

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 relíquias 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 fé 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 devir 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 tempos⁵¹. 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 positividades 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.

CAPÍTULO II O CONCEITO HEGELIANO DE MODERNIDADE

I

Quando em 1802 Hegel trata dos sistemas de Kant, Jacobi e Fichte sob o aspecto da oposição entre fé e saber, a fim de explodir a filosofia da subjetividade a partir do seu interior, não procede de um modo rigorosamente imanente. Nesse momento, apóia-se tacitamente no seu diagnóstico da época do Iluminismo; apenas este o autoriza a pressupor o absoluto e, portanto, a colocar a razão (ao contrário do que se passa na filosofia da reflexão) como *poder de unificação*: “A cultura elevou de tal modo nossa época (!) acima da velha oposição entre filosofia e religião positiva ... que este confronto entre fé e saber foi transferido para o interior da própria filosofia ... Resta saber, porém, se a razão vencedora não experimentou o mesmo destino, que costuma ter a força vitoriosa das nações bárbaras perante a fragilidade vencida das nações mais cultas: preserva a superioridade pela dominação exterior, mas sucumbe aos vencidos no domínio do espírito. Vista de perto, a gloriosa vitória que a razão esclarecida alcançou sobre a fé, considerada como oposta a si segun-

do o estreito critério de sua concepção de religião, não é outra coisa senão o fato de que nem a religião positiva, que combateu, nem ela, que venceu, permaneceu razão.”¹ Hegel está convencido de que a época do Iluminismo, que culmina em Kant e Fichte, erigiu a razão em um mero ídolo; ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e, com isso, elevou algo finito a absoluto. Na verdade, o infinito da filosofia da reflexão é algo racional simplesmente posto pelo entendimento e que se esgota na negação do finito: “Ao fixá-lo (o infinito), o entendimento o opõe de modo absoluto ao finito, ao fixar a atividade da razão na oposição, a reflexão, que se elevava à razão superando o finito, reduziu-se novamente ao entendimento; além disso, ela tem ainda a pretensão de permanecer racional mesmo nesse declínio.”² Entretanto, como mostra esse discurso pouco circunstanciado sobre o “declínio”, Hegel introduz aqui, de maneira sub-reptícia, o que visa demonstrar: primeiro teria de *mostrar*, e não simplesmente *pressupor*, que uma razão, que é mais do que o entendimento absolutizado, também *pode* reunificar de modo igualmente indispensável aquelas oposições que *tem* de desenvolver discursivamente. O que encoraja Hegel a *pressupor* um poder absoluto de unificação são menos os argumentos do que suas experiências biográficas – a saber, as relativas à crise de sua época, que acumulou e elaborou em Tübingen, Berna e Frankfurt e depois levou consigo para Jena.

Como se sabe, o jovem Hegel e seus companheiros no seminário de Tübingen eram partidários dos movimentos da época em favor da liberdade. Viveram diretamente no campo de tensões do Iluminismo religioso e polemizaram sobretudo

1. H., vol. II, pp. 287-8.

2. H., vol. II, p. 21.

com o teólogo Gottlieb Christian Storr, representante da ortodoxia protestante. Orientavam-se filosoficamente pela filosofia kantiana da moral e da religião e politicamente de acordo com as idéias difundidas pela Revolução Francesa. A severa disciplina no seminário exercia uma função provocadora: “Para a maioria (dos seminaristas), a teologia de Storr, o regulamento do seminário e a constituição do Estado, que conferia a ambos a sua proteção, mereciam uma revolução.”³ No quadro dos estudos teológicos, empreendidos por Hegel e Schelling naquela época, esse impulso rebelde assume a forma mais moderada de um retorno reformador ao cristianismo primitivo. Atribuem a Jesus a intenção que eles mesmos têm de “introduzir moralidade na religiosidade de sua nação”⁴. Com isso, voltam-se tanto contra o partido do Iluminismo como contra o da ortodoxia⁵. Os dois lados se servem dos instrumentos histórico-críticos da exegese bíblica, embora persigam objetivos contrários, isto é, ou justificar a religião racional, como é conhecida desde Lessing, ou defender contra esta a estrita doutrina luterana. A ortodoxia encontrava-se na defensiva e tinha de se servir do método crítico dos seus adversários.

