

# A CRÍTICA DO PROGRESSO EM ADORNO\*

MICHAEL LÖWY E ELENÍ VARIKAS

A ideologia do progresso, nascida (em sua forma moderna) com as Luzes, tem na concepção hegeliana da história sua suprema expressão filosófica. Interpretava-se cada acontecimento como um momento da marcha da humanidade em direção à liberdade: quando da entrada triunfal de Napoleão na sua cidade, Hegel convenceu-se de que percebera "o espírito do mundo (*weltgeist*) montado num cavalo".

O pensamento de Adorno situa-se nos antípodas desse otimismo progressista e dessa identificação com a marcha conquistadora da Razão dominante. Numa passagem irônica e amarga das *Minima Moralia*, escrita durante a segunda guerra mundial, ele reformulou a metáfora hegeliana: "Eu vi o espírito do mundo, mas não a cavalo: vi-o nas asas de um míssil"<sup>1</sup>. A seus olhos, a história do século XX refutava dramaticamente a filosofia de Hegel. Com a exceção de uma conferência de 1962, Adorno nunca tratou de maneira "sistemática" ou específica da questão do progresso. A crítica das ilusões "progressistas", todavia, é como um fio vermelho entretecido no conjunto da sua obra; é um elemento central da sua visão de história, que contribui também,

\* Michael Löwy e Eleni Varikas, "L'esprit du monde sur les ailes d'une fusée - la critique du progress chez Adorno", Tradução de Régis Castro Andrade. Na mesma área temática, Michel Löwy publicou nos *Novos Estudos CEBRAP* (nº 32, 1992), "Benjamin, Habermas e a modernidade".

<sup>1</sup> *Minima Moralia (MM)*, Payot, Paris, 1983, p. 53.

de modo determinante, à elaboração de suas idéias sobre a arte, a literatura e a cultura.

Não é necessário dizer que a crítica do progresso não é nova na cultura e na filosofia da Europa central. A reflexão de Adorno lança raízes em toda uma tradição de polêmica, muitas vezes acerba, contra a modernidade burguesa. Ela está ligada a uma corrente profunda que atravessa a história de cultura alemã (e européia) desde o fim do século XVIII até os nossos dias: o *romantismo*, não como simples escola literária, mas como uma *Weltanschauung* fundada na crítica da civilização industrial/capitalista moderna a partir de valores sociais e culturais pré-capitalistas. Os dois momentos fortes da evolução dessa corrente são o romantismo "clássico" do início do século XIX e o assim chamado "neo-romantismo", predominante no fim do mesmo século, particularmente nos meios universitários. Esses dois momentos são fontes essenciais da reflexão adorniana do progresso: fontes que são evidentemente re-interpretadas e reexaminadas por uma filosofia que, apesar de tudo, jamais deixou de reivindicar para si a herança das luzes. Adorno reconhece a legitimidade – parcial e limitada, por certo – das críticas levantadas pelos românticos contra a modernidade e às Luzes: enquanto pura instrumentalidade, "como simples construção dos meios, a Razão é tão destrutiva quanto o afirmam, em suas investidas, os seus inimigos românticos". Mesmo o romantismo mais reacionário – como por exemplo a contra-revolução católica – tinha razão contra o *Aufklärung* liberal ao mostrar como, graças à economia de mercado, a liberdade se transformava no seu contrário<sup>2</sup>.

Em certo sentido, Adorno não estava longe de compartilhar o elitismo cultural dos mandarins universitários alemães do fim do século XIX e da sua hostilidade com respeito aos valores positivistas e utilitaristas de uma sociedade de massas moderna dominada pela tecnologia e pelo mercado, mesmo se deles se diferenciava radicalmente em razão de sua opção social marxista, seu modernismo estético e sua rejeição de toda restauração dos privilégios aristocráticos do passado<sup>3</sup>.

<sup>2</sup>Adorno, M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison (DR)*, Gallimard, Paris, 1974, p. 57, 100.

<sup>3</sup>Ver Eugen Lunn, *Marxism and Modernism: an Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*, California University Press, Berkeley, 1982, pp. 211-212. De acordo com Lunn, Adorno era um "mandarim de esquerda", motivado por um anti-capitalismo "aristocrático-socialista".

