

PREFÁCIO

“Modernidade – um projeto inacabado” era o título de um discurso que pronunciei em setembro de 1980, quando recebi o Prêmio Adorno¹. Esse tema, controverso e multifacetado, não mais me deixou. Seus aspectos filosóficos têm penetrado mais fortemente na consciência pública, na esteira da recepção do neo-estruturalismo francês – assim como o *slogan* “pós-modernidade”, na seqüência de uma publicação de F. Lyotard². O desafio proposto pela crítica neo-estruturalista da razão constitui, assim, a perspectiva a partir da qual procuro reconstruir passo a passo o discurso filosófico da modernidade. Nesse discurso, a modernidade foi elevada, desde os fins do século XVIII, a tema *filosófico*. O dis-

1. HABERMAS, J. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main, 1981, pp. 444-64.

2. LYOTARD, J. F. *La condition postmoderne*. Paris, 1979 (em alemão: Viena, 1982); cf. HONNETH, A. “Der Affekt gegen das Allgemeine” (O afeto contra o universal). In: *Merkur*, nº 430, dezembro de 1984, pp. 893 ss.; RORTY, R. “Habermas and Lyotard on Postmodernity”. In: *Praxis International*, vol. IV, nº 1, 1984, pp. 32 ss.; bem como minha resposta: HABERMAS, J. “Questions and Counterquestions”. In: *Praxis International*, vol. IV, nº 3, 1984.

curso filosófico da modernidade coincide e cruza-se frequentemente com o estético. No entanto, tive de delimitar o tema; essas lições não tratam do modernismo na arte e na literatura³.

Após meu retorno à Universidade de Frankfurt, ministrei aulas sobre esse assunto no semestre de verão de 1983 e no semestre de inverno de 1983-4. Inseridas posteriormente, e nesse sentido fictícias, são a lição quinta, que retoma um texto já publicado⁴, assim como a última, que só elaborei estes dias. Expus as quatro lições iniciais pela primeira vez em março de 1983, no Collège de France, em Paris. Discuti as outras partes nas Messenger Lectures, em setembro de 1984, na Cornell University, Ithaca, NY. Tratei as teses mais importantes também em seminários no Boston College. Nas animadas discussões que, em todas essas ocasiões, mantive com colegas e estudantes, recebi mais sugestões do que as que puderam constar em notas de pé de página.

Um volume da edição Suhrkamp⁵, publicado simultaneamente, contém complementos de acento político ao discurso filosófico da modernidade.

Frankfurt/M., dezembro de 1984

J. H.

3. Cf. BURGER, P. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik (Para a crítica da estética idealista)*. Frankfurt am Main, 1983; HAUSS, H. R. "Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno" (O processo literário do modernismo de Rousseau a Adorno). In: FRIEDBURG, L. V. & HABERMAS, J. (org.), *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 95 ss.; WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne (Para a dialética de modernidade e pós-modernidade)*. Frankfurt am Main, 1985.

4. Incluída em K. H. Bohrer (org.), *Mythos und Moderne (Mito e modernidade)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 415-30.

5. HABERMAS, J. *Die neue Unübersichtlichkeit (A nova intransparência)*. Frankfurt am Main, 1985.

CAPÍTULO I A CONSCIÊNCIA DE TEMPO DA MODERNIDADE E SUA NECESSIDADE DE AUTOCERTIFICAÇÃO

I

Na célebre introdução à coletânea dos seus ensaios sobre sociologia da religião, Max Weber desenvolve aquele "problema da história universal" ao qual dedicou toda a obra científica de sua vida, a saber, por que fora da Europa "nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico seguem a mesma via de racionalização que é própria do Ocidente"¹. Para Max Weber ainda era evidente a relação interna, e não a meramente contingente, entre a modernidade e aquilo que designou como racionalismo ocidental². Descreveu como "racional" aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. As ciências empíricas modernas, as artes tornadas

1. WEBER, M. *Die protestantische Ethik (A ética protestante)*. Heidelberg, 1973, vol. 1.

2. Cf. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1981, vol. 1, pp. 225 ss.

autônomas e as teorias morais e jurídicas fundamentadas em princípios formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas.

O que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da *cultura* ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das *sociedades* modernas. As novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação daqueles dois sistemas, funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins. À medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as *formas de vida* tradicionais, que no início da modernidade se diferenciaram principalmente em função das corporações de ofício. No entanto, a modernização do mundo da vida não foi determinada apenas pelas estruturas da racionalidade com respeito a fins. E. Durkheim e G. H. Mead viram que o mundo da vida racionalizado é caracterizado antes por um relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplo; enfim, por modelos de socialização que se dirigem à formação de identidades abstratas do eu e que forçam a individualização dos adolescentes. Em linhas gerais, esse é o quadro da modernidade tal como traçado pelos clássicos da teoria social.

Hoje o tema de Max Weber é posto sob uma outra luz, tanto pelo trabalho dos que o reivindicam para si, quanto dos que o criticam. Somente nos anos 50 a palavra "moderni-

zação" foi introduzida como termo técnico. Desde então caracteriza uma abordagem teórica que retoma a problemática de Max Weber, reelaborando-a com os instrumentos do funcionalismo sociológico. O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de "modernidade" uma abstração plena de conseqüências. Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos *como* racionalização, como uma objetivação histórica de estruturas racionais. James Coleman vê nisso a vantagem de não mais sobrecarregar o conceito de modernização, generalizado na teoria da evolução, com a idéia de um acabamento da modernidade e, portanto, de um estado final, ao qual deveriam seguir-se desenvolvimentos "pós-modernos"³.

