



VOL: AÑO 3, NUMERO 7-8

FECHA: MAYO-DICIEMBRE 1988

TEMA: REFLEXIONES SOBRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

TITULO: **La conciencia del tiempo de la modernidad y su necesidad de autoconvencimiento**

AUTOR: *Jürgen Habermas* [*]

TRADUCTOR: Francisco Galván Díaz, Dagmar Ch. Freisinger

SECCION: Notas y traducciones

TEXTO

I

En el famoso prólogo de sus escritos sobre sociología de la religión, Max Weber desarrolla el "problema histórico-universal", al que él dedicó su obra científica de vida, a saber: la cuestión de por qué fuera de Europa, "ni el desarrollo científico, ni el artístico o estatal, ni tampoco el económico, siguieron el curso de la racionalización que fue típico para el occidente". [1] Para Max Weber era comprensible la relación interna y no sólo la contingente, entre la modernidad y eso que llamó racionalismo occidental. [2] Describe como racional el proceso de desencantamiento que condujo en Europa a que las visiones religiosas del mundo en desmoronamiento dieran lugar a una cultura profana. Con las modernas ciencias de la experiencia, con las artes devenidas autónomas y con las teorías de la moral y del derecho fundadas en principios, se formaron esferas culturales de valor, que respectivamente posibilitaron -de acuerdo a regularidades internas- problemáticas teóricas, estéticas y práctico-morales.

Pero Max Weber no solamente describió la secularización de la cultura occidental, sobre todo puso su atención en el desarrollo de las modernas sociedades, bajo los puntos de vista de la racionalización. Las nuevas estructuras sociales se acuñaron por medio de la diferenciación de dos sistemas funcionalmente engranados, que llegaron a cristalizarse en forma de núcleos organizativos de la empresa capitalista y del aparato estatal burocrático. Weber entiende este fenómeno como la institucionalización de una acción económica y administrativa conforme a fines racionales. En la medida que lo cotidiano se orientó según esta racionalización cultural y social, también se disolvieron las tradicionales formas de vida de la modernidad temprana, sobre todo las diferenciadas de acuerdo a estamentos. Desde luego, la modernización del mundo de vida no sólo está determinada por medio de estructuras de la racionalidad conforme a fines. E. Durkheim y G.H. Mead observaron más bien mundos de vida racionalizados, caracterizados a través de relaciones devenidas reflexivamente y con tradiciones que han visto menoscabada su naturaleza. Mundos de vida, también definidos en base a la universalización de normas de acción y a una generalización de valores, que disocian a la acción comunicativa que se da en espacios de juego opcionalmente ampliados de contextos estrechamente circunscritos. Durkheim y Mead vieron, del mismo modo, que esos mundos de vida también se conforman según modelos de socialización, que están empotrados en una formación abstracta de identidades del yo y que forzan la individuación de los que están en crecimiento. A grandes rasgos esta es la imagen de la modernidad que han descrito los clásicos de la teoría de la sociedad.

Hoy el tema Max Weber ha sido recortado desde otros ángulos, a través del uso de aquellos que remiten a él y no menos de quienes lo critican. Como expresión, la palabra "modernización" se introdujo inicialmente en los años cincuenta; desde entonces caracteriza un enunciado teórico que parte del cuestionamiento adelantado por Max Weber, pero que trabaja con los medios del funcionalismo científico-social. El concepto modernización se relaciona a un haz de procesos acumulativos que se fortalecen e intercambian entre sí: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al aumento de la productividad del trabajo; al establecimiento de poderes políticos centrales y a la conformación de identidades nacionales; a la extensión de los derechos de participación política, de las formas urbanas de vida, de la educación formal, a la secularización de valores y normas, etcétera. La teoría de la modernización práctica una consecuente abstracción en el concepto weberiano de "modernidad". Desprende a la modernidad de sus orígenes europeos y contemporáneos y la estiliza -en suma- como modelo neutralizado espacial y temporalmente para los procesos de desarrollo social. Por ello, esa teoría corta los nexos internos entre la modernidad y el entramado histórico del racionalismo occidental, en cuanto que los cursos de la modernización y el entramado históricos del racionalismo occidental, ya no se pueden conceptuar como racionalización, como una objetivación histórica de estructuras racionales. James Coleman ve en ello la ventaja de que el concepto generalizado y teóricamente evolucionista de la modernización, ya no se carga más con la representación de una modernidad conclusa y, por consecuencia de una situación límite, después de la que se deberían instituir desarrollos posmodernos. [3]

Desde luego la investigación sobre la modernización de los años cincuenta y sesenta ha creado justamente las condiciones para que la expresión "posmodernidad" también pudiera entrar en circulación entre los científicos sociales. Pues en el sentido de una modernización autodefinida, evolutiva y autonomizada, el observador científico-social puede distanciarse mucho mejor de ese horizonte conceptual del racionalismo occidental, en el que ha surgido la modernidad. Pero si los vínculos internos entre el concepto de la modernidad y el de la autocomprensión de la modernidad -extraída del horizonte de la razón occidental se desenlazan por vez primera, entonces es posible relativizar los automáticos y en cierto modo continuados procesos de modernización, desde el punto de vista distanciado de un observador posmoderno.

Arnold Gehlen ha acuñado esto en una fórmula fácil de recordar: las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias permanecen. Desde esta perspectiva se ha despegado una modernización social suficiente y continua de una modernidad cultural que ha devenido obsoleta y aparente. Ella sólo realiza las leyes de funcionamiento de la economía y del Estado, de la técnica y de la ciencia, que se han cerrado en el supuesto de un sistema no influenciado. El incontenible aceleramiento de los procesos sociales aparece luego como el lado de una cultura agotada y postergada en estados cristalinos. "Cristalizada" es como Gehlen llama a la cultura moderna, "porque todas las posibilidades ahí empotradas se han desarrollado en sus existencias fundamentales. También se han descubierto e integrado la contraposibilidad y la antítesis, de manera que desde ahora crecientemente se tornan improbables los cambios en las premisas... pero si usted tiene esa imagen, usted mismo percibirá la cristalización... en un terreno tan sorprendentemente dinámico y variado como el de la pintura moderna...". [4] Porque "la historia de la idea está cerrada", Gehlen suspirando puede establecer que "... hemos arribado a la poshistoria" (Ibid. p. 323). Con Gottfried Benn comparte él el consejo: "cuenta con tus circunstancias". Esta despedida neoconservadora de la modernidad no vale para la dinámica irrefrenable de la modernización social, pero sí, para las envolturas de una autocomprensión cultural, aparentemente anticuada, de la modernidad. [5]

En una forma política totalmente diferente, a saber, anarquista, entra a escena la idea de la posmodernidad con teóricos que no consideran con ella, que hoy tiene lugar un desacoplamiento de la modernidad y de la racionalidad. También ellos reclaman el final de la Ilustración, infringen el horizonte de la tradición de la razón, a partir de la cual una vez se entendió la modernidad europea. También se plantan en la poshistoria, empero, el adiós a la modernidad de los anarquistas es totalmente otro respecto del de los neoconservadores. Mientras se va a pique el continente de conceptos angulares que caracteriza al racionalismo occidental de Max Weber, la razón da a conocer su verdadera cara, es desenmascarada como subjetividad sometida y al mismo tiempo auto-avasallada, como voluntad de apoderamiento instrumental. La fuerza subversiva de una crítica a la Heidegger o a la Bataille, que recorre al velo de la razón ante la voluntad clara por el poder, a la vez, debe poner a temblar la envoltura férrea en la que se ha objetivado socialmente el espíritu de la modernidad cultural, de la que ha nacido -ella no deberá poder resistir al anarquismo "impensado" en cuyos signos se inicia el posmodernismo-.

