em suas molduras, começam a se instabilizar de tal forma que cabe à ameaça de castração restabelecer a “ordem” das disposições através de novas dinâmicas. A ameaça de castração viria a confirmar a totalidade do sistema quando o mesmo vacila, readequando o lugar do desejo sem deixar que o desejo destrua o enquadre. Nesse sentido, podemos radicalizar a hipótese dos autores ao indicar que é a forma do reconhecimento kantiano quem faz as vezes do *paternfamilias*, assegurando a firmeza das barragens do sistema. O trágico – dado na oposição violenta entre indivíduo e as forças do mundo externo – foi dissolvido no nada da falsa identidade entre sociedade e sujeito, operado pelo milagre da integração total. Integração total do indivíduo desamparado pela autoridade fascista. O totalitarismo é o sistema sem faltas que o fascismo faz girar e, cabe ainda indicar que tal mecanismo somente opera através da transformação de toda coisa em sua função equivalencial. A circulação do diferencialmente idêntico é lançada numa tal velocidade capaz de compulsivamente forçar o sujeito a perversamente obviar seu vazio. A eliminação do trágico é a extinção da diferencialidade entre sujeito e sociedade, é a denegação do conflito, mesmo que marcado pela absurdidade do contraste entre as forças postas em luta. “A liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.144). A ordem da realidade social no capitalismo tardio se alimenta da *desfiguração do homem*. Não se trata aqui da defesa de uma imagem humana que era completa e se quebrou, mas justamente de seu oposto; a humanidade está condicionada por uma falta, um desamparo a ser mediado *tragicamente*. O totalitarismo liberal do esclarecimento não pode reconhecer o que fica de fora, não pode produzir formas de reconhecimento amparadas no desamparado, então *desfigura* o homem numa imagem abstratamente total. A salvação do indivíduo liberal depende de uma operação denegativa, que priva o sujeito do acesso à sua própria subjetividade.

A cólera é descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção. E como as vítimas são intercambiáveis segundo a conjuntura: vagabundos, judeus, protestantes, católicos, cada uma delas pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio, tão logo se converta na norma e se sinta poderosa enquanto tal. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.160)

Contra a violência da identidade total, Adorno e Horkheimer (1985), resgatam a imagem benjaminiana da *constelação*. A identidade se revela numa constelação através de uma infinidade de mediações. É costurada pela série de momentos fulgurantes que, contra o grande vazio da noite, restabelecem o desafio trágico sobre o abismal terror. O sentido das fórmulas estéticas do fascismo em seus rituais, em seus uniformes e no seu aparato simbólico repetitivo de palavras e sons serve para renovar a força total do mimetismo, para obstruir qualquer aparecimento do estranho revelado, do vazio que ameaça a integralidade do sistema. “Entre o verdadeiro objeto e o dado indubitável dos sentidos, entre o interior e o exterior, abre-se um abismo que o sujeito tem de vencer por sua própria conta e risco.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.176).

A possibilidade de reconhecimento/reconciliação estaria não na certeza não-afetada do pensamento nem na unidade pré-conceptual da percepção dos objetos, mas na oposição refletida a um objeto que é, ao mesmo tempo não significável e não perceptível sensivelmente e que, ainda assim, não inexistente, afetando como *coisa* a razão e o corpo. Reconhecimento é reconciliação com a existencialidade de uma forma de vida não-totalizável, sempre marcada pela ameaça – potencialmente um feliz encontro –do resto/nada; é, por assim dizer, fazer existir e não esquecer o *outro abjetável*. O patológico no anti-semitismo, assustadoramente contemporâneo é que ao não mais refletir seu objeto, não pode mais refletir sobre si, perdendo toda e qualquer capacidade de diferenciar. Tudo, no mundo do sujeito autoritário, é o imediato reflexo de si, ou seja, nada. “O ciclo fechado do eternamente idêntico torna-se sucedâneo da onipotência (...) Seus sistemas não tem lacunas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.177). No encontro do totalitário com um *outro* que não se enquadre nas cadeias sintéticas de percepção admitidas, um *outro* inigual, cabe eliminá-lo,

reduzi-lo, destroça-lo. Todo irreconhecível participa de uma comunidade de abjetos intercambiáveis, massa nômade-produtiva. O verdadeiro tresloucar seria a impossibilidade do deslocamento do pensamento em formações crítico-negativas, presos pela loucura totalitária do juízo consolidado, embuste do reconhecimento. Ao invés do esforço de seguir penetrando a coisa, rendem-se os particulares ao critério universal do esclarecimento redutor. As formas de consciência paranoides se reconhecem nas milícias, gangues, hordas e turbas; projetam sua agressividade culpada nas formas de violência investidas no apagamento dos restos. Seus adeptos tem medo de acreditar sozinhos em seu delírio, então se movem circularmente, efetivando o gregarismo viabilizado pelo ódio ao objeto comum. Talvez ao eliminar toda diferença, possa haver o universalmente idêntico. O ódio é o negativo da reconciliação, do mesmo modo que é a massa de subalternos, precarizados, invisibilizados, racializados, degenerados, o negativo do reconhecimento. A reconciliação judaica consiste na espera. A raiva totalitária, na impaciência paranoica, que se adianta a fechar cadeias sintéticas. O resultado do esclarecimento liberal é sua radicalização totalitária, estereotipada no sujeito da indústria cultural da produção em série e da catexia do desejo na forma-fetiche da mercadoria. “A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura.” (ADORNO; HORKHEIMER, p.190).