Não estaria essa trajetória em contradição com o progressismo marxista? Tudo depende da interpretação dos textos marxianos, susceptíveis de leituras muito diversas... A leitura de Adorno põe em relevo que Marx, na sua crítica ao programa de Gotha, rejeitou “a absolutização da dinâmica na doutrina do trabalho como fonte única da riqueza social; e ele admitiu a possibilidade de um retorno à barbárie”<sup>4</sup>. Graças a essa interpretação – seletiva, mas não necessariamente errônea – a filosofia de Frankfurt pode reduzir as tensões entre sua adesão sincera e profunda ao projeto marxista de emancipação social e sua simpatia em relação às críticas culturais do progresso. Nessa leitura do marxismo ele foi precedido por seu amigo Walter Benjamin, cujos escritos são, sem dúvida, a fonte mais importante e mais direta de sua reflexão nesse domínio.

A grandeza e os limites da crítica passadista ou “réactionnaire” do progresso são ilustrados, aos olhos de Adorno, por dois autores do século XX, cujos escritos ele examina de perto: Aldous Huxley e Oswald Spengler.

Tanto na *Dialética da Razão* como na *Mínima Moralía*, Huxley é apresentado como um exemplo típico (junto com Jaspers ou Ortega y Gasset) de “crítica reacionária” da civilização em nome da nostalgia do passado e da defesa da cultura<sup>5</sup>. Essa análise foi desenvolvida numa conferência de 1942, retomada em *Prismes*, que submete a uma atenta análise crítica o conteúdo do célebre romance distópico de Huxley, *Admirável Mundo Novo*. Para Adorno, essa obra é a expressão do sentimento de pânico do intelectual confrontado ao choque das engrenagens da relação mercantil universal e exclusiva. Huxley tem o mérito de recusar toda concessão à crença infantil segundo a qual “os supostos excessos da civilização técnica seriam compensados por si mesmos num progresso irresistível”; na sua utopia, “observações feitas no estado atual da civilização levam à evidência da sua monstruosidade”. Não obstante, em última análise, seu livro é um fracasso: reacionário, ele “desconhece a promessa humana da civilização” e a dimensão positiva (“certamente problemática e insuficiente”) da reificação. Puritano, ele não distingue entre liberação e degradação da sexualidade; próximo dos “filisteus român-

<sup>4</sup>Adorno, “Le progrès”, 1962, in *Modeles Critiques*, (MC), Payot, Paris, 1984, p. 172. – ver tradução neste número de *Lua Nova*.

<sup>5</sup>DR, p. 17, MM, p. 141.

ticos” ele opõe a técnica à humanidade, a máquina ao homem, e confunde uma “limitação das relações de produção, e entronização do aparelho produtivo em nome do lucro” com “uma qualidade intrínseca das forças produtivas”; em resumo, Huxley expressa um “individualismo irrefletido”, um romantismo tardio e uma moral “nihilista”, pois que ele “não intrega à sua reflexão a idéia de uma praxis que romperia a maldita continuidade!”<sup>6</sup>

Não se pode deixar de considerar essa crítica bastante injusta, excessivamente parcial para dar conta da riqueza e da força do romance e baseada em premissas muito pouco... adornianas: será que ele se atreveria a censurar Beckett ou Kafka por não integrar a sua reflexão a idéia de uma praxis transformadora? Nesse curioso texto deparamo-nos com passagens que fazem pensar antes nos ataques de um Lukacs contra o “nihilismo” dos escritores modernos que na estética literária do filósofo da dialética negativa...

Paradoxalmente, o “socialista Prussiano” (antes de tornar-se nacional socialista) e ideólogo conservador Oswald Spengler é tratado com mais indulgência por Adorno que o romancista inglês. Certamente, as simpatias de Spengler dirigem-se às classes dominantes e sua filosofia da história legitima o estado de coisas existente: “assim como Comte, ele fez do positivismo uma metafísica, da submissão ao que existe um amor pelo destino, do conformismo uma sensibilidade cósmica”. Contudo, “ele é um desses teóricos da reação extremista, cuja crítica do liberalismo revelou-se sob vários aspectos superior à crítica progressista”, a qual jamais levou a sério a possibilidade real de uma volta à bárbarie.