Igual que otras, estas maneras de leer una teoría de la modernidad se diferencian. Ambas prescinden del horizonte de los conceptos básicos, con los que se ha conformado la autocomprensión de la modernidad europea. Las dos teorías de la posmodernidad reivindican estar al margen de este horizonte y haber dejado tras de sí el contorno de una época pretérita. Ahora bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló una noción clara de la modernidad; por ello debemos regresar a él, si es que queremos entender qué es lo que ha significado eso que hasta Max Weber ha permanecido como una interrogante natural y que hoy aparece como una relación establecida internamente entre modernidad y racionalidad. Nos tenemos que asegurar del concepto hegeliano de la modernidad, para poder juzgar si hay razón en la pretensión de quienes sujetan los análisis de Hegel bajo otras premisas. En todo caso no podemos rechazar la sospecha, a priori, de que el pensamiento posmoderno meramente usurpa un lugar trascendental en la medida que queda prisionero en los hechos de eso que Hegel ha establecido como condiciones de la autocomprensión moderna. De entrada, no deberíamos excluir que el neoconservadurismo o el anarquismo estéticamente inspirado, ensayan la sublevación contra la modernidad en nombre de una despedida de la misma modernidad. Pudiera ser que ellos tan sólo estén simulando su complicidad con una tradición respetable de la contrailustración como posilustración.

II

En principio, Hegel utiliza el concepto de la modernidad en una correlación histórica, como concepto relativo a una época: el "nuevo tiempo" es el "tiempo moderno". [6] Esto corresponde al uso lingüístico francés e inglés contemporáneo: modern times -y correspondientemente- temps modernes, se refieren hacia 1800 a los tres siglos entonces precedentes. El descubrimiento del "nuevo mundo", así como el Renacimiento y la Reforma -los tres grandes acontecimientos de 1500- forman el parteaguas epocal entre el nuevo tiempo y el medioevo. Con estas expresiones Hegel también delimita el mundo germano-cristiano, en sus Lecciones Acerca de la Filosofía de la Historia, que en cada uno de sus casos ha surgido de la antigüedad romana y griega. La hoy todavía común clasificación (vgr., para referirse a las cátedras de historia) de nueva época, edad media y antigüedad (correspondientemente historia moderna, medieval y antigua) sólo pudo formarse después de que las expresiones tiempo "moderno" o "nuevo" (mundo "moderno" o "nuevo") perdieron su sentido meramente cronológico y tomaron el significado oposicional de un siglo enfáticamente "nuevo". Mientras que en el occidente cristiano el "nuevo tiempo" significaba la todavía existente edad de los tiempos del futuro, que sólo se iniciaría con el juicio final -igual que "Philosophie der Weltalter" de Schelling-, el convencimiento del concepto profano de "nueva época" expresa que el futuro ya ha comenzado: indica la época que existe orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo

nuevo por venir. Con ello, al inicio del nuevo tiempo se ha dislocado precisamente la censura del recomienzo en el pasado. Es sólo en el curso del siglo XVIII que se entiende el umbral de la época retrospectivamente hacia 1500, como su principio. R. Koselleck utiliza en esa dirección el interrogante ¿cuándo se transforma el propio tiempo -nostrum aevum- en la denominación nuevo tiempo -nova aetas-?. [7]

Koselleck muestra cómo la conciencia histórica que se expresa en el concepto del tiempo moderno o nuevo, ha constituido una perspectiva filosófica-histórica: la actualización reflexiva de la propia ubicación en el horizonte de la historia como un todo. También el particular colectivo "historia", que Hegel naturalmente ya utiliza, es un producto del siglo XVIII: "El nuevo tiempo confiere a todo el pasado una calidad histórico-mundial... el diagnóstico del nuevo tiempo y el análisis de las épocas pasadas tienen correspondencia". [8] A ellos se enlaza la neoexperiencia de lo progresivo y de la aceleración de los acontecimientos históricos, así como la comprensión de desarrollos históricamente desiguales en la igualdad cronológica. [9] Entonces se formó la imagen de la historia como un proceso unitario y, a la vez, generador de problemas; se experimentó el tiempo como recurso escaso para el control de los problemas que surgían, a saber, como premisa del tiempo. El espíritu de la época, una de las nuevas expresiones inspiradas en Hegel, caracteriza a la contemporaneidad como una transición que se consume en la conciencia de la velocidad y en la espera de una formalidad diferente del futuro: "No es difícil ver", dice Hegel en las palabras introductorias a *La Fenomenología del Espíritu*, "que nuestro tiempo es un tiempo de gestación y de transición hacia un nuevo período. El espíritu ha roto su ser ahí y su representación del mundo anterior... y está a punto de volverse a sumergir eso en el pasado y en el momento de su propia transformación... la frivolidad como el desgano que se arraigan en lo existente y la intuición indeterminada de un desconocido, son los indicios de que algo diferente está a punto de llegar. Este desmigajamiento gradual... se ve interrumpido bruscamente por la aurora de un relámpago que súbitamente hace aparecer la imagen de un nuevo mundo" [10].

Ya que lo nuevo, el mundo moderno, se distingue de lo viejo gracias a que se abre al futuro, se repite y se continúa el neocomienzo epocal con cada momento de la contemporaneidad, partera de lo nuevo. De ahí que a la conciencia histórica de la modernidad pertenezca la delimitación del "tiempo más nuevo" que se hace respecto de la nueva época: la contemporaneidad goza de un lugar prominente como historia actual en el interior del horizonte del nuevo tiempo. También Hegel entiende "nuestro tiempo" como el "más nuevo". El fecha el comienzo de la contemporaneidad en el corte que significaron la Ilustración y la revolución francesa para los coetáneos pensantes del siglo XVIII y principios del XIX. Con esta "alba grandiosa" arribamos, así opina Hegel en su vejez, "al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días". [11] Una contemporaneidad que se entiende a partir del horizonte de nuestro tiempo como la actualidad del tiempo más nuevo, debe reconsumir la censura que ha operado con el pasado, como renovación continuada.