A consequência do liberalismo político-econômico, azeitado pela indústria cultural capaz de emular a falta no objeto-fetiche, é o terror do sistema.

### A forma do irreconhecível

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth (2009) perfaz o caminho dos textos de Hegel em Jena, textos que estão relacionados à produção de uma interpretação sobre a eticidade e suas relações com a política. Honneth (2009), em sua análise conceitual retrospectiva dos trabalhos da juventude de Hegel (1802/03), pretende ordenar uma teoria social de teor normativo que se adeque ao contemporâneo. A filosofia política de Hegel possui relações diretas e indiretas com a teoria prática kantiana, reforçando a crença esclarecida na potência jurídica e na força do Estado liberal-burguês como parâmetro civilizatório. É possível ainda, notar nos autores, incluindo Honneth (2009), uma certa carga de otimismo com as intenções do mercado e do comércio. A autonomia do dever-ser kantiano, em Hegel, deslocar-se-ia para a vida prática da realidade social dinamizada historicamente. A forma desse *dever-ser* seria o efeito dos conflitos históricos postos em movimento pelos indivíduos sociais em suas relações antagônicas, deixando uma espécie de moldura agencial herdada pelas gerações futuras. A forma hegeliana da filosofia política seria, pois, uma tentativa de mediar a moderna noção de liberdade implicada no direito formal, com a política antiga, revelada em sua moralidade e eticidade (HONNETH, 2009). A luta dos sujeitos particulares pelo reconhecimento recíproco de sua identidade produziria uma pressão intra-social para o estabelecimento político-prático de instituições garantidoras de liberdade (HONNETH, 2009, p.16). Este é o argumento central hegeliano endossado pela escrita de Honneth. Os indivíduos, pretendendo conquistar o reconhecimento intersubjetivo de suas identidades na vida social se inseririam numa tensão moral de longa duração, colocando em conflito não só as alteridades imediatas, mas as instituições que recobrem as mesmas práticas em relação. A relação, assim como em Kant (insociabilidade individual/insociabilidade dos Estados entre si), se duplicaria em dois níveis simultâneos, no sujeito e nas formas de sua institucionalização, rumando ao progresso social-moral de uma cada vez maior liberdade comunicativa, via repetição da negatividade do conflito. As instituições, neste sentido, acolheriam as demandas postas em debate nas lutas intersubjetivas, formalizando processos de alteração estruturais.

O idealismo de Kant e Hegel, antagônico aos conflitos por auto-conservação corpórea de Maquiavel e Hobbes, leva as lutas ao campo dos impulsos morais. Os conflitos, em Hegel, seriam sintoma de uma lesão nas relações sociais de reconhecimento, mola propulsora/médium central dos processos de formação ética do espírito humano (HONNETH, 2009). Neste ponto há uma espécie de impasse; a luta hegeliana teria uma dimensão física – sendo a ameaça de morte, de fato, um colocar a vida do outro em cheque? ou a recorrente alegoria do senhor e do escravo, já presentes na *Fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1996), seria metaforização das disposições morais? Desta questão, uma outra parece se fazer válida: não seria necessária a recomposição do corpo físico na luta por reconhecimento? A pergunta parece cabível na medida em que é sobre o corpo refugiado, preto e/ou trans; sobre o corpo pobre, precarizado e não

alegorizável pelo objeto-fetiche do mercado que também recaem as formas mais violentas de irreconhecimento. A natureza interna do *zoon politikon* aristotélico fora capaz de estabelecer comunidades éticas pela ação política na *pólis/civitas* através de espaços de partilha das virtudes intersubjetivas, capazes de desdobrar uma potencialidade da alma inteligente. Em razão do mesmo problema, nosso olhar retrospectivo deve indicar que o hegemom ateniense, fez-se democrático pela imposição de um império bélico-econômico e que sua produção de liberdades se fez às expensas de uma subalternização de outros tantos corpos nomeados negativamente como bárbaros, presos à animalidade do corpo estrangeiro, escravo, pobre e feminino. A leitura de Honneth (2009) não restitui o corpo no conflito e, por não o restabelecer, reproduz uma hipostasiação da consciência sem desejo e sem angústia. Mesmo o espírito moral colocado na luta por reconhecimento, irreconhece sua estrutura categorial (unidade sintética da apercepção encadeada num sistema de conceitos) como um particular transformado artificialmente em sistema universal.