O esquecimento ao qual se relegou o autor da *Decadência do Ocidente* após sua morte não se justificaria: “Spengler não encontrou um adversário à sua altura: o esquecimento assemelha-se a uma omissão”, se examina as críticas feitas a ele até 1922, damos-nos conta “da medida do fracasso do espírito alemão diante de um adversário que parecia concentrar nele a força histórica do passado”. A acuidade intelectual de Spengler permitiu-lhe adivinhar “a ambigüidade das Luzes na época da dominação universal”. Seus “prognósticos são também espantosos”: nos campos da arte, da imprensa, da guerra ou da economia, o curso

<sup>6</sup>Adorno, *Prismes, Critiques de la Culture et de la Société*, Payot, Paris, 1986, pp. 82-101.

dos acontecimentos “corresponde com bastante precisão ao prognóstico de Spengler”. Não é possível opor-se a ele em nome “da fé no progresso contínuo e na sobrevivência da cultura”: a única resposta possível ao desafio spengleriano é o protesto daqueles que a história marginaliza e aniquila – protesto desesperado que constitui “a única esperança de privar o destino e o poder da última palavra”<sup>7</sup>.

O que quer que pensemos dessa surpreendente super-avaliação de Spengler (e, paralelamente, da excessiva sub-avaliação de Huxley), é evidente que Adorno leva a sério esse tipo de crítica romântica às ideologias conformistas do progresso, sem aceitar de modo algum suas premissas anti-iluministas retrógradas e conservadoras<sup>8</sup>. Sua estratégia em face dessa corrente intelectual é definida numa passagem magnífica e muito esclarecedora de *Minima Moralia*: “Uma das tarefas – e não das menores – diante das quais se encontra o pensamento é a de por todos os argumentos reacionários contra a civilização ocidental a serviço da *Aufklärung* progressista”<sup>9</sup>. Pode-se dizer toda a filosofia da história de Adorno, e em particular sua reflexão sobre o progresso, como uma tentativa de aplicar esse programa, que ele também formula na seguinte proposição da conferência sobre o progresso de 1962: “Uma teoria do progresso deverá integrar o que há de pertinente nas invectivas contra a fé no progresso enquanto antídoto contra a mitologia que o mina”<sup>10</sup>.

Essa estratégia implica uma atitude com relação ao passado que se distingue profundamente da dos restauracionistas românticos: o objetivo não é a conservação do passado, mas a *realização das esperanças do passado*. Isso significa que as sobrevivências do antigo, do pré-burguês, só têm valor como *fermentos do novo*<sup>11</sup>.

Curiosamente, Adorno só percebe, no campo das críticas românticas do progresso, a corrente reacionária, conserva-

<sup>7</sup>Adorno, *Prismes*, pp. 37-44, 56-58.

<sup>8</sup>Ver Martin Jay, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, p. 17: “Sua avaliação controversa e muito matizada de Spengler e de outras figuras ostensivamente reacionárias testemunha seu desejo de salvar o que resta de válido na crítica romântica da modernização”.

<sup>9</sup>*MM*, p. 179.

<sup>10</sup>*MC*, p. 165.

<sup>11</sup>*DR*, p. 17, *MM*, p. 182. Essas duas proposições se encontram no centro dos escritos de Benjamin dos anos 30.

dora e contrarrevolucionária. Ele não parece dar-se conta, nesse mesmo universo cultural, de uma sensibilidade romântica/revolucionária, desde Rousseau e Blake até Ernst Bloch e Walter Benjamin. Isso parece ainda mais surpreendente quando se considera que Benjamin – apesar das diferenças que os separam – representa uma referência essencial na elaboração da sua própria concepção de progresso.

De todos os textos de Benjamin, sem dúvida são suas *Thèses sur le concept d'histoire* (1940) o que mais profundamente influenciou Adorno, e em especial a tese VII, que encena um Anjo da História lançado ao futuro por uma tempestade que o afasta do paraíso; a essa tempestade, que produz uma sucessão de ruínas, dá-se o nome de "Progresso". Essa alegoria reaparece, quase palavra por palavra, na *Dialectique de la Raison*: "O anjo portador do gládio de fogo, que expulsou os homens do paraíso e os impeliu à via do preparo técnico, é, ele próprio, o símbolo desse progresso"<sup>12</sup>.

Na conferência sobre o progresso de 1962, Adorno refere-se às "Thèses" de Benjamin como "sem dúvida o pensamento mais pertinente sobre a crítica da idéia de progresso daqueles que, um tanto apressadamente classificamos, politicamente, entre os progressistas." Como seu amigo ele recusa-se a confundir o progresso das técnicas e dos conhecimentos com o progresso da humanidade, e, como ele, persuadiu-se de que o momento da redenção, mesmo secularizada, está presente no verdadeiro progresso. Adorno recusa, porém, "como teologia histórica" qualquer tentativa de assimilação direta dos dois momentos: como já o dissera Santo Agostinho, "a redenção e a história são inseparáveis e não se confundem"<sup>13</sup>.