A ello se adaptan los conceptos de movimiento, que junto con la expresión "moderno" o "nuevo tiempo", o surgieron en el siglo XVIII o adquirieron entonces su nuevo significado válido hasta hoy: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu del tiempo, etcétera. [12] Estas expresiones también se tornaron palabras claves de la filosofía hegeliana. Proporcionan una luz histórico-conceptual al problema que se establece con el "tiempo nuevo", moderno, de cara al concepto antagonista de conciencia histórica explicativa de la cultura occidental: la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios orientadores de los modelos de otras épocas; debe crear su normatividad a partir de sí misma. Permanece aislada y sin posibilidad de escape, enfrentándose consigo misma. Eso explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos de

autodescubrirse, que sin descanso se han repetido hasta nuestros días. H. Blumenberg se ha visto precisado, hace aún pocos años, a defender con grandes recursos históricos la legitimidad o el propio derecho del nuevo tiempo frente a construcciones, que quieren hacer pasar como válida, una culpabilidad cultural contra la herencia del cristianismo y la antigüedad: "No es evidente que para una época se plantee el problema de su legitimidad histórica de la misma manera en que tampoco es evidente, que ella se entienda, en suma, como época. Para el nuevo tiempo el problema está latente en la pretensión de efectuar un rompimiento radical con la tradición y de poderlo realizar, y en la incompreensión de esa pretensión acerca de la realidad de la historia, en virtud de que nunca sería capaz de recomenzar". [13] Blumenberg recurre como prueba a una expresión del joven Hegel: "al margen de los intentos más tempranos en nuestros días está particularmente establecida la reivindicación -al menos en la teoría- de los tesoros que se han malbaratado en el cielo, como propiedad de los hombres ¿Pero que época tendría la fuerza para hacer este derecho y para reivindicarse como poseedor?". [14]

El problema de una fundación de la modernidad a partir de sí misma surge a la conciencia originalmente en el campo de la crítica estética. Esto se muestra cuando se sigue la historia conceptual de la expresión "modern". [15] El proceso del relevo del modelo del arte antiguo fue introducido en los albores del siglo XVIII, a través de la famosa Querelle des anciens et des Modernes. [16] El partido de los modernos se revela contra la autocompreensión de la clásica francesa, en la medida que asimila el concepto aristotélico de la perfección al del progreso, como lo han sugerido las modernas ciencias naturales. Los "modernos" cuestionan el sentido de la imitación de los antiguos modelos con argumentos histórico-críticos; contra las normas de una belleza absoluta, aparente y eterna ponen de relieve los criterios de lo bello relativo o condicionado por el tiempo y articulan con ello la autocompreensión de la Ilustración francesa como un neocomienzo epocal. Aun cuando el sustantivo modernistas (junto con el par de contrarios adjetivados antiqui/moderni) desde la antigüedad tardía se ha utilizado en un sentido cronológico, sólo después -más o menos desde mediados del siglo XIX- fue sustantivado el adjetivo modern en las lenguas europeas de la modernidad, y por cierto, esto ocurrió primeramente en el terreno de las bellas artes. Esto explica por qué la expresión "modernidad" (Moderne y Modernitat) modernité ha conservado hasta hoy un significado básicamente estético, que ha sido acuñado por medio de la autocompreensión del arte vanguardista. [17]

Para Baudelaire se mezclan entonces las experiencias estética e histórica de la modernidad. En la experiencia fundamental de la modernidad estética se agudiza el problema de la autofundación, porque aquí se encoge el horizonte temporal en la subjetividad descentrada por las convenciones cotidianas. Por ello, para Baudelaire la obra de arte moderno cobra un lugar extraño en el punto de intersección de los ejes de actualidad y eternidad: "la modernidad es lo pasajero, lo que está en desaparición, lo casual, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno e inmutable". [18] Como punto de enlace de la modernidad aparece la actualidad que se autoconsume, que menoscaba la duración de varios decenios más, la extensión de un tiempo de transición, de un tiempo más nuevo constituido en el centro del nuevo tiempo. La contemporaneidad actual ya no puede ganar su autoconciencia de la oposición de una época superada y negada, respecto de una configuración del pasado. La actualidad sólo puede constituirse como punto de intersección entre el tiempo y la eternidad. Con esta conciliación de actualidad y eternidad, ciertamente la modernidad no se quita de encima su caducidad, pero sí su trivialidad; por consiguiente, la comprensión de la modernidad en Baudelaire está pensada provocadoramente, de manera que se encuentra la confirmación del momento transitorio como pasado auténtico de una contemporaneidad futura. [19] Ella se responde como eso que una vez llegará a ser clásico. Clásico es desde ahora el relámpago de la aurora de un nuevo mundo, que naturalmente no tendrá ninguna existencia, ya que con

su irrupción tuvo lugar también su caída. Esta comprensión del tiempo nuevamente radicalizada en el surrealismo, argumenta la afinidad de la modernidad con la moda.

Baudelaire se enlaza al resultado de la conocida disputa de los antiguos y los modernos, pero descentra el peso entre lo bello obsoleto y relativo de una manera característica: "Lo bello se forma a partir de un elemento eterno, inmutable y de otro relativo, condicionado que se presentan en el período, en la moda, en la vida intelectual, en la pasión. Sin este segundo elemento, que como tal es en cierto modo un divertido y espléndido baño de azúcar que hace digestivo al pan divino, para la naturaleza humana, el primero sería perjudicial". [20] Baudelaire, el crítico de arte, destaca en la pintura moderna el aspecto de la belleza "volátil, pretérita, de la vida actual", "el carácter de eso que el lector nos ha permitido nombrar como modernidad". [21] El utiliza la palabra "modernidad" con comillas; está consciente de la nueva y peculiar utilización terminológica de esa palabra. Por consecuencia, la obra auténtica queda prisionera, radicalmente, del momento de su nacimiento; precisamente porque se consume en la contemporaneidad se puede continuar en el flujo regular de las trivialidades, romper la normalidad y satisfacer el deseo inmortal de belleza en el caso de una unión pasajera de lo eterno con lo actual.