Em Honneth (2009), temos uma forma que reforça a continuidade do pensamento liberal-burguês ensejados em Kant (1748) e Hegel (1802/03). O mercado é o *médium* da circulação dos bens previamente equivalenciados, é o esteio dinamizador da organização social, no qual os sujeitos se incluem através da liberdade negativa do direito formal. A comunidade jurídica só se fez possível por uma abstração chamada indivíduo, esta atomização é efeito do esclarecimento e da desnaturalização da vida prática. O reconhecimento somente será possível numa totalidade ética (que Adorno chamaria totalitária por reconhecer apenas o que previamente se delimitou como campo possível, seu universo devém de uma particularização violenta; um sacrifício criador do duplo), integrada por cidadãos livres. Esse reconhecimento é uma miragem, mais ainda quando estamos visando a formação do mercado contemporâneo, sustentado no *infra-legal*, na invisibilidade de uma multidão cínicamente denegada pelos pactários do mundo desenvolvido – os cidadãos livres de Kant/Hegel/Honneth. A organização institucional da eticidade na sociedade-civil-burguesa é absolutamente definida pelos termos de um sistema de propriedade e de direito, o enquadramento para a circulação competitiva – negativa - dos bens e dos indivíduos no mercado. A medida da existência social é a possibilidade de os sujeitos se fazerem permutáveis, equivalenciais como forma jurídica, produtiva e cidadã. Hegel aprofunda um atomismo relacional, em que todo corpo se abstrai como movimento do espírito nos vínculos sociais. Seguindo Aristóteles, Hegel se orienta por uma ideia de que na natureza do homem já estão inscritas as formas do convívio intersubjetivo, forma similar àquela da Natureza kantiana, em que há um chamado no fundo de cada sujeito que o leva à discórdia e ao enfrentamento do seu *outro*. É no mínimo curioso o fato de Honneth (2009) não problematizar a precária universalidade da *pólis* que serve de inspiração a Hegel.

O sistema da eticidade alcançaria seu verdadeiro direito através de um processo de negações intersubjetivas a se repetirem e a alcançarem gradativa força universal e institucional. A *diferença* permitiria com que essas *insociabilidades* ultrapassassem seu estágio natural e, através de contínuas gradações, atingissem a reconciliação da unidade do particular no universal. A moral universal seria produzida dinamicamente através das etapas individualizadas de séries de moralidades particulares lançadas em aberta discórdia. A “superação progressiva do negativo ou do subjetivo” ou o “vir-a-ser da eticidade” seriam, nada mais que a pura redenção social, o fechamento das elipses espirais num sistema total. Em Hegel, a absolutidade do espírito, positivado como história universal não permite a existência de uma inadequação que venha a restar, o que fica apenas por fora do reconhecimento. O autoritarismo é o abandono cínico do vencido, do soterrado pelos escombros da história que, mesmo vivo, segue inintegrável às formas subjetivas de reconhecimento. Aos obviados, a imagem da socialização de seus processos de individuação canhestros não está no horizonte, seu reflexo é denegado mesmo quando hiper-realizado num anúncio filantrópico veiculado na diversas plataformas de informação.

O reconhecimento de si por um outro produz uma relação de reconciliação da própria identidade (*ser em si, ser-outro, retorno a si*) que, renovada pelo vínculo social, se qualifica para adentrar em níveis mais profundos de relações sociais. A tensão interna do negativo é sempre renovada socialmente pelos polos subjetivos, constituídos socialmente. Honneth (2009) sequer avança sobre a insuficiência do inatismo em Kant e Hegel de uma propensão natural ao vínculo social, não apresentando incômodos sobre esse tipo de “esclarecimento acomodado”. De onde surge a tensão? Do desejo, da linguagem, do trabalho que dobra a natureza; da membrana protetora aos choques externos? De uma eticidade natural à universalização

jurídica, passando pela troca entre proprietários e regulada por contrato? O sistema se fecha magicamente na fórmula prática de um matema, da liberdade negativamente determinada, sucedâneo do imperativo categórico moral. O mecanismo da liberdade honnethiana só pode assumir a forma da denegação fetichista: *sei o que há ali, mas...* A liberdade negativa somente pode se organizar cnicamente no sentido de emular um universal sabendo a todo tempo de sua particularidade, encenando uma liberdade que pode ser tudo menos plena e que se viabiliza pelo não-sabido, mas incômodo, *outro fantasmático*. Tal acepção de liberdade, inclusive, não satisfaria o teste da identidade e da não-contradição. O que afronta essa liberdade dos pactuários é, pelo sistema total do direito formal, arbitrariamente julgado. Da mesma forma que em Honneth (2009) e Hegel está pressuposta uma intuição recíproca em que se intui cada um como a si mesmo, há uma força perversa capaz de denegar essa mesma intuição, rechaçando a existência de sujeitos, paradoxalmente, não sistêmicos.