Sem dúvida, a investigação desenvolvida nos anos 50 e 60 sobre a modernização criou as condições para que a expressão "pós-moderno" pudesse circular também entre os

3. Artigo "Modernization" (Modernização). In: *Enycl. Soc. Science (Enciclopédia de ciências sociais)*, vol. 10, pp. 386 ss., aqui p. 476.

cientistas sociais. Em face de uma modernização que se move por si própria e se autonomiza em sua evolução, o observador social tem razões de sobra para se despedir do horizonte conceitual do racionalismo ocidental em que surgiu a modernidade. Porém, uma vez desfeitas as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, conquistada a partir do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que prosseguem, por assim dizer, automaticamente, podem ser relativizados desde o ponto de vista distanciado do observador pós-moderno. Arnold Gehlen sintetizou esta questão em uma fórmula marcante: as premissas do esclarecimento* estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso. Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização *social* auto-suficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade *cultural* que se tornou aparentemente obsoleta; ela opera apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências. A irresistível velocidade dos processos sociais aparece, então, como o reverso de uma cultura saturada, em estado de cristalização. "Cristalizada", assim designa Arnold Gehlen a cultura moderna, pois "todas as possibilidades que contém foram realizadas em seus elementos essenciais. Além disso, as possibilidades contrárias e as antíteses foram descobertas e integradas, de modo que doravante é improvável que as premissas venham a sofrer alterações ... Se admitirmos essa idéia, perceberemos a cristalização mesmo em um

* *Aufklärung*: o termo tem várias traduções em português: luzes, filosofia das luzes, ilustração, iluminismo, esclarecimento; alguns preferem não traduzi-lo, mantendo a forma alemã. Adotamos "iluminismo" quando o texto se refere ao movimento intelectual do século XVIII, mas "esclarecimento" quando se trata de um processo histórico mais amplo, próximo do que Habermas entende por racionalização. (N. dos T.)

domínio tão espantosamente agitado e multicolorido como o da pintura moderna"⁴. Como a "a história das idéias se encerrou", Gehlen pode constatar aliviado que "nós chegamos à pós-história" (*ibid.*, p. 323). Tal como Gottfried Benn, aconselha: "Conte com o que possuiis." Esta despedida *neoconservadora* da modernidade refere-se, portanto, não à dinâmica desenfreada da modernização social, mas sim à superfície de uma autocompreensão cultural da modernidade aparentemente ultrapassada⁵.

No entanto, entre os teóricos que não consideram que tenha ocorrido um desacoplamento entre modernidade e racionalidade, a idéia da pós-modernidade apresenta-se sob uma forma política totalmente distinta, isto é, sob a forma *anarquista*. Reclamam igualmente o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão, da qual a modernidade europeia entendeu outrora fazer parte, e fincam o pé na pós-história. Mas, diferente da neoconservadora, a despedida anarquista dirige-se à modernidade *como um todo*. Ao submergir esse continente de conceitos fundamentais, que sustentam o racionalismo ocidental de Max Weber, a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental. A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou à la Bataille, que arranca o véu da razão para exibir a pura vontade de poder, deve simultaneamente abalar a redoma de aço na qual se

4. GEHLEN, A. "Über kulturelle Kristallisation" (Sobre a cristalização cultural). In: *Studien zur Anthropologie und Soziologie (Estudos sobre antropologia e sociologia)*. Neuwied, 1963, p. 321.

5. Um ensaio de H. E. Holthusen ("Heimweh nach Geschichte" (Nostalgia da história). In: *Merkur*, n° 430, dez. 1984, p. 916) leva-me a concluir que Gehlen poderia ter tomado de empréstimo o termo "pós-história" do seu parceiro intelectual Hendrik de Man.

objetivou *socialmente* o espírito da modernidade. Dessa perspectiva, a modernização social não poderá sobreviver ao fim da modernidade cultural de que derivou, não poderá resistir ao anarquismo “imemorial”, sob cujo signo se anuncia a pós-modernidade.

Por mais distintas que sejam essas versões da teoria da pós-modernidade, ambas se distanciam do horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade européia. As duas teorias da pós-modernidade pretendem ter-se apartado desse horizonte, tê-lo deixado para trás como horizonte de uma época passada. Ora, Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação *interna* entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre *outras* premissas. Em todo caso, não podemos descartar *a priori* a suspeita de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel. Não podemos excluir de antemão que o neoconservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética está apenas tentando mais uma vez, em nome de uma despedida da modernidade, rebelar-se contra ela. Pode ser que estejam simplesmente encobrendo com o pós-esclarecimento sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-esclarecimento.

II

Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os “novos tempos” são os “tempos modernos”⁶. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designam os três séculos precedentes. A descoberta do “Novo Mundo” assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval. Hegel também utiliza esses termos, em suas lições sobre a filosofia da história, para delimitar o mundo germânico-cristão que, por sua vez, se originou da Antiguidade grega e romana. A classificação, ainda hoje usual (p. ex., para a caracterização de disciplinas de história), em Idade Moderna, Idade Média e Antiguidade (respectivamente História moderna, medieval e antiga), só pôde se compor depois que as expressões “novos tempos” ou “tempos modernos” (“mundo novo” ou “mundo moderno”) perderam o seu sentido puramente cronológico, assumindo a significação oposta de uma época enfaticamente “nova”. Enquanto no Ocidente cristão os “novos tempos” significavam a idade do mundo que ainda está por vir e que despontará somente com o dia do Juízo Final – como ocorre ainda na *Filosofia das idades do mundo*, de Schelling –, o conceito profano de tempos modernos expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir. Com isso, a cesura em que se inicia o novo é deslocada para o passado, precisamente para o começo da época moder-

6. Em relação ao que se segue, cf. KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft (O futuro passado)*. Frankfurt am Main, 1979.

na. Somente no curso do século XVIII o limiar histórico em torno de 1500 foi compreendido retrospectivamente como tal começo. Na qualidade de um teste, R. Koselleck formula a questão de saber quando o *nostrum aevum*, o nosso tempo, passa a ser denominado *nova aetas*, os novos tempos⁷.