Sólo en el embozamiento del disfraz del tiempo se devela la belleza eterna -Benjamín ha documentado más tarde este carácter con la expresión del cuadro dialéctico. La obra de arte moderna aparece con los signos de la unidad de lo verdadero y lo efímero. Este carácter de actualidad también funda la familiaridad del arte con la moda, con lo nuevo, con la óptica del ocioso, del genio como del niño, a quienes hace falta el apoyo motivacional de la adormecida y convencional manera de percibir y que por ello sin protección son puestos a merced de los ataques de la belleza, de los más trascendentes y ocultos estímulos de lo cotidiano. El papel del dandy consiste entonces en transformar este tipo de banalidad extraordinariamente desilusionada en otra de carácter ofensivo y en demostrar la extrabanalidad con medios provocativos. [22] El dandy une el ocio y lo que está de moda con el gozo, lleva al asombro -a pesar de que el mismo nunca llega a extrañarse-. Es el experto para el placer efímero del momento, de lo que brota lo nuevo: "Busca ese algo que yo he llamado "modernidad", si se me permite decirlo; puesto que no hay mejor término para expresar esa idea tan llevada y traída. Por ello, para él se trata de desacoplar de la moda todo aquello que ella pudiera contener de lo histórico en lo político y de lo pasajero en lo eterno". [23]

Este motivo toma Benjamín para encontrar, con todo y ello, una solución para la paradójica tarea, como sería el ganar por antonomasia de la contingencia de una modernidad que transitoriamente ha llegado a ser, los propios parámetros. Mientras que Baudelaire se hubiera contentado con el pensamiento de que la constelación de tiempo y eternidad se produce en la obra de arte auténtica, Benjamín quiere retraducir esa experiencia básicamente estética en una relación histórica. El forma el concepto del "momento actual", en el que han sido sustituidos los fragmentos del tiempo concluido o mesiánico, por cierto, con la ayuda del débil aliento del devenido motivo de la imitación, que es posible rastrear en los fenómenos de la moda: "La revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma retornada. Se cita a la vieja Roma, de la misma forma en que la moda lo hace respecto del traje regional pretérito. La moda tiene el tiempo para lo actual, en donde siempre resulta que se mueve en la densidad de lo único. Ella es como el salto del tigre hacia el pasado... igual salto en el cielo libre de la historia es el dialéctico, que Marx conceptuó como revolución". [24] Benjamín no se rebela sólo contra la normatividad tomada de una comprensión de la historia, que ha sido creada conforme a la imitación de modelos; él lucha, justamente, contra ambas concepciones. Contra aquellas que apuntalan y neutralizan -en el campo de la moderna concepción de la historia- la provocación de lo nuevo y lo inesperado absoluto. De una parte, se dirige contra la representación de un tiempo vacío y homogéneo, que se corresponde con las tozudas

creencias del evolucionismo y la filosofía de la historia. Pero por otra parte, también se orienta contra todas las neutralizaciones de todas las regularidades, que practica el historismo, cuando encierra a la historia en un museo y deja escurrir como un rosario entre los dedos la sucesión de acontecimientos. [25]

El prototipo es Robespierre, quien con el cargado "momento actual", concomitantemente invoca a un pasado, citándolo para hacer estallar el continuum apático de la historia. Como él, intenta trastocar este curso estático de la historia con algo así como un shock de la detención producido surrealísticamente, debe generar, en suma, una modernidad volátil para la actualidad. Pero mientras que ésta alcanza la autenticidad del momento actual, debe crear su normatividad a partir de las imágenes arrancadas de los tiempos pasados. Estas ya no se consideran sin más como ejemplares. Por ello el modelo de Baudelaire de la creación de las modas, ilumina aún más la creatividad que lleva a la contradicción entre el acto constituido por el rastro clarividente de tales correspondencias y el ideal estético de la imitación de los modelos clásicos.

Digresión acerca de las Tesis de la Filosofía de la Historia de Benjamín

No es fácil clasificar la conciencia del tiempo, que se expresa en las Tesis sobre la Filosofía de la Historia de este autor. Inconfundiblemente filtra un vínculo peculiar en el concepto del "momento actual", a través de las experiencias surrealistas de la mística judía. El pensamiento de que el momento auténtico de una actualidad innovadora interrumpe la continuidad de la historia y la separa de su curso homogéneo, se alimenta de ambas fuentes. La iluminación profana del shock fuerza una cristalización del acontecer momentáneo, igual que la satisfacción que resulta de la unidad mística con el fenómeno del mesías. Benjamín con ello no sólo aborda la renovación empática de una conciencia, para la que "cada segundo es la pequeña puerta a través de la que puede entrar el mesías" (Tesis 18). Aún más, Benjamín invierte absolutamente la orientación radical del futuro, característica del nuevo tiempo, hasta el centro del eje del "momento actual", de manera que la traslada hacia una orientación del pasado todavía más radical. La esperanza de lo nuevo por venir sólo se extingue a través de lo que se tiene por presente en un pasado oprimido. Benjamín entiende los rasgos de una extinción mesiánica del acontecer, como "el chance revolucionario en la lucha por el pasado oprimido" (Tesis 17).

En el marco de sus investigaciones histórico-conceptuales R. Koselleck ha caracterizado la conciencia moderna, entre otra, por medio de la diferencia creciente entre el "espacio de la experiencia" y el "horizonte de la esperanza": "Mi tesis defiende que en el nuevo tiempo crecientemente se amplía la diferencia entre experiencia y esperanza. Más exactamente, sólo entonces puede conceptuarse el nuevo tiempo como un tiempo nuevo. Justo desde el momento en que se han distanciado las esperanzas de todas las experiencias elaboradas hasta entonces". [27] La orientación específica del nuevo tiempo hacia el futuro sólo se forma cuando la modernización social provoca el desgajamiento del viejo ámbito experiencial europeo de los mundos de vida marcados por lo rural-artesanal y no cuando moviliza a estos y los desvaloriza como directivas dirigidas por la esperanza. El lugar de esta experiencia portada por las generaciones pretéritas, es asumido enseguida por la experiencia del progreso. Este le confiere una "cualidad encubrible históricamente nueva y utópicamente duradera" [28] al, hasta entonces, horizonte de la esperanza sólidamente empotrado en el pasado.

Claro que Koselleck deja de lado la circunstancia de que el concepto del progreso no sólo ha servido para la mundanización (Verdiessetigung) de las esperanzas escatológicas y para la apertura del horizonte de la esperanza; sino que también ha sido útil para taponar el futuro como una fuente de inquietudes fundadas con la ayuda de construcciones histórico-teológicas. La polémica de Benjamín contra la nivelación socio-evolutiva de la

concepción materialista de la historia se enfoca contra una tal degeneración de la conciencia del tiempo de la modernidad abierta al futuro. En donde fluye el progreso hacia la norma histórica, se elimina del nexo futuro de la contemporaneidad, la cualidad de lo nuevo, el énfasis del imprevisible comienzo. En este contexto, para Benjamín el historismo es exclusivamente un equivalente funcional de la filosofía de la historia. El historiador adaptado y todo comprensivo, acumula la masa de datos, es decir, acumula el decurso histórico objetivado en la simultaneidad ideal con el fin de formular el "tiempo homogéneo y vacío". De este modo, en la correspondencia del futuro con la contemporaneidad, él resalta cada relevancia para la comprensión del pasado: "Al concepto de una contemporaneidad que no es transición, sino algo que se reemplaza en el tiempo y se suspende, no puede renunciar el materialista histórico, ya que este concepto define a la contemporaneidad en la que él escribe historia para su persona. El historismo establece el "cuadro" eterno del pasado, el materialista histórico una experiencia única como éste" (tesis 16).