Honneth (2009), ao propor três níveis de reconhecimento, partindo da família e da carência concreta do sujeito, entrando no formalismo do direito abstrato e alcançando, finalmente, o reconhecimento por parte do Estado como sujeito socializado em sua unicidade, parece indicar uma forma de subjetividade que responda efetivamente à carência. Como se as sofisticações institucionais, gradativamente alcançadas pelo negativo, pudessem de fato compor uma unicidade, mesmo que abstratamente, como se o desamparo tivesse sido finalmente suprimido pela reconciliação com a “consciência universal”. A utopia hegeliana de um espírito do povo como substância viva de seus costumes e de um descentramento da consciência individual, endossada na escrita de Honneth (2009), é definitivamente autoritária.

Pensar as formas de reconhecimento social passa, inevitavelmente, por pensar as formas de identificação<sup>6</sup> em que os sujeitos estão colocados. Ao construir para si uma identidade, o sujeito faz de si um objeto identificatório para o outro. Identificar é faltar ao outro/Outro, fazer-se sinal de uma diferença. Nestes termos, identificar é ingressar nas cadeias significantes das relações de objeto. Identificar é processo que se realiza, também, na função de reificação, de descentramento de uma primeira disposição imanente. Na forma reconhecida está um sujeito articulado às cadeias da alteridade, estranho, em grande medida, inclusive para si mesmo. Uma comunidade ética reconciliada seria aquela em que os identificados se orientam pela esperança de suplantar seu desamparo, o que de certo modo é prometido em Kant/Hegel e Honneth. Se por um lado, fazer-se coisa de um outro, realizar-se como fetiche, é pressuposto para adentrar o simbólico, por outro, transformar-se num fetiche inapreensível, num objeto sem equivalência no universal das categorias é tornar-se abjeto. O fracasso do reconhecimento é a formação volumosa de uma multidão de não-sujeitos, feitos coisa, porém insignificáveis, sub-jetos que não faltam e que não se prestam à troca, mas que estranhamente funcionam. Aí está a lógica do fantasma, que sustenta sem ter corpo perceptível e, que ao se revelar, produz um estado de angústia paralisante naquele que testemunha seu *vazio* intangível.

A forma procedimental do direito é o *médium* que elabora a existência individual do outro, a determinação da liberdade regulada do agente. O direito, produzido em processos de longa duração encontra e inclui o indivíduo. O que Honneth (2009) não toca é que ao mesmo passo em que a estrutura normativa jurídica faz existir e reconhecer agentes/objetos, foraclui séries extensas de outros seres do universal, fora das condições de possibilidade do social. Concordo que o homem possa ser considerado parcialmente reconhecente, mas discordo de que seja necessariamente reconhecido. Negar o irreconhecimento é negar qualquer compromisso subjetivo com a denegação. Reconhecer pode, de fato, ser a base da superação do estado de natureza, mas, afirmar que o reconhecimento rumo seguramente ao universal é negar patologicamente o estado atual de coisas. Não parecem serem suficientes as semi-categorias de déficit de reconhecimento para lidar com o brutal status do que é irreconhecido, pois não se faz necessária a negação daquilo que inexistente. Em Hegel, o medo no estado de natureza é o de ser ignorado pelo seu defrontante, havendo na *estrutura das relações humanas de interação*, uma expectativa de se deparar com o reconhecimento de outros sujeitos, mesmo que esse reconhecimento seja movido pela destrutividade

---

<sup>6</sup> Em outro trabalho, desenvolvi um estudo sobre os processos de identificação em que os processos se dão através do risco de não se fazer falta ao outro, da identificação na modernidade nas considerações intermediárias weberianas, no estudo da identificação em sua forma negativa em Adorno e, finalmente, numa modalidade de identificação através do reconhecimento do vazio, mediada pela análise de Alain Badiou.

absoluta. Aquele que quer destruir reconhece a existência do outro e o ignorado, por sua vez, tenciona agredir para reaver uma existência ameaçada, dando-se não no seu sentimento de vazio, mas pondo seu si mesmo em relação de risco com um outro eu. Talvez este seja o ponto nevrálgico: o projeto do esclarecimento, que reduz todos os vazios à maquinaria conceitual e que nada deixa restar numa síntese categorial universal, opera por foraclusão, fazendo inexistir pela omissão ativa do direito, uma série de homens, mulheres e crianças que não penetram o universal, mas operam a existência, desde fora, desse mesmo universo.