3. HENRICH, D. “Historische Voraussetzungen von Hegels System” (Pressupostos históricos do sistema hegeliano). In: *Hegel im Kontext (Hegel em contexto)*. Frankfurt am Main, 1971, p. 55.

4. H., vol. I, p. 107.

5. Hegel insinua isso com a seguinte observação: “A forma de tratamento da religião cristã, muito em voga nos nossos dias, que toma a razão e a moralidade como base do seu exame e recorre ao espírito das nações e dos tempos em sua explicação, é considerada por uma parte dos nossos contemporâneos, que se destacam pelo seu conhecimento, sua lúcida razão e suas boas intenções, como um benfazejo Iluminismo que conduz aos fins da humanidade, à verdade e à virtude, e, por outra parte, respeitável por iguais conhecimentos e finalidades igualmente benévolas, além de amparada por um prestígio secular e pelo poder público, é proclamada como mera deterioração” (Hegel, vol. I, p. 104); cf. HENRICH, 1971, pp. 52 ss.

A posição de Hegel atravessa essas duas frentes. Com Kant, considera a religião como “o poder de aplicar e validar os direitos que a razão concedeu”⁶. Mas tal poder só pode alcançar a idéia de Deus se a religião penetrar o espírito e os costumes de um *povo*, se estiver presente nas instituições do Estado e na práxis da sociedade, se sensibilizar a maneira de pensar e as motivações dos homens para os preceitos da razão prática e impregnar-se na alma. Apenas como elemento da *vida pública* a religião pode conferir à razão uma eficácia prática. Hegel inspira-se em Rousseau quando formula as três exigências para uma autêntica religião popular: “Suas doutrinas têm de se fundar em uma razão universal. Imaginação, coração e sensibilidade não podem permanecer vazios. É preciso que ela se estabeleça de modo tal, que todas as necessidades da vida e as ações públicas do Estado nela se integrem.”⁷ São também inconfundíveis os ecos ao culto da razão dos dias da Revolução Francesa. A partir dessa visão, explica-se a dupla frente dos escritos teológicos de juventude contra a ortodoxia e a religião racional. Ambas aparecem como produtos complementares e parciais de uma dinâmica do esclarecimento que impele, no entanto, para além dos limites do esclarecimento.

Um *positivismo da eticidade* é, aos olhos do jovem Hegel, o signo da época. Ele denomina “positivas” as religiões que se fundam unicamente na autoridade e não colocam o valor do homem em sua moral⁸; positivas são as prescrições segundo as quais os fiéis hão de alcançar a graça divina por meio da obra e não pela ação moral; positiva é a esperança

6. H., vol. I, p. 103.

7. H., vol. I, p. 33.

8. H., vol. I, p. 10. As expressões “moral” e “eticidade” são ainda usadas como sinônimas pelo jovem Hegel.

de uma recompensa no além, positiva é a separação de uma doutrina, concentrada nas mãos de alguns, em relação à vida e à propriedade de todos; positiva é a separação entre o saber do sacerdote e a fé fetichista das massas e, do mesmo modo, o atalho que leva à eticidade por meio da autoridade e dos atos milagrosos de uma pessoa; positivas são as garantias e ameaças dirigidas à mera legalidade das ações; por fim, e sobretudo, positiva é a separação entre a religião privada e a vida pública.

Se isso tudo caracteriza a fé positiva, defendida pelo partido ortodoxo, o partido filosófico não deveria ter problemas. Este insiste no princípio de que a religião não tem absolutamente nada de positivo em si mesma, mas que está autorizada pela razão humana universal, de modo que “todo homem reconhece e sente as obrigações [da religião] se estiver atento a elas”⁹. Porém, contra os iluministas, Hegel sustenta que uma religião racional não representa uma abstração menor do que a fé fetichista, pois é incapaz de interessar o coração e influenciar os sentimentos e as necessidades. Do mesmo modo, ela só leva a outra forma de religião privada porque está apartada das instituições da vida pública e não desperta nenhum entusiasmo. A moral, mediada pela religião, só seria capaz de “entrelaçar-se em todas as relações do Estado”¹⁰ se a religião racional se apresentasse publicamente em festas e cultos, associando-se a mitos e dirigindo-se ao coração e à imaginação. Na religião, a razão assume uma forma objetiva somente sob as condições da liberdade política; a “religião popular, que produz e nutre os grandes pensamentos, caminha de mãos dadas com a liberdade”¹¹.