Se Adorno parece adotar uma atitude mais matizada e, às vezes, mais positiva que Benjamin com respeito ao progresso, também é verdade que sua reflexão é cortada por uma tensão permanente, ou mesmo por uma recusa de decidir. Mas essa recusa é parte integrante de sua abordagem que, fiel à sua profunda desconfiança da conceituação abstrata, recusa um conceito totalizante do progresso. Não fazer desse conceito uma "categoria conclusiva" é uma decorrência do "tabu dialético com respeito

<sup>12</sup>DR, p. 17, MM, p. 189.

<sup>13</sup>MC, pp. 156-159.

aos conceitos fetiches”, característicos da própria *Aufklärung* crítica, que ele faz sua, apesar de tudo<sup>14</sup>.

Desse ponto de vista, mais do que uma hesitação entre uma avaliação positiva ou negativa, o que emerge dos seus escritos é uma verdadeira *dialética do progresso* que participa da dialéticas das Luzes ao mesmo tempo em que dela se nutre. Essa dialética já despontava na suspeita que ele fazia pesar, desde os seus escritos do início dos anos 30, sobre o racionalismo ocidental (*L'actualité de la Philosophie*).

Entre os membros do estreito círculo da Escola de Frankfurt, Adorno – a exemplo de Benjamin – era provavelmente o menos confiante na dinâmica progressista da razão<sup>15</sup>. A *Dialética da Razão* constitui o ponto culminante desse ceticismo; o progresso aparece ali com as características de uma *dominação progressiva*. É verdade que esse trabalho resultou de uma reflexão conjunta com Horkheimer, cujas obras posteriores mantiveram, em grande parte, essa orientação histórico-filosófica negativa (*L'Eclipse de la Raison*). Mas Horkheimer preocupou-se menos diretamente com as implicações epistemológicas da crítica da *Aufklärung*; em Adorno, pelo contrário, essas implicações tornaram-se uma preocupação constante a partir dos anos 40. É no quadro dessas preocupações, que definem como tarefa primordial do pensamento filosófico a reflexão sobre suas próprias aporias, que se desenvolve a idéia de uma dialética do progresso.

Assim como a dialética das Luzes pressupõe um ponto de vista que é ao mesmo *interno à Aufklärung* e crítico dela, a dialética do progresso implica um ponto de vista que critica a idéia de progresso *sem removê-lo do horizonte conceitual*. É nesse sentido que Adorno interpreta e retorna por sua conta a crítica benjaminiana do progressismo social-democrata: “Na *imaginação* social-democrata, o progresso... seria um progresso da própria humanidade (não de suas aptidões e conhecimentos)”. O que está em questão nessa passagem, segundo Adorno, é *uma certa visão* do progresso e não a vontade de excluir o

<sup>14</sup>MC, p. 172.

<sup>15</sup>C.F. Susan Buck-Morss, *The Origin of the Negative Dialectics*, Theodor W. Adorno, W. Benjamin and the Frankfurt Institute, Macmillan Free Press, New York, 1977, e Richard Wolin, “Critical Theory and the Dialectic of Rationalism” *New German Critique*, n. 41, 1987.

progresso da teoria crítica<sup>16</sup>. Esta não poderia dispensar a noção de progresso, portadora da esperança “de que as coisas vão melhorar, que um dia os homens poderão respirar”. Não há bem, nem traços de bem sem progresso. Ou antes: o progresso consiste na guerra contra o triunfo do mal radical, a resistência ao perigo constante de regressão, a possibilidade de evitar a catástrofe integral<sup>17</sup>.

Se a dialética das Luzes é elaborada a partir de uma posição ética cuja medida não é o grau de desenvolvimento dos conhecimentos e nem mesmo o seu potencial único de emancipação humana, mas o *grau em que os conhecimentos realizaram essa promessa de emancipação*, o mesmo pode-se dizer da dialética do progresso. É a recusa de dissociar progresso dos conhecimentos e progresso da humanidade que revela o *duplo caráter* de uma dinâmica “que sempre desenvolve o *potencial de liberdade* ao mesmo tempo que a *realidade da opressão*”<sup>18</sup>. “A cada progresso da civilização, as novas perspectivas de dominação abriam *ao mesmo tempo* perspectivas de supressão dessa última”<sup>19</sup>.