É na troca de valores que Hegel vê o modelo de ação recíproca entre pessoas de direito, troca que antepõe espiritualmente sujeitos implicados socialmente. É o contrato quem materializa a imediatez do ser-reconhecido. O contrato é, pois, materialização linguística do universal. Para nós, mais importante que o contrato é o que o contrato lança para fora, na noite do direito, na barbárie que é efeito da modernização. Se o contrato vela pelo reconhecimento, na negação ou fracasso das formas de reconhecimento normativo-formal aparecem a indignidade do sujeito humano e a humilhação de seu ser-esvaziado. Nessas relações complicadas, não se produzem destinatários plenamente responsivos às mensagens e as lógicas recursivas de reciprocidade estão em níveis assustadores de precariedade. O ato de tornar certos sujeitos irreconhecíveis implica, inclusive, comprometer de modo severo os processos de individuação e de reconhecimento mútuo, o que gera níveis perversos de angústia e sofrimento, da possibilidade de perda do si-mesmo nas condições de testemunha da indignidade humana. Honneth (2009) é certo ao apontar que a vida sem direitos individuais significa a impossibilidade de se constituir o auto-respeito. O que sua explicação não indica é que é a própria universalidade jurídico-esclarecida de um certo tipo de reconhecimento astucioso quem reduziu o universo a um particular de categorias que delimitam o real num recorte. A estima e o respeito são possíveis nos incluídos dentro das molduras institucionais normativamente legitimadas; aos foracluídos resta a vida infra-legal e a luta inglória pelo reconhecimento de suas demandas mudas, que estão fora de qualquer simbólico mediável. É inclusive através desses invisíveis que os visíveis se viabilizam, reprimindo as potencialidades de um levante coletivo, forçando uma cada vez mais radical fragilização e precariedade das formas de vida anônimas. Esses sujeitos tem, cotidianamente mutiladas, as bases para a autoconfiança, para o autorrespeito e para a autoestima.

### O fim do progresso

Honneth (2009) é herdeiro de uma tradição eminentemente idealista, que mantém aspirações elevadas no universalismo da razão esclarecida, formalizado via direito e reconhecido político-moralmente pela alteridade que o corresponde. Nesse sentido, podemos dizer que Honneth (2009) representa uma cisão com os estudos da primeira geração da Escola de Frankfurt, que via a razão esclarecida com profundas ressalvas, além de suspeitar das promessas feitas pelo Iluminismo na aurora da modernidade. Auschwitz é ponto de inflexão da teoria crítica, a revelação de que as esperanças da modernidade, da ciência e da política foram definitivamente frustradas. A razão carrega consigo seu *outro* fundamental, a barbárie. O trabalho de Amy Allen (2016) recoloca a questão de que tanto Honneth, quanto Habermas depositam em suas análises, uma espécie de boa fé no contínuo melhoramento da razão comunicativa, que ruma em direção ao progresso através da institucionalização das formas de reconhecimento, cobrindo os déficits de reconhecimento, gradativamente incorporados na estrutura social por uma modalidade de luta social-dialética, mediada espiritualmente pelos indivíduos simbolicamente competentes. Allen (2016) nos lembra que por trás da linguagem do progresso e do desenvolvimento, está a linguagem da opressão e dominação de dois terços da população mundial. A partir dessa noção de progresso ambivalente e dissociativo, Allen (2016) reposiciona a tradição da teoria crítica de volta a seu lugar radicalmente crítico, reconcebendo o progresso e o reconhecimento a partir de sua interpretação benjaminiana/adorniana. O progresso é a face iluminada da razão, sustentada pela face obscura da irrazão e da violência. Nesse sentido, a noção de progresso e reconhecimento deveria se ordenar a partir não de uma perspectiva inevitável e incondicionada, mas contingencial; ao invés de totalizante, desagregadora. Na versão honnethiana, o progresso se daria de modo unidirecional, através de uma acumulação de aprendizagens político-morais, tal como se coubesse ao lado da irrazão e do atraso, apenas esperar pacientemente para que fossem abarcados pela razão civilizada.

