

NOTAS SOBRE O PROGRESSO EM ADORNO (AINDA)

NOTES ON PROGRESS IN ADORNO (AGAIN)

EDUARDO SOCHA¹
(USP/Brasil)

RESUMO

O artigo examina o teor de duas formulações críticas recentes contra o conceito esclarecido de progresso, encaminhadas em *O fim do progresso*, de Amy Allen, e *O novo tempo do mundo*, de Paulo Arantes. Em um segundo momento, indica algumas das consequências teóricas da dialética do progresso em Adorno, principalmente a partir de sua conferência de 1962, publicada em *Palavras e sinais*. O propósito seria evidenciar, à luz dessas duas críticas recentes, de que maneira a interpretação de Adorno sobre o progresso ainda preservaria sua força especulativa, apesar do flagelo de nosso momento histórico.

Palavras-chave: Progresso; Filosofia da história; Esclarecimento; Normatividade.

ABSTRACT

This article depicts the content of two critical formulations against the enlightened concept of progress, forwarded in Amy Allen's *The End of Progress* and Paulo Arantes' *O novo tempo do mundo*. In a second moment, the text indicates some of the theoretical consequences of the dialectics of progress in Adorno, presented in his 1962 conference and published in *Stichworte*. The intention here is to set out, under the light of these recent critiques, how Adorno's interpretation of progress, despite the ravages of our historical moment, would still preserve its speculative force.

Keywords: Progress; Philosophy of history; Enlightenment; Normativity.

"O fim do futuro deixou de ser conversa de filósofo"

...

"– Por que ler Adorno hoje?
– Por que não?"

(Tiago Ferro, "País estropiado", revista *piauí*,
edição de julho de 2021)

1.

O assunto está na ordem do dia. Em maio deste ano, logo após a decisão do governo Biden de quebrar as patentes das vacinas contra a Covid-19, o ex-chanceler Celso Amorim dava a seguinte declaração em um site de notícias progressista: “Isso é fantástico. Não sei se há um *catch* por trás, mas a atitude de Biden faz crer no progresso ético da Humanidade”. Assim mesmo: progresso ético e “humanidade” com maiúscula. Já em agosto do ano passado, quando a segunda onda da pandemia avançava, Markus Gabriel, o renomado professor de filosofia da Universidade de Bonn, publicava uma obra de título nada imodesto: *Progresso moral em tempos sombrios: valores universais para o século 21*. Sem o menor embaraço teórico, o livro de Gabriel defende a universalidade metafisicamente assegurada de um conjunto de valores morais elementares (na esteira de um “novo realismo” aplicado à ética) que nos permitiria constatar a efetividade do progresso moral, apesar da extensa ficha corrida de aberrações recentes, desde as desigualdades sociais e o recrudescimento da extrema direita às ameaças nucleares e os desastres climáticos (e também epidemiológicos, já acrescentava o jovem filósofo em entrevistas). Em pouco tempo, o livro figurou na lista dos mais vendidos de *Der Spiegel*. Também para a nova teoria crítica alemã, como se sabe, aquela representada por autores como Axel Honneth, Rahel Jaeggi e Rainer Forst, a esclarecida noção de progresso moral não perdeu seu brilho, haja vista o fluxo notável de publicações, colóquios, *summer schools* e *lives*². Em resumo, não são poucos os exemplos que insinuam este fenômeno curioso: o conceito secular de progresso moral, forjado no século 18 em linhas teoricamente bem intencionadas e ideologicamente inflacionadas, não foi arquivado. Pelo contrário, parece ir bem, obrigado, ao menos para o grande varejo do noticiário dito progressista (*et pour cause*) e para certas orientações da filosofia universitária. Havendo *catch* ou não, o conceito de progresso continua circulando entre nós, em 2021, para nosso reiterado espanto.

Espanto mesmo. Afinal, diante da aceleração das catástrofes em nossa hora histórica (e não apenas no fuso horário político de Brasília), dedicar tempo e energia para discutir um conceito arcaizante como progresso moral pode parecer um escárnio. Aparentemente, todo esforço intelectual consequente, ao menos em filosofia política, deveria estar

orientado a considerações práticas sobre meios e ideias para – na fórmula precisa que dá título a duas conferências de Ailton Krenak – adiar o fim do mundo. Nesse sentido, insistir em uma noção como progresso moral hoje seria um pouco como insistir no paradigma newtoniano para descrever o movimento probabilístico de partículas subatômicas. E, no entanto, o que os exemplos ocasionais sugerem é que não se pode descartar, sem mais, o conceito de progresso moral. Não se pode pagá-lo com um piparote teórico e seguir a vida, mesmo diante dos horrores do cotidiano e do rebaixamento histórico das expectativas de transformações estruturais concretas (rebaixamento que, na opinião especializada, coincidiria com a própria deriva culturalista da nova esquerda nas últimas décadas). Em outras palavras, não seria sensato compreendermos o interesse contínuo pelo conceito de progresso moral sob a chave da mera transfiguração ideológica ou da rotina na corporação acadêmica fabricante de *papers*, ou mesmo sob a chave de formações reativas individuais, como se uma reflexão detida sobre o progresso, a essa altura do cataclismo, só pudesse ser o resultado de um espasmo teórico desencadeado pelas defesas psíquicas do intelectual diante da barbárie que se avulta. O fenômeno merece investigação.

Seja como for, do outro lado do balcão acadêmico, críticas a essa presença extemporânea do conceito de progresso moral também tem aparecido de maneira sistemática, em especial entre autores de certa tradição crítica da filosofia social (ou da “teoria crítica”, se tomarmos a expressão em seu sentido abrangente, incluindo a produção deste lado do Atlântico). Parte desses autores condena os perigos normativos e autocongratatórios que decorrem do vício de origem de um conceito eurocêntrico, falsamente universalista. Outra parte aponta para sua obsolescência *tout court*.

Neste artigo, gostaria de examinar brevemente o teor de duas dessas formulações recentes: as críticas ao progresso realizadas por Amy Allen e Paulo Arantes. Trata-se de apresentá-las aqui de modo sinóptico, sem a pretensão de repertoriar a bibliografia secundária nem revisar polêmicas subsequentes. Em um segundo momento, serão indicadas algumas das consequências teóricas da dialética do progresso em Adorno, principalmente a partir de sua conhecida conferência de 1962, publicada em *Palavras e sinais*. O propósito seria evidenciar, à luz dessas duas críticas recentes, de que maneira a interpretação de Adorno sobre o progresso ainda preservaria sua força especulativa, em que pese o flagelo do nosso momento histórico.

2. Batalhas epistêmicas

Publicado em 2016, o livro de Amy Allen explicita seu agravo ao esclarecido conceito já no título: *O fim do progresso – Descolonizando as fundamentações normativas da teoria crítica*. A professora norte-americana recorre à orientação materialista de Adorno (e ao procedimento genealógico de Foucault, num amálgama talvez nem tão excêntrico) para glosar o conceito tradicional de progresso moral sobre o qual se assentaria, até hoje, a exigência de fundamentação normativa na Teoria Crítica alemã, sobretudo nas obras de Jürgen Habermas, Axel Honneth, Rainer Forst³. O livro refere-se à notória reivindicação, defendida sobretudo a partir de Habermas, de que toda teoria crítica consequente deveria incluir um “programa de justificação” (*Begründungsprogramm*), pelo qual seriam expostos os fundamentos normativos da crítica⁴. Na visão de Allen, esses autores estariam necessariamente comprometidos, cada qual à sua maneira, com uma concepção tradicional de progresso, na medida em que sem tal concepção o próprio estabelecimento dos critérios adequados à crítica social não seria viável. Em um resumo arriscado, o encaminhamento crítico do livro estaria no seguinte esquema de objeções: grosso modo, a teoria crítica de Habermas, desde sua pragmática universal/formal até a ética discursiva, encontraria sua fundamentação normativa em uma visada abertamente eurocêntrica, visada paroquiana da modernidade inacabada que prejudicaria a própria pretensão universalista de sua teoria da evolução social; no caso do contextualismo neo-hegeliano de Axel Honneth, a noção de liberdade social, orientada à institucionalização das formas de reconhecimento e ao estabelecimento das condições para a autonomia individual, estaria baseada igualmente em uma concepção de contínua “aprendizagem social” orientada a um fim e, portanto, uma concepção de progresso como condição transcendental, presumindo a superioridade moral da modernidade europeia; já no construtivismo do neo-kantiano Rainer Forst, o compromisso com a noção de progresso seria integrado a uma concepção abstrata, supostamente “independente”, de razão prática, desvincilhada da consideração de relações históricas concretas de dominação social e articulada a um *padrão* normativo, de caráter universalista, o que habilitaria juízos político-morais coerentes em contextos específicos; isto é, embora evite o ardid de uma filosofia da história, também o “princípio de justificação” de Forst acabaria admitindo um contexto moral “superior” em relação a contextos específicos – em suma, um “eurocentrismo disfarçado”⁵.

