

Amy ALLEN, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2015, 304 págs.

O que diz as entrelinhas da teoria crítica vinculada à Escola de Frankfurt? Mais especificamente, quem é o “nós” a que as teorias de frankfurtianos como Jürgen Habermas, Axel Honneth ou Rainer Forst se referem? Ou, invertida a questão, o que essas teorias pensam sobre o “outro do nós”, aqueles que não cabem nas referidas críticas, sejam elas internas ou externas? O livro em questão, escrito pela filósofa norte-americana Amy Allen, trata, de maneira densa e complexa, sobre o que hoje é interpretado como uma guinada conservadora ou restauradora na teoria crítica vinculada à Escola de Frankfurt. Aqueles que recorrem às teorias de Habermas, Honneth ou Forst para pensar sobre crítica econômica, questões de gênero, colonizações e imperialismos contemporâneos pode até não se decepcionar completamente, mas fatalmente terá que recorrer a outros autores para tornar a própria análise mais produtiva. Até a publicação de *The end of progress* pela Columbia University Press, nenhum autor tinha conseguido analisar e criticar tão bem o que soa para muitos comentadores dos trabalhos de Habermas, Honneth ou Forst como problemático: a pouca capacidade crítica de suas críticas sociais.

O caminho encontrado por Allen para analisar esta despotencialização da crítica na teoria crítica de matiz frankfurtiana é plausível e bastante bem-fundamentado. Allen defende, em seu livro, que o principal problema dessas teorias é que o modo pelo qual as suas normas são ancoradas é refém de perspectivas eurocêntricas. “Meu principal objetivo crítico é mostrar que e como e por quê a teoria crítica da Escola de Frankfurt permanece ligada a estratégias eurocêntricas e/ou fundacionistas para ancorar a normatividade” (p. XII). A intenção da filósofa, ao realizar tal percurso, é retomar o espírito de uma tradição intelectual que, como defendia Max Horkheimer, deveria buscar não apenas entender o que constituía a emancipação ou as condições sob as quais ela seria possível, mas também libertar o indivíduo da sujeição, em um percurso teórico que incluía dimensões prático-transformativas.

Curiosamente, apesar da motivação prático-política da teoria crítica frankfurtiana, Allen enfatiza a falta de envolvimento desta tradição com os estudos e teorias pós-colonialistas, que têm se destacado no campo acadêmico justamente por sua dimensão político-transformativa. Segundo a autora, estes estudos também devem ser considerados “teorias críticas”, se se tomar esta expressão de maneira mais ampla, não confinada àquela teoria crítica que se consagrou na tradição filosófica

européia. Para a teoria crítica frankfurtiana, o pós-colonialismo é praticamente um campo de estudos invisível. Aliás, ele parece sequer existir. Talvez porque, como interpreta a autora, a querela quase familiar das teorias críticas frankfurtiana e francesa ter impedido que a primeira entrasse em contato com os estudos pós-coloniais, já que estes já mantêm um diálogo bastante profícuo com o pensamento crítico francês. Ou, seguindo outra interpretação não apontada por Allen, a falta de diálogo da teoria crítica frankfurtiana com o pós-colonialismo poderia estar relacionado ao fato de que o fundacionismo e as visões progressivas da história que ancoram o pensamento frankfurtiano serem em si mesmos opostos ao que defende uma teoria que busca justamente desestabilizar narrativas tradicionais de progresso social, mitos de fundação ou de conciliação. Que querem, por outro lado, denunciar o que há, nestas mesmas narrativas naturalizantes, estratégias de poder e dominação. Como aponta Allen, a partir de James Tully, “a linguagem do progresso e desenvolvimento é a linguagem de opressão e dominação para dois terços da população mundial” (p. 3). No decorrer do livro, a filósofa *pensa com* diversos autores do pensamento pós-colonialista, a fim de propor caminhos mais amplos para a teoria crítica da Escola de Frankfurt. Tully, por exemplo, autor de *Strange Multiplicity: constitutionalism in an Age of Diversity*, é uma das referências nas pesquisas sobre cidadania multicultural, democracias multinacionais e constitucionalismo baseado em diálogos de conciliação.