Koselleck mostra como a consciência histórica, expressa no conceito de “tempos modernos” ou “novos tempos”, constituiu uma perspectiva para a filosofia da história: a presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade. Também o singular coletivo “História”, que Hegel já utilizava naturalmente, foi cunhado no século XVIII: “A ‘época moderna’ confere ao conjunto do passado a qualidade de uma história universal... O diagnóstico dos novos tempos e a análise das épocas passadas se correlacionam.”⁸ A isso correspondem a nova experiência do progresso e da aceleração dos acontecimentos históricos e a compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos historicamente não simultâneos⁹. Constitui-se então a representação da história como um processo homogêneo, gerador de problemas; de modo concomitante, o tempo é experienciado como um recurso escasso para a resolução dos problemas que surgem, isto é, como pressão do tempo. O espírito do tempo (*Zeitgeist*), um dos novos termos que inspiram Hegel, caracteriza o presente como uma transição que se consome na consciência da aceleração e na expectativa da heterogeneidade do futuro: “Não é difícil ver”, escreve Hegel no prefácio à *Fenomenologia do espírito*, “que nosso tempo é um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. O espírito

7. KOSELLECK, R. “Neuzeit” (Época moderna), *ibid.*, 1979, p. 314.

8. KOSELLECK, 1979, p. 327.

9. KOSELLECK, 1979, pp. 321 ss.

rompeu com seu mundo de existência e representação e está a ponto de submergi-lo no passado, e [se dedica] à tarefa de sua transformação ... A frivolidade e o tédio que se propagam pelo que existe e o pressentimento indeterminado do desconhecido são os indícios de algo diverso que se aproxima. Esse desmoronamento gradual ... é interrompido pela aurora, que revela num clarão a imagem do novo mundo.”¹⁰

Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si. Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre “o tempo mais recente” e a “época moderna”: o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna. Hegel também entende o “nosso tempo” como o “tempo mais recente”. Ele data o começo do tempo presente a partir da cesura que o Iluminismo e a Revolução Francesa significaram para os seus contemporâneos mais esclarecidos no final do século XVIII e começo do XIX. Com esse “magnífico despertar” alcançamos, assim pensa ainda o velho Hegel, “o último estágio da história, o nosso mundo, os nossos dias”¹¹. Um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma *renovação contínua*.

É nesse sentido que os conceitos de movimento, que no século XVIII, juntamente com as expressões “modernidade” ou “novos” tempos, se inserem ou adquirem os seus novos

10. HEGEL, G. W. F. *Suhrkamp-Werkausgabe*, vol. 3, pp. 18-9. De aqui em diante citado como H.

11. H., vol. XII, p. 524.

significados, válidos até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo etc.¹² Estas expressões tornaram-se palavras-chave da filosofia hegeliana. Elas lançam uma luz histórico-conceitual sobre o problema que se põe à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, elucidada com o auxílio do conceito antitético de “tempos modernos”: a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de “afirmar-se” a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias. Há poucos anos, H. Blumenberg viu-se na necessidade de defender, com grande dispêndio de indicações históricas, a legitimidade ou o *direito próprio da época moderna* contra aquelas construções que afirmam uma dívida cultural da modernidade para com o legado do cristianismo e da Antiguidade: “Não é evidente que se coloque para uma época o problema de sua legitimidade histórica, como tampouco é evidente que ela se compreenda em geral como época. Para a época moderna o problema está latente na pretensão de consumir, ou de poder consumir, uma ruptura radical com a tradição e no equívoco que essa pretensão representa em relação à realidade histórica, que nunca é capaz de recomeçar desde o princípio.”¹³ Blumenberg cita como prova uma passagem do jovem Hegel: “Exceto algumas tentativas anteriores, coube sobretudo aos nossos dias

12. KOSELLECK, R. “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont” (Campo de experiência e horizonte de expectativa). In: KOSELLECK, 1979, pp. 349 ss.

13. BLUMENBERG, H. *Legitimität der Neuzeit (Legitimidade da Idade Moderna)*. Frankfurt am Main, 1966, p. 72.

reivindicar como propriedade dos homens, ao menos em teoria, os tesouros generosamente entregues ao céu; mas qual época terá a força para fazer valer esse direito e dele se apossar?”¹⁴

É no domínio da crítica estética que, pela primeira vez, se toma consciência do problema de uma fundamentação da modernidade a partir de si mesma. Isso fica claro quando acompanhamos a história conceitual do termo “moderno”¹⁵. O processo de distanciamento do modelo da arte antiga foi introduzido, no início do século XVIII, pela célebre *Querelle des anciens et des modernes*¹⁶. O partido dos modernos insurge-se contra a autocompreensão do classicismo francês, quando assimila o conceito aristotélico de perfeição ao de progresso, tal como este foi sugerido pela ciência natural moderna. Os “modernos” questionam o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico-críticos; em contraposição às normas de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal, salientam os critérios do belo relativo ou condicionado temporalmente, articulando com isso a autocompreensão do Iluminismo francês como a de um novo começo de época. Embora o substantivo *modernitas* (junto com o par antitético de adjetivos *antiqui/moderni*) já fosse empregado em um sentido cronológico desde a Antiguidade tardia, nas línguas européias da época moderna, o adjetivo “moderno” foi substantivado só muito mais

14. H., vol. 1, p. 209.

15. GUMBRECHT, H. U. Art. “Modem” (Moderno). In: BRUNNER, O., CONZE, W. & KOSELLECK, R. (orgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe (Conceitos históricos fundamentais)*, vol. 4, pp. 93 ss.