Pelo arrazoado de Allen, portanto, subsistiria nas obras dos três autores a crença, de matriz iluminista, segundo a qual a modernidade europeia representaria um avanço quando comparada a formas de vida tradicionais não-modernas. É assim que, na fraseologia da nova teoria

crítica, encontramos “estágios históricos de desenvolvimento social”, “padrões de desenvolvimento sociocultural” e “processos de aprendizado histórico”, que, por sua vez, configurariam um imperativo moral-político⁶.

A novidade do argumento de Amy Allen parece estar na dissociação de duas dimensões constitutivas às noções de progresso, comuns a esses autores: a) uma dimensão *retroativa*, orientada para o passado, que concebe o progresso como um “fato histórico” e se reflete na ideologia de uma superioridade moral da modernidade europeia sobre seus predecessores e contemporâneos não-ocidentais; b) uma dimensão *prospectiva*, orientada para o futuro, de progresso como imperativo moral-político, cujo objetivo seria a emancipação da dominação e da injustiça. A tese principal do livro, por assim dizer, seria a de que tradicionalmente essa dimensão retroativa do progresso (progresso existindo como um “fato”, ou seja, de que “houve progresso moral na história”) determina implicitamente as exigências de sua dimensão prospectiva.

Ocorre que essa determinação envolve consequências teóricas e políticas relevantes. Pois, quando essa dimensão retroativa de progresso, que “constata” a evolução social e a aprendizagem sociocultural da modernidade europeia como “fatos históricos”, vem fundamentar uma perspectiva normativa, a própria teoria crítica se transfigura em “ética aplicada” e se enreda em posicionamentos dogmáticos. Dogmáticos não só porque a teoria inclina-se a considerar culturas não europeias como “menos desenvolvidas” ou pré-modernas, deixando em segundo plano o entrelaçamento da razão burguesa com as estruturas de violência do poder político. Afinal, como observa Allen, concepções progressivas da história trazem o risco de perpetuar a racionalização de modos de pensamentos racistas, coloniais e neoimperialistas⁷. Mas a nova teoria crítica também se tornaria dogmática por sonegar a hipótese central de Adorno e Horkheimer a partir da qual a própria teoria crítica da sociedade apareceu: a reversão do esclarecimento em barbárie no interior do esclarecimento, uma dialética que deveria pôr em questão toda atitude autocongratatória da modernidade europeia. Dito de outro modo, a nova teoria crítica não deveria ignorar que toda concepção de progresso tomado como “fato histórico”, ensejando uma interpretação necessariamente evolutiva da história, isto é, uma tendência para o historicismo (objeto central da crítica pós- e decolonial (ALLEN, 2016, 17), já constituía um anátema para autores da primeira geração da teoria crítica da sociedade.

Se o enredamento ideológico do esclarecimento deveria nos levar a rejeitar essa dimensão retroativa do conceito de progresso, nem por isso Allen abandona uma dimensão prospectiva e normativa. A dissociação entre as dimensões é necessária. A fim de preservar noções (precisamente

modernas) de liberdade, inclusão e respeito mútuo, a autora recorre às visões de Adorno e Foucault sobre a categoria de progresso. Para Allen, um conceito legítimo de progresso (compatível com as teorias pós-coloniais) requer o abandono da crença no progresso tradicional, aquele que assume a modernidade europeia como processo de contínuo aprendizado epistêmico e moral. A tarefa, complementa a autora citando Dipesh Chakrabarty, seria “pensar além do historicismo, mas sem rejeitar a razão (ALLEN, 2016, 226), apelando à autorreflexão de tal modo que a teoria crítica seja “descolonizada”. Na leitura de Allen, a dialética do progresso em Adorno oferece a possibilidade para tal dissociação, na medida em que, como imperativo político-moral, o progresso só encontraria sobrevida na autorreflexão sobre os limites da razão e na denúncia de seus pontos cegos.

Pela ousadia crítica, o livro de Allen parece ter tido ampla repercussão, ainda que não necessariamente positiva. Em uma resenha curta e pouco generosa, Martin Jay aponta uma série de contradições graves na proposta empreendida por Allen – denominada “contextualismo metanormativo”⁸ – proposta que buscava superar o relativismo moral das “narrativas eurocêntricas” de Habermas, Honneth e Forst. Em resumo, segundo o “contextualismo metanormativo” da autora, deveríamos reconhecer a contingência de nossos “padrões morais”, o que não significa renunciar a eles. Pouco se sabe, no entanto, observa Jay, de que maneira esse contextualismo superaria o relativismo moral denunciado nos três autores, somente porque deveríamos reconhecer a fragilidade contingencial de nossos “padrões morais”. Além disso, a incursão crítica da autora contra as demandas universalizantes e eurocêntricas da nova teoria crítica alemã, prossegue Jay, curiosamente não seria válida para as duas fontes decisivas da tese contextualista da autora: precisamente as obras dos autores *radicalmente* europeus Adorno e Foucault. Isto é, por que, afinal de contas, Adorno e Foucault não estariam também enredados em pressupostos eurocêntricos imperdoáveis, pouco se sabe⁹. Em bom português: parece haver um eurocentrismo bom, que merece salvo-conduto teórico, e um eurocentrismo condenável, a ser “descolonizado” pelo primeiro, em esforço conjunto com os *postcolonial theorists*. Shabani alega com precisão uma “contradição performativa” na tese central do livro:

Não deixa de ser irônico que o solo sobre o qual os *postcolonial theorists* desenvolvem sua crítica ao eurocentrismo e ao universalismo esteja na modernidade, no esclarecimento e na tradição da crítica. Estou inclinado a pensar que há aqui uma contradição performativa embrionária. A crítica dos oponentes do progresso não poderia ter sido feita como um “passo adiante” não

fosse pelo conceito de progresso. Em outras palavras, a própria prática de se engajar na crítica do tipo que eles empregam evoca a racionalidade e a consciência crítica não-violenta que é, em si, uma conquista da tradição do Iluminismo (SHABANI, 2017, 675)¹⁰.

Em resenha mais generosa, Ana Claudia Lopes ressalta o deslize teórico de Allen em considerar metanormativos um conjunto de valores esclarecidos como “liberdade”, “respeito mútuo”, “reciprocidade igualitária”, “inclusão”, dissimulando a gênese eurocêntrica de tais valores, o que compromete a distinção central que seu contextualismo metanormativo propõe (uma vez que tais valores seriam, de fato, princípios substantivos de primeira ordem, e não de segunda ordem)¹¹. Lopes também considera que, no livro, Allen não mostraria a maneira pela qual os autores pós- e decolonialistas conseguiriam dismantelar as alegações normativas da nova teoria crítica:

Com que direito Allen se autointitula representante dessa vasta gama de discussões diante dos teóricos críticos frankfurtianos contemporâneos, ou, mais importante, o que há de efetivamente contundente nas alegações dos teóricos pós-colonialistas e decolonialistas, ela não nos conta (LOPES, 2018, 78-79).

Por fim, continua Ana Claudia Lopes, o livro de Amy Allen, na esteira dos autores pós- e decolonialistas que defende, mas também dos teóricos frankfurtianos que acusa, “parece substituir lutas políticas por *batalhas epistêmicas* (...) No melhor dos casos, parece desdenhar do mundo real, e, no pior, pode se aliar a posições antidemocráticas que aniquilam, efetivamente, a vida política, social e íntima” (LOPES, 76; 87-88). Com razão. Vale acrescentar que, no campo dessas batalhas epistêmicas, Allen não se despoja das armas do jargão virtuoso das “revoluções discursivas” e da novíssima fraseologia com que se ocupa a nova teoria crítica: afinal, a autora propõe um “contextualismo metanormativo”, baseado em “princípios normativos de segunda ordem”, em “desaprendizagens culturais”, precavendo-se de insidiosas “violências epistêmicas” procedentes do “contexto transcendente” de um *Begründungsprogramm* e de outras “lógicas homonormativas e culturalmente imperialistas” (ALLEN, 2016, 107) – e por aí seguimos, com um enorme *superávit normativo* e preciosidades expressivas do tipo, enquanto o mundo real desmorona em anomia.

Ocorre que, salvo engano, Adorno (a quem Allen recorre) não estava preocupado com “questões de fundamentação” ao pensar o conceito de progresso. Caso o filósofo ainda tenha alguma contribuição para dar, pode-se dizer que a insistência na fraseologia da normatividade acarreta um ônus

desnecessário; até porque, como se sabe, não foram poucas as oportunidades em que o pensamento de Adorno foi rechaçado pelo seu *déficit normativo* (na verdade, uma injúria ou um elogio, a depender do lado do balcão acadêmico). Tais “questões de fundamentação” talvez permaneçam inquietantes somente para o modelo da crítica devidamente imunizada de “contradições performativas”, com juízos a ser intersubjetivamente partilhados entre os atores do espaço comunicativo ideal, visando o entendimento e a supressão das patologias sociais no mundo da vida. E assim ficamos.