Assim, pergunta-se a autora: “como pode, então, uma teoria crítica ser verdadeiramente crítica se ela parece estar comprometida com uma meta-narrativa imperialista que ainda não foi descolonizada?” (p. 4). O subtítulo da obra (“descolonizando as fundações normativas da teoria crítica”) destaca-se, então, nesta pergunta. O modo pelo qual a teoria crítica se descolonizaria precisaria passar, então, como diz o título da obra (“o fim do progresso”), pelo fim de uma ideia de progresso. É assim que a filósofa adentra no primeiro capítulo do livro, dedicado à reflexão sobre a normatividade da teoria crítica e a noção de progresso nela embutida. Neste capítulo, a autora mostra como a noção de progresso histórico é um conceito tipicamente moderno que emergiu no século 18. Na modernidade, o declínio não era visto como o oposto do progresso, mas como fenômenos temporários que poderiam, inclusive, estimular o progresso. Foi só na modernidade, então, que surgiu um entendimento de progresso histórico como um processo necessário e inevitável. Tratava-se de uma visão de progresso como um “fato” – isto quer dizer que ideais normativos e instituições sociais e políticas que surgiram na modernidade europeia são

vistos como o resultado de um processo de aprendizado histórico ou de desenvolvimento acumulativo e progressivo. Desse modo, para Allen, a teoria crítica frankfurtiana guardaria um certo vestígio dessas filosofias tradicionais de história, na forma de noções como desenvolvimento sociocultural, aprendizado histórico e progresso político-moral. Habermas e Honneth teriam, em suas teorias, a perspectiva de progresso como um “fato”, o que faria com o que as suas teorias precisassem ser descolonizadas. Mas qual seria o problema de tomar a ideia de progresso como um “fato”?

Para a autora, a partir do momento em que se toma o caminho de desenvolvimento europeu como uma norma a ser seguida, defendendo que a modernidade é resultado de um processo de aprendizado crescente, acaba-se considerado tudo o que é pré-moderno ou não-moderno como menos evoluído. É assim que teorias progressivas da história acabam justificando processos de racismo, neo-racismo e neo-imperialismo. Em outras palavras, ao se interpretar a modernidade como resultado de um processo progressivo de autoentendimento dos sujeitos, ignora-se tudo aquilo que também corroborou na formação da modernidade europeia: a extração dos recursos naturais das colônias, a exploração dos sujeitos colonizados, as dizimações, as inculcações culturais. Paradoxalmente, a ideia de liberdade desenvolvida pelos pensadores iluministas e tomadas pelos teóricos críticos contemporâneos como Habermas e Honneth como horizonte normativo fundamental começou a se enraizar na Europa na mesma época em que a escravidão nas colônias aumentava quantitativa e qualitativamente e foi justamente essa escravidão que impulsionou uma economia que, por sua vez, facilitava a disseminação dos ideais iluministas de liberdade, como aponta Allen (p.17), seguindo a filósofa norte-americana Susan Buck-Morss. Morss, outra pensadora preocupada com as reflexões sobre colonialismo e imperialismo, é autora de *Hegel, Haiti and Universal History*, obra na qual mostra como o discurso da liberdade na reflexão hegeliana se relacionava, à época, com a prática da escravidão.

É assim que, retomando, uma das perguntas iniciais desta resenha, quem é o “nós” a que as teorias de frankfurtianos como Habermas, Axel Honneth ou Rainer Forst se referem? Trata-se, então, de um “nós” muito específico: aquele que só defende que a esfera de mercado é o lugar de realização da liberdade social (aqui me refiro à Honneth) porque só esteve em um lado do mercado, basicamente o que ganha.

O que é interessante na crítica filosófica de Allen é que ela não recai em uma mera crítica da crítica. A sua força reside no fato de, no próprio caminho de sua crítica, ela conseguir propor modos de os projetos filosóficos analisados superarem as próprias limitações. Além disso, a filósofa encontra essas estratégias de libertação de padrões filosóficos eurocêntricos da teoria crítica frankfurtiana na própria teoria crítica pós-colonialista, o que torna o percurso de Allen extremamente inovador, quando se compara com outros estudos dedicados a denunciar a restauração e o conservadorismo da crítica frankfurtiana a partir de autores ainda não engajados no debate pós-colonialista. Como propõe (p. 29), “o antídoto para este Eurocentrismo é, argumenta McCarthy, ‘não meramente reunir mais dados, mas abrir o discurso da modernidade para as vozes não-ocidentais’”. Thomas McCarthy, autor de *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, voltou-se para as reflexões sobre como ideologias de raça e de império acompanharam a ascensão do Ocidente, e como versões particulares delas formaram a cultura e a sociedade norte-americana.