16. JAUSS, H. R. “Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ‘Querelle des anciens et des modernes’” (Origem e significado da idéia de progresso na ‘Querelle des anciens et des modernes’). In: KUHN, H. & WIEDMANN, F. (orgs.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (A filosofia e a questão do progresso)*. Munique, 1964, pp. 51 ss.

tarde, aproximadamente nos meados do século XIX e, pela primeira vez, ainda no domínio das belas-artes. Isso explica por que as expressões *Moderne* ou *Modernität*, *modernité*, conservaram até hoje um núcleo de significado estético, marcado pela autocompreensão da arte de vanguarda¹⁷.

Para Baudelaire a experiência *estética* confundia-se, nesse momento, com a experiência *histórica* da modernidade. Na experiência fundamental da modernidade estética, intensifica-se o problema da autofundamentação, pois aqui o horizonte da experiência do tempo se reduz à subjetividade descentrada, que se afasta das convenções cotidianas. Para Baudelaire, a obra de arte moderna ocupa, por isso, um lugar notável na intersecção do eixo entre atualidade e eternidade: "A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável."¹⁸ O ponto de referência da modernidade torna-se agora uma atualidade que se consome a si mesma, custando-lhe a extensão de um período de transição, de um tempo atual, constituído no centro dos tempos modernos e que dura algumas décadas. O presente não pode mais obter sua consciência de si com base na oposição a uma época rejeitada e ultrapassada, a uma *figura* do passado. A atualidade só pode se constituir como o ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade. Com esse contato sem mediação entre o atual e o eterno, certamente a modernidade não se livra do seu caráter precá-

17. No que se segue, apóio-me em JAUSS, H. R. "Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität" (Tradição literária e consciência atual da modernidade). In: *Literaturgeschichte als Provokation (História da literatura como provocação)*. Frankfurt am Main, 1970, pp. 11 ss. Cf. também: JAUSS, H. R. In: FRIEDEBURG & HABERMAS, 1983, pp. 95 ss.

18. BAUDELAIRE, Ch. "Der Maler des modernen Lebens". In: *Ges. Schriften ed. M. Bruns (Melzer)*. Darmstadt, 1982, vol. 1. (trad., *Sobre a modernidade*. São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 25). Baseio-me em JAUSS, 1970, pp. 50 ss.

rio, mas sim da sua trivialidade: na concepção de Baudelaire, ela aspira a que o momento transitório seja reconhecido como o passado autêntico de um presente futuro¹⁹. A modernidade afirma-se como aquilo que um dia será *clássico*; "clássico", de agora em diante, é o "clarão" da aurora de um novo mundo, que decerto não terá permanência, mas, ao contrário, sua primeira entrada em cena selará também a sua destruição. Essa compreensão do tempo, radicalizada mais uma vez no surrealismo, justifica a *afinidade* entre a *modernidade* e a *moda*.

Baudelaire parte do resultado da célebre querela dos antigos e modernos, mas desloca, de maneira característica, o peso do belo absoluto e do belo relativo: "O belo é constituído por um elemento eterno, invariável ... e de um elemento relativo, circunstancial, que será ... sucessiva ou combinadamente, a época, a moda, a moral, a paixão. Sem este segundo, que é como o invólucro aprazível, palpitante, aperitivo do divino manjar, o primeiro elemento seria indigesto, inapreciável, não adaptado e não apropriado à natureza humana."²⁰ Enquanto crítico de arte, Baudelaire sublinha na pintura moderna o aspecto "da beleza fugaz e passageira da vida presente, do caráter daquilo que o leitor nos permitiu chamar 'Modernidade'"²¹. Baudelaire coloca entre aspas a palavra "Modernidade"; é consciente do novo uso, terminologicamente peculiar, desse termo. Em consequência disso, a obra autêntica está radicalmente presa ao instante do seu surgimento; exatamente porque se consome na atua-

19. "Em poucas palavras, para que toda modernidade seja digna de tornar-se antiguidade, é necessário que dela se extraia a beleza misteriosa que a vida humana involuntariamente lhe confere." (BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 288; trad., p. 26.)

20. BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 271; trad., p. 10.

21. BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 325; trad., p. 70.

lidade, ela pode deter o fluxo constante das trivialidades, romper a normalidade e satisfazer o anseio imortal de beleza durante o momento de uma ligação fugaz do eterno com o atual.

A beleza eterna revela-se apenas sob o disfarce dos costumes de época. Benjamin irá se referir mais tarde a essa característica com a expressão "imagem dialética". A obra de arte moderna encontra-se sob o signo da união do autêntico com o efêmero. Esse caráter de atualidade justifica também a afinidade da arte com a moda, com o novo, com o ponto de vista do ocioso, do gênio assim como da criança, que não dispõem da proteção constituída por formas de percepção convencionais e por isso são abandonados sem defesa aos ataques da beleza e dos estímulos transcendentais, ocultos naquilo que há de mais cotidiano. O papel do dândi consiste então em colocar na ofensiva, de modo esnobe, esse tipo de extracotidianidade que ele experimenta, em manifestá-la com meios provocativos²². O dândi combina o ócio e a moda com o prazer de provocar espanto, sem nunca ele mesmo ficar espantado. É o especialista do prazer fugaz do momento, do qual aflora o novo: "Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a idéia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório."²³

Walter Benjamin retoma esse motivo para tentar encontrar uma solução para o problema paradoxal de como obter critérios *próprios* valendo-se da contingência de uma

22. "Todos participam do mesmo caráter de oposição e revolta; todos são representantes do que há de melhor no orgulho humano, dessa necessidade, muito rara nos homens de nosso tempo, de combater e destruir a trivialidade." BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 302; trad., p. 51.

23. BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 284; trad., p. 24.

modernidade que se tornou eminentemente transitória. Enquanto Baudelaire se contentara com a idéia de que a constelação de tempo e eternidade se realiza na obra de arte autêntica, Benjamin quer retraduzir essa experiência estética fundamental em uma relação histórica. Constrói o conceito de "tempo-presente" (*Jetztzeit*), em que se depositaram os fragmentos de um tempo messiânico ou acabado, com a ajuda do tema da *mimesis*, que se tornou, por assim dizer, tênue e que fora pressentido nos fenômenos da moda: "A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. ... O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx."²⁴ Benjamin não se rebela apenas contra a *emprestada* normatividade de uma compreensão da história que resulta da imitação de modelos passados; ele luta igualmente contra aquelas duas concepções que, já no terreno da compreensão moderna da história, interrompem e neutralizam a provocação do novo e do absolutamente inesperado. Ele se volta, por um lado, contra a idéia de um tempo homogêneo e vazio, preenchido pela "obstinada fé no progresso" do evolucionismo e da filosofia da história, mas também, por outro, contra aquela neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu e desfia "entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário"²⁵. O modelo é Robespierre, que, citando a Roma antiga, invocou um passado *correspondente*, carregado de

24. BENJAMIN, W. "Über den Begriff der Geschichte". In: *Ges. Schriften*, vol. I, 2, p. 701. Trad., "Sobre o conceito da história". In: *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, vol. I, p. 230.

25. *Ibid.*, p. 704; trad., p. 232.

tempo-presente, para romper o *continuum* inerte da história. Assim como ele tenta deter o curso inerte da história por meio de um choque produzido de maneira surrealista, a modernidade diluída em atualidade tem de colher sua normatividade das imagens refletidas de passados *incitados*, tão logo alcance a autenticidade de um tempo-presente. Estes não serão mais percebidos como passados originariamente exemplares. O modelo baudelairiano do criador de moda focaliza antes a criatividade que opõe ao ideal estético de imitação dos modelos clássicos o ato do pressentimento clarividente de tais correspondências.

*Excursão sobre
as teses de filosofia da história de Benjamin*

Não é fácil classificar a consciência do tempo expressa nas teses benjaminianas de filosofia da história²⁶. Inconfundíveis são as experiências surrealistas e os motivos da mística judaica que estabelecem uma peculiar aliança com o conceito de "tempo-presente". Dessas duas fontes se alimenta aquela idéia de que o instante autêntico de um presente inovador interrompe o *continuum* da história e se desprende de seu curso homogêneo. Tal como ocorre na unificação mística com a chegada do Messias, a iluminação profana do choque força a uma suspensão, a uma cristalização do acontecer momentâneo. Para Benjamin não se trata apenas da renovação enfática de uma consciência para a qual "cada segundo é a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias" (tese 18). Pelo contrário, Benjamin inverte a orientação radical para o futuro, que em geral caracteriza a época moder-

26. In *Ges. Schriften*, vol. 1, 2, trad., pp. 222 ss.

na, sobre o eixo do "tempo-presente", a tal ponto que ela é transferida para uma orientação, ainda mais radical, para o passado. A expectativa do novo no futuro só se cumpre por meio da reminiscência de um passado oprimido. Benjamin entende o sinal de uma suspensão messiânica do acontecer como "uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido" (Tese 17).

No quadro de suas investigações sobre a história dos conceitos, R. Koselleck caracterizou a consciência moderna do tempo, entre outros modos, mediante a diferença crescente entre o "campo de experiência" e o "horizonte de expectativa": "Segundo minha tese, amplia-se progressivamente na época moderna a diferença entre experiência e expectativa; mais precisamente, a época moderna só se deixa compreender como um tempo novo desde o momento em que as expectativas começam a se afastar cada vez mais de todas as experiências feitas até então."²⁷ A específica orientação para o futuro da época moderna só se forma na medida em que a modernização social escancara o campo de experiência de mundos da vida de expressão rural e artesanal, próprio da velha Europa, o mobiliza e desvaloriza como diretriz que regula as expectativas. O lugar dessas experiências legadas pelas gerações precedentes é ocupado então por aquela experiência do progresso, que confere ao horizonte de expectativa, até aí ancorado com firmeza no passado, uma "qualidade histórica nova, que sempre pode ser encoberta pela utopia"²⁸.

Sem dúvida, Koselleck desconhece o fato de que o conceito de progresso serviu não apenas para a secularização de esperanças escatológicas e a abertura utópica do horizon-

27. KOSELLECK, R. "Erfahrungsraum und Erwartungshorizont" (Campo de experiência e horizonte de expectativa). In KOSELLECK, 1979, p. 359.

28. KOSELLECK, R., 1979, p. 363.

te de expectativas, mas também para mais uma vez obstruir, com o auxílio de construções teleológicas da história, o futuro visto como *fonte* de inquietude. A polêmica de Benjamin contra o nivelamento da apreensão que o materialismo histórico faz da história, em termos de teoria da evolução social, dirige-se a uma tal degeneração da consciência de tempo da modernidade, aberta ao futuro. Onde o progresso coagula, tornando-se norma histórica, é eliminada da relação do presente com o futuro a qualidade do novo, a ênfase no começo imprevisível. Nesse sentido, para Benjamin o historicismo é meramente um equivalente funcional da filosofia da história. O historiador empático e que compreende tudo reúne a massa de fatos, isto é, o curso objetivado da história em uma simultaneidade ideal, para preencher desse modo "o tempo vazio e homogêneo". A relação do presente com o futuro é assim privada de toda relevância para a compreensão do passado: "O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem 'eterna' do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única" (Tese 16).