Veremos que en cuanto la conciencia moderna del tiempo se articula en testimonios literarios, continuamente se relaja y siempre de nueva cuenta se renueva su vitalidad por medio de un pensamiento radicalmente histórico: de los jóvenes hegelianos a Nietzsche y de Yorch von Warthenburg hasta Heidegger. El mismo impulso determina las tesis de Benjamín; sirven a la renovación de la moderna conciencia del tiempo. Sin embargo, Benjamín está todavía insatisfecho con la variante del pensamiento histórico, que hasta entonces valía como radical. El pensamiento histórico radical puede caracterizarse a través de la idea del efecto histórico. Nietzsche le ha dado el nombre de tratamiento crítico de la historia. El Marx del "18 Brumario" ha practicado este tipo de pensamiento histórico, el Heidegger del "Ser y el tiempo" lo ha ontologizado. Claro que se debe reconocer algo en la misma estructura de la historicidad cuajada en lo existencial: El horizonte de las esperanzas determinadas por el presente abierto hacia el futuro dirige nuestra intervención hacia el pasado. En la medida que nosotros nos apropiamos de la experiencia pretérita, orientados por el futuro, se conserva la contemporaneidad auténtica como un lugar de continuación de tradiciones y sobre todo de innovación la una no es posible sin la otra, y ambas se mezclan por la objetividad de una correlación efecto de la historia.

Ahora bien, hay distintas maneras de leer esta idea del efecto histórico, según el grado de continuidad y discontinuidad que se deba asegurar o producir -conservadora (Gadamer), conservador- revolucionaria (Freyer) y revolucionaria (Korsch). Pero el punto de vista orientado por el futuro siempre se enfoca por la contemporaneidad de un pasado, que está unido como prehistoria con nuestro presente, a través de la cadena de un destino generalizado. Hay dos momentos constitutivos para esta conciencia: por una parte, el lazo del efecto histórico del acontecer tradicionalmente continuado, en el que todavía está empotrado el hecho revolucionario; por la otra, la dominación del horizonte de la esperanza sobre un potencial apropiado de experiencias históricas.

Benjamín no entra en polémica explícita con esta conciencia del efecto histórico. Pero de su texto se puede desprender que desconfía de ambas: tanto del tesoro de los bienes culturales de la tradición que deben incorporarse a la propiedad del presente, como también de la asimetría de las relaciones entre las actividades asimiladas, de una contemporaneidad orientada por el futuro y de los objetos apropiados del pasado. Por eso Benjamín lleva a cabo una inversión drástica del horizonte de la esperanza al ámbito de la experiencia. Le confiere a todas las épocas pasadas un horizonte de esperanzas insatisfechas y a la contemporaneidad orientada por el futuro la tarea de experimentar un pasado correspondientemente consecuente en lo que se tiene por presente, de manera que podamos satisfacer sus esperanzas con nuestra débil fuerza mesiánica. Según esa inversión se pueden engranar dos pensamientos: el convencimiento de que la continuidad

de los vínculos de la tradición se puede establecer tanto a través de la barbarie como a través de la cultura; [29] y la idea de que respectivamente la generación presente no tiene responsabilidad sólo por el futuro de las siguientes generaciones, sino aún más que eso por el porvenir inocente de las generaciones pretéritas. Esta necesidad de salvación de las épocas pasadas, que conservan sus esperanzas orientadas respectivamente hacia nosotros, recuerda tanto la mística judía, como la protestante, en su representación confiada en la responsabilidad del hombre por el destino de un dios, que ha mostrado su poderío en el acto de la creación a favor de una libertad del hombre igualmente valorable.

Pero tales interpretaciones histórico-intelectuales no explican mucho, lo que Benjamín propone es el punto de vista profundamente profano, de que el universalismo ético también pueda conseguirse, antes que nada, con lo injusto primigenio ya ocurrido de manera irreversible; que existe una solidaridad de las nuevas generaciones con sus antepasados, con todos aquellos que han sido heridos en su integridad corporal o personal; y que esta solidaridad sólo se puede confirmar e influir teniéndola presente. Aquí no vale la fuerza liberadora del recuerdo, como aparecía de Hegel a Freud, sino la traslación de una culpa, del presente al pasado, "puesto que es una imagen real del pasado que amenaza con desvanecerse en cada contemporaneidad que no se repite en ella" (5. Tesis).

En conexión con esta primera conferencia, la disgresión debe mostrar cómo Benjamín entreteje motivos de origen totalmente diverso, para radicalizar otra vez la conciencia histórica efímera. El desacoplamiento del horizonte de la esperanza del potencial de la experiencia tradicional, posibilita -primeramente- como lo demuestra Kosellede, la oposición por derecho propio de un nuevo tiempo vital a cada época pretérita de la que se ha desprendido el nuevo tiempo. Con ello, específicamente se ha transformado la constelación del presente en relación al pasado y al futuro. Bajo la presión de problemas concurrentes del futuro, en el marco de una actividad con responsabilidades históricas, de una parte, adquiere preponderancia una contemporaneidad movilizadora sobre un pasado apropiado gracias a los intereses propios; por otra parte, se ve obligada a pedir cuentas por las intervenciones y omisiones ante el futuro, a un presente que deviene transitoriamente por antonomasia. En la medida que Benjamín extiende esa responsabilidad orientada por el futuro a épocas pasadas, se cambia nuevamente la constelación; la relación palpitante respecto de las alternativas abiertas y fundamentales del futuro, toca tangencialmente ahora de modo inmediato el vínculo con un pasado movilizador por su lado a través de esperanzas.