Além das novas perspectivas trazidas pelos pós-colonialistas, Allen também propõe antídotos mais próximos. Para desaprender, a teoria crítica precisaria de recursos normativos e conceituais diferentes da teoria da esquerda-hegeliana, que via progresso histórico e desenvolvimento sociocultural como um fato. Este processo de “desaprendizado” poderia se fazer a partir de uma volta às ideias de Theodor Adorno e Michel Foucault. Nas obras de ambos os pensadores, recorre-se ao passado para desafiar as certezas, e não para confirmá-las, como se vê nas teorias de Habermas e Honneth. Ou, como cita Allen, parafraseando Adorno, “o progresso só ocorre quando ele acaba”. Só quando se abandona a ideia de progresso como algo necessário e inevitável é que o progresso realmente ocorre, porque ele deixa de ser aquela falsa concepção de progresso que inevitavelmente depende do *regresso alheio*. É no sétimo e último capítulo do livro que Allen se dedica aos pensamentos de Foucault e Adorno como horizontes possíveis de descolonização da teoria crítica frankfurtiana.

No segundo capítulo do livro, Amy Allen aborda a teoria de Jürgen Habermas para mostrar como o seu eurocentrismo está justamente vinculado à noção de progresso histórico. Como a principal intenção do trabalho de Habermas foi assentar o seu trabalho crítico em bases normativas seguras, em um movimento que teria o intento de sanar o déficit normativo da teoria crítica de Adorno, ele acaba situando na modernidade a sua norma. Neste percurso, Habermas reconstrói o projeto de emancipação moderno através da retomada dos fundamentos da racionalidade

da ação e da racionalização social moderna, a partir de uma teoria da racionalidade comunicativa capaz de se desvencilhar dos pressupostos subjetivistas e individualistas da teoria social moderna. Ou seja, o projeto filosófico de Habermas, voltado para aperfeiçoar as próprias interpretações da modernidade, prevê um entendimento progressivo da história que posiciona a “modernidade” como o resultado de um processo de aprendizado prático-moral. Como já foi dito, há uma série de problemas nesta interpretação, sendo a principal delas a ignorância a toda a série de explorações, subjugações e dominações que sustentaram e, de certo modo, ainda sustentam a modernidade europeia.

Em seguida, no terceiro capítulo, Allen aponta os traços colonialistas na teoria crítica de Axel Honneth. Em *O direito da liberdade*, Honneth realiza uma estratégia de reconstrução histórica para assentar a sua normatividade – o que o leva a assumir um forte posicionamento a favor da noção de progresso como resultado de um processo histórico. O progresso seria, então, um movimento histórico que nos levaria para um presente sempre mais evoluído do que o passado e, por sua vez, para um futuro ainda mais evoluído do que o presente. Vê-se, em *O direito da liberdade*, que a noção hegeliana de eticidade serviu de inspiração para a gestão da ideia de liberdade social, desenvolvida por Honneth largamente na obra em questão. Tanto a ideia de eticidade como a de liberdade social refletem a confiança específica por ambos os filósofos de que as instituições modernas são capazes, de fato, de assegurar as liberdades dos indivíduos, e que todas as falhas e inadequações das instituições que encarnam estes ideais são anomias que deveriam ser consertadas dentro destas instituições, a fim de que, assim, fosse possível o progresso delas. Nesta obra, Honneth defende que, nas sociedades moderno-capitalistas, as esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática são três sistemas de ação nos quais a liberdade social pode ser realizada, também em um desdobramento das esferas éticas de realização individual pensadas por Hegel. Ou seja, para Honneth, a liberdade representa sempre uma relação de reconhecimento vinculada a uma instituição. Assim, a partir do método de reconstrução normativa, Honneth resgata as pretensões normativas das esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática, a fim de apontar que, se os sujeitos não praticam efetivamente, em seu cotidiano, o padrão de reconhecimento recíproco e a obrigação de papéis complementares equivalentes a cada uma dessas esferas, trata-se de problemas da efetividade, e não da norma. Se uma determinada prática social denuncia um modo de funcionamento que não é

aquele que desembocaria na realização da liberdade social, trata-se ou de um problema contingencial ou de uma anomalia social que não seria ocasionada, nem promovida, por esta normatividade.