O duplo caráter do progresso manifesta-se primeiramente no desenvolvimento tecnológico e científico. Quer se trate da introdução da máquina, da evolução dos meios de comunicação ou do aperfeiçoamento da divisão do trabalho, o progresso sempre correu o risco de transformar-se em regressão. A imbricação entre progresso e regressão torna-se evidente “quando se considerã ãs possibilidades técnicas à nossa disposição”<sup>20</sup>. Se se toma como exemplo a reprodução mecânica, percebe-se que o progresso dos procedimentos de reprodução ocorre em detrimento de uma produção definida pelas necessidades e coincide, pelo contrário, com uma adaptação/sujeição reais das necessidades aos próprios procedimentos. Mais ainda: que se trate da produção de bens culturais ou materiais, são os procedimentos *enquanto tais*, isto é, desenvolvidos *independentemente daquilo*

<sup>16</sup>Segundo Adorno, em Benjamin o conceito de progresso “legitima-se na teoria segundo a qual a representação da felicidade das gerações ainda não nascidas – sem as quais não se poderia falar de progresso – se acompanha inevitavelmente da representação da redenção” (MC, p. 156).

<sup>17</sup>MC, pp. 154, 159.

<sup>18</sup>MM, p. 139.

<sup>19</sup>DR, p. 55.

<sup>20</sup>MM, p. 113.



*que eles reproduzem*, e não seu potencial de satisfação das necessidades, que se tornam as *marcas do progresso*.

A modernização e a racionalização calculadora, correlativos do progresso técnico, tiveram como resultado uma *perda*, um declínio, uma degradação com relação às sociedades pré-modernas. A tecnificação priva os gestos humanos de “toda hesitação, de toda circunspecção e de todo refinamento”, ela lega ao “perecimento da experiência adquirida” e à “decadência do dom”. Numa palavra: com o progresso, “o que os homens perderam foi o componente humano de cultura”. A grande arte moderna, a obra de um Kafka ou de um Beckett é um testemunho angustiado do declínio do sujeito humano na vida moderna. Daí o valor que tem para Adorno as *sobrevivências pré-capitalistas* encontradas na Europa mesmo no século XX, não na sociedade norte-americana, inteiramente modernizada. Na Alemanha, por exemplo, instituições culturais e artísticas como as universidades, os teatros ou os museus permaneceram à margem do mecanismo do mercado: “os poderes políticos... aos quais o absolutismo deixara essas instituições como herança, asseguraram sua independência com relação às forças dominantes do mercado, da mesma forma como o haviam feito os príncipes e os senhores feudais no século XIX. Na América, pelo contrário, as antinomias do progresso se revelaram em toda sua paradoxal desumanidade: “a ausência de todo esnobismo com respeito ao que – no sentido feudal – é desonroso nas relações de troca, o caráter democrático do princípio de ganho, tudo isso contribuiu para perpetuar, pura e simplesmente, a anti-democracia, a injustiça econômica, a degradação do homem. Não passa ali pela cabeça de ninguém que pode haver prestações que não traduzíveis em valor de troca”<sup>21</sup>.

Assim como a razão que se desvia de sua finalidade emancipadora renuncia a sua realização, o progresso tecnológico que dela é o meio privilegiado transforma-se em progresso do poder quando se autonomiza com relação aos fins que deve servir. Nesse sentido, não é a evolução ou a tecnologia que permite a transformação da máquina em mecanismo de dominação, mas sua adaptação ao poder. A manipulação da consciência coletiva pelo que Adorno chamou a indústria cultural e a utilização brutal das técnicas mais sofisticadas pela barbárie fascista são

<sup>21</sup>MM., p. p. 37, 139, 183, 202; DR, p. 141; Martin Jay, *Adorno*, p. 130.

dois aspectos essenciais dessa inversão sinistra do progresso científico.

Entretanto, o *duplo caráter* do progresso não designa simplesmente um mau uso da ciência, designa, mais *radicalmente*, a existência de um potencial de desumanização nas próprias raízes da empreitada científica. Ao referir a *Dialética da Razão* à emergência do racionalismo ocidental, Adorno e Horkheimer esboçam uma tendência à “dominação progressiva” ligada à articulação de dois aspectos constitutivos do projeto científico: a redução do *qualitativamente diferente a uma identidade quantitativa* que terá seu apogeu no preceito “Science is Measurement:” e o *controle da natureza*. A manipulação instrumental da natureza levaria inexoravelmente à instrumentalização do homem, assim como a transformação do mundo em puro objeto conduziria à reificação das relações humanas<sup>22</sup>.