3. Sem contraconceito

Fraseologias à parte, façamos um recuo histórico para situar melhor a cizânia a que estamos nos referindo. Como se sabe, o artefato teórico denominado “progresso moral”, ainda presente na retórica da nova teoria crítica, objeto da crítica de Amy Allen e dos pensamentos pós- e decoloniais, esse artefato procede do ideário iluminista do século 18. Vinculado à consciência de um “futuro aberto”, trata-se *do* conceito constitutivo da modernidade europeia que inaugura a percepção da “contemporaneidade do não-contemporâneo”, percepção que caracterizaria toda a história desde então. Reinhart Koselleck, em um capítulo breve (mas talvez definitivo) sobre o assunto, mostra que, “ao contrário do declínio, o progresso é uma categoria moderna, cujos conteúdos de experiência e superávit de expectativa ainda não existiam antes do século 18” (KOSELLECK, 2020, 170)¹². Há um *catch* nessa afirmação de Koselleck – em especial, no trecho “ao contrário do declínio” – que merece ser explicitado.

Conforme a exposição de Koselleck, na Antiguidade clássica, a ascensão e o declínio de uma comunidade política qualquer eram compreendidos como “conceitos de sucessão”, processos estabelecidos em alternância histórica *de igual valor*, cíclica, sem prevalência de um sobre outro. Embora fosse possível, claro, “designar um avanço relativo nos domínios das coisas e das experiências” mediante as palavras “*prokopē, epidōsis, progressus, perfectus*” (KOSELLECK, 2020, 172), essa terminologia estava ligada a metas que poderiam ser alcançadas nas artes e nas ciências, portanto a avanços e aperfeiçoamentos sempre parciais, mas nunca à ideia de um “futuro aberto e melhor” de implicação genérica, algo que permitisse entender o curso da história de maneira retrospectiva como “em progresso”. Na Antiguidade, prevalece uma concepção periódica de tempo, em que desenvolvimento e declínio se alternam e se repetem.

Na Idade Média (com o perdão do sobrevoos escolar), ascensão e declínio passam a ser “conceitos de correlação” e são mobilizados pela

doutrina cristã dos dois reinos: enquanto *progressus* (ou *profectus*) refere-se ao avanço espiritual no reino de Deus, à 'salvação da alma', o declínio (ou *defectus*) caracterizava necessariamente o reino temporal deste mundo (KOSSELECK, 2020, 175-6). O *progressus* não poderia ser imanente a este mundo, cujos desígnios e ações seriam orientados pela Providência. Este é o ponto central de Koselleck: embora já predomine, nas diversas metamorfoses da doutrina teológica dos dois reinos, uma visão linear de tempo e de história, distinta, portanto, do paradigma cíclico da Antiguidade, não haveria de fato "progresso" como lei imanente determinando o futuro do reino terrestre. O progresso, como *profectus* em direção à *perfectio*, diz respeito apenas ao reino de Deus e à salvação da alma.

Sempre de acordo com Koselleck, foi somente na Idade Moderna que, pela primeira vez,

O progresso e o declínio entraram numa tensa relação *assimétrica*, o que permitia aos iluministas interpretar cada retrocesso e cada desvio como um passo que somente aceleraria os progressos futuros (KOSSELLECK, 2020, 184).

Ou seja, somente com a secularização do progresso no século 18, forjando a crença no aperfeiçoamento da existência terrena sob um conceito de alcance universal, é que o "declínio", até então estabelecido como *contraconceito* ao progresso, perde força historicamente descritiva. Nessa secularização, a Providência divina é então substituída pela categoria do progresso, que tanto explicaria o curso dos acontecimentos passados quanto ensinaria a ideia de um futuro aberto qualitativamente distinto do passado. Daí a assimetria: "declínio", "decadência" ou "ruína" passam a ser termos que indicam apenas derivas provisórias, retrocessos ocasionais que estão, em certa medida, previstos na própria infinitude do conceito de progresso¹³. Em suma: até o século 18, o progresso – como conceito que unificaria retrospectivamente o acúmulo de conhecimento técnico e as disposições morais em uma história universal – simplesmente não existia. Uma vez esclarecido, este "progresso", dinamizando a filosofia da história, emerge com o desvanecer de seu *contraconceito*, "o declínio". O conceito não mais se refere a processos parciais ou ao mundo transcendente, mas se converte no horizonte *singular* que orienta a dinâmica dos acontecimentos históricos:

Alguns talvez se surpreendam ao ouvir que, na língua alemã, a palavra 'progresso' [*Fortschritt*] só foi criada no fim do século 18 (...) Na língua francesa, 'le progrès' raramente foi usado no singular; normalmente falavam de 'les progrès' no plural, dos progressos que

remetiam a áreas individuais. Até mesmo Condorcet fala apenas da soma de progressos individuais, e não do *progrés* como tal. Também em inglês ‘*progress*’ foi usado principalmente no plural (...) ‘o progresso’ [*Der Fortschritt*] – termo encontrado pela primeira vez em Kant – era uma palavra que, de forma sucinta e prática, reunia em si todas as interpretações do progresso originadas nos âmbitos científico, técnico, industrial e, por fim, também moral e social e até mesmo no da história geral (KOSELLECK, 2020, 182).

Nunca é demais enfatizar a gênese iluminista desse *singular coletivo*, consolidado como conceito universal, inaugurando no plano do conceito o horizonte de expectativa da modernidade europeia, a ideia de um futuro desconhecido. O progresso torna-se reflexivo, de caráter efetivamente processual cuja semântica seria marcada também por uma temporalidade interna. Por isso, “o sujeito do progresso passa a ter máxima generalidade”, referindo-se à *humanidade inteira*, não a indivíduos ou grupos com suas conquistas parciais em domínios específicos, tampouco ao avanço espiritual de caráter transcendente guiado pela Providência. O sujeito do progresso se constitui como *agens* histórico, como sujeito universal ativo deste mundo, de tal modo que se torna possível falar em “progresso da humanidade” (no genitivo). Assim, o “tempo histórico do mundo”, o *Neuzeit*, consistiria na assimetria entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, conforme o conhecido par de noções de Koselleck¹⁴. Daí resultaria enfim aquele “superávit de expectativa”, referido pelo historiador na citação acima. A partir da divergência entre experiência e expectativa, o paradigma oitocentista do progresso deflagrava a consciência de uma temporalidade acumulativa, ascendente, que seria amparada pelas mudanças científicas, sociais e políticas intensificadas no período.

Se voltarmos à proposta de Amy Allen de dissociação das duas dimensões do progresso (retroativa e prospectiva), talvez compreendamos melhor agora a imprecisão de que foi acusada. Notemos que, se a atribuição de um sujeito universal ocorre na dimensão retroativa do progresso como “fato histórico”, deveria valer também para sua dimensão prospectiva. Ocorre que o conceito de progresso *no singular*, atribuído ao *agens* histórico da humanidade, consubstancia-se como um “princípio de primeira ordem”, assim como “liberdade” e “respeito mútuo” (como bem notou Ana Claudia Lopes). Tendo em vista o referencial teórico de Koselleck no qual também se escora a hipótese de Amy Allen, perderia sentido, portanto, a seguinte afirmação da autora de *The end of progress*, uma afirmação decisiva para seu argumento central:

[...] pode-se rejeitar a ideia de *progresso histórico* como um "fato" e o papel que essa ideia desempenha para assegurar a perspectiva normativa da crítica, admitindo ao mesmo tempo que em certos casos ou domínios específicos faz sentido dizer que houve *progresso na história*, ou seja, progresso em um domínio específico, julgado por padrões que são, eles mesmos, histórica e contextualmente fundamentados (ALLEN, 2016, 32-33).

Pois, como vimos, certamente poderíamos admitir a existência de progressos parciais dissociados do progresso histórico como "fato", mas nesse caso estaríamos perdendo a especificidade *moderna* do conceito de progresso, seu caráter extensivo e universal que precisamente está além de "certos casos ou domínios específicos". Como Koselleck afirma, *Fortschritt* seria a "palavra que, de forma sucinta e prática, reunia em si todas as interpretações do progresso". Para denominar o "progresso em um domínio específico" (seja científico ou moral), existiam descrições terminológicas e conceituais desde a Antiguidade, descrições que exigiam forçosamente o contraconceito de "declínio". Em resumo, ao referir o progresso a padrões contextualmente fundamentados, o "contextualismo metanormativo" de Allen retrocederia a um paradigma pré-moderno de progresso, mais próximo da noção antiga e medieval de *profectus* do que do conceito abrangente e singular de *Fortschritt* ou *progrès*. É esta abrangência e singularidade (com toda sua sobrecarga ideológica) que estão implícitas na dissociação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência; uma abrangência (concernindo "a humanidade") que caracteriza o uso do termo "o progresso", de Kant a Forst, passando, como veremos, por Adorno¹⁵. Mas voltemos ao presente.