É a partir desse pressuposto que Honneth, em uma das partes mais controversas de *O direito da liberdade*, desenvolve a ideia de que os problemas da economia de mercado são anomalias sociais que devem ser retificadas dentro da própria estrutura de mercado, uma vez que esta, segundo o seu argumento, de fato consiste em uma esfera de realização da liberdade dos sujeitos. Para o frankfurtiano, os problemas apontados por Marx da exploração econômica e dos contratos impostos (este último refere-se ao fato de que as partes contratuais jamais terão direitos iguais se uma das partes tem apenas a sua força de trabalho como mercadoria) no capitalismo deveriam ser entendidos não como déficits estruturais que só poderiam ser eliminados fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios produzidos pela própria promessa normativa do capitalismo e, portanto, apenas superáveis dentro dele mesmo. Além disso, o fato de existirem movimentos sociais, protestos a favor de uma moralização do mercado e reformas políticas direcionadas a lapidar os desenvolvimentos tortuosos do capitalismo seria por si só uma comprovação de que o capitalismo não só possui, em si, uma promessa normativa de realização da liberdade dos sujeitos como também é capaz de efetivá-la.

Assim, como argumenta Allen (p. 83),

“Honneth não faz nenhuma referência explícita sobre a superioridade do ocidente, das democracias industrializadas e ricas da Europa e dos Estados Unidos, em face às sociedades não-ocidentais. No entanto, é uma inferência plausível de sua leitura progressiva das práticas centrais e das instituições das sociedades modernas e ocidentais que estas sociedades são superiores do ponto de vista de seu desenvolvimento, não só diante das sociedades pré-modernas europeias e feudais de que emergiram, mas também de outras sociedades pré-modernas ou não-modernas atualmente existentes.”

Uma das questões mais interessantes trazidas pela filósofa é que há uma diferença bastante relevante entre estar em desacordo com alguma sociedade específica – no modo como ela funciona economicamente ou na maneira como trata as mulheres, as minorias gays, os transexuais, por exemplo – e julgá-la simplesmente como atrasada. “Estar em desacordo com alguém é o mesmo que tratá-lo como um contemporâneo moral, já julgar alguém como atrasado ou inferior do ponto de vista de seu desenvolvimento não é” (p.103). A teoria de Axel Honneth, então, ao

conceber a modernidade europeia como moralmente superior, guarda em si uma lógica imperialista extremamente problemática para uma teoria pós-colonialista.

Já no quarto capítulo, Allen dedica-se à teoria de Rainer Forst, mostrando que o retorno deste teórico a Kant, em vez de Hegel, resulta em uma concepção densa e historicamente específica do bem, que sustenta a sua concepção de razão prática. Esta noção estaria, para a filósofa, profundamente ligada às narrativas de progresso teológico. “A concepção de Forst de razão prática obscurece (...) o envolvimento da razão com certos tipos de relações de poder, particularmente com formas de autoritarismo (...) que assume aspectos perniciosos no contexto do colonialismo” (p. 146).

É por todo esse percurso anteriormente traçado que Allen traz Michel Foucault e Theodor Adorno para desafiar a teoria crítica contemporânea ligada à Escola de Frankfurt. Ao contrário de Habermas, Honneth e Forst, que só se sentem hábeis a realizar as suas críticas enquanto fiéis a alguma normatividade anteriormente traçada, Foucault e Adorno mostram justamente que a racionalidade ou a normatividade estão profundamente ligadas a estratégias de manutenção e exercício de poder. E o trabalho da crítica seria justamente questionar as normas, a fim de identificar como o poder opera nelas mesmas. É assim que o quinto capítulo do livro se volta para os trabalhos de ambos os pensadores. A proposta de Allen é justamente trazer as perspectivas de Adorno e Foucault para construir uma alternativa às visões hegeliana e kantiana sobre normatividade e história que inspiraram Habermas, Honneth e Forst, a fim de sugerir caminhos no projeto de descolonizar a teoria crítica contemporânea. As críticas destes filósofos, que pensam a história como um processo simultâneo de regresso e progresso, tem, ao contrário do que se acusa, um ponto normativo: a realização completa da herança normativa do iluminismo, em particular, a norma da liberdade e do respeito ao outro. Assim, eles não são inimigos do iluminismo, como se pensa normalmente, mas estão justamente à serviço da realização completa dos seus ideais, principalmente o de liberdade.