Veremos que a consciência moderna do tempo, à medida que se articula em documentos literários, sempre volta a se afrouxar, e que sua vitalidade é continuamente renovada por um pensamento radicalmente histórico: dos jovens hegelianos até Heidegger, passando por Nietzsche e Yorck von Warthenburg. O mesmo impulso determina as teses de Benjamin; servem à renovação da consciência moderna do tempo. Mas Benjamin sentia-se insatisfeito com a variante do pensamento histórico que até então era considerado radical. O pensamento radicalmente histórico pode se caracterizar pela idéia de história da recepção (*Wirkungsgeschichte*). Nietzsche

deu-lhe o nome de consideração crítica da história. O Marx do *18 Brumário* praticou esse tipo de pensamento histórico, o Heidegger de *Ser e tempo* ontologizou-o. De fato, reconhece-se ainda algo de evidente mesmo na estrutura coagulada no existencial da historicidade: aberto ao futuro, o horizonte de expectativas determinadas pelo presente comanda nossa apreensão do passado. Ao nos apropriarmos de experiências passadas para a orientação no futuro, o autêntico presente se preserva como local de prosseguimento da tradição e da inovação, visto que uma não é possível sem a outra, e ambas se amalgamam na objetividade de um contexto histórico-receptivo.

Ora, há diferentes versões dessa idéia de história da recepção, segundo o grau de continuidade e descontinuidade a ser garantido ou produzido: uma versão conservadora (Gadamer), uma conservadora-revolucionária (Freyer) e uma revolucionária (Korsch). Porém o olhar orientado para o futuro dirige-se sempre do presente para um passado que está ligado, enquanto *pré-história*, a nosso respectivo presente, como por meio da corrente de um destino universal. Para essa consciência, dois momentos são constitutivos: de um lado, o arco histórico-receptivo de um acontecer contínuo da tradição, no qual mesmo o ato revolucionário é assentado; e, de outro, a predominância do horizonte de expectativas sobre o potencial de experiências históricas que pode ser apropriado.

Benjamin não discute explicitamente essa consciência histórico-receptiva. Mas seus textos permitem concluir que ele desconfia *igualmente* tanto do tesouro dos bens culturais legados, que devem passar a ser posse do presente, como também da assimetria da relação entre as atividades apropriadoras de um presente orientado para o futuro e os objetos apropriados do passado. Em virtude disso, Benjamin propõe *uma drástica inversão* entre o horizonte de expectativa

e o campo de experiência. Atribui a todas as épocas passadas um horizonte de expectativas insatisfeitas, e ao presente orientado para o futuro designa a tarefa de reviver na reminiscência um passado que cada vez lhe seja correspondente, de tal modo que possamos satisfazer suas expectativas com nossa débil força messiânica. De acordo com essa inversão, dois pensamentos podem se combinar: a convicção de que a continuidade dos contextos de tradição é instituída tanto pela barbárie quanto pela cultura²⁹, e a idéia de que cada geração do presente carrega a responsabilidade não apenas pelo destino das gerações futuras, mas também pelo destino, sofrido na inocência, das gerações passadas. Essa necessidade de redenção das épocas passadas, que mantém suas expectativas apontadas para nós, lembra aquela representação, familiar às místicas judaica e protestante, da responsabilidade do homem pelo destino de um deus que, no ato da criação, renunciou à sua onipotência em benefício da liberdade do homem, tornando-a igual à sua.

Mas essas correlações com a história das idéias não explicam muito. O que Benjamin tem em mente é a idéia altamente profana de que o universalismo ético também tem de levar a sério as injustiças já sucedidas e, evidentemente, irreversíveis; de que há uma solidariedade das gerações com seus antepassados, com todos aqueles que foram feridos pela mão do homem em sua integridade física e pessoal; e de que essa solidariedade apenas pela reminiscência pode ser efetuada e comprovada. A força libertadora da rememoração não deve servir aqui, como desde Hegel até Freud, para dissipar o poder do passado sobre o presente, mas para dis-

29. "Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não está isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura" (Tese 7).

sipar a culpa do presente para com o passado: "Uma vez que irrecuperável é uma imagem do passado que ameaça desaparecer com cada instante presente que não se reconhece visado por ela" (Tese 5).

No contexto dessa primeira lição, esse excuro deve mostrar como Benjamin entretece motivos de procedências inteiramente diversas, a fim de radicalizar mais uma vez a consciência histórico-receptiva. O desacoplamento entre o horizonte de expectativas e o potencial de experiência transmitido possibilita antes de tudo, como mostra Koselleck, a oposição entre um tempo novo, que vive com seus próprios direitos, e aquelas épocas passadas, com as quais a era moderna rompeu. Com isso se alterou especificamente a constelação do presente na relação com o passado e o futuro. Por um lado, sob a pressão dos problemas que afluem do futuro, um presente convocado para a atividade historicamente responsável predomina sobre um passado de que se apropria por interesse próprio; por outro, um presente que se tornou simplesmente transitório se vê prestando contas por suas intervenções e omissões ante o futuro. Ora, quando Benjamin *estende* essa responsabilidade orientada para o futuro às épocas passadas, aquela constelação se altera outra vez: agora a relação extremamente tensa com as alternativas do futuro, em princípio abertas, tange de imediato a relação com um passado que é, por sua vez, mobilizado pelas expectativas. A pressão dos problemas do futuro intensifica-se juntamente com aquela do futuro que passou (e não se realizou). Ao mesmo tempo, porém, o narcisismo oculto da consciência histórico-receptiva é corrigido por esse movimento de rotação. Não mais apenas as gerações futuras, mas também as passadas podem reivindicar a débil força messiânica da geração presente. A reparação anamnésica de uma injustiça, que de fato não pode ser desfeita, mas ao menos reconciliada virtualmente pela reminiscência, integra o presente no con-

texto comunicativo de uma solidariedade histórica universal. Essa anamnese constitui o contrapeso descentralizador em face da perigosa concentração da responsabilidade com a qual a consciência moderna do tempo, voltada apenas para o futuro, sobrecarregou um presente problemático que constitui, por assim dizer, o nó de uma trama³⁰.