Condição necessária do progresso científico, a cegueira diante da dor e dos sofrimentos causados pelo controle da natureza voltar-se-ia contra o homem como uma vingança da natureza brutalizada. Apesar da sua evidente atualidade, essa análise remetia menos a uma reflexão ecológica que às repercussões desastrosas que sobre o homem teve sua alienação não apenas com relação à natureza sobre a qual ele exerce sua dominação como também, com relação àquilo que nele mesmo pertence à natureza. Desmitificando as superstições do mundo animista, que havia atribuído erma alma às coisas, o progresso acabou por submeter-se a uma mistificação bem mais terrível: a de um mundo que transforma a alma do homem em coisa. Esquecendo-se de sua antiga unidade no mundo natural, o homem moderno ficaria como que enfeitiçado: “toda reificação”, observam Adorno e Horkheimer, “é um esquecimento”.

O tema do “retorno à natureza” volta sempre na reflexão adorniana sobre o progresso, tanto como vingança da natureza brutalizada quanto como necessidade de “reconciliação”. Em “Juliette ou Raison et Morale”, o “retorno da natureza” não é simples regressão a um estado anterior à civilização e ao progresso, mas um *momento* da própria civilização: Juliette não encarna nem um libido não sublimado nem um libido regressivo, mas o prazer intelectual da regressão, o

<sup>22</sup>Martin Jay, *L'Imagination dialectique, Histoire de L'École de Francfort*, Payot, Paris, 1977, pp. 295-296.

*amor intellectualis diaboli*, o prazer de destruir a civilização com suas próprias armas”. Em o *Eclipse de la Raison*, Horkheimer formularia isso de outra maneira, apresentando o facismo como uma “síntese satânica da razão e da natureza, exatamente no oposto da reconciliação dos dois extremos, que a filosofia sempre sonhou”<sup>23</sup>.

O destino reservado às mulheres na civilização moderna tem um valor paradigmático da desumanização que, segundo Adorno, essa dupla premissa do progresso acarreta: o nivelamento ou a rejeição do qualitativamente diferente e o controle da natureza. Portadora das marcas indeléveis de uma diferença inassimilável imposta pela natureza, a mulher torna-se o objeto predileto da dominação, ela representa a natureza, numa civilização onde a glória está na opressão dessa última, e torna-se portanto “o substrato de uma subordinação sem fim no plano conceitual, de uma submissão sem fim na realidade”. Enquanto signo mais visível da impossibilidade de uma autonomia absoluta do ser humano com relação à natureza, ela atrai um ódio sem limite, do qual a violência sádica revela a profundidade, bem mais do que toda indulgência de que se enfeita o paternalismo burguês. A dominação exercida sobre a mulher é emblemática do destino dos homens modernos numa sociedade governada pela coerção e pela reificação.

Privada de todo acesso ao estatuto de indivíduo, ela não passa de “representante de sua espécie”, assim como os homens modernos privados da sua individualidade tornam-se “representantes de uma espécie, que o isolamento tornou semelhantes uns aos outros”. Da mesma maneira que os indígenas das colônias ou os judeus entre os arianos, a incapacidade feminina de defender-se “confere-lhe um título legal à opressão”. Isso faz com que as mulheres representem uma minoria mesmo quando majoritárias. Essa impotência, por sua vez, ao mesmo tempo que sua longa ausência do exercício do poder confirmam sua proximidade da natureza. Mas essa proximidade, bem como a natureza feminina”, são, na realidade, criações da opressão. Aquilo que, na lógica patriarcal e burguesa é designado “pelo termo natureza não passa do estigma de uma mutilação social”. Longe de ser ligada ao “instinto”, a feminilidade é a condição “a que cada mulher deve restringir-se por força – uma força masculina”. Em outras pala-

<sup>23</sup>DR, pp. 104-105, Horkheimer, *L'Eclipse de la Raison*, pp. 130-131.

bras: "a mulher enquanto ser supostamente natural é um produto da história que a desnatura"<sup>24</sup>.

Esse balanço profundamente pessimista é o balanço de um progresso que, longe de pacificar o que havia na natureza de destrutivo e maléfico, tornou mais próximas as ameaças de uma destruição final.