4. Presentismo

Para Paulo Arantes, esse mesmo conceito esclarecido de progresso (da humanidade) de fato caducou, não só em sua dimensão historicamente descritiva, mas, sobretudo, prospectiva, uma vez que perdeu sua veemência legitimadora. Como se sabe, o ensaio inicial do livro *O novo tempo do mundo* (2014) de Paulo Arantes procura delinear a "experiência política numa era de expectativas decrescentes", periodizando e expondo as razões para o colapso da "geocultura do progresso" que, pelo menos desde o século 18, sancionou no plano do conceito os ciclos de expansão econômica europeus, impulsionados pela expansão ultramarina e baseados em um modo autotélico de acumulação material, ou seja, a infundável acumulação pela acumulação, a valorização do valor como fim em si. Na atual configuração da economia-mundo, que se desenha com o fim do

consenso liberal-keynesiano no final dos anos 1970 e se consolida com a queda do Muro em 1989 e a conseqüente estabilização triunfante do liberalismo, o progresso teria sido simplesmente anulado, ou ainda, perdido seu referente¹⁶. O ensaio de Paulo Arantes – apoiando-se sobretudo no mesmo par conceitual experiência-expectativa de Koselleck, mas também no esquema da *geocultura da economia-mundo* capitalista de Immanuel Wallerstein e na formulação complementar de Helga Nowotny acerca do *presente estendido* – fornece uma descrição criticamente apurada do atual imobilismo em movimento, isto é, da *destemporalização do tempo histórico* na qual o progresso foi para o espaço. Pois, nessa destemporalização, o futuro – antes desconhecido, aberto e ilimitado pelas expectativas esclarecidas do progresso – é incorporado às estruturas materiais e ideológicas de um presente estendido. Dito de outro modo, nessa “conjuntura perene”, para a qual o futuro já chegou, as diversas formas de interação social e seus correlatos “horizontes de expectativa” já estariam prefigurados no atual “espaço da experiência”, eliminando aquele descompasso fundamental na relação entre experiência e expectativa que, para Koselleck, era a essência do conceito de progresso.

Por um lado, Paulo Arantes (2014, 60) expõe de que maneira, na fraseologia de ideólogos como Manuel Castells (com a tese da “sociedade em rede”) ou ainda Francis Fukuyama (com seu “fim da história e o último homem”), ficaria indiciada textualmente a destemporalização do tempo histórico.¹⁷ O fim da história das sociedades “em rede” coincidiria com a suposição de um fabuloso “tempo intemporal de União Pacífica” entre Estados, de uma suposta realização da “profecia kantiana da Paz perpétua” garantida pelo “*doux commerce* entre sociedades saciadas” (ARANTES, 2014, 63). Paulo Arantes refere-se aqui ao antigo pressuposto do republicanismo comercial como vetor civilizatório, que ressoaria em nossa “era triunfante de expectativas decrescentes”. No fundo, a fraseologia desses autores de tradições distintas do pensamento contemporâneo não ocultaria “um decreto sem apelação – a economia de mercado veio para ficar e estamos conversados” (ARANTES, 2004, 291). Seja pela suposta inevitabilidade da economia de mercado, seja pela transfiguração ideológica do futuro em “fluxo” na sociedade em rede (e em seus epígonos teóricos), para Paulo Arantes (2014, 62), “é a própria noção moderna de Progresso – e a temporalização da história que a tornou pensável – que literalmente vai para o espaço”.

Por outro lado, a supressão das categorias de futuro e progresso não se explica totalmente como transfiguração ideológica, pois sinalizaria, com efeito, a estabilização da conjuntura e das práticas políticas de “gestão do presente”. Segundo Paulo Arantes, na ausência de expectativas concretas

de transformação social, instala-se um regime temporal da *urgência perpétua*. Elevada à categoria central da política, a *urgência perpétua* entra em sintonia com as agendas reformistas em todo o espectro da gestão social, da política a um só tempo compensatória e securitária. A consequência lógica do fim do progresso sobre a política aqui é inequívoca: uma vez extinta a consciência imaginativa da “não-contemporaneidade do contemporâneo” (ou a experiência da “simultaneidade do não-simultâneo”) que até então caracterizava o progresso, caberia à política se limitar a técnicas de administração institucional dos “destroços do presente” (ARANTES, 2014, 91), marcada pelo signo da emergência. Nesse imobilismo em movimento, os “fundamentos macroeconômicos” devem permanecer intocados, qualquer que seja a bandeira do gestor de plantão. Ocorre que esse “senso de moderação” generalizado coaduna-se com a desconfiança teórica em relação à crítica da economia política e à forma geral da mercadoria (como forma reguladora não apenas econômica, mas também da “atitude dos homens em geral” e de suas interações sociais objetivas) (LUKÁCS, 2003, 199). E atinge o próprio pensamento *progressista*. Para a nova esquerda, com sua guinada culturalista e discursiva, o correto seria nos sentarmos à mesa e nos dedicarmos à ordem do dia para falar de “ética e seus derivados e patrocinadores” (ARANTES, 2004, 291)¹⁸, com as tópicas da “inclusão”, do “reconhecimento”, do “empoderamento”, *inter alia*. E estamos conversados.

É importante assinalar a análise dessa conjuntura perene feita por Paulo Arantes não deseja reencenar a alteração entre apocalípticos e integrados. Afinal, para o autor, “não se trata de um cenário melodramático anunciando o fim o dos tempos – nem de requestrar profecias regressivas – , mas de constatar que, tecnicamente, pelos menos, ingressamos num regime de urgência” (ARANTES, 2014, 96). Paulo Arantes descobre a expressão “presentismo” ou “presente estendido” (que designa esse novo tempo do mundo “pós-histórico”) no trabalho da socióloga alemã Helga Nowotny, *Tempo próprio: surgimento e estruturação de uma percepção de tempo*, publicado em 1989 originalmente¹⁹. A tese de Nowotny – a de que o progresso está desaparecendo – incorpora o esquema metateórico de Koselleck, mas conclui, a partir da observação de diversos domínios de interação social, que a esclarecida divergência entre espaço de experiência e horizonte de expectativa perdeu validade no fim do século passado²⁰. Mesmo visões publicitárias de futuros imaginados, que preconizam um estilo de vida “diferente” ou um meio de trabalhar “diferente”, seriam forjadas pelas imagens previamente configuradas nesse presente estendido, nesse tempo paradoxalmente percebido como *acelerado* em

função da simultaneidade oferecida pelas “tecnologias de comunicação instantânea” (sic) (NOWOTNY, 1996, 51)²¹.

Para Nowotny, é o presente estendido que imagina o futuro e não o contrário, como acontecia antes, na “contemporaneidade do não-contemporâneo” do conceito esclarecido de progresso. Como mostra a autora, as “novidades”, as “inovações”, as surpresas que ocorrem aos indivíduos, instituições ou sociedades inteiras não alteram de maneira substantiva o ciclo entre a irrupção de um inesperado e a rápida *emergência* de estruturas de controle desse inesperado²². O presente estendido consiste, portanto, nessa capacidade crescente de estruturação do futuro, reduzindo ao máximo o escopo das incertezas, o que acaba por induzir um paradigma cíclico e não mais ascensional de tempo social. Para Nowotny, mesmo as conhecidas “rotas de fuga” que permitiriam evadir esse futuro esvaziado em geral fracassam, na medida em que

[...] ou apontam para um passado idílico inexistente ou depositam as esperanças na próxima fase da inovação tecnológica. Apesar de previsões e promessas, o horizonte permanece achatado e sem movimento [...] O progresso envelheceu. [...] O futuro não oferece mais aquele espaço de projeção no qual todos os desejos, esperanças e medos poderiam ser projetados sem inibições, pois parecia distante o suficiente para ser capaz de absorver tudo o que não tinha lugar ou que era indesejado no presente. O futuro tornou-se mais realista, não porque o horizonte de planejamento se estendeu, mas porque se aproximou demais do presente (NOWOTNY, 1996, 49).

Nowotny descreve a inflexão perceptiva do tempo provocada, por exemplo, pelas “tecnologias de comunicação instantânea” (o livro é de 1989!), ou ainda, pelas técnicas de organização industrial específicas da fase recente do capitalismo, como o sistema por demanda *just-in-time*, que modifica sensivelmente a estrutura e o fluxo das diferentes cadeias produtivas. Com a redução das escalas temporais no atual espaço de experiência, em que o tempo é descoberto como fator de produtividade não só industrial, cresce a pressão sobre o presente; a crença na ideia de “futuro aberto” se esvazia, pois, como difundem os anúncios publicitários, o futuro é agora.