9. H., vol. I, p. 33.

10. H., vol. I, p. 77.

11. H., vol. I, p. 41.

Por isso o Iluminismo é apenas o reverso da ortodoxia. Assim como esta insiste na positividade da doutrina, aquele insiste na objetividade dos preceitos da razão; ambos se servem dos mesmos instrumentos da crítica bíblica, ambos firmam o estado de cisão e são igualmente incapazes de constituir a religião como totalidade ética de um povo e de inspirar uma vida em liberdade política. A religião racional, assim como a positiva, parte de uma oposição, “de algo que nós não somos e deveríamos ser”¹².

Hegel critica essa mesma forma de cisão nas relações políticas e nas instituições públicas da sua época, sobretudo na dominação do governo da cidade de Berna sobre Waadtland, na constituição oligárquia de Württemberg e na constituição do império alemão¹³. Assim como o espírito vivo do cristianismo primitivo abandonou a religião positiva da ortodoxia contemporânea, também na política “as leis perderam sua antiga vida, e a vivacidade atual de nossos dias não soube constituir-se em leis”¹⁴. As formas políticas e ju-

12. H., vol. I, p. 254.

13. Sobre os escritos políticos do jovem Hegel, cf. vol. I, pp. 255 ss., 268 ss., 428 ss., 451 ss. De fato, falta ainda nos escritos políticos de Hegel o equivalente para a crítica do Iluminismo. Hegel repara essa ausência, como se sabe, na *Fenomenologia do espírito* sob o título “A liberdade absoluta e o terror”. Aqui também dirige-se contra um partido filosófico que se opõe com exigências abstratas a um velho regime, entrenchado em sua positividade. Por outro lado, a experiência de crise encontra nos escritos políticos uma expressão ainda mais eloqüente e, pelo menos, mais direta do que nos teológicos. Hegel invoca imediatamente a necessidade do tempo, o sentimento da contradição, a necessidade de transformação, o impulso de romper os limites: “A imagem de tempos melhores e mais justos apoderou-se vivamente da alma dos homens, e uma saudade, um desejo por um estado mais puro e mais livre moveu todos os ânimos e cindiu com a realidade efetiva” (H., vol. I, pp. 268-9). Cf. também meu posfácio para: HEGEL, G. W. F. *Politische Schriften* (*Escritos políticos*). Frankfurt am Main, 1966, pp. 343 ss.

14. H., vol. I, p. 465.

rídicas, enrijecidas na positividade, tornaram-se um poder estranho. Nesses anos, por volta de 1800, Hegel reserva à religião e ao Estado o mesmo veredicto de terem se reduzido a algo puramente mecânico, a uma engrenagem, a uma máquina¹⁵.

Esses são, portanto, os motivos históricos que levam Hegel a projetar a razão *a priori* como um poder que não apenas diferencia e fragmenta o sistema das relações de vida, mas que também o reunifica. No conflito entre ortodoxia e Iluminismo, o princípio da subjetividade gera uma positividade que, em todo caso, provoca a necessidade objetiva de sua superação. No entanto, antes de poder levar a cabo essa dialética do esclarecimento, Hegel tem de mostrar como a superação da positividade pode ser explicada a partir do mesmo princípio do qual deriva.

II

Em seus primeiros escritos, Hegel opera com a força de reconciliação de uma razão que não se deixa deduzir imediatamente da subjetividade.

Ele acentua o lado autoritário da consciência de si sempre que tem em vista a cisão causada pela reflexão. Os fenômenos modernos do “positivo” desmascaram o princípio da subjetividade como um princípio da dominação. É assim que a positividade da religião contemporânea, que ao mesmo tempo foi provocada e consolidada pelo esclarecimento, e o positivismo do ético caracterizam em geral a “miséria do tempo”; e “na miséria, ou o homem torna-se objeto e é oprimido, ou tem de tornar a natureza um objeto e oprimi-la”¹⁶.