Não é preciso de um olhar tão apurado para perceber que as promessas da modernidade fracassaram. Não é possível dizer que alcançamos a purificação de nossas mazelas pela verdade técnica e pela validade normativa, ou que incluímos cada vez mais sujeitos nas nossas linhas de recursividade. Podemos inclusive pensar o oposto, que é a normatividade científico-jurídica e política burguesas que estrutura a dominação, mantendo inalteradas as estruturas de irreconhecimento e subalternização de grandes contingentes de sujeitos em abjeção. Estamos diante não de uma universalização da razão e do respeito à dignidade humana pelo direito formal e por um Estado cosmopolita, mas diante do legado de novas modalidades racistas, neocolonialistas e imperiais. Como salienta Allen (2016), o projeto iluminista europeu não é posto em movimento unicamente pela Europa, mas pelas interações que a Europa produziu com o não-Ocidental (seu *outro*). A Europa, porque não, é também, uma criação do *terceiro mundo*. O que chamamos Europa só pode vir a ser em função das relações de dominação estabelecidas com o mundo subalterno. A modernidade está profundamente marcada pelo colonialismo, assim como o capitalismo está indissociavelmente atado à inumanidade. Se há uma face jurídico-normativa que institucionalmente faz real o indivíduo moderno, é justamente por fazer irreconhecer uma série de outras existências. A Europa é seu *outro*, mas esse *outro* deve se irreconhecer como pré-condição de sua existencialidade. Progresso e dominação estão intimamente entrelaçados numa forma de moldura social que apenas se viabiliza às custas da exclusão racializada e silenciada de sua alteridade condicional.

As teorias decoloniais estão atentas a esses processos que não somente se organizam por meio da dominação político-econômica, mas epistêmica. É vedado ao subalterno falar de si, a não ser como outro. O subalternizado só pode dizer legitimamente de seus espaços de articulação existencial a partir da legitimação discursiva do centro. Somente pode mediar a si mesmo pelo outro, epistemologicamente legitimado. O gesto do poder é brutal no sentido de conter em si o poder de fazer viver numa lógica de mutilação invisibilizada. As vidas que o gesto do poder não chancela são meias-vidas, primitividades, dependenciais. O risco da crítica ao universalismo é o de, ao destronar seu status perversamente explicativo, colocar no lugar um puro relativismo de múltiplos tempos descompassados de uma referencial modernidade, lugar onde o discurso científico-metafísico perde sua razão de ser numa infinidade de perspectivas descentradas. Uma das soluções inspiradas em Adorno e Benjamin é a de propor, ao invés de uma positivação do espírito absoluto do progresso histórico, um permanente estado de negatividade plétórica. Nesse estado de contínua abertura para a reflexividade dialética, o elemento alegórico se transforma num dispositivo giratório – *shifter*, capaz de minar qualquer forma de determinação estanque e positivista. Não seria o fetichismo da equivalência total, um dispositivo similar à essa instância giratória? A defesa da repetição do negativo não colocaria em risco qualquer projeto imaginário de mundos possíveis? Talvez, a grande diferença é a de que o fetichismo da mercadoria e sua teoria do valor equivalencial produziram uma universalidade através da ilusão de falsas identidades particularizadas (tendo a indústria cultural, um papel fundamental na repetição da aparência de diversidade ao sempre idêntico). Aqui, estaríamos acompanhados do totalitarismo autoritário que cinicamente denega sua razão de ser. O que propomos é o negativo como abertura permanente à dialética, em que o conflito seja viabilizado entre todos os polos, em que a obra, em sua totalidade, seja sempre ameaçada pelo *detalhe* que a nega, uma metáfora que transcende seu sentido imediato. Em termos objetivos, que o *outro* eclipsado seja levado à condição de reconhecimento da própria subjetividade por canais que, inclusive, transcendam o status de pessoa individual de direitos, que seja aberto como ser de desejo negado, e que, através dessa abertura dialógica, possamos salvar os escombros.

Abrir o discurso da modernidade para as vozes não-ocidentais não pode se limitar à abertura de espaços ocidentais para a acolhida de corpos falantes não-ocidentais que se comunicam através dos quadrantes categoriais ocidentais. Abrir é estilhaar epistemologicamente o sentido das categorias, negar a totalidade da forma esclarecida. Isso só pode ser mobilizado através da abertura ao desejo. Não é reconhecer plenamente ensinar a língua e enquadrar os possíveis dentro de estruturas previamente fechadas, mas fornecer espaço para dilatação do que está em latência no vernacular, deixar sair aquilo que fermenta no desejo de ser reconhecido em seus processos próprios de identificação social. A saída do universalismo totalitário é um universalismo que se preste a abrir a genealogia da gramática moderna (liberdades no campo político, econômico e jurídico, amarrados pelo discurso esclarecido) ao risco de uma nova gênese que reconheça o diverso. O fim do progresso é justamente o puxar dos freios de emergência,

abrir o discurso ao seu tartamudear, aí está sua significância. A crítica ao reconhecimento honethiano está na ideia de que o arcabouço institucional da modernidade não é apto para reconhecer as diferenças deficitárias, a não ser que elas pareçam por algum motivo vantajosas no ciclo sistêmico capital-direito-representação política. Para avançar, é preciso antes olhar para o grande estrago, o grande vazio obscuro por sobre o qual a modernidade erigiu seu movimento progressivo. Estamos propondo uma reconciliação não com o existente, mas com o vazio, com o *outro* não-sabido, nossa proposição resvala na retomada do diálogo com a Natureza abismal. O sistema social não é capaz de engendrar as categorias deficitárias em sua instância de aprendizagem ao nível de uma eventual parada. Sua sistemática apenas comporta reformas pontuais e que não arriscam a integridade da moldura. Os que estão dentro do sistema total não percebem claramente a formação de seus efeitos colaterais e os que são alijados do processo não podem parar pra refletir sobre o sistema em vista da profunda imersão em modalidades sobrevivenciais de existência.