Para Paulo Arantes, a descrição sociológica de Nowotny é central. Mas, para o autor, uma das razões para a obsolescência do progresso também deveria ser procurada no interior do próprio conceito filosófico do progresso, conforme uma sugestão discreta, mas relevante em *O novo*

tempo do mundo. Não deixa de ser uma hipótese surpreendente na armação teórica de Paulo Arantes: haveria uma antinomia inscrita na categoria de progresso que, ao legitimar a dinâmica temporal da expansão capitalista, levaria à sua própria supressão. O presentismo, essa espacialização do tempo histórico, seria, dito em termos hegelianos, a revelação da verdade do conceito de progresso, e não uma contingência externa ao conceito. De maneira admirável, Paulo Arantes apresenta por extenso a hipótese em *O novo tempo do mundo*, na passagem em que comenta a especificidade da dinâmica temporal do capitalismo segundo Moishe Postone:

Não obstante se tratar de uma temporalidade direcional, *este movimento ascensional não conduz a um futuro qualitativamente diferente*, quer dizer, embora reais e exponencialmente aceleradas, as transformações orientadas para o futuro, na condição de *armadura abstrata de todo o processo*, na verdade *reforçam a necessidade do presente*; como se trata de uma compulsão estrutural, a de empurrar o presente para a frente, essa forma de dominação através da dinâmica temporal que vem a ser o capitalismo, tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais “presentista”. *É essa antinomia com a qual estamos lidando desde o início* (ARANTES, 2014, 72, grifos meus).

Notemos que Paulo Arantes não estaria contrapondo analiticamente, de um lado, a compulsão estrutural do progresso em sua deriva capitalista e, de outro, o presentismo contemporâneo. Na verdade, está sendo sugerido que a própria filosofia da história, originada do conceito esclarecido de progresso, contém em si, em sua abstração, o princípio de sua estabilização e aniquilação. A expectativa de contínua novidade acabaria se transformando, com o decurso histórico, em um *novo* regime de estaticidade. Poderíamos então dizer que o mesmo processo de “temporalização da história” avançaria em direção à pós-história, ao regime de estaticidade de um “tempo intemporal”. De tal modo que não seria completamente excêntrica a conversão da filosofia da história em “filosofia do fim da história”. A era de expectativas decrescentes e da urgência perpétua, que configura o Novo Tempo do Mundo, seria, portanto, o desdobramento consequente da dinâmica temporal do capitalismo. Trata-se aqui de uma reversão que, segundo Paulo Arantes, Koselleck não poderia prever²³.

5. Dialética do progresso

Diante do exposto, cabe retomar o fôlego e refazer a pergunta que organiza a conhecida conferência de Adorno de 1962: como pensar a ideia de progresso em tempos de catástrofe? Ou ainda: o progresso ainda merece lugar na discussão política atual? Como conhece todo curioso em adornologia, a primeira referência de Adorno ao conceito de progresso está em sua crítica musical, em particular no debate do início dos anos 1930 com o compositor Ernst Křenek, precedendo em poucos anos as conferências *A atualidade da filosofia* (1931) e *Ideia de história natural* (1932). É a partir do diálogo com Křenek que Adorno desenvolveria o conceito de “material musical”, decisivo para sua filosofia da música posterior. Mas também é nele que surge uma noção de progresso compreendida como *desmitologização*²⁴.

Desde então, para Adorno, progresso é a categoria fundamental que articula o problema da filosofia da história e uma teoria da liberdade²⁵. Mas, como veremos, há um aspecto surpreendente no ensaio de 1962 e que talvez ainda não tenha recebido atenção suficiente: nele, encontramos uma ênfase teórica sobre o potencial emancipador do conceito de progresso; ênfase que seria inconcebível, por exemplo, na *Dialética do esclarecimento*²⁶. Se a percepção for correta, Adorno insinuaria em 1962 uma reavaliação, portanto, em relação à atitude sumária dos anos 1940. Por meio de uma nova interpretação do progresso, Adorno passaria a reconhecer em 1962 a necessidade de manter no plano do conceito, sem ilusões retrógradas, a memória da injustiça social contra a qual a noção de progresso moral originalmente se insurgiu no século 18, bem como de preservar a ideia de “humanidade”, ainda que inexistente²⁷. Desse modo, veremos que, apesar da orientação crítica manifestada nos anos 1930 e 1940, haveria uma incipiente reavaliação.

Por um lado, Adorno reiterava no ensaio de 1962 o anátema contra a positividade do progresso, na medida em que, com Auschwitz e, depois, com a ameaça perpétua da Bomba, toda concepção positiva de progresso degenerou-se em pura ideologia. Do mesmo modo que Voltaire foi curado da teodiceia de Leibniz por meio de uma catástrofe natural (o terremoto de Lisboa), Adorno havia sido curado, como lembra Rolf Tiedemann (2016, 465–6), da versão hegeliana da teodiceia do espírito por meio das catástrofes sociais do século 20. Já em sua conferência inaugural de 1931, *A atualidade da filosofia*, Adorno descartava qualquer inclinação teórica ao historicismo, às narrativas lineares de uma história universal, com seus regimes de temporalidade mítica fundamentadas na antítese entre história e natureza. São esses regimes de temporalidade mítica que inspirariam, poderíamos acrescentar, considerações na esteira do “contínuo

aperfeiçoamento” de “estágios históricos de desenvolvimento social” e de “processos de aprendizado histórico”, “evolução social”, para evocarmos a fraseologia das gerações posteriores da teoria crítica. Posteriormente, na *Dialética do esclarecimento*, a crença em uma ascensão gradual civilizatória (tomada como um “fato histórico”) revelava-se simplesmente fictícia, caso exemplar da reversão da razão em mito. Sustentar a convergência do avanço de forças materiais, habilidades e conhecimentos, com o avanço do espírito seria pura derrisão ideológica. Apesar disso, precisamente tal convergência, na visão de Adorno, teria sido sustentada não só pela filosofia da história de Hegel, mas também pela historiografia materialista de “Marx e seus sucessores”²⁸.

Ou seja, a conferência de 1962 de fato sinaliza uma continuidade no pensamento de Adorno (desde a conferência inaugural de 1931 até o final de sua vida) no sentido de recusar qualquer filosofia da história baseada no desdobramento de um processo cumulativo e racional, seja do espírito do mundo (ou da história como lugar de produção do universal tornada possível pelo Estado), seja de uma historiografia que pressupõe como inevitável a emergência de uma sociedade sem classes, seja ainda, poderíamos acrescentar, de uma realização contínua dos potenciais da modernidade através de um horizonte normativo estável. O modelo crítico da filosofia da história em Adorno consubstancia-se, como se sabe, na ideia de história natural, que permite não só questionar a imagem positiva de todo desenvolvimento histórico-temporal, dada a partir da hipóstase de um conjunto de fatos históricos, mas que permite também dinamizar a “autorreflexão” (*Selbstreflexion*) a respeito do conceito de progresso. Lembremos que, contra toda ontologia historicista que impõe uma noção a-histórica de história, o conceito da história natural buscava, na ideia de natureza, de invariância, uma categoria ela mesma historicamente construída e, na ideia de história, a reversão em aparência de natureza, em segunda natureza, que afinal se revela “tanto mais mítica quanto mais se mostrar histórica”. É digno de nota que Adorno não procurava uma síntese de métodos naturalistas e historiográficos: a história natural refere-se a uma mudança de perspectiva e, portanto, a uma reorientação crítica em relação à filosofia da história. Esse modelo encontra-se também no ensaio de 1962.

As noções de *descontinuidade* e *cesura*, que Adorno toma de Benjamin (o tempo messiânico que explode o tempo homogêneo e vazio da experiência social), atuam aqui de maneira decisiva. E a importância interpretação benjaminiana para a reabilitação tardia do progresso por parte de Adorno encontra-se referida no próprio início do texto de 1962. Mas essa interpretação parece cumprir uma função propedêutica para

Adorno. Não há dúvida de que ele subscrevia a crítica benjaminiana à ideologia liberal ou socialdemocrata do progresso, esta que, conforme Jeanne Marie Gagnebin (2009, 27), “caracteriza, até hoje, muitos discursos de esquerda que partem do pressuposto (na origem iluminista) de que a história sempre avança em direção a um progresso tão certo quanto indefinido, progresso que os vários partidos de esquerda, por sua vez, pretendem encarnar”. Mas essas noções de descontinuidade e cesura deveriam ser compreendidas, no caso de Adorno, à luz da contradição não resolvida entre universal e particular, entre o idêntico e o não-idêntico, entre a narrativa evolutiva de uma história universal (que unificaria todas as épocas históricas) e a irreducibilidade do fato histórico. Nesse sentido, o uso de tais noções não prescinde de um conceito dialético de progresso, distinto da crítica de Benjamin. Aqui, notamos certa inflexão na avaliação de Adorno sobre o progresso.