"Nenhuma história universal conduziu do selvagem ao homem civilizado; muito provavelmente há uma que leva da funda à bomba atômica", escrevia amargamente Adorno na *Dialectique Negative*<sup>25</sup>. É dessa avaliação sombria que emerge o apelo desesperado à reconciliação, nutrido da *nostalgia* de um passado longínquo em que o homem vivia em harmonia com a natureza. Se o momento mimético da arte tem uma dimensão utópica, isso se deve a que ela preserva a memória dessa harmonia perdida e constitui ao mesmo tempo a prefiguração de uma possível restauração dessa condição no futuro<sup>26</sup>.

A lembrança da felicidade mais longínqua de uma "pré-história sem dominação e sem disciplina" vagueia nas páginas da *Dialectique de la Raison*<sup>27</sup>.

Ora, como observa justamente Martin Jay<sup>28</sup>, a despeito desse tom profundamente nostálgico, não se trata para Adorno de conclamar à reconciliação completa com a natureza, no sentido de uma identidade total. Mesmo se tal identidade fosse possível, ela não seria desejável, pois não se trata de submeter o homem às forças naturais, mas de preservar, tanto quanto possível<sup>29</sup>, a memória viva da sua unidade original com a natureza como antídoto contra a reificação. É a *lembrança* da natureza, mais que a própria natureza, o inimigo da dominação.

As destruições causadas pelo progresso seriam corrigíveis "graças as suas próprias forças, mas nunca voltando à situação anterior". A recusa da ilusão retrógrada de um retorno ao passado está ligada à dupla preocupação de salvar as promessas e o potencial emancipador do progresso e, ao mesmo tempo, pre-

<sup>24</sup>DR, pp. 19, 76-77, 114, 116.

<sup>25</sup>DN, p. 250.

<sup>26</sup>Martin Jay, *Adorno*, p. 156.

<sup>27</sup>DR, pp. 19, 76-77, 114, 116.

<sup>28</sup>Martin Jay, *L'im. dial.*, pp. 301-303 e *Adorno*, pp. 64-65.

<sup>29</sup>Não se pode evitar completamente o esquecimento: ver a carta de Adorno a Walter Benjamin, de 23 de fevereiro de 1940 (citada em M. Jay, *L'Imagination dialectique*, p. 302).

servar a memória da *antiga injustiça, contra a qual o progresso se insurgiu*. Promessas de um mundo melhor e da possível abolição da fome na terra; promessas desse “elemento socialista do progresso que permite a qualquer pessoa exercer qualquer função. Mesmo a lógica quantitativa da troca e do pensamento “identificante” e seu corolário, a *comparação*, continha, em si, como promessa, o ideal de uma troca livre e justa. É verdade que esse ideal serviu de pretexto para a injustiça. É verdade também que a comparação, enquanto categoria de medida, foi utilizada para reduzir o qualitativamente diferente a um conjunto de determinações quantificáveis expelindo para uma alteridade inferiorizante tudo o que não se curvasse a suas normas quantitativas. Mas ao mesmo tempo, a comparação constituiu o único terreno no qual foi possível afirmar *com legitimidade* a igualdade de todos os seres humanos, ou sua humanidade comum. Ao tornar legítima uma comparação de posição social dos oprimidos(as) com o dos senhores, ao abrir a possibilidade aos primeiros de dizer “nós também”, o princípio da identidade mostrou sua afinidade subterrânea com a tendência anti-autoritária da Razão, que, como lembraram Adorno e Horkheimer, “não prestam à dominação os leais préstimos que as ideologias antigas haviam prestado”. Com efeito, o golpe assestado na legitimidade da dominação constituiu talvez o único progresso *consumado* na história, pois que ele alimentou todas as revoltas contra a opressão e a injustiça. Renunciar à comparação, sob pretexto de respeito ao irredutivelmente qualitativo, constituiria, para Adorno, “uma desculpa para voltar à antiga injustiça”. Em nossos dias, quando o “direito à diferença” está em vias de se enfeudar inteiramente à desigualdade, ao racismo e à xenofobia, essa observação adquire seu sentido pleno<sup>30</sup>.