Amin, interpretado por Allen (2016), reforça a noção de que as conexões entre capitalismo e leis positivamente burocráticas se assentam apenas no centro do mundo capitalista e não na periferia. É como se estivéssemos revivendo a República velha em que o Estado alcançasse a extensão apenas da vida metropolitana, o *grande sertão* é deixado ao abandono e à pilhagem. O que está fora-da-lei é infralegal por uma intencionalidade específica do que está de dentro-da-lei. No sentido específico, discordo da posição de Chakrabarty (ALLEN, 2016) de que para uma abertura verdadeiramente aberta em termos interculturais, é preciso que a mesma abertura seja não-teleológica. Entendo que a abertura coloca as teleologias em risco, mas uma ausência teleológica é uma ausência de sujeitos marcados pelo desejo. O que mais parece interessante é uma permanente abertura para a conflagração de disputas teleológicas. O vazio de *telos* é retorno ao sistema total. A abertura é, inclusive, possibilidade de abandono do estatuto discursivo do esclarecimento. Se, em Honneth (2009), a validade do universal se respalda na ideia da auto-determinação individual como ponto de referência normativa da moderna concepção de justiça, defendemos a noção de que a abertura ao verdadeiramente universal – ao invés do universo total de um particularismo específico – está na determinação do si mesmo nas relações de alteridade, marcadas pela perspectiva de uma justiça realizada comunitariamente, o que implica, inevitavelmente, correr riscos, principalmente o risco do encontro com o *nada*. Se a estrutura social se reproduz, na perspectiva honethiana, é porque encontra legitimidade nos pactários que a veem como legítima ou como não tão problemática. Em nossa perspectiva, se a estrutura sistêmica se reproduz é em razão de contar com a recursividade dos que estão no interior da moldura sistêmica, o que só se faz possível na medida em que denega a multitude abjeta que sustenta essa mesma circularidade i-nuniversal posta em movimento. A fome, a miséria, o trabalho escravo, a invisibilidade, não são categorias residuais do sistema, são efeitos diretos essenciais ao pleno funcionalmente do sistema total, e funcionam ainda melhor quando denegados. Os princípios de justificação normativa defendidos pela tradição que se inicia em Kant até chegar em Honneth e Habermas não podem ser considerados superiores em relação aos não-ocidentais, são apenas mais agressivos e eficazes na arte de subjugar e criar, dessa forma aberta de poder, uma mnemotécnica. O que foi violentamente produzido pela dor, agora deve ser gradativamente revisado pelas instituições violadoras. Isso não parece critério de justiça nem de justificação.

Ao colonizado, como aponta Chakrabarty (ALLEN, 2016), resta apenas o gesto da espera silenciada por alguma abertura que acolha a comunicação e que, por instâncias normatizadoras a faça atingir o status veritativo. O iluminismo kantiano e sua concepção de razão pura-prática, do qual Honneth (2009) é continuador, subalterniza o *Outro da razão*, lançando neste Outro a marca da loucura, da irrazão obsessiva, do destempero, da corporeidade e da imaginação, associados àquilo que é preto, *queer*, feminino, colonizado (ALLEN, 2016). O que está fora das condições de possibilidade da razão é, de certo modo, inexistente/inumano, mais próximo da Natureza e distante do espaço das formas civilizadas. A história que se auto-realiza do particular e natural ao universal e cultural, mediada pela insociabilidade imanente, não pode considerar outras discursividades sem se arriscar a perder o monopólio sobre a razão. Qualquer elemento exógeno ao discurso pretensamente universal é dado como inexistente, associal; o que faz da autonomia da razão uma lógica heterônoma em termos de poder (espaço da autoridade, da violência que ulteriormente se realizou como direito). É Foucault quem estabelece um processo capaz de ressemantizar a relação entre poder e saber, polos amalgamados um ao outro. Para que uns e outros se reconheçam, há

de haver irreconhecimento. Os trabalhos de Fanon, amplamente citados por Allen (2016), apontam para o afeto gerado no irreconhecido, o de um *complexo de inferioridade*, de uma identificação pelo não-lugar, pelo desamparo radical, construtor de uma epidermização que relembra a todo instante, pela extensão do corpo, sua diferencialidade não-equivalencial.