Lembremos que, nas *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin desejava (nas palavras de Adorno) apagar a história universal do pensamento sobre história, isto é, desejava “fechar os olhos para o curso da história”, uma vez que estaria marcada pelo tempo vazio (tese 9). Ocorre que, na leitura de Adorno, esse seria o erro simétrico à hipóstase da história universal. É necessário superar o esquema de alternativas segundo o qual a história seria pura continuidade ou pura descontinuidade, seja para confirmar o conceito esclarecido de história universal (como em Hegel), seja para rejeitá-lo (como em Benjamin). A tarefa de uma filosofia dialética da história, diz Adorno, consiste em ao mesmo tempo *construir* e *negar* a história universal, preservando a tensão constitutiva entre continuidade e descontinuidade. Deveríamos, dito de outro modo, evitar toda concepção não-histórica de história. Assim, em uma resposta tardia a Benjamin, Adorno não abandona o conceito de progresso. Pois recusá-lo em nome de sua impossibilidade efetiva seria o sinal invertido da atitude positivista. Ou seja, o hábito daqueles que consideram trivial e positivista o conceito de progresso seria ele mesmo positivista: “ontologizar o progresso, atribuí-lo irrefletidamente ao ser, é tão pouco lícito quanto atribuí-lo à decadência” (ADORNO, 1995, 43). Um conceito negativo de progresso não comporta nem a apologia de uma visão idealista e liberal que supõe o processo cumulativo de melhorias sociais, nem a crítica sumária que decreta sua obsolescência. Como resumem Löwy e Varikas (1992, 214), “longe de ser uma progressão em direção à liberdade e à emancipação, tampouco a história [para Adorno] poderia ser percebida como uma descida gradual ao inferno”.

É nesse sentido que Hohendahl (2013, 254) destaca três diferenças fundamentais entre a concepção de progresso apresentada por Adorno em

1962 e aquela de Benjamin: “primeiro, a noção enfática de revolução como o momento crucial e determinante da história; segundo, a definição enfática do ‘tempo do agora’ como critério para a compreensão da história; e, terceiro, a definição do presente como um estado de exceção no qual todas as regras e normas tradicionais perderam seu sentido”. Ou seja, para Benjamin, o “tempo do agora” messiânico implica a rejeição do conceito de progresso. Conforme a tese 13 de *Sobre o conceito de história*, “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha *no interior de um tempo vazio e homogêneo*. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (BENJAMIN, 1987, 229). Subsistiria, portanto, em Benjamin uma oposição entre práxis política revolucionária e o conceito esclarecido de progresso. Já para Adorno, no ensaio de 1962, a concepção social de “progresso da humanidade na história” deveria ser articulada com uma noção secularizada de redenção, sendo ambas as dimensões constitutivas para a dialética do progresso. Ou seja, tal dialética não se confunde nem com a apologia da história guiada pelo progresso nem com uma “teologia a-histórica”. São as condições infraestruturais e sociais do presente que permitiriam, para Adorno, a consecução do progresso moral.

Aqui residiria o caráter dual do conceito de progresso no ensaio de 1962 de Adorno: sua interpretação escapa da opção entre aceitar uma concepção positivista ou messiânica de progresso ou descartá-la como obsoleta, historicista ou neocolonial. A possibilidade de progresso não se vincula a uma narrativa de melhorias ou progressões crescentes, seguindo uma trama teleológica, mas se efetiva apenas como “prevenção da catástrofe”. Quer dizer, por um lado, para Adorno, o conceito de progresso seria *antimitológico* por excelência, na medida em que contém potencialmente a recusa do encantamento provocado pelo seu próprio conceito, quando degenerado em ideologia. Ao evitar a narrativa de melhorias crescentes e ao mesmo tempo preservar as promessas inscritas na concepção liberal-burguesa de progresso, recusa-se a idolatria que o conceito provoca. Como ressaltam Löwy e Varikas (1992, 207), “a dialética do progresso implica um ponto de vista que critica a ideia de progresso *sem removê-lo do horizonte conceitual*”. Assim como a história universal, o conceito de progresso deveria ser construído e negado. Por outro lado, toda justificação teórica do progresso deveria evitar a armadilha de definições conclusivas. Por isso, apenas uma definição negativa é possível: *progresso seria a resistência contra o perigo presente da recaída, contra a possibilidade concreta da extinção da espécie*. Pode parecer pouco, mas se pensarmos nas catástrofes ecológicas e epidemiológicas, na ameaça nuclear permanente e nas guerras preventivas associadas, no recrudescimento

devastador da extrema-direita, no aumento brutal das desigualdades materiais, um conceito negativo de progresso não será talvez tão extemporâneo.

A conhecida fórmula adorniana resume a dualidade do conceito: “o progresso acontece lá onde termina”. A fórmula é negativa no sentido de que o progresso se torna criticamente viável apenas como prevenção da catástrofe total. Ela se realiza por meio de dois momentos dialéticos: um social, fático, pragmático e outro metafísico, ideal, transcendente (que Adorno chama de “momento da redenção” secularizado). Isto é, o progresso não estaria fora do tempo social, pois se torna inteligível precisamente a partir das condições sociais concretas, sem as quais não teria conteúdo algum; mas seu conceito não se refere integralmente à experiência social, já que seu impulso antimitológico é o que lhe permite opor-se à dominação na sociedade real (ADORNO, 1995, 44). As consequências dessa concepção surpreendem. Em uma passagem do texto de 1962 (pouco citada), Adorno apresenta uma nota estranhamente otimista, no momento em que evoca a possibilidade concreta de extinção da espécie:

[...] poderia ser objetado sobriamente que, de fato, da atiradeira até a bomba atômica, o progresso é escárnio satânico, mas, *somente na época da bomba atômica*, é possível vislumbrar uma situação em que desaparecesse a violência em geral (*in dem Gewalt überhaupt verschwände*) (ADORNO, 1995, 52, grifos meus)²⁹.

Notemos o quanto essa reversão dialética se afasta das proposições de Amy Allen e Paulo Arantes, seja pela crítica de orientação pós-colonial ao conceito eurocêntrico, seja pela tese do presentismo. A possibilidade de uma utopia em que ficaria eliminada a violência social pertencente ao processo de dominação de natureza (ou seja, a utopia da efetivação total do *progresso moral* como horizonte de eliminação da violência *em geral*) só se coloca como uma utopia *possível* naquele momento histórico em que a própria aniquilação da humanidade se torna tecnicamente *possível*; trata-se de uma utopia que está no campo do possível, do mesmo modo que seria possível hoje, tendo em vista o estágio atual das forças produtivas materiais, a completa eliminação da fome no mundo (ADORNO, 1995, 38)³⁰. Dito outro modo: o conceito de progresso converge tanto com a efetiva opressão social quanto com a possível efetivação absoluta da liberdade.

Em função desse caráter dual, Adorno procura conjurar, no interior da abstração metafísica, a má infinitude de um tempo da dominação social. Uma revisão dialética do conceito esclarecido de progresso – em que pese sua gênese no processo de legitimação específica de um modo de produção

baseado na acumulação como fim em si mesmo – permitiria apontar para um regime temporal além da repetição mítica marcada por ciclos sistêmicos de acumulação e crise. Pois é nele que subsiste a exigência de ir além do “derrotismo da razão, depois que a transformação do mundo fracassa”, como escreve no prefácio da *Dialética negativa*. Encontraríamos então, precisamente neste ponto, uma proximidade entre Adorno e Ernst Bloch. Se o tema fundamental da filosofia, como afirma Bloch em *O princípio esperança* (2005, 20), “é a pátria que ainda não veio ser, ainda não alcançada, tal como ela se forma e se constrói na luta dialético-materialista do novo com o velho”³¹, pode-se dizer que essa mesma utopia, cuja imagem Adorno se abstém de fornecer, envolve a inquietude do próprio conceito negativo de progresso como “geração da humanidade” que ainda não existe. A questão decisiva do progresso, tal como a reitera Adorno no ensaio de 1962, está em saber se essa humanidade inexistente será capaz de impedir a catástrofe absoluta, o absoluto “fim do futuro”, inclusive daquele futuro – poderíamos acrescentar – que foi integrado ao presente estendido. A resposta a essa questão, a ser dada em nossa hora histórica, não virá, ao que tudo indica, apenas da conversa de filósofos.

Notas

¹ Doutor em Filosofia pela USP. Realizou pós-doutorado em Filosofia pela mesma instituição. O autor agradece os comentários de Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas a uma versão inicial deste texto.