III

Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico e, com efeito, como o *problema fundamental* de sua filosofia. O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como "a fonte da necessidade da filosofia"³¹. Quando a moderni-

30. Cf. o estudo de PEUKERT, H. "Aporie anamnetischer Solidarität" (Aporia da solidariedade anamnésica). In: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie (Teoria da ciência, teoria da ação, teologia fundamental)*. Düsseldorf, 1976, pp. 273 ss. E também minha réplica a H. Ottmann, in: HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Estudos prévios e complementos para a teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1984, pp. 514 ss.

31. H., vol. II, p. 20.

dade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o *seu* tempo, que, para ele, são os tempos modernos. Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade.

Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos*: a *subjetividade*. Valendo-se desse princípio explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade.

De modo geral, Hegel vê os tempos modernos caracterizados por uma estrutura de auto-relação que ele denomina subjetividade: "O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito."³² Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos *novos tempos* (ou do mundo moderno), elucida a "subjetividade" por meio da "liberdade" e da "reflexão": "A grandeza de nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo."³³ Nesse contexto a expressão subjetividade comporta sobretudo quatro conotações: a) *individualismo*: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões³⁴; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aqui-

32. H., vol. VII, p. 439, mais documentação no art. "Moderne Welt" (O mundo moderno), Obras, vol. de índices, pp. 417 ss.

33. H., vol. XX, p. 329.

34. H., vol. VII, p. 311.

lo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo³⁵; c) *autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos³⁶; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que se sabe a si mesma³⁷.

Os *acontecimentos-chave históricos* para o estabelecimento do princípio da subjetividade são a *Reforma*, o *Iluminismo* e a *Revolução Francesa*. Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós³⁸. Contra a fé na autoridade da predicação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as reliquias não são mais que ossos³⁹. Depois, a Declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico: "Considerou-se o direito e a eticidade como fundados no solo presente da vontade do homem, já que outrora existiam apenas como mandamento de Deus, imposto de fora, escrito no Antigo e no Novo Testamento, ou presentes na forma de um direito especial em velhos pergaminhos, enquanto privilégios, ou em tratados."⁴⁰

Além disso, o princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a *ciência* objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: "Assim todos

35. H., vol. VII, p. 485.

36. H., vol. XVIII, p. 493.

37. H., vol. XX, p. 458.

38. H., vol. XVI, p. 349.

39. H., vol. XII, p. 522.

40. *Ibid.*

os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza."⁴¹ Os *conceitos morais* dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos. Fundam-se, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, fundam-se na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros. A vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais; mas "só na vontade, enquanto subjetiva, pode a liberdade, ou a vontade que é em si, ser efetiva"⁴². A *arte moderna* revela a sua essência no romantismo; a forma e o conteúdo da arte romântica são determinados pela absoluta interioridade. Levada ao conceito por Friedrich Schlegel, a ironia divina espelha a experiência de si de um eu descentrado, "para o qual todos os laços estão rompidos e que somente quer viver na felicidade que o gozo de si mesmo proporciona"⁴³. A auto-realização expressiva torna-se o princípio de uma arte que se apresenta como forma de vida: "Porém, segundo este princípio, eu só vivo como artista se toda minha ação e exteriorização ... permanecerem para mim apenas como aparência e assumirem uma forma que fique totalmente sob meu poder."⁴⁴ A realidade efetiva somente alcança a expressão artística na refração subjetiva da alma sentimental: ela é "uma mera aparência por meio do Eu".

Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transfor-

41. *Ibid.*

42. H., vol. VII, p. 204.

43. H., vol. XIII, p. 95.

44. H., vol. XIII, p. 94.

mam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade⁴⁵. Sua estrutura é apreendida *enquanto tal* na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo "especulativo". Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três "Críticas". Ele faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade.

Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura assume a tarefa de criticar o mau uso de nossa faculdade de conhecimento, talhada para a relação com fenômenos. Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo pe-

45. Cf. o resumo no § 124 da *Filosofia do direito*: "O direito da liberdade subjetiva constitui o ponto central e crítico que marca a diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos. Esse direito, em sua infinitude, é pronunciado no cristianismo e converteu-se em princípio universal e efetivo de uma nova forma do mundo. Fazem parte de suas configurações mais próximas o amor, o romantismo, a meta da eterna felicidade do indivíduo etc., em seguida a moralidade e a boa consciência, depois outras formas que se destacam em parte como princípios da sociedade civil e como momentos da constituição política, que, em parte, se apresentam de um modo geral na história, particularmente na história da arte, da ciência e da filosofia" (H., vol. VII, p. 233).

rante o todo da cultura. Como dirá mais tarde Emil Lask, a filosofia delimita, a partir de pontos de vista exclusivamente formais, as esferas culturais de valor enquanto ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica de arte, legitimando-as no interior desses limites⁴⁶.

Até o final do século XVIII, a ciência, a moral e a arte diferenciaram-se institucionalmente também como áreas de atividade em que questões de verdade, de justiça e de gosto são examinadas de modo autônomo, isto é, sob seus aspectos específicos de validade. Por um lado, essa *esfera do saber* se isolara totalmente da *esfera da fé* e, por outro, das *relações sociais* juridicamente organizadas assim como do *convívio cotidiano*. Nesses âmbitos reconhecemos precisamente as esferas que Hegel compreenderá mais tarde como expressões do princípio da subjetividade. Na medida em que a reflexão transcendental, na qual o princípio da subjetividade se apresenta, por assim dizer, em sua nudez, reivindica ao mesmo tempo competência jurídica perante essas esferas, Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada como em um foco.