No plano histórico, o balanço da dialética do progresso era amplamente negativo. Pois “enquanto o tecido do progresso é feito de sofrimento *real*, que não diminui na proporção do aumento dos meios para suprimí-lo”, a realização das perspectivas de progresso humano permanecia uma *potencialidade* ou uma *promessa*. A lição que Adorno tirou disso foi a rejeição de toda filosofia positiva da história, que implicasse uma finalidade, leis pré-estabelecidas e uma temporalidade linear. Longe de ser uma progressão em direção à liberdade e à emancipação, tampouco a história poderia ser percebida como uma descida gradual ao

<sup>30</sup> *MC*, pp. 155, 166; *DR*, pp. 17, 103; *DN*, pp. 119-120.

inferno. Ela contém a possibilidade de rupturas que interrompem seu curso anterior e que se abrem a qualquer coisa de radicalmente diferente: possibilidade ameaçadora da qual o filósofo da Escola de Frankfurt fez a experiência após Dachau e Hiroshima. Mas essa possibilidade não excluía a irrupção do momento messiânico tão caro ao seu amigo Walter Benjamin. Nessa visão da história, o passado poderia surgir a qualquer momento seja como reparação do “eternamente semelhante” – a dominação que jamais deixou de espreitar a humanidade – seja como memória das esperanças messiânicas de uma mudança radical<sup>31</sup>.

Apesar de seu pessimismo, Adorno se obstinará em sua recusa de ontologizar tanto o progresso como o declínio. No centro de seu procedimento dialético encontra-se, evidentemente, a crítica da *Aufklärung*, mas também as implicações epistemológicas e políticas dessa crítica. Essa maneira de proceder já se anunciara nos anos 30, quando ele afirmava: “a interpretação de toda realidade dada está ligada à sua abolição”. Ora, à medida em que a esperança numa praxis realmente transformadora se reduz, a necessidade de um pensamento que resiste à realidade existente se impõe como único recurso. Essa preocupação anima sua crítica rigorosa das filosofias progressistas e anti-progressistas da história. Isso porque ambas ameaçam legitimar a ordem existente, apagando para sempre aquilo que na consciência de sua transformação possível representa a utopia. As primeiras fazem isso naturalizando o que existe, tudo o que a humanidade criou e que, transformado em *fato positivo*, impõe-se à consciência humana como evidente ou inelutável, a tal ponto que mesmo “a imaginação revolucionária (...) envergonha-se de si própria como de um utopismo, e degenera em confiança dócil nas tendências objetivas da história”. As segundas traduzem “o desespero histórico em norma que é preciso respeitar”: “pois que não houve progresso até o presente, mas pode haver progresso”. As duas filosofias decorrem da mesma postura positivista segundo a qual “o que os homens não conseguiram, foi-lhes recusado ontologicamente”<sup>32</sup>.

Fiel ao seu método fragmentário, Adorno não apresenta, em seus escritos, uma crítica sistemática do progresso, nem uma

<sup>31</sup>DR, p. 55 e Martin Jay, *Adorno*, p. 104.

<sup>32</sup>MC, pp. 158-159, 164-165; T. W. Adorno, “The Actuality of Philosophy”, 1931, *Telos*, n. 31, primavera de 1977, p. 129; DN, p. 51; DR, p. 57.

teoria da história que pudesse servir de fundamento de tal crítica. Ele esboçou, contudo, por aproximações sucessivas, uma tentativa admiravelmente rica e matizada de *problematização dialética* da noção de progresso. Para além dos mitos burgueses e das nostalgias reacionárias, do otimismo superficial dos marxo-positivistas e da apologia mistificadora dos liberais, ele traz à discussão as contradições e antinomias, os perigos e as promessas implicadas no progresso. Trabalhado por tensões internas, seu pensamento não repousa jamais e não pode satisfazer-se com nenhuma conclusão. A tonalidade dominante dessa sinfonia inacabada, contudo, não deixa de ser a melancolia e o pessimismo, a recusa de sucumbir ao canto de sereia do progresso e da modernidade. O ponto de partida de sua reflexão é a experiência histórica da sua geração; mais precisamente, é a confrontação do intelectual judeu da Europa Central com duas figuras perversas (seguramente muito diversas) do progresso no século XX: o fascismo e a civilização americana. Não é por acaso que o tom pessimista se acentua nos escritos dos anos 1944-48, *La Dialectique de la Raison* e *Minima Moralia*, redigidas durante o exílio nos Estados Unidos e sob o impacto direto da Segunda Guerra Mundial.

Mas o conjunto dos seus escritos vincula-se ao mesmo procedimento dialético e à mesma tentativa desesperada de salvar a esperança (num futuro emancipado do círculo mágico da fatalidade "progressista/regressiva").