² Ver iniciativas e eventos recentes da *Kritische Theorie in Berlin* como <http://criticaltheoryinberlin.de/event/dialectics-of-progress-critical-theory-and-social-change/>

³ Para uma discussão crítica substantiva sobre a temática do livro, ver a edição especial de junho de 2018 da Revista Dissonância, dedicada à obra de Allen: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/issue/view/196>

⁴ Sobre as limitações e os problemas dessa exigência, ver FREYENHAGEN, *Was ist orthodoxe Kritische Theorie?* In. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 65, n. 3, p. 456–469, 2017

⁵ Essa exposição lacônica dos trabalhos recentes dos autores busca apenas, evidentemente, contextualizar o foco argumentativo da proposta do livro de Allen. De todo modo, vale assinalar que a própria autora reconhece o caráter quixotesco de sua ousada interpretação crítica.

⁶ “Habermas e Honneth possuem em comum uma compreensão determinada de progresso social, de tal forma que podemos dizer que se determinada sociedade

progrediu, é porque essa sociedade seguiu um processo específico de desenvolvimento, unidirecional e de aprendizado moral-político acumulativo” (ALLEN, *The end of progress*, 9). Reinhart Koselleck sublinha o aspecto alienante e a tendência de dominação social inscrito no conceito esclarecido de progresso moral com os seguintes termos: “um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los. Aqueles dotados de uma superioridade técnica olhavam de cima para baixo o grau de desenvolvimento de outros povos, e quem possuísse um nível superior de civilização julgava-se no direito de dirigir esses povos” (KOSELLECK, 2006, 317).

⁷ “By taking the European path of development as normative, and viewing non-European cultures and peoples as less developed or as non- or premodern, progressive or developmental theories of history serve as an ideological rationalization and justification for ongoing racism, neoracism, colonialism, and neo-imperialism” (ALLEN, 2016, 17).

⁸ O contexto metanormativo para Allen fundamenta-se em duas premissas: “Primeiro, princípios morais ou ideais normativos são sempre justificados em relação a um conjunto de valores contextuais, de concepções de vida boa, ou de horizontes normativos – formas de vida ou mundos da vida, grosso modo. Em segundo lugar, não existe um contexto superior, um ponto de vista livre de contexto ou transcendente a partir do qual possamos julgar quais contextos seriam, em última instância, corretos ou estariam numa posição de superioridade hierárquica sobre outros.” (ALLEN, 2016, 215). Allen distingue entre princípios normativos substantivos (ou de “primeira ordem”) e princípios metanormativos (ou de “segunda ordem”), uma distinção que estaria implícita em Adorno, Foucault e Judith Butler, e afirma que “o contextualismo em nível metanormativo ou de segunda ordem – isto é, contextualismo sobre a justificação normativa, contextualismo como uma posição na epistemologia moral – não precisa implicar relativismo no nível de nosso compromisso normativo substantivo de primeira ordem” (ALLEN, 2016, 212). Como constata o leitor, as peripécias da fraseologia da normatividade são sibilinas.

⁹ “Duas questões problemáticas turvam a argumentação dela. A primeira diz respeito à sua confiança em teóricos europeus como Adorno, Foucault e, via Chakrabarty, Heidegger, sem explicar como seu enraizamento no mundo da vida eurocêntrico do qual emergiram – que desvirtua as reivindicações universalizantes de Habermas, Honneth e Forst – também não esvazia o deles” (JAY, 2018).

¹⁰ De certo modo, Rainer Forst já antecipava a contradição ao afirmar que só se pode ser contra o progresso sendo a favor dele. Trata-se de uma condição transcendental da crítica; isto é, mesmo que *postcolonial theorists* denunciem a dimensão ideológica da concepção de progresso como “fato”, eles estariam ao mesmo tempo afirmando na própria denúncia que seria melhor se abandonássemos tal concepção, reintroduzindo com isso uma noção de progresso, ainda que distinta. (FORST, 2012).

¹¹ “Nesse sentido, os critérios normativos herdados do Esclarecimento não poderiam mais ser entendidos como pressupostos de segunda ordem, metanormativos, ou transcendentais ao contexto. Liberdade – ‘valor central da modernidade’ – e ‘respeito mútuo, reciprocidade igualitária, inclusão e assim por diante’ devem ser considerados não apenas como princípios substantivos, mas como princípios de primeira ordem.” (LOPES, 2018, 73). Notemos a torção extravagante que Allen precisa realizar para dar um exemplo de seu contextualismo metanormativo: “Minha visão permitiria dizer, por exemplo, que a expansão dos direitos dos gays na segunda metade do século 20 e na primeira parte do século 21 nas democracias pós-industriais ocidentais *constitui um progresso na história*, em que o progresso é entendido em termos de uma maior concretização de certos compromissos normativos que tomamos como fundamentais - por exemplo, a igualdade - e não está ligado a qualquer tipo de reivindicação sobre se a forma de vida histórica na qual tais compromissos normativos estão embutidos é evolutivamente superior às formas de vida pré ou não-modernas” (ALLEN, 2016, 229).

¹² A exposição que se segue, também excessivamente sumária e de sobrevoos, condensa o percurso já condensado de Koselleck no referido artigo.

¹³ Koselleck (2020, 184-185) considera que mesmo a “aporia do progresso” em Rousseau (na qual a deterioração ou decadência dos costumes resultariam da própria categoria antropológica da *perfectibilidade*) pressupõe a consciência de futuro necessariamente aberto e a inevitabilidade, portanto, de um movimento histórico ascensional, imprevisível, sem fim. Dito de outro modo, mesmo para a antropologia de Rousseau, a humanidade estaria *condenada* a avançar, de modo que a degeneração dos costumes é um dos efeitos do progresso, considerado como irreversível.

¹⁴ Para a exposição pormenorizada, a partir do referencial meta-histórico, da categoria de *Neuzeit* que se difunde ideologicamente pela Europa, ver a parte final do livro de Reinhardt Koselleck, *Futuro passado*, em especial o último capítulo: “Se a história inteira é única, também o futuro deve ser único, portanto, diferente do passado. Este axioma da filosofia da história, que resulta do iluminismo e faz eco à Revolução Francesa, serve de base tanto para a “história em geral” quanto para o “progresso”. Ambos são conceitos que só chegaram à plenitude histórico-filosófica com a formação dos termos [experiência e expectativa], ambos apontam para a mesma situação: não é mais possível projetar nenhuma expectativa a partir da experiência passada” (KOSELLECK, 2006, 319).

¹⁵ Que o conceito circunscreveu essa “humanidade” aos *happy few* da rapinagem capitalista, permanecendo indiferente aos desníveis materiais obscenos entre centro e periferia na “economia-mundo”, Koselleck não deixa de reconhecer: “A maior parte do planeta é pouco afetada por esse progresso, ou apenas o é de maneira negativa (...) Impõe-se, por isso, a conclusão de que o progresso da modernidade – a despeito de sua pretensão universal – repercute apenas uma experiência parcial que permanece consistente em si mesma”. (KOSELLECK, 2020, 188-189). Nesse sentido, o fato de que pelo menos metade da população mundial

viva em pobreza extrema em 2021 (conforme dados insuspeitos do Banco Mundial) seria suficiente para desabonar o conceito de progresso moral. Talvez não.

¹⁶ Em entrevista de 1997, Paulo Arantes enxergava na Desconstrução (e mesmo no *Discurso* habermasiano) uma “sintomática desconversa” diante do esgotamento histórico da sociedade do trabalho e de suas narrativas e categorias autocongratulatórias, como a de progresso. Notemos que o diagnóstico do “colapso da geocultura do progresso” que comparecerá no ensaio *O novo tempo do mundo* de 2013 já se encontrava na entrevista: “Nesse momento [final da década de 1970], as ideias herdadas de objetividade, de progresso, de consciência e de temporalidade estavam desmoronando, porque a sociedade do capitalismo organizado também estava. O crescimento com pleno emprego fora deslegitimado, o motor material da antiga consciência; o sujeito forte da sociedade liberal burguesa também tinha se eclipsado (...) A Desconstrução nada mais é do que a súmula dos fatos muito pouco metafísicos estilizados pelo *colapso dessa geocultura progressista de legitimação do capitalismo*. (...) Para continuar modernizando a modernidade, Habermas afirmou que seria necessário repensá-la por meio do paradigma da comunicação, coisa de que os pós-modernos vinham falando fazia tempo (...) Estão todos no mesmo barco. Então a polêmica com o pós-estruturalismo francês, no *Discurso [filosófico da modernidade]*, não exprime esse confronto inapelável que o debate a respeito procura dar a entender” (ARANTES, 2004, 293)

¹⁷ Em relação a Castells, “tempo intemporal” constituiria essa forma dominante de um tempo social marcado pelas novas tecnologias de poder, que operam “a inclusão e exclusão de indivíduos e funções” em um hierárquico fluxo informacional; nela, se confirmaria, a julgar pela leitura de Arantes, a substituição do futuro pela noção de “fluxo” da sociedade em rede. Quanto a Fukuyama, trata-se talvez do mais conhecido capítulo da “filosofia do fim da história” das últimas décadas, o *flat horizon* no qual a democracia liberal e a economia de mercado apareceriam como estágio terminal para toda organização político-econômica.