IV

Kant expressa o mundo moderno em um edifício de pensamentos. De fato, isto significa apenas que na filosofia kantiana os traços essenciais da época se refletem como em um espelho, sem que Kant tivesse conceituado a modernidade enquanto tal. Só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade. Hegel visa conhecer também o

46. E. Kant, *Crítica da razão pura*, B 779.

que restou de impensado nessa expressão mais refletida da época: Kant não considera *como* cisões as diferenciações no interior da razão, nem as divisões formais no interior da cultura, nem em geral a dissociação dessas esferas. Por esse motivo, Kant ignora a necessidade que se manifesta com as separações impostas pelo princípio da subjetividade. Essa necessidade se impõe à filosofia assim que a modernidade se concebe como uma época histórica, assim que toma consciência da ruptura com os passados exemplares e da necessidade de haurir de si mesma tudo que é normativo, enquanto problemas históricos. Coloca-se então a questão de saber se o princípio da subjetividade e a estrutura de consciência de si que lhe é imanente são suficientes como fonte de orientações normativas, se bastam para “fundar” não apenas a ciência, a moral e a arte, de um modo geral, mas ainda estabilizar uma formação histórica que se desligou de todos os compromissos históricos. Agora a questão é saber se da subjetividade e da consciência de si podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele; mas isso significa também que possam ser aptos para a crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma. Como é possível construir, partindo do espírito da modernidade, uma forma ideal interna que não se limite a imitar as múltiplas manifestações históricas da modernidade nem lhes seja exterior?

Posta a questão desse modo, a subjetividade se revela um *princípio unilateral*. Com efeito, este possui uma força inédita para gerar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e minar a religião, que até então se apresentava como o poder unificador por excelência. Mas esse mesmo princípio não tem força suficiente para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião. A orgulhosa cultura reflexiva do Iluminismo rompeu com a religião e “a pôs ao

lado de si ou se pôs ao *lado* dela”⁴⁷. O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fê e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças. Por isso aparece na *Fenomenologia do espírito* sob o título de mundo do espírito alienado de si⁴⁸: “Quanto mais progride a formação, mais diverso é o desenvolvimento das manifestações vitais em que a cisão pode se entrelaçar, maior é o poder da cisão ... e mais insignificantes e estranhos ao todo da formação são os esforços da vida (outrora a carga da religião) para se reproduzir em harmonia.”⁴⁹

Essa frase provém de um escrito polêmico contra Reinhold, o chamado *Differenzschrift*, de 1801, em que Hegel concebe a harmonia dilacerada da vida como sendo o desafio prático e a necessidade da filosofia⁵⁰. A circunstância de que a consciência do tempo se destacou da totalidade e o espírito se alienou de seu si constitui para ele justamente um pressuposto do filosofar contemporâneo. Outro pressuposto necessário sobre o qual a filosofia pode empreender sua tarefa é, para Hegel, o conceito de absoluto, tomado de empréstimo inicialmente de Schelling. Com ele, a filosofia pode assegurar de antemão a meta de apresentar a razão como o poder unificador. A razão deve certamente superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão mas também “o sistema inteiro das relações vitais”. Com sua crítica, dirigida diretamen-

47. H., vol. II, p. 23.

48. H., vol. III, pp. 362 ss.

49. H., vol. II, p. 22.

50. “Quando o poder de unificação desaparece da vida do homem, e as antíteses perdem sua relação vital e reciprocidade e ganham independência, origina-se a necessidade da filosofia. Até aqui esta necessidade foi uma contingência; porém, sob a cisão dada, é a tentativa necessária de superar a oposição entre subjetividade e objetividade fixas e de conceber como um dever o ser-que-deveio do mundo intelectual e real” (H., vol. II, p. 22).

te aos sistemas filosóficos de Kant e Fichte, Hegel quer, ao mesmo tempo, encontrar a autocompreensão da modernidade que neles se exprime. Ao criticar as oposições filosóficas entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e fé, Hegel pretende responder à crise que está na cisão da própria vida. De outro modo, a crítica filosófica não se poderia propor a satisfação da necessidade que a suscitou objetivamente. A crítica ao idealismo subjetivo é, ao mesmo tempo, a crítica de uma modernidade que só por esse caminho pode se certificar do seu conceito e, com isso, estabilizar-se sobre si mesma. Para isso, a crítica não pode nem deve se servir de outro instrumento senão daquela reflexão na qual reconhece a mais pura *expressão do princípio dos novos tempos*⁵¹. Se a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, então Hegel tem de desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento.

Veremos como Hegel executa esse programa e, com isso, enreda-se em um dilema. Uma vez efetuada a dialética do esclarecimento, o impulso para a crítica do tempo presente se esgotará, impulso que, entretanto, a colocou em movimento. De início, é preciso mostrar o que se oculta naquela "antecâmara da filosofia", em que Hegel acomoda "o pressuposto do absoluto". Os motivos da filosofia da unificação remontam às experiências de crise do jovem Hegel. Elas estão atrás da convicção de que a razão pode ser convocada, enquanto poder reconciliador, contra as positivities da época dilacerada. No entanto, a versão mito-poética de uma reconciliação da modernidade, que Hegel partilha inicialmen-

51. H., vol. II, pp. 25 ss.

te com Hölderlin e Schelling, permanece ainda presa aos passados exemplares do cristianismo primitivo e da Antiguidade. Somente durante o período de Jena, Hegel consegue, com o seu próprio conceito de saber absoluto, uma posição que lhe permite ultrapassar os produtos do esclarecimento – arte romântica, religião racional e sociedade burguesa –, sem se orientar por modelos estranhos. Com esse conceito de absoluto, Hegel retrocede, todavia, em relação às intuições de juventude: pensa em superar a subjetividade dentro dos limites da filosofia do sujeito. Disso resulta o dilema de ter de negar afinal à autocompreensão moderna a possibilidade de uma crítica da modernidade. A crítica à subjetividade dilatada em potência absoluta transforma-se ironicamente em repressão do filósofo à estreiteza de espírito dos sujeitos, que ainda não compreenderam sua filosofia nem o curso da história.