15. H., vol. I, pp. 219 e 234-5.

16. H., vol. I, p. 318.

IV

Na tradição aristotélica, o conceito de política como uma esfera que abrange o Estado e a sociedade, próprio da antiga Europa, manteve-se sem interrupção até o século XIX. Segundo essa concepção, a economia doméstica, uma economia de subsistência baseada na produção agro-artesanal, complementada pelos mercados locais, constitui o fundamento de uma ordem política global. A estratificação social e a participação diferencial no (ou a exclusão do) poder político caminham juntas; a constituição da dominação política integra a sociedade em seu todo. Evidentemente, essa conceituação não se ajusta mais às sociedades modernas, nas quais a circulação de mercadorias da economia capitalista, organizada no direito privado, desliga-se da administração do poder. Por meio dos *media* que são o valor de troca e o poder, dois sistemas de ação se diferenciaram, completando-se funcionalmente: o social separou-se do político, a sociedade econômica despolitizada separou-se do Estado burocratizado. Esse desenvolvimento acabou por exceder a capacidade explicativa da doutrina clássica da política. Por isso, desde os fins do século XVIII, esta se decompõe em uma teoria social fundada na economia política, por um lado, e em uma teoria do Estado inspirada no direito natural moderno, por outro.

Hegel encontra-se no centro desse desenvolvimento científico. Foi o primeiro também a dar expressão terminológica a uma conceituação adaptada à sociedade moderna, separando a esfera política da “sociedade civil burguesa”. Ele recupera, por assim dizer, em termos de uma teoria social, a contraposição da teoria da arte entre modernidade e Antiguidade: “Na sociedade civil burguesa, cada um é fim para si mesmo e todos os outros não são nada. Mas sem relação com os outros ele não pode alcançar a extensão dos

seus fins. Esses outros são, portanto, o meio para um fim particular. Este, porém, dá a si mesmo a forma da universalidade por meio da relação com os outros e se satisfaz ao satisfazer, ao mesmo tempo, o bem-estar dos outros.”³⁷ Hegel descreve as relações mercantis como um domínio neutralizado eticamente para a persecução estratégica de interesses privados e “egoístas”, na qual estes fundam simultaneamente um “sistema de dependência multilateral”. Na descrição de Hegel, a sociedade civil burguesa aparece, por um lado, como uma “eticidade perdida em seus extremos”, como “algo que pertence à corrupção”³⁸. Por outro, como “a criação do mundo moderno”³⁹, tem sua justificação na emancipação do indivíduo que adquire liberdade formal: o desencadeamento da arbitrariedade da carência e do trabalho é um momento necessário no processo para “*formar* a subjetividade em sua particularidade”⁴⁰.

Embora o novo termo “sociedade civil burguesa” só se apresente mais tarde, na *Filosofia do direito*, Hegel já havia elaborado o novo conceito em seu período de Jena. No ensaio *Sobre os modos de tratamento científico do direito natural* (1802), toma a economia política como referência para “analisar o sistema de dependência universal recíproca em vista das carências físicas e do trabalho e [da] acumulação para as mesmas”⁴¹, como o “sistema da propriedade e do direito”. Aqui já se coloca para ele o problema de como não conceber a sociedade civil burguesa meramente como uma *esfera de decadência* da eticidade substancial, mas, ao mesmo tempo, em sua negatividade, como um *momento neces-*