La presión problemática del futuro se multiplica con la del futuro pretérito (e insatisfecho). Pero al mismo tiempo se corrige, a través de esa rotación, el narcisismo disimulado de la conciencia histórica efectiva. Ya no sólo las generaciones futuras, también las antecesoras, mantienen la pretensión en la necesaria débil fuerza de lo actual. La comprensión anamnésica de un injusto, que ciertamente no se puede deshacer, pero sí cuando menos conciliar virtualmente por medio del recuerdo, presente con la conexión comunicativa de una solidaridad histórica universal. Esta anamnesis conforma el equilibrio descentrado frente a la concentración peligrosa de la responsabilidad, que la moderna conciencia del tiempo sólo orientada por el futuro ha cargado a la cuenta de una contemporaneidad problemática, que en cierto modo se ha hecho bolas hasta anudarse. [30]

III

Hegel es el primero que formula como problema filosófico el proceso del desprendimiento de la modernidad de sus sugerencias normativas ligadas exteriormente al pasado. Claro que en la ruta de una crítica de la tradición, incorpora las experiencias de la Reforma y del

Renacimiento y reacciona frente a los comienzos de las ciencias naturales modernas y trae también a discusión la autocomprensión de la modernidad en la filosofía del nuevo tiempo, de la escolástica tardía a Kant. Pero no es sino a fines del siglo XVIII, que se torna crítico el problema del autoconocimiento de la modernidad, de manera que puede llegar a percibir esa cuestión como problema filosófico, a saber, como el problema fundamental de su filosofía. El conceptúa como "la fuente de las necesidades de la filosofía", [31] a la inquietud que resume la circunstancia de que deba estabilizarse exógenamente una modernidad sin ideales, producto de sus propias disarmonías. En la medida que la modernidad despertó la conciencia de sí misma, brotó una necesidad por su autoconvencimiento, por eso es que Hegel la entiende como la necesidad por la filosofía. Ve a este tipo de reflexión ante la tarea de atrapar con los pensamientos a su tiempo, y este es para él el tiempo moderno. El está convencido que el concepto de la filosofía que se conforma a partir de ella misma, independientemente de la noción filosófica de la modernidad, no puede ganar absolutamente nada.

En principio, Hegel revela a la subjetividad, como el principio del nuevo tiempo. Siguiendo esta idea explica a la vez la superioridad del nuevo tiempo y su crisis permanente (Krisenhaftigkeit): se experimenta como el mundo del progreso y el espíritu enajenado en uno. Por ello es que el primer intento de conceptuar a la modernidad va de la mano, originalmente, con una crítica de la modernidad.

En lo general, Hegel contempla al tiempo moderno caracterizado a través de una estructura de la autorrealización, que él denomina subjetividad: "El principio del nuevo mundo, es -en suma- la libertad de la subjetividad; que se desarrollen a futuro todas las aristas esenciales que potencialmente existen en la totalidad espiritual". [32] Cuando Hegel establece la fisonomía del nuevo tiempo (o del mundo moderno), interpreta la "subjetividad" a través de la "libertad" y la "reflexión". "Lo más grande de nuestro tiempo es que está reconocida la libertad, la propiedad del espíritu, eso que es el en sí en ella". [33] En este contexto, la expresión subjetividad conlleva, sobre todo, cuatro connotaciones. a) Individualismo: En el mundo moderno puede hacer valer la peculiaridad especial infinita de sus pretensiones. [34] b) Derecho a la crítica: el principio del mundo moderno demanda, que eso que debe reconocer cada uno, se le demuestre con argumentos. [35] c) Autonomía de la acción: pertenece al tiempo moderno, que queramos estar al lado de lo que queremos hacer. [36] d) Finalmente, la filosofía idealista misma: Hegel la considera obra del tiempo moderno, de manera que en la filosofía se contiene la idea que conoce. [37]

Los acontecimientos históricos clave para la realización del principio de la subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Con Lutero se ha tornado reflexiva, se ha transformado el mundo divino inscrito en la soledad de la subjetividad, en algo legalizado a través de nosotros. [38] Contra la creencia en la autoridad de la revelación y de la tradición, el protestamiento afirma la dominación del sujeto invocado en sus actitudes: la hostia sólo tiene todavía un valor como pasta y la religión como hueso. [39] Acto seguido se ha validado al principio de la libertad de la voluntad contra el derecho históricamente encontrado, como el fundamento sustancial del Estado en la proclamación de los derechos del hombre y en el Código napoleónico: "Se ha considerado derecho y eticidad, como fundados en el terreno de la voluntad presente del hombre, porque se le impuso extraordinariamente como mandamientos divinos; así estaba escrito en el viejo y en el nuevo Testamento o en los antiguos pergaminos y en los tratados en forma de derecho particular, como privilegios". [40]

El principio de la subjetividad determina, además, las configuraciones de la cultura moderna. Antes que nada esto es válido, para la ciencia objetivante, que al mismo tiempo desencanta a la naturaleza y libera al sujeto cognoscente: "De esta manera se

contradicen todos los milagros. La naturaleza sólo es un sistema de leyes conocidas y reconocibles, de ahí que el hombre este en su tierra; solamente ello válida la presencia del hombre en el mundo; él se libera por medio del conocimiento de la naturaleza". [41] Los conceptos morales del tiempo moderno se han recortado a partir del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. De una parte, fundan en el derecho del particular, el ver como racionalmente válido, eso que él debe hacer; de otra parte, lo basan en la demanda de que uno debería buscar las metas del bienestar especial sólo en conexión con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales; pero "sólo en la voluntad, como algo subjetivo, puede ser real la libertad o la voluntad que se entifica en ella". [42] El arte moderno evidencia su esencia en el romanticismo; forma y contenido del arte romántico se determinan por medio de la interioridad absoluta. La ironía divina conceptuada por Friedrich Schlegel, refleja la autoexperiencia de un yo descentrado, "para el cual están rotos todos los ligamentos y sólo pudiera vivir en la espiritualidad del propio goce". [43] La autorealización expresiva se torna en el principio de algo así como la forma de vida del arte emergente: "como artista, de acuerdo a ese principio, vivo si toda mi conducta y manifestaciones... permanecen sólo como un reflejo para mí y toman una forma que está bajo mi absoluta dependencia". [44] La realidad aparece como expresión artística sólo con el rompimiento subjetivo de la conciencia sensible, "ella es un reflejo puro por medio del yo".

De este modo, en la modernidad se transforman la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, en tanto cristalizaciones del principio de la subjetividad. [45] Su estructura se entenderá como tal en la filosofía; a saber, como subjetividad abstracta en el cogito ergo sum de Descartes y en la forma de la autoconciencia absoluta en Kant. Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente, que se inflexiona hacia atrás, hacia sí, como objeto; para asirlo "especulativamente" como en un espejo precisamente, Kant pone en la base de sus tres "críticas" este punto de vista filosófico, plantea a la razón como el más alto tribunal, ante el que se debe de justificar, en suma, aquello que se formula como pretensión de validez.