¹⁸ Em 1999, Paulo Arantes esquadrihava os resultados do abandono da crítica da economia por parte da ‘novíssima esquerda’ (pós-moderna, mas não só), quando esta redobrava “a aposta do *establishment* na apoteose da cultura e o concomitante fim da política: esta última tornou-se enfaticamente cultural desde o momento em que se convencionou – não se sabe bem com quem – deixar a economia intocada, correndo livremente em faixa própria, quando muito sujeita a emendas decorrentes da mera gestão dos interesses consolidados” (ARANTES, 2004, 213).

¹⁹ A data de publicação do livro não é irrelevante: “ano da Queda ou do Bicentenário da Revolução Francesa, como se preferir” (NOWOTNY, 1989, 34).

²⁰ “Aos poucos fui me convencendo do inexorável desaparecimento da categoria do futuro e sua substituição por algo que chamo de presente prolongado. E sempre e em todos os lugares encontrei aquelas tecnologias que estão mudando a

percepção humana do tempo mais imediata e mais visivelmente - as modernas tecnologias de comunicação" (NOWOTNY, 1996, 8).

²¹ Nesse sentido, as conjecturas de obras recentes como *Aceleração - a transformação das estruturas temporais na modernidade*, de Hartmut Rosa, a respeito da sensação de crescente aceleração do tempo social, não seriam incompatíveis com a perspectiva desse "imobilismo em movimento" presentista em Nowotny e Paulo Arantes. Lembremos mais uma vez que o livro de Nowotny foi publicado em 1989, quando as redes sociais eram diversão comparável à do radioamadorismo e quando a coleta massiva de dados, o *big data*, não passava de fantasia de consumo para publicitários e agências de controle governamentais.

²² Para o bem e para o mal. A redução espantosa nas curvas de desenvolvimento das vacinas contra a covid-19 parece confirmar o paradigma emergencial do presentismo, tanto quanto as políticas ditas "emergenciais" da reforma trabalhista e da responsabilidade fiscal. Na provocação de Nowotny (1996, 59): "O presente está sendo prolongado a fim de ter mais tempo para decisões urgentes e iminentes".

²³ "Por certo, Koselleck não poderia antecipar a grande virada que se avizinhava — como procuraremos mostrar, a lógica mesma do Novo Tempo do Mundo —, *uma sociedade do risco que acarretaria precisamente uma tremenda reversão de todos os horizontes modernos de expectativa*. Nada mais, nada menos" (NOWOTNY, 1996, 55).

²⁴ Os tópicos da necessidade de desenvolvimento histórico, da consistência composicional, do caráter social e cognitivo e das tendências do material musical como "espírito sedimentado" (bem como a desconfiança em relação à racionalização sistemática presente na técnica dodecafônica de Schoenberg), encontram-se prefigurados no artigo "Reação e progresso" (*Reaktion und Fortschritt*), que Adorno publicou na revista *Anbruch* em junho de 1930. O artigo, posteriormente integrado a *Moments Musicaux* (GS 17), foi escrito como resposta ao artigo de Krenek ("Progresso e reação", título que Adorno inverte no título de seu texto) e descreve o progresso nas práticas composicionais como a interação entre as necessidades expressivas do compositor e as técnicas musicais disponíveis em certo momento histórico. Adorno não defende um progresso supostamente linear, ascensional, acumulativo, da arte musical: não faria o menor sentido, para Adorno, afirmar que se compõe melhor hoje, por exemplo, do que no início do séc. 18. O progresso residiria não em obras individuais, mas no conceito de material, *como processo de desmitologização*, emancipação do mito de uma "natureza" subsumida à invariância (ADORNO, *Moments musicaux*, GS 17, 138); mais precisamente, progresso significa "nada menos do que tomar o material no estágio mais avançado de sua dialética histórica" (ADORNO, GS 17, 133), o que de modo algum implica afirmar que atualmente se compõe "melhor". Parte dessas considerações é retomada no ensaio de 1962.

²⁵ "(...) uma categoria (...) que sintetiza toda a problemática da filosofia da história, mas que por outro lado também estabelece essencialmente um vínculo com a teoria da liberdade: trata-se da categoria de *progresso*." ["(...) eine Kategorie (...),

die gesamte Problematik der Geschichtsphilosophie in sich zusammenfaßt, die aber auf der anderen Seite auch die Verbindung zur Freiheitslehre wesentlich herstellt: das ist die Kategorie des *Fortschritts*"] (ADORNO, 2016, 194).

²⁶ Como se sabe, as referências à obsolescência das pretensões do conceito de progresso são frequentes no livro. Nele, o conceito associa-se exclusivamente à dominação da natureza, à reificação da técnica. Ver, por exemplo, um aforismo como "Avalancha": "No presente não há mais nenhuma mudança. A mudança das coisas é sempre a mudança para melhor. Mas quando, em tempos como os nossos, a penúria é extrema, os céus se abrem e despejam seu fogo sobre aqueles que, de qualquer modo, já estão perdidos" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, 205).

²⁷ O conceito de *humanidade*, ainda que inexistente, como vimos, seria um pressuposto da categoria de progresso: "Para Adorno, o conceito de história universal depende de um conceito abrangente de humanidade, que deve ser postulado a fim de preencher a noção de progresso com algum sentido (além daquele de habilidades e conhecimentos)" (HOHENDAHL, 2013, 250).

²⁸ No mencionado curso de 1964/65, *Sobre a Doutrina da História e da Liberdade*, Adorno procura "corrigir" um suposto equívoco de Benjamin na tese 17, que estabelecia uma diferença metodológica entre a historiografia materialista e o historicismo idealista. Adorno inscreve, ao contrário, a "historiografia materialista oficial" na mesma tradição hegeliana da história universal: "(...) die vorherrschende, offizielle materialistische Geschichtsschreibung, also die mit dem Namen von Marx und seiner gesamten Nachfolge verbundene, durchaus im Bereich der Art Universalgeschichtsschreibung bleibt, der an Hegel sich darstellt (...)" (ADORNO, 2016, 132).

²⁹ No original, "(...) *ein Zustand zu visieren, in dem Gewalt überhaupt verschwände*" (ADORNO, GS 10.2, 630)

³⁰ A passagem claramente remete ao conhecido aforismo 100 das *Minima moralia*: "Quando se pergunta pelo objetivo da sociedade emancipada, obtêm-se respostas tais como a realização das possibilidades humanas ou a riqueza da vida (...) A única resposta delicada seria a mais grosseira: que ninguém mais passe fome". (ADORNO, 1992, 137).

³¹ Para Bloch, sem a "consciência do amanhã", a filosofia perderia sua própria razão de ser: "A filosofia terá consciência do amanhã, tomará o partido do futuro, terá ciência da esperança. Do contrário, não terá mais saber" (BLOCH, 2005, 17).

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

ADORNO, Theodor W. Progresso. In. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento - fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALLEN, Amy. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da História. In. *Obras Escolhidas - Vol. I - Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança - Volume 1*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

FORST, Rainer. Zum Begriff des Fortschritts. In. JOAS, H. (org.) *Vielfalt der Moderne - Ansichten der Moderne*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2012.

FREYENHAGEN, Fabian. *Was ist orthodoxe Kritische Theorie? Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 65, n. 3, p. 456–469, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Seis teses sobre as "teses". In. SOCHA, Eduardo (Org.). *Escola de Frankfurt: uma introdução às obras de Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Bregantini, 2009.

HOHENDAHL, Peter Uwe. Progress Revisited: Adorno's Dialogue with Augustine, Kant, and Benjamin. *Critical Inquiry*, v. 40, n. 1, 2013.

JAY, Martin. Martin Jay reviews The End of Progress. *Critical Inquiry*, 2018. Disponível em: <https://criticalinquiry.uchicago.edu/martin_jay_reviews_the_end_of_progress/>.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Wilma Maas; Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Progresso e declínio: um adendo à história de dois conceitos. In. *Histórias de Conceitos*. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LOPES, Ana Claudia. O Que é Crítico na Descolonização da Teoria Crítica? Amy Allen e O Fim do Progresso. *Revista Dissonância*, v. 2, 2018.

LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 27, 1992.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classes*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NOWOTNY, Helga. *Time: modern and postmodern experience*. Trad. Neville Plaice. Cambridge: Polity Press, 1996.

PAYROW SHABANI, Omid. The Ineliminability of the Idea of Progress. *The Journal of Value Inquiry*, v. 51, n. 4, p. 663–680, 2017.

TIEDEMANN, Rolf. Nachbemerkung des Herausgebers. In. ADORNO, Theodor W. (Ed.). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.