37. H., vol. VII, p. 340.

38. H., vol. VII, pp. 340 e 344.

39. H., vol. VII, p. 340.

40. H., vol. VII, p. 343.

41. H., vol. II, p. 482.

sário da eticidade. Hegel parte da constatação de que o ideal de Estado da Antiguidade não pode ser restabelecido sob as condições da sociedade moderna despolitizada. Por outro lado, atém-se à idéia daquela totalidade ética que o ocupara pela primeira vez sob o nome de religião popular. Logo, tem de estabelecer a mediação entre o ideal ético dos antigos, no sentido em que é superior ao individualismo da época moderna, e as realidades da modernidade social. Com a diferenciação entre Estado e sociedade, que Hegel, conforme o caso, já se propõe naquele período, afasta-se na mesma medida tanto da filosofia política da restauração como do direito natural racional. Enquanto o direito público da restauração não vai além das representações da eticidade substancial e ainda concebe o Estado como uma extensão das relações familiares, o direito natural individualista não se eleva sequer à idéia da eticidade e identifica o Estado da necessidade e o do entendimento com relações do direito privado da sociedade civil burguesa. Porém a peculiaridade do Estado moderno só se torna visível quando o princípio da sociedade civil burguesa é concebido como um princípio de socialização moldada pelo mercado, isto é, uma socialização *não política*. Uma vez que “o princípio dos Estados modernos tem essa força e profundidade extraordinárias de deixar o princípio da subjetividade desenvolver-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, reconduzi-lo à unidade substancial e assim conservá-la em si mesmo”⁴².

Essa formulação caracteriza o problema da mediação entre Estado e sociedade, mas também a solução tendenciosa que Hegel propõe. Não se evidencia por si mesmo que a esfera da eticidade, que abrange como um todo a família, a

42. H., vol. VII, p. 407.

sociedade, a formação da vontade política e o aparelho estatal, deva-se *resumir*, isto é, voltar a si mesma apenas *no Estado* ou, mais rigorosamente, no governo e em seu cume monárquico. De início, Hegel pode apenas tornar plausível o fato de que e porque no sistema de necessidades e do trabalho irrompem antagonismos que não podem ser amortecidos somente pela auto-regulação da sociedade civil; ele explica isso, sempre à altura de seu tempo, com “a queda de uma grande parte da população abaixo do nível mínimo necessário à subsistência ..., que acarreta de novo uma maior facilidade para concentrar riquezas desproporcionais nas mãos de poucos”⁴³. No entanto disso resulta apenas a necessidade funcional de integrar a sociedade antagonista em uma esfera de viva eticidade. Esse universal, inicialmente apenas *exigido*, tem a dupla forma da eticidade absoluta: a que abarca a sociedade como um de seus momentos e a de um “universal positivo”, que se distingue da sociedade para deter a tendência de autodestruição e, simultaneamente, conservar os resultados da emancipação. Hegel pensa esse positivo como sendo o Estado e soluciona o problema da mediação por meio da “superação” da sociedade na monarquia constitucional.

Porém essa solução só resulta concludente sob o pressuposto de um absoluto concebido segundo o padrão da auto-relação de um sujeito cognoscente⁴⁴. Já na filosofia real

43. Nas lições de filosofia do direito pronunciadas no semestre de inverno de 1819/20, Hegel salienta de um modo ainda mais enérgico do que no livro a estrutura de crise da sociedade civil. Cf. a introdução de D. Henrich a: HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift (Filosofia do direito. A lição de 1819/20 em um pós-escrito)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 18 ss.

44. Cf. HORSTMANN, R. P. “Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption” (O problema da mudança na concepção hegeliana de sistema), *Phil. Rundsch.* 9, 1972, pp. 95 ss.; *id.*, “Über die Rolle der bürgerlichen

do período de Jena, a figura da consciência de si deu a Hegel o impulso para pensar o todo ético como "a unidade entre a individualidade e o universal"⁴⁵. Visto que um sujeito que, ao se reconhecer, refere-se a si mesmo, se vê como um sujeito *universal* que enfrenta o mundo enquanto totalidade dos objetos do conhecimento possível e, ao mesmo tempo, como um eu *individual* que existe no interior desse mundo como uma entre muitas outras entidades. Ora, se o absoluto é pensado como subjetividade infinita (que renasce eternamente na objetividade para elevar-se de suas cinzas à glória do saber absoluto⁴⁶), os momentos do universal e do singular só podem ser pensados como unidos no quadro de referências do autoconhecimento monológico: por isso, no universal concreto, o sujeito enquanto universal prevalece sobre o sujeito enquanto singular. No domínio da eticidade, essa lógica resulta na primazia da *subjetividade de grau superior do Estado* sobre a liberdade subjetiva dos indivíduos. D. Henrich o denominou de "forte institucionalismo" da filosofia hegeliana do direito: "A vontade individual, que Hegel chama de subjetiva, é inteiramente integrada na ordem das instituições e em geral só é justificada na medida em que essas mesmas instituições o são."⁴⁷