Con el análisis de los fundamentos del conocimiento, la crítica de la razón pura toma la tarea de hacer una crítica del abuso de nuestra capacidad de conocer, delineada a partir de los fenómenos. En lugar del concepto sustancial de la razón de la tradición metafísica, Kant formula el concepto de una razón disuelta en su momento, cuya unidad cada vez más sólo tiene carácter formal. Separa la capacidad de la razón práctica y la fuerza del juicio del acontecimiento teórico y los establece, a cada uno de ellos, en sus propios fundamentos. En la medida que la razón criticante funda la posibilidad del conocimiento objetivo, el juicio moral y la valoración estética, no solamente se asegura sus propias capacidades subjetivas -no sólo hace visible la arquitectónica de la razón, sino que asume el papel de un juez superior también frente a la cultura en su globalidad. La filosofía delimita una frente a otra, bajo puntos de vista formales, a las esferas culturales de valor -como lo dirá más tarde Emil Lask: en ciencia y técnica, derecho y moral, arte y crítica artística y, las legitima en el interior de esas fronteras. [46]

Hacia el final del siglo XVIII se han diferenciado la ciencia, la moral y el arte, también institucionalmente como dimensiones de la acción, en las que se deberían elaborar autónomamente, a saber, respectivamente, bajo sus específicos aspectos de validez: cuestiones sobre la verdad, preguntas sobre la justicia e interrogantes sobre el gusto. Y esa esfera del saber se ha separado, por una parte, en suma, de la esfera de la fe, y por otra, del intercambio social organizado jurídicamente, como de la vida colectiva cotidiana. En esto reconocemos de nueva cuenta, las esferas que Hegel después conceptúa como acuñaciones del principio de la subjetividad. Como la reflexión trascendental, en cierto modo y sin encubrimiento alguno, en la que destaca el principio de la subjetividad, reivindica simultáneamente esas esferas frente a las competencias judiciales, Hegel ve a

la esencia del mundo moderno acumulada en la filosofía kantiana, como en un centro neurálgico.

IV

Kant esboza el mundo moderno en un edificio del pensamiento. Claro que esto no significa solamente que en la filosofía de Kant se reflejan las vías fundamentales de la época como en un espejo, sin que Kant hubiera conceptualizado a la modernidad como tal. Sólo a partir de una retrospectiva, Hegel puede entender la filosofía de Kant como la autointerpretación competente a la modernidad; Hegel opina reconocer aquello que no se reflexiona en la expresión más reflexiva del tiempo y que justamente, se queda sin ser conceptualizado: Kant experimenta las diferenciaciones en el interior de la razón, las clasificaciones formales en el interior de la cultura, en suma, la hendidura de esas esferas, no como desuniones. Por ello Kant ignora con las disociaciones forzadas la necesidad que entra a escena con el principio de la subjetividad. Esta necesidad se impone por la filosofía, tan pronto como se conceptúa a la modernidad como una época histórica; tan pronto como se concientiza como problema histórico el abandono de los pasados ejemplares y la necesidad de crear toda la normatividad a partir de sí mismo. Luego surge, por cierto, la cuestión de si es suficiente el principio de la subjetividad y la estructura inherente a ella de la autoconciencia, como fuente para la orientación normativa, o si ella basta no sólo para "fundar" -en suma- ciencia, moral y arte, sino para establecer una formación histórica que se ha desprendido de todos los ligamentos históricos. El interrogante es si ahora es posible obtener un parámetro a partir de la subjetividad y la autoconciencia, que han sido extirpadas del mundo moderno y al mismo tiempo valen en él como orientación; esto también quiere decir que se les imputa un valor crítico de una modernidad descompuesta consigo misma. ¿Cómo se puede construir una forma ideal e interna a partir del espíritu de la modernidad, que no imite llanamente las formas fenoménicas históricamente múltiples, ni tampoco se introduzca sin más desde afuera en éstas?

En tanto se plantee así la cuestión, se muestra la subjetividad como un principio unilateral. Este posee, en verdad, la fuerza no ejemplar de generar una formación de la libertad subjetiva y de la reflexión; de minar a la religión que por antonomasia hasta ese momento había pasado por ser el poder concordante. Pero el mismo principio no es lo suficientemente poderoso para regenerar el poder religioso de la unidad en el medio de la razón. La orgullosa cultura de la Ilustración se ha "disociado de la religión, la ha puesto cerca de sí o se ha acercado a ella". [47] El debilitamiento de la religión conduce a una separación de la fe y el saber, que la Ilustración no ha podido superar con sus propias fuerzas. Alrededor de esto entra a escena en la Fenomenología del Espíritu, bajo el título de un mundo del espíritu que se ha enajenado de sí mismo: [48] "En la medida que prospera la formación y en cuanto se torna más variado el desarrollo de las expresiones de la vida, en el cual la desunión se puede entrelazar, [49] se hace más profundo el poder de la desunión... y se presenta como más extraño respecto de la totalidad de la formación, mientras que las aspiraciones de la vida (que antes habían sido superadas en la religión) devienen carentes de sentido, para volver a recrearse en la armonía". [49]

Esta frase proviene de un escrito polémico contra Reinhold, el así llamado Escrito de la Diferencia de 1801, en el que Hegel conceptúa la armonía desgarrada de la vida como la exigencia práctica y la necesidad de la filosofía. [50] La circunstancia de que la conciencia del tiempo esté al margen de la totalidad y de que el espíritu haya autoenajenado su mismidad, es para él precisamente la precondition del filosofar contemporáneo. Otra condición bajo la cual la filosofía puede abordar, en principio, su quehacer, es considerada por Hegel, la presencia del concepto de lo absoluto, que Schelling acuñara previamente. Con él, la filosofía a priori puede asegurarse la meta de demostrar a la razón como el

poder de la unidad. La razón debe formular el estado de la desunión en el que habían caído el principio de la subjetividad, así como la razón misma y "todo el sistema de las relaciones vitales". Con su crítica, que se orienta inmediatamente en los sistemas filosóficos de Kant y Fichte, Hegel quiere a la vez dar con la autocomprensión de la modernidad, que se expresa en esa. En la medida que él critica la contraposición filosófica de naturaleza y espíritu, la sensualidad y la razón, la fuerza del juicio y la fuerza imaginativa, el yo y el no-yo, lo finito y lo infinito, el saber y la fe, él mismo desea responder a la crisis de la desunión de la vida.

En otro caso, la crítica filosófica no pudiera proyectar a la necesidad a través de la que ella se origina y se satisface. La crítica del idealismo subjetivo es paralelamente crítica de la modernidad, que sólo por esta vía de su concepción se puede asegurar y con ello estabilizar a partir de sí misma. Con todo eso la crítica no puede ni debe servirse de otro instrumento, como esa reflexión, que la encuentra como mas pura expresión del principio del nuevo tiempo. [51] Si es cierto que la modernidad debe fundamentarse a partir de sí misma, entonces se entiende que Hegel deba desarrollar el concepto crítico de la modernidad a partir del principio de la dialéctica inherente a la Ilustración.