O que é interessante no pensamento de Adorno é que ele supera toda a tentativa de reconciliação que hoje se encontra nas teorias críticas de Habermas, Honneth e Forst. Como chegou a defender em suas palestras sobre filosofia moral, o pensamento dialético é precisamente a recusa a aceitar a negação ou eliminação de contradições, a proibição de colocar qualquer ponto final de reconciliação, seja ele positivo ou negativo. Para Horkheimer e Adorno, como mostra Allen (p. 173):

“o conceito de iluminismo não é em si mesmo bárbaro ou totalitário; por outro lado, é profundamente *ambivalente*, no sentido de que ele possui o *potencial* de cair no barbarismo ou totalitarismo. Mas ele também contém outros potenciais, incluindo o potencial para refletir sobre as próprias tendências regressivas, para se ver no espelho, e então para romper os próprios limites.”

O que está em questão para Adorno, então, não é a conservação do passado, mas a realização das esperanças passadas. Esta atividade significa, para o frankfurtiano, simplesmente a rejeição de catástrofes. Em outras palavras, trata-se de resistir a cooperar com normas e valores que institucionalizam formas de rejeição e subjugação, a fim de evitar o pior, sendo este pior a “repetição de Auschwitz” ou algo similar.

No mesmo quinto capítulo, Allen traz o exemplo de Foucault, em *História da loucura*, a fim de mostrar que, assim como Adorno, Foucault também recusa a assumir que a história deveria ser entendida sob a ideia de progresso em direção a algum ponto ou objetivo final. Em *História da loucura*, Foucault escreve uma história da razão - “ou, mais precisamente, a emergência de nossa forma moderna de racionalidade como ela é compreendida em relação com a loucura como doença mental” (p. 179). É assim que, como interpreta Allen, Foucault “mata” o que ele chama de “mito filosófico” da “História para filósofos”, uma narrativa fictícia do século 19 de continuidade, reconciliação e redenção progressiva. Em Foucault, a narrativa histórica da razão entra em colapso diante das figuras dos libertinos, dos pervertidos sexuais, dos desempregados, dos criminosos, que ocupam lugares históricos semelhantes aos dos loucos. A essência do mundo moderno, que é desconstruída por Foucault, estaria no poder que petrifica todos os que olham e se identificam com a face da desrazão. Desse modo, o pensamento que ilumina as fraturas do sistema de pensamento ocidental através do resgate dos que estão às margens da razão seria uma condição necessária para que nos libertemos desse sistema e para que pensemos além dele.

Neste percurso cuidadosamente traçado pela filósofa Amy Allen e aqui delineado de forma breve, identifica-se então uma abordagem que inicialmente aponta os limites da teoria crítica da Escola de Frankfurt, para, em seguida, mostrar como esta tradição de pensamento poderia superar noções implícitas da superioridade moral e política do ocidente europeu. Esta superação poderia passar, como sugere Allen, pela volta a Theodor Adorno e a Michel Foucault, mas não necessariamente apenas por eles, como se vê na vasta literatura pós-colonialista por ela citada. O



que estes pensamentos indicam é que, para uma teoria ser realmente crítica, ela precisa escapar à vontade de criar uma narrativa de reconciliação para poder problematizar as normas como elas se nos apresentam. Apesar de esses dois autores ainda terem mostrado uma tendência ao eurocentrismo ao não abordarem, por exemplo, os mecanismos de dominação do colonialismo e do imperialismo, Allen mostra que as suas teorias são extremamente produtivas para se pensar essas questões, como já se vê no forte diálogo entre teorias críticas pós-colonialistas e os trabalhos de ambos os pensadores. Em suma, a filósofa mostra, então, que a radicalidade e a subversão de Adorno e Foucault faltam à teoria crítica frankfurtiana atual, presa em uma necessidade de ancoramento normativo que a cega para o fato de que a normatividade encontrada por ela está profundamente ligada a mecanismos de dominação e de sujeição, mais visíveis, aliás, fora dos limites da Europa.

Bárbara Buril

[baiburil@gmail.com](mailto:baiburil@gmail.com)