Outro modelo para a mediação do universal e do singular é oferecido pela *intersubjetividade de grau superior da formação não forçada da vontade*, em uma comunidade de comunicação que está sob pressões de cooperação: na uni-

Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", *Hegel-Studien*, vol. 9, 1974, pp. 209 ss.

45. *Jenenser Realphilosophie (Filosofia real de Jena)*, Hoffmeister (org.), Leipzig, 1931, p. 248.

46. Com essas palavras, Hegel caracteriza a tragédia que no terreno do ético encena esse absoluto jogando eternamente consigo mesma; H., vol. II, p. 495.

47. HENRICH, *Einleitung zu Hegel (Introdução a Hegel)*, 1983, p. 31.

versalidade de um consenso não forçado entre pessoas livres e iguais, os indivíduos conservam uma instância de apelação que também pode ser invocada contra formas particulares da concretização institucional da vontade comum. Nos escritos hegelianos de juventude havia, como vimos, a opção de explicitar a totalidade ética como uma razão comunicativa incorporada em contextos de vida intersubjetivos. Por essa linha, uma auto-organização democrática da sociedade poderia substituir o aparelho estatal monárquico. Em contrapartida, a lógica do sujeito que se concebe a si mesmo impõe o institucionalismo de um Estado forte.

Mas se o Estado da *Filosofia do direito* é elevado à "efetividade da vontade substancial, ao que é racional em si e para si", "segue-se daí a consequência, sentida como provocação por seus contemporâneos, de que os movimentos políticos que repelem os limites traçados pela filosofia atentam contra a própria razão. Assim como a filosofia da religião acaba desconsiderando as necessidades religiosas insatisfeitas do povo⁴⁸, a filosofia política também se retira da realidade política insatisfeita. A exigência de autodeterminação democrática, que se anuncia energeticamente na revolução de julho em Paris e com mais cautela na proposta de reforma eleitoral pelo gabinete inglês, provoca nos ouvidos de Hegel uma "dissonância" ainda mais estridente. Dessa vez, Hegel sente-se tão inquieto com a discrepância entre razão e presente histórico que, com seu artigo "Sobre o projeto inglês de reforma", coloca-se francamente do lado da Restauração.

48. "Quando aos pobres o evangelho não é mais pregado, quando o sal se torna insípido e todas as principais festas são abolidas em silêncio, então o povo, para cuja razão, que sempre será escassa e concisa, a verdade só pode estar na representação, já não sabe mais lidar com o impulso de seu interior" (H., vol. XVII, p. 343).

V

Bastou Hegel elevar ao conceito a cisão da modernidade para a inquietação e o movimento da modernidade se dispor a implodi-lo. Isso se explica pelo fato de que Hegel somente pôde efetuar a crítica da subjetividade no âmbito da filosofia do sujeito. Onde o poder da cisão deve atuar apenas para que o absoluto possa se provar como poder de unificação, não pode haver mais “falsas” positivities, mas meras cisões que *também* estão autorizadas a reivindicar um direito relativo. Foi o “forte” institucionalismo que conduziu a pena de Hegel quando declarou, no prefácio da *Filosofia do direito*, que o efetivo é racional. Nas lições precedentes do semestre de inverno de 1819-20, encontra-se certamente a formulação mais atenuante: “O que é racional se torna efetivo, e o efetivo torna-se racional.”⁴⁹ Mas mesmo esta formulação dá apenas margem para um presente *pré*-decidido, *pré*-condenado.

Lembremo-nos do problema inicial. Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto à faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade autonomizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único vínculo, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber

49. Hegel, 1983, p. 51.

absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve *demasiado bem*: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial *já* está decidido. Dessa maneira a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica. Por fim, a filosofia tira o peso de seu presente, destrói o interesse por ele e lhe nega a vocação para a renovação autocrítica. Os problemas da época perdem a categoria de provocações, porque a filosofia, que está à altura do tempo, priva-os de seu significado.

Em 1802, Hegel inaugurara o *Jornal crítico de filosofia* com um artigo introdutório intitulado “Sobre a essência da crítica filosófica”. Distingue nele dois tipos de crítica. *Um* que se exerce contra as falsas positivities da época; ela se compreende como uma maiêutica da vida oprimida que repele as formas empedernidas: “Se a crítica não pode admitir a obra e o ato como a forma da idéia, mesmo assim não ignorará sua aspiração; o interesse propriamente científico (!) consiste em esfolar a casca que ainda impede à aspiração interior se manifestar.”⁵⁰ É fácil reconhecer aqui a crítica que o jovem Hegel praticou contra os poderes positivos da religião e do Estado. Hegel dirige *outro tipo* de crítica contra o idealismo subjetivo de Kant e Fichte. Em relação a esse idealismo, pode-se considerar “que a idéia da filosofia se tornou conhecida de modo muito mais claro, mas que a subjetividade, na medida em que se torna necessário salvar

50. H., vol. II, p. 175.

a si mesma, esforçou-se para se defender da filosofia"⁵¹. Logo, trata-se aqui de descobrir as artimanhas de uma subjetividade limitada, que se fecha a um discernimento melhor e objetivamente disponível há muito tempo. O Hegel da *Filosofia do direito* só considera justificada a crítica nessa segunda versão.

A filosofia não pode ensinar ao mundo como ele deve ser; em seus conceitos reflete-se somente a efetividade como ela é. A filosofia não se dirige mais criticamente contra a efetividade, mas contra as opacas abstrações que se inter põem entre a consciência subjetiva e as configurações objetivas da razão. Depois que o espírito deu "um empurrão" na modernidade, depois que encontrou uma saída para as suas aporias, depois que ele não apenas se apresentou na efetividade, mas nela se tornou objetivo, Hegel vê a filosofia livre da tarefa de confrontar a existência vil da vida social e política com seu conceito. A esse *embotamento da crítica* corresponde a *desvalorização da atualidade*, à qual os criados da filosofia viraram as costas. A modernidade elevada ao conceito permite uma retirada estoíca dela.

Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema. Em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade. Por fim, o próprio Hegel desfaz essa constelação, visto que a racionalidade dilatada em espírito absoluto neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si mesma. Com isso, Hegel não resolveu o problema da autocertificação da modernidade. Porém, para a época posterior a ele segue-se a consequência de que, em princípio, só há uma opção para

51. *Ibid.*

o tratamento desse tema: compreender o conceito de razão *de um modo mais modesto*.

Os jovens hegelianos atêm-se ao projeto de Hegel com um conceito moderado de razão e pretendem, pela via de uma dialética distinta do esclarecimento, conceber e ao mesmo tempo criticar uma modernidade em conflito consigo mesma. No entanto, eles constituem apenas um entre vários partidos. Os outros dois partidos que lutam por uma compreensão correta da modernidade tentam dissolver as relações internas entre modernidade, consciência de tempo e racionalidade; contudo, não conseguem escapar à pressão conceitual dessa constelação. O partido dos neoconservadores, ligado ao hegelianismo de direita, entrega-se de modo acrítico à dinâmica avassaladora da modernidade social ao trivializar a consciência moderna do tempo e recortar a razão à medida do entendimento e a racionalidade à medida da racionalidade com respeito a fins. Paralelamente à ciência autonomizada no cientificismo, a modernidade cultural perde, para esse partido, qualquer tipo de vínculo. O partido dos jovens conservadores, ligado a Nietzsche, ultrapassa a crítica dialética do tempo presente ao radicalizar a consciência moderna do tempo e desmascarar a razão como racionalidade com respeito a fins absolutizada e como forma de exercício despersonalizado de poder. Quanto a isso, o partido deve à arte de vanguarda autonomizada esteticamente aquelas normas inconfessadas, ante as quais nem a modernidade cultural nem a social podem subsistir.