Se a solução para a redenção do irreconhecido em Adorno é a utilização da força do conceito contra o próprio conceito universal-totalitário, diríamos que Adorno propõe uma abertura do positivo absoluto da história no permanente negativo. Iluminar o iluminismo negativamente; transcender o conceito. A dimensão estética teria esse poder de abertura e afetação, do encontro com o vazio e com o imaginário. Essa ideia, retomada em Allen (2016), é encontrada na obra benjaminiana. O aurático, momento essencialmente ambivalente, é o recurso dado como afeto que testemunha a história do seu avesso. A potência crítica que se percebe no contrapelo do universal, através da mediação dialética com o mesmo. Trata-se, em Benjamin, de abrir espaço para o reencontro do traumático, reelaborar o que parecia impossível em termos significantes, retirar dos escombros, pela força, aquele soterrado pela violência do próprio esclarecimento. O *flaneur* se percebe no processo de elisão e, ante o horror da morte (inacessibilidade pelo Outro), faz ecoar um último grito. Resta-nos simbolizar esse último grito que é efeito do encontro com a Natureza. A reconciliação deve vir da abertura, do que é não-totalitário por ter como referência a memória vivida, da restauração do não-idêntico. Descentrar e abrir o universal negativamente é assumir um risco, mas é também abrir pletoricamente o futuro ao imaginário. Esta seria a dimensão de uma real forma de justiça.

we may not know what absolute good is or the absolute norm, we may not even know what man is or the human or humanity – but what the inhuman is we know very well indeed. I would say that the place of moral philosophy today lies... in the concrete denunciation of the inhuman. (Adorno in ALLEN, 2016, p.272)

Contra a dialética do senhor e do escravo de tipo hegeliano, em que um somente pode se identificar plenamente na razão de seu desconforto ante a pessoa do outro. Nessa dialética, o senhor perde autonomia na mesma medida em que ao escravo é dada uma espécie de condicionalidade da existência senhorial. Em Hegel, não há solução para essa progressão das tensões intersubjetivas. O senhor reconhece a existência do escravo, porém, denega. Sabe muito bem, ao denegar, que uma estrutura feita história embasa essa reprodução de inumanidades. A luta que pode incorrer em morte, e essa é a base agressivo-bélica das relações sociais, na Natureza; não é superada transcendentemente pelo *médium* cultura mercantil-jurídica. É a Natureza, ao contrário, denegada como *outro*, o *não-sabido*, o *inumano que há em cada um*, o retrocesso evidenciado naquele que não tem as armas da recursividade conceitual. A luta que propomos por em curso é a dos sujeitos contra a universalidade. A possibilidade de morte deve ser posta como risco pelos próprios sujeitos em luta contra a estrutura da dominação. A conflagração dos sujeitos ante a inessencialidade da estrutura é a abertura pletórica ao vazio. A morte é alegórica, no sentido de simbolizar uma possibilidade de erosão forçada do arcabouço institucional-normativo da modernidade.

Se Kant nos é caro, é justamente por deixar um elemento conceitual fundamental para uma redescoberta do tecido social. O elemento não é aquele que produz totalidades pela razão, mas o que recobra uma certa dimensão de assombro com o próprio fazer da nomeação. A abstração da razão pura pode nos levar à determinação do que é dado no Real, numa certa acepção de Real não facultado pela dimensão do sensível, mas que a transcende. É preciso ir ao Real onde estão apenas as formas da consciência, da lei, da filosofia metafísica, da atomística e do desejo recoberto pelo signo Natureza. Nesse *ir tão longe que a experiência não possa nos acompanhar*, poderemos redesenhar os limites da realidade a partir de um *númeno* que, ao invés de ceder ao desejo de nomear e, ao nomear, acaba restringindo a potencialidade do *dever* negativo num positivo estéril, salvamos o numênico em sua abertura radical. O numênico que pretendemos mediar mantém o inominável, não restringe o campo das possibilidades, apenas testemunha a aparição. Ao possibilitar a abertura, pretendemos evitar o radical fechamento categorial e sustentar o aparecimento do fantasma até seu delinear limite, que forneça o aparecimento do vazio e da angústia que se abre à comoção. O triunfo será a reabertura a uma emergir do sensível (Natureza), o passo que recua e se sabe avançando. O vazio numênico nos conclama para além da forma, além do limite, do tom e do verso, nos conclama para o que há de mais assustadoramente profundo em sua inominabilidade, restauração da

*aisthesis* em seu movimento de reconciliação com o comunitário do puro deslocamento do desejo. Precisamos de um novo léxico a partir de um novo encontro com o Real.

## Referências

- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- HEGEL, G. *Filosofia do Direito*. São Paulo: UNISINOS/UNICAP/LOYOLA, 2010.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matt os. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SENNETT, R. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

---

**Autor(a) para correspondência / Corresponding author:** Bruno Ricardo Vasconcelos. [vasconcelos.brunor@gmail.com](mailto:vasconcelos.brunor@gmail.com)