Veremos como Hegel satisface este programa y con ello se complica un dilema. Después de que él ha ejecutado la dialéctica de la Ilustración, debe haberse consumido, por cierto, el impulso para la crítica de la época que aquella sola ha puesto en movimiento. Primero será mostrado eso que se coloca en el "antepatio de la filosofía", que en Hegel se pasa como la "condición de lo absoluto". Los motivos de la filosofía de la unidad se remontan a las experiencias de la crisis del joven Hegel. Se introducen detrás del convencimiento de que la razón como poder conciliador se debe emplear contra las positividades de la época desgarradora. La versión mitopoética de una reconciliación de la modernidad que Hegel comparte en principio con Holderlin y Schelling, queda aprisionada, desde luego, en los pasados ejemplares del cristianismo original y la antigüedad.

Es sólo en el curso del tiempo de su experiencia en Jena, que Hegel se crea con su propio concepto del poder absoluto, una posición que le permite ir más allá de los productos de la Ilustración -arte romántico, religión de la razón y sociedad burguesa-, sin que se tenga que orientar en modelos ajenos. Con este concepto de lo absoluto, en lo general Hegel cae atrás de las intuiciones del tiempo juvenil: piensa la superación de la subjetividad en el interior de las fronteras de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema de que tenga que negar la autocomprensión de la modernidad y al final de cuentas la posibilidad de una crítica a la modernidad. La crítica a la violencia absoluta de la subjetividad pulverizada deviene irónicamente en la censura del filósofo a la estrechez del sujeto, quien al igual que el curso de la historia aún no ha sido conceptualizado.

FIN DE LA PRIMERA CONFERENCIA

CITAS:

[*] Traducción de: Francisco Galván Díaz y Dagmar Ch. Freisinger. Corrección de Adriana Robledo Valencia. Tomado del libro "Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen", Suhrkamp, Frankfurt A. M., 1985. pp. 9 a 33.

[1] Max Weber, La ética protestante, Tomo I, Hbg. 19/3 (versión en alemán).

[2] Cfr. H.J. Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt, 1981. Tomo I, pp. 225 ss.

[3] Cfr. nota sobre modernización en la Enciclopedia de las Ciencias Sociales, vol. 10, pp. 386 a 39/ (versión en inglés).

[4] A. Gehlen, Über Kulturelle Kristallisation, en Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, p. 321.

[5] Tomo del ensayo de H.E. Holthusen, Heimweh nach Geschichte, en Merkur 430, dic. de 1984, p. 916, se afirma que Gehlen pudo haber obtenido la expresión "poshistoria" de su correligionario Hendrik de Man.

[6] En adelante cfr. R. Koselleck, Vergangene Zukunft, Frankfurt, 19/9.

[7] R. Koselleck, Neuzeit en ibid (1979), p. 314.

[8] Ibidem. p. 327.

[9] Ibid. pp. 321 y sgtes.

[10] G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Tomo 3. pp. 18 y siguientes. En adelante se cita como GWF-H.

[11] GWF-H. Tomo 12, p. 524.

[12] R. Koselleck, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, en Koselleck (1979). pp. 349 ss.

[13] H. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Ffm. 1966, p. 72.

[14] GWF-H. Tomo I, p. 209.

[15] H.U. Gumbrecht, Art Modern, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Editor). Geschichtliche Grundbegriffe, Tomo 4. pp. 93 y sgtes.

[16] H.R. Jauss, Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens et des Modernes', en H. Kuhn, F. Wiedmann (Editores), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München, 1954, pp. 51 y ss.

[17] En adelante me baso en H.R. Jauss. Literarische Tradition und gegenwertiges Bewusstsein der Modernität, en ibid., Literaturgeschichte als provokation, Ffm. 1970, pp. 11 y ss. Cfr. también H.R Jauss, en Freiburg, Habermas 1983, op. cit. pp. 95 y sgtes.

[18] Ch. Baudelaire, Der Maler des modernen Lebens, en Ges. Schriften, ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, Bd. 4, p. 286. Sigo a Jauss (1970), pp. 50 y sgtes.

[19] Ch. Baudelaire, Tomo 4. p 288.

[20] Ibid. p. 271.

[21] Ibid. p. 325 ss.

[22] Ibid. p. 302.

[23] Ibid. p. 284.

[24] W. Benjamín. Über den Begriff der Geschichte. Ges. Schriften. Tomo 1, 2, p. 701.

[25] Ibid. p. 704.

[27] R. Koselleck, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, en Koselleck (1979), p. 359.

[28] Ibid. p. 363.

[29] "No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en si inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro" (7. Tesis).

[30] Cf. H. Peukerts, su investigación de "las aporías de la solidaridad anamnésica", en Peukert, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, Dusseldorf 1976, pp. 273 y sgtes. También mi réplica a H. Ottmann en J. Habermas Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm. 1984, pp. 514 y sgtes.

[31] GWF-H, tomo 2, pp. 20.

[32] GWF-H, tomo 7, pp. 439. Otras referencias en el artículo "Moderne Welt", Tomo de registros, pp 417 y sgtes.

CITAS:

[33] GWF-H, tomo 20, p. 329.

[34] GWF-H, tomo 7, p. 311.

[35] GWF-H, tomo 7, p. 485.

[36] GWF-H, tomo 18, p. 493.

[37] GWF-H, tomo 20, p. 458.

[38] GWF-H, tomo 16. p. 349.

[39] GWF-H, tomo 12, p. 522.

[40] GWF-H, ibidem.

[41] GWF-H, tomo 12, p. 522.

[42] GWF-H, tomo 7, p. 204.

[43] GWF-H, tomo 13, p. 95.

[44] GWF-H, tomo 13, p. 94.

[45] Cfr. el resumen del parágrafo 124 de Filosofía del derecho "El derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto crítico y central en la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna. Este derecho, en su infinitud, ha sido expresado en el Cristianismo y establecido como principio universal y real de una nueva interpretación del mundo. A los aspectos más particulares de esto, pertenecen el amor, el principio romántico, el fin de la

eterna beatitud del individuo, etcétera; después, la moralidad, la conciencia, además de las otras formas que, en parte, se presentan a continuación como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, pero que, en parte, se manifiestan en la historia en general y en particular, en la historia del arte, de la ciencia y de la filosofía". GWF-H, tomo 7, p, 233.

[46] I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. p. 799.

[47] GWF-H, tomo 2, p. 23.

[48] GWF-H, tomo 3, pp. 362 y sgtes.

[49] GWF-H, tomo 2, pp. 22 y sgtes.

[50] GWF-H, tomo 2, p. 22 "Cuando desaparece el poder de la unidad de la vida de los hombres y se han perdido las contradicciones de sus relaciones vitales y de sus intercambios y cuando adquieren independencia, nace la necesidad de la filosofía. Bajo la desunión dada del intento necesario es una casualidad el suprimir el enfrentamiento de la subjetividad devenida fijamente y, por lo tanto, de la objetividad; así como el conceptuar como devenir al ser devenido del mundo real e intelectual".

[51] GWF-H, tomo 2, pp. 25 